

Journal of Biblical Text Research. Vol. 25.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2009

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Proposal on the Meaning and Korean Translation of Kipper
----- Se Young Roh / 7
- [Kor.] Reading the Book of Psalms through a Purple Lens: A Study on Women Images in
Psalms and Korean Translations ----- Yani Yoo / 30
- [Kor.] What is עלִיָּה in the Architecture of Ancient Israel? ----- MiYoung Im / 53
- [Kor.] A Study of the Linguistic Features of Ecclesiastes in the Light of Information Structure
and Textual Cohesion ----- Sung-Gil Jang / 73
- [Kor.] Korean Translation of Participles in the Greek Bible: With special Focus on their
usages in Hebrews ----- Eun-Geol Lyu / 96
- [Kor.] A Text-critical Study on 1 Thessalonians 3:2 ----- Eung-Bong Lee / 111
- [Kor.] Approaches for Translating Bible into Honorifics ----- Ji-Youn Cho / 127
- [Kor.] Feature of Korean Sign Language and Practice of the Sign Language Bible Translation
----- Young-Hoe Ahn / 149
- [Kor.] A Study on Sentence Endings in Korean Bible Translations
----- Moo-Yong Jeon / 171
- [Eng.] The Comparative Study between MT and LXX-Isaiah 60:1-12: An Example of the
Translation Techniques of LXX-Isaiah ----- Hee Sung Lee / 193
- [Eng.] Helps for Readers in Manuscripts of the New Testament: An Ancient Resource for
Modern Translators ----- Simon Crisp / 214

• Book Review •

- [Kor.] *A Handbook on 1-2 Kings* vol.I, & vol. II (Roger L. Omanson and John E. Ellington,
New York: United Bible Societies, 2008) ----- Joong Ho Chong / 230

Kipper(כִּפֵּר) 의미와 우리말 번역에 관한 제언

-『개역개정판』, 『표준새번역』, 『공동번역개정판』을 중심으로-

노세영*

1. 연구사

Kipper의 의미와 그 용법에 관하여는 많은 학자들에 의하여 논의되어 왔다¹⁾ 이미 많은 학자들에 의하여 소개되었듯이 kipper의 의미를 이해하기 위한 어원론적 접근은 가장 고전적인 방법이다. 아라비아어의 ‘kafara’에 근거하여 ‘...을 덮다(to cover)’라고 이해한다든지, 아카드어의 ‘kuppuru’에 근거하여 ‘씻어내다(wipe off)’ 혹은 ‘정화하다(to purify)’라고 이해하거나 혹은 히브리어의 ‘koper’라는 명사에서 파생한 말로서 ‘속전(ransom)과 관련된 행위’ 등의 견해가 제시되어 왔다.²⁾ 이러한 어원론적 의미는 전통적으로 인간의 죄의 문제와 직접적 혹은 간접적으로 관련을 맺어 이해된다. 즉, ‘죄를 덮다’, ‘죄를 씻다’, 혹은 ‘죄를 대신하여 속전을 지불하다’ 등의 해석이 그런 것들이다. 또한 일반적으로 대부분의 성서에서 번역하고 있는 ‘속죄하다(atone for, expiate)’라는 구절과 연결되어 kipper가 죄를 용서받기 위해서 행해지는 행위로 설명된다. 그리고 이러한 이해는 기독교 신학의 속죄론의 중심 언어로 자리매김을 해 왔다. 그러나 어원론적 접근을 통하여 얻어진 각각의 의미가 사실상 일부 구절에서 적용될 수는 있지만 구약에서 사용된 모든 경우에 적용되지 않는다는 점에서 문제가 있음은 이미 많은 학자들에 의하여 지적되어 왔다.

kipper의 의미에 대한 초기 학문적 논쟁은 크게 두 가지 다른 번역에서 출발한

* 서울신학대학교 신학전문대학원 교수, 구약학. 이 논문은 2009학년도 1학기 서울신학대학교 연구휴직 연구비 지원에 의한 논문임

- 1) 저자도 이미 hattath 제사의 상황에서 죽이는 hattath 제물과 관련된 kipper의 의미에 대하여 논문을 발표하였다. 이 논문에서는 특히 밀그롬(J. Milgrom)의 견해에 대한 비판을 중심으로 다루었다. 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 『구약논단』 19 (2005/12), 31-52. 반면에 이 논문에서는 hattath 제사에 단순히 제한되지 않고 제의적 상황에서 사용되는 kipper에 대한 의미와 번역의 문제를 총괄적으로 다루게 될 것이다
- 2) 대부분의 레위기 주석서들은 어원론적 접근에 대하여 소개하고 있다. 특별히 다음의 글을 참고하라: Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 56-61; B. Lang, “כִּפֵּר, kipper”, *TDOT* 7 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 289-290.

다. 첫 번째 견해는 ‘달래다, 화해시키다(propitiate, appease)’로 해석되는 경우이다.³⁾ 이 번역은 위에서 소개한 어원론적 의미뿐만 아니라 본문의 문맥과 상황에 근거하여 kipper를 이해한다. 흥미롭게도 70인역은 일반적으로 히브리어의 kipper를 헬라어의 ἐξιλάσκομαι로 번역하고 있으며 그 의미는 ‘달래다, 화해하다(propitiate, appease)’이다.⁴⁾ Porúbcan은 그의 책에서 kipper가 쓰이는 비제의적 혹은 제의적 본문에서 ‘…을 대다’, 혹은 ‘…을 정화하다’라는 의미를 발견할 수 없으며 오히려 속전(ransom)으로서의 선물이나 기도 등을 하나님께 드림으로써 얼굴을 부드럽게 하거나 화를 달래는 것이라고 주장한다.⁵⁾ 그러나 오히려 대부분의 학자들은 ‘화해시키다’라는 의미는 인간과 인간과의 관계성 속에서 표현되는 경우에 가끔 나타나기는 하지만(창 32:20; 잠 16:14) 하나님과 인간의 관계를 나타내는 대부분의 제의적 본문에서 제물을 통하여 하나님의 화를 달래는 상황을 보여주지 않을 뿐만 아니라 kipper 제사는 하나님의 타오르는 분노를 누그러뜨리는 기능보다는 하나님께 잘못 가까이 나아갈 때에 생기게 될 하나님의 잠재적 분노에 더 초점을 맞추고 있다고 주장한다(민 25:13의 경우는 예외적인 경우일 수 있음).⁶⁾ 아울러 하나님의 용서나 구원은 죄인의 선물을 통하여 주어지는 것이 아니라 오히려 하나님의 선제적 은총에 의한 것이기 때문이다⁷⁾

두 번째 견해는 전통적으로 번역해 온 ‘구속하다, 속죄하다(atone for, expiate)’로 이해하는 경우이다. 물론 우리말 『개역』이나 『개역개정』도 이 견해를 따라 거의 모든 경우에서 예외 없이 kipper를 ‘속죄(贖罪)하다’ 혹은 ‘속(贖)하다’라고 번역하고 있고 지금도 대부분의 학자들은 이 견해를 따르고 있다. 이 견해에 따르면 일반적으로 ‘속죄하다’는 사람이 가지고 있는 죄나 죄책감을 제거하는 행위와 깊은 관련을 맺는다. 그렇지만 이 경우에 몇 가지 질문이 제기된다. kipper가 항상 죄와 관련되어 사용되는가? 제의적인 측면에서 유출병이나 문둥병과 같은 인간적인 부정(unclean)과 연관되어 사용되는 경우에도 ‘속죄’라는 말로 표현될 수 있을까? 이에 대하여 존 하틀리(John E. Hartley)는 ‘속죄하다(expiate)’라는 말에는 속죄와 정결 두 가지 의미를 다 가지고 있기 때문에 ‘속죄하다’라는 단어로 사용하는 것이 낫다고 주장한다.⁸⁾ 물론 의미론적으로 한 단어가 두 가지 의미를 가지고 있다고 할 수 있다 하더라도 적어도 우리말 번역에서도 그대로 적용될

3) S. J. Štefan Porúbcan, *Sin in the Old Testament: A Soteriological Study* (Roma: Herder, 1963), 87-101.

4) B. Lang, “כִּפֶּר, kipper”, 291.

5) *Ibid.*, 100.

6) John E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas: Word Books, Publisher, 1992), 64.

7) B. Lang, “כִּפֶּר, kipper”, 295.

8) John E. Hartley, *Leviticus*, 64.

수 있을까는 여전히 의문이다. 하틀리가 이미 지적하고 있듯이 여전히 대부분의 학자들은 한 단어 안에 이중 의미가 있다고 주장하기 보다는 상황에 따라 다르게 번역하거나 하나의 의미로 이해하는 것을 선호한다

Kipper의 의미에 대한 이러한 논쟁에서 대표적인 두 유대인 학자들이 있음은 이미 주지된 사실이다. 바루크 레빈(Baruch A. Levine)은 그 중 하나이다. 레빈은 적어도 구약성서에서 사용된 kipper가 아라비아어의 'kafara'의 어근과 관련되어 '죄를 덮는다'는 의미를 갖고 있지 않다는 점을 증명하면서 오히려 kipper는 아카드어의 'kuppuru'와 더 평행을 이룬다고 주장한다.⁹⁾ 그에 따르면 'kuppuru'는 '씻다, 깨끗하게 하다, 문지르다(wipe off, clean objects, rub)'와 '정화하다(purify)' 등의 두 가지 의미를 갖고 있는데 첫 번째 의미는 발을 씻는 행위 등과 같이 신체적인 접촉을 통하여 깨끗하게 하는 행위를 말하는 것이라면 두 번째 의미인 '정화하다'라는 말은 마술적이거나 제의적인 행위를 통하여 얻어지는 결과이다. 따라서 구약의 kipper는 결코 '죄를 덮는다'거나 '속죄' 혹은 '용서' 등의 의미를 전달하지 않으며 오히려 '정화하다'에 가깝다고 말한다.¹⁰⁾

kipper에 대한 이러한 기본적인 이해에 근거하여 레빈은 kipper가 사용되는 문맥에 따라 서로 다르게 번역한다. 첫째는 kipper가 직접목적어를 갖는 경우로 아카드어의 'kuppuru'와 평행되며 그 의미는 '...를 정화하다'이다. 둘째는 kipper가 전치사를 동반한 간접목적어를 가진 경우로 기능적이거나 혹은 보다 기술적인 의미를 지닌다고 주장한다. 곧 kipper는 기본적으로 '속죄제사를 수행하다'의 의미로 해석하되 문맥에 따라 약간의 다른 의미를 갖는다는 것이다. Kipper + לָךְ의 경우에는 관계적 과정(relational process)과 공간적 과정(spatial process)으로 다시 구분되며 관계적 과정에서는 '...에 관하여 속죄제사를 드리다'라고 번역해야 하며, 공간적 과정에서는 '...에 근접하여 속죄제사를 드리다', 혹은 '... 위에 제사를 드리다'라고 번역해야 한다. 그리고 이 제사 행위를 통하여 정화되는 것이라고 주장한다. 반면에 간접 목적어가 사람인 경우에만 사용되는 kipper + לְךָ의 문맥에서는 '...를 위하여 속죄를 완성하다'로 이해한다.¹¹⁾ 곧 레빈은 직접목적어를 갖는 경우에는 목적어 자체가 정화의 대상이 되는 것으로, 간접목적어를 갖는 경우에는 그 문맥에 따라 차이가 있지만 기본적으로 정화를 목적으로 하는 속죄제사 행위의 전체를 의미하는 것으로 이해한다. 우리말 성경 가운데서는 『표준』과 『공동개정』 등이 일반적으로 많은 부분에서 레빈의 이해와 거의 비슷한 입장을 취하고 있는 듯 하다.

9) Baruch A. Levine, *The Presence of the Lord*, 55-57. 레빈의 견해에 대하여서는 저자의 또 다른 논문에서 간략하게 이미 논의하였다. 노세영, "죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구", 33-34.

10) Ibid., 59-60.

11) B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 64-66.

(Kipper가 직접 목적어를 갖는 경우: 레 16:33)

『표준』

그는 지성소를 성결하게 하여야 하며, 회막과 제단을 성결하게 하여야 하고

『공동개정』

지성소와 만남의 장막과 제단을 정하게 해야 한다.

(kipper가 전치사를 가진 간접목적어를 갖는 경우: 레 16:18)

『표준』

성소 안에서 치르는 예식이 끝나면 아론은 주 앞에 있는 제단으로 나아가서,

그 제단을 성결하게 하는 예식을 올리고,

잡은 수소의 피와 숫염소의 피를 받아다가…

『공동개정』

그리고 나서 야훼 앞에 있는 제단으로 나와 그 제단을 정하게 하는 예식을 올려야 한다.

먼저 그는 황소 피와 수염소 피를 가져다가 제단 뿔들 위에 두루 바른 다

이런 점에서 레빈은 적어도 제의적 상황에서 ‘속죄의 기본적인 목적은 부정을 제거하는 것’이라고 주장한다. 곧 ‘속죄’란 부정이나 오염 그리고 더 나아가서는 죄악 그 자체를 씻음으로 정화하는 것이라고 정의한다.¹²⁾ 그러나 레빈이 전제로 하고 있는 아카드어와의 유사성에 관하여 의문을 가지게 된다. 비록 kipper가 ‘정화하다’의 의미를 가지고 있다 하더라도 과연 구약성서에서 사용하는 kipper의 용법이 아카드어의 kuppuru의 용법과 같은가 하는 것이다. 랭이 말한 바와 같이 실제적으로 메소포타미아에서 행해진 제사들에서 피가 갖는 기능이 이스라엘의 속죄제나 속건제와 같은 제사에서 그것과 같은 것인가에 대하여는 우리가 알지 못한다는 점에서 구약의 kipper의 기본적인 의미가 오직 ‘정화하다’라고 하는 것을 주장하는 데는 그 한계가 있다고 여겨진다.¹³⁾ 또한 레빈의 견해가 옳다고 가정한다 하더라도 우리말에 있어서 속죄의 목적이 부정으로부터의 정화를 의미하는 것이라고 단순히 이해하여 번역할 수 있는지에 대한 문제가 여전히 남아있다고 할 수 있다.

Kipper 단어 연구에 레빈보다도 훨씬 더 큰 영향력을 끼친 학자는 밀그롬(J. Milgrom)이다. 그는 kipper의 의미를 연구함에 있어서 레빈과는 달리 비제의적

12) Ibid., 23, 77.

13) B. Lang, “כִּפֶּר, kipper”, 290; 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 35.

및 제의적 본문을 구분하고 제의적 본문 중에서도 hattath 제사와 다른 제사에서 사용되는 경우를 다르게 이해한다. 밀그롬은 kipper는 처음 성전 안의 제단 등에 피를 바르는 등의 직접적 혹은 간접적인 접촉을 통하여 성소 안의 위험한 부정을 제거하는 행동으로 시작하였다가 후에는 추상적이고 상징적인 의미인 “속죄하다(expiate)”의 의미로 발전한 것이라고 주장한다¹⁴⁾ 이러한 전제에 기초하여 제의적 상황에서 kipper가 사용되는 경우를 크게 두 상황으로 구분하여 소위 ‘정화제사’라고 일컫는 hattath 제사의 경우에는 “정화하다(to purify)”라고 번역하고 나머지 제사의 경우에는 “속죄하다(expiate for)”라고 이해해야 한다고 주장한다.¹⁵⁾ 따라서 kipper의 가장 초보적인 의미를 지닌 hattath 제사 상황에서 성소의 제단에 제물의 피를 제단의 뿔에 바르거나 속죄소 앞에 뿌리는 행위에 주목함으로써 사람이 부지중에 지은 죄로 인하여 부정해진 성소를 정화하기 위하여 피를 바르거나 뿌리는 행위를 kipper와 동일시한다. 밀그롬의 이런 kipper에 대한 이해는 첫째로 hattath 제물의 피가 성소나 그 부속물에는 발리거나 뿌려지지만 사람에게는 피가 직접적으로 접촉되지 않는다는 점과 둘째로 성소나 그 부속물은 kipper의 직접목적어로 나타나지만 사람은 전치사(לְ or בְ)를 수반하는 간접목적어로만 나타난다는 점에서부터 출발한다. 곧 kipper의 직접적 대상 곧 정화의 대상은 성소와 그 부속물이 된다는 말이다.¹⁶⁾ 이러한 연구를 통하여 밀그롬은 hattath 제사에서 성소나 성소의 부속물들은 죄를 지은 것이 아니기 때문에 피의 행위를 통하여 부정에서부터 정화되는 것이며 사람은 성소와 그 부속물의 정화를 통하여 혜택을 받는 것이라고 결론을 내린다. 즉, hattath 제사에서 kipper는 사람을 위하여 성소를 정화시키는 행위로서 “속죄하다”라는 의미가 아니고 “정화하다(purify)”라고 번역해야 한다는 것이다.¹⁷⁾

이러한 밀그롬의 견해는 kipper의 의미에는 ‘정화하다’라는 의미가 포함되어 있음을 증명해 주었을 뿐만 아니라 많은 학자들에게 영향을 주어 hattath 제사를 단순히 속죄제(sin offering)라고 번역하기보다는 정화제사(purification offering)이라고 이해하게 하였다. 그럼에도 불구하고 밀그롬의 기본적인 전제에 관련하여 여전히 의문점을 갖는다. 과연 hattath 제사에서 행해지는 kipper의 행위가 가

14) J. Milgrom, “Kipper”, *Encyclopedia Judaica* 10 (1971), 1041.

15) Ibid. 대부분의 학자들은 hattath 제사를 속죄제(sin offering)이라고 명명한다. 그것은 일반적으로 hattath를 ‘죄’로 이해하는데서 출발하기 때문이다. 그러나 밀그롬은 hattath 제사를 정화제사(purification offering)이라고 명명한다. “Sin-Offering or Purification-Offering”, *VT* 21 (1979), 237-239. 이 논문에서는 hattath 제사에 관한 것을 다루지 않기 때문에 그 제사의 이름을 히브리어 그대로 hattath 제사가 사용한다.

16) J. Milgrom, *Leviticus* (Philadelphia: Fortress Press, 2004), 30-31.

17) J. Milgrom, “Israel’s Sanctuary: The Priestly ‘Picture of Doran Gray’”, *Revue biblique* 83 (1976), 390-399.

장 초보적이고 기본적인 의미를 지닌 것이라는 것은 옳은 것일까 Hattath 제사에서 피를 제단 뿔에 바르는 것은 ‘정화하다’이지만 다른 제사에서 피를 단 사면에 뿌리는 것은 ‘속죄하다’라는 말로 발전한 것일까? 위임제사에서 제사장들에게 피를 바르는 행위는 제사장을 정화하는/거룩하게 하는 기능을 갖지 않는 것일까(출 29:19-21)? Hattath 제사에서 피와 관련된 행위가 kipper와 동일시 될 수 있는가? Kipper 문장에서 전치사와 함께 사용되는 간접목적어가 사람인 경우와 성소 및 그 부속물인 경우에 같은 전치사를 사용함에도 불구하고 분명하게 서로 다르게 이해될 수 있을까? 사람은 정화의 직접적인 대상이 될 수 없는가?¹⁸⁾

이런 질문들과 관련하여 키우치(N. Kiuchi)는 피와 관련된 행위가 속죄소에 제한된 것으로 지성소 전체를 정화하게 하는 것과는 차이가 있음을 근거로 hattath 제사에서 피의 행위가 kipper의 중요한 한 부분임에는 틀림이 없지만 kipper 행위의 전체를 대표할 수 없음을 증명하였다.¹⁹⁾ 따라서 kipper의 의미를 알기 위해서는 피의 행위에 초점을 맞추기보다는 kipper와 비슷하면서도 함께 쓰이는 다른 동사들과의 상관관계 속에서 이해해야 한다고 주장한다 그는 kipper와 그와 유사한 동사(קָטַף [깨끗하게 하다], טָהַר [정화하다], טָקַף [거룩하게 하다], וָיָן וְטָהַר [죄를 짊어지다, 죄를 담당하다])들이 함께 쓰이는 본문들을 통해 kipper가 이 동사들의 뜻을 모두 내포하는 상위개념(supernym)임을 밝혀내었다. 곧 한편으로는 ‘정화하다’ 혹은 ‘거룩하게 하다’ 등과 같은 동사들의 상위개념이면서 동시에 다른 한편으로는 죄를 용서하는 개념과 관련된 ‘죄를 짊어지다’의 동사의 상위개념이라는 것이다.²⁰⁾

이러한 모든 논쟁들을 통하여 몇 가지 중요한 점을 발견하게 된다. 첫째는 kipper는 다양한 제사형태나 그 문맥적 상황에서 쓰여지기 때문에 한 가지 단어로 그 의미를 정의하기가 어렵다는 점이다. 둘째는 다양한 제사 중에서도 hattath 제사에서 사용되는 용법은 kipper의 의미를 이해하는데 매우 중요한 단서를 제공하지만 hattath 제사에서 사용된 kipper 이해가 구약성서 전체에 나오는 kipper의 의미를 대변할 수는 없다는 것이고 셋째로는 kipper가 ‘정화하다’, ‘거룩하게 하다’, ‘죄를 용서하다’, ‘속죄하다’ 등과 같은 의미와 깊은 관련을 맺고 있다는 사실이다. 이런 점에서 볼 때 우리말 성경에서 『개역』이나 『개역개정』이 kipper를 거의 ‘속죄하다’의 의미로 번역하는 것은 그 의미를 정확하게 전달하는 것이라고 볼 수 없으며 『표준』이나 『공동개정』 등의 번역은 일부 본문에서 그 문맥적

18) 위의 질문에 대하여는 이미 저자의 또 다른 논문에서 제기하였다 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 37-38.

19) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSupp 56 (Sheffield: JSOT Press, 1987), 92-93, 97-98.

20) Ibid., 96-98.

상황을 고려하여 번역하기는 했지만 어떤 통일성을 갖고 번역을 하였는지에 대하여는 정확하게 알지 못한다. 또한 우리말 번역에 있어서 우리말 어떤 단어가 히브리어의 kipper의 의미를 더 정확하게 전달하는지에 대한 문제도 중요한 문제이다.

2. 죄의 용서를 위한 수단으로서의 kipper

Kipper가 갖는 다양한 의미를 알고 정확하게 번역하기 위해서 가장 먼저 살펴 보아야 하는 것은 kipper가 사용된 문맥에서 kipper 행위로 인해 얻은 결과를 알아보는 일일 것이다. kipper와 함께 쓰이면서 그 결과를 표현하는 동사 중 하나는 ‘용서받다’이다. 이 경우는 모두 ‘용서하다(סָלַח)’의 니팔형(נִפְלָג)으로만 사용되는데 이는 수동적으로 용서를 받음을 의미하며 구약성서에서 13번 나타난다(레 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18, 6:7[MT 5:26]; 19:22; 민 15:25, 26, 28). 이 중에서 레 4:13-21의 상황을 먼저 살펴보자. 부지중에 죄를 지은 이스라엘 백성이 그 지은 죄를 깨닫지 못하다가 깨닫게 되면 제사장 앞으로 수송아지의 hattath 제물을 가지고 나가고 회중의 장로들이 그 수송아지 머리에 안수하고 제물을 잡은 후 제사장은 제물의 피를 가지고 회막에 들어가서 커튼 앞에 일곱 번 피를 뿌리고 회막 안 단 뿔에 바르고 나머지 피 전부는 회막 앞 번제단 아래에 뿌리고 제물의 기름은 모두 단 위에서 불사른다(레 4:13-19). 흥미롭게도 4:20에서는 13-19절에 나타난 이 모든 행위를 4:4-12에 있는 행위와 동일한 것으로 규정하면서 이 모든 제사 행위를 통틀어서 표현하는 것으로 kipper를 사용하고 있다. 곧 “회중을 위하여(+לָוּ) kipper 한즉 회중은 용서를 받는다”고 희생제사의 결과를 서술한다. 4:13-20을 구조적으로 살펴보면 ‘죄를 짓는 대상과 죄의 내용 → 제물의 종류 → 제사드리는 방법과 순서 → 제사장의 제사행위로서의 kipper 행위 → kipper의 결과로서의 용서’ 순으로 기록되어 있다.

이런 구조를 통하여 4:20에 표현된 kipper 행위가 4:13-19에서 행해지는 전체 속죄제사의 행위를 의미하는 것이라는 점을 알 수 있다. 곧 kipper는 hattath 제물의 피와 관련된 행위 뿐만 아니라 모든 hattath 제사 행위 등을 표현하는 것으로 묘사된다. Kipper + נִפְלָג가 나오는 경우들을 모두 살펴보면 이에 대한 문제가 좀 더 분명해진다. 레위기 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13; 민수기 15:25, 26, 28의 경우에는 hattath 제사를 드리는 상황에서 표현되는 것이라면 레위기 5:16, 18; 6:7; 19:22의 경우에는 asam 제사를 드리는 경우의 것들이다. 각 구절 상황의 기본적인 구조는 위에서 제시한 것과 다르지 않으며 kipper의 대상은 모두 사람이다. 다만

레위기 19:22과 민수기 15장의 경우에는 제사를 드리는 방법과 그 순서가 생략되어 있을 뿐이다. 이런 점에서 볼 때 kipper의 사용이 hattath 제사나 asam 제사에 큰 차이가 없어 보인다. 곧 위의 모든 경우에서 קִפֵּר는 kipper 행위의 결과로 묘사되고 있다는 것이다.

만약에 이러한 이해가 옳다면 위에서 소개한 밀그롬의 몇 가지 주장들은 제고되어야 한다. 첫째는 hattath 제사의 kipper가 피의 행위에 동일시된다는 견해이다. 적어도 이 본문들에 따르면 피의 행위가 가장 중요한 제사행위임에는 틀림이 없지만 kipper 행위 전체를 표현하고 있지는 않다. 오히려 kipper가 hattath 제사 행위 전체임을 말하고 있다.²¹⁾ 둘째 견해는 사람이 전치사 וְעִם과 함께 kipper의 간접목적어로 나타날 때 사람은 kipper의 정화 대상이 되지 않고 다만 kipper의 수혜자로서만의 역할을 하고 있다고 하는 점이다 적어도 레위기 4:1-5:13에 나타난 hattath 제사의 상황에 따르면 성소와 그 부속물의 정화에 대하여는 전혀 언급하고 있지 않다. 다만 사람이 하나님의 규례를 어겨 부지중에 죄가 있을 경우(4:2, 13, 22, 27)나 부지중에 부정해 졌을 경우(5:2-3)에 hattath 제사를 통한 kipper 행위를 하도록 규정하고 있다. 이는 적어도 kipper를 통한 용서나 정화가 사람에게 적용된다는 점을 말하는 것이다. 적어도 이 본문에서는 사람이 부지중에 지은 죄나 부정을 깨달으면 즉시 hattath 제사를 드려야 한다는 점에서 일년에 한 번씩 드리는 레위기 16장의 대속죄일의 hattath 제사와는 약간의 차이가 있다고 할 수 있다.

또한 희생제사에서 피가 어떤 기능을 갖고 있는지에 대하여 말하고 있는 레위기 17:11은 피의 행위와 kipper 사이에 어떤 관계가 있는지를 짐작하게 한다. 17:11에 따르면 희생제사에서 피가 죄를 속하는 기능을 가지고 있다고 말하고 있다. 17:11에 근거하면 피의 행위가 위에서 소개한 13개의 구절에서 kipper와 함께 사용됨으로 사람의 죄를 속하게 되는 것이다.²²⁾ 이런 점에서 볼 때 이미 여러 학자들이 지적하였듯이 사람이 전치사와 함께 간접목적어로 쓰인 경우와 성소와 그 부속물이 직접목적어로 쓰인 경우 사이에는 큰 차이가 없어 보인다²³⁾

21) 이 점에 대하여 이미 여러 학자들도 kipper 행위가 피의 행위에 제한되지 않음을 주장하며 밀그롬을 비평하고 있다. 각주 19번을 보라.

22) 밀그롬은 레위기 17:11은 kipper 행위와 관련이 없으며 화물제의 상황에서 나온 것이라고 주장한다. J. Milgrom, "Kipper", 1041. 그러나 대부분의 학자들은 이 본문이 모든 제사에 적용될 수 있는 것이라고 생각한다. N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 104; B. Levine, *In the Presence of the Lord*, 67-68; B. Lang, "קִפֵּר, kipper", 53; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 61.

23) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, 92; 노세영, "죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구", 39.

이런 입장에서 보면 적어도 위에서 제시한 본문에서kipper의 기능은 죄를 속하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 우리말 성경의 번역은 적절해 보인다 레위기 4:20을 살펴보자.

『개역개정』

그 송아지를 속죄제의 수송아지에게 한 것 같이 할지며 제사장이 그것으로 회중을 위하여 속죄한즉(כִּפֹּר) 그들이 사함이 받으리라(מָלַח)

『표준』

그는 이렇게 수송아지를 다루면 된다. 이 수송아지도 속죄제물로 바친 수송아지를 다루듯이 다루면 된다. 제사장이 이렇게 회중의 죄를 속하여 주면(כִּפֹּר), 그들은 용서를 받는다(מָלַח)

『공동개정』

그는 속죄제물을 처리한 방식대로 이 수소도 처리해야 한다 이렇게 사제가 그들의 죄를 벗겨주면(כִּפֹּר) 그들은 죄를 용서받을 것이다(מָלַח)

여기에서 한 가지 주의해야 할 점은 죄를 속하는 권한에 관한 문제이다 본문에 따르면 이스라엘 회중의 죄는kipper 행위로 인해 속하게 될 수는 있지만 죄를 속하거나 용서하는 것은 그 행위에 의하여 저절로 되는 것이 아니다. 곧 속죄나 용서는 하나님의 절대 권한이다 본문에서 ‘용서받을 것이다(מָלַח)’라는 니팔형이 사용되는 것이 그것을 증명한다. 곧 kipper의 주격은 제사장이지만 용서받는 것은 니팔형으로 표현함으로써 하나님의 은총에 의한 용서임을 강조하는 것이다. 이런 점에서 볼 때 위의 본문들에 나타난kipper 행위는 희생제사의 목적이라기 보다는 죄를 속하기 위한 수단으로 이해해야 한다.

Kipper 행위가 죄를 속하는 기능을 가지고 있다는 점은 레위기 10:17에 의하여도 증명된다. 이 구절을 번역함에 있어서 중요한 것은 עֲוֹנוֹ וְחַטָּאת과 כִּפֹּר의 접두어로 있는 ל를 어떻게 이해하는가에 있다. 전통적으로 대부분의 번역에서는 70인역을 따라 עֲוֹנוֹ וְחַטָּאת에 있는 첫 번째 ל를 목적을 의미하는 것으로 생각하여 ‘죄를 담당하게 하기 위하여’로 해석해 왔다.²⁴⁾ 따라서 hattath 제물을 먹는 것은 죄를 담당하거나 혹은 죄를 속하기 위한 것이라고 이해하였고 속죄를 위한 제사의 중요한 부분이라고 생각하였다. 더 나아가서 이러한 해석은 사람의 죄가 안수를 통하여 동물에게로 전달된다는 견해와 연결되어 제사장이 죄를 가진 hattath 제물을 먹음으로써 죄가 속해진다는 것으로 이해하게 하였다.²⁵⁾ 레위기 10:17의 우리

24) 키우치(N. Kiuchi)는 그의 책에서 레위기 10:17에 대한 해석사를 소개하고 있다. N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 46-52.

25) Ibid, 47.

말 번역도 이러한 이해에 기초하였다고 이해된다

『개역개정』

이 속죄제물은 지극히 거룩하거늘 너희가 어찌하여 거룩한 곳에서 먹지 아니하였느냐 이는 너희로 회중의 죄를 담당하여 그들을 위하여 여호와 앞에 속죄하게 하려고 너희에게 주신 것이니라

『표준』

“어찌하여 너희는 성소에서 먹어야 할 그 속죄제물을 먹지 않고 불살랐느냐? 속죄제물은 가장 거룩한 것이 아니냐? 너희가 주 앞에서 회중의 죄를 속하여 주어서 그들이 용서받게 하려고, 이 제물을 너희에게 먹으라고 주신 것이 아니냐?”

『공동개정』

어찌하여 속죄제물을 거룩한 자리에서 먹지 않았느냐? 그것은 더없이 거룩한 것으로서 그것을 너희에게 준 것은 회중의 죄악을 치위버리고 야훼 앞에서 그들의 죄를 벗겨주려는 것이었다

위의 번역에 따르면—위의 번역에서 미묘한 차이가 발견되기는 하지만—hattath 제물을 먹는 행위는 곧 죄를 속하게 하거나 용서하기 위함일 뿐만 아니라 죄를 속하는 행위의 일부분이다.

그러나 이러한 해석은 다음과 같은 질문을 제기하게 한다. 죄를 전가 받은 고기를 어떻게 지극히 거룩한 것이라고 할 수 있을까? 죄를 담고 있는 고기를 거룩한 제사장이 먹을 수 있는 것일까? 죄를 담은 고기를 먹는 행위가 죄를 제거하는 것일 수 있을까? 이러한 질문들은 학자들로 하여금 **וְעָלְמָה**를 ‘죄를 용서하다’ 혹은 ‘죄를 담당하다’로 해석하는 것에 문제가 있음을 지적하게 하였다. 따라서 밀그롬은 레위기 10:17에서 **וְעָלְמָה**은 결코 ‘죄를 제거하다’로 해석할 수 없고 오히려 ‘책임을 지다’로 보아야 한다고 주장한다. 곧 hattath 제물을 먹는 것은 죄를 제거하기 위함이 아니라 사람들을 위하여 성소를 정화하기 위해 제사장이 가질 수밖에 없는 위험성에 대한 보상이라고 주장한다.²⁶⁾ 이런 논지에 기초하여 밀그롬은 Ehrlich의 입장을 받아들여 다음과 같이 번역할 것을 제안한다. “그리고 나는 야훼 앞에서 …을 위하여 (성소를) 정화하는 제사를 드림으로써 공동체의 책임을 지도록 하기 위해 (hattath 제물을) 너에게 주었다.”

이에 대해 키우치는 적절하게 위의 두 견해를 비평한다. 키우치는 레위기 10:17절이 성소를 정화하기 위한 hattath 제사에 대한 것이라기보다는 레위기 9:15과 관련된 전체적 본문의 상황에서 이해해야 한다고 주장한다. 그는 **וְעָלְמָה**

26) J. Milgrom, “Two Kinds of Hattat”, *VT* 26 (1976), 333.

에서 קָטַף의 의미가 기본적으로 ‘죄’를 의미하는 것이기 때문에 ‘책임’이란 의미로 이해되는 것은 의문스러운 일일 뿐만 아니라 크니어람(R. Knierim)의 입장에 따라²⁷⁾ קָטַף은 현대어의 ‘책임’이란 말에 함축되어 있는 중립적인 말이 아니라고 말한다. 따라서 ‘죄를 담당하다/제거하다’라는 말이 더 본문의 문맥에서 정확하다 그렇다고 hattath 제물을 먹는 것이 ‘죄를 담당/제거하는 것’이라는 전통적인 입장을 따르는 것은 아니다. 오히려 레위기 10:17b는 9:15에서 나타난 피의 행위로 인해 ‘죄를 담당하는 것’이라는 의미이다. 따라서 hattath 제물을 먹는 것은 죄를 담당/제거하기 위한 것이 아니라 10:18에서 말한 바와 같이 hattath 제물의 피가 성소에 들어가지 않았기 때문에 지극히 거룩한 제물을 먹어야 하는 것이다²⁸⁾

만약에 이러한 키우치의 견해가 옳다면 10:17의 상황이 4:1-5:13에 나타난 hattath 제사의 상황과 정확하게 일치하는 것은 아니라 하더라도 hattath 제물의 피의 행위를 통한 죄를 용서하는 것에 대하여 말하고 있는 것은 확실하다. 더 나아가서 10:17에서 kipper 행위는 hattath 제물을 먹음으로써 얻어지는 속죄 행위라기보다는 피의 행위와 관련된 죄를 용서받기 위한 속죄 행위로서 이해된다 이런 입장에서 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다

그것(hattath 제물)이 지극히 거룩한 것임에도 불구하고 왜 너희들은 거룩한 곳에서 속죄 제물(hattath 제물)을 먹지 않았느냐? 야훼 앞에서 그들을 위하여 속죄 행위를 함으로써(כִּפֶּר עֲלֵיהֶם) 회중의 죄를 제거하도록(וְשָׂאתָ אֶת־אָשָׁמוֹתָם) 그가 그것(hattath 제물)을 주신 것이니라.

곧 kipper 행위를 통하여 죄를 제거할 수 있으며 제물을 먹음으로써 죄를 용서받는 것이 아니라는 뜻이다. 따라서 17절에서 hattath 제물은 단순히 고기만을 의미하는 것이 아니라 kipper 행위를 위한 hattath 전체 제물을 의미하는 것이라고 할 수 있다.²⁹⁾

3. 부정으로부터 정화/거룩하게 하기 위한 수단으로서의 kipper

Kipper의 결과를 표현하는 또 다른 동사는 ‘정화하다’와 ‘거룩하게 하다’이다.

27) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 50.

28) *Ibid.*, 51.

29) 키우치는 고기를 의미하는 것으로 이해되어 온 레위기 6:19, 23; 10:17에 나타난 hattath 제물이 단순히 고기를 의미하는 것이 아니라 hattath 제물 전체를 의미하는 것임을 증명하고 있다. *Ibid.*, 48-49.

Kipper 문맥에서 ‘정화하다’로 쓰이는 동사는 두 가지로 ‘깨끗하다(קָטַף [qal 형])’ 및 ‘깨끗하게 하다(פִּיל [piel 형])’와 ‘정화하다, 정화하는 제사를 드리다(אָטַף, [אַטַף]의 piel 형)’가 그것이다. 다른 한편 ‘거룩하게 하다(קָדַשׁ)’는 קָדַשׁ의 piel 형이다. קָדַשׁ는 구약에서 qal 형으로 29번, piel 형으로 20번이 나오는데 대부분의 경우는—어떤 경우에는 윤리적 부정이나 죄를 나타내는 경우가 있기는 하지만(창 35:2; 수 22:17; 렘 33:8 등)—제의적 부정(טָמֵא)로부터 구별하여(הַבְּרִיאַל) 제의적 정화의 기능을 갖는 것과 관련되어 사용된다(레 10:10; 겔 22:26; 44:23 참조).³⁰⁾ 여기에서 제의적 부정이라 함은 주검과 접촉하는 것(레 11:25, 28 등), 여성의 출산과 월경과 관련한 출혈(레 12:2, 5), 남성의 정액의 배설 및 성관계(레 15:16, 17, 18) 및 피부병(레 13:3, 8 등)을 의미하는데 이는 윤리적 부정이나 현대적 의미의 죄를 말하는 것은 아니다. 이러한 제의적 부정에 대한 것은 부정과 정결을 관하여 묘사하고 있는 레위기 11-15장과 그와 관련된 본문들에 집중된다.

흥미롭게도 이러한 제의적 부정으로부터 정결하게 되기 위해서 필요한 것은 kipper 행위이다. 레위기 11-15장에는 קָטַף의 qal 형과 piel 형이 모두 39회 나오는데 그 중에서도 kipper와 쓰이는 경우는 4번이며(12:7, 8, 14:20, 53, [민 8:21 참조]) 이 경우는 산모가 아이를 출산하여 정결하게 되는 경우와 문둥병과 관련된 경우에 해당된다.³¹⁾ קָטַף가 없이 kipper만 단독으로 쓰이는 경우도 있는데 물론 제의적 부정과 직접적으로 관련되어 있음은 분명하다(15:15, 30 등). 여기에서는 12:7-8의 경우를 살펴보자. 12장은 산모가 아이를 출산하고 정결케 되는 과정에 대하여 기록하고 있다. 아들을 낳은 경우에는 총 40일의 기간이, 딸을 낳은 경우에는 80일의 기간이 지나야 산모의 산혈까지가 정결하게(קָטַף) 되는데 이때에는 번제와 hattath 제사를 통한 제사장의 kipper 행위로 인하여 산모가 완전하게 정결하게 된다.³²⁾ 7절과 8절은 산모의 재산 형편에 따라 드러지는 제물의 종류를 다룬 것으로 kipper와 정결하게 되는 것에는 차이가 없다. 먼저 7절의 우리말 번역을 살펴보자.

『개역개정』

제사장은 그것을 여호와 앞에 드러서 그 여인을 위하여 속죄할지니

30) H. Ringgren, “קָטַף, tahar”, *TDOT* 5 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986), 291.

31) Kipper와 함께 쓰이지 않는 경우에는 대부분 지정된 시간이 경과하여 물로 씻는 행위로 정결하게 되는 경우에 포함된다(15:16-19, 19-25 등).

32) 이 점에서 hattath 제사에서 kipper는 오직 성소와 그 부속물에만 적용된다는 밀그롬이나 라이트의 견해는 문제가 있어 보인다. 산모가 아이를 낳은 후 부정해 지고 hattath 제사의 kipper 행위를 통해 정결하게 되기 때문이다. J. Milgrom, *Leviticus*, 30-31; David P. Wright, “Day of Atonement”, *ABD* 2 (1992), 72-73.

(כִּפֶּר) 그리하면 산혈이 깨끗하리라(קִרְיָהּ) 이는 아들이나 딸을 생산한 여인에게 대한 규례니라

『표준』

제사장은 그것을 받아 주 앞에 드러 그 여자를 속죄하여 주어서 깨끗하게 하여야 한다(כִּפֶּר). 그러면 그 여자는 피로 더럽게 된 몸이 깨끗하게 될 것이다(קִרְיָהּ). 이것이 바로, 아들을 낳았든지 딸을 낳았든지, 산모가 아이를 낳은 다음에 지켜야 할 규례이다

『공동개정』

사제는 야훼께 그 제물을 바쳐 그 여인을 깨끗이 해주어야 한다(כִּפֶּר). 그리하면 그 여인은 피를 흘려 탄 부정을 벗게 된다(קִרְיָהּ). 이것이 산모가 사내아이를 낳았거나 계집아이를 낳았거나, 몸을 푼 다음에 지킬 규정이다.

위의 번역을 살펴 보면 『개역개정』은 kipper를 단순히 ‘속죄하다’라고 번역하고 있다면 『표준』에서는 kipper를 ‘속죄하여 주어서 깨끗하게 하여야 한다’로 확대하여 해석한 것처럼 보인다. 반면에 『공동개정』에서는 마소라 본문의 순서대로 번역했다는 것을 전제로 할 때 kipper는 ‘깨끗이 해 주어야 한다’로 קִרְיָהּ는 ‘부정을 벗게 된다’라고 해석하고 있다는 점이다. 먼저 이 번역들을 살펴보면 이 본문에서 kipper가 과연 ‘속죄하다’라고 번역하는 것이 적절한가 라는 질문이 제기된다. 일반적으로 우리말에서 단순히 ‘속죄하다’라고 번역할 때 산모가 아이를 낳은 것이 죄를 지은 것처럼 오해할 소지가 있다. 그런 점에서 『공동개정』은 보다 본문의 문맥에 더 가깝게 번역되었다고 할 수 있다. 그러나 『공동개정』에서처럼 ‘깨끗이 하면 부정을 벗게 된다’라는 의미로 해석할 때 그 순서에 있어서 문제가 있어 보인다. 오히려 부정으로부터 정화함으로써 ‘깨끗하게 되다’로 이해하는 것이 옳아 보인다. 즉 kipper 행위를 통하여 산모의 산혈은 깨끗하게 되는 결과를 얻은 것으로 보아야 한다는 말이다. 이런 이해에 근거하여 레위기 12:7을 번역하면 다음과 같다.

제사장은 그것을 야훼 앞에 드러서 그 여인을 위하여 정화하여야 한다(כִּפֶּר). 그리하면 그녀의 산혈이 깨끗하게 될 것이다(קִרְיָהּ). 이것이 산모가 아들이나 딸을 낳은 다음에 지켜야 할 규례이다

כִּפֶּר의 piel 형인 כִּפְּרָה는 제의적 상황과 관련되어 11번 나오며(출 29:36 레 8:15; 9:15; 14:52; 민 19:19; 겔 43:20, 22(x2); 45:18 등) 그 뜻은 일반적으로 ‘정화하다’ 혹은 ‘정화하는 제사를 드리다’로 이해된다.³³⁾ 그 중에서도 kipper와 함

33) K. Koch, “כִּפְּרָה chata”, TDOT 4 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1980), 316.

게 쓰이는 경우는 그렇게 많지 않다(출 29:36; 레 8:15). 흥미롭게도 이 두 본문은 모두 다 제사장 위임식에서 쓰인 경우로서 kipper 뿐만 아니라 קִיָּפָה 와도 같이 사용된다. 따라서 kipper와 קִיָּפָה 및 אֲשֵׁרָה 와의 관계를 살펴보면 매우 유용한 구절이다. 출애굽기 29:36의 경우를 살펴보자.³⁴⁾ 이 구절을 정확하게 이해하기 위해서는 먼저 제사장 위임식의 목적이 제사장들을 거룩하게 하기 위함임을 알 필요가 있다. 출 28:41과 29:21에 따르면 제사장 직분을 온전하게 감당하기 위해서는 위임제사를 통하여 제사장을 거룩하게 하여야 한다(קִיָּפָה). 그리고 29:35-37에서는 위임식의 마지막 단계에서 제단을 거룩하게 하는 제사에 대하여 서술하면서 29:43-44에 이르러서 회막, 단 그리고 제사장을 거룩하게 하여 제사장 직분을 온전하게 감당하도록 서술하고 있다. 곧 위임제사의 최종 목적은 제사장뿐만 아니라 제사를 드리게 되는 회막과 제단까지도 거룩하게 하는 것이다. 따라서 살펴보고자 하는 29:36은 위임식에 상황 속에서 단을 거룩하게 하는 방법을 설명하고 있는 것이다. 이 구절에 대한 우리말 번역은 다음과 같다

『개역개정』

매일 수송아지 하나로 속죄하기 위하여 속죄제를 드리며 또 제단을 위하여 속죄하여(קִיָּפָה) 깨끗하게 하고(אֲשֵׁרָה) 그것에 기름을 부어 거룩하게 하라

『표준』

너는 날마다 수송아지 한 마리씩을 바쳐서, 죄를 속하는 속죄제를 드러라. 너는 제단 위에 속죄제물을 드러서(קִיָּפָה), 그 제단을 깨끗하게 하고(אֲשֵׁרָה), 그것에 기름을 부어서 거룩하게 하여라

『공동개정』

날마다 죄를 속하는 속죄제물로 수송아지를 한 마리씩 바쳐야 한다. 네가 속죄제물을 제단에 바침으로써(קִיָּפָה) 그 제단은 정하게 된다(אֲשֵׁרָה). 그리고 제단에 기름을 발라 거룩하게 해야 한다

위의 번역들에 의하면 공통적으로 kipper 행위를 통하여 제단이 정화된다는 것으로 해석하고 있다. 곧 kipper는 정화(אֲשֵׁרָה)를 위한 수단임을 말하고 있는 것이다. 그러나 『개역개정』에서는 kipper를 단순히 ‘속죄하다’로 이해하고 있는 반면에 『표준』과 『공동개정』에서는 속죄제물을 바치는 제사행위로 번역하고 있다. 또한 אֲשֵׁרָה 에 대하여는 『개역개정』과 『표준』에서는 ‘깨끗하게 하다’로, 『공동개정』에서는 ‘정하게 하다’로 해석한다. 그렇지만 제단이 죄를 지었기 때문에 속죄해야 하는 것도 아닐 뿐만 아니라 이 본문은 적어도 제사장이 범죄를 하여 죄

34) 레위기 8:15에 관한 논의에 대하여는 다음을 살펴 보라. 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 49.

를 속하는 제사의 상황을 말한다기보다는 제사장 위임 제사에서 제단을 거룩하게 하는 방법을 말하고 있다고 보면 『공동개정』의 번역은 더 적절해 보인다 따라서 『공동개정』에서 כִּפֶּרֶת을 제단을 정화하게 위한 수단으로 이해하여 전치사 כִּל을 ‘… 함으로써’라고 해석하는 것은 바람직하다. 그렇지만 kipper를 ‘속죄제물을 제단에 바치는 행위’로 해석하는 것은 kipper에 대한 정확한 이해라고 하기가 어려워 보인다. 곧 kipper의 중심 행위는 제물을 제단에 바치는 행위라기보다는 피의 행위와 관련이 있기 때문이다. 이런 입장에서 출애굽기 29:36을 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다.

너는 매일 수송아지 하나를 정화하기 위하여 속죄제/정화제사(hattah)를 드릴 것이다. 네가 제단 위에 정화하게 하는 제사를 수행함으로써 (כִּפֶּרֶת) 제단을 정화하게 할 것이다(אָמַרְתָּ). 그리고 너는 그것을 거룩하게 하기 위하여 그것에 기름을 부어라

이 구절에서 한 가지 더 발견할 수 있는 것은 kipper 행위가 최종적으로 제단을 거룩하게 하기 위한 절차에 속해 있다는 점이다. 본문에 의하면 제단을 거룩하게 하는 것은 제단에 기름을 부음으로써 가능하지만 그보다도 먼저 제단에 정화하게 하는 예식이 선행되어야 함을 말해주고 있다. 곧 제단이 거룩해지기 위해서 절대적으로 필요한 것이 제단을 정결하게 제사예식(kipper 행위)이 필요하다는 점은 분명하다.

제단을 거룩하게 하는 것과 kipper의 관계를 좀 더 분명하게 하는 구절은 레위기 16:18-19이다. 레위기 16장은 대속죄일에 대하여 자세하게 설명하고 있는 장으로서 kipper의 의미를 이해하기 위해 가장 많이 논의된 본문이다 흥미롭게도 이 구절에는 회막 앞 제단을 거룩하게 하는 절차와 방법에 대하여 말하면서 kipper와 함께 שָׂרַף와 נָחַף도 같이 사용된다. 16:18-20a에 따르면 18a에서는 제단을 위하여 kipper 행위를 할 것으로 선언하고 18b-19에서 어떻게 kipper를 행해야 하는지를 자세하게 설명한 다음 20a에서는 18b-19에서 행한 행위가 kipper 행위임을 결론적으로 정리하여 표현하고 있다. 또한 19b에서는 18b-19a에서 행하는 kipper 행위의 목적이 이스라엘 백성들의 부정으로부터 단을 깨끗하게 하고 거룩하게 하는 것이라고 선언한다. 곧 제사장은 소와 염소의 피를 가져다가 제단 뿔들 위에 바르고 손가락으로 나머지 피를 일곱 번 제단 위에 뿌리는 행위를 통하여 제단을 깨끗하고 거룩하게 하여야 한다는 말이다(겔 43:26 참조). 이 구절에 대한 우리말 번역을 살펴보자.

『개역개정』

그는 여호와 앞 제단으로 나와서 그것을 위하여 속죄할지니(kipper) 곧 그 수송아지의 피와 염소의 피를 가져다가 제단 귀퉁이 뿔들에 바르거나 또 손가락으로 그 피를 그 위에 일곱 번 뿌려 이스라엘 자손의 부정에서 제단을 성결하게 할 것이요(וְשָׂרַף אֶת-הַזָּבִיחַ וְשָׂרַף אֶת-הַזֶּבֶד וְשָׂרַף אֶת-הַזֶּבֶד וְשָׂרַף אֶת-הַזֶּבֶד)

『표준』

성소 안에서 치르는 예식이 끝나면 아론은 주 앞에 있는 제단으로 나아가서, 그 제단을 성결하게 하는 예식을 올리고(kipper), 잡은 수소의 피와 숫염소의 피를 받아다가, 제단 뿔에 돌아가면서 발라야 한다. 그리고 그는 그 피를 자기 손가락으로 찍어 제단 위에 일곱 번 뿌려서, 부정하게 된 이스라엘 자손 때문에 같이 부정하게 된 제단을 정하게 하고(וְשָׂרַף), 거룩하게 하여야 한다(וְשָׂרַף)

『공동개정』

그리고 나서 야훼 앞에 있는 제단으로 나와 그 제단을 정하게 하는 예식을 올려야 한다(kipper). 먼저 그는 황소 피와 숫염소 피를 가져다가 제단 뿔들 위에 두루 바른다. 그리고 그 피를 손가락에 찍어 일곱 번 제단에 뿌려야 한다. 이렇게 그는 이스라엘 백성의 부정을 벗겨, 제단을 정하게 하고(וְשָׂרַף) 거룩하게 해야 한다(וְשָׂרַף)

위의 번역들에 따르면 『개역개정』이나 『공동개정』에서는 18a에 표현된 kipper를 18b-19a에서 구체적으로 설명하는 것으로 해석하고 있는 반면 『표준』에서는 18a의 kipper 행위는 18b-19a에서 나타난 모든 제사 행위에 앞서 행해지는 것으로 이해한다. 또한 『개역개정』에서는 kipper를 ‘속죄하다’로, 『표준』과 『공동개정』에서 ‘성결하게/정결하게 하는 예식’으로 이해한다. 이런 점에서 볼 때 『공동개정』의 번역은 적절해 보인다.

비록 제의적 상황에서 발생된 kipper의 모든 본문을 살펴 본 것은 아니지만 위의 예들을 통하여 제의적 상황에서 사용된 kipper에 대한 몇 가지 의미를 찾아볼 수 있다. 첫째로 kipper는 제사장이 행하는 제사행위로서 hattath 제사를 포함한 희생제사에서 그 목적이라기보다는 수단이라는 점이다 둘째는 kipper는 문맥에 따라 ‘속죄하다’, ‘깨끗하게 하다’, ‘정화하게 하다’ 혹은 ‘거룩하게 하다’라는 의미로 해석할 수도 있으며 때로는 ‘... 하는 제사를 드리다’로도 이해될 수 있다는 점이다. 이런 점에서 볼 때 키우치가 주장하였듯이 kipper는 앞에서 제시된 모든 의미들을 다 포함하는 언어이며³⁵⁾ 단순히 ‘속죄하다’라든지 혹은 ‘정화하게 하다’ 등의 한 가지 의미로 해석하기에 어렵다. 동시에 וְשָׂרַף, וְשָׂרַף, וְשָׂרַף 등의 용어들은 kipper와 서로 대체하여 쓸 수 있는 말이라고 하기에 적절해 보이지 않는

35) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 98.

다.³⁶⁾ 적어도 우리말에서는 ‘속죄하다’와 ‘정화하게 하다’는 언어적 뉘앙스가 매우 다르기 때문에 한 가지 단어로 번역하였을 경우 독자로 하여금 오해의 소지를 불러일으킬 수 있다는 점에서 그 문맥에 따라 현대적 의미로 이해될 수 있도록 다르게 해석할 필요가 있다.

4. 나가면서

이러한 이해를 전제로 할 때 히브리어에서 속죄와 정화의 반대적 의미를 지닌 ‘죄’와 ‘부정’의 관계가 무엇일까 하는 질문이 제기된다. 구약에서 ‘죄’와 ‘부정’을 정확하게 구분할 수 있는 것일까? 만약에 그렇지 못하다면 ‘속죄하다’와 ‘정화하게 하다’를 구분하는 것에도 문제가 있는 것은 아닐까 하는 질문이다. 어떤 의미에서 보면 구약에서 윤리적 죄와 부정은 서로 구분되지 않는다 특별히 제의적 문맥에서는 죄와 부정은 자주 동의어로 사용되기도 하며(레 5:3-4; 민 6:6-12) 부정은 우상 숭배 등과 같은 죄를 말하는 본문에서 같이 사용되기도 한다(레 18:24-30).³⁷⁾ 그러나 죄와 부정이 항상 동일하게 표현된 것으로 보이지는 않는다. 다시 말해서 윤리적인 죄가 부정으로 표현되기는 하지만—어떤 경우 예외가 전혀 없는 것은 아니지만(민 6:11)—모든 종류의 부정을 윤리적인 죄로 표현하고 있지는 않는다는 말이다. 라이트에 따르면 구약에서의 부정은 자연적이고 삶에서 경험할 수밖에 없는 경우에 발생하는 허용된 부정과 주로 윤리적 죄로부터 발생하는 금지된 부정으로 구분된다.³⁸⁾ 따라서 좀 더 엄밀하게 표현하면 죄는 부정의 한 부분에 속해있다고 할 수 있다. 이런 점에서 ‘속죄하다’와 ‘정화하다’에 미묘한 차이가 있듯이 ‘죄’와 ‘부정’의 의미 사이에도 미묘한 차이가 있다고 할 수 있는 것이다.

그렇다면 죄와 부정의 관계를 어떻게 표현할 수 있을까? 적어도 제의적 본문에서는 죄는 부정을 유발시킨다는 점에서 종종 죄와 부정이 동일시된다고 할 수 있다. 곧 죄로 인해 이스라엘 사회에 부정이 발생한다는 말이다 가장 대표적인

36) 예를 들면, 데이빗 라이트(David P. Wright)는 כִּפֵּר와 kipper는 비슷한 말로 간주한다. David P. Wright, “Day of Atonement”, 73.

37) 대부분의 학자들은 구약에서 죄와 부정은 동일한 개념을 가지고 있다고 여긴다. Levine, *Leviticus, Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989), 105; L. E. Toombs, “Clean and Unclean”, *IDB 1* (Nashville: Abingdon Press, 1962), 647; Andre, “tame”, *TDOT 5* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986), 332.

38) David P. Wright, “Unclean and Clean (OT)”, *ABD 6* (1992), 729-730.

예는 사람들의 죄로 인해 성소가 부정해지는 것이다(레 16:16). 주검으로 인해 부정해진 사람이 정결하게 하지 않으면 성막을 부정하게 하는 경우(민 19:13)나 우상숭배가 성소를 부정하게 한 경우(겔 5:11; 23:28-39) 등은 대표적인 예들이다. 따라서 코흐가 말한 바와 같이 제사장들이 이러한 모든 부정으로부터 자신들을 거룩하게 하기 위해서는(출 29:36; 레 8:15) 정기적으로 제단과 성소를 거룩하게 해야 하는 것이다(레 16:16-20).³⁹⁾ 결국은 부정에서 거룩한 상태로 가는 것이 중요하고 이 모든 과정에서 희생제사를 통한 kipper 행위가 필요하다. 이런 점에서 희생제사의 목적을 단순히 하나님과 이스라엘 백성 그리고 이웃간의 관계를 회복하는 것이라고 말한 데이비스의 견해는 지나치게 관계성에 초점을 맞추고 있다고 할 수 있다.⁴⁰⁾

kipper에 대한 이러한 이해는 이스라엘의 제의적 공동체가 거룩한 공동체이어야 한다⁴¹⁾는 점에서 더욱 확실해진다. 위에서 살펴본 바와 같이 항상 자연적인 이유이든 혹은 고의적인 범죄로 인한 것이든 이스라엘 사회는 제의적으로 부정해질 밖에 없다. 그리고 이러한 부정된 상태를 정하게 하고 더 나아가서 거룩하게 하지 않는다면 그것은 또 다른 죄를 낳게 된다(참고, 레 17:16; 민 6:11). 그리고 이스라엘 공동체의 부정이 지속되면 거룩하신 하나님은 부정과 결코 양립할 수 없기 때문에 이스라엘은 결국 파멸할 수밖에 없다는 점은 이미 잘 알려진 사실이다(겔 39:24; cf. 레 15:31). 따라서 이스라엘은 kipper 행위에 의한 희생제사를 통해 늘 거룩성을 유지해 있어야 하며 혹 부정해 졌을 경우에는 거룩성을 회복함으로써 하나님이 항상 그들 가운데 거하게 하여야 하는 것이다.⁴²⁾ 제의적 본문에 의하면 이렇게 거룩성을 회복하기 위해서는 부정된 상태에서 정결한 상태로 그리고 더 나아가서는 거룩한 상태로 변화되는 과정을 겪어야 한다⁴³⁾ 그리고 이러한 모든 변화의 과정은 kipper 행위에 의한다.

39) K. Koch, “כַּפָּרָה chata”, 318.

40) D. J. Davies, “An Interpretation of Sacrifice in Leviticus”, *ZAW* 89 (1977), 387-399.

41) 감미(J. G. Gammie)는 제사장 뿐만 아니라 이스라엘 사회 전체가 거룩한 공동체가 되어야 한다는 점에 대하여 설명하고 있다. J. G. Gammie, “Priestly Understanding of Holiness”, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 32.

42) 여기에서 ‘거룩’이란 제의적 거룩을 의미한다. 이에 대하여 지면상 다루지는 못하지만 ‘제의적 거룩’의 의미를 알기 위해서는 다음의 논문을 참고하라 David P. Wright, “Holiness (OT)”, *ABD* 3 (1992), 237-249; H. Ringgren, “קִדְּשׁ qds”, *TDOT* 12 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003), 533-539.

43) David Wright, “Unclean and Clean”, 733; Wenham, *The Book of Leviticus*, 19. 레빈은 성전 이후에 시대의 유대교에서도 부정정결-거룩의 단계적 변화에 대한 전승이 있음을 보여주고 있다. B. A. Levine, “Leviticus in the Ongoing Jewish Tradition”, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The JPS Torah Commentary Series (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989), 219-220.

이런 점에서 볼 때 위에서 논의 한 바와 같이kipper가 ‘속죄하다’, ‘정화하다’ 및 ‘거룩하게 하다’의 의미를 다 포함한다는 견해는 더 확실해진다. 단순히 속죄의 행위로 끝나는 것이 아니라 정화하는 행위를 통하여 마침내 거룩하게 되는 것이 kipper의 최종적인 목적이기 때문이다 따라서 kipper는 여러 가지 희생제사의 문맥 속에서 여러 가지 의미를 가지지만 최종적으로는 거룩성 회복과 유지를 위한 행위로 이해되어야 하며 이를 통하여 이스라엘은 하나님의 임재를 통한 구원을 이루게 되는 것이다.

<주요어>(Keywords)

키페르, 속죄하다, 거룩하게 하다, 정화하게 하다/ 깨끗하게 하다, 죄/부정 kipper, atone for/expiate, sanctify, purify/be clean, sin/unclean

(투고 일자: 2009. 7. 14, 심사 일자: 2009. 9. 14, 게재 확정 일자: 2009. 9. 14)

<참고문헌>(References)

- 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 「구약논단」 19(2005/12), 31-52.
- Andre, “טָמֵא, tame”, *TDOT* 5, 330-341, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Davies, D. J., “An Interpretation of Sacrifice in Leviticus”, *ZAW* 89 (1977), 387-399.
- Hartley, John E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas: Word Books, Publisher, 1992.
- Gammie, John G., *Holiness in Israel*, Overtures to Biblical Theology, Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, David J. A., Clines and Philip R. Davies, eds., JSOTSupp 56, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Koch, K., “חַטָּא chata”, *TDOT* 4, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1980, 313-319.
- Lang, B., “כִּפֶּר, kipper”, *TDOT*. 7, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1995, 288-303.
- Levine, Baruch A., *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Levine, Baruch A., *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Levine, Baruch A., “Leviticus in the Ongoing Jewish Tradition”, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989, 215-237.
- Migrom, J., “Two Kinds of Hattat”, *VT* 26 (1976), 333-337.
- Migrom, J., *Leviticus*, Philadelphia: Fortress Press, 2004.
- Migrom, J., “Day of Atonement as Annual Day of Purgation in Temple times”, *Encyclopedia Judaica* 5 (1971), 1384-1387.
- Migrom, J., “Israel’s Sanctuary: The Priestly ‘Picture of Doran Gray’”, *Revue biblique* 83 (1976), 390-399.
- Migrom, J., “Kipper”, *Encyclopedia Judaica* 10, 1039-1043.
- Migrom, J., “Sin-Offering or Purification-Offering?” *VT* 21 (1979), 237-239.

- Porúbcan, Štefan S. J., *Sin in the Old Testament: A Soteriological Study*, Roma: Herder, 1963.
- Ringgren, H., “טהר, tahar”, *TDOT* 5, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986, 288-296.
- H. Ringgren, “קדש, qds”, *TDOT* 12, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003, 533-539.
- L. E. Toombs, “Clean and Unclean”, *IDB* 1, Nashville: Abingdon Press, 1962, 641-649.
- Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Wright, David P., “Day of Atonement”, *ABD* 2 (1992), 72-76.
- Wright, David P., “Holiness (OT)”, *ABD* 3 (1992), 237-249.
- Wright, David P., “Unclean and Clean (OT)”, *ABD* 6 (1992), 729-741.

<Abstract>

A Proposal on the Meaning and Korean Translation of Kipper

Prof. Se Young Roh
(Seoul Theological University)

On the one hand, the term kipper which has given the biblical foundation to the doctrine of atonement of the Christian theology has been translated as ‘atone for’ by many scholars. On the other hand, some scholars, including J. Milgrom, have raised questions on the interpretation of kipper as ‘atone/expiate for’. Especially, based on the fact that human is not used as the direct object of kipper, kipper is the activity to purify the sanctuary and its sancta for the people. To translate either ‘atone/expiate for’ or ‘purify’, however, does not seem to be adequate for the modern Korean translations of the Bible because the meaning of ‘atone for’ is generally different from that of ‘purify’.

In order to understand the meaning of kipper in the cultic context, we need to know what the result of kipper is and who the recipients of kipper are. The verbs which express the result of kipper can be largely divided into two groups. One is ‘to be forgiven’ while the other is related to the verbs, ‘to be clean’, ‘to purify’, and ‘to sanctify’. In all texts of ‘kipper + to be forgiven(נִסְלַח)’, the recipients of kipper are people who have sinned intentionally or unintentionally, and their sins are forgiven by performing kipper. In case of the second group, kipper is used with ‘to be clean(טָהַר)’, ‘to purify(טָהַר)’, or ‘to sanctify(קָדַשׁ)’. Sometimes kipper also has שָׁשׂ with טָהַר or קָדַשׁ. This means that the object of kipper is changed from the state of ‘cleanness’ to the state of ‘purification’, and finally to the state of ‘holiness’. In this case, objects of kipper can be people who are unclean and certain things which are in the sanctuary and its sancta. Accordingly, the verb kipper is not simply limited to either ‘atone/expiate for’ or ‘purify’, but rather expanded to mean ‘to be holy’. So kipper should be interpreted adequately on the basis of the Korean language.

Such understanding of kipper can be affirmed by the fact that the cultic society of Israel has to be a holy community. The society of Israel, which has always been threatened by the natural uncleanness or the prohibited uncleanness

caused by sins, has had to restore and maintain their holiness from the uncleanness through their salvation by God's presence. According to cultic texts, Israel must undergo the change process from uncleanness to cleanness, from cleanness to purification, and from purification to sanctification through the sacrifices of kipper so that they can restore and maintain holiness.

시편을 보랏빛 렌즈로 읽기

-시편의 여성 관련 용어의 쓰임과 번역에 관한 연구-

유연희*

1. 서론

이 글은 성서 시편에 등장하는 여성 관련 용어들을 살펴봄으로써 시편이 얼마만큼 여성 우호적인지 또는 여성을 배제하는지를 살펴보려는 시도이다. 동시에 이 부분에 대한 우리말 번역의 포괄성에 대해 고찰하고자 한다¹⁾ 그간 학자들은 시편을 비롯한 구약성서를 여성 시각을 가지고 조명하는 노력을 많이 하였고, 성서가 가부장제 문화를 반영하는 경전이면서 동시에 여성해방적 본문을 많이 포함하고 있다는 것도 밝혀내었다. 이러한 큰 배경을 뒤에 두고서 이 글은 시편에서 어머니, 아내, 딸 등과 같은 여성의 역할을 언급한 구절과 출산과 양육과 같은 전통적인 여성의 역할을 언급한 구절을 구체적으로 읽어보려고 한다 또한 여성을 언급하지 않은 부분에서도 의도적, 비의도적으로 수행되는 가부장적 전략도 지면이 허락하는 한 다루고자 한다 짧은 글이나마 전체적으로 시편이 여성 우호적인 책인지, 여성과 관련하여 어떤 번역 문제가 있는지를 진단할 수 있을 것이다. 이 과정은 여성주의를 상징하는 색깔 이름을 붙여서 시편을 보라색 렌즈로 읽는 일이라고 부를 수 있겠다.

2. 시편의 여성 이미지

시편에 등장하는 여성들은 어머니, 딸, 아내, 과부, 여종, 젊은 여성, 불임 여성, 공주와 왕후, 익명의 여성들 등이다. 이들 여성은 출산, 양육과 함께 등장하고, 결혼식 장면, 예배의 인도자 등 다양한 역할과 장면에서 등장한다

* 감리교신학대학교 강사, 구약학.

1) 『개역개정』이 작은 글씨로 표시한 부분은 여기서는 괄호나 꺾쇠에 넣는다. 장절은 우리말 성경을 따른다.

2.1. 어머니

시편에서 어머니는, 시인의 어머니, 대적의 어머니, 그리고 일반적인 의미의 어머니가 나온다. 시인은 자신의 어머니를 세 가지 표현으로 지칭한다. ‘어머니(연, אִמִּי)’, ‘당신[하나님]의 여종(아마트카, אֲמִתָּךְ)’, ‘태’(베텐, בֵּתֶן; 레헬, רַחֵם) 이다.

1) 시인의 어머니(27:10; 69:8; 35:14)와 적의 어머니(50:20; 109:14)

시인은 27:10(“나의 아버지와 나의 어머니는 나를 버려도, 당신은 나를 영접하십니다.”)에서 이 세상 어떤 사람과도 비교할 수 없이 지켜주시고 보호하시는 하나님에 관해 말하기 위해 자신의 어머니, 아버지를 자식을 버릴 수도 있는 사람들로 표현한다.

원문은 ‘나의 아버지와 나의 어머니’(아비 베임미, אָבִי וְאִמִּי)이고, 『개역개정』이나 『공동개정』처럼 ‘부모’라고 번역해도 내용은 같다. 그러나 ‘부모’라고 번역할 것인가, ‘아버지와 어머니’라고 할 것인가? ‘부모’는 간결하여 경제적이고 ‘나의 아버지와 나의 어머니’는 길어서 운율을 깨기 쉽다. 히브리어에는 ‘부모’라는 단어가 없고 부모를 ‘아버지’와 ‘어머니’를 모두 써서 표현한다. 히브리어의 ‘아버지’는 ‘조상’, ‘선조’를 뜻하기도 한다. 27:10에서 히브리어의 ‘아버지와 어머니’를 ‘부모’라고 번역한 것은 의미상 정당할 수 있지만 원문의 ‘어머니’를 생략하는데 문제가 있다. 원문에 등장하는 ‘어머니’를 번역하면 ‘어머니’라는 세 글자와 그에 따르는 어미(suffix)를 포함하면 긴 구가 되므로 운율에 지장이 생길 수 있다. 시편에는 여성 이미지가 매우 적게 나오는데 원문에 들어 있는 어머니를 번역에서 ‘죽이는’ 편이 ‘시답게’ 번역하게 하는 것이냐가 문제이다³⁾ 그렇다고 ‘어머니’를 빼서 줄여야만 한국의 시답다고 볼 수 있느냐가 물을 수 있다. 수용언어에서 ‘시답게’ 하기 어려울 바에야 길어지더라도 ‘어머니’도 살리는 게 좋겠다.

시편 35:14(“내가 친구와 자매형제에게 하듯이 그들에게 하였으며 내가 몸을 굽혀 슬퍼하기를 어머니를 애도하듯이 하였다.”)에서 시인은 무고하게 자신을

2) 여기서 말놀이를 의도하지는 않았다.

3) 김정우 교수는 개역과 『개역개정』의 문자적 번역이나 표준역의 긴 풀어쓰기는 더욱 ‘압축되고, 고양된 시어’를 사용한 “쉽고도 좋은 우리말” 번역을 요청한다고 지적한다. 여기에 히브리 시를 우리말로 “시답게” 번역하는 과제, 형식일치(formal correspondence) 번역보다 의미의 동등성(dynamic equivalence) 번역이 더 바람직하고, 한국의 정서에 가까운 시 번역이 필요하다고 본다. 김정우, “히브리 시를 어떻게 번역할 것인가? 그 이론과 실제-시편 49편을 중심으로”, 『성경 원문연구』 12 (2003), 7-40.

해하려는 자들을 자신이 얼마나 잘 대해 주었었던가를 말하려고 그들이 아팠을 때 “내가 어머니를 애도하듯이 슬퍼했다”고 말한다. 시인은 자신의 선함을 강조하려고 멀쩡한 어머니를 ‘죽였다.’ ‘어머니를 애도하듯이’(카아벨 엠, פִּאֲבֵל אִם)의 뜻이 불분명하므로 『새번역』과 『공동개정』은 ‘모친상’이라는 단어를 넣어 각각 ‘모친상이라도 당한 사람처럼’, ‘모친상이라도 입은 듯이’라고 번역하였다. ‘모친상’의 ‘모’가 분명 ‘어머니’라는 뜻이기는 하나 ‘모친상’이라는 별개의 단어를 도입했기 때문에 ‘어머니’는 번역에서 사라졌다. 『개역개정』은 원문을 따라서 ‘어머니’를 넣어 ‘어머니를 고통같이’라고 번역했다.

‘형제’(아흐, אח)가 『개역개정』은 ‘형제’, 『새번역』은 ‘친척’, 『공동개정』은 ‘동기’로 번역되었다(35:14; 69:8). ‘아흐’가 남성 형제와 친척을 가리킬 뿐만 아니라 문맥에 따라 여성 자매들과 여성을 포함하는 회중을 나타내기 때문에 우리말 번역에서도 문맥에 따라 어휘를 선택하는데 여기서는 뒤의 ‘어머니의 친자녀’가 대구어이므로 제한적인 단어인 ‘형제’보다는 ‘형제자매’가 낫다고 본다.⁴⁾ 그리고 현재 세계에서 가장 출산율이 낮은 나라 중 하나인 한국에서 아이는 성별에 상관없이 ‘금쪽 같이’ 귀하다. 히브리어의 ‘아흐’가 문맥에서 분명히 동기간을 나타낼 때는 때면 ‘자매형제’나 ‘형제자매’로 섞어 쓰거나 ‘자매’ 또는 ‘형제’라고 여기저기서 번갈아 쓰는 것이 좋을 듯하다.

시편 50:20(“앉아서 네 자매형제를 공박하며 네 어머니의 친자녀를 비방한다.”)에서 ‘어머니’가 다시 나온다.⁵⁾ 이 구절은 하나님께서 악인에게 꾸짖으시는 말씀이다. 악인은 동기간을 비방한다. ‘베아히카//베벤 임카’(בְּאֵיחָיָהּ // בְּבֵן-אִמָּהּ)에서 아흐(אח)나 벤(בן)은 위에서 지적한 것처럼 ‘형제’나 ‘아들’보다는 포괄적으로 ‘자매형제’나 ‘동기간’이라고 번역하는 것이 좋겠다. ‘어머니의 아들’은 ‘친동기’를 뜻하는데, 이 단어는 ‘어머니’를 굳이 넣어 번역하는 것보다 매끄럽다. 그럴 경우, 원문의 ‘어머니’를 빼는 것이 문제이다. 우리말을 살리자니 ‘어머니’와 여성 어휘가 죽는다는 점이 포괄의식을 가진 번역자의 딜레마이다. 어쨌든 이 시구에서 어머니가 하는 역할은 딱히 없고, 악인이 친동기간을 비방하는 자라고 말하기 위해 언급되었을 뿐이다.

시편 69:8(“동기간에게 따돌림을 당하고, 어머니의 자녀들에게도 낯선 사람이

4) ‘바남’(아들들)이나 ‘아흐’(형제)가 문맥상 명백하게 모두 포함할 경우, ‘형제자매’, ‘자녀’, ‘아이들’ 등으로 번역한 것은 『새번역』의 번역 원칙 중 하나였다(시 22:23; 73:17; 133:1 등). 『개역개정』이 도로 ‘아들들’과 ‘형제’로 후퇴한 것은 유감이다. 『새번역』의 번역 방향에 대해서는 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 성경전서 표준새번역을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 281-329를 참조.

5) 베벤 임카는 ‘어머니의 아들’, 곧 단수라서 『개역개정』은 ‘어머니의 아들’이라고 번역했지만 문맥은 복수도 무방하다.

되었다.”)에서 시인은 친동기들(레에하이, לֵאחָיִי//리브네 임미, אִמִּי לְבָנַי)에게서 따돌림을 당한다고 말한다. 세 번역 성서 모두 ‘어머니’를 넣어 번역하였다. 여기서 ‘어머니’의 역할은 위 35:14와 50:20과 같다. 곧 한 형제자매를 낳은 사람이라는 의미로 언급된다.⁶⁾ ‘어머니’는 다시금 부정적인 문맥에 등장한다.

시인은 109:14에서 야훼께 “악인의 아버지의 죄를 기억하시고, 그의 어머니의 죄를 지우지마소서”라고 기도할 때 ‘어머니’를 언급한다. 세 번역 모두 ‘어머니’를 살려 넣었다. 『개역개정』이 ‘조상들의 죄악’과 ‘그의 어머니의 죄’라고 번역한 것은 낱말의 짝이 어울리지 않아 대구법이 매끄럽지 않다 『새번역』과 『공동개정』이 ‘아비/아버지의 죄’와 ‘어머니의 죄’로 대구를 잘 살렸다. 문제는 어머니가 ‘죄’라고 하는 부정적인 문맥에 등장한다는 점이다

위 다섯 편의 시편(27:10; 35:14; 50:20; 69:8; 109:14)에 등장하는 어머니 이미지는 전부 부정적인 맥락에 들어 있다. 물론 종종 아버지와 나란히 언급되기는 하나 우리는 어머니에 더 초점을 둔다. 27:10의 어머니는 시인인 ‘나’를 저버렸고, 69:8에서는 ‘나’가 한 어머니를 둔 동기간에게서 따돌림을 당하고, 35:14에서 ‘나’는 상대가 아팠을 때 내 ‘어머니를 애도하듯이’ 마음을 썼지만 그가 ‘나’를 배신했다. 악인들이란 ‘어머니’의 친자녀를 비방하는 부류이고(50:20), 그들의 ‘어머니의 죄’까지 하나님께서 기억하셔야 한다(109:14). 결국 ‘어머니’는 시편에 등장하지만 그다지 자랑스런 조명을 받지 못한다. 그렇다면 구약성서는 보통 어머니의 출산의 능력과 양육과 돌봄을 칭송하는데, 그러한 역할과 관련되어 어머니는 시편에서 어떻게 묘사되고 있을까?

2) 어머니의 태(22:9-10; 51:5; 58:3; 71:6; 110:3; 139:13)

시편에서 ‘어머니’는 모태라는 이미지 속에서 출산, 태의 역할, 양육과 관련해서도 등장한다. 어머니의 모태에 관한 언급은 긍정과 부정적인 두 가지 맥락에 들어 있다. 시인은 태에서부터 하나님을 의지하고 하나님만이 시인의 주님이 되셨다고 고백하고, 동시에 태에서부터 죄인이었다고 고백한다. 먼저 긍정적인 맥락에서 언급된 경우를 함께 다룬다.

시편 22:9-10에서 시인은 두 절에 걸쳐 같은 생각을 반복하여 강조한다. “실로 당신은 나를 모태(베텐, בֶּטֶן)에서 나오게 하시고 어머니 가슴에 안겨 있을 때부터(알-슈데 임미, עַל-שֵׁדֵי אִמִּי) 의지하게 하셨습니다. 나는 태(레헴, רֶחֶם)에서부터 당신께 맡겼고, 어머니의 모태(베텐 임미, אִמִּי בֶּטֶן)에서부터 제게는 당신이 있

6) 상반절의 ‘아호’는 어머니의 자녀들/친자매형제와 대구가 되는 어휘이다. 그렇다면 『새번역』이 아호를 ‘친척’이라고 번역한 것은 좀 멀어 보인다

습니다.” ‘날 때부터’라는 개념이 네 번 나온다. 시인은 태에서 나올 때부터 하나님 자신이 자신의 하나님이라고 주장한다. ‘태에서부터’라는 개념이 ‘어머니 가슴에 있을 때부터’와 대구를 이룬다. 9절과 10절에 각각 ‘어머니’가 들어 있지만 세 번역 모두 9절에서만 ‘어머니’를 넣어 번역하고 10절에서는 ‘어머니’를 뺐다. ‘젖을 빨다’와 같은 우리말 표현(『새번역』)은 공중 예배용 성경치고는 적나라하다고 본다. ‘빨다’를 뜻하는 동사(야나크, נִיַּק)가 원문에 없기도 하다. 그래서 “알-슈데 임미”를 “어머니 가슴에 있을 때부터”로 번역하는 것이 더 무난한 듯하다.

시인은 사람이 태속에 있을 때부터 죄인이라고 말하며 ‘어머니’를 언급한다. 시편 51:5(“참으로 나는 죄 중에서 태어났고, 어머니의 태속에 있을 때부터 죄인이었습니다.”)은 ‘베아본’(בְּעֵינַי)과 ‘베헤트’(בְּחֶטְאִי)를 대구로 써서 시인이 ‘죄 속에서’ 태어났다는 것을 반복한다. 『개역개정』의 “어머니가 죄 중에서 나를 잉태 하였나이다”가 원문에는 더 가깝지만 『새번역』과 『공동개정』의 번역이 더 무난하다고 본다. 시인의 원문 표현은 어머니를 죄인으로 만드는 것처럼 들린다.

시편 58:3(“악인은 모태에서부터 멀어졌고 거짓을 말하는 자는 날 때부터 빛나갔다.”) 역시 ‘메라헴’(מֵרָחֵם)과 ‘미베텐’(מִמְבֹּטֵן)을 대구로 써서 ‘날 때부터’를 나타낸다. 그런데 『새번역』은 하반절에 원문에 없는 ‘어머니’를 넣어 “거짓말을 하는 자는 제 어머니 뱃속에서부터 빛나갔구나.”라고 번역하는 바람에 우리말의 육처럼 들리게 한다.

시편 71:6(“내가 모태에서부터 당신을 의지하였으며 나의 어머니의 배에서부터 당신이 저를 택하셨으니 저는 항상 당신을 찬송합니다.”)은 위 22:9-10과 동일한 맥락에서 ‘어머니’를 언급한다. 곧 시인은 어머니 뱃속에 있을 때부터 하나님께 의지했고, 하나님의 택함을 받았고, 하나님을 항상 찬양한다는 것이다. ‘어머니’가 개별 역할을 하는 것이 아니라 시인과 하나님의 굳은 관계를 강조하는데 언급된다.⁷⁾

‘모태’와 ‘어머니의 태’는 다를까? 두 단어는 몸의 동일한 부분을 가리킨다는 면에서 같고, 글자 수, 표현, 단어 면에서 다르다. ‘모태’를 가리키는 히브리어 단어는 여러 개다. ‘레헴’(רַחֵם)이나 ‘베텐’(בֶּטֶן)도 같은 뜻인데 시인이 구태여 ‘어머니의 태’라고 풀어쓴 이유가 문학적 기법인지 반복을 피하려는 것인지 등을 살펴봐야 할 것이다.

‘모태’가 가장 난해한 맥락에서 쓰인 경우는 시편 110:3b(베하드레 코데쉬 메레헴 미슈하르..., בְּהַדְרֵי-קֹדֶשׁ מִרְחֵם מִשְׁחָר, מִשְׁחָר)이다. 세 번역이 매우 상이하다는 것은 원문이 난해하다는 것을 반영한다.⁸⁾ 『새번역』(“임금님께서 거룩한 산에서 군

7) 세 번역은 내용이 상이하다. 『새번역』은 “어머니 뱃속에서 나올 때에 나를 받아 주신 분도 바로 주님이셨기에”라고 하나님이 산파의 역할까지 하시는 것처럼 풀었다.

대를 이끌고 전쟁터로 나가시는 날에, 임금님의 백성이 즐거이 헌신하고 아침 동이 틀 때에 젊은이들이 임금님께로 모여들 것입니다.”)과 『개역개정』(“주의 권능의 날에 주의 백성이 거룩한 옷을 입고 즐거이 헌신하니 새벽 이슬 같은 주의 청년들이 주께 나오는도다.”)은 원문의 ‘메레헴’(מֵרֶחֶם, 모태에서부터)을 전혀 살리지 못했고, 『공동개정』(“네가 나던 날, 모태에서부터 네 젊음의 새벽녘에 너는 이미 거룩한 산에서 왕권을 받았다”)은 그 어구를 살리다가 내용이 벗어난 느낌이 있다. 원래 의미가 어떻든 ‘모태’는 긍정적인 맥락에 들어 있다.

‘어머니’는 또한 시편 139:13(“당신은 내 내장[킬요타이, כִּלְיֹתַי]을 지으시고 어머니의 태 안에서[베베텐 임미, בְּבֶטֶן אִמִּי] 나를 만드셨다.”)에 등장하지만 『공동개정』만이 원문의 ‘어머니’를 담고 있다. 시인은 생명의 창조력을 하나님께 부여한다. 창세기의 하나님이 최초의 인간들을 만드실 때처럼 구체적으로 무언가를 만드시는 듯한 이미지를 묘사한다. 시인은 하나님이 생명의 근원이심을 너무 열심히 고백하다보니 자신의 생명을 담보로 태 안에서 차근차근 아기를 사람의 꼴로 키워가는 어머니의 적극적인 역할을 감소시켰다. 어머니는 태만 빌려주고 하나님이 내장이랑 짜맞추신다는 이미지이다.

결국 시인은 자신의 신앙단계, 신앙고백과 관련해서 어머니의 태를 언급할 뿐이다. 여성의 정체성은 남자의 기준으로 남성을 통해서 표현된다.⁹⁾ 자궁은 시인이 기원한 곳이며 시인이 적신으로 태어난 곳이고 하나님이 장기를 만드시는 곳일 뿐이다. 원죄는 ‘태어날 때부터’, ‘태속에 있을 때부터’ 있었다. 이런 용법을 통해서서는 이스라엘 제의에서 어머니들이 어떤 역할을 했는지 알 길이 없다. 시의 무게는 시인인 ‘나’에게 있지 어머니에게 있지 않다.

3) 자녀와 함께 있는 어머니(113:9; 131:2).

시편 113편은 하나님을 찬양하면서 선하신 활동 두 가지를 열거한다. “[야훼는]… 가난한 자를 먼지더미에서 일으키시며… 지도자들과 함께 세우시고”(7절), “불임 여성을 한 집에 살게 하시고, 아이들의 어머니로서 즐거워하게 하신다.”(113:9, 모쉬비 아케레트 하바이트 엠-하바님 세메하, מוֹשִׁבֵי עֵקֶרֶת הַבַּיִת, אֵם-הַבָּנוִים שֶׁמָהָה). 이 메시지는 한나의 노래(삼상 2:8, 1-10, 특히 8절)와 많이 닮았다. 불임 여성(아케레트, עֵקֶרֶת)이 여러 자녀를 갖게 된다는 표현 또한 한나의 기도에 등장하고(삼상 2:5), 한나 개인의 상황을 상기시킨다. 불임 여성은 가난한

8) 영어 성경도 상이하다. NRSV: “From the womb of the morning, like dew, your youth will come to you.” NKJV: “In the beauties of holiness, from the womb of the morning, You have the dew of Your youth.”

9) 알리스 L. 라페이, 『여성신학을 위한 구약개론』, 장춘식 역 (서울: 대한기독교서회, 1998), 296.

자처럼 야훼께서 낮추어 돌아보셔야 하느(시 113:6) 부류에 속했던 것이다. 이 시편은 여성이면 누구나 아이를 낳아야 한다고 믿는 문화를 반영한다 『새번역』이 “아이를 낳지 못하는 여인조차도 한 집에서 떳떳하게 살게 하시며”로 번역하여 원문에 없는 ‘떳떳하게’를 첨가한 것은 불임여성이라면 떳떳할 수 없다는 번역자의 생각이 엿보인다. 요즘 많은 한국 여성들은 출산을 ‘선택’의 범주에 둘 뿐만 아니라 여러 현대적 요인으로 인해 불임이 되는 상황에서, 번역자가 모든 여성이 아이 낳기를 원하고 낳아야만 한다고 전제하고 있지는 않은지 살펴보아야 한다 『공동개정』의 “돌계집도 집안에 살게 하시어 아들 두고 기뻐하는 어미 되게 하신다.”는 독자를 고대세계로 순간이동을 하게 한다. ‘돌계집’, 부담스런 어휘 선택이다.¹⁰⁾ 사전에 의하면 돌계집이란 ‘석녀’를 낮잡아 이르는 말이다.¹¹⁾ 그러나 ‘석녀’ 역시 요즘 잘 쓰지 않는 표현이지 않은가? 하필 ‘바님’(בָּאִם)을 여기서는 문자적으로 ‘아들’이라고 번역해서 더욱 그러하다

시편 131:2는 아기를 양육하는 어머니의 모습을 보여준다. “실로 내 영혼은 고요하고 평온하여 배불리 먹은 아이가 어머니 품에 있는 듯하다. 내 영혼이 배불리 먹은 아이 같다.” 번역자들은 원문의 ‘어머니 위에’(알레 임모, עַל־אִמּוֹ, on his mother)가 ‘어머니 품에 안긴 아이’인지 ‘어머니 등에 업힌 아이’¹²⁾인지 고민한다. 한국어 번역본들은 어머니의 ‘품’을 선택했다. 시인은 자신을 어린 아기로 묘사하고 하나님을 어머니에게 비유한다. 한국어 번역본들은 대부분의 영어 성경을 따라 ‘가물’(גַּמַּל)을 젖은 아기(weaned child)라고 번역하였다.¹³⁾ 고요와 평안(쉬비티 베도맘티, שְׁבִיטִי בְּדוֹמָמִי)과 더 어울릴 만한 표현은 ‘젖은 아기’보다는 “배불리 먹은 아기”일 듯하다. ‘가물’이 “충분히 행하다, 적절히 다루다”를 뜻하는 동사 ‘가말’(גַּמַּל)에서 왔다는 것을 고려하면¹⁴⁾ ‘배불리 먹은 아기’로 번역할 수는 없을까? 시인이나 번역자가 아기를 양육해보았다면 어떤 모습의 아기를 고요와 평안 상태에 비유했을까?

4) 어머니, “당신(하나님)의 여종”(시 86:16; 116:16)

10) 이영미 교수 또한 이 점을 지적했다 “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구, 『성경원문연구』 16 (2005), 47-68. 『새번역』이나 『개역개정』은 더 이상 ‘돌계집’을 쓰지 않는다. 우리말의 ‘불임’은 ‘가임’의 상대어로서 임신할 수 있으나, 없느냐만을 다룬다. 임신을 ‘선택’하는 차원의 어휘가 우리말에 없다는 게 새삼 느껴진다.

11) <http://krdic.daum.net/dickr/contents.do?offset=A010363200&query1=A010363200#A010363200>

12) 라부상네(C. J. Labuschagne)는 ‘등에 업힌’ 아이라고 주장한다. “The Metaphor of the So-Called ‘Weaned Child’ in Psalm 131”, *Vetus Testamentum* 57 (2007), 114-123.

13) *NRSV, Tanak/JPS Hebrew-English TANAK* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999).

14) Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, BDB* (Oxford: Clarendon Press, 1952), 168.

시인은 하나님 앞에서 자신의 어머니를 ‘당신의 여종’이라고 두 번 부른다. 아니, 자신의 어머니를 부른다기보다는 자신을 ‘당신의 여종의 아들’(벤 아마테카, בֶּן אִמְתֵּךָ)이라고 부르기 위해 그렇게 표현한다. 사전에 의하면, ‘당신의 여종’은 화자 자신을 낮추어 부르는 표현(submissive self-designation)이다.¹⁵⁾ 한나가 하나님께 기도할 때(2회; 삼상 1:11)와 엘리에게 말할 때(삼상 1:16, 18), 아버가일이 다윗에게 말할 때(6회, 삼상 25:24-31), 아벨성의 지혜로운 여자가 요압에게 말할 때(삼하 20:17), 나단이 밧세바에게 다윗더러 할 말을 알려주고, 밧세바가 다윗에게 말할 때(왕상 1:12, 17), 밤에 룿이 보아스에게 말할 때(2회, 룿 3:9) 자신을 ‘여종’이라고 불렀다. 흥미로운 것은 모두 여자가 자신보다 지위가 높은 상대(남자)에게 직접 말하는 상황이라는 점이다. 본인이 아닌 제3자를 낮추어 부를 때는 단 한 번 나온다. 솔로몬의 재판에서 한 성매매 여성이 다른 성매매 여성을 지칭할 때, “이 여종이 내가 잠든 사이에”(왕상 3:20)가 그 경우이다. 시편에서 시인은 하나님 앞에서 스스로를 ‘당신의 여종의 아들’이라고 낮추어 불렀다(86:16; 116:16).¹⁶⁾ 그렇다면 남성으로서는 유일하게 이 용법을 사용한 경우이다. 그러나 자신을 겸비하게 일컫기 위해 결국 어머니를 ‘여종’이라고 낮추어 부른 셈이다. 물론 하나님께 드리는 기도에서 그렇게 했다고는 해도 말이다.

2.2. 과부(시 68:5; 78:64; 94:6; 109:9; 146:9)

구약에서 ‘과부’(알마나, אֵלְמָנָה)는 자녀가 있든 없든 결혼한 후 남편이 죽은 여자를 가리킨다. 과부는 성인 여자이지만 자신의 생존을 위해 할 수 있는 것이 적었기 때문에 절대적인 사회적 약자에 속했다.¹⁷⁾ 구약에서 고아의 정의는 ‘아버지’가 없는 아이이다(애 5:3). 시편에서 과부는 다섯 번 등장하는데, 사회적 약자로서(시 68:5; 146:9), 징벌의 상징으로서(시 78:64; 109:96), 악행의 대상으로서(94:6) 나온다.

시편 68:5는 하나님이 과부의 재판관(다얀, דַּיָּן)이시고 고아의 아버지이시라고

15) William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 19; BDB, 51.

16) 집회서(9:5)에도 “나는 당신의 종이며 당신 여종의 자식입니다”가 나온다.

17) 과부는 젊거나 지참금이 많으면 재혼할 수 있었고, 친정으로 돌아갈 수 있었다. 아이가 없을 경우 시형제결혼을 할 수 있었다. 재혼하지 않고 일하며 살기도 했다. 장성한 이들이 없을 경우 남편의 재산을 받을 수 있었다. 약자보호법이 이들을 보호할 것을 규정하고 있고(신 16:11-14; 24:17, 19-21; 27:19), 특히 레위인과 더불어 삼년마다 십일조를 받을 것을 규정한다(14:29; 26:12). Harry A. Hoffner, “אֵלְמָנָה, 'almanah”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974), 291 참조.

칭송한다. 바로 뒤의 6절은 하나님이 외로운 자들(예히딤, יחיידים)을 집에서 살게 하시고 갇힌 자들을 풀어주신다고 열거한다. 곧 과부는 가족이 없는 사람들이나 죄수들과 같은 사회적 약자였다.

시인은 악인들의 행위를 고발하면서 특히 사회적 약자에게 행한 행동을 열거한다.¹⁸⁾ 악인들은 “과부와 나그네를 죽이고 고아들을 살해했다”(94:6). 문학 구조상 어머니와 아이는 중간에 위치한 단어들, ‘나그네’, ‘죽이다’에 의해 떨어져 있어서 악행을 보다 심하게 겪는 양상이다. 위 시구들은 과부가 사회적 약자로서 범죄의 대상이 되기 쉬웠다는 것을 보여준다.¹⁹⁾

시편 78:64의 경우는 시인의 원수가 아니라 시인의 조상 곧 이스라엘이 하나님을 배역하여 “제사장들은 칼에 맞아 쓰러지고 그들의 과부들(אלמנותיו, ואלמנותיו)은 애곡도 하지 못한” 상황이다. 제사장들이 죽었다는 말에서 그치지 않고, 아내들이 과부가 되었다는 표현이 징벌임을 분명히 한다 여성과 어린이의 불행을 통해 저주나 징벌을 나타내는 방식은 오늘날의 독자들에게 부담을 준다. 사실 ‘과부’라는 단어조차 한국사회에서 더 이상 사용하지 않는 단어이다 ‘싱글’이라는 외국어가 쓰이고 있는데 대체 어휘를 고안하지 않으면 다음 번역 성서에 ‘싱글’이 들어가야 할지도 모른다.²⁰⁾

시편 109:9에서 시인이 적에게 퍼붓는 저주는 어린이와 여자에게 닥치는 나쁜 상황을 통해 표현된다. 곧 원수의 자녀가 고아가 되고 아내는 과부가 되기를 바란다라고 저주한다.²¹⁾ 이어서 시인은 그 고아들이 구걸하게 되고, 그들에게 은혜를 베풀 자가 아무도 없게 해달라고 기도한다(10, 12절). 이는 집안의 가장 하나가 죽을 경우 가족의 생존이 불가능한 남성 중심의 사회현실을 반영한다

시편 146:9의 “야훼께서는 나그네들을 지켜주시고(쇼메르, שומר) 고아와 과부를 불드시고(예오테드, יעודד) 악인들의 길은 굽게 하신다.”는 표현 역시 과부를 나그네와 고아와 함께 열거했고, 야훼께서 이들을 보호하시는 대신 악인들을 멸하신다고 대조한다.

요약하자면, 시편에서 ‘과부’는 약자의 대명사로서 시인이 약자를 돌아보시는

18) 율기에서 과부와 고아를 억압하는 것은 악인의 특성으로 나온다. 악인은 과부를 빈손으로 보내고 고아를 짓밟으며(22:9), 고아의 나귀와 과부의 소를 빼앗고(24:3), 아이를 과부 어머니에게서 빼앗기기도 한다(24:9).

19) ‘과부’는 약탈한 적의 땅을 상징하기도 했다. 하나님이 이스라엘 백성과 땅을 버리셨을 때 이스라엘은 ‘과부’(사 47:8)라고 불리웠고, 그것은 ‘과부됨’(알마누트)의 상황이었다(사 54:4).

20) ‘비혼 여성’이라는 말이 있지만 결혼을 중심에 두는 표현이라서 한계가 있다고 본다. 비정부단체, 비영리단체와 같은 말이 각각 정부, 기업을 중심에 두는 표현이므로 한계가 있다고 지적하듯이 말이다.

21) 『새번역』과 『공동개정』은 “그 자식들은 아버지 없는 자식이 되게 하고”라고 번역했는데, ‘고아’ 대신 ‘아버지 없는 자식’이라는 표현은 한국어 독자에게 부정적인 어감을 준다고 본다. 그냥 ‘고아’가 나올 것이다.

하나님을 강조할 때, 약자를 괴롭히는 악인을 묘사할 때, 악인을 저주할 때 사용했다. 시인이 특히 적의 아내가 과부가 되게 해달라고 곧 적이 죽게 해달라고 저주하는 것은 과부를 돌보는 하나님을 칭송하는 것과 모순을 보인다.

2.3. 아내 또는 여자(이샤: 시 128:3; 58:8)

‘이샤’(אִשָּׁה)는 시편에서 ‘아내’와 ‘여자’로 각 한 번 나온다. ‘아내’는 남성사회를 위해 가문의 대를 든든히 이어주었다는 대목에서 등장한다²²⁾ “네 집 안방에 있는 네 아내는 결실한 포도나무 같으며(에슈테카 케게펜 포리아, אִשְׁתְּךָ כְּגֵזֶן פִּיטוֹמִים) 네 식탁에 둘러앉은 자식들은 어린 감람나무 같으리이다.”(128:3, 『개역개정』) 사실 이 시구는 아내에 대한 묘사라기보다는 다산하는 아내와 자식들을 통해 남성의 안정성을 묘사하는 것이다. 아내와 아이는 여기서 기껏 ‘나무’이다. 아내는 열매를 많이 맺는 포도나무이고, 아이들은 올리브나무 ‘요목’(『새번역』)이다. 이 시구는 ‘네 아내’라고 했으므로 칭증이 남성임이 분명하다. 반대로 여성이 시인의 칭증임을 명백히 보여주는 시구는 찾아볼 수 없다.

시편 58:8에서 독자는 생명에 대한 민감성이 부족한 고대의 시인을 만난다(“악인은) 소멸하여 가는 달팽이 같게 하시며 미숙아가 햇빛을 보지 못함 같게 하소서”) 이 시구는 상당히 인간 중심적이고 특히 남성 중심적이다. 악인은 달팽이처럼 미미한 존재요, 미숙아이다. 미숙아가 말라가는 달팽이와 대구어라는 것이 섬뜩하다. ‘미숙아’의 문자적인 표현은 ‘여자에게서 떨어진 것’(네펠 에쉐트, נֶפֶל אִשָּׁה), 곧 유산된 아이이다. 현대의 독자들은 미숙아를 출산하여 아기의 죽음을 경험하는 산모와 가족을 상상한다. 시인은 아기를 잃은 산모에 대한 무감각을 독려하고, 물이 없어 말라가는 달팽이의 죽음을 당연시하도록 초대한다. 독자들은 이런 구절이 생명과 환경 경시를 조장한다고 비난하고 싶어진다. 시인의 적에 대해 현대의 독자도 함께 악담을 퍼부어주어야 할까? 원문에 명백한 생명경시, 폭력 조장, 각종 차별 등을 오늘날의 청중에게 어떻게 전달할 것인지는 번역자의 커다란 부담이다. 『공동개정』만이 원문의 ‘여자’를 넣었지만 “유산하는 여인의 몸에서 핏덩이가 쏟아지듯이”라는 생생한 표현은 원문의 잔인함을 강화시킬 뿐이다.

2.4. 해산하는 자(시 48:6)

22) 에스더 폭스(Esther Fuchs)는 성서에 등장하는 여성의 여러 역할(어머니, 딸, 누이, 아내 등) 중에서 아내의 위상이 가장 낮게 묘사되었다고 관찰한 바 있다. Esther Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). 시편에서 아내가 한 번만 등장하는 것은 시편의 강한 가부장제적 문화와 일맥상통하는지도 모른다.

시편 48:6(“거기에서 그들이 큰 두려움에 사로잡히니, 고통당하는 그들의 모습이 해산하는 여인과 같았다.”)에서 ‘아이 - 낳는 - 여자와 - 같다’(카올레다, כְּיֹלְדָה)는 것은 극도의 위기나 위협을 나타낸다. 열왕들이 높고 아름다운 시온 산을 보고(2절 참조) 떠는 것은 해산하는 여자와 같이 생사의 기로가 달린 고통과 공포를 느낀다는 뜻이지, 열왕들을 여성화하는 것, 곧 문학적으로 거세하는 것은 아니다.²³⁾ 남성인 시인이 해산하는 여자의 고통을 남성인 열왕들의 고통을 묘사하는데 썼다는 것이 아이러니이다.

2.5. 딸(9:14; 45:9, 10, 12, 13; 97:8; 106:37-38; 137:8; 144:12)²⁴⁾

딸이라는 뜻의 ‘바트’(בַּת)는 ‘벤’(בֶּן, 아들)처럼 여러 의미를 지닌다.²⁵⁾ ‘자녀들’은 보통 ‘바님 우바노트’(아들들과 딸들, בָּנִים וּבָנוֹת)로 표현된다(창 5:4 등). 이 두 단어는 시 본문에서 서로 대구어이다 ‘바님’(아들들)만으로도 형제자매들을 가리킬 수 있지만 ‘바님 우바노트’는 아들, 딸 각각의 개체성을 더 가리키는 듯하다. 시편에서 ‘바트’는 네 가지 용법으로 쓰였다. 먼저, 도시나 나라 이름과 함께 딸 시온(9:15), 딸 유다(97:8), 딸 바벨론(137:8)의 경우처럼 쓰였다. 둘째로, 누군가의 ‘딸’이라는 의미로 2회 쓰였다(시 45:12; 106:37-38; 144:12). 셋째로, 2인칭 화법에서 상대 여성을 부를 때(45:10) 쓰였다. 넷째로, ‘아내’나 ‘여자’의 뜻으로 쓰였다(시 45:13).

시편 9:14의 시인은 야훼께 자신의 고통을 보아달라고 간구하고(13절), “그리하시면 … 딸 시온의 문에서 당신의 구원을 기뻐하겠다”고 말한다. 13절의 ‘사망의 문’이 14절의 ‘시온의 문’과 대조되어 있다. 이 시온은 ‘딸 시온’(바트 짜온, בַּת-צִיּוֹן)이다. 이 기쁜 분위기는 시편 97:8에서 다시 시온과 ‘유다의 딸들’에게 이어진다. “시온이 주의 심판을 듣고 기뻐하고, 유다의 딸들(베노트 예후다, בָּנוֹת יְהוּדָה)이 즐거워합니다.” ‘유다의 딸들’은 예루살렘 주변의 마을들, 성읍들을 가리킨

23) Claudia Bergmann, “We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‘She’: The Portrayal of Warriors as Women”, *Catholic Biblical Quarterly* 69:4 (2007), 651-672. 베르그만은 남자 군사들을 ‘해산하는 자와 같다’고 하는 것은 여성화하는 표현이 아니라 단순히 극도의 위기와 공포를 나타낸다고 주장한다.

24) 시편 45편은 뒤에서 별도로 다룬다.

25) 바트는 누군가의 딸, 손녀(왕하 8:26), 부족 일원(tribal brothers)의 딸(삿 14:3), 젊은 여성, 도시나 부족의 여성 일원(창 27:46) 등을 가리키고, 또한 도시나 나라를 의인화할 때 도덕적, 신체적 특징을 나타낼 때(삼상 1:16, 벨리알의 딸), 나이를 나타낼 때(창 17:17, ‘90년의 딸’, 곧 90세의 사라)에도 쓰인다. H. Haag, “בַּת bath”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1975), 334-335.

다.26) ‘딸’이 긍정적인 맥락에서 의인화될 때는 별 문제가 없다

그러나 ‘딸’이 저주당하는 맥락에 등장할 때 독자는 괴롭다. 대상이 시인의 원망 상대인 바벨론이라 해도 말이다.27) “멸망할 딸 바벨론아(바트 바벨 하슈두다, בַּת-בָּבֶל הַשְּׁדוּדָה), 네가 우리에게 행한 대로 네게 갚는 자가 복이 있으리다.”(137:8) “멸망할 딸”로 시작하는 대목이 독자의 귀에 거슬리기 때문에 『새번역』은 독자를 배려하여 “멸망할 바벨론 도성아”로 택한 듯하다.28)

시편 106편의 시인은 이스라엘 역사를 회고 정리하면서 ‘그들’ 곧 조상들이 가나안에서 우상을 섬기면서 자녀들을 희생제물로 바친 것을 37절과 38절에서 반복하여 지적한다. “그들은 그들의 아들들과 딸들을 귀신들에게 희생제물로 바쳤다. 무죄한 피, 그들의 아들들과 딸들의 피를 흘려 가나안의 우상들에게 제사하므로 그 땅이 피로 더러워졌다.” ‘아들들과 딸들’은 매 절에 나온다. 『새번역』과 『공동개정』은 이 표현을 살려 번역했고, 『개역개정』은 ‘자녀’로 줄여서 번역했다. 그러나 ‘바님(בָּנִים)’으로 ‘자녀’를 표현할 수 있었지만 ‘아들들과 딸들’을 두 번이나 쓴 것은 세 번이나 쓴 ‘피’와 어울린다. 곧 그만큼 많이 자식들을 희생제물로 바쳤고 많은 피를 흘렸다는 것을 수사학적으로 표현한다고 볼 수 있으므로 이들을 일일이 ‘살리는’ 게 나올 듯하다.

시편에는 ‘돌기둥처럼’ 튼실한 딸도 나온다. 여성을 긍정적으로 묘사한 드문 경우이다. 시편 144편의 시인은 잘 나가는 ‘우리’의 모습을 든든한 자식들의 이미지로 시작한다. “우리의 아들들은 어릴 때부터 나무처럼 튼튼하게 잘 자라고, 우리의 딸들은 궁전 모퉁이를 장식한 우아한 돌기둥처럼 잘 다듬어지고.”(144:12, 『새번역』). ‘우리 아들들’과 ‘우리 딸들’이 대구어로 쓰였다. 아들은 나무 같고(『공동개정』은 ‘햇순’ 같다고 했다.), 딸들은 궁전의 돌기둥 같다고 한

26) 주요 도시의 성벽 외부에 있으면서 성의 보호 반경 안에 있는 주변마을들을 가리킨다. 알리스 라페이, 『여성신학을 위한 구약개론』, 301.

27) 한 여성 교인이 말했다. 설교시간에 목사님이 예화를 통해 한 여성을 비난하셨는데 본인은 그런 사례와 무관했지만 여성으로서 동일시되었고 자신에게 말하는 것 같아 듣기 거북했다고 한다. 이와 관련하여 137:9에서 시인이 “네 어린 것들을 바위에 메어치는 자는 복이 있다”와 같은 표현 또한 위 시편 58:8처럼 민감한 독자의 평화를 깬다.

28) 일찍이 스타인스프링은 ‘바트 짜온’을 문법적 동격으로 보고 “시온의 딸”이 아니라 “딸 시온”으로 번역해야 한다고 주장한 바 있다 W. F. Stinespring, “No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar”, *Encounter* 26 (1965), 133-141. 그 후 “딸 시온”이라는 이해가 널리 받아들여졌고, 최근 한글 성경번역본들도 이를 반영한다 그런데 마이클 플로이드(Michael H. Floyd)는 최근의 글에서 ‘바트 짜온’이 문법적으로 동격이 될 수 없고, 여성들이 집합적으로 기쁨과 슬픔을 표현한 관습에서 볼 때 “시온의 딸”의 역할을 여성 거주민을 의인화한 것으로 볼 수 있고 예루살렘이 어머니이고 거민이 딸이라면 이 도시의 회복은 딸의 세대에서 일어난다는 은유로 보아(슥 3:14-15, 20) 다시 “시온의 딸”로 번역해야 한다고 주장한다. “Welcome Back, Daughter of Zion”, *Catholic Biblical Quarterly* 70:3 (2008), 484-504.

다. 시인은 나무와 돌기둥으로 대구를 만들려고 했지만 아무래도 딸 돌기둥이 아들 나무보다 더 강하고 우람한 이미지 같다.

2.6. 여주인과 하녀(123:2)

시편에서 또 다른 여성 이미지는 123:2(“주인의 손을 바라보는 머슴의 눈 같이, 여주인의 손을 바라보는 하녀의 눈 같이 우리의 눈이 야훼 우리 하나님을 바라보며 우리에게 은혜 베풀어 주시기를 기다립니다.”)에 나오는 여주인과 하녀의 이미지이다(케에네 쉬프하 엘 야드 게비르타, כְּעֵינֵי שֹׁפְחָה אֶל־יַד גְּבוּרָתָהּ, 여주인의 손을 보는 여종의 눈처럼). 주인/여주인, 머슴(남종)/하녀(여종)가 각기 짝을 이루고, 손과 눈 또한 반복하며 대구한다. 이 비유에서 ‘우리’는 여종이나 남종인 것처럼, 하나님 또한 여주인 또는 주인이다. 하나님을 섬기는 남녀가 하나님 앞에서 똑같이 머슴, 하녀라면 괜찮다. 하나님 또한 여주인, 남주인이시라면 괜찮다. 하나님을 양성적으로 묘사했다는 면에서 현대의 독자에게 호소력이 있다. 그러나 주인과 종이라는 옛 위계제도와 개념은 현대 독자에게 여전히 걸림돌이다.

2.7. 주님의 소식을 전하는 여자들

시편 68:11에서 주님께서 말씀을 주셔서 여성들이 전하는 일을 한다는 대목은 시편에서 가장 여성 우호적인 말일 것이다. 하지만 68편은 이해하기 힘든 본문이다. 68편이 전체적으로 하나님의 승리를 다룬다고 볼 때 여자들을 언급하는 11-12절이 핵심 주제를 잘 보여준다. 소식을 공포하는 사람들, ‘함바스로트’(חַמְבָּסוֹת)는 여성형이고, 영어성경이 종종 이를 살리지 못한 것에 비하면²⁹⁾ 우리말 세 번역 성경이 이를 잘 살렸다. 이 여자들은 수가 많았고 집에 있던 여자(들)은 전리품을 나누다(우느바트 바이트 테할레크 샬랄, וְנִינֹת בַּיִת תְּהַלֵּק שָׁלָל, 12절). 전리품 분배는 보통 전사들의 특권이고 일상사였지만³⁰⁾ 12절은 그것을 여성에게 돌린다. 그러나 다음 절, “너희가 양 우리에게 누워 있었지만 날개를 은으로 입히고 깃을 황금으로 입힌 비둘기 같다.”는 주어도 의미도 불분명하다. ‘티슈케분’(תִּישְׁכֶּבֶן)은 문법적으로 2인칭 남성이나 『새번역』은 앞 문맥을 따라 ‘그 여인들’을 주어로 보았다. 내용은 모호하지만 여성에게 긍정적인 맥락이라는 것은 분명하다.

29) NRSV는 “great is the company of those who bore the tidings”라고 했고, NKJV 또한 비슷하다. NRSV는 각주에 “Or company of the women”이라고 밝혔다.

30) 마빈 E. 테이트, 『시편 51-100』, WBC 20, 손석태 역 (서울: 솔로몬, 2002), 312.

2.8. 젊은 여자(45:14³¹); 46편의 제목; 68:25; 78:63; 148:12-13)

시편에서 ‘젊은 여자’는 ‘알라모트’(עלמות)와 ‘베틀라’(בתולה)로 표현된다. 시편 46편의 제목에 나오는 ‘알라모트’는 그대로 두면 가락이나 곡조명을 가리킬 수도 있고, 번역하면 ‘젊은 여자’라는 뜻이다.³²⁾ 세 성경 모두 ‘알라모트’를 번역하지 않고 그대로 두었다. 이것이 여성의 목소리로 노래하라고 지시하는 것이라고 주장하는 학자도 있다.³³⁾ 그렇다면 이 시편을 보존한 신앙공동체의 여성들이 “하나님은 우리의 피난처, 우리의 힘, 어려울 때마다 구해주시는 분”(46:1, 7, 11) 이시라고 주장하고, 인생 역전을 노래하며 ‘야곱의 하나님’이라는 조상의 하나님은 여성의 피난처와 힘이 된다고 주장하는 것이다.

시편 68:25(“젊은 여성들은 소고 치며 노래하는 이들은 앞서고 악기 연주자들은 뒤를 따랐다.”)는 하나님이 왕으로서 성소로 행차하실 때(24절) 음악대가 뒤 따르는 것을 연상한다. 음악대에는 찬양과 악기를 담당하는 사람들이 있고, 특히 젊은 여성들(알라모트)이 소고를 치는 것으로 나온다. 『개역개정』은 ‘알라모트’를 ‘처녀들’이라고 했는데 이 단어와 ‘아가씨’라는 말은 요즘 잘 쓰지 않는다. 젊은 여성을 그렇게 부르면 싫어한다. 『새번역』이 ‘소녀’라고 번역했는데 ‘소녀’는 왠지 청소년의 연령 같다. 청소년이 예배에서 음악대의 역할을 맡는 것은 고무적이나 시편 시대에 그러했는지는 의문이다.

시편 78:63(“그들의 젊은 남자들은 불이 삼켜버리고 젊은 여자들은 혼인 노래를 들을 수 없었다.”)에서 『개역개정』과 『공동개정』은 ‘바후라브’(בַּחֲרִיב)//‘베틀로타브’(בתולות)를 각기 ‘그들의 청년/그들의 처녀들’, ‘젊은이들//처녀들’로 번역했다. ‘청년-처녀’나 ‘젊은이들//처녀들’은 상응하는 대구어가 아니다. 『새번역』이 택한 ‘총각-처녀’가 알맞은 대구이지만 ‘총각’ 앞에만 ‘젊은’을 붙였다. 또한 ‘총각’, ‘처녀’라는 단어가 우리 문화에서 고어가 되었다는 것이 문제이다 위에 있는 시편 68:25에 대한 논의와도 연관해서 새삼 여성을 일컫는 옛 단어들도 더 이상 문화와 정서에 걸맞지 않게 되었는데 대신 적합한 신조어가 없다는 것을 알게 된다. ‘젊은 여자’와 같은 표현은 무난하다고 본다.

시편 148:12-13에서 여성은 모든 피조물과 더불어 야훼를 찬양하라는 명령을

31) 아래 45편을 다룰 때 포함할 것이다.

32) RSV와 NRSV는 번역하지 않은 채 “According to Alamothe”라고 두었다.

33) 미리암, 드보라, 유딧, 한나, 마리아는 삶의 개인과 국가의 인생역전(reversal)을 시에 담아 노래하고 하나님께 감사드렸다. Kathleen A. Farmer, “Psalms”, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, eds., *Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 138-139.

받는다. ‘모든’ 사람들의 총칭으로서 “총각과 처녀와 노인과 아이들”(바후림 베감-베틀로트 즈케님 임-네아림, 라 10:25 וְגַם בְּתוּלוֹת וְקָנִים עִם יְנָעִים)은 하나님을 찬양하라는 명령을 받는다. 처녀들을 언급하지만 청년, 노인, 소년과 함께 언급한다.³⁴⁾ 여기서 의식적 또는 무의식적인 성차별은 교묘하다 여자와 남자를 포함하되 남성의 수를 훨씬 많게 하는 것이다.³⁵⁾

2.9. 왕실의 여자들(시 45:9-15)

시편 45편은 시편에서 여성이 가장 집중적으로 등장하는 곳이다. 왕의 딸들(공주), 왕후, 두로의 딸, 왕후의 친구 젊은 여성들 등이 등장한다. 9-15절은 결혼식 순서를 묘사하는 듯하다.

왕의 딸들은 왕이 귀히 여기는 이들이고, 왕후는 오벨의 금으로 꾸미고 왕의 오른쪽에 서있다(9절). “왕후님, 듣고 보고 그대 귀를 기울이십시오. 왕후님의 백성과 아버지의 집을 잊으십시오(10절). 그러면 임금님이 왕후님의 아름다움을 원할 것입니다. 그는 왕후님의 주인이니 왕후님은 그를 경배할 것입니다(11절). 두로의 딸은 예물을 드리고 백성 중 부자들도 왕후님의 얼굴을 보고 싶어 합니다”(12절) 왕의 딸은 모든 영화를 누리니 그녀의 옷은 금으로 수놓았네(13절). 수놓은 옷을 입은 그녀는 왕께로 인도함을 받고 여자 친구들이 뒤따르다네 (14절) 그들은 기뻐하고 즐거워하며 안내를 받아 왕궁에 들어가네(15절).

45편은 왕과 왕비의 결혼노래로 알려져 있고 신랑인 왕을 묘사하는 것(2-8절)에서 신부인 왕후를 묘사하는 것(9-15절)으로 이어진다. 시인은 먼저 공주들, 왕후, 왕이 서 있는 모습을 그린다. 그런 후 왕후에게 당부의 말씀을 2인칭으로 말하고(10-12절). 13절부터는 왕후가 예복을 입고 왕에게 가고, 들러리 친구들이 왕궁에 입장하는 모습이 3인칭 시점에서 묘사된다. 오늘날 서양의 결혼식과 매우 비슷하다.

‘딸’(바트, בת)은 4회 나오는데, 왕들의 딸들(베노트 멜라킴, בְּנוֹת מְלָכִים, 공주들, 9절), 왕후(바트, בת, 딸/왕후, 10절), 두로의 딸(바트-쪼르, בַּת-צֹר; 『새번역』: 두로의 사신들; 공동번역: 띠로의 사람들, 13절), 왕의 딸(바트 멜레크, בַּת-מֶלֶךְ, 왕후, 13절)등 의미가 문맥마다 다르다. 왕후의 들러리인 여자 친구들(베틀로트

34) 『공동개정』은 ‘노인’을 ‘늙은이’라고 했는데 『새번역』과 『개역개정』은 이 낫추는 표현을 쓰지 않고 ‘노인’으로 바꾸었다. 이 구절의 ‘처녀’나 ‘총각’은 위 시편 78:63처럼 고대적인 표현이므로 새 단어로 대체될 필요가 있다.

35) 알리스 라페이, 『여성신학을 위한 구약개론』, 289,

… 레오테하, רֵעוּתֶיךָ … בְּתוּלוֹת)도 한몫을 한다. 시녀가 아닌 친구들이 등장하는 것이 특이하다.

『개역개정』과 『공동개정』은 왕후에게 반말로 ‘딸이여’라고 부르거나 명령조로 번역했다. 왕후에게 존대어를 쓴 『새번역』이 타당하다. 『개역개정』의 “(왕)이 가까이 하는 여인들”(9절)은 공주들을 묘사하는 표현치고는 성적으로(sexually) ‘가까이’ 하는 듯한 어감이다. 원래의 ‘귀하게 여기는, 소중한’(에카로트, נִימָן)을 따르는 게 나올 듯하다.

시인이 45편에서 여성을 많이 등장시켰다고 해서 그리 고마운 일은 아니다. “왕후님의 백성과 아버지의 집을 잊으십시오”로 시작하는 주례사는 일방적이다. 부부가 서로 노력해야 한다는 말 같은 것은 없다. 왕후만 노력해야 한다. 그러면 왕의 총애를 받을 것이다(11절). 왕이 왕후의 주인이니 왕을 경배해야 한다(11절). 두로에서 온 사신들이나 부자들이 왕후에게 선물을 줄 것이다(12절). 이 권면의 말씀은 한 마디로 당근과 채찍, 험박과 회유이다.

이 주례사는 앞부분에서 신랑인 왕을 찬양한 내용과 큰 대조를 이룬다. 왕은 용사로서 칼을 허리에 차고(3절), 진리와 온유와 공의를 위해 위엄을 갖추고(4절), 화살이 왼수를 무찌르고(5절), 게다가 6절에서는 왕을 ‘하나님’(엘로힘, אֱלֹהִים)이라고 부르기까지 한다! 그러니 왕후는 이 왕을 경배하는 것이 마땅하지 않은가! 상아궁에서 울려나오는 현악(8절)과 금장식과 수놓은 예복의 뒤에는 가부장제가 숨겨 있다.

3. 종합 및 결론

3.1. 남성적 문헌으로서의 시편

오랜 세월이 걸쳐 수많은 시인들이 노래한 시들이 모여 한 권의 책으로서 시편이 되었다. 학자들은 시편의 주인공 ‘나’는 유형적인 인물이고, 본래 구체적인 삶의 정황에서 시편이 나왔겠지만 고난 속에서 하나님을 부르짖는 사람들을 일반적으로 대변하는 시편이 되었다고 본다.³⁶⁾ 그러나 우리가 위에서 살펴본 결과, 시편 저자의 ‘유형’이나 시편의 ‘보편성’에 여성은 포함되어 있지 않는 듯하다. 시인의 목소리는 소프라노나 알토라기보다는 바리톤 베이스 또는 테너이다. 이를 다음과 같이 정리할 수 있겠다.

1) 시편에서 여성은 적게 등장할 뿐 아니라 배제된다. 150편의 시편 중 여성은

36) 제임스 메이슨, 『시편』 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 54-55.

32편의 시편에 등장하여 단편적으로 언급된다. 다윗 한 사람이 69편의 시 머리말에서 언급되는 것과 대조적이다.³⁷⁾ 여성이 언급된 부분보다 언급되지 않은 부분에서 무슨 일이 벌어지고 있는지 살펴보는 것도 도움이 된다. 일례로, 시편에는 창세기의 족장들을 비롯한 41명의 남자들의 이름이 등장한다.³⁸⁾ 그러나 여자의 이름은 여족장들의 이름조차 한 명도 나오지 않는다. 다윗, 아삽, 고라와 같은 남자들만이 머리말에서 언급된 것 자체가 남성을 역사를 만드는 사람으로 간주하는 것이다.

여성을 배제한 또 다른 예는 ‘공홀’이라는 표현을 사용한 경우이다. ‘라함’(רַחֵם, 공홀히 여기다)과 ‘레헬’(רַחֵם, 자궁, 태)은 어근이 같다. 시인은 여성과 긴밀한 관련이 있는 이 단어를 아버지에게 적용한다(시 103편). 시인은, 아버지가 자식을 공홀히 여기듯이 야훼께서 그를 경외하는 자를 공홀히 여기신다고 할 때 아버지를 야훼와 동격에 둔다(103:13). “공홀히 여기다”는 시편에서 총 22회 사용되었는데, 단 2회를 제외하고 모두 하나님의 공홀하심을 나타낸다.³⁹⁾ 그 예외적인 2회는 시인 자신이 하나님을 사랑한다고 고백할 때(18:2)와 여기 103편에서 ‘아버지’가 공홀하다고 말할 때, 곧 모두 남자에게 쓰였다. ‘레헬’을 가진 여성이 ‘라함’을 적용하는 데서도 제외된 것이다.

2) 시편에 여성 이미지가 등장할 때도 그다지 우호적이지 않다. 시편에서는 여성이 출산과 태에 관련하여 가장 많이 언급되었다. 이스라엘 사회의 생존과 복지에 있어서 다산과 번영이 중요했다는 것을 나타내고, 여성은 이런 기능에서 가장 가치를 가졌다는 것을 보여준다. ‘어머니’는 주로 부정적인 맥락에서 등장했다. 어머니의 역할은 간접적으로만 유추될 수 있고, 제3의 대상이지, 주체가 아니다. ‘어머니’나 ‘모태’는 시인의 자기변호나 죄의 고백이라는 관점에서 언급될 뿐이었다. ‘아내’ 또한 다산일 경우에만 기억되었고 그조차 나무에 비유되었다(128:3). 시인에게 있어서 친정은 결혼한 여자가 잊어야 할 곳이었고(45:10), 왕후조차도 왕을 경배해야만 총애를 받을 뿐이다(45:11). 불임 여성은 가치가 없어서 하나님의 자비의 대상이다(113:9). 시인의 대적은 ‘여자에게서 떨어진 아이’로 유산되어야 하고(58:8), 아내가 과부가 되어야 한다(109:9) 여성에게 닥치는 불운은 배려하지 않는다.

시편에는 여성 우호적인 구절도 있었다. 시편 123:2가 하나님을 양성적으로 묘사한 것(여주인과 주인)이나 여성을 하나님의 소식을 전하는 사람들로 묘사한 것(68:11 이하)이다. 그러나 시인이 이를 의도했다고 보기는 어렵다.

37) 라페이, 『여성신학을 위한 구약개론』, 290.

38) 라페이가 일일이 열거하였다. 『여성신학을 위한 구약개론』, 290-291.

39) 빈도수에 관해서는 Solomon Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae* (Tel Aviv: Schocken Publishing House, 1986)을 참조했다.

3) 시편은 남성을 청중으로 삼아 메시지를 선포하며(시 69:8; 128:3), 남성에 의한 작품(‘당신의 여종의 아들’)이다. 시편에서 자주 등장하는 ‘지혜로운 자’, ‘원수’, ‘곤고한 자’, ‘악인’과 같은 인물은 성별이 명시되어 있지 않을 때에도 남성을 전제한다. 가부장제 색깔이 짙은 시편에서 하나님을 남성적 용어로 묘사한 것은 놀라운 일이 아니다. 하나님은 아브라함 같은 남성 인물들의 하나님이요(시 47:9, 20:1, 41:13), 왕이요(시 5:2), 아버지요(68:5), 목자요(80:1), 과부들의 보호자(시 68:5)였다.

어느 시편도 특별히 여성을 위해 또는 여성에 의해 지어졌다고 보기 어렵다. 물론 특별히 반여성적인 목적으로 시편을 지었다고 볼 수 없다. 시편이 다른 성서 책보다 훨씬 더 가부장적인지에 대해서는 별도의 연구가 필요하다. 그러나 이 글에서 살펴본 것만 가지고도 시편이 그다지 여성 친화적인 책이 아니라는 것을 알 수 있다.

3.2. 번역의 문제

앞에서 대두된 번역의 문제는 다음과 같이 몇 가지로 정리될 수 있다

1) 원문에서 가족 구성원을 나열한 것을 한국어 번역 성서에서 축약한 경우에 종종 여성 구성원이 잘 드러나지 않는다. 번역자들에게는 원문의 자구를 살려 모두 번역에 포함할 것인지 아니면 우리말로 뜻이 잘 통하면서도 간단한 형태의 우리말로 번역할 것인지가 항상 문제일 것이다. ‘아버지와 어머니’를 ‘부모’로, ‘아들들과 딸들’을 ‘자녀’로, ‘어머니의 태’를 ‘모태’로 줄이는 경우 한국어로는 부드럽고 시어로도 간결하다. 그러나 어머니나 딸의 개체성이 사라지고, 그러지 않아도 적게 등장하는 여성 이미지가 없어진다. 민감한 독자는 어머니, 딸, 여자와 같은 어휘를 번역에 살려 넣고 싶다. 그렇게 하면 시편을 구원할 수 있을까? 아무리 자구를 살려 넣어도 시편이 처음부터 여성 우호적이 아니기 때문에 별 도움이 되지 않는 것은 사실이다. 그러나 원문에 나오는 여자를 빼는 것은 아깝다.

2) 사람을 가리키는 어떤 단어들은 현대 한국사회에서 이미 고어가 되었다. 여전히 성경에서 사용되는 ‘총각’, ‘처녀’, ‘아가씨’, ‘과부’, ‘돌계집’, ‘늙은이’와 같은 말은 잘 쓰지 않는 말이 되었다. 남자들은 ‘총각’이라는 말을 들으면 어떨지 모르지만 여자들은 여기 제시한 단어로 불리는 것을 싫어한다. 오죽하면 ‘아줌마’도 싫어서 여자들은 다 ‘언니’가 되어버렸다. 여성에 대한 호칭이 가장 민감한 시대가 되었고, 대안이 절실히 필요하다.

이와 비슷한 맥락에서 시편에 등장하는 수많은 ‘~하는 자들’을 ‘~하는 사람들’로 바꾸면 좋겠다. ‘놈’ 자(者) 때문이 아니라 하더라도 ‘~하는 자들’은 여성을 배

제하는 표현으로 들린다.

3) 원문에 없는 여성을 번역에 첨가하면서 비하적으로 묘사하는 경우가 있다 시편 58:3에서 원문에 없는 ‘어머니’를 넣어 “거짓말을 하는 자는 제 어머니 뱃속에서부터 빛나갔구나.”(『새번역』)라고 번역하여 ‘어머니’를 사용한 옥처럼 들리게 되었다. 또한 『개역개정』은 시편 73:27의 번역에서 ‘음녀’를 넣었다. “당신을 멀리하는 자는 망하리니 음녀(같이) 주를 떠난 자를 주께서 다 멸하셨나이다.” 원문에는 ‘조나’(זִנָּה, זִנָּה, 음녀)가 아니라 ‘조네’(זִנָּה, 다른 신을 따라 가다)로 나오는데 ‘음녀’라고 번역했다.⁴⁰⁾ 원문에 없는 여자가 번역에서 들어갔고 게다가 ‘음녀’같은 부정적인 말이라서 폐해가 크다

4) 여성의 경험과 느낌을 배려하는 표현이 필요하다. 예를 들어 ‘젖을 빨다’와 같은 우리말 표현(시 22:9, 『새번역』)은 원문에 있지도 않았지만, 공중 예배용 성경치고는 적나라하다고 본다. 지금은 아무도 아기를 대중 교통수단 안에서 또는 공공장소에서 수유하지 않는다. 일반적으로 더 이상 문화가 뒷받침 되지 않는 표현은 성경 번역에도 넣지 않는 것이 좋겠다.

시편에서 더 많은 보랏빛을 보고 싶은 번역자는 ‘원전’보다 낮게 번역해야 하는 것일까, 아니면 본문의 성차별을 드러내고 정죄한 후 다른 본문으로 이동해야 하는 것일까?⁴¹⁾ 번역이 여성 독자에게 우호적이기 위해 무엇을 고려해야 할까? 여성의 경험과 느낌을 고려해야 한다. 그래서 번역에 넣기 전에 식견 있는 여성 독자, 여러 계층의 여성, 다양한 경험을 가진 여성에게 고루 의견을 물어보아야 한다.

시편을 보랏빛 렌즈로 본 우리의 시도는 안타깝게도 시편을 여성 친화적이 아닐 뿐만 아니라 꽤 가부장적인 문헌이라는 것을 더욱 확실하게 해주었다 어떤 독자는 시편이라는 책을 덮어놓고 여성의 경험과 감성이 충분히 반영된 새로운 시편, 협소하고 관용할 줄 모르고 생명과 자연, 타자에 대한 민감성이 부족한 시편을 보완하는 새로운 시편을 만들어 성서에 넣자고 주장할지도 모르겠다. 성서 번역에서 독자의 민감성을 살려 포괄적으로 번역하는 노력은 지금까지 꽤 진행되었다고 본다. 앞으로의 과제는 과감하게 수정하고 삭제하고 다시 쓰는 일이 진정한 번역이 되지 않을까 싶다.

40) 『새번역』(“주님을 멀리하는 사람은 망할 것입니다. 주님 앞에서 정절을 버리는 사람은, 주님께 서 멸하실 것입니다.”)과 『공동개정』(“당신을 떠난 자 망하리니, 당신을 버리고 다른 신을 섬기는 자, 멸하시리이다.”)에는 ‘음녀’가 없다.

41) 티나 피핀(Tina Pippin)이 제기한 질문이다 “Translation Happens: A Feminist Perspective on Translation Theories”, H. C. Washington, Susan L. Graham, Pamela Thimmes, and Pamela Lee, eds., *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible* (New York: New York University Press, 1998), 171.

<주요어>(Keywords)

시편, 여성 이미지, 페미니스트비평, 번역.

Psalms, women images, feminist criticism, translation.

(투고 일자: 2009. 8. 6, 심사 일자: 2009. 9. 14, 게재 확정 일자: 2009. 10. 20.)

<참고문헌>(References)

- 김정우, “히브리 시를 어떻게 번역할 것인가? 그 이론과 실제-시편 49편을 중심으로”, 『성경원문연구』 12, 2003, 7-40.
- 메이스, 제임스 L., 『시편』, 서울: 한국장로교출판사, 2002.
- 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 성경전서 표준새번역을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 281-329.
- 알리스 L. 라페이, 『여성신학을 위한 구약개론』, 장춘식 역, 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”, 『성경원문연구』 16 (2005), 47-68.
- 테이트, 마빈 E., 『시편 51-100』. WBC 20, 손석태 역, 서울: 솔로몬, 2002.
- Bergmann, Claudia, “We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‘She’: The Portrayal of Warriors as Women”, *Catholic Biblical Quarterly* 69:4 (2007), 651-672.
- Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Farmer, Kathleen A., “Psalms”, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, eds., *Women’s Bible Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, 13-44.
- Floyd, Michael H., “Welcome Back, Daughter of Zion”, *Catholic Biblical Quarterly* 70:3 (2008), 484-504.
- Fuchs, Esther, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Haag, H., “בַּת bath”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975, 332-338.

- Hoffner, Harry A., “אלמנח, ’almanah”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974, 287-291.
- Holladay, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Labuschagne, C. J., “The Metaphor of the So-Called ‘Weaned Child’ in Psalm 131”, *Vetus Testamentum* 57 (2007), 114-123.
- Mandelkern, Solomon, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae*, Tel Aviv: Schocken Publishing House, 1986.
- Pippin, Tina, “Translation Happens: A Feminist Perspective on Translation Theories”, H. C. Washington, Susan L. Graham, Pamela Thimmes, and Pamela Lee, eds., *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible*, New York: New York University Press, 1998, 163-176.
- Stinespring, W. F., “No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar”, *Encounter* 26 (1965), 133-141.
- Tanak/JPS Hebrew-English TANAK*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
- The Holy Bible: New King James Version*, Nashville: Thomas Nelson Bibles, 1999.
- The Holy Bible: New Revised Standard Version*, New York: American Bible Society, 1989.
- The Holy Bible: Revised Standard Version*, New York: T. Nelson, 1952.

<Abstract>

**Reading the Book of Psalms through a Purple Lens:
A Study on Women Images in Psalms and Korean Translations**

Dr. Yani Yoo
(Methodist Theological University)

This essay deals with expressions related to women images and roles in the Book of Psalms and evaluates how friendly the expressions and their Korean translations are to women readers. Women images and roles in psalms are often limited to women's traditional functions and roles within home such as womb, giving birth, raising family, mother, wife, daughter, et al. Women are also described as taking roles in public sphere. Since the Psalms were proclaimed to male audience, poets reveal their prejudices and patriarchal social reality when they mention women images.

Mothers largely appear in negative contexts, their roles can only be inferred indirectly and are objects, not subjects. Wombs are referred to in relation to the poets' self-vindication or confession of sins. Wives are remembered only when they are fertile (128:3). Women are advised to forget their own family after marriage (45:1) and the queen will be favored only when she obeys the king (45:11). Barren women are worthless and thus the object of God's mercy (113:9). Poet's enemy is like an aborted child (58:8) and the enemy's wife is to become a widow (109:9): there is no consideration about women's ill fate.

There are some verses in the Book of Psalms which are favorable to women. God is described as both a mistress and a master (123:2). Women are the ones who bring God's messages (68:11ff). But it is hard to imagine that poets intended these women friendly images.

This essay deals also with condensation of words in Korean translations. Korean Bibles often translated "father and mother" of the Hebrew text as "parents", "sons and daughters" as "children", "the womb of my mother" as the "womb". It gains conciseness but costs individuality of characters and make the few occurrences of women related words disappear in translation. The Korean translations still include old expressions referring to young women and widow. Today, somehow those old words are considered as offensive and thus the essay calls for alternatives. Some

additions in translation debase women. Women's experiences and feelings are to be reflected in translation.

After analyzing the Book of Psalms with a purple feminist lens the essay finds the Book not just un-feminist but severely patriarchal. Although inclusive translation has been done a lot in the Bible translation field, translation as correction, deletion, and rewriting will be needed more in the future.

고대 이스라엘 가옥구조 중 **הָלַח**는 무엇인가

임미영*

1. 들어가는 말

“번역은 반역이다.”¹⁾ 결국 원어가 가지고 있는 문화적 배경을 이해하지 못한다면 번역된 단어는 다른 의미로 우리에게 전달되고 반역적인 행위가 될 수밖에 없을 것이다. 성경은 사실 한국적 사고방식에서 쓰여진 것이 아니다. 성경은 고대 근동의 문화와 생활을 배경으로 하면서 이스라엘 민족의 언어와 관습을 담고 있다. 그러므로 우리가 성경을 이해하기 위해서는 이 배경의 이해가 우선되어야 한다고 생각한다. 특별히 성경 속의 많은 단어들이 우리에게 익숙하지 않은 용어이고 그렇기 때문에 잘못된 이해가 시도되어 왔다.

그러한 예들 중 본 논문은 특별히 고고학적으로도 이미 검증된 **הָלַח**라는 단어에 대해 논하고자 한다. 한국어 구약 성경에서 이 단어는 주로 다락으로 번역되었다. **הָלַח**의 바른 이해는 “이층”으로서 이렇게 번역될 때 이 단어가 사용된 성경구절은 새로운 이해가 요구된다. 이러한 이해를 위해서 필자는 먼저 한국의 다락구조를 살펴보고 히브리어에 있어 **הָלַח**의 의미를 고찰한 후 고고학을 통해 발견된 고대 이스라엘의 건축양식을 논할 것이다. 이를 기초로 하여 필자는 이 단어에 대한 그리고 나아가 고대 이스라엘의 일상에 대한 바른 이해를 제공하게 될 것이다.

2. 한국의 다락²⁾

일반적인 한옥의 건축구조는 흙을 발로 밟아 다져 만든 마당이 있고 이 마당보다 높게 널빤지 등을 평평하게 깔아 만든 공간인 마루로 올라가 안방이나 건넌방

* 서울신학대학교 강사, 고고학, 구약학.

1) 민영진 2007년 겨울 개인적인 대화에서.

2) 한국정신문화연구원 편, “다락”, 『한국민족문화대백과사전』 6권 (성남: 한국정신문화연구원 1991), 26-27.

으로 가도록 되어 있다. 방들의 바닥은 마루와 같은 높이에 있고 이 높아진 공간의 방바닥에는 온돌이 깔려 있다. 안방의 다른 측면에는 부엌이 위치해 있다. 부엌의 아궁이에서 불을 때 안방의 온돌을 덮게 하였다. 부엌은 보통 마당의 지표면보다 50-60cm 낮게 만들어지게 되는데 이미 방의 바닥이 마당보다 높아진 상태이기 때문에 부엌 위의 천장은 자연스럽게 높아지게 되고 이 높아진 공간을 이용하여 방이 만들어졌다. 이러한 방을 “다락”이라 불렀으며 대부분 해충이나 습기 등으로부터 물건을 안전하게 보관하는 수납공간으로 사용하였다. 다락은 안방의 부엌과 면해 있는 아랫목의 벽에 문을 만들어 출입했다. 때때로 다락은 방이나 침실로도 사용되기도 하였지만 평균 높이가 1m 정도 밖에 되지 않는 좁고 작은 공간이어서 활동적이지 못했다. 물론 상류 주택 중에는 좀 더 높은 누다락이 만들어졌으나 여전히 수장 공간의 역할이 컸다. 다락은 현대식 건물에서는 찾아보기 힘들다.

3. עליה의 어원적 의미

구약 성경에서 עליה(복수 עליות)는 13회 등장한다. 이 단어는 ‘올라가다’의 의미의 히브리어 동사 עלה를 어원으로 하고 있다.³⁾ 사무엘하 18:33 (위층), 시편 104:13(누각), 그리고 느헤미야 3:31(성루) 외에는 『개역개정』에서 모두 다락으로 번역되었다. 이 단어를 다락으로 번역하는 것은 한국적 건축구조에 적당한 단어일 뿐 고대 이스라엘에서는 전혀 찾아 볼 수 없는 공간이다. 이 단어는 2층으로 번역이 되어야만 한다. 오히려 예외로 제시된 위의 세 절의 번역은 그 의미에 있어 바른 번역이다. 뒤에서 논의되겠지만, 사무엘하 18:33과 느헤미야 3:31의 문위에 있는 방들은 분명 이층을 말하며 고대 이스라엘에서 가능한 건축구조이기 때문이다. 시편 104:13의 עליה는 YHWH가 산에 물을 부어 주시기 위해 계셨던 장소이다. 누각은 사방을 바라볼 수 있도록 문과 벽이 없이 마룻바닥을 높게 다락처럼 지은 집⁴⁾이기에 올바른 이해라고 본다.

영어 성경에서 עליה는 Upper room(NIV)이나 Roof chamber(RSV)로 번역이 되었다. 전자의 경우는 2층방의 의미가 적용되지만 후자의 공간은 서양의 가옥 구조를 생각해 볼 때 지붕 아래 좁은 공간으로서 오래되거나 사용하지 않는 물건

3) E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (New York: Macmillan Publishing Company), 473.

4) 한국정신문화연구원 편 “누정”, 『한국민족문화대백과사전』 5권 (성남: 한국정신문화연구원 1991), 907.

들을 두는 곳이었기에 우리의 다락과 유사한 느낌을 가진다. KJV의 Parlour로의 번역은 영국이나 프랑스 같은 유럽의 귀족 집에 있는 손님을 맞이하는 작은 응접실로서 עליה라는 단어와는 전혀 무관하다.

『개역개정』성경에서 עליה가 아닌 다른 단어가 다락으로 번역된 예는 צ״ע 혹은 צ״ע이다. 이 단어는 열왕기상 6:5-10의 솔로몬이 예루살렘에 지은 성전에 건축한 장소로서 알려지지 않은 건축 용어이며 유사한 단어로 에스겔 41:5-6의 골방으로 번역된 צ״ע가 있다.⁵⁾ 이 용어는 성전 주변을 둘러싸고 있던 부속 건물(wing 혹은 side-chamber/structure; NAS; JSP; KJV)로 생각된다.⁶⁾ 그러나 역대하 28:11에서 다윗이 솔로몬에게 준 성전의 설계도 상에는 עליה가 있었던 것으로 보아, 또한 성전의 높이가 15m(30규빗)였던 것을 생각할 때 아마도 성전을 둘러싸고 있던 건물들이 2층 이상의 건물이었을 것으로 보인다.⁷⁾

4. 이스라엘의 עליה

4.1. 일반 가정집

기원전 13세기 시로-팔레스타인 지역에서는 기둥으로 공간을 나누는 형태의 집들이 이미 사용되고 있었다.⁸⁾ 이러한 건축물의 가장 발전된 형태가 기원전 11세기 텔 마소스(Tel Masos), 이즈벳 자르타(‘Izbet Sartah), 그리고 텔 카실레(Tell Qasile) 등의 유적지를 중심으로 등장했다.⁹⁾ 이 가옥은 일반적으로 “4방 가옥(Four room-House)”라 불렸으며 10세기 이후 텔 엘 파라(Tell el Farah/북-성경의 디르사)라든가, 하술, 세겜, 텔 셰바(Tel Sheva) 등 이스라엘 민족의 유적지에서 발견되었다.¹⁰⁾ 예빈(Yeivin)과 아비-요나(Avi-Yonah)는 이 집을 전형적인 “이스라엘 민족의 집”이라고 불렀고¹¹⁾ 대부분의 학자들은 이에 동의하고 있

5) BDB 427.

6) BDB 427; Bible works צ״ע.

7) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2001), 335, Ill. 194 참조하십시오.

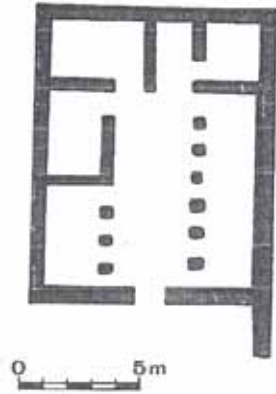
8) 이 가옥의 발견으로 인한 이스라엘의 가나안 정복설과 연대에 관한 논의는 본 논문과 관련이 없으므로 이 주제는 다루어지지 않을 것이다. I. Finkelstein and N.A. Silberman, *The Bible Unearthed* (New York: Free Press, 2001)와 Finkelstein의 글들을 참조하십시오.

9) E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, A. Kempinski and R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel, from the Prehistoric to the Persian Periods* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992), 193; A. Mazar *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE* (New York: Doubleday, 1992), 486 재인용.

10) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 486-487.

다.12) 이 가옥의 형태는 이름에서 알 수 있는 것처럼 방이 네 개가 있는 집이다

<그림 1> 텔 엔 나스베의 “4방 가옥” House M. 379 평면도



출처: E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, 198, Fig. 9.

<그림 2> “4방 가옥” 복원도



출처: P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, Ill. 15.

11) S. Yeivin and M. Avi-Yonah, *The Antiquities of Israel* (Tel Aviv: Kibutz Meuhad, 1955), 90 (Hebrew).

12) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 485-489; P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 28-29.

집의 평면도 <그림 1>를 그렸을 때 “돌로 만든 기둥들이 이열로 서 있어 집안은 가운데의 큰 방과 양쪽에 나란히 놓이게 된 측면의 방들로 이루어졌다 이 나란히 있는 세 개의 방들은 건물의 후부에 옆으로 길게 펼쳐진 넓은 방까지 쪽 뻗어 있다.”¹³⁾ 중앙의 방은 안뜰로 주로 불리는데 땅을 밟아 고르게 다진 우리의 마당과 유사한데 반해 측면 방들의 바닥은 자갈이나 판석으로 포장된 경우가 많았다. 바깥뜰에서 집 안으로 들어가기 위해서는 집의 짧은 벽면의 가운데 입구로 들어가 중앙의 방으로 통하게 되어 있었다. 벽의 2-3줄은 돌로 기초를 다졌지만 대부분은 진흙 벽돌로 지어졌다. 물론 집 주인의 사회적 지위와 건축 공간에 따라 건축에 사용된 재질이 바뀌기도 하였다.¹⁴⁾ 높이는 기둥의 높이에 따라 달랐는데 일반적으로 2m였으며 그 크기도 다양했지만 평균 10×12m 정도였다.¹⁵⁾ 기둥들은 보통 높이 1-1.5m의 직사각형의 돌들일 경우도 있지만 여러 돌들을 쌓아 만들기도 했다.¹⁶⁾ 이 기둥들은 **הכלל**라 불리는 2층을 지탱하고 있었다. 가옥의 실제 높이가 모두 보존된 것은 아니기 때문에 세부적인 사항들을 복원할 수는 없지만 채광은 창문을 이용했을 것으로 보인다.¹⁷⁾ 창문은 **חלון** 구멍을 내다는 의미의 **חלל**을 어원으로 하고 있으며 이는 벽에 낸 단순한 구멍이었다 이 구멍은 여름의 더위와 겨울의 비를 동반한 추위를 막기 위해 되도록이면 작게 내었을 것이다 창문은 또한 환기와 더불어 집 안에서 불을 피워 생기는 연기를 내보내는 출구로도 사용되었다. 고고학적으로 이스라엘의 어떤 집에서도 굴뚝이 발견되지 않는 것으로 보아 한국어 성경의 호세아 13:3의 굴뚝으로 번역된 **הבית** 역시 벽면에 낸 구멍이나 창문이었을 것이다¹⁸⁾ 발견된 그릇들의 양을 보아 한 채의 집에는 보통 5-7명 정도가 살았을 것으로 보이며 큰 집의 경우 10-11명의 3세대가 함께 살기도 했다.¹⁹⁾

1층의 측면의 방들은 가축의 우리로 사용되었다(<그림 2>). “동물들을 먹일 수 있도록 구유들이 기둥들 사이에 놓여 있었고 기둥들은 지붕이나 2층을 떠받드는 가장 중요한 역할을 함과 동시에 방들을 나누는 구실도 하고 있었다.”²⁰⁾ 1층의 안뜰에서는 현무암이나 단단한 돌로 만든 곡식을 가는 맷돌이나 요리용 그릇들 그리고 가사 활동에 필요한 도구들이 발견되었다.²¹⁾ 초기의 발굴에 의하면

13) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 28.

14) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 486.

15) Ibid.

16) Ibid., 485.

17) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 30.

18) Ibid.

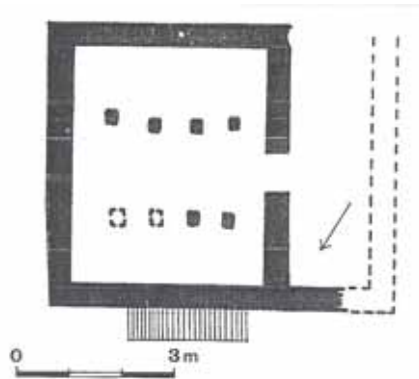
19) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 489.

20) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 34.

21) E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, 193; A. Mazar, *Archaeology of the Land*

이 중앙의 방은 천정이 없이 하늘로 그대로 뚫려 있는 공간이었다고 생각되었다.²²⁾ 그러나 네젤(Netzer)은 이 공간을 천정을 덮어 닫은 공간으로 보았다.²³⁾ 그는 보통 2m의 너비도 되지 않는 이 좁고 긴공간이 안뜰로서의 기능을 하지 않았다고 주장하면서 양 측면의 기둥 위에 대들보를 깔고 두 방을 연결한 후 2층을 위한 평평한 천정을 만들었다고 보았다. 이 공간에서는 화덕이나 불을 피우던 구멍들 역시 발견되는 것으로 보아 이곳에서는 주로 음식을 준비하거나 집안의 온기를 위해 불을 피웠을 것이며²⁴⁾ 결국 닫혀진 공간이었음이 분명하다. 세겜의 건물 1727의 최근 증거에 의하면 이 안뜰에서도 목재로 만든 천정의 흔적이 발견되었고 2층에서 사용된 베틀의 추들이 이 천정의 흔적 위에서 발견되어 안뜰 역시 닫혀진 공간이었음을 알 수 있다.²⁵⁾ 뒤쪽의 가로로 놓여진 방은 저장고의 구실을 한 것으로 보인다.

<그림 3> 하술의 2층으로 가는 계단이 있는 “4방 가옥”



출처: E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, 198, Fig. 8.

1층이 동물의 거주와 저장의 구실을 한 장소라면 2층 *היכל*은 사람들이 생활했던 공간이었다. 이 2층으로 올라가기 위해서는 1층에서 나무로 만든 사다리를 타고 올라가거나 중앙의 기둥에 층계를 대어 사용하기도 했다. 하술의 건물 1037 (26) <그림 3>과 예루살렘의 아히엘의 집 <그림 4>의 경우 밖에서 층계를 이용해

of the Bible, 10,000-586 BCE, 487.

22) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE, 485.*

23) E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, 196.

24) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel, 34.*

25) L. Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel”, *BASOR* 260 (1965), 16; P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel, 35.*

올라가도록 되어 있었다. 2층 전체는 지붕으로 덮여 있었다.

<그림 4> 아히엘의 “4방 가옥”과 2층으로 올라가는 계단



출처: 다윗 성 발굴 팀, 임미영 소장 사진

건물의 지붕은 평평했으며 목재 대들보의 양 끝이 벽에 의해 지탱되도록 가로질러 놓였다. 중간 중간에 세로로 이 대들보를 받치기 위한 기둥들이 세워졌다. 지붕을 회반죽으로 덮기 전 갈대와 나뭇가지들이 서까래로 사용되었다. 작은 나뭇가지들과 진흙, 짚 등을 이 위에 얹었고 돌로 된 굴림대로 고르게 그리고 단단하게 다져 비로 인한 피해를 줄이도록 하였다.²⁷⁾

지붕은 신명기 22:8에 기록된 것처럼 지붕에서 떨어지는 사람을 방지하기 위해서 난간이 만들어져 있었을 것이다. 이스라엘인들은 아마도 무더운 날씨를 달래기 위해 이러한 지붕에 잠을 청하기도 했는데 사무엘과 사울은 산당에서 내려와 지붕에서 잠을 잤다(삼상 9:25-26). 또한 여인들은 이 지붕 위에서 목욕을 했을 것으로 보인다. 경사면이 급했던 다윗성의 꼭대기에 위치했을 것으로 보이는 다윗의 궁전²⁸⁾에서 다윗이 일반 가정의 지붕 위에서 목욕하는 밋세바를 본 것은 쉽게 설명될 수 있다(삼하 11:2). 지붕 위에서는 YHWH가 이스라엘 민족에게 금

26) Y. Yadin *Hazor*, The Schweich Lectures of the Birtish Academy 1970 (London: Oxford Univ. Press, 1972), 183-184, Fig. 49; E. Netzer, “Domestic Architecture in the Iron Age”, 198 재인용.

27) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 24.

28) 최근 다윗의 궁전 혹은 행정건물 일 것으로 보이는 건물이 발견되기는 했지만 전체 윤곽이 드러난 것이 아니기에 이 논문에서 논의하지 않겠다. 참조; Eilat Mazar, *The Palace of King David: Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Reporty of Seasons 2005-2007* (Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2009).

한 일들도 자행되었다. 예루살렘과 유다 왕들의 집이 그들의 집 위에서 하늘을 향한 제사를 드렸다(렘 19:13; 32:29). 결국 열왕기하 23:12의 유다 여러 왕이 아하스의 다락(גלגל) 지붕에 세운 제단이라는 의미는 이층의 집의 지붕 위에 제단이 있었음을 말한다. 이스라엘의 유적지는 아니지만 아스겔론의 주전604년 바벨론에 의해 무너진 집의 지붕 위에 향을 피우는데 사용한 돌 재단이 얹혀 있는 채로 발견된 것으로 보아 당시 시로-팔레스타인에서는 이러한 종교적 관습이 있었음이 증명되었다.²⁹⁾

<그림 5> 광벽으로 둘러싸인 텔 세바



출처: Z. Herzog, *Archaeology of the City*, Fig. 5.31.

이러한 형태의 가옥은 일반 가정뿐만 아니라 좀 더 대형의 공공건물들에도 사용되었다. 텔 베이트 미르심(Tell Beit Mirsim)이나 텔 세바<그림 5>같은 유적지에서는 “4방 가옥”들이 도시 전체를 감싸고 서로 연결되어 있어 성벽의 일부분처럼 사용되었는데 이러한 “광벽(casemate wall)”의 모습은 이스라엘 민족의 전형적인 요새시설로서 평시에는 일반가정으로 사용되었지만 전시에는 그 공간을 떼꾸어 두꺼운 방어벽으로 사용한 예라고 할 수 있다³⁰⁾. 이러한 성벽의 위에는 혹은 성문 위에는 2층의 방이 마련되어 있었을 것이며 이러한 예가 다윗이 그의 아들 압살롬이 죽었을 때 문 위층(על-עלית השער) 삼하 19:1)으로 올라가 기도한 방이며 느헤미야가 중수한 성 모퉁이 성루(עלית הפנה) 느 3:31)이다.

29) P. King and L. Stager, *Life in Biblical Israel*, 345.

30) Ibid., 34.

4.2. 궁전 혹은 행정 건물

이스라엘의 “수도들에 있었던 왕실용으로 배정된 구역들은 매우 컸고 잘 설계되어져 있었다. 그 면적이 6.5에이커에 달했던 사마리아의 성채와 예루살렘에 있었던 왕실 구역(어쩌면 전자보다 더 컸을 수는 있겠지만)의 도시의 크기는 거의 같았다.”³¹⁾ 안타깝게도 우리는 다윗 시대부터 3,000년 동안 수도의 역할을 했던 예루살렘에 대한 정보는 부족하다. 예루살렘은 이 오랜 기간 동안 끊임없이 전쟁과 회복을 반복했지만 과거의 흔적들은 땅 속에 묻혀 버렸거나 재사용되어 사라져 버렸다. 다윗의 궁전이 있었던 다윗 성은 현재 팔레스타인들이 살고 있고 솔로몬의 궁전과 성전이 있었던 예루살렘의 가장 높은 곳에는 무슬림의 황금 돔 모스크가 자리 잡고 있어 궁전의 모습을 밝혀내는 것은 어렵다. 그러나 북왕국 이스라엘과 남왕국 유다의 행정 중심도시였던 므깃도, 라기스, 사마리아 등을 통해서 우리는 당시 왕실이 사용했던 건물들을 재현해 보고자 한다. 그러나 일반 가정집의 기본 형태인 “4방 가옥”이 이미 기원전 13세기부터 대형 건물의 기본 배치도와 유사했기 때문에³²⁾ 궁전과 일반 가정집을 구별하는 것은 어려운 작업이었다.³³⁾ 그럼에도 불구하고 크기와 도시 내부의 위치 그리고 건물에 사용된 값비싼 재료 등을 통해서 우리는 궁전 혹은 행정 건물을 구분해 낼 수 있었다.

왕실 구역들은 대규모의 건축 공사를 통해 방어시설이 갖추어져 있었고 이 구역 안에 가장 크고 정교하게 잘 갖추어진 건물이 바로 궁전으로 추측되었다. 궁전은 왕과 왕의 가족들의 거주 장소이기도 했지만 또한 고위 관료와 지방 통치자들의 거주지로서 행정의 중심 역할을 했던 건물이었다³⁴⁾ 라기스와 사마리아의 궁전 같은 경우에는 흙을 높이 쌓아 주변보다 높은 플랫폼을 만들어 그 위에 세워졌기에 분명 일반 백성들이 우러러 보았을 것이며 이는 통치자의 세력을 강화하는 수단으로 사용되었을 것이다.³⁵⁾

31) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 471.

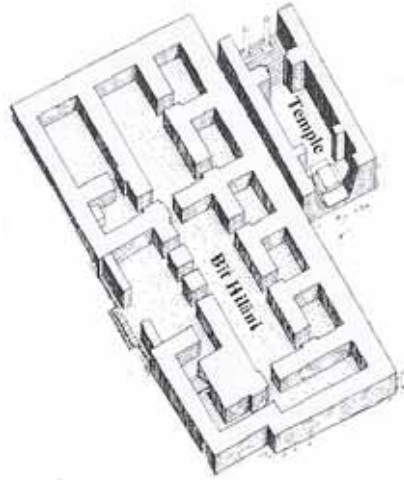
32) *Ibid.*, 472.

33) R. Reich, “Palaces and Residencies in the Iron Age”, A. Kempinski and R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel, from the Prehistoric to the Persian Periods* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992), 202.

34) *Ibid.*

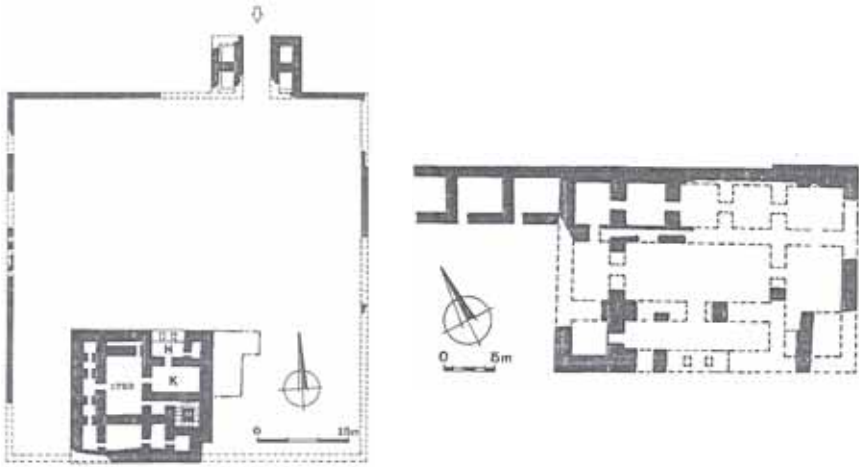
35) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 471-472.

<그림 6> 텔 타이낫의 *bīt hilāni* 양식의 궁전과 신전



출처: P.King and L.Stager, *Life in Biblical Israel*, III. 206

<그림 7> 므깃도의 *bīt hilāni* 양식으로 지어진 건물 1723(좌)과 6000(우)



출처: R. Reich, “Palaces and Residencies in the Iron Age”, 204, Fig.2,3.

고고학적으로 시로-팔레스타인 지역의 궁전은 유사한 형태의 건물이었음을 밝혀냈는데 이는 *bīt hilāni*라 불린다. 아카드어로 “창문이 있는 집”이라는 뜻을 가진 이 건물은 기원전 2,000년 경 북 시리아에서 기원하여 기원전 9-7세기 진

지르리(Zincirli) 혹은 텔 할라프(Tell Halaf), 텔 타이낫(Tell Taynat)<그림 6> 등의 유적지에서 발견되었다. 프랑크포르트(Frankfort)는 북시리아 알라라크(Alalakh)의 *bīt hilāni* 건물의 배치도를 살펴보고 이를 다음과 같이 묘사했다.³⁶⁾ 이 *bīt hilāni*는 직사각형으로 건물의 긴 면에 접한 층계를 올라가 입구를 통과해 나란히 배치된 두개의 긴 홀로 들어가게 되고 입구에 있는 첫 번째 홀은 낭실로서 1-2개의 기둥들이 서 있다. 이 낭실의 안쪽의 한 면에는 계단이 있어 2층으로 올라가도록 되어 있었다. 낭실 안쪽의 홀은 왕의 보좌가 있던 방이었다. 이 묘사는 우리에게 솔로몬의 궁전을 떠올리게 한다.³⁷⁾ 열왕기상 7:1-12에서 볼 수 있는 솔로몬의 궁전에는 기둥을 세운 낭실이 있었고 이 낭실을 지나면 심판하기 위한 보좌의 방이 있었다. 안타까운 것은 우리에게 솔로몬의 궁전의 실재를 증명해 낼 수 있는 길이 아무것도 없다는 것이다. 그러나 우시쉬킨(Ussishkin)은 비록 그 건축의 연대에 아직도 논란이 있지만 므깃도에서 솔로몬과 같은 시대에 지어진 것으로 보이는 건물들을 발견했다.³⁸⁾ 므깃도의 건물 1723과 6000<그림 7>은 비록 기초석들만이 겨우 보존되기는 했지만 *bīt hilāni* 양식으로 지어진 것은 확연했다. 더불어 보좌가 있던 방의 뒤쪽에 작은 방들이 있는 것으로 보아 솔로몬의 궁전의 보좌의 방 뒤 다른 뜰에 있던 왕의 거처할 장소들을 연상하게 한다.

<그림 8> 모나게 다듬은 돌을 단면과 장면이 보이게 쌓은 벽



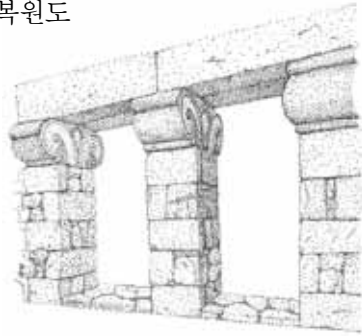
출처: 텔 단 발굴팀, 임미영 소장 사진

36) H. Frankfort, "The Origin of the Bit Hilani", *Iraq* 14 (1952), 120-131.

37) D. Ussishkin, "King Solomon Palaces", *BA* 36 (1973), 78-105.

38) D. Ussishkin, "King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo", *IEJ* (1966), 174-186.

<그림 9> 프로토 에올릭 기둥머리 장식과 복원도



출처: 사진-이스라엘 박물관, 임미영 소장 사진; 복원그림-R. Reich, “Palaces and Residencies in the Iron Age”, 213, Fig.10.

솔로몬의 궁전은 그 배치도에 있어서는 북시리아의 *bīt hilāni* 양식을 따르고 있지만 건물의 장식 요소나 석공 기술은 피니키아의 영향을 받은 것으로 보인다 이는 성경에서도 다윗(삼하 5:11; 7:2; 대상 17:1; 대하 2:2)과 솔로몬이 그들의 건축에 두로의 도움을 받았음을 이야기하고 있다 또한 사마리아의 경우 피니키아 지역의 시돈의 딸 이세벨과 결혼한 아합왕상 16:31)의 궁전에서 피니키아의 영향을 발견하는 것은 놀랄 만한 일이 아닐 것이다 고고학적으로 이러한 피니키아의 영향은 위에서 언급된 행정도시의 궁전들에서도 발견된다 피니키아 건축 기술의 첫 번째 특징은 모나게 다듬은 석공 기술(Ashlar Masonry)<그림 8>로 기원전 13세기 이미 우가릿과 키푸르스에서도 사용된 바 있으나 이 기술을 발전시켜 사용한 것은 피니키아라고 보고 있다.³⁹⁾ 이 석공 기술은 돌을 채석하여 육면을 정교하게 모나게 다듬어 입방형 모양을 만드는 것이다 건물의 기초를 쌓기도 하고 전체 벽을 쌓는데 사용되기도 했다. 돌은 단면과 장면(Headers and stretchers)을 번갈아 가며 쌓아 지진의 완화 효과를 보기도 했다.⁴⁰⁾ 이 석공 기술은 하술, 사마리아, 므깃도, 게셀, 단 등의 북왕국 이스라엘에서 좀 더 광범위하게 사용되었으며 남왕국 유다에서는 예루살렘, 라기스, 라맛 라헬 등에서 발견되었

39) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 474. 이 석공 기술의 초기의 예들이 이스라엘에서 발견되는데 반해 피니키아에서는 단지 철기 후기시대와 피니키아 식민지에서만 발견되어 그 기원에 대한 논란이 있다 샤일로(Shiloh) (*The Prot-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*. Qedem 11. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1979) 같은 경우에 그는 이스라엘 외부에서 발견되는 이 돌들의 예가 솔로몬과 아합의 시대보다 후대인 것으로 보아 이 석공 기술을 이스라엘 특유의 것으로 보고 있다. 그러나 마자르(Mazar)는 이스라엘에 비해 피니키아 지역의 발굴이 원활하게 이루어지지 않았기에 아직까지 그 기원에 대한 문제는 고려해 보아야 한다고 주장했다(*Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 474).

40) Y. Shiloh, *The Prot-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*, 52.

다. 그러므로 아모스는 이스라엘의 민족이 패망하면서 그들이 이처럼 다듬은 돌로 집(בְּתוּי זָוִית)을 잘 건축하였지만 거기 거주하지 못할 것이라고(암 5:11) 예언하고 있는 것이다. 두 번째 피니키아의 영향은 프로토 에올릭 기둥머리(Proto Eolic Capital)<그림 9> 양식으로서 야자수의 잎이 양쪽으로 떨어져 마치 소용돌이 모양을 하고 있는 조각이 새겨진 것이다. 이러한 예술 기조는 가나안과 피니키아에서 가장 잘 알려져 있던 것으로 유사한 형태의 모양들을 피니키아의 예술 작품에서 발견할 수 있다. 이러한 기둥머리들은 므깃도, 사마리아, 하술, 예루살렘, 라맛 라헬 등의 왕실 구역에서 발견되었다. 마지막의 예는 피니키아 양식의 상아 조각품들에 등장하는 창문 난간으로서 라맛 라헬에서 그 예가 발견된 바 있다<그림 10>. 아마도 북왕국 이스라엘의 아하시야는 이러한 창문 난간이 있는 사마리아의 2층(אֲשֶׁר בְּשַׁמְרוֹן הַשְּׂבָכָה בְּעֵלְיָתוֹ 한국어 성경의 다락)에서 떨어져 병들었고 결국 죽음을 맞이하게 되었을 것이다. 이렇게 피니키아의 건축 기술이 “이스라엘과 유다에서 널리 사용되었던 것은 이 두 국가가 존재했던 시간에 일반적, 그리고 문화적 환경에 있어서 두 국가의 왕정이 서로 융합하고 있었음을 보여주고 있다. 이는 또한 당시 두 국가가 가장 훌륭한 예술 작품들을 추구했던 노력을 설명해 주고 있다”.⁴¹⁾ 우리가 여기서 기억해야 할 것은 피니키아의 영향을 받아 웅장하고 아름다운 건물이었던 궁전 역시 2층으로 이루어져 있었다는 사실이다.

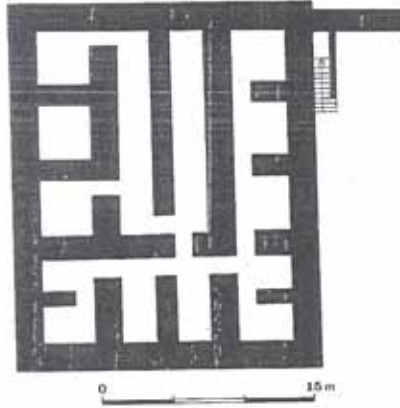
<그림 10> 라맛 라헬에서 발견된 창문 난간 장식(좌)과 같은 장식이 묘사되어 있는 사마리아에서 발견된 상아 조각(우)



출처: 이스라엘 박물관, 임미영 소장 사진

41) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 475.

<그림 11> 하솔의 B구역에서 발견된 2층으로 올라가는 계단이 있는 “성채” 건물



출처: R. Reich, “Palaces and Residencies in the Iron Age”, 207, Fig. 6.

bīt hilāni 양식으로 지어진 솔로몬의 궁전은 장이 일백 규빗이요 광이 오십 규빗이며 고가 삼십 규빗이다. 이집트의 단위 규빗을 50cm를 평균으로 했을 때 건물의 크기는 50×25m의 직사각형 건물이며 그 높이는 15m이다. 이 높이는 2층 이상의 건물이 될 가능성이 있다. 하솔의 B구역에서 발견된 기원전 9세기 중반부터 앗시리아에게 점령되기전까지(기원전 732년) 사용된 “성채”라 불려진 건물<그림 11>은 비록 *bīt hilāni* 양식으로 지어진 건물은 아니지만 그 크기 (21.5×25m)는 므깃도의 건물 1723과 6000과 유사하다.⁴²⁾ 라이히는 이 건물이 당시 궁전의 역할을 했던 것으로 보고 있는데⁴³⁾ 우리는 이 건물 역시 한쪽에 계단이 있는 2층의 건물이었음을 목격할 수 있다. 궁전들의 지붕 역시 평평했을 것이며 앞서 논한 것처럼 유다의 여러 왕들은 이곳을 하늘을 향한 제사를 드리는데 사용했다(렘 19:13; 32:29).

5. 성경 속의 עליה

이제 위의 고고학적 발견들을 통해 우리는 고대 이스라엘의 건축구조는 2층집이었음을 알 수 있다. 그렇다면 이제까지 한국 성경에서 다락으로 번역된 עליה는 2층으로 이해되어야 하며 이 단어가 등장하는 몇몇 성경구절은 고대 이스라엘

42) R. Reich, “Palaces and Residencies in the Iron Age”, 208.

43) Ibid.

의 생활상에 대한 새로운 모습을 우리에게 전해주고 있다. 첫 번째 예는 벤야민 지파 출신의 원손잡이 사사였던 에훗의 경우(삿 3장)로서 모압 왕 에그론의 집은 고대 근동을 배경으로 하고 있기에 *bīt hilāni* 양식의 2층으로 된 궁전을 가지고 있었을 것이다. 만약 우리가 **הֵלֵב**를 한국적 다락으로 이해하고 이 구절을 읽게 될 때 왕의 궁전의 한쪽 면에 있는 높고 작은 공간을 연상하게 된다. 그러나 에그론이 한 나라의 왕이었던 것을 감안할 때 그가 쉬고 있었던 방은 작은 다락방은 아닐 것이다. 앞서 논의 된 것처럼 이러한 궁전 건물의 현관 옆에 2층으로 올라가는 계단이 있었고 에훗은 에그론의 신하들에게 보이지 않은 채 2층으로의 출입이 가능했다. 에그론이 있는 2층의 문들이 잠긴 것을 보고 그의 신하들은 에그론이 발을 가리우고 있으리라고 짐작하는데(삿 3:24), 여기서 발을 가리운다는 표현은 용변을 보고 있다는 히브리어 표현임은 이미 잘 알려져 있는 사실이다. 다윗성의 부유층의 집이었던 아히엘의 “4방 가옥” 옆에서 발견된 돌로 만든 변기(44) 통해 우리는 고대 이스라엘 혹은 가나안 땅에서 현대인들과 유사한 변기구조를 가지고 있었음을 볼 수 있다. 이러한 변기가 우리의 다락에 놓여 있었다는 상상은 거의 불가능할 것이다. 한 때 할펀(Halpern)은 에훗이 변기용으로 뚫린 파이프를 통해 신하들에게 들리지 않고 도망갈 수 있었다고 주장했지만(45) 그림 12에서 보는 것처럼 고대 변기의 용변 구멍은 사람이 통과할 수 있을 만큼 크지는 않았다.

<그림 12> 다윗 성에서 발견된 변기



출처: 임미영 소장 사진

44) J. Cahill et al., “It Had do Happen-Scientists Examine Remains of Ancient Bathrooms”, *BAR* 17 (1991), 64-69.

45) B. Halpern, *The First Historians* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 39-75.

두 번째 예는 열왕기상 17장에서 엘리야와 관련하여 등장한다. 엘리야는 기근 속에서 사르밧의 과부에게 음식을 요구했고 그녀는 가루 한 움큼과 조금 남은 기름으로 음식을 만들어 아들과 함께 마지막으로 먹고 죽으려고 했었다. 그러나 엘리야에게 먼저 음식을 만들어 주고 나니 가루와 기름이 그 통과 병에 끊이지 않게 되었다. 엘리야와 그 가족이 여러날 먹었다는 15절의 언급을 통해 우리는 기적이 있는 후 엘리야가 이 과부의 가족과 함께 머물렀던 것을 상상할 수 있다 그러나 갑작스럽게 과부의 아들은 숨이 끊어졌고 엘리야는 이 아이를 데리고 자기가 거처하던 *עליה*로 올라가 자기의 침상에 누였다(왕상 17:19). 여기서 우리가 *עליה*이 아닌 2층으로 이해하게 될 때 우리는 사르밧 과부가 아마도 기근에서 자신들을 구해 준 엘리야에게 자신들의 거처인 2층을 내주었음을 상상해 볼 수 있다. 그녀는 수납공간으로 사용되는 좁은 방을 엘리야에게 내 준 것이 아니라 그녀의 삶의 장소를 내 주었다는 해석이 가능하다.

세 번째 예는 열왕기하 4:10에 나타난다. 수넴의 한 여인은 엘리사를 위하여 담 위에 작은 방(*עליית קיור קטנה*)을 만들고 가구를 준비하여 엘리사가 방문할 때 누울 수 있는 공간을 마련하였다. 2층에 방을 지었다는 것은 이제 고대 이스라엘의 가옥 구조상 가능했음을 알 수 있다. 수넴 여인이 지은 이 집은 앞서 언급했던 것처럼 9세기경 북왕국 이스라엘과 남왕국 유다의 도시에서 발견되는 전형적인 요새 시설이었던 “곽벽(Casemate Wall)” 위에 지었을 것이다⁴⁶⁾. 엘리사 역시 이 *עליה*에서 수넴 여인의 아이를 살리는 기적을 행했다.

마지막 예는 예레미야 22:13-15에서 찾아 볼 수 있다. 예레미야는 요시야의 아들 야호야김이 왕이 된 후 자신을 위해 불의로 큰 집과 넓은 다락방(*בית מדות ועליות מרנחים*)을 만들었기에 이를 비난하고 있다. 이집트의 왕 느고는 요시야를 뜨깃도에서 죽인 후(왕하 23:29, 기원전 609년), 여호야김을 왕위에 앉혔다. 그러나 그는 종교개혁을 일으켰던 그의 아버지와는 달리 YHWH 보시기에 악을 행하였고 결국 그는 예루살렘 문 밖에 던져져 나귀 같이 매장함을 당하게 된다(렘 22:19). 그의 재위 시기는 혼란의 시기였다. 잠시나마 이집트가 유다를 통치하는 것 같았지만 결국 바벨론 왕은 유다는 물론 이집트까지 점령하게 된다(왕하 24:7). 그가 지은 큰 집은 이 혼란의 시기에 악적인 행위였음이 분명하다. 더불어 그는 이 집을 지으면서 그 고용한 자의 품삯마저 주지 않았다. 아하로니(Aharoni)는 1962년과 1964년 두해에 걸쳐 예루살렘에서 남쪽으로 3km 떨어진 베들레헴으로 가는 길목에 위치한 라맛 라헬을 발굴한 바 있다⁴⁷⁾. 이 유적지의

46) Lawrence Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel”, *BASOR* 260 (1965), 16.

47) Yohanan Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel, seasons 1959 and 1960* (Rome: Università degli Studi di Roma. Centro di Studi Semitici, 1962); *Excavations at Ramat Rahel, seasons 1961 and 1962* (Rome: Università degli Studi di Roma. Centro di Studi Semitici, 1964). 또한

VB층은 언덕의 꼭대기 지역에 위치했던 몇몇 건물로 이루어진 마을로서 히스기야 시대의 군사요새로서 확인되었다. 다음 층인 VA층에서는 50×75m에 이르는 넓은 지역이 벽으로 둘러싸여져 있는 거대한 건물의 흔적들이 발견되었다. 비록 건물의 파손이 심하고 후대의 층들에 의해 그 모습을 재건하기는 힘들지만 다듬은 돌로 지어진 벽과 프로토-에올릭이라 불리는 전형적인 이스라엘과 유다의 행정건물에 사용된 기둥머리 양식, 그리고 화려하게 장식된 돌로 만든 창문 난간의 발견은 이 건물의 크기와 웅장함을 상상해 볼 수 있게 한다. 대부분의 학자들은 라맛 라헬의 기원전 7세기경의 이 건물을 여호야김이 그를 위해 지은 큰집이라고 보고 있다⁴⁸⁾. 더불어 우리는 당시 가옥들이 이층이었다는 것을 알고 있으며 이제 여기서 기록된 넓은 다락방 עליה는 넓은 이층집을 지었다는 것으로 해석할 수 있다. 안타깝게도 라맛 라헬의 궁전 건물이 파손이 심해 건물의 높이와 층을 측정할 수 없지만 솔로몬의 궁전이 50×25m였다는 것을 기억한다면 예레미야가 왜 큰 집과 넓은 방을 지었다고 비난했는지 이해하게 된다.

6. 나가는 말

그러므로 이제 우리는 עליה가 한옥의 한쪽 끝에 있던 작은 수납공간인 혹은 가족이 많을 경우 방으로도 사용되었던 다락이 아닌 고대 이스라엘인들의 주요 거주지였던 2층으로 이해해야 할 것이다. 원어의 의미와 고고학적 발견을 통해 우리는 고대 이스라엘이 문화적 혹은 생활적 관습이 우리와는 현저히 달랐다는 것을 알 수 있다. 그러므로 우리는 우리의 문화적 배경으로 성경을 읽는 것이 아니라 원어의 의미를 파악하고 그들의 관습과 흔적을 고찰하여 성경의 보다 바른 이해에 접근하여야 하겠다.

<주요어>(Keywords)

עליה, 다락, 2층방, 4방 가옥, *bīt hilāni* 양식의 궁전.

עליה, Roof chamber, Upper room, Four-room House, *bīt hilāni*.

(투고 일자: 2009. 7. 14, 심사 일자: 2009. 9. 14, 게재 확정 일자: 2009. 9. 14.)

1984년에 G. Barkay에 의해 발굴이 진행된 바 있으며 라맛 라헬 유적지에 대한 개인적인 대화를 수차례 나눈 바 있다.

48) A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, 426-427.

<참고문헌>(References)

- 한국정신문화연구원 편 『한국민족문화대백과사전』, 성남: 한국정신문화연구원, 1991.
- Aharoni, Y., *Excavations at Ramat Rahel, seasons 1959 and 1960*, Rome: Universita' degli Studi di Roma. Centro di Studi Semitici, 1962
- Aharoni, Y., *Excavations at Ramat Rahel, seasons 1961 and 1962*, Rome: Universita' degli Studi di Roma. Centro di Studi Semitici, 1964.
- Cahill, J. et al., "It Had do Happen-Scientists Examine Remains of Ancient Bathrooms", *BAR* 17 (1991), 64-69.
- Frankfort, H., "The Origin of the Bit Hilani", *Iraq* 14 (1952), 120-131.
- Halpern, B., *The First Historians*, San Francisco: Harper & Row, 1988.
- King, P. and Stager, L., *Life in Biblical Israel*. Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 BCE*, New York: Doubleday, 1992.
- Mazar, Eilat, *The Palace of King David : Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005-2007*, Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2009.
- Netzer, E., "Domestic Architecture in the Iron Age", A. Kempinski and R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel, from the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992.
- Reich, R., "Palaces and Residencies in the Iron Age", A. Kempinski and R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel, from the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992.
- Shiloh, Y., *The Prot-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*, Qedem 11, Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1979.
- Stager, L., "The Archaeology of the Family in Ancient Israel", *BASOR* 260 (1965), 1-35.
- Ussishkin, D., "King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo", *IEJ* (1966), 174-186.
- Ussishkin, D., "King Solomon Palaces", *BA* 36 (1973), 78-105.
- Yeivin, S. and Avi-Yonah, M., *The Antiquities of Israel*, Tel Aviv: Kibutz Meuhad, 1955 (Hebrew).

<Abstract>

What is עליה in the Architecture of Ancient Israel?

Dr. MiYoung Im
(Seoul Theological University)

The Bible was not written in Korean's cultural background, but rather in the cultural and daily backgrounds of the ancient Near East, containing the language and customs of the Israelite. Therefore, the approach to such backgrounds should precede to have better understanding of the Bible. Particularly, since a lot of Hebrew terms are not familiar with us, they have been mistakenly interpreted or understood. It is often the case that when we know the closer meaning of these terms, we have different interpretation of them. Among such terms, עליה has been discussed in this paper.

This word has been mainly translated as “darak” in Korean, meaning a roof chamber or an attic. “Darak” is a unique space in Korean's houses, which used to be located between the ceiling of a kitchen and a house roof. The average height of this room is only 1m and its entrance is made through the door on a wall of the main room (called “anbang”). This room usually functions as a storage or a spare room when there are many members in the family.

However a unique house called the “Four-room House” has been found in various sites of Israel and Syro-Palestine area and interpreted as “the Israelite House”. As the designation shows, there are four rooms in its plan. Two rows of stone pillars vertically divide the space into three, and the latter reaches to a broad room running across the width of the house. According to archaeological findings, the central room was used for food processing or as a workshop, and two side rooms were used as stables for livestock. The broad room was used as a storage. Then, one may ask where the people lived. Since there are remains of steps and ceilings on the first floor, such house was completely roofed and a second story existed.

This second story, עליה in biblical Hebrew, served as the main living space. In this case, the widow from Zarephath who was saved by Elijah in the drought (1Ki. 17:8-24) bestowed to Elijah to lodge at עליה (the second story) not at

“darak” which means more like a storage space. Thus this was the space where her daily life was occupied.

In addition, steps are visible in the corner of the portico leading to the second story in *bīt hilāni*, which is the representative building of administrative architecture or a palace in Syro-Palestine region. If we read עליה again as “darak” in Jdg. 3: 24-25, it is impossible that such a space existed in the palace of Eglon, the King of Moab. Since there were steps in the portico, Ehud was not caught by any servants of Eglon even though he killed their king. As the plan of Solomon’s palace described in 1Ki. 7:1-12 is similar to *bīt hilāni*, his palace must also have the second story. On the roof of such building and of Ahaz’s עליה (“darak” in Korean Bible), Kings of Judah gave offerings to other gods (2Ki. 23:12; Jer. 19:13; 32:29). In the national crisis, Jehoiakim(609-598 BCE) built a spacious house with large עליה (“darak” in Korean Bible) for himself, and so Jeremiah rebuked him (Jer. 22:13-14). According to such understanding about the culture of the Israelites through the Hebrew and archaeological remains, עליה must thus be translated as a second story or an upper room rather than “darak” in Korean.

정보구조와 결속구조를 중심으로 살펴본 전도서의 언어적 특성에 대한 소고

장성길*

1. 들어가는 말

본 논문의 목적은 전도서의 정보 배열 방식을 이해하고 더 나아가 전도서의 의미(meaning)의 연속성과 일관성을 유지하게 하는 언어적 특성이 무엇인가를 파악하는 데 있다. 무엇보다 텍스트 표상에 그 증거가 드러나 있는 전도서의 담론 지시어와 결속구조적 특성에 대하여 살펴보고자 한다. 이러한 연구를 수행하는 이유는 원문 번역과 주해에 있어서 화자의 발화 의도를 이해하기 위해서는 주어진 텍스트의 뼈대라 할 수 있는 언어 장치들(linguistic devices)의 기능과 역할에 일차적으로 관심을 기울여야 하기 때문이다. 담론 지시어는 텍스트의 거시적 구조를 판정하는데 유용하며, 결속구조는 텍스트 구성 성분들의 기능과 의미의 연관성을 파악하는 키가 된다. 이러한 언어적 장치(devices)들을 가리켜 텍스트의 고유한 특성이라 말한다.

본 논고에서는 연구 범위를 전도서 텍스트로 정하고 지면 관계상 거시적 관점에서 볼 때, 텍스트의 구조를 결정하는 장치가 무엇인지를 이해하고, 또한 어떠한 어휘적 성분들이 전도서의 전체 흐름을 좌우하는지를 규명하는 데 있다.

2. 코헬렛의 정보 구조(information structure)

전도서 텍스트의 의미를 파악하기 위해서는 화자의 독특한 발화 스타일을 이해하는 것이 무엇보다 중요하다. 코헬렛은 자신이 말하려는 사상이나 중심 개념을 어휘 결속을 통해 반복하는 것이 특징이다. 스코어스(Schoors)에 따르면 전도서 전반에 걸쳐 핵심 어휘가 반복적으로 나타나고 있음을 증거한다.¹⁾ 구약성경

* 웨스트민스터신학대학원대학교 전임강사, 구약학.

1) A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth-PartII Vocabulary*, OLA 143 (Leuven: Peeters, 2004).

내에서 산문체 형식으로 쓰여진 텍스트와 비교했을 때 산문체적 시(prose poetry) 양식에 가까운 전도서는 새로운 단락이 시작될 때에 배경 정보를 생략하고, 그 대신에 핵심 메시지를 압축된 언어로 전달하는 경향성이 강하다. 따라서 단락과 단락 사이에 내용적 흐름이 쉽게 끊어지며, 결속력이 약하게 느껴질 수 있다. 그러나 이 말은 텍스트 상에 일련의 사상적 체계나 통일된 개념이 없다는 말이 결코 아니다. 코헬렛은 자신이 말하려는 발화 내용을 다양한 정보 전달 장치들을 통해 독자들과 대화를 시도한다. 예를 들어, (1) 격언으로 된 긴 문장을 쓰거나, (2) 압축된 언어로 표현된 짧은 잠언을 즐겨 사용한다. 이러한 방식들은 주로 교훈적 메시지를 전달하고자 할 때 쓰는 방식이다. 그 외에도 (3) 비교(2:13; 7:6, 12; 9:12; 11:5 etc.), (4) 은유(3:5, 7:1, 5:15-16, 19 etc.), (3) 비유(예, 9:14-15), (4) 알레고리(12:3-4), (5) 수사적 질문들(2:2, 15, 19, 25; 3:9, 21, 22; 4:8, 11; 5:5, 10, 15; 6:8, 11; 7:13, 16, 17; 8:1, 8, 7; 10:10 etc.)과 같은 다양한 문예적 장치들을 적극 활용하고 있다.

한편, 전도서 본문을 내용면에서 분류해 본다면 크게 두 가지 유형으로 구분될 것이다. 하나는 코헬렛이 자연과 세상 그리고 인간사에 대하여 자신이 직접 관찰하고 경험한 내용들을 사실 그대로 보도하는 자료이며(1:13-14; 2:12-14; 3:14-16; 4:1-7의 일부; 5:12, 17; 8:9-10, 16-17; 9:11, 13; 10:5 etc.), 다른 한편에서는 코헬렛의 훈계하는 말들이 부각된다(4:17; 5:1-9의 일부; 7:7-21의 일부; 8:2-3; 9:7-10의 일부; 10:4, 20; 11:1-2; 11:8-12:1).²⁾ 특히 전도서의 본문부(1:12-12:7)에 나타나는 발화(utterance)의 특징은 코헬렛 자신의 매우 사적인 체험이나 자연과 우주의 이치에 대한 스스로의 깨달음을 자서전적 형식의 1인칭 선포(1st-person speech) 방식으로 기술하고 있다.

2.1. 코헬렛의 정보 배열 방식

그렇다면, 전도서의 구성은 어떻게 설명될 수 있을까? 상기한 대로 코헬렛의 스피치는 지혜의 격언들(proverbs)과 코헬렛의 가르침(admonitions)을 핵심 내용으로 삼고 있다. 그러나 1인칭 화법으로 선포되고 있는 1:12-12:7의 경우, 지난 반세기 동안 텍스트의 구조나 구성에 있어서 학자들마다 각기 상이한 방식으로서의 텍스트 읽기를 시도하고 있는 것이 사실이다. 옥덴(Ogden)에 의하면 이 책 전체를 통해 수렴되어가는 하나의 논리적 과정을 찾기란 매우 어렵다고 진단한다.³⁾ 그렇다면 전도서가 과연 작은 단편들의 묶음인 것인가? 분명한 것은 전도서

2) 한편, 화자는 코헬렛이 스스로에게 하는 말도 기록하고 있다(예, 1:16; 2:1, 15; 3:17, 18; 7:23).

3) G. Ogden, *Qoheleth* (Readings; Sheffield: JSOT Press, 1987), 12.

의 각 단위 별로 주제 전개가 나타나고 있으며, 어휘 결속구조를 통해 단락을 관통하는 코헬렛 자신의 사상을 찾을 수 있을 것이라 가정하게 된다.

우선, 구조적 관점에서 전도서의 윤곽을 그려본다면 1:1 표제(Title), 1:2 모토(motto), 1:3-12:7 본론, 12:8 모토(motto), 12:9-14 에필로그로 구분할 수 있고, 또 다른 관점에서 인칭의 변화를 따라 분류해보면 서론(11-11), 본론(1:12-12:8), 결론(12:9-14)으로 구분하여 읽을 수도 있다. 그런데 문제는 1:3-12:7에서 구성의 키가 무엇인가를 찾는 것인데, 구조를 나눔에 있어서 학자들 간에 이견이 매우 크다 예를 들어, 폰조(di Fonzo)는 본론을 7개의 소단락으로 나누었고,⁴⁾ 로핑크(Lohfink)는 대차대구법(chiastic structure)으로 구분하였다.⁵⁾ 한편 이러한 전통적인 방식 외에도 주제에 따른 새로운 구분을 제시하기도 하였는데, 크뤼거(Krüger),⁶⁾ 와이트(Wright)⁷⁾와 크렌쇼(Crenshaw)⁸⁾ 등의 학자들이 이러한 범주에 속한다 한편, 쉐이버거(Schönberger)⁹⁾는 백하우스(Backhaus)의 가설을 발전시켜 전도서의 구성을 하나의 역동적인 선형적 배열로써(linear-dynamic arrangement) 설명하려 시도한다.¹⁰⁾ 그러면, 코헬렛의 발화 의도를 잘 드러내려면 어떠한 범주들이 우선되어야 할 것인가? 필자는 아래의 두 범주가 전도서의 의미를 가장 잘 드러내주는 성분들이라 본다.

Type A: 코헬렛의 직접적인 경험 또는 관찰(observation)

Type B: 코헬렛의 가르침 또는 교훈(exhortation)

4) 프롤로그(1:1-3), 자연과 역사의 허무함(1:4-11), 인생과 그 가치에 있어서의 일반적 허무(1:12-2:26), 인간사의 수수께끼(3:1-6:12), 생명을 위한 실제적인 행동(7:1-11:6), 청년기와 노년기(11:7-12:8), 에필로그(12:9-14). 참조. L. di Fonzo, *Ecclesiaste* (SB Rome: Marietti 1967), 9-10.

5) N. Lohfink, *Koheleth*, S. McEvenue, trans., *A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2003), 109.

6) T. Krüger, *Qoheleth*, Hermenia (Minneapolis: Fortress Press, 2004). Krüger는 주제 흐름을 따라 1:3-12:7을 동일한 레벨에서의 5개의 소 단락(왕과 지혜자, 왕과 하나님[the deity], 가난과 부, 전통적 지혜에 대한 비판적 논의, 기회와 덧없음의 관점에서 비쳐지는 삶)으로 구분하고 있다.

7) A. G. Wright, "Additional Numerical Pattern in Qoheleth", *CBQ* 45 (1983), 32-43; A. G. Wright, "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth", *CBQ* 30 (1968), 313-334.

8) 크렌쇼는 1:4-12:7을 '해 아래 새것이 없다, 왕의 경험, 모든 일에는 때가 있음, 꾀박 당하는 자의 눈물, 격인, 함께함의 유익, 번덕스런 백성, 종교적 의무, 부의 허무함, 잠인 모음, 적당함에 대하여, 구함과 찾음, 왕과 신하, 하나님의 활동과 신비, 죽음의 그림자, 때와 기회, 헛된 지혜, 격인, 위기를 낳는 요인'이라는 일련의 주제들이 묶여 있다고 분석하였다. 참조 J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1987), 7-10, 156-159.

9) F. J. Backhaus, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qoheleth*, BBB83 (Frankfurt, 1993), 212-214.

10) L. Schwienhorst-Schönberger, *Koheleth* (Wien: Herder, 2004), 11-12.

이러한 범주를 중심으로 전도서 전체 본문의 내용을 각 단락별로 분류하면 다음과 같은 논리적 흐름이 그려진다.

본문	내용분석	화행변화 요소
1:1	표제(Title)	
2	격언(motto)	
3	수사적 질문 ¹¹⁾	(3절) ²³⁾ ___ 772
4-7	자연의 순환과 반복성에 대한 진술시의 형태)	
8	인간사에 대한 관찰의 결과	
9	결론적 진술	(9절)___ 772 (2x)
10-11	논증적 가르침	
12 ¹²⁾	배경정보: 코헬렛의 자기신상에 대한 소개	
13-15	관찰을 통한 반성(15절에 격언 인용)	
16-18	고백적 진술(18절에격언 인용)	
2:1-11	즐거움을 추구함의 덧없음과 만족이 없음	
12-17	지혜와 우매에 대한 관찰(가정적(subjunctive) 진술로 시작) ¹³⁾	(12b)___ 772 772
18-23	수고가 헛됨에 대한 반성(reflection) ¹⁴⁾	(22절)___ 772 772
24-26	논증적 결론 ¹⁵⁾	
3:1-8	범사에 때가 있음을 관찰	
9	수사적 질문	(9절) ²⁴⁾ ___ 772
10-15	하나님의 섭리에 대한 코헬렛의 체험적 깨달음	(15절) ²⁵⁾ ___ 772
16-22	관찰을 통한 반성	(21a,22d) ²⁶⁾ ___ 772
4:1-8	역업(1-3절)과 수고(4-6절)와 외로움(7-9절)에 대한 관찰 ¹⁶⁾	
9-12	연합의 장점에 대한 숙고 ¹⁷⁾	
13-16	정치 권력의 무상함에 대한 관찰	
5:1-7	지혜의 훈계(admonition) 형태를 갖춘 명령 화행 ¹⁸⁾	발화 당시의 현재 시점으로 전환(5:1)
8-9	교훈적 권면	
10-12	잠언들	5:10-6:9:부와 가난
13-17	관찰 1: 부와 재물에 대한 부정적 담화	
18-20	관찰 2: 부와 재물에 대한 긍정적 담화	
6:1-6	관찰 3: 부와 재물에 대한 부정적 담화	
7-9	잠언들	
6:10-11	삶에 대한 코헬렛의 교훈 ¹⁹⁾	
7:1-10	지혜와 우매에 대한 교훈 ²⁰⁾	
11-14	지혜의 유익에 대한 교훈	발화 당시의 현재 시점으로의 전환(7:13-14)
15-22	관찰의 결과: 지혜롭고 정의로운 삶에 대한 교훈	
23-29	관찰을 통한 깨달음	
8:1	수사적 물음	8:1-17:지혜의 한계에 대한 가르침
2-8	지혜자가 누구인가에 대한 논쟁(권력에 대하여)	
9-15	코헬렛의 관찰과 관점: 악인에 대한 징벌	
16-17	지혜자의 (경험적) 깨달음의 한계	
9:1-6	죽음에 대하여 관찰을 통한 묵상	
7-10	삶의 기쁨에 대한 교훈	___ 772(2x)
11-12	기회에 있어서 인간의 한계를 관찰	
9:13-10:1	리더십의 강조(세상 나라를 관찰하여 얻은)	
10:2-20	지혜와 우매에 대한 다양한 격언들	
11:1-6	젊은이에게 주는 코헬렛의 교훈 ²¹⁾	
7-8	항상 즐거워하라는 코헬렛의 권면	
9-10	청년에게 주는 코헬렛의 교훈 ²²⁾	
12:1-7	인생의 황혼기를 준비하며 젊은 날 여호와의 기억하라는 권면	발화 당시의 현재 시점으로 전환(11:9)
8	1:2의 모토를 재차 반복함	
9-14	후기	

<표.1> 관찰과 교훈이라는 두 범주로의 대화 구조(dialogue structure) 분석.²⁷⁾

분석 결과, 우리는 코헬렛이 말하려는 내용의 원천이 (1) 코헬렛의 개인적 경험과 관찰에 근거를 둔 자료들과 (2) 교훈적 가르침으로 확인될 수 있었다. 코헬렛은 이러한 두 가지 범주의 정보들을 적절하게 배열해가면서 독자와의 대화를 시도하고 있는 것이다.²⁸⁾ 아울러 상기한 대로 전도서 본문의 정보배열 방식을 이해하려면 인칭과 화행의 변화를 주시하여 본문을 읽어야 한다 무엇보다 코헬렛의 1인칭 담화(1:12-12:7)는 5장 1절(MT 4:17)에서 갑자기 명령형 동사로 화행이 바뀌는 것을 볼 수 있다.²⁹⁾ 이러한 사실에 근거하여 카스텔리노(Castellino)는

-
- 11) 3-11절은 3인칭 스피치로 선포되는 내용이다.
 - 12) 1:12-2:26은 왕으로서의 코헬렛의 시각을 통해 비취지는 세상을 조명해 놓은 것이다
 - 13) 15절은 **הַמֶּלֶךְ**로 시작하며 화자 자신의 개인적 탄식을 기술하고 있다.
 - 14) 22절은 코헬렛이 스스로에게 자문하는 수사적 물음으로 시작한다.
 - 15) 전도서 2장에 한정하여 볼 때, 24-26절은 삶의 긍정적인 의미를 고백하는 첫 부분이다
 - 16) 4장은 ‘**כיִּן**-격언’ 형식을 갖추고 있다는 것이 구성의 특성이다 특히 비교급을 사용하여 ‘-보다 -이 더 낫다’라는 뜻의 의미를 지닌 ‘**כִּי־טוֹב**’로 표현하고 있다(예, 3:22; 4:3, 6; 6:3; 9:4 등).
 - 17) 10,11,12절은 연속하여 가정절을 이끄는 ‘**כִּי־אִם**’으로 시작된다.
 - 18) 텍스트의 흐름이 5:1절에서 갑자기 명령 화행으로 변화한다. 전체적으로 **לֵךְ** 또는 **לֵךְ** 형태로 선포가 이어진다.
 - 19) 10절과 12절은 수사적 물음(**הַמֶּלֶךְ**)을 통하여 코헬렛의 생각을 전달한다.
 - 20) 화자는 전도서 7장에서 평행절을 많이 활용하고 있다. 특히 1, 2, 3, 5, 8, 10, 11, 14, 18, 20절은 **כיִּן**-잠언이 연속하여 나타난다. 그런데 반하여 유사한 잠언 형식으로 메시지를 전달하고 있는 전도서 10장에서는 **כיִּן**-잠언을 거의 사용하지 않고 있다.
 - 21) 코헬렛은 5장 서두에서와 같이 11:1, 2, 6에서도 명령형으로 교훈하고 있으며, 그리고 그 명령의 이유를 2b와 6b에서 밝히고 있다. 특히 11:1-6에서는 알 수 없고, 피할 수 없는 날들에 대한 네 가지 명령을 주고 있다.
 - 22) 9-10절은 젊음이 어떻게 살아가야 하는지에 대하여 코헬렛의 단호한 가르침을 명령 형태로 전달하고 있다.
 - 23) 3절은 인간의 수고에 국한하여 던져지는 질문으로 인간의 수고가 궁극적으로 유익이 없음을 말한다.
 - 24) 3:9의 질문의 특징은 내용면에서 볼 때 앞서 선포된1:3의 질문이 반복되고 있다는 점이다
 - 25) 15절은 또 하나의 수사적 물음으로 단락을 마무리한다. 무엇보다 하나님께서 인생들에게 찾으시는 것이 무엇인가를 질문함으로 하나님의 뜻과 섭리를 배우고 깨달도록 이끌고 있다
 - 26) 21a절은 부정적인 대답을 전제로 논쟁적 질문을 던지는 것이다. 한편 22절은 수사적 물음으로 3장을 마무리하고 있다.
 - 27) <표 1>에서 이탤릭체로 표기된 부분은 대체로 관찰부에 속한다. 이러한 구분은 드 쥘(De Jong, 1992)의 연구논문에서도 나름의 흐름이 제시되고 있다 전도서의 의미 구조를 파악하려 시도하였다. 자세한 논의는 참조하라, S. de Jong, “A Book of Labour: The Structuring Principle and the Main Theme of the Book of Qohelet”, *JSOT* 54 (1992), 108.
 - 28) 코헬렛의 어투는 위협적이거나 카리스마가 강한 어투가 아니라 전반적으로 다정다감하며 설득적인 스타일이 특징이다. 물론 때로는 논쟁적인 화행을 쓰기도 한다. 여기서 논쟁 화행을 쓰는 이유는 자신의 삶을 변호하기 위한 것이 아니라 인간의 보편적인 삶이 가치가 무엇인가를 대화하기 위함이다.
 - 29) 카텔리노(Castellino)는 화행이 바뀌는 5:1에서 하나의 큰 전환이 이루어진다는 사실에서 착안하여 전도서의 구조가 크게 두 부분(1:1-4:16과 5:1[MT 4:17]-12:8)으로 나누고 있다. 참조, G. Castellino, “Qohelet and his Wisdom”, *CBQ* 30 (1988), 15-17.

5장 1절이 메시지 흐름에 있어서 하나의 분기점이 될 수 있다고 가정한다 그의 주장이 약간의 설득력을 갖는 것은 1:1-4:16의 경우 청자(narratee)가 단지 함축(implied)적으로만 본문에 암시되고 있는데 반하여, 4:17-12:8에서는 청자가 대화 속에 직접 호출되는 차이점이 있다는 것이다.³⁰⁾ 그러나 위의 <표1>에서 보는 바와 같이, 4:17-12:8절 내에서도 관찰부와 교훈부가 번갈아 교차되고 있으며 특히 7:13과 11:9에는 명령형 동사가 다시 반복되고 있기에 전도서 전체의 구조를 5:1을 중심으로 나누는 것은 설득력이 떨어진다. 그 외에도 1968년에 발표된 화이트(Wright)의 연구 논문 역시 하나의 가설을 제시한다 화이트는 전도서의 중심 본문을 크게 두 영역(1:12-6:9과 6:10-11:6)으로 구분한다. 그의 관점의 핵심은 6:10-12에서 새로운 단락이 시작된다는 것이다.³¹⁾ 한편 최근에 텍스트 언어학적 분석 방법을 전도서의 구문론 분석에 적용한 왈톤(Walton)은 전도서의 1인칭 담화 부분이 4개의 단락(1:1-2:26; 3:1-7:24; 7:25-10:15; 10:16-12:7)으로 구분될 수 있다고 주장하였다.³²⁾ 왈톤의 가설의 키는 7:25과 10:16에서 새로운 단락이 시작된다는 것이다. 이처럼 지난 반세기 동안 다양한 방식으로의 전도서 본문 읽기가 시도되어 왔음을 보여준다.

2.2. 전도서 본문 읽기를 돕는 언어 장치들(linguistic devices)

2.2.1. 단락 구분 지시어의 활용도

히브리어 원문에 텍스트의 구조를 찾으려 하는 일반적인 언어 장치로는 담론 지시어(discourse markers)와 단락 구분 지시어(delimitation markers)를 예로 들 수 있다.³³⁾ 맛소라 본문(MT)의 경우, 단락 구분 지시어로 분류할 수 있는 대표적인 성분으로는 세투마(ס)와 페투하(פ)가 있다. 그러나 전도서 본문에는 이러한 단락 구분 지시어가 단지 4회(1:12(פ); 3:2(ס), 9(ס); 9:11(ס)) 언급되고 있을 뿐이다. 이러한 사실은 텍스트 전개 방식에 있어서 화자가 단락 구분 지시어를 거의 활용하지 않고 있음을 나타낸다.

2.2.2. 담론 지시어의 기능

30) Castellino, "Qohelet and his Wisdom", 21-22.

31) Wright, "The Riddle", 321-324; A. G. Wright, "Additional Numerical Pattern", 32-43.

32) 이러한 거시 구조는 실제로 왈톤이 처음 주장한 것은 아니며 옥덴(Ogden; 1987: 12)에 따르면 일찍이 캔디널 비(Candinal Bea)가 제시했던 가설이기도 하다. 참조, A. Bea, *Liber Ecclesiastae*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 100 (Rome: Pontificio Institutio Biblico, 1950).

33) 담론 지시어와 단락 구분 지시어는 구문론적 차원(syntactical level)에서 텍스트의 구조를 판정하도록 돕는 중요한 언어적 장치로 보고 있다.

담론 지시어(discourse marker)란 구문론 차원에서 확인이 가능한 성분으로 텍스트의 구조나 흐름을 파악할 수 있도록 돕는 언어적 장치를 말한다. 담론 지시어의 주 기능은 문법적 차원보다는 화용론적 차원에서 발화자의 대화 의도(communicative intention)를 드러내는 것이 일차적인 목적이다. 다시 말하면 담론 지시어는 본문 안에서 새로운 개념이나 의미를 생성하는 것이 목적이 아니라 독자들로 하여금 텍스트의 흐름을 따라가며 읽을 수 있도록 돕는 언어적 장치이다. 히브리어 맛소리(MT) 본문의 경우, 일반적으로 ‘서론 공식’(introductory formula)이라 부르는 **וְהָיָה אֲמָרָה לְאָמֹר**를 예로 들 수 있고, 직접 인용문에 쓰이는 **וְהָיָה אֲמָרָה**가 이러한 기능에 속한다. 그런데 전도서의 경우, 서론 공식으로 분류할 수 있는 성분들이 거의 발견되지 않는다. 잘 알려진 대로 전도서 1:1-11의 프롤로그와 12:9-14의 에필로그는 3인칭 화법으로 메시지를 전달하고 있으며, 본문부에서도 하나님의 계시를 직접 인용하는 방식을 쓰지 않기 때문에 **וְהָיָה אֲמָרָה**와 같은 전달 장치는 거의 사용하지 않은 이유이다.

그렇다면 코헬렛은 어떤 발화 장치를 즐겨 쓰는가? 위의 <표1>에서 보는 바, 1:12-12:7의 문장은 (1) 코헬렛이 스스로 질문하고 대답하는 형식(1인칭 화법)이나 (2) 백성들을 가르치고 교훈하는 방식(2인칭 화법)을 선호한다. 따라서 전달 공식은 크게 활용도가 없는 반면, 1인칭 화법으로 발화자 자신의 말을 강조하기 위하여 ‘내가 말한다’라는 뜻을 지닌 **אֲנִי אֲמַרְתִּי** (또는 **אֲנִי בֹרֵךְ**) 양식이 두드러지게 나타난다(6x: 1:16, 2,1, 15, 3:17; 3:18; 9:16). 그러나 **אֲנִי אֲמַרְתִּי**는 큰 단락을 주도하는 지시어로서의 기능이 아니라 작은 소 단락이나 하나의 절 안에서 구성 성분들 간의 연결성에 영향을 미치는 것으로 파악된다. 그렇다면, 코헬렛은 과연 어떠한 방식으로 텍스트의 응집력을 이끌어 내는 것일까? 그 기작을 파악하기 위하여 결속구조 분석으로 넘어가고자 한다.

2.3. 전도서의 구성 성분들 간의 결속구조(cohesion)

결속구조란 간단히 말해서 ‘텍스트의 각 성분들을 연결시키는 즉, 문장을 구성하는 단어나 문법적 성분들이 다른 절이나 문장과 어떻게 연결되는 가를 규명하는 것이다.’³⁴⁾ 따라서 결속구조 분석은 텍스트의 의미를 추론하는 것이 일차적 목적이 아니라, 주어진 텍스트가 어떠한 의미론적 체계를 갖추고 있는가를 살펴는데 있다. 텍스트 언어학자들은 일반적으로 결속구조 분석을 위한 범주으로써 (1) 문법적 결속구조와 (2) 어휘적 결속구조를 제시한다. 그렇다면, 결속구조 분석이 필요한 이유는 무엇인가? 결속구조는 텍스트의 고유한 특성(property)을 가장 잘

34) Michael Hoey, *Patterns of Lexis in Text* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3-4.

반영해 주는 언어 장치이며, 또한 통사구조의 구성 성분들 간의 상호관계성을 판정해 줄 수 있는 객관적 지표가 되기 때문이다.³⁵⁾ 그렇기 때문에 만일 어떠한 텍스트가 하나의 유기적 네트워크를 형성하여 짜임새 있는 결속구조를 갖추고 있다고 인정되면 그 텍스트는 내적 통일성이 강하다는 것을 반증해주는 증거가 된다.³⁶⁾

2.3.1. 전도서 텍스트에 나타나는 문법적 결속구조(grammatical cohesion)

텍스트언어학자들은 일반적으로 문법적 결속 장치를 지시, 생략, 대치, 접속이라는 네가지 범주로 세분화하여 텍스트를 분석한다. 우선 문법적 결속장치에 관심을 두는 이유는 텍스트의 구조나 흐름은 일차적으로 연결어들을 통해서 파악되기 때문이다.³⁷⁾ 따라서 전도서의 어순(word order)의 특징을 말한다면, 동사가 문장 서두에 나타나는 VSO로 형식이 지배적이다. 그러나 때때로 수사적 의문사(rhetorical question)나 존재 또는 비-존재를 나타내는 불변사들(particles of existence and nonexistence),³⁸⁾ 그리고 연결 불변사(conjunctive particle)의 역할이 큰 비중을 차지하고 있다. 무엇보다 전도서 내에서 문장 성분들 간의 결속력을 나타내는 핵심 장치는 불변사로써 רָשָׁא (89x), וְ (87x), 그리고 כִּי (58x)과 의문사 מַה 와 מַי 이다. 전도서의 경우 『개역』성경에서는 의문문으로 표현되지 않은 경우가 종종 있지만, 코헬렛은 독자들에게 설득력 있는 메시지를 전달하기 위하여 מַה / מַי (24x)³⁹⁾와 מַי (17x)⁴⁰⁾를 적극 활용하고 있다.

2.3.1.1. רָשָׁא / וְ 의 기능

רָשָׁא 와 וְ 는 전도서에 각각 89회, 68회 나타나며, 그 기능은 문장 서두에서 절을 이끄는 경우(예, 5:3,(4), 14; 7:28; 8:4, 11, 12, 16; 11:5)를 제외한다면, 대체로 하나의 절 안에서 내용과 내용간의 관계를 이어주는 지시 불변사(demonstrative particle)로써 기능한다. 물론 2:11, 4:17, 5:3, 7:14, 8:17에서와 같이 접속사로서의 기능이 나타나기도 하지만, 8:5, 7:26에서와 같이 원인절을 이끄는 경우도 있

35) M.A.K. Halliday and R. Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976); Hoey, *Patterns of Lexis*, 3-4.

36) 장성길, “예레미야 30-33장의 결속구조 분석”, 『구약논단』 13:4 (2007), 96.

37) 텍스트언어학회 편, 『텍스트언어학의 이해』 (서울: 도서출판 박이정, 2004), 43-51.

38) 존재를 나타내는 히브리어 불변사로 רָשָׁא 를 쓰는데 그 빈도수에 있어서 다른 성경에 비하여 높은 비율을 차지하고 있으며(16x: 예, 1:10; 2:13, 21; 4:8, 9; 5:12; 6:1, 11; 7:15(2x); 8:6, 14(3x); 9:4; 10:5), 비-존재를 나타내는 לֹא 의 경우 더 많은 빈도수(44x)를 나타내고 있다.

39) מַה (17x: 1:3, 9(2x); 2:2; 3:9, 15, 22; 5:10, 15; 6:8, 10, 11, 12; 7:24; 8:4, 7; 10:14; 11:2,4; מַי (3x): 2:12, 22; 7:10).

40) 예, 2:19, 25; 3:21,22; 4:8; 5:9; 6:12; 7:13, 24; 8:1, 4, 7; 9:4; 10:14.

고, 7:21에서처럼 결과절을 이끌기도 한다⁴¹⁾ 분포도에 있어서 특징적인 것은 **7**와 **7**의 빈도수가 거의 비슷하다는 사실과 7-9장에 집중적으로 쓰이고 있으며, 3-5장에서도 상대적으로 많은 언급되고 있다.⁴²⁾ 한편 시적(poetic) 양식을 갖추고 있는 다른 시가서 본문들과 비교했을 때 상대적으로 전도서에 빈도수가 많다는 사실을 알 수 있다.⁴³⁾

2.3.1.2. **7**의 기능

불변사 **7**는 그 기능에 있어서 (1) 연결 기능과 (2) 강조적 기능으로 대별된다. 전자의 경우 종속 접속사로 기능하며, 후자의 경우 부사적 기능으로 간주된다. 전도서 본문에서 **7**의 용례는 문장 서두에서 절을 이끌고 있는 경우가 약 30회 (1/3) 정도이며, 특히 2, 6, 7, 9장에서 문두에 나타나는 경향이 강하다⁴⁴⁾

2.3.1.2.1. 종속 접속사로 쓰이는 경우

(1) 인과적 기능

코헬렛은 두 절 간의 인과적 관계를 나타내고자 할 때, 일반적으로 종속 접속사 **7**를 사용한다.⁴⁵⁾ 만일 주절 앞에 **7**가 놓여 있다면, **7**절은 조건절의 전제절로 쓰이거나 또는 조건절의 이유를 말하기 위함이다. 반면에 ‘주절+**7**’ 형식은 목적절을 이끄는 경우이거나 주절에서 말하고 있는 특정한 현상에 대하여 그 이유를 밝히고자 할 때에 **7**절은 주절 뒤에 놓이게 된다. 이러한 방식은 화자가 자신의 행동이나 주장 또는 논쟁점을 설득력 있게 전달하기 위한 것이다. 예를 들어 전도서 2:10과 12:5의 경우, 화자는 ‘주절+**7**’ 형식을 통하여 화자 자신의 마음의 동기를 1인칭 화법으로 그려내고 있으며, 7:6의 경우에는 ‘**7**+주절’ 형식을 통하여 두 절 간의 논리적인 인과적 연결성을 만들어낸다

(2) 논리적 결과

두 절 간의 논리적인 흐름을 깨지 않고 자연스럽게 하나의 결론을 추론해 가는 경우에도 **7**절이 사용된다(예, 전 9:3b, 9:11; [참조 1:18; 8:17]).

41) A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*, OLA 41 (Leuven: Peeters, 1992), 136-149.

42) Bo Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth*, Studia Semitica Upsaliensia (Uppsala: distributed by Almqvist & Wiksell, 1987), 148-152.

43) 다른 시가서에 나타나는 **7**의 빈도수를 보면 다음과 같다(잠언[19x], 욥기[43x], 시편[111x]).

44) 예, 전 1:18; 2:16, 22, 23, 25, 26; 3:19; 4:10, 14; 5:2, 6, 19; 6:4, 8, 11, 12; 7:6, 7, 12, 20, 22; 8:6, 7; 9:1, 4, 5, 12; 11:8; 12:14.

45) 예, 2:10, 16, 17, 18; 3:19a, 22c; 4:4, 10, 14, 17; 5:1, 2, 3, 5, 17; 6:4; 7:3, 6, 9, 10, 12, 13, 22; 8:6, 7b, 11, 16b; 9:4c, 5ab, 7b, 9c, 10b; 10:4c; 11:10c; 12:3c, 5d, 13.

2.3.1.2.2. 강조를 나타내는 부사적 기능

상기한 바와 같이 불변사 ֿ는 종속 접속사로 기능할 뿐만 아니라 **강조** (emphatic), 확인, 또는 **강화** 기능으로도 쓰인다. 이러한 경우 불변사 ֿ는 **네** (yes) 또는 **참으로**(truly, indeed)로 번역된다. 그러나 전도서의 경우 ֿ절을 어떻게 해석할 것인가의 문제에는 학자들 간에 이견이 있다 로핑크와 크렌쇼는 불변사 ֿ를 보통 for로 번역하고 있고, 머피, 옥덴 그리고 쉘버거는 ֿ를 강조적 용법으로 번역한다. 특히 전도서 2:12; 21-23; 26; 3:19g; 5:6, 19; 6:8; 7:7, 18, 20; 8:7a, 15, 17; 9:1; 11:8에서 강조적 기능이 두드러지게 나타난다.⁴⁶⁾ 특히 8:17-9:1에서 9:1이 대표적으로 논쟁이 되고 있는 본문이다 라우하(Lauha)에 따르면 9:1은 8:16-17과 논리적인 관련성 전혀 없으며 완전히 새로운 단락이 시작되는 시점이라고 본다.⁴⁷⁾ 그러나 로핑크와 크렌쇼는 앞 단락과의 연관성을 인정하여 for로 번역하여 읽고 있다.⁴⁸⁾ 이들과 비슷한 시각에서 폭스(Fox)도 앞 단락과 느슨하게 연결된 인과적 불변사로 읽기를 시도한다. 그런데 반하여 롱맨(Longman)은 분명하게 강조적 형태(indeed로 번역)로 본문을 읽어야 한다고 말하며, 하나의 단언적 형태로 보아야 한다고 주장한다.⁴⁹⁾ 그와 유사하게 머피와 옥덴 역시 강조적 용법으로 읽고 있으며,⁵⁰⁾ 쉘버거의 경우에도 강조 형태인 Ja로 번역하고 있다.⁵¹⁾ 결국 해석의 키는 8:16-17이 9:1과 어떻게 연결되는가에 달려 있다. 만일 앞 단락과 아무 연관 없이 새로운 단락이 시작되는 시점으로 볼 때에는 강조의 기능으로 읽을 수 있지만, 8:16-17과의 인과적 관계로 읽을 때는 for로 읽게 된다. 필자는 인과적 연결성도 개연성이 없지는 않으나, 강조의 기능이 두드러지게 나타난다고 판단된다.⁵²⁾ 한편 9:4의 서두에 쓰인 ֿ 역시 학자들 간에 논란이 있다. 크렌쇼의 경우, 9:4은 앞 단락과의 인과적 관계로 해석하여 for로 번역하지만,⁵³⁾ 폭스나 머피는 강조의 시각으로 보아서 indeed로 번역하고 있으며, 쉘버거는 역접(doch)으로 연결시킨 것이다.

2.3.1.2.3. ֿ의 기능

46) A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words*, 103-110.

47) A. Lauha, *Kohelet*, BKATXIX (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 166.

48) N. Lohfink, *Koheleth*, 109; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 156-159.

49) T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT (Grand Rapid: Eerdmans, 1998), 224.

50) R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A (Dallas: Word, 1992), 90; G. Ogden, "Qohelethix1-16", *VT XXXII*, 2 (1982), 58-60.

51) Schwiendorst-Schönberger, *Kohelet*, 439.

52) A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words*, 108.

53) J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 158; 참조, 김희보, 『전도서』 (서울: 총신대 출판부, 1998), 441.

כִּי은 전도서에 5번 쓰이고 있는데 이유나 강조의 형태보다는 일반적으로 ‘...을 제외하고’ 라는 뜻으로 번역된다(예, 3:12; 4:10; 5:10; 8:15; 11:8).

2.3.1.3. ׀의 기능

׀은⁵⁴⁾ 전도서에 나타나는 불변사 가운데 상대적으로 많은 빈도수(58x)를 나타낸다. 전도서 본문에 나타나는 ׀의 다양한 용례들을 정리하면 다음과 같다.

a. 덧붙이느(additive) 기능⁵⁵⁾

(2:7-8) ...׀ לִי כְּנִסְתִּי...׀ קְנִיתִי... (코헬렛 자신의 개인적인 경험이나 관찰의 결과를 진술)

(3:11) ...׀ אֲתִהְיֶה לָּם יְהוָה...׀ עֲשֵׂה יָפֵה... (사실적 진술: 하나님의 일하시는 방식에 대한 선포)

b. 초점(focus) 기능

(2:1; cf. 7:14) ...׀ בְּטוֹב וְהִנֵּה גַם־הוּא הִבְלִל... (명령형+진술-내용 첨가로 기능)

(2:19; cf. 2:21; 7:6) ...׀ לְטַחַּשׁ וְנִי...׀ (수사적 물음+인지 양태(epistemic modality)+׀)

(7:21) ...׀ אֶל־תִּתֵּן לְבָבְךָ...׀ (객관적 진술+명령형(마음을 두지 말라)⁵⁶⁾

(예, 10:20; 12:5(문장 서두에서 명령형 동사를 이끌고 있다)

(9:11) ...׀ לֹא...׀ לֹא...׀ לֹא...׀ לֹא...׀ לֹא...׀ (부정어와 함께 점진적인 강조를 나타낸다: That not...yet neither...yet nor...yet nor...)

c. 부정어(negative)와 함께 쓰이는 경우(예, 1:11; 4:8, 16; 9:12)

(1:11) ...׀ אִי...׀ (not...either...) 내용 첨가의 기능(등위 접속사와 함께).

d. 인식 동사와 함께 초점으로 기능: (예, 1:17; 8:10, 12, 14)

(1:17) ...׀ וְעָתִידִי...׀ (qatal)...(관계 대명사와 함께)

e. ׀의 기능: (예, 4:11; 8:17)

(4:11) ...׀ ׀...׀ כִּי...׀ (종속 접속사+조건절을 이끄는 불변사 ׀...׀+조건절을 이끄는 불변사 ׀...)

f. 문장 서두에서 절을 이끄는 경우: (예, 5:15-16; 6:5; 9:13; 10:3)

(5:15-16) ...׀^{16:1}...׀ וְהִנֵּה ׀^{5:15}... (also-so-also: 14절의 진술에 내용을 연이어서 덧붙이는 기능)

g. 반의적(adversative) 기능: (예, 6:7)

54) 예, 전 1:11, 17; 2:1, 7, 8, 14, 15, 19, 21, 23, 24, 26; 3:11, 13; 4:4, 8, 11, 14, 16; 5:9, 15, 16, 18; 6:3, 5, 7, 9; 7:6, 14, 18, 21, 22; 8:10, 12, 14, 16, 17; 9:1, 3, 6, 11, 12, 13; 10:3, 20; 11:2; 12:5(총 58x).

55) 예, 2:14, 15, 23, 24, 26; 4:4, 14; 5:9, 18; 6:3, 10; 7:18; 8:16; 9:3; 11:2.

56) 여기서 ׀은 명령형을 이끌고 있다.

(6:7) …לֹא תִּמְלֹא: הַנֶּפֶשׁ הַגִּבּוֹר לְפִיָּהּ…(의미상으로 앞 단락의 주장에 대하여 **גַּבּוֹר**은 반대되는 생각)

h. both a and b 구조: (예, 7:22)

(7:22) …גַּבּוֹר גַּבּוֹר כִּי…(두 절의 내용을 의미상 동등한 개념으로 연결시키는 기능)

i. either a or b: (예, 9:6)

(9:1) …שֶׁנֶּאֱמָרָהּ גַּבּוֹר אֶתְּהִי גַּבּוֹר…(두 개념을 동등 레벨에서 연결시킨 경우)

라부샤게(Labuschage)에 따르면 **גַּבּוֹר**의 본래의 기능은 강조를 위한 것이라 주장한다.⁵⁷⁾ 한편 무라오카(Muraoka)에 따르면 단순한 첨가 기능도 간과할 수 없다고 주장한다.⁵⁸⁾ 위의 분석 자료에서 보듯이 불변사**גַּבּוֹר**은 접속사로 보기에 어려우며, 대체로 종속 접속사나 등위 접속사와 함께 쓰인다. 한편 문장 자체를 강조하고자 할 때에는 문장 서두에서 강조형태로 쓰이는 것이 특징이다⁵⁹⁾ 한편 메르베(Merwe)는 **גַּבּוֹר**의 기능에 대한 그의 학위 논문에서**גַּבּוֹר**은 본래 새로운 정보를 첨부하는 기능이 두드러지며, 동시에 화자의 발화 내용을 강조하기 위한 기능이 있다고 주장한다.⁶⁰⁾ 특히 메르베는 **גַּבּוֹR**의 핵심 기능 중에 하나는 인지양태(epistemic modality)를 나타내는 것이라 주장하였다.⁶¹⁾

2.3.1.4. 소결론

문법적 차원에서 전도서의 결속구조를 분석한 결과 전도서 저자는 1:12-12:7에서 일반적인 서론공식을 거의 사용하지 않고 있음을 주시하게 된다. 그렇다면 그 이유가 무엇일까? 1:12-12:7의 본문은 대체로 1인칭 및 2인칭 화법으로 고르게 정렬되어 있을 뿐만 아니라 제 3의 화자의 말을 인용하는 방식을 쓰지 않기 때문에 서론 공식 없이도 단락 구성이 가능할 수 있었던 것이다. 그 대신에 관계 대명사나 등위 접속사 또는 그 외의 다양한 종속 접속사를 사용함으로써 절과 절 그리고 문장과 문장을 조밀하게 연결시킬 수 있었던 것으로 파악된다. 이러한 목적을 위하여 코헬렛은 **וְשֵׁן/וְשֵׁן**, **כִּי**와 **גַּבּוֹR**을 문장 서두에 적절하게 배열하여 내용을 이

57) C. J. Labuschage, “The emphasizing particle GAM and its connotations”, *Studia Biblica et Semitica* (1966), 193-203.

58) T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: Magnes Press, 1985), 143-145.

59) 참조, A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words*, 128-134.

60) C. H. J. van der Merwe, *The Old Hebrew Particle Gam: A Syntactic-semantic Description of Gam in Gn-2Kg* (St. Ottilien: EOS + Druck St. Ottilien, 1990), 198-199.

61) 용례를 따라 분류하면, (1) 종속접속사나 등위접속사와 함께 기존의 사상이나 생각 속에 무엇이 새로운 내용을 첨가하는 경우(type a, e, h, i), (2) 의미상 부정적인 정보와 함께 쓰이는 경우(type c와 g), (3) 강조적 용법으로 쓰이는 경우(type b와 d), (4) 2:21과 7:6의 경우에는 인지양태를 나타내는 것으로 파악된다.

어간다. 이러한 배경에서 저자가 말하려는 중심 개념들을 이끌어내는 어휘적 성분들에 대한 논의와 주제적 통일성 연구로 나아갈 수 있게 된다.

2.3.2. 전도서의 어휘 결속구조와 개념적 통일성의 상관성

2.3.2.1. 어휘 결속구조의 개념적 이해

‘어휘 결속구조’(lexical cohesion)란 두 개 이상의 문장 속에서 특정한 어휘가 반복되거나 의미상 결속되어 있는 텍스트의 특성을 가리킨다. 앞서 살펴보았던 담론 지시어와 문법적 결속구조는 구문론 차원에서 텍스트의 구성 성분들 간의 관계성에 초점이 있었다면, 어휘 결속구조는 텍스트의 구성 성분(정보)들이 주어진 단락 속에서 어떻게 결속되어 있는가를 보여주는 장치이다. 일반적으로 학자들은 어휘 결속성을 (1) 어휘 반복과 (2) 연어 관계를 통해 분석해 낸다.⁶²⁾ 어휘 반복은 비교적 작은 담론 단위에서 중심 단어간의 연결성을 가리키며, 연어 관계는 좀 더 거시적 차원에서 긴 사슬로 연결된 의미관계의 네트워크를 말한다.⁶³⁾ 전도서는 무엇보다 대조와 비교를 통한 메시지 전달 방식을 쓰고 있다. 예를 들면, 부와 가난, 삶과 죽음, 고통과 즐거움, 지혜와 어리석음, 의와 불의와 같은 주제들이다. 그런데 이러한 주제들을 엮어가면서 텍스트 전체의 의미를 이끌어가는 성분들은 무엇인가? 몇몇 중심 어휘들을 살펴보면, 우선 ‘헛됨’이라는 뜻으로 번역되는 헤벨(הֶבֶל)과 ‘바람을 잡으려는 것’이라는 뜻으로 번역되는 ‘우레우트 루아흐’(וּרְעוּת רוּחַ)⁶⁴⁾, 그리고 ‘해 아래서’(תַּחַת הַשָּׁמַיִם[타하트 하샤메쉬])라는 부사구를 들 수 있다. 코헬렛은 이러한 어휘군에 속하는 단어들을 사용하여 삶의 부정적 차원, 즉 쾌락, 수고, 지혜의 헛됨과 무가치함을 강조하려 한다. 그와 동시에 코헬렛은 하나의 주제 단위 내에서 그의 진술이 최절정에 이르는 순간 짧은 몇 마디의 말로써 삶의 긍정적 가치를 진술하고 있다. 지면 관계상 거시적 관점에서 전도서의 메시지를 이끄는 몇몇 핵심 어휘들을 대표적으로 선별하여 분석해 본다.

2.3.2.2. 삶의 부정적 차원을 드러내는 어휘들

2.3.2.2.1. הֶבֶל(헤벨)

62) 광성희, 『번역입문』(서울: 이지북스, 2006), 88-89.

63) 이러한 논의는 화자가 독자로 하여금 텍스트 상에 기술되어 있는 다양한 정보들 간의 상관관계를 인지할 수 있도록 어휘 결속의 매듭(cohesive ties)을 만들어 두었다는 가정에서 출발한다. 논리성이 있는 텍스트는 그 나름의 결속 장치를 갖추고 있어서 텍스트를 읽는 독자들이 텍스트 내에서의 주제의 변환이나 의미의 통일성을 찾을 수 있다는 말이다.

64) וּרְעוּת רוּחַ는 동사 없는 절(verbless clause)로만 이루어져 있다.

히브리어 맞소리 텍스트에서 הבל이라는 어근을 가진 명사는 총 73회 사용되고 있고, 그 가운데 전도서에만 38번 언급된다.⁶⁵⁾ 구문론 상에서 הבל의 용례의 특징은 하나의 명사가 단독으로 쓰일 수도 있으나, 전도서 본문에는 대체로 הבל והוא/היא (וְהוּא/וְהִיא) “(보라, 물론) 이것은 덧없다”라는 복합형식으로 기술 되는 것이 특징이다(예, 2:1, 15, 19, 21, 23, 26; 4:4, 8, 16; 6:2, 9; 7:6; 8:10, 14). הבל이라는 명사는 전도서 본문에 상대적으로 고르게 분포되어 있다 이 책의 전반부에서 הבל은 코헬렛의 개인적인 경험이나 관찰의 결과를 나타내기 위해 쓰였지만, 6장 이후에는 교훈과 가르침을 위하여 הבל이 사용된다(예, 6:9-12과 8:10, 14; 9:9; 11:8, 10). 한편 빈도수를 보면 2, 4, 6장에 상대적으로 많이 언급되고, 7, 8, 9장에서는 산발적으로 나타나는 반면, 9:9-11:8에서는 הבל이라는 단어가 전혀 쓰이지 않고 있다.⁶⁶⁾ 무엇보다 1장과 12장에서 הבל은 전도서 전체의 화두를 여는 대화의 창(하나의 모토)의 역할을 하고 있으며, 2장에서는 작은 소 단락마다 절정에 이르는 시점(예, 2, 11, 17, 23)에서 코헬렛은 자신의 관찰과 경험의 결과로 분석된 삶의 무익함을 주장하고 있다. 일례로, 3:16-19에서는 죽음이라는 실존 앞에 인간이나 짐승이 동일하다는 하나의 논쟁을 이끌어가는 헛됨을 말하고 있으며, 4:7-8에서는 형제도 없이 혼자 일 중독에 빠져 살아가는 아이러니한 상황을 상징하고 삶의 무익함을 논하고 있다. 8:14 역시 삶이 수수께끼 같음을 나타내고자 הבל을 쓰고 있다.⁶⁷⁾

2.3.2.2.2. וְרֵעוּת רוּחַ(우레우트 루아흐)

‘바람을 잡으려는 것’이라는 표현은 구약 성경에서 전도서에만 나타나는 표현(7x)으로 언제나 הבל과 함께 쓰인다(1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6; 6:9).⁶⁸⁾ 코헬렛은 전략적으로 이러한 표현을 덧붙임으로써 자신이 실제로 경험하고 관찰한 세상이 얼마나 무의미하며, 어리석고, 쓸모없는가를 강조한다.

2.3.2.2.3. תַּחַת הַשָּׁמַיִם(타하트 하샤메쉬)

마찬가지로 ‘해 아래에서(תַּחַת הַשָּׁמַיִם)’라는 부사구 역시 구약 성경에서 전도

65) הבל이라는 단어의 뜻은 영어 번역 성경에 vanity((N)KJV), emptiness(NEB), futility(REB와 JB), meaningless(NIV), useless(GNB) 등으로 다양하게 번역되고 있으며, 그 외에도 ‘vapour’, ‘nothingness’의 뜻을 지니고 있다.

66) D. Ingram, *Ambiguity in Ecclesiastes* (London: T&T Clark, 2006), 126-129.

67) 따라서 일부 학자들은 הבל이라는 단어를 하나의 메타포 또는 상징적으로 해석하려고 시도한다. 참조. D.B. Miller, “Qohelet’s Symbolic Use of הבל”, *JBL* 117:3 (1998), 473-454; C.F. Melchert, *Wise Teaching* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 117.

68) רוּחַ(루아흐)라는 어휘는 전도서에 총 24회 나타나는데, 그 중에 8회는 인간과 동물에게 사용되고 있고, 그 나머지(16x)는 바람을 가리키는 말로 사용된다.

서에만 어휘이다(29x). 따라서 **תַּחַת הַשָּׁמַיִם**는 전도서의 특성을 가장 잘 나타내는 대표적인 어휘라 말할 수 있다.⁶⁹⁾ 코헬렛은 이 부사구를 일반 사람들의 행동이나 습관 그리고 사고 방식을 전인적으로 관찰하는 상황에 적용시킨다. ‘해 아래에서’라는 표현은 다른 말로 ‘**땅 위에(עַל-הָאָרֶץ אֲתָּה י)**’라는 말과 유사하다(5:1).⁷⁰⁾ ‘해 아래에서’라는 부사구를 언급하는 근본적인 이유는 인간의 본질적인 한계를 드러내기 위함이며, 인생의 덧없음과 코헬렛이 관찰한 삶의 부정적 차원을 부각시키기 위함이다. 그러나 예외적으로 5:17; 8:15, 17; 9:9의 경우에는 긍정적인 의미를 내포하기도 한다. 특히 8:15 β와 17절 그리고 9:9 α에서는 그 목적이 하나님의 행하시는 일에 비추어 설명하기 위한 언어적 장치로 기능한다. 반면에 1:3과 2:22, 그리고 6:12의 경우에는 청중들을 향하여 수사적 물음을 던지기 위하여 전략적으로 언급되는 경우에 속한다.

2.3.2.2.4. מוֹת(무트/마웨트)

코헬렛은 죽음을 가리키는 동사 **מוֹת**(예, 2:16; [3:2, 19[부정사]]; 4:2)와 명사 **מוֹת**(예, 4:2; 7:1, 26; 8:8; [9:3, 4, 5[분사형태]]; 10:1)를 자신의 논리를 전개시켜 나가는 도구로 적극 활용하고 있다.⁷¹⁾ 그는 죽음이라는 사건이 해 아래에서 인간이 수고하여 이루어 낸 모든 성취를 허무하게 만드는 인간의 필연적 한계를 나타내는 상징적 개념으로 보고 있다. 그러나 코헬렛의 초점은 죽음 그 자체에 있다기 보다는 비교를 통해 인간의 한계를 깨닫게 함과 동시에 살아 있음에 충실할 것을 촉구하고자 함이다. 따라서 전도서 텍스트 내에서 죽음이라는 개념은 거시적 차원에서 기능하는 개념이 아니라, 하나의 작은 단위 내에서 코헬렛의 발화의도를 드러내는 역할이 우선적이다. 일례로, 2:12-17에서 코헬렛은 독자들로 하여금 지혜의 한계를 실감나게 느끼도록 하고자 지혜자와 우매자의 구별이 죽음 앞에서 무의미하다는 관찰의 결과를 피력하고 있다(참조, 전 8:8; 9:2-3). 유사한 시각에서 3:19에서도 인간의 죽음을 짐승의 죽음에 비교하였을 때 짐승보다 뛰어난 것이 없음을 지적한다. 한편 7:1은 ‘...보다 더 낫다’라는 비교 구문의 틀 안에

69) 예, 1:3, 9, 14; 2:11, 17, 18, 19, 20, 22; 3:16; 4:1, 3, 7, 15; 5:12, 17; 6:1, 12; 8:9, 15(2x), 17; 9:3, 6, 9(2x), 11, 13; 10:5.

70) 어휘 결속구조의 관점에서 살펴볼 때, ‘해 아래에서’라는 부사구와 비슷한 의미로 ‘**땅 위에서(עַל-הָאָרֶץ)**’라는 부사구가 나타난다(예, 5:1; 8:14, 16; 10:7; 11:2, 3; 12:7). 특히 5:1에서는 존재론적 차원에서 생각할 때, 하나님은 인간과 근본적으로 다르다는 사실을 강조하기 위하여 사용되고 있다. 그 외의 본문에서는 불확실함 속에서 인간이 행하는 부정적인 일들을 묘사하게 위하여 사용되고 있고, 12:7은 사후에 먼지로 돌아간다는 진리를 말하기 위하여 사용되고 있다.

71) A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth-Part II Vocabulary*, OLA 143; UITGEVERIJ (Leuven: Peeters, 2004), 205-207.

서 **선한이름//기름** 그리고 **죽는날//출생한 날**을 서로 비교하면서 죽는 날이 출생하는 날보다 더 낫다는 아이러니한 주장을 펼치고 있다. 반면에 9:2-3에서 코헬렛은 선인과 악인이 죽음이라는 운명을 피할 수 없음을 말하면서도 동시에 4-5 절로 넘어가면 그는 결코 죽음을 예찬하려는 것이 아니라 해 아래에서 살아 있는 기간을 가치 있고 의미 있게 설계할 것을 강조하고 있다.

2.3.2.3. 삶의 긍정적 차원을 묘사하는 어휘들

전도서 전반에 걸쳐 화자는 삶의 긍정적 가치를 ‘먹고 마시며 수고함’(2:24; 5:18; 8:15), ‘분복’(3:22; 9:9), ‘좋은 상’(4:9), ‘삼겹줄’(4:12), ‘노동’(5:12상), ‘하나님의 선물’(3:13/5:19), ‘마음’(7:3), ‘지혜’(7:11,12,19; 8:1; 9:18; 10:10), ‘하나님을 경외하는 자’(7:18), ‘산 자’(9:4), ‘하나님의 기쁨’(9:7), ‘지혜자의 가치’(9:18; 10:12상), ‘빛’(11:7), ‘삶’(11:8상) 등과 같은 주제들의 응집성을 통하여 이끌어 낸다.

2.3.2.3.1. מִן(토브)

מִן 역시 전도서의 중심 메시지를 이끄는 핵심 어휘에 속하며 빈도수가 54회 나타날 정도로 그 비중이 크다. 특히 מִן은 구문론 상에서 세 가지 형태로 다양하게 기능하고 있다.⁷²⁾

1) ‘...보다 더 낫다’라는 뜻의 מִן מִן(토브-민)의 잠언 형식의 문장

מִן מִן 형식은 다양한 본문 속에 이용된다(예, 4:3, 6, 9, 13; 5:4; 6:3, 9; 7:1, 2, 3, 5, 8; 9:4, 16, 18). 잠언에서 מִן מִן은 두 평행절의 비교를 통해 진리를 설득력 있게 전달하고자 할 때에 쓰는 대표적인 논리전개 방식이다. 이와 마찬가지로 전도서 5, 6, 7장의 경우 잠언서의 형식과 유사한 방식으로 코헬렛의 가르침을 מִן מִן 형식을 빌어서 사용하고 있다. 반면에 4장에서는 삶에 대한 관찰과 그 목상을 담고 있는 본문 속에 מִן מִן 형식이 사용된 경우이다. 특히 4장과 7장에서는 מִן이 문두에 놓이는 경향이 강하다.

2) 실생활에 적용하여 교훈하는 경우

이 경우에 형용사 מִן은 מִןָּ 동사와 함께 ‘낙을 누리다(『개역』)’라는 뜻으로 번역된다(예, 2:1, 24; 3:13; 5:17; 6:6). 그 가운데 2:1의 경우 מִן은 전치사 וְ와 함께 쓰이고 있으며, 동시에 명령형 동사 מִןָּ를 통하여 코헬렛이 자신을 향하여 의지적 결단을 명령하는 형태로 나타난다. 한편 24절의 מִן은 전치사 없이 직접

72) Ibid., 27-44; Ingram, *Ambiguity*, 169-249.

נוֹבּ을 연결시키고 있으며, 3:13에서는 수고함으로 낙을 누리는 것이 하나님의 선물임을 가르치기 위해 쓰이고 있다. 또한 5:17과 6:6의 경우에는 형용사가 아니라 명사형 נוֹבּ가 쓰인다. 5:17에서는 연계형 부정사 형태와 함께 ‘낙을 누리는 것’이라 표현하고 있다. 한편 6:8에서는 5:17과 유사하게 명사 형태가 쓰이고 있으나 어순이 바뀌는 것이 특징이다. 명사형 נוֹבּ가 강조되어 문두로 나아가고 이어서 부정어-동사 순으로 문장이 이어져 간다.

3) נוֹבּ־אֵין־נוֹבּ 형식이 나타나는 경우

נוֹבּ־אֵין־נוֹבּ 형식은 ‘더 나은 것이 없다’라는 사실을 확인시켜 주기 위한 목적으로 한편에서는 נוֹבּ의 변형 형태라고 볼 수도 있다.⁷³⁾ 이 범주에 속하는 경우, 코헬렛은 해 아래에서 인간이 행하는 일들에 대한 평가로 부정적인 것만 있는 것이 아니라 긍정적인 영역이 있다는 사실을 말하고 있다

2.3.2.3.2. רָאָה, שָׂתָה, אָכַל, שָׂמַח (헬레크)

코헬렛은 일과 성취 속에 허무함이 도사리고 있듯이 모든 인생은 각자가 누릴 분복(즐거움)이 또한 있음을 강조하고 있다(참조, 2:24-26; 3:10-15, 22b; 5:17-19; 8:14-15; 9:7-10; 11:7-12:1).⁷⁴⁾ 여기서 코헬렛은 분복, 즉 ‘하나님의 선물’(תָּהָן, תָּ: 마타트)을 추상적으로 설명하지 않고, 구체적으로 ‘먹고(אָכַל), 마시고(שָׂתָה), 자신이 수고하여 얻는 선을 누리는(רָאָה) 것’으로 묘사하고 있다.⁷⁵⁾ 특징적인 것은 빈도수는 많지 않아도 어휘가 전도서 본문 전체에 고르게 분포되어 나타나며(cf. 2:24a; 3:12, 22a; 5:17; 8:15a; 9:7-9a; 11:7-12:1a), 독자들로 하여금 적극적으로 삶을 살도록 격려하는 절정의 순간에 코헬렛은 긴 설명 없이 ‘**이것이 분복이다**(키 후 헬레카: כִּי הִוא הַלֵּקָה)’라는 짧은 선언으로 하나의 주제 단위를 마무리하고 있다(참조, 3:22b; 5:17d; 9:9c).

2.3.2.3.3. אָרָה(아레)

‘경외하다’란 뜻을 지닌 히브리어 동사 אָרָה 또한 빈도수는 적지만 코헬렛이 말하려는 핵심 메시지를 전달하는 중심 어휘군에 속한다.⁷⁶⁾ 본문 3:14; 5:6; 7:18; 8:12; 12:13에서 코헬렛은 삶의 행복과 가치는 하나님을 경외함에서 시작된다고 단호하게 말한다. 특히 אָרָה의 용례는 다양한 화행(speech-act)을 통해 표현된다.

73) Ingram, *Ambiguity*, 175-177.

74) W. H. Anderson, “A Critique of the Standard Interpretations of the Joy Statements in Qoheleth”, *JNSL* 27:2 (2002), 57-75.

75) R. N. Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy”, *JSOT* 23 (1982), 87-91.

76) A. Schoors, A. Schoors, *The Preacher sought to find Pleasing Words*, 197-198.

3:14에서는 ‘하나님(행위의 주체)이 인간들로 하여금 하나님 앞에서 경외하게 하려 하심’이라고 선언하고 있으며, 5:6의 경우(여호와를 경외하라’는 명령 화행이 쓰이고 있다. 또 한편 7:18에서는 ‘하나님을 경외하는 자’(분사 형태)는 갈등하는 삶으로부터 벗어나게 될 것이며, 또한 ‘하나님을 경외하는 자’(분사 형태)의 삶이 형통하게 될 것을 선포하고 있다(8:12). 그리고 마지막 12:13에서는 하나님을 경외하라는 명령 화행으로 인간의 본분이 무엇인가를 가르치고 있다

2.3.2.4. חָכָמָה/חָכָמָה(하카)

지혜/지혜자로 번역되고 있는 חָכָמָה/חָכָמָה는 전도서에 각각 28회/25회 나타나고 있으며, 대체로 1:12-2:26과 7-9장에 한정되어 분포되어 있을 뿐만 아니라 논리적 흐름에 영향을 주고 있다. חָכָמָה는 이해력을 얻는 수단을 의미하거나 지식, 또는 도구를 의미한다. 윤리적 관점에서 볼 때는 중립적이다.⁷⁷⁾ 코헬렛은 지혜 얻기를 사모하였으며(1:18-19; 12:9), 지혜가 어리석음보다는 장점이 있다는 사실을 가르친다(4:13; 7:4). 그러나 인간의 지혜(חָכָמָה)는 근본적으로 한계가 있으니 특히 죽음 앞에서는 아무 소용이 없다는 것이다(9:11, 16-18).

2.3.2.4.1. 소결론: 결속성과 주제의 통일성의 상관관계

지금까지 전도서의 텍스트의 흐름을 좌우하는 몇몇 핵심 어휘들의 결속구조와 그 기능에 대하여 간략하게 살펴보았다. 앞서 <표1>에서 보는 바와 같이, 전도서의 내용이 크게 관찰부와 교훈부로 쪼개어 있다는 사실에 기초하여 다음 단계로 전도서의 메시지를 이끌고 있는 핵심 어휘들이 어떻게 주제의 결속을 이끌어 내는가를 ‘부정-긍정’의 어휘들로 구분하여 그 흐름을 살펴보았다. 무엇보다 삶의 한계와 덧없음을 강조하는 어휘들이 텍스트 표면에 강하게 부각되는 것이 사실이지만, 그럼에도 불구하고 코헬렛은 삶의 긍정적 차원을 포기하지 않고 있으며, 궁극적으로는 여호와를 경외하며 사는 것이 무엇을 의미하는지를 생각하도록 한다.

3. 나가는 말

위의 분석 결과 우리는 전도서의 의미(meaning) 분석에로 나아가기에 앞서 코헬렛의 전략적인 글쓰기 방식과 결속구조의 특성에 대한 몇 가지 사실들을 정리

77) Michael V. Fox, *A Time to Tear down and a Time to Build up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 72.

하게 된다.

첫째, 전도서의 정보구조를 보면 코헬렛은 긴 격언이나 짧은 잠언 또는 비교 은유, 알레고리와 같은 다양한 수사적 장치들을 사용하여 자신의 발화 의도를 나타낸다.

둘째, 코헬렛은 짧은 담화를 자주 사용하고 있음에도 불구하고 담론 지시어는 거의 사용하지 않고 있다. 따라서 전달공식은 텍스트의 표층구조 위에 거의 쓰이지 않고 있으며, 지시어들을 대신하여 독자들이 소 단락의 구조를 이해할 수 있도록 가이드하는 문법적 차원에서의 구조적 장치들을 새겨두고 있다 예를 들면 **וְעַתָּה/וְעַתָּה, וְעַתָּה, וְעַתָּה**와 같은 종속 접속사나 부사구를 통하여 각 절을 연결시켜 메시지의 흐름을 이어가고 있다.

셋째, 히브리 시 형식의 특성을 잘 반영해주는 어휘적 결속구조 분석을 통하여 전도서의 주제 흐름을 주도하는 중심 어휘들을 찾을 수 있었다.

결론적으로 이와 같은 결속구조나 주제의 흐름에 대한 연구는 화자의 발화 의도를 이해할 수 있는 중요한 언어적 장치로 기여하게 되며, 또한 화자의 발화 의도를 찾는 객관적인 증거가 된다. 이러한 일련의 담론 지시어와 결속구조 분석의 기초 위에서 텍스트의 의미를 결정하기 위하여 다음 단계로 화행(speech-act) 분석에로 나아가야 할 것이다.

<주요어> (Keywords)

전도서, 정보구조, 담론 지시어, 문법적 결속구조, 어휘 결속구조.

Qoheleth, Information Structure, Discourse Marker, Grammatical Cohesion, Lexical cohesion.

(투고 일자: 2009. 8. 4, 심사 일자: 2009. 9. 14, 게재 확정 일자: 2009. 9. 14.)

<참고문헌>(References)

- 곽성희, 『번역입문』, 서울: 이지북스, 2006.
- 고영근, 『텍스트 이론』, 서울: 아르케, 1999.
- 장성길, “예레미야 30-33장의 결속구조 분석”, 『구약논단』 제 13권 4호, (2007), 92-111.
- 텍스트언어학회 편, 『텍스트언어학의 이해』, 서울: 도서출판 박이정, 2004.
- Anderson, W. H., “A Critique of the Standard Interpretations of the Joy Statements in Qoheleth”, *JNSL* 27/2 (2002), 57-75.
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Backhaus, F. J., *Denn Zeit und Zufell trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83: Frankfurt, 1993.
- Bea, A., *Liber Ecclesiastae*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 100, Rome: Pontifico Institutio Biblico, 1950.
- Beaugrande, R. A. de, & Dressler, W., *Introduction to TextLinguistics*, London; New York: Longman, 1981.
- Brinton, L. J., *Pragmatic Markers in English: Grammaticalization and Discourse Functions*, Berlin; NewYork: Mouton de Gruyter, 1996.
- Castellino, G., “Qohelet and his Wisdom”, *CBQ* 30 (1988), 15-17.
- Crenshaw, J. L., *Ecclesiastes*, OTL, Philadelphia: Westminster, 1987.
- Fox. M. V., *A Time to Tear down and a Time to Build up: A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Halliday, M. A. K., and Hasan, R., *Cohesion in English*, London: Longman, 1976.
- Hoey, M., *Patterns of Lexis in Text*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Ingram, D., *Ambiguity in Ecclesiastes*, London: T&T Clark, 2006.
- Isaksson, Bo, *Studies in the Language of Qoheleth*, Studia Semitica Upsaliensia, Uppsala: distributed by Almqvist & Wiksell, 1987.
- Jong, S. de., “A Book of Labour: The Structuring Principle and the Main Theme of the Book of Qohelet”, *JSOT* 54 (1992), 107-116.
- Krüger, T., *Qoheleth*, Hermenia, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Labuschage, C. J., “The emphasizing particle GAM and its connotations”, *Studia Biblica et Semitica* (1966), 193-203.

- Lauha, A., *Kohelet*, BKATXIX, Neukirchen-Vluyn, 1978.
- Loader, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, Beiheft Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche, Berlin: W. de Gruyter, 1979.
- Lohfink, N., *Koheleth*, S. McEvenue, trans., A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress, 2003.
- Longman III, T., *The Book of Ecclesiastes*, NICOT, Grand Rapid: Eerdmans, 1998.
- Melchert, C. F., *Wise Teaching*, Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- Miller, D. B., “Qohelet’s Symbolic Use of הבל”, *JBL* 117: 3 (1998), 473-454.
- Van der Merwe, C. H. J., *The Old Hebrew Participle Gam: A Syntactic-semantic Description of Gam in Gn-2Kg*, St. Ottilien: EOS + Druck St. Ottilien, 1990.
- Muraoka. T., *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem: Magnes Press, 1985.
- Murphy, R., *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas: Word, 1992.
- Ogden, G., *Qoheleth*, Readings; Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Ogden, G., “Qoheletix1-16”, *VT XXXII* 2 (1982), 58-60.
- Schiffirin D., *Discourse Markers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schoors, A., *The Preacher sought to find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*, OLA 41, Leuven: Peeters, 1992.
- Schoors, A., *The Preacher sought to find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth-PartII Vocabulary*, OLA 143, Leuven: Peeters, 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, Wien: Herder, 2004.
- Whybray, R. N., “Qoheleth, Preacher of Joy”, *JSOT* 23 (1982), 87-98.
- Wright, A. G., “Additional Numerical Pattern in Qohelet”, *CBQ* 45 (1983), 32-43.
- Wright, A. G., “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet”, *CBQ* 30 (1968), 313-334.

<Abstract>

A Study of the Linguistic Features of Ecclesiastes in the Light of Information Structure and Textual Cohesion

Prof. Sung-Gil Jang
(Westminster Graduate School of Theology)

The purpose of this paper is to explore the significance of linguistic devices in translations of the Bible and interpretation of textual meanings in Qoheleth. For this purpose, I now discuss several properties of the discourse: discourse forms structures and conveys meanings in a text. Here I argue that the discourse structure is illustrated by diverse discourse markers, and that signals of cohesion may help us to make an understandable continuity of sense in the text. In this respect, the main method this article used is textlinguistics. Textlinguistics is recently a rapidly expanding field by analytical methods and tools. Its scope embraces a broad of range of disciplines from linguistics to communication. As it stands, this paper focuses on the devices of discourse markers and cohesion. The following things are mainly dealt with in this paper:

Section 2 begins with a brief examination of information structure in Qoheleth. Here I show that Qoheleth uses diverse rhetorical devices and that the book of Qoheleth is composed of two different categories of information, i.e., Qoheleth's observation and exhortation.

In § 2.2, I have illustrated a question: "Why are discourse markers used?" An answer is that discourse markers are cohesive devices. This paper presents that Qoheleth's preference discourse markers are not delimitation markers or introductory formulas. Instead, he prefers to use first person utterance devices such as אֲנִי אֶמְרָתִי (or אֲנִי אֶמְרָתִי) which bracket units of talk of Qoheleth.

In § 2.2.3, it emphasizes that a distinctive feature of grammatical cohesion is made of rhetorical questions, particles of existence/nonexistence, and conjunctive particles. Here, I have demonstrated how referential and lexical cohesion, which can be regarded as a textual property, contributes to making the textual unity created by cohesive ties. For instance, I have considered the fact that thematic continuity can be preserved in dialogues despite the disjunction of the storyline in Qoheleth. The speaker mainly uses אֲשֶׁר (89x), כִּי (87x), and

ם(58x) to keep text cohesiveness within a unit.

In the final section, this paper discusses co-relationship between lexical cohesion and conceptual coherence. The speaker provided explicit repeated lexical items such as הַבָּל (vanity), וַיִּרְעַבְתָּ רֵיחַ (striving after wind), תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ (under the Sun), מָוֶת/מוֹת (death), טוֹב (good), חֶלֶק (prton), יִרָא (fear), חָכְמָה (wisdom)/חָכָם (wise man) that belong to the governing lexical components in Qoheleth. Even though Qoheleth is not composed of well organized textual structure and thematic development, it is true that textual cohesive devices play an important role within a discourse to achieve thematic coherence. Thus, the translators or exegetes pay attention to realize the function and meaning of diverse discourse factors and devices.

국역성서의 헬라어 분사구문 처리에 관한 소고

-『새번역』 히브리서를 중심으로-

유은걸*

1. 서론

번역은 두 가지 언어의 어의를 병렬시키는 단순 작업이 아니다. 각 언어에는 사용자들의 독특한 논리와 세계관이 담겨 있고 번역자는 낯선 ‘의미 공간’ 자체를 옮겨야 하기 때문이다. 이 난점은 원문의 문법적 구조가 번역문의 언어에 아예 존재하지 않을 때 더욱 가중된다. 바로 우리말에서 찾아볼 수 없는 헬라어의 분사를 어떻게 옮겨야 하는지는 성서번역가를 늘 고민하게 만든다. 헬라어에서 특별히 발달한 분사구문의 처리 여부는 그 자체로 많은 주석적 토론거리를 양산한다고 볼 때, 이것을 우리말 번역에서 어떻게 처리하는지는 결코 가벼운 문제가 아니다. 본 소론은 헬라어의 분사구문이 우리 성경에서 어떻게 번역되고 있는지를 살피고 『새번역』 성서의 히브리서) 번역이 이 문제를 어떻게 처리하고 있는지 점검하고자 한다.²⁾

2. 헬라어 분사의 상응 관계 표현

* 연세대학교 연합신학대학원 겸임교수, 신약학.

- 1) 우리가 히브리서를 주본문으로 택한 이유는 이 문서의 저자가 분사구문을 즐겨 사용한다는 점에 있다. 히브리서 전체에는 분사가 308번 등장하는데, 똑같이 13장으로 구성된 고린도후서에는 분사가 188번 사용될 뿐이다. 비단 분사가 양적으로 많이 발견된다는 점만이 중요한 것이 아니다. 명사/형용사적으로 쓰인 분사가 번역에 있어 상대적으로 논란의 여지가 적는데 반해, 부사적으로 쓰인 용례는 주석과 번역 작업시 많은 토론거리를 남긴다. 이에 대해서는 아래 3장을 보라.
- 2) 성서번역본을 비판하는 구실 중 흔히 제시되는 것은 ‘원문 그대로 옮기지 않고 번역자의 해석을 함부로 가미했다’는 것이다. 『표준새번역』(이하 『표준』) 및 『새번역』에 대한 각계의 반응도 이를 예증한다. 이에 대해서 다음을 참조하라. 대한예수교 장로회 총회 신학부 추진위원회 간, 『소위 표준 새번역 성경전서의 실체』(서울: 총회신학부, 1993); 김중은, “표준새번역 성경 구약 번역에 관한 비평적 고찰”, 『구약의 말씀과 현실』(서울: 한국성서학연구소, 1996), 416-441. 이에 대한 반론으로는 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 두란노, 1996), 131-151을 보라.

앞서 언급한 대로 우리말에는 분사가 존재하지 않는다. 그렇다면 구체적으로 이 사실이 안겨주는 번역상의 난점은 무엇인가? 헬라어는 시제가 명확하며 성(性), 수(數)가 정확히 구분되므로 ‘상응관계’가 명확하다. 문제는 헬라어 분사가 형용사, 명사, 동사로서의 기능을 모두 갖추고 있기 때문에³⁾ 동사에는 없는 성과 격(格)이 표현되며 형용사나 명사에는 없던 시상⁴⁾이 표시된다는 점이다. 분사가 다른 문장성분과 상응관계를 이룰 때 문제는 더욱 복잡해진다. 결국 우리는 분사가 가진 다양한 성격과 문장 안에서 갖는 기능, 그리고 다른 문장성분과의 관계를 정확하게 파악해야 ‘옳은’ 번역을 할 수 있을 것이다. 그러나 번역은 원문을 ‘옳게’ 이해했느냐의 문제로 끝나는 것이 아니라, 그것을 얼마나 ‘적절하게’ 우리말로 표현했는지도 따지게 된다.

이에 반해 우리말은 단수 복수 개념이 불분명하고, 시제를 명확히 구분하지 않으며 주어가 생략된 문장이 속출한다. 더욱이 대명사를 사용할 경우 도리어 혼란이 야기되기도 한다. 다음 문장을 살펴보자. “어머니와 선생님께서 내 성적 때문에 대화를 나누고 계셨다. (그분은) 특히 수학성적에 대해 만족하지 않으셨다.” 물론 이것은 좋은 문장이 아니다. 주어를 넣었는지 뺐는지에 상관없이 누가 불만을 품었는지 불분명하다. 우리는 실제로 이런 주어 없는 문장을 많이 사용하는데, 문맥을 통해 그 주체를 짐작해야 하는 수가 많다. 그러나 영어였다면 남녀 구별이 분명한 대명사를 써야하기 때문에 그 내용이 분명하게 드러났을 것이다⁵⁾ 만일 어머니와 선생님 두 분이 모두 불만이었다면 단수, 복수의 차이를 통해서 알 수 있었을 것이다.

이러한 언어적 차이로 인하여 원문의 상응 관계가 표현되지 않은 대표적인 경우가 히브리서 6:19이다. 원문을 보면 ἡν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος로 되어 있는데 이것을 우리 역본은 다음과 같이 처리한다

『개역개정』 “우리가 이 소망을 가지고 있는 것은 영혼의 닻 같아서 튼튼하고 견고하여 휘장 안에 들어가게 하나니”, 『새번역』 “우리에게는 이 소망이 있으니,

3) 분사의 성격에 대해서 H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 454 이하를 참조하라. 이는 영어 등 서양어에서도 충분히 표현되기 어려운 부분이다.

4) 헬라어 분사에 이른바 ‘시제’가 있는지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 이에 대해서 아래 4장을 참조하라.

5) 여성을 가리키는 대명사 ‘그녀’는 사실 우리말에 존재하지 않는 말이며, 실제로 어머니를 ‘그녀’라고 부르는 사람도 없을 것이다. 적지 않은 경우 대명사는 혼란을 야기할 뿐이다. 또 한국인은 이름이 아니라 ‘관계’(가령 ‘형’, ‘누나’)를 호칭으로 사용하는데 이 역시 서양어에서 유례를 찾기 어려운 부분이다. 실제로 하나님과 예수님에 대한 2인칭 호칭은 성서번역에 있어 서구에는 없는 논란거리를 양산했다. 참조, 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.

그것은 안전하고 확실한 영혼의 닻과 같아서, 휘장 안에까지 들어가게 해 줍니다.” 두 번역에 따르면 휘장 안으로 들어가는 것은 우리 인간이다. 그러나 원문에 있는 분사 εἰσερχομένην은 앞 18절의 선행사 ἐλπίς를 가리키므로 지성소로 들어가는 것은 ‘소망’으로 표현된 그리스도일 뿐이다(참조, 히 3:6; 4:14; 7:19).⁶⁾

히브리서 9:4도 상응관계가 명확하지 않게 표현되었다. “금 향로와 사면을 금으로 짠 언약궤가 있고”라는 『개역개정』에서 분사 ἔχουσα가 받는 3절의 대상이 드러나지 않았기 때문에, 언약궤가 ‘휘장’과 관계가 있는지, 아니면 ‘장막’이나 ‘지성소’ 중 어디 안에 있음을 말하는 것인지 불분명하다. 이에 비해 『새번역』은 “거기에는 금으로 만든 분향제단과 온통 금으로 입힌 언약궤가 있고”로 처리함으로써 『개역개정』보다 구체적인 번역을 제시한다. 필자의 생각으로는 ἔχουσα가 꾸며주는 3절의 σκηνή를 밝혀 “그 장막 안에는”이라고 옮기는 편이 적절할 것 같다. 상응관계가 명확하다면, 수식 받는 단어를 적극적으로 드러내는 번역이야말로 헬라어와 우리말의 특성을 감안한 것이라 할 것이다. 우리말에는 대명사가 상대적으로 적게 쓰일 뿐만 아니라 그조차도 문장의 내용 파악을 방해하는 경우가 많으므로 대상을 다시금 거명하는 것이 차라리 명확한 번역일 수 있다.⁷⁾

이점은 분명한 이해를 돕기 위해서만이 아니다. 성서는 앞뒤 문맥 가운데 이해되는 여타 번역물과는 달리 몇 절 심지어 한 절만을 떼어 인용되는 때가 많다. 따라서 예배나 성경공부에서 사용되는 성서구절은 그 자체로 어느 정도 이해가 가능해야 할 필요가 제기된다. 원문에서 대명사로 기록되었다고 해서 우리 역본이 기계적으로 이를 따를 필요도, 그래서 안 되는 이유가 여기에 있다고 하겠다.

반면 히브리서 7:8은 우리말의 존대법 때문에 도리어 원문보다 명확한 상응관계를 표현하도록 ‘강요’받은 경우이다. 원문 καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆν을 우리 번역본들은 다음

6) 이 점을 다른 언어의 역본은 정확히 표현했다. NRSV: “We have this hope, a sure and steadfast anchor of the soul, a hope that enters the inner shrine behind the curtain”; TOB: “Elle est pour nous comme une ancre de l’âme, bien fermement fixée, qui pénètre au-delà du voile.” 몇몇 독역본은 εἰσερχομένην의 선행사로 ἄγκυρα를 상정한다. ELB: “Diese haben wir als einen sicheren und festen Anker der Seele, der in das Innere des Vorhangs hineinreicht”; EIN: “In ihr haben wir einen sicheren und festen Anker der Seele, der hineinreicht in das Innere hinter dem Vorhang.” ἐλπίς와 ἄγκυρα가 모두 여성명사이므로 문법적으로는 가능하지만, ‘지성소 안으로 들어가는 닻’이라는 개념은 부자연스럽다.

7) 분사의 문제는 아니지만, 이 점에 있어서 히브리서 11:2에 대한 『새번역』의 해석은 적절하다. 『개역개정』의 “선진들이 이로써(ἐν ταύτῃ) 증거를 얻었느니라”는 번역에서 ‘이로써’가 앞 절 전부를 받는 것처럼 보이지만 사실은 여성 단수 명사 πίστις를 가리키는 것이므로, 『새번역』은 “선조들은 이 믿음으로 살았기 때문에 훌륭한 사람으로 증언되었습니다.” ‘이 믿음으로 살았기 때문에’는 ἐν ταύτῃ를 다소 과도히 밝힌 것이지만 『개역』의 ‘이로써’보다는 나은 번역이라 할 수 있다.

과 같이 옮겼다. 『개역개정』 “또 여기는 죽을 자들이 십분의 일을 받으나, 저기는 산다고 증거를 얻은 자가 받았느니라.” 『공동개정』 “사제들도 십분의 일을 받았지만 사제들은 언젠가는 죽을 사람들이고, 멜기세덱은 성서가 증언하는 바와 같이 영원히 살아있습니다.” 『새번역』 “한 편에서는 죽을 수밖에 없는 사람들이 십분의 일을 받고, 다른 한편에서는 살아계시다고 입증되시는 분이 받습니다.”

이 문장의 논리는 매우 심오하고 복잡하다. 만일 표면 그대로 읽으면 아브라함보다 높은 멜기세덱이 십일조를 받는 것이 당연하다는 『공동개정』이 적절하지만, 유형론적으로 아브라함 및 레위에 근원을 둔 유대 제사장들이 멜기세덱의 방식⁸⁾을 따른 그리스도보다 열등하다는 논법으로 본다면 『새번역』의 번역이 타당할 것이다(참조, 9-10절). 어떤 경우든 이 문제는 우리말의 존대법 때문에 한 쪽을 택해야 하는 것으로서, 다른 서양 역본에는 존재하지 않는 문제이다.

『새번역』 히브리서 13:18은 명확하던 『표준』역의 주어를 도리어 불분명하게 개정한 예이다. Προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν· πειθόμεθα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι. 『표준』 “우리를 위하여 기도해 주십시오. 우리는 양심에 거리끼는 것이 하나도 없다고 확신합니다. 우리는 모든 일에 바르게 처신하려고 합니다.” 『새번역』 “우리를 위하여 기도해 주십시오. 우리는 양심에 거리끼는 것이 한 점도 없다고 확신합니다. 모든 일에 바르게 처신하려고 합니다.”⁹⁾ 이것은 분사 θέλοντες의 주어를 ‘우리’로 파악했던 『표준』역에 비해, 『새번역』은 ‘우리’뿐만 아니라 ‘너희/ 여러분’도 주어가 될 수 있음을 인지한 것으로 보인다.

그러나 분사구문이 발달하지 않아 주어를 밝혀야 하는 독일어 역본은 모두 ‘wir’를 주어로 명시하였다.¹⁰⁾ ‘저자 일동이 바른 처신을 원하므로 그들이 양심에 거리끼는 것이 없는 것’(‘우리’가 주어일 경우)인지, 아니면 ‘히브리서의 독자들이 바르게 처신하기를 원한다면 저자 일동을 위해 기도하기를 명령하는 것’(‘너희’가 주어일 경우)인지는 전적으로 해석의 문제이다. 이 문제를 영역본들은

8) 이 점에서 히브리서 5:6, 10; 6:20; 7:11, 17에 나오는 τάξις를 ‘(멜기세덱의) 반차’나 ‘계통’으로 번역하는 것은 문제가 있다고 본다. 히브리서 저자는 그리스도가 멜기세덱의 반열에 딸린 제사장으로 묘사하려는 것이 아니라, 예수가 레위지파가 아남에도 불구하고 제사장이 될 수 있음을 논증하는데 관심이 있기 때문이다. 오히려 사전적인 의미를 따라(BDAG, s. v. “manner”) “멜기세덱의 방식을 따라”로 번역하는 것이 적절하다. TOB는 이를 잘 살렸다. “là où est entré pour nous, en précurseur, Jésus, devenu grand prêtre pour l'éternité à la manière de Melkisédeq.”

9) 부사적 분사구문을 이렇게 기능을 밝히지 않고 잘라 번역하는 문제에 대해서는 아래에서 따로 다룬다.

10) ELB “da wir in allem einen guten Wandel zu führen begehren”; LUT “und wir wollen in allen Dingen ein ordentliches Leben führen”; EIN “weil wir in allem recht zu leben suchen.”

‘*desiring to act honorably in all things*’(RSV), ‘*wishing to act rightly in every respect*’(NAB) 등 분사로 옮김으로써 해결하고자 했다.¹¹⁾ 이렇게 본다면 구조적으로 분사구문을 정확히 옮기기 어려운 우리말이 - 주어를 명시하지 않아도 된다는 측면에서 - 일정 부분 독일어보다 유리한 대목으로 받아들일 수도 있을 것이다. 그러나 이 측면은 매우 예외적인 장점이며 제한된 부분에만 적용 가능하다.

히브리서 4:6은 주어와 술어의 관계를 놓친 경우이다. 『개역개정』에서 “그러면 거기에 들어갈 자들이 남아 있거니와”로 되어 있는데 반해, 『새번역』은 “그러므로 어떤 사람들에게는 안식에 들어갈 기회가 아직 남아있습니다”로 적는다. 외형상으로 두 번역은 차이가 크지 않은 것처럼 보이나, 『개역개정』은 단수동사 ἀπολείπεται의 주어를 복수 대명사 τινάς로 잘못 파악하였다. 곧 ἀπολείπω의 수동태가 대격 목적어와 부정사(accusativus cum infinitivo)를 취할 때 ‘… 하는 일이 남아있다나 ‘…가 …하는 것은 분명한 일이다’를 의미한다는 점을 놓치고 있는 것으로 보인다.¹²⁾ 따라서 이 부분은 『새번역』이 원문의 구조와 문장성분의 상응관계를 『개역개정』보다 정확히 파악하고 있다고 볼 수 있다. RSV, KJV, LSG 등 대부분의 역본 역시 이 이해와 일치한다.

전술한 바를 정리하면 다음과 같다. 우리말은 헬라어에 발달한 상응관계를 표현하는데 어려움이 많으나, 최소한 원문 안에 다른 상응관계가 있었던 것 같은 인상을 번역문이 주는 일은 피해야 한다 이를 위하여 우리의 일상생활에서 흔히 생략되는 주어 등 문장성분을 분명히 살릴 필요가 있고, 원문에는 없지만 분명히 이해를 위해서 요구된다면 번역문에 그 내용을 더 밝히는 방법도 고민해야 할 것이다.

3. 부사적 분사구문과 주절의 관계 표현

이른바 ‘학교문법’은 헬라어 분사의 용법으로 ‘한정적 용법’(attributive participle), ‘서술적 용법’(predicate participle), ‘명사적 용법’(substantival participle)을 제시한다.¹³⁾ 이 중 한정적 용법이나 명사적 용법이 서양의 관계적이나 우리말의 관형절로 수월하게 표현되는 반면, 서술적 용법, 그 중에서도 부

11) 참조, DRB “Priez pour nous, car nous croyons que nous avons une bonne conscience, *désirant* de nous bien conduire en toutes choses.” LSG “Priez pour nous; car nous croyons avoir une bonne conscience, *voulant* en toutes choses nous bien conduire.”

12) BDAG s. v. “*it is reserved or certain*”.

13) 참조, B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 617-620.

사적으로 사용된 분사구문(dependent verbal participles)은 번역시 항상 주절과의 관계를 감안해서 번역해야 한다. ‘분사 연결구문’(participium conjunctum)이나 ‘절대 속격구문’(genitivus absolutus)이 이에 해당한다고 볼 수 있다. 전자가 주절의 특정 문장성분을 같은 격과 성으로 부연설명하는 분사를 말한다면 후자는 주절의 문장성분과 상관없는 분사가 속격으로 등장하는 구문을 가리킨다.¹⁴⁾ 문제는 번역시 이 구문과 주절의 관계가 표현되어야 한다는 점이다. 이것은 기계적으로 번역된다기보다는 대부분 문맥에 의해 결정된다. 이 과정에서 필수적으로 단순 ‘번역’을 넘어선 ‘해석’이 가미된다. 예를 들어보자.

히브리서 6:10 τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἀγίοις καὶ διακονοῦντες에서 분사 διακονήσαντες와 διακονοῦντες는 다양하게 번역될 수 있다. <이유>: “여러분이 성도들을 섬기셨고 섬기시**므로** 주님 이름으로 여러분께서 그 사랑을 보이셨습니다”(NIV, RSV 등에 해당); <도구>: “여러분께서 성도들을 섬기셨고 섬기심을 **통해** 그분의 이름을 위해 사랑을 보여주신 것입니다”(ELB, EIN, NAB 등에 해당); <시간>: “여러분이 성도들을 섬기셨고 섬기실 **때** 그분의 이름으로 사랑을 보여주신 것입니다”(Weiß 등에 해당).¹⁵⁾ 또 번역어에 분사가 발달했을 경우 그대로 분사를 사용함으로써 그 의미를 확정하지 않고 판단을 독자들에게 맡기는 경우이다(불어의 DRB, LSG 등에 해당).¹⁶⁾ 이처럼 부사적 분사구문은 문맥에 따라, 또 번역가의 신학적 입장에 따라 달리 번역될 수 있다.

히브리서 9:15 역시 다양하게 번역된다. θανάτου γενομένου를 『새번역』은 “(사람들을 구속¹⁷⁾하기 위하여) 죽으심으로써”로 번역한다. 그러나 『공동개정』

14) 이에 대한 자세한 설명은 다음의 문법서를 참조하라 BDR § 417-425; D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 622-655.

15) H.-F. Weiß, *Heb.*, 330.

16) 참조, TOB “il ne peut oublier votre activité et l’amour que vous avez montré à l’égard de son nom en vous mettant au service des saints dans le passé, et encore dans le présent.”

17) 『새번역』이 일종의 ‘개악’을 범한 사례로는 ἀπολύτρωσις의 처리문제를 꼽고 싶다. 『개역』이 ‘구속’(救贖)으로 옮겼던 것을 『개역개정』과 『표준』은 공히 ‘속량’(贖良)으로 교체했다(눅 21:28; 롬 3:24; 8:23; 히 9:15). 아마도 ‘구급’을 나타내는 拘束과 혼동되기 때문인 것으로 보인다. 그런데 『새번역』은 몇 군데에서 이것을 다시 ‘구원’으로 고쳤는데 젊은 세대의 이해를 돕기 위한 의도가 있었다 하더라도 이는 잘못된 개정이다. 필자는 ἀπολύτρωσις의 한역은 ‘대속’(代贖)이 가장 적절하다고 생각한다. 첫째, ‘속량’이라는 말은 일부러 뜻을 풀어주지 않으면 한자 세대조차도 알기 어려운 용어이다. 둘째, ‘속량’은 ‘몸값을 받고 종을 풀어주어 양민(良民)이 되게 하던 일’(참조, 『민중 국어사전』)을 말하는 반면, ἀπολύτρωσις는 노예에 대한 것만이 아니라 전쟁 ‘포로’를 풀어주기 위해 보석금을 지급하는 행위까지 포함한다. 참조, K. Kertelge, “ἀπολύτρωσις” EDNT I, 138. 따라서 ‘속량’보다는 ‘대속’이 이해하기도 쉽고 더 정확한 용어라 할 것이다. 그러나 『새번역』의 ‘구원’은 원문과 전혀 상관없는 역어로

은 “(죄를 용서받게 하시려고) 죽으셨습니다”로, 『개역개정』은 “(죄에서 속량하시려고) 죽으사”로 처리함으로써 원문의 절대 속격구문은 고려되지 않았다 반면 NIV와 RSV 등은 이를 잘 살렸다.

문제는 이 분사구문이 학교문법에서 규정된 대로 번역되고 있지 않다는 점이다. 그 대안은 두가지로 구별된다. 첫째, 부사적 분사를 한정적 분사로 번역하는 것이다. 둘째, 분사구문의 ‘기능’ 및 주절과의 ‘관계’를 밝히지 않은 채 and 등으로 연결시켜 정동사처럼 번역하는 경우이다. 히브리서 6:10를 번역한 우리 역본은 분사의 논리적 관계를 전혀 밝히지 않고 있다. 『새번역』 “... 여러분의 행위와 여러분이 하나님의 이름을 위하여 나타낸 사랑을 잊지 않으십니다. 여러분은 성도들을 섬겼으며, 또 지금도 섬기고 있습니다.” 『개역개정』 “... 너희 행위와 그의 이름을 위하여 나타낸 사랑으로 이미 성도를 섬기고 있는 것을 잊어버리지 아니하시느니라.” 양자가 다소의 차이는 있지만 분사를 독립적으로 처리하고 있다는 점에서 공히 두 번째 경우에 가깝다.

반면 많은 서구 역본들은 첫 번째 ‘한정적 용법’을 택한다. NJB “the love that you have for his name or the services you have done, and are still doing, for the holy people of God.” MNT “Denn nicht ungerecht (ist) Gott, zu vergessen euer Werk und die Liebe, die ihr aufwieset für seinen Namen, die ihr dientet den Heiligen und dient.” 이 중 독어 역본 중 가장 기계적 문자역인 뮌헨신약성서 (Münchener Neues Testament)가 이렇게 부사적 분사를 한정적 쓰임새로 전용했다는 사실은 이채롭다.

후술하겠지만, 우리 역본이 분사를 처리하는 데에는 적지 않은 어려움이 발견된다. 이것은 무엇보다도 우리말에 분사가 존재하지 않는데 기인하는 바 크다. 그렇다면 분사의 쓰임새가 상이한 서양어들이 이를 취급하는 방식은 눈여겨 볼 구석이 있을 것이다. 가령 영어에서 빈번히 활용되는 분사구문은 독일어에서 현저히 위축된다. 독일어에도 분사가 있으나 실제 문장 구성에서 부사적인 용법으로는 매우 제한적으로 활용될 뿐이다.¹⁸⁾ 반면 불어는 더욱 발달한 분사 구문을 다양한 형태로 사용한다.¹⁹⁾ 이렇게 각 번역어에서 해당 문법사항이 상이한 빈도

서, 사회·경제적인 용어인 ἀπολύτρωσις의 함의를 표현하지 못한다. 『새번역』은 정작 엡 1:7; 4:30; 골 1:14에서는 ‘구속’을, 롬 8:23에서는 『표준』의 ‘속량’을 그대로 사용하고 있다.

18) 독일어 분사의 활용법에 대해서는 다음을 참고하라. G. Helbig and J. Buscha, *Deutsche Grammatik* (Berlin u. a.: Langenscheidt, 2001), 585이하. 이에 따르면 독일인은 단순 분사로 부대 상황을 표현하지 않고, 대체로 부사절(indem... 등)을 통해 더 분명하게 표현하기를 즐긴다.

19) 불어의 분사 활용에 대해서는 다음을 참고하라. R. W. Wagner and J. Pinchon, *Grammaire du Français classique et moderne* (Paris: Librairie Hachette, 1962), 318-323.

로 사용된다면 이들이 성서번역에 있어 분사를 어떻게 처리하는지 좀 더 살펴볼 필요가 있다.

히브리서 6:1 “그러므로 우리는 그리스도의 도의 초보를 버리고”에서 DRB, LSG, NEG, FBJ 등의 불어 역본은 모두 동일한 분사 ‘lassant’을 사용하고 있는데 반해, KJV, ASV 등 좀 더 오래된 번역은 분사를, NIV, NRSV, NAB 등 근래의 번역은 ἀφέντες²⁰⁾를 청유형 정동사로 옮긴다. 그러나 독일어 역본의 경우 극단적인 문자역 MNT를 제외하면 모두 정동사를 사용하여 번역한다. 각 언어에 얼마나 분사가 즐겨 사용되느냐의 정도가 성서 번역에서도 드러나는 실패라 하겠다.

위의 사례는 분사가 없는 우리말로 분사를 번역하는 작업이 매우 까다로움을 시사한다. 히브리서 11:13을 보자. Κατὰ πίστιν ἀπέθαιον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας ἀλλὰ πόρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς. 국역성서 중 그 어떤 역본도 위의 네 가지 분사와 본동사의 관계를 밝혀 번역한 예는 없다 『새번역』은 양자를 단절시켜 옮긴다. “이 사람들은 모두 믿음을 따라 살다가 죽었습니다. 그들은 약속하신 것을 받지 못했지만, 그것을 멀리서 바라보고 반겼으며, 땅에서는 길손과 나그네 신세임을 고백하였습니다.” 『공동』도 유사한 입장을 취한다. 이와는 대조적으로 『개역개정』은 주절과 분사구문을 대등한 문장으로 연결시킨다. “이 사람들은 다 믿음을 따라 죽었으며, 약속을 받지 못하였으되 그것들을 멀리서 보고 환영하며 또 땅에서는 외국인과 나그네임을 증언하였으니” 원문의 주절과 분사구를 단순화해 보면 다음과 같다 ㉠조상들 모두가 믿음으로 죽음 ㉡약속을 받지 못했으나 미리보고 환영 및 증언을 함. 11:13 번역의 핵심인 바 ㉠와 ㉡의 논리적 관계는 우리 번역본에서 전혀 표현되지 않는 셈이다(비교 RSV, TOB).²¹⁾ 우리말이 서양어보다 장문을 만들기 어려운 탓도 있다.²²⁾

20) ἀφέντες (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον)를 “(그리스도의 도의 초보를) 버리고”(『개역개정』)나, “(초보적 교리를) 제쳐놓고서”(『새번역』)로 옮긴 것은 적절치 않은 번역이다. 히브리서 저자는 ‘그리스도의 처음 가르침’을 폐기해야 한다고 말하는 것이 아니라, 성숙을 통해 자신이 요구하는 수준의 안식과 속죄에 나아갈 것을 권고하는 것이므로(참조, 2:3), ‘버리다’나 ‘제쳐놓다’는 번역은 지나치게 부정적이다. 필자의 생각으로는 『공동개정』의 “넘어서서”가 가장 원의에 가깝다.

21) 이 문제는 구문 자체의 난해함보다는 우리말의 특성에서 야기된 어려움이다. 가령 히브리서 5:1는 Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος로 시작되는데, LUT, ELB, RSV, ASV 등 서양 역본은 ‘denn’이나 ‘for’를 문두에 내세움으로써 해당 구절의 목적이 원인규명에 있음을 밝힌다. 그러나 한역본 중 그 어느 것도 이 의미를 살린 것은 없다. 접속사 γάρ의 뜻을 우리 역본에서 부각시키기는 지극히 어렵다. 영어의 ‘for’, 독일어의 ‘denn’ 등은 단독으로 원인을 나타내

그렇다면 부사적 분사를 형용사적/ 한정적 분사로 전용하거나 등위 접속사를 통해 정동사로 풀이하는 것은 문법적으로 얼마나 정당한가? 물론 학교문법은 동사적 용법의 분사(dependent verbal participle)를 옮길 때 ‘and’와 같은 접속사를 사용하여, 정동사처럼 주절에 병렬(coordination, Beiordnung)시킬 수 있다고 말한다.²³⁾ 앞에서 살펴본 것처럼 실제 성서번역에 있어서 이 방법은 상당히 광범위하게 쓰인다. 분사를 정동사로 번역하는 정당성은 두가지 구문론적 측면에서 발견되리라 생각한다. 첫째, 신약성서에서 드물게 사용되지만, 분사와 부정사가 단독으로 정동사처럼 쓰이는 예가 있다.²⁴⁾ 둘째, 보다 실질적인 이유로, 길고 복잡한 분사구문의 논리적 관계를 밝히는 것이 어려운 경우가 많다는 것이다²⁵⁾ 당연히 우리말에는 이 난점이 더욱 가중될 것이다.

그러나 한정적 분사와 서술적 분사는 구문론적으로 엄격히 구분된다 그리스어 문법서 중 가장 방대하고 권위있는 책 중 하나인 Kühner/Gerth는 양자를 명확히 구별하고 있다. “이 분사[= 부사적 분사]는 결코 관사와 명사 사이에 놓이거나 관사와 함께 명사를 수식하지 않고, 관사없이 명사를 받거나 그 앞에 놓임으로써, 본래 한정적 분사나 형용사와는 구분된다.”²⁶⁾ 이 점은 번역가가 원문을 ‘이해’한 것과 ‘번역’하는 것 사이에 상당한 간극이 있다는 점을 인지할 때 납득할 수 있다. 즉 번역가가 원문의 문법적 형태를 정확하게 받아들여 이해하더라도 바로 그것을 번역문에 그대로 반영시킬 수 없는 경우가 적지 않은데, 바로 분사

는 문장을 이끌 수 있지만 우리 구문에서는 불가능하다 이에 대해서 김창락, “이유근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79를 참조하라.

22) 우리말은 한 문장 안에 여러 수식구나 절을 동시에 사용하면 그 의미 파악이 어려워진다 이런 이유로 장문을 번역할 때 그 인과관계를 밝히지 못하고 독립된 문장으로 나누는 경우가 많다 예컨대 5:2 역시 분사구문 *μετριπαθεῖν δυνάμενος*로 앞 절과 연결되어 있지만 국역성서 어느 것도 2절을 부대상황이나 이유의 뜻으로 밝힌 예는 없다

23) 가령 우리나라에서 교과서로 쓰이는 책 중에서 박창건 박익수, 『신약성서 헬라어 문법』(서울: 대한기독교서회, 1995), 437 이하.; W. W. Goodwin, *Greek Grammar*, 336. 이 점은 라틴어 학교문법과도 분명한 유비관계가 있다 G. Kurz, *Studium Latinum*, Teil 2 (Bamberg: C. C. Buchners Verlag, ²1993), 111.

24) 이에 대해서 J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1, Prolegomena (Edinburgh: T & T Clark, ³1957), 222-225.

25) 히브리서 12:2이 이에 해당한다. 12:2는 본동사가 없는 분사구문으로서 1절의 *τρέχουμεν*에 종속되지만 이를 살려 번역한 예를 찾지 못한다 한편 “믿음의 주요, 온전케 하시는 이인 예수를 받아보자”는 『개역개정』의 ἀρχηγός는 『새번역』처럼 ‘창시자’로 옮기는 것이 옳다. 더욱이 같은 『개역개정』의 히브리서 2:10는 ‘창시자’로 적절히 번역되어 있다는 점에서 양자를 일치시킬 필요가 있다(참조, 행 3:15; 5:31). 히브리서 저자의 눈에 비친 그리스도는 참 믿음의 본을 ‘최초로 제시한 분’이며 대속을 위해 십자가를 감당한 믿음의 ‘완주자’이시기도 하다(참조, 히 12:3).

26) Kühner and Gerth, *Griechische Grammatik* 2, Teil 2 Bd., 77, 또한 47도 보라.

구문이 이에 해당한다 환언하면, 부사적으로 사용된 분사를 ‘그리고’로 연결시켜 정동사로 옮긴다고 하더라도, 이것은 ‘번역’의 한 방법일 뿐 헬라어 분사에 본래적으로 내재된 기능이 아니다.

따라서 우리는 분사구문을 번역할 때 그 문법적 형태를 살리는 길은 없는가 먼저 고민해야 할 것이다.²⁷⁾ 물론 그렇게 하지 않았다고 해서 성급히 오역 운운할 수는 없지만, 분사구문의 문법적 형태를 살려도 한정적 용법으로 처리한 것과 사실상 의미 차이가 없거나, 자연스러운 우리말을 위해서 그리할 수밖에 없을 때에만 제한적으로 용인해야 한다고 본다.

4. 헬라어 분사의 시상 처리 문제

헬라어 동사에는 일반 시제 외에도 일어난 동작의 ‘형태’까지도 함께 표현된다. 이 ‘시상’은 서양어로도 언제나 표현할 수는 없기 때문에 단어 대 단어(word for word)로 옮길 수 없고 구조적으로 다른 표현방식이 요구될 때가 많다. 가령 진행형이 없는 독일어에서 ἀποθνήσκειν을 정확히 옮기려면 “im Sterben liegen”이라 하고 τεθνησκέναι는 “tot sein”라고 해야 할 것이다.²⁸⁾ 이러한 시상을 한국어로 정확히 표현하기는 사실상 불가능하거나 불필요한 어색함을 남기게 되는 경우가 많다. 그렇다면 헬라어의 시상은 사실상 그 시제만 취하고 양태는 포기해야 하는 내용인가? 실제로 시상이 번역상 중요할 뿐만 아니라, 우리말에서도 표현이 가능하다면 마땅히 이를 반영해야 할 것이다. 아래의 예들은 이를 예증한다.

시상을 눈여겨 살피지 않음으로써 사실상 오역을 하게 된 예가 히브리서 12:28에서 발견된다. Διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν라는 원문을 『개역개정』은 “그러므로 우리가 흔들리지 않는 나라를 **받았은즉** 은혜를 받자”로 처리한다. 그러나 현재분사 παραλαμβάνοντες의 시상은 선적인 측면을 나타내므로 ‘받았은즉’이 아니라 ‘받고 있으므로’나 ‘받으니’로 옮기는 것이 타

27) 절대속격구문의 의미를 충분히 살릴 수 있음에도 불구하고 이를 무시한 사례로는 로마서2:15를 들 수 있다. συμπαρευρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων 필자가 살피본 어떤 서양 역본에서도 이 절대 속격구문의 의미를 밝혔던 경우는 없었다. 해당 구절은 다음과 같이 옮길 수 있으리라고 본다 “그들의 양심이 증언하고 그들의 생각이 서로 싸우고 변명할 때 이방인들은 그들의 마음 속에 있는 율법의 행위를 내세운다.” 이에 대해서 줄고, “양심과 율법의 기능- 바울 구원론에 있어서 판단근거의 문제”, 『신학논단』 49 (2007), 42-45.

28) 예문은 E. Bornemann and E. Risch, *Griechische Grammatik* (Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1978), 214 이하에서 골랐음.

당하다.²⁹⁾ 히브리서의 저자는 독자들에게 당면한 배교의 문제를 강력히 경고하기 위하여, 원시 기독교 특유의 ‘실현된 종말론’을 탈색시키고 있으므로(참조, 히 6:4-8; 10:26-31), παραλαμβάνοντες의 시상은 무시할 수 없는 부분이다. 이는 12:29의 논조와도 일맥상통한다. 바로 ‘구원’의 영속성에 관한 한 종말론을 회색시키는 것이다. 아울러 히브리서 2:4의 συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ 역시 현존하는 국역성서 모두가 ‘하나님께서 함께 증언하여 주셨다’고 옮김으로써, 3절과 대비되는 바 하나님의 증언이 지금도 지속적으로 일어나고 있음을 강조한 4절의 의도는 문혀버리고 말았다.³⁰⁾

히브리서 2:11에서 『새번역』은 ἀγιάζων과 ἀγιαζόμενοι의 시상을 일치시켜 ‘거룩하게 하시는 분’과 ‘거룩하게 되는 사람들’이라 번역했다. 『개역개정』과 『공동』이 후자를 각각 ‘거룩하게 함을 입은 자’ 및 ‘거룩하게 된 사람들’이라 적은 것보다 진실보한 번역이라 할 만하다³¹⁾ 그러나 4:13 τετραηλισμένα의 완료적 의미는 『새번역』 외에 국역성서 어느 것도 제대로 살리지 못했다. “모든 것이 그의 눈앞에 벌거숭이로 드러나 있습니다.” 이 분사의 처리는 사소한 번역의 문제가 아니다. 모든 세속 권력과 피조물이 하나님의 심판 아래 놓여 있다는 원시 기독교의 확신을 드러내는 구절이기 때문이다

히브리서 5:2의 πλανωμένους를 『개역』이 ‘미혹된 자’로 옮긴데 반해 『새번역』은 ‘그릇된 길을 가는 사람들’로 번역했다. 이 문제는 히브리서의 저자가 묘사하는 문제 상황이 독자들의 현재를 가리키는 것인지 아니면 과거를 가리키는 것인지 암시하는 것이므로 사소한 문제가 아니다.³²⁾ 연장선상에서 더 중요한 문제는 히브리서 10:26의 ἁμαρτανόντων 번역이다. 주석적으로 히브리서 독자들이 짓고 있는 ‘죄’가 무엇인지 간접적으로 파악할 수 있는 단서를 제공하기 때문이다. 히브리서가 말하는 죄는 구체적으로 범한 죄 행위라기보다 배교하도록 유혹

29) 『개역개정』이 ‘은혜를 받자’를 본문으로 택하고 난외주에 ‘감사드리자’를 추가했지만, ‘나라를 받았으니’로 이해할 경우 ἔχωμεν χάριν의 자연스러운 독법은 ‘감사드리자’일 뿐이다.

30) 헬라이어 분사의 시제가 본동사와 어떤 관계를 갖는지는 논란의 여지가 있다. 윌리스(D. B. Wallace)는 분사의 시상이 주절의 동사가 갖는 시제에 선후 관계를 갖는다고 주장한다. D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 623-627; J. W. Wenham, *The Elements of New Testament Greek* (New York: Cambridge University Press, 1991), 152 이하. 가령 부정과거 분사는 주절 동사보다 앞선 시제를 나타내거나, 현재분사는 본동사와 같은 시제를 나타낸다는 것이다. 이러한 사항은 실제 서양의 성서 번역본에서 흔히 발견되는 내용이다. 그러나 이것은 문법적으로 헬라이어 분사가 규정하고 있는 내용이라기보다 번역 과정 중 내적 논리를 밝히다 보니 필요하게 된 사항이라고 보는 편이 타당하다. 이 점에서 보네만(E. Bornemann)의 지적은 매우 정확하다. E. Bornemann and E. Risch, *Griechische Grammatik*, 226-228, 특히 228.

31) 시상과 관련하여 『새번역』은 『개역개정』보다 정확하다는 점은 히브리서 4:3의 πιστεύσαντες, 5:1의 λαμβάνομενος나 5:4의 καλούμενος에서도 확인된다. 『개역개정』이 시상을 놓친 반면 『새번역』은 정확히 표현했다.

32) 참조, H.-F. Weiß, *Heb*, 304.

받고 있는 ‘상태’를 가리키는 것으로 보인다(참조, 히 3:13; 12:1, 4). 이 점은 ASV: “If we sin willfully”, RSV: “If we sin deliberately”, EIN: “Denn wenn wir vorsätzlich sündigen” 등 서양역본에서도 잘 표현되지 않는 것인데 『새번역』은 이를 과감히 “우리가 진리에 대한 지식을 얻은 뒤에도 짐짓 죄를 짓고 있으면”이라고 옮겼다. 이는 히브리서 독자들의 상황에 대한 단서를 포착한 탁월한 번역이라고 하겠다.³³⁾

이보다 중요도는 떨어질지 모르지만, 히브리서 11:22의 τελευτών을 『개역』이 ‘임종시에’로 번역하고 『공동』이 ‘죽을 때’로 처리하는 데 반해, 『표준』은 ‘죽으면서’로 더욱 정확하게 옮긴다. 전술한 예로부터 우리는 두 가지 사항을 정리할 수 있다. 국역성서에서 헬라어의 시상을 기계적으로 표현해야 한다고 주장할 수는 없으나, 신학적으로 중요한 차이가 있고 우리말에서 어색하지 않다면 가급적 반영하도록 노력할 필요가 있다. 둘째, 적어도 미완료 및 현재형을 옮기는 데 있어서 진행형이 따로 없는 독일어보다는 우리말이 유리하다고 할 수 있다.

앞서 말한 대로 헬라어의 시상을 표현하기 위해서 부자연스러운 우리말을 용인할 것이냐라는 문제는 쉽게 대답할 수 없는 성격의 것이다 이것은 정확한 원문과 자연스러운 역문 사이에 무엇을 선택할지에 대한 문제이기 때문이다 기계적으로 번역원칙을 못박을 수 없다면, 선택에는 나름대로의 원인 규명이 있어야 할 것이다. 요컨대 시상을 무리없이 표현할 수 있는 대목에서는 이를 반영할 것이며, 신학적으로 중요한 측면을 드러낸다면 다소간의 부자연스러움을 감수해서라도 표현하는 것이 옳다고 할 것이다.

5. 결론

분사의 번역에 대한 문제를 다루면서 우리는 다음과 같은 사항을 확인할 수 있었다. 첫째, 상대적으로 ‘자유로운 번역’이라 일컫는 『새번역』이, ‘문자역’에 가깝다는 『개역개정』보다 까다로운 분사의 번역에 있어 정확한 부분이 많았다 원문의 문법적 형태를 존중하면서도 독자의 이해를 돕는 번역이 축사적 번역보다 더 정확할 수 있음을 예시하는 부분이다. 둘째, 다른 번역의 제문제에도 해당되는 점이겠으나, 분사의 ‘번역’에 있어서는 더욱 ‘해석’이 가미될 수밖에 없다. 다시 말해 해석이 배제된 번역이 존재할 수 없음을 재확인하는 경우라고 할 수 있다. 셋째, 분사 연결구문은 최대한 주절과의 관계를 밝혀 옮기는 것이 요구되나

33) 비교 『개역개정』 “우리가 … 짐짓 죄를 범한 즉”, 『공동』 “우리가 … 진리를 깨닫고도 짐짓 죄를 짓는다면”, 『표준』 “우리가 … 일부러 죄를 지으면”.

실제 번역에 있어서 이 기본 원칙은 지켜지기 어려운 경우가 많았다. 그러나 신학적으로 중요한 대목에서는 매끄러운 역어를 위하여 원문의 문법적 형태를 희생시킬 수 없다. 물론 이 판단 자체는 주관적일 수밖에 없을 것이다. 그러나 이는 성서번역가에게 있어 ‘동그란 네모’와 같은 모순형용, 곧 ‘정확하고 읽기 좋은 번역’이라는 목표를 위해 매 순간 내려야 하는 판단에 다름 아닐 것이다.

<주요어>(Keywords)

Adverbial Participles, Reference, Logical Relationship to the Main Clause, Aspect of Participles, the ‘(Revised) New Korean Standard Version’.

부사적 분사구문, 상응관계, 주절과의 논리적 관계, 분사의 시상, (표준)새번역.

(투고 일자: 2009. 3. 2, 심사 일자: 2009. 9. 16, 게재 확정 일자: 2009. 9. 16.)

<참고문헌>(References)

- 김중은, “표준새번역 성경 구약번역에 관한 비평적 고찰”, 『구약의 말씀과 현실』, 서울: 한국성서학연구소, 1996, 416-441.
- 김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79.
- 대한예수교 장로회 총회 신학부 추진위원회 간 『소위 표준 새번역 성경전서의 실제』, 서울: 총회신학부, 1993.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 박창건, 박익수, 『신약성서 헬라어 문법』, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 유은걸, “양심과 율법의 기능- 바울 구원론에 있어서 판단근거의 문제”, 『신학논단』 49 (2007), 31-54.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.
- Blaß, F., Debrunner, A. and Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁷1990.
- Bornemann, E. and Risch, E., *Griechische Grammatik*, Frankfurt a. M.: Diesterweg, ²1978.
- Goodwin, W. W., *A Greek Grammar*, London: St Martin's Press, 1981[1894].
- Gräßer, E., *An die Hebräer*, 3 Bde, EKK XVII, Zürich/ Neukirchen-Vluyn: Benziger/ Neukircher, 1990, 1993, 1997.
- Helbig, G. and Buscha, J., *Deutsche Grammatik*, Berlin u. a.: Langenscheidt, 2001.
- Kertelge, K., “ἀπολύτρωσις”, *EDNT* I, 138-140.
- Kühner, R. and Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre 2 Bde, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1898, 1904.
- Kurz, G., *Studium Latinum*, Teil 2, Bamberg: C. C. Buchners Verlag, ²1993.
- Moulton, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1, Prolegomena, Edinburgh: T & T Clark, ³1957.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar*, G. M. Messing, ed., Cambridge: Harvard University Press, 1980[1956].
- Wagner, R. W. and Pinchon, J., *Grammaire du Français classique et moderne*, Paris: Librairie Hachette, 1962.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.
- Weiß, H.-F., *Der Brief an die Hebräer*, KEK XIII, Göttingen: V & R, 1991.

<Abstract>

**Korean Translation of Participles in the Greek Bible:
With special Focus on their usages in Hebrews**

Dr. Eun-Geol Lyu
(Yonsei University)

The purpose of this article is to deal with problems which arise in translating participles of the Greek Bible into Korean. Korean, which is sometimes said to be an inappropriate language to render biblical texts with, has indeed difficulties in translating Greek participles. This is mainly due to the fact that Korean has no participle syntactically, but has also to do with the fact that Greek participles themselves do not leave a single possible translation. A bible translator can come up with various interpretations, depending upon the context and his own theology.

Unlike the Korean language, in which one can often find no clear references among words involved, Greek offers gender, number, and case so that a participle refers clearly to an element in the main clause. We need to take the references into consideration, in order to make a proper translation. A close survey of translations in the text of Hebrews leads us to assume that the Korean bibles miss often references, logical relationships, and aspects of participles.

Needless to say, there are a number of cases which the rule above cannot be applied to. For we have to consider the stylistic aspect in the Korean translations. Although adverbial participles are frequently rendered through attributive clauses and coordinated with a copula such as 'and', one should restrict this to the cases where it is otherwise inevitable. Our discussion compels us to conclude that the *New Korean Standard version*, criticized by many for its 'free' translation, reflects more accurately distinguishing characteristics of participles than the *New Korean Revised Version* does.

데살로니가전서 3:2의 본문비평적 연구

이응봉*

1. 들어가는 말

철저한 본문비평적 작업을 통해서 나온 그리스 성경인 네슬알란트 27판(NA²⁷)과 알란트 편집의 GNT 4판은¹⁾ 데살로니가전서 3:2의 본문을 오래된 사본과 많은 지역으로부터 지지를 받고 있는 본문인 *διάκονος τοῦ θεοῦ*을 취하지 않고, 반면 약하게 지지를 받고 있는 본문인 *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*를 취한다.²⁾ 이 영향은 절대적이어서, 거의 모든 학자들이 이 본문을 그대로 수용하고 있다 이 논고의 목적은 이러한 수용에 대한 비판적인 고찰에 있으며 특별히 본문비평적인 재고찰을 통해서 다른 본문의 수용 가능성에 대한 제안에 있다 이를 위해서 먼저 데살로니가전서 3:2에 대한 본문비평적 작업을 할 것이며 그 다음에 이것에 대한 신학적인 근거들을 제시할 것이다.

2. 데살로니가전서 3:2에 대한 본문비평적 고찰

* 서울신학대학교 시간강사, 신약학.

- 1) E. Nestle and B. Aland, (Hg.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷); B. Aland, ed., *The Greek New Testament* (Stuttgart: United Bibel Societies, 1993⁴).
- 2) M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II, An die Philipper*, HNT 11 (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1937), 16; M. R. 메츠거, 『사본학 : 신약본문비평학』, 강유중 역 (서울: 평화사, 1979), 299; E. Best, *A Commentary on the First and Second to the Thessalonians*, BNTC (London, 1972), 132f; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 73; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, ThW 2 (Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer 1983⁴), 153; J. E. Frame, *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark 1975), 127f.; C. A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Michigan: W. B. Eerdmans, 1990), 128; E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, SacPag. vol. 11 (Minnesota: The Liturgical Press, 1995), 140f.; N. Walter, E. Reinmuth and P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, NTD 8/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 133; A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: A new translation with introduction and commentary*, AB vol. 32B (London: Yale University Press, 2000), 191.

데살로니가전서 3:2에 대한 사본들의 상이한 제시는 여덟 가지 유형으로 제시하고 있다. 이러한 것들 중에 대략 다섯 가지의 유형들을 통해서 종합될 수 있는데, 그 다섯 가지는 다음과 같다.

1. “하나님의 동역자”(συνεργὸν τοῦ θεοῦ): D* 33 b it^{d,e,mon}* Ambst
2. “동역자”(συνεργόν): B 1962
3. “하나님의 봉사자”(διάκονον τοῦ θεοῦ): **Σ** A P Ψ 0278 6 81 629 1241 1739 1881 pc vg syr^h cop^{sa,bo,fay} goth eth Basil Pelagius Theodoret Euthalius
4. “봉사자와 하나님의 동역자”(διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ): F G it^{f,g}
5. “하나님의 봉사자와 우리들의 동역자”(διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν): D^c K 88 104 181 326 330 436 451 614 629^{mg} 630 1877 1984 1985 2127 2492 2495 Byz Lect syr^{p,h} with* Chrysostom John-Damascus

다섯 번의 경우 폭넓게 증언되고 있다. 대문자 사본들인 코텍스 클라로몬타누스(Claromontanus)의 후대 수정본과 코텍스 모스크벤시스(Mosquensis)이 διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν의 본문을 증언하고 있을 뿐만 아니라 대다수의 소문자 사본들이 증언하고, 또한 몇몇 번역본들과 교부들도 증언한다 이러한 폭넓은 증언에도 불구하고, 5번의 증언은 1번과 3번의 결합임을 쉽게 파악할 수 있다.³⁾ 또한 4번도 5번과 비슷하게 판단할 수 있다. 여기서 흥미로운 점은 “봉사자”에 소유격(τοῦ θεοῦ)이 빠지고, 두 번째 칭호인 “하나님의 동역자”는 그대로 수용되고 있다는 점이다. 오히려 바울에게 있어 더욱 익숙한 표현은 5번처럼 소유격들이 각각 바뀌어져 있었다면 더욱 적합하였을 것이다. 이미 그러한 점을 2번에서 소유격 없이 “동역자”의 본문을 증언하고 있다. 이런 점에서 1,2,3번 중에서 원문에 가까운 것이 있을 가능성이 높다.

본문비평⁴⁾의 외적 판단에 의하여 오래된 사본들과 여러 지역들에서 증언하고 있는 3번이 가장 우위를 점할 수 있다. 반면 1번과 2번은 시기적으로 지역적으로 빈약함을 가지고 있음이 틀림없다. 내적 판단의 척도들 중 하나인 “짧은 본문이 가능성이 높다”(lectio brevior potior)에 따르면 대문자 사본인 바티칸 사본(Codex Vaticanus)과 소문자 사본인 1962이 가장 짧은 증언을 하고 있기 때문에, 2번이 가장 원본에 가까울 수 있다. 이런 기준에 의해서 바이쓰(B. Weiß)는 가장 간단한 해결 방식으로 바티칸 사본이 원본에 가까운 본문이라고 주장한다⁵⁾ 그러나 내적 판단의 척도들 중 또 다른 하나인 “어려운 본문이 가능성이 높

3) M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II*, 16; M. R. 메츠거, 『사본학』, 299.

4) 본문비평의 기준들에 대해서 M. R. 메츠거, 『사본학』, 259-262를 보라.

5) B. Weiß, “Textkritik der paulinischen Briefe”, *TU* 14:3 (1896), 13f.

다”(lectio difficilior probabilior)를 적용해 볼 때, 바이쓰의 주장은 수용될 수 없다. 만약 B가 원문이라면, 어떻게 사본들이 “하나님의 봉사자”(διάκονον τοῦ θεοῦ)로 수정할 수 있는가에 대해서 적합하게 설명하지 못한다.⁶⁾ 이미 바울 자신이 디모데를 특별한 칭호로서 자신의 동역자라고 이해했다면 후대에 왜 그를 더 넓고 보편적인 개념인 “봉사자”의 개념으로 수정했어야 했는가?⁷⁾ 그가 너무 젊은 시기에 그리고 아직 젊은 나이에 바울의 동역자의 반열에 오른 것이 적절하지 않게 보였기 때문에 후대의 서기관이 수정하였는가?⁸⁾ 그러나 이러한 수정은 있을 가능성이 희박한데, 그 이유는 이미 바울 자신이 디모데를 그렇게 규정한 것에 대해 어떤 수정을 가하는 것은 적합하지 않기 때문이다.⁹⁾ 또한 만약 2번이 원본이라면, 1번으로의 변경 곧 소유격(τοῦ θεοῦ)을 적합하게 설명하기 힘들다. 바울에게서 “동역자”의 개념은 거의 “협력적인”(synergistisch)의미로 사용되는데, 이 때 그의 협력자들은 사람들이다. 그래서 이 개념엔 거의 “나의” 혹은 “우리들”라는 소유격이 붙게 된다(빌 2:25, 4:3, 고후 1:24, 8:23, 롬 16:3.9.21; 비교 고전 3:9). 이런 점에서 어떤 동역자는 바울과의 협력을 혹은 우리들과의 협력을 하는 자이다.¹⁰⁾ 그런 점에서 후대의 서기관이 소유격 “하나님의”를 첨가함으로써 디모데를 하나님과 협력하는 자로 수정하고자 했다면, 이것은 한 인간이 하나님과 협력한다는 의미에서 내용적으로 적합하지 않게 보인다.¹¹⁾ 혹 서기관이 고린도전서 3:9에 나타난 “우리들은 하나님의 동역자들이다”(θεοῦ ἑσμεν συνεργοί)를 보고, 2번의 본문을 1번으로 수정했다면, 아마도 그는 고린도전서 3:9의 본문을 문맥적인 이해 없이 외관적인 관찰만을 통해서 수정을 하게 된 것이다. 고린도전서 3:9에서 συν-은 소유적인 “하나님”과 협력적인 관계를 형성하기보다는 동사 자체에 이미 협력의 대상들이 포함되어 있다. 곧 아폴로는 바울의 동역자이다 혹은 바울은 아폴로의 동역자이다. 그래서 여기서 소유격(θεοῦ)은 기원적(auctoris)으로 이해해서 동역자들의 사역은 “하나님에게서 기원한 것이다”로 이해하지¹²⁾ 혹은 목적적으로 이해해서 동역자들의 사역은 “하나님을 위한” 것으로 이

6) 비교 M. R. 메츠거, 『사본학』, 299.

7) συνεργός와 διάκονος가 동일한 의미로 바울이 사용했다면(그렇게 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 73; 비슷하게 E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 153), 먼저 왜 바울은 한 용어를 사용하지 않고, 그렇게 서로 다른 많은 용어들을 사용하고 있었는가를 적절하게 설명되어야 한다. 두 번째, 만약 이 두 용어가 같은 의미를 가지고 있었다면, 후대의 서기관들은 왜 굳이 다른 개념들로 변경하려고 시도하고 있는가? 만약 후대의 서기관들이 바울의 이런 개념들을 동일한 개념으로 이해했다면, 굳이 수정할 이유가 없었을 것이다.

8) M. R. 메츠거, 『사본학』, 300.

9) 원문에 나타난 후대의 서기관들의 수정 작업에 관하여 M. R. 메츠거, 『사본학』, 259f.를 보라.

10) W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 68-72.

11) 비교 E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 153; 비슷하게 N. Walter, E. Reinmuth and P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, 133.

해할 수 있다.¹³⁾ 이런 점에서 2번에서 1번으로 수정한 것보다 오히려 반대로 1번에서 2번으로 수정이 더 적절하게 설명될 수 있다.

거의 대부분의 학자들은 1번의 본문(συνεργόν τοῦ θεοῦ)을 내용적으로 가장 어려운 본문이어서, 이를 통해서 다른 변형들이 쉽게 설명할 수 있다고 주장한다.¹⁴⁾ 로제(E. Lohse)는 “인간 디모데는 하나님의 동역자가 되어야 한다”는 표현이 매우 거슬리는 표현이라고 주장한다.¹⁵⁾ 후대의 서기관들은 이런 거슬리는 표현을 한편으로 2번처럼 소유격(τοῦ θεοῦ)를 제거함으로, 다른 한편으로 3번처럼 바울에게 전형적인 표현인(롬 13:4; 고후 5:4) “하나님의 봉사자”(διάκονον τοῦ θεοῦ)를 문제없이 수정하였을 것이다.¹⁶⁾ 이와 관련해서 리차드(E. J. Richard)는 1번이 원문일 가능성을 바울의 본문을 통해서 제시한다¹⁷⁾ 이 본문은 “고린도전서 3:9의 ‘우리는 하나님의 동역자들이다와 강한 병행을 이루고 있을 뿐만 아니라, 강력한 방식으로 바울이 다른 곳에서 표현하려고 하는 것 곧 하나님께서 인간 중재자들 혹은 돕는 자들(살전 2:13; 1:5; 또한 고후 5:20-6:2; 롬 10:14-17)을 일반적으로 사용하는 것을 진술한다.”¹⁸⁾ 그러나 이러한 견해도 결정적이지 않을 뿐만 아니라,¹⁹⁾ 또한 반대 의견들에 대한 설명들을 필요로 한다. 만약 서기관이 본래의 본문 συνεργόν τοῦ θεοῦ가 매우 담대하고, 내용적으로 방해적인 요소를 담고 있기 때문에, 2번의 본문 곧 τοῦ θεοῦ를 빼고 συνεργόν만 남겨 놓았다면, 그렇다면 다음과 같은 의문이 일어나게 된다. 왜 서기관은 완전한 문장으로 완결하지 않고, 불완전한 문장으로 남겨 놓았는가? 왜 서기관은 좀 더 완전한 문장으로서 συνεργόν 뒤에 소유격 ἡμῶν을 붙이지 않았는가?²⁰⁾ 우리는 5번의 본문에서

12) W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 68; 다르게 E. E. Ellis, “Paul and his Co-Workers”, *NT 17* (1971), 440. 여기서 그는 데살로니가전서 3:2의 소유격을 “하나님과 협력하는 동역자”로 번역한다.

13) 비교 E. Best, *A Commentary on the First and Second to the Thessalonians*, 132f.

14) E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 147.153; M. R. 메츠거, 『사본학』, 299f.; J. E. Frame, *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, 127f.; C. A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 128; E. J. Richard, 위의 책, 140f.; A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 191.

15) E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 153; 비슷하게 J. E. Frame, *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, 127. 그는 이러한 바울의 표현을 “담대한”(bold) 표현이라고 했다. 또한 그렇게 C. A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 128; E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, 140.

16) E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 153; 비슷하게 M. R. 메츠거, 『사본학』, 300; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 68, note 31.

17) E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, 150.

18) *Ibid.*, 150.

19) L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT (Michigan: W. B. Eerdmans, 1991), 94, note 5.

20) 만약 서기관이 1번에서 2번으로 수정하였다면, 서기관은 실제로 불완전한 상태로 남겨둔 것이

서기관이 수행한 좀 더 완벽한 바울적인 표현을 볼 수 있다 *διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν*. 만약 1번이 원본이라면 4번의 혼합 형태에 대한 설명이 매우 어렵게 된다. 4번의 표현 *διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ*은 어떤 증언들을 혼합한 것인가? 만약 단순히 1번과 3번을 결합하였다면, *διάκονον* 다음에 소유격 *τοῦ θεοῦ*를 탈락시킨 것은 이해가 되지만 - 왜냐하면 바울은 이 개념을 신의 소유격 없이 사용하는 것이 더 흔하기 때문이다(롬 15:8.31, 16:1; 갈 2:17; 빌 1:2; 반면 롬 13:4: *θεοῦ διάκονος*) -, 그러나 문제의 부분인 *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*를 왜 수정하지 않고 그대로 사용하고 있는지 잘 설명이 되지 않는다. 만약 1번이 원본이었다면, 서기관은 4번의 사본들을 앞의 부분을 그렇게 수정하였듯이(*διάκονον τοῦ θεοῦ* → *διάκονον*) 또한 뒷 부분도 적합하게 다음과 같이 수정할 수 있었을 것이다: *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* → *συνεργόν²¹⁾* 혹은 /→ *συνεργὸν ἡμῶν*. 우리는 서기관의 작업 중에 가장 완벽하게 바울적으로 결합시킨 문장을 5번에서 찾을 수 있다. 5번의 경우에 서기관이 1번과 3번을 결합시키면서, 문제가 없다고 생각되는 3번은 그대로 수용하고, 수정이 필요하다고 생각되는 1번을 *τοῦ θεοῦ*에서 *ἡμῶν*로 변형시킨다.

만약 1번이 원본이었다면 서기관이 왜 3번으로 변경했는가를 적절하게 설명해야만 한다. 만약 서기관이 *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*에서 내용적인 문제점을 발견해서, 의미적으로 문제없고 거의 비슷한 의미로 사용되는 *διάκονον τοῦ θεοῦ*로 수정하였다면, 그렇다면 이 주장은 적합한 것인가?²²⁾ 이러한 주장은 강요적이지 않아야 한다. 왜냐하면 바울은 두 개념 *συνεργός*와 *διάκονος*를 거의 같은 의미로 사용하고 있지 않을 뿐만 아니라, 서로 교환적으로 사용하지 않고 있기 때문이다.²³⁾ 바울에게 있어 *διάκονος*-개념은 *συνεργός*-개념보다 훨씬 광범위하게 사용된다. 곧 바울에게 있어 후자의 개념은 훨씬 협소한 의미를 가져서, 바울과 동일한(*συν-*) 입장에서 이해되는 일들을 하는 사람들을 한정할 때 사용되는 반면에, 전자의 개념은 훨씬 넓은 의미로서 하나님의 측면에서 부여된 모든 일들 곧 하나님을 위한 모든 일들을 하는 모든 사람들을 지칭할 때 사용된다.²⁴⁾ 그런 점

된다. 곧 *Τιμόθεον ... καὶ συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ...*이 된다. 여기서 디모데는 그리스도 복음을 위해서 누구와 동역자가 되는가? 바울에게 있어 “동역자”의 개념은 일을 같이 하는 대상으로서 사람이 등장하게 된다. 그러나 이러한 경우에 같이 일하는 대상이 불분명하게 된다. 이렇게 불완전한 문장을 남겨둔다는 것은 서기관이 불완전한 수정을 가했거나 혹은 1번을 원본으로 취하지 않았을 가능성을 시사해 준다.

21) 만약 1번이 원본이었다면, 서기관이 2번과 같이 변형시켰다면, 또한 결합형 속에서도 어떤 영향을 받았을 가능성을 배제할 수 없다.

22) E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testament*, 153; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 68, note 31.

23) 다르게 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 73.

24) *διάκονος*-개념의 광의적인 의미는 대표적으로 고린도전서 12:5에서 발견된다. 여기서 하나님으

에서 전자의 개념은 후자의 개념을 포함할 수 있다.²⁵⁾ 그렇기 때문에 후자의 개념이 전자의 개념으로 수정되는 것은 비슷한 내용의 상호적인 교환이라기보다는, 오히려 더 구체적인 개념이며, 더 한정적인 그룹에 대한 개념에서 더 포괄적이고, 일반적인 개념으로 전환시키고 있다고 보아야 한다. 여기서 서기관의 작업에 대한 의문이 일어날 수 있다. 어떻게 서기관은 더 좁고, 더 한정된 그룹을 규정 짓는 개념에서, 더 폭넓고, 일반적이며, 모든 일들을 수행하는 그룹들을 포함하고 있는 개념으로 수정할 수 있는가? 왜 서기관은 바울이 이미 자신의 동역자의 그룹에 포함시킴으로서 더욱 가치 있는 존재로 생각했던 사람을 더 보편적인 그룹들을 의미하고, 또 의미적으로 더 낮게 생각되는 그런 사람으로 격하시킬 수 있는가?²⁶⁾ 이러한 행위는 서기관의 행위에 적절하지 않는 행위로 이해될 것이다. 그런 점에서 1번에서 3번으로의 변형은 적절하지 않으며, 결정적이지 않다.²⁷⁾

3번의 본문을 원본이라고 주장하는 학자는 거의 없다.²⁸⁾ 그러나 필자의 경우에 3번의 본문이 가장 어려운 본문이라고 생각되며 이를 통해서 다른 변형들의 발생의 이유들을 적절하게 설명될 수 있을 것이다. 3번에서 5번의 경우가 파생하였다는 것은 쉽게 파악된다. 그러나 4번의 경우에 소유격(διάκονον τοῦ θεοῦ)이 삭제되는데, 바울에게 있어 신의 소유격 없이 이 개념이 주로 사용되기 때문이다. 유일하게 등장하는 비슷한 표현은 비그리스도인에 대해 사용하고 있기 때문에(롬 13:4), 그리스도인인 디모테와 구별하기 위해서 소유격을 제거했을 것이다. 서기관은 디모테의 위치를 보편적인 개념으로서 그리고 자신의 시대에 약간 낮은 그런 교회의 직분으로 생각된 διάκονος를 보았을 때, 디모테의 위치와 현재의 그 영향을 생각해 볼 때, 적절치 못함을 발견했을 것이다(비교. 딤후 3:9). 그래서 더 구체적이고, 한정적인 그룹에 속한 개념인 συνεργῶν τοῦ θεοῦ로 전환하였을 것이다. 이러한 전환은 비록 내용적으로 문제가 있을지라도, 이 개념을 문제 없이 사용할 수 있었을 것인데, 이미 그 근거를 고린도전서 3:9에서 혹은 고린도후서 1:24에서 발견할 수 있었기 때문이다. 그러나 서기관은 이 두 본문이 엄격하게 내용적으로 συνεργῶν τοῦ θεοῦ의 내용과 다르다는 것을 주의하지 않고, 피상적으로 사용하고 있음이 틀림없다. 왜냐하면 이 두 본문은 그 비교 대상이 이미 인간들 간에 협력하는 관계들을 묘사하고 있는 반면, 변형된 본문은 디모테 자신

로부터 받은 모든 은사들의 다양성을 말할 때, 그 다양성들은 διάκονιας의 다양성이 된다. 두 개념 συνεργός와 διάκονος의 의미에 대해서 자세하게 3.1에서 다루게 될 것이다.

25) 반대로 L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 94f.

26) 그렇게 Ibid., 95.

27) Ibid., 94, note 5.

28) 예외적으로 Ibid., 94f.

이 하나님과 협력 관계에 있는 것으로 이해되기 때문이다. 한 서기관의 이러한 주의 깊지 못한 변형을 또 다른 서기관은 매우 주의 깊게 변형시키는데, 곧 1번의 표현을 2번으로 변형시킨다. 그러나 이러한 주의 깊은 변형도 아직 미완성으로 남겨 놓게 된다. 아마도 뒤에 소유격(ἡμῶν)을 첨가하였더라면 더욱 완전한 변형이 되었을 것이다. 그런 점에서 이러한 모든 내용적으로 불완전한 형태들의 발생은 매우 어려운 본문인 3번으로부터 파생될 가능성이 높다.

3. 신학적인 접근들

여기서 신학적인 접근들을 통해서 *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*보다 *διάκονον τοῦ θεοῦ*의 본문이 더 타당함이 제시될 것이다. 이를 위해서 개념들 *συνεργός*와 *διάκονος*에 대한 연구를 통해서 그리고 디모데에 대한 이해를 통해서 이런 작업이 수행될 것이다.

3.1. *συνεργός*와 *διάκονος*

바울에게 있어 이 두 개념에 상호적인 관계이며, 서로 교환적으로 사용될 수 있다는 주장은 적합하지 않다.²⁹⁾ 바울은 *διάκονος*의 개념을 훨씬 광범위한 이해를 가지고 사용하고 있는 반면, *συνεργός*의 개념은 훨씬 협소하게 사용하고 있기 때문이다.

바울은 개념 *διάκονος*를 매우 포괄적으로 사용한다. 먼저 바울은 예수 그리스도의 지상의 삶을 표현할 때 이 개념을 사용한다(롬 15:8). 예수의 지상적인 삶은 유대인들(할례자)을 위한 하나님의 약속인 메시아 보내심과 관련되며 이 지상 삶 동안 그들을 위한 *διάκονος*였다. 여기서 이 개념은 유대인들의 구원을 위한 예수님의 모든 행위들과 말씀 선포를 포함한다. 바울 자신도 비슷하게 사용하고 있다. 바울도 자신의 이방인에 대한 일을 *διάκονος*로 이해한다. 곧 이방인을 위한 복음 선포의 일을 *διάκονος*로 표현하며, 이런 일을 통해서 이방인들이 신앙을 얻게 하기 위함이다(롬 11:13; 고전 3:5). 바울은 또한 예루살렘에 있는 유대인 그리스도인들에 기쁨이 되는 일로서 구제 헌금을 그 곳에 가져 가는 일을 *διάκονος*로 이해한다(롬 15:25.31; 고후 8:19f). 빌레몬 13에서 바울은 오네시모가 감옥에 갇혀 있는 자신에게 한 행위들도 *διάκονος*로 묘사한다. 아마도 이 때 오네시모는 바울에게 시중을 들며, 그를 위해 봉사의 일을 하였을 것이다. 또한 이 개념은 교회

29) W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 73.

의 직분과 관련된 인상을 준다. 로마서 16:1에서 바울은 뵈뵈를 겐그레아 교회의 *διάκονος*라고 명명한다. 비슷하게 빌립보서 1:2에서 교회의 직분자들로 보이는 *ἐπίσκοποις καὶ διακόνους*에 대해서 말한다. 바울의 시기에 교회의 직책들이 형성되었는지 알 수 없지만, 적어도 이 개념들은 교회의 지도자들로 이해되거나 혹은 교회의 중추적인 역할을 맡는 자들일 가능성이 높다. 바울은 겐그레아 교회의 *διάκονος*인 뵈뵈를 통해서 로마 교회에 편지를 전달할 뿐만 아니라 또한 로마 교회에 그를 추천하고 있는데, 그의 일에 대한 어떤 구체적인 언급을 하지 않고 있지만, 적어도 로마 교회의 문제를 해결할 수 있는 어떤 능력으로서 은사를 가지고 있는 사람이었을 것이다.³⁰⁾ 이 개념에 대한 은사적인 측면의 사용도 이러한 점에서 이해될 수 있다. 바울은 이 개념을 개별적인 은사로서 이해할 뿐만 아니라(롬 12:7), 더욱 확장하여 하나님으로부터 받은 모든 은사들을 지칭할 때 이 개념을 사용하고 있다(*διαίρεσεις διακονιών*: 고전 12:5). 더욱 나아가서 바울은 이 개념을 비그리스도인에게 적용하고 있다. 곧 하나님의 도구로서 세상의 통치자를 *θεοῦ διάκονός*로 표현한다(롬 13:4). 결론적으로 바울에게 있어 이 개념은 주로 하나님과 관련되어 이해된다. 곧 사람들이나 또는 사람들의 행위들이 하나님의 도구로 사용될 때, 혹은 하나님으로부터 받은 어떤 것들이 그에 의해서 사용될 때, 이것은 다름 아닌 하나님의 *διάκονος*이다. 비록 그러한 행위들이 사람들과 관련될 때도, 역시 그 행위들은 또한 하나님의 *διάκονος*로 이해된다. 그런 점에서 이 개념은 바울에게 있어 매우 포괄적으로 사용된다. 이 개념은 모든 신앙인들에게 주어진 은사들로부터, 아마도 교회에서 특별한 임무로서 맡겨진 자에게 혹은 구제를 위한 어떤 행위들에도 또한 바울과 동료들의 복음전파에도 심지어 유대인을 위한 예수의 사역까지 또한 신앙적인영역을 넘어서 하나님의 지배 아래 있고, 또한 창조세계에서 하나님의 이용 가능한 모든 것들에까지 매우 포괄적으로 사용되고 있음을 알 수 있다.

반면 개념 *συνεργός*은 아주 제한적으로 사용되고 있음을 알 수 있다. 이 개념에서 접두사 *συν-*은 그 다음에 등장하는 *εργός*와 직접 연결되기보다는 그 다음에 등장하는 동등의 대상인 소유격(*μου* 혹은 *ἡμῶν*)과 직접적으로 연결되는 것 같다. 그런 점에서 접두사는 바울과 “같은 일”을 전적으로 의미하지 않고, 또한 “같은” 장소에서 바울과 일을 하는 것을 전적으로 의미하진 않는다. 오히려 바울과 혹은 “우리들”로 이해된 사람들과 동등하게 “하나님의 일” - 여기서 가능하다면 접두사는 같은 하나님의 일을 의미할 수 있다 - 을 하는 사람들로 이해된다. 이들은 바울과 상관 없이 독립적으로 비록 바울과 다른 일을 할지라도 같은 하나님의 일을

30) 그렇게 Lee Eung-Bong, “Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief”, Th.D. Dissertation (Kirchliche Hochschule Bethel/Bielefeld, 2007), 55f.

하는 사람들이다. 그런 점에서 이들은 바울의 “동역자”이다. 바울은 다음의 사람들을 동역자의 반열에 포함한다. 아볼로, 브리스가와 아굴라, 안드로니고와 유니아, 에바브로디도, 디도 그리고 빌레몬. 아볼로는 비록 바울과 다른 일을 하였을 지라도 동일하게 이들은 하나님의 일을 하였다. 그는 고린도교회에서 선포의 일을 하였고, 그곳에서 지도적인 역할을 하였다(고전 3:4-9). 브리스가와 아굴라와 안드로니고와 유니아도 마찬가지로(롬 16:3-7). 비록 바울과 같은 장소에 있지 않고, 또한 바울과 다른 일들을 할지라도, 이들은 동일하게 하나님의 일을 하고 있다. 이들 또한 로마의 가정교회에서 지도자로서 그리고 독립적으로 일을 하고 있음을 알 수 있다. 빌레몬은 아마도 콜로새에 있는 교회에서 영향력을 끼치는 자였을 것이다. 그가 바울과 언제, 어디서 만남을 가졌는지 알 수 없으나, 그는 그곳에서 지도자로서 역할을 하고 있음이 틀림없다(몬 1:2). 에바브로디도 역시 마찬가지로. 그는 바울과 함께 옥에 갇히기 전에 빌립보 교회의 지도자로서 영향력을 행사하였던 사람이었다. 그러나 지금 바울과 함께 고난에 동참하고 있다(빌 2:25-30). 디도 역시 바울과 함께 한 자로서 구제 헌금을 위해서 책임자 역할을 하고 있는 자임이 틀림없다(고후 8:16-24). 데살로니가전서에서 바울의 동역자로 실루아노가 등장한다. 그는 바울과 함께 있으면서, 바울과 협력하여 복음전파를 한 자이다. 이러한 부류에 또한 마지막으로 디모테를 들 수 있다. 디모테 역시 처음에 많은 훈련자 혹은 조수로 복음 전도 사역에 참여하였고, 그 이후에 바울과 함께 복음 전파에 직접적으로 참여하고, 독립적으로 그 일들을 결정할 수 있는 바울의 동역자의 반열에 포함되었을 것이다(롬 16:21). 그런 점에서 “동역자” 개념은 바울에게 있어 매우 제한적으로 사용되는데, 바울과 동등하게 독립적으로 같은 곳에서든 혹은 다른 곳에서든 하나님의 일을 하는 자들에 대해서 제한적으로 사용하고 있음을 알 수 있다. 그런 점에서 접두사 *συν*-은 바울과 동등한 자격으로 생각되는 사람들을 의미하며, 이들 대부분은 바울처럼 교회의 설립자라든지 혹은 교회에서 지도자로서 역할을 하는 사람들이라든지 혹은 책임자의 일을 하는 사람들에 한정해서 사용하고 있다.

3.2. 디모테

바울의 가장 먼저 쓴 편지인 데살로니가전서에 바울의 동행자로 디모테가 등장한다(살전 1:1). 바울은 디모테를 어디서, 어떻게 만났는가에 대해서 언급하지 않는다. 사도행전의 보고에 의하면 바울은 2차 전도여행 중에 더베와 루스드라에서 디모테를 처음으로 만나게 된다(행 16:1). 그는 이미 그리스도인이었고, 또한 그 지역에 있는 동료 그리스도인들로부터 칭찬을 받는 자였다. 이러한 동료

그리스도인들의 칭찬은 아마도 바울과 실라에게 디모테를 자신의 선교여행에 동행자로 택한 근거가 되었을 것이다.³¹⁾ 디모테는 이 때 바울과 실라의 여행 동행자였을 뿐만 아니라 또한 그들의 “조수” 혹은 “조력자”(μαθητής)³²⁾로 참여하였을 것이다. 이것은 마치 마가가 바울과 바나바의 조력자로 전도여행에 참여한 것과 같은 것이다(행 13:5). 사도행전에서 마가는 복음전도여행의 조력자로서 훈련 과정을 제대로 수행하지 못하였기 때문에, 바울은 그를 이 사역(τὸ ἔργον)³³⁾에 적합한 자로 생각지 않았을 것이다(행 15:38). 그래서 2차 전도여행 때, 바울은 마가와 동행하기를 원치 않고, 새로운 동행자로 실라를 택하였다(비교. 행 15:36-41). 실라는 이미 바울에게 있어 이미 훈련이 잘 된 복음전파자였을 가능성이 높다. 이러한 점을 누가는 2차 전도여행의 시작의 단계에서 곧 빌립보에서 복음전파 때문에 감옥에 갇히게 된 실라가 얼마나 잘 훈련된 자임을 의도적으로 보여주고 있는 것 같다(행 16:16-40).

누가에 의하면 디모테는 바울의 전도여행에 참여할 때, 복음전파의 훈련생으로 동참하였을 것이다. 이러한 사실은 누가의 기술의 습관에서 증명될 수 있다. 1차 전도여행 때, 바울과 바나바와 마가가 동행하지만, 복음전파의 행위를 기록할 때, 조력자인 마가는 언급하지 않는다(비교. 행 13:6-12). 누가의 이러한 기록은 또한 디모테에게도 적용된다. 누가는 조력자로 함께 참여한 디모테를 바울과 실라가 복음전파의 행위를 하는 것을 기술 하는 부분에서, 언급하지 않는다(행 16:16-17:15). 그런 점에서 디모테는 처음에 마가처럼 전도여행에 조력자로서 참가하였을 것이다. 곧 독립적으로 자신의 사역을 담당할 수 있는 그런 위치에 있지 않고, 인도자의 지시에 따라서 일을 수행하는 일을 담당하였을 것이다.

31) 단어 μαθητής는 그리스도를 믿는 사람들을 의미하며, 그런 의미에서 그리스도인 혹은 신도들과 동의어로 이해된다(행 6:1.7; 9:1.10.19.26). 이 개념은 사도들의 개념과 구별되며 또한 제자들 중에서 뽑힌 일곱 집사와도 구별된다. 사도행전 16:2의 표현은 16:3에 바울이 디모테를 동행하게 한 근거가 된다.

32) 단어 ὑπηρέτης는 독립적으로 일을 행하는 동행자라기보다는 돕는 조력자로 이해된다. 그렇게 J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5 (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 198.

33) 바울이 실라를 택한 이유는 아마도 마가보다는 실라가 훨씬 복음전도를 위해 잘 훈련되었기 때문일 것이다. 이미 바울은 마가에게서 아직 잘 훈련되지 않고 또한 훈련에 가까이 참여하기를 원하지 않는 자는 여행에서 이탈할 가능성을 보았기 때문에, 이번엔 잘 훈련이 잘 되고, 아마도 검증된 자로서 실라를 택하였을 가능성이 높다. 또한 바울이 실라를 택한 이유를 안디옥 사건과 관련해서 생각하기도 한다. 유대인 그리스도인으로서 실라는 안디옥 사건 때 모든 유대인 그리스도인들은 베드로 편에 섰지만, 적어도 실라는 바울의 편에 서서, 율법에서 자유로운 복음전파에 대한 지지를 표명했을 것이다. 그렇게 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 18. 그러나 이러한 주장은 전혀 근거가 희박하다. 왜냐하면 갈라디아서 2장 12f에서 베드로와 남은 유대인들 모두가 외식하였고, 나머지 한 사람인 바나바까지도 유혹을 받았기 때문이다. 여기서 추정할 수 있는 점은 베드로 편에 서지 않는 사람은 오직 바나바 한 사람인데, 이도 역시 흔들렸다고 말한다.

누가는 바울의 편지에 대해 어떤 언급도 하지 않고 있지만, 만약 데살로니가전서가 쓰여졌다면, 아마도 고린도에서 쓰여졌을 것이다. 바울이 고린도에 머물고 있을 때, 마케도니아에서 실라와 디모테가 고린도에 와서 바울과 만난다(행 18:5). 누가와 달리, 바울은 자신의 편지에서 이미 실루아노와 디모테가 함께 아덴까지 동행하였고, 거기서 오직 디모테만 데살로니가로 보내게 된다(살전 3:1f). 흥미로운 점은 데살로니가전서 3:1에 “우리들”의 표현은 명백하게 디모테와 구별되고 있음이 틀림없다. 아덴에 남아 있는 “우리들”은 곧 바울과 실루아노는 그들의 형제이며 또한 하나님의 “봉사자”(δύακονος)인 디모테를 데살로니가로 급파하였다. 바울의 진술 곧 디모테만 데살로니가로 급파한 사실은 어느 정도 신빙성이 높는데,³⁴⁾ 데살로니가에 바울은 갈 수 없는 상황이었는 데, 아마도 바울은 그곳에 있는 유대인들에게 알려졌고, 그곳에서 매우 위험한 상황에 처할 수 있기 때문이었을 것이다.³⁵⁾ 이러한 상황에서 이미 데살로니가에 있는 유대인들에게 잘 알려진 바울 자신이나 실루아노는 그곳에 갈 수 없었을 것이다. 그래서 조수와 조력자 역할을 하고, 또한 직접 독립적으로 복음 전파의 일을 하지 않은 디모테만 보낼 가능성이 많은데, 이는 아직 디모테는 공개적으로 이들에게 알려진 인물이 아니었기 때문에, 위험이 노출되지 않았을 것이다(비교. 행 17:1-15).³⁶⁾

또한 데살로니가전서가 쓰여질 당시 디모테가 바울의 동역자로서 역할을 할 수 있는가를 의심할 수 있다. 바울을 만난 지 얼마 되지 않는 디모테를 자신의 동역자로 생각하였을 가능성은 희박하다. 오히려 그는 복음전도를 위해서 바울과 실루아노를 도우며, 또한 배우는 입장에 놓여 있었을 것이다. 이러한 이해는 고린도전서에도 발견된다. 고린도전서가 쓰여지기 전에 바울은 미리 디모테를 보내게 된다(고전 4:17; 16:10). 여기서 바울은 디모테에게 “동역자”의 명칭을 사용하지 않고 있다. 또한 고린도 교인들도 디모테를 바울의 동역자로 이해하지 않는다. 왜냐하면 아직 그는 독립적으로 어떤 일을 행할 수 있는 그런 위치에 있지 않기 때문에, 고린도전서 16:10에서 바울은 디모테가 너희들로 인하여 두려운 마음

34) 사도행전 17:15와 18:5를 통해서 알 수 있는 점은 바울이 먼저 데살로니가를 떠나고, 실라와 디모테는 그곳에 머문다. 고린도에서 바울은 마케도니아 곧 데살로니가에서 직접 온 두 사람을 만나게 된다. 이러한 진술에서 알 수 있는 점은 바울이 다시 이 두 사람을 데살로니가에 보내지 않았던지, 아니면 아덴에 바울이 머물고 있을 때, 이 두 사람이 아덴으로 왔고, 여기서 다시 이 두 사람을 데살로니가에 보냈을 것이다. 이 두 사람은 다시 고린도에서 바울을 만나게 된다. 만약 이러한 것이 옳다면, 바울은 마케도니아로 두 사람을 보내게 되는데, 이러한 진술은 바울의 진술과 일치하지 않는다.

35) 데살로니가전서 2:18에서 바울은 사단의 방해 때문에 데살로니가로 갈 수 없다고 말한다. 여기서 사단의 방해는 데살로니가전서 2:14-17에 언급된 유대인들과 관련되어 이해할 수 있다. 곧 유대인들의 위협이 바울과 일행으로 하여금 어려움에 처해 있는 데살로니가 교회를 방문하지 못하게 하였을 것이다.

36) 비교. Lee Eung-Bong, “Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief”, 90f.

이 생기지 않게 주의하라고 고린도교인들에게 권면한다 이러한 권면은 만약 디모데가 바울의 동역자였다면 할 필요가 없었을 것이다. 또한 고린도 교인들에게도 잘 알려진 점은 디모데가 아직 바울 밑에서 훈련하고 있는 훈련생이라는 점을 알고 있기 때문에 바울은 디모데를 보내면서 이런 권면의 말을 수신인들에게 하고 있을 것이다.³⁷⁾ 고린도 전서가 쓰여질 당시에도 디모데는 바울의 조력자 혹은 훈련자의 과정을 갖고 있었음이 틀림없다. 그런 의미에서 바울의 내용 전달자 혹은 편지의 전달자 혹은 편지의 대필자의 역할을 했을 것이다³⁸⁾ 그 후에 쓰여진 것으로 생각되는 빌립보서에서³⁹⁾ 바울은 에바브로디도에 대해선 “동역자”의 명칭을 사용하지만, 디모데에 대해선 아직 이 명칭을 언급하지 않는다. 비록 이 때에 디모데가 많은 훈련과 연단의 과정을 잘 수행하는 바울의 수제자 역할을 하고 있을지라도 아직 그에게 이러한 명칭을 사용하지 않고 있음을 알 수 있다. 바울이 확실하게 디모데에게 자신의 동역자로 생각할 수 있는 시기는 아마도 로마서가 쓰여진 시기일 것이다. 로마서 16:21에서 바울은 디모데를 자신의 동역자로 이해한다. 만약 그 이전에 쓰여진 고린도후서 1:24의 표현 “우리들은 너희들의 기쁨의 동역자들이다”(συνεργοί ἑσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν)에서 “우리들”속에 디모데가 포함된다면, 이미 고린도후서가 쓰여지고 있을 때, 바울은 디모데를 자신의 동역자로 이해하고 있다. 이 시점은 과거 바울과 실루아노와 디모데가 고린도에서 복음을 전파했던 시점(고후 1:19)과 다른 현재의 시점을 의미한다. 곧 편지가 쓰여지고 있는 시점이다. 이 시점은 대략 기원후 55-56년 경으로 생각될 수 있다. 그런 점에서 만약 바울이 2차 전도여행을 기원후 49-50년에 시작했다면, 디모데를 대략 비슷한 시점에 만났을 것이다. 그렇다면, 디모데가 바울을 만나서 약 5년 정도를 훈련자로서 조력자로서 역할을 한 것으로 이해된다. 그 이후에 바울은 디모데가 충분히 독립적으로 그리고 권위를 가지고 주의 일을 할 수 있는 단계에 이른 것으로 판단해서 그의 동역자로 언급한다(고린도후서, 로마서).

요약적으로, 바울이 디모데를 만난 지 얼마 되지 않는 시점 곧 데살로니가전서가 쓰여진 시점에, 디모데를 자신의 동역자로 말했다는 점은 시기상조인 것처럼 보인다. 오히려 더욱 포괄적인 개념으로 하나님의 “봉사자”(διάκονος)의 개념을 디모데에게 사용하였을 것이다. 어느 정도의 훈련과정이 끝났을 때, 적어도 고린도후서가 쓰여질 시기에 디모데는 바울의 동역자로서 역할을 하였고 독립적이며, 자발적으로 그리고 권위를 가지고 주의 일을 할 수 있는 단계에 이르렀을 것이다.

37) 비슷하게 W. Hadorn, “Die Gefährten und Mitarbeiter des Paulus”, *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen*, FS A. Schlatter zu seinem 70. Geburtstag (Stuttgart, 1922), 75; 다르게 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 22f.

38) 비교. Lee Eung-Bong, “Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief”, 87-92.

39) 비교. W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 244f.

4. 결론

데살로니가전서 3:2에 대한 본문비평적인 작업을 통해서 얻어낸 결론은 학자들로부터 절대적인 우위를 점하고 있는 읽음 *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* 대신에 외적 그리고 내적인 근거들을 단단하게 가지고 있는 읽음 *διάκονον τοῦ θεοῦ*이 적극 수용되어야 한다는 점이다. 본문 “하나님의 봉사자”는 외적으로 많은 사본들의 증거를 받고 있을 뿐만 아니라, 또한 다른 변형들이 발생할 수 있는 매우 어려운 본문임이 틀림없다. 또한 내적인 증거로서 데살로니가 전서가 쓰여질 당시 디모테는 바울과 만난 지 얼마 되지 않았을 뿐만 아니라, 또한 스스로 독립적이며, 지도력 있는 그런 일들을 할 수 있는 위치가 아니었을 가능성이 높다. 이 시기에 그는 아직 바울의 “동역자”라기보다는 바울의 “동행자” 혹은 “조력자”로 이해되었을 것이다. 디모테가 바울의 동역자가 되기까지는 많은 훈련과 배움을 통해서 이며 그 시기는 아마도 고린도후서가 쓰여질 때이거나 혹은 로마서가 쓰여질 때 비로소 그는 바울처럼 복음 전파의 일에 책임자로서 독립적으로 일을 할 수 있는 위치에 오르게 된다.

<주제어> (Keywords)

데살로니가전서 3:2, 본문비평, 디모테, 하나님의 동역자, 하나님의 봉사자.

1 Thessalonians 3:2, Textual Criticism, Thimotheus, Co-Worker of God, Deakons of God.

(투고 일자: 2009.8.5, 심사 일자: 2009.9.14, 게재 확정 일자: 2009.9.14.)

< 참고문헌 > (References)

- 메츠거, M. R., 『사본학: 신약본문비평학』, 강유중 역, 서울: 평화사, 1979.
- Aland, B., (ed.), *The Greek New Testament*, Stuttgart: United Bible Societies, 1993⁴.
- Best, E., *A Commentary on the First and Second to the Thessalonians*, BNTC, London, 1972.
- Dibelius, M., *An die Thessalonicher I.II, An die Philipper*, HNT 11, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1937.
- Ellis, E. E., “Paul and his Co-Workers”, *NT* 17 (1971), 423-468.
- Frame, J. E., *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
- Hadorn, W., “Die Gefährten und Mitarbeiter des Paulus”, *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen*, FS A. Schlatter zu seinem 70. Geburtstag, Stuttgart, 1922, 55-89.
- Lee, E.-B., “Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief”, Th.D. Dissertation, Kirchliche Hochschule Bethel/Bielefeld, 2007.
- Lohse, E., *Die Entstehung des Neuen Testament*, ThW 2, Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer 1983⁴.
- Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians: A new translation with introduction and commentary*, AB vol. 32B, London: Yale University Press, 2000.
- Morris, L., *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT, Michigan: W. B. Eerdmans, 1991.
- Nestle, E. and Aland, B., (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷.
- Ollrog, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Richard, E. J., *First and Second Thessalonians*, SacPag. vol. 11, Minnesota: The Liturgical Press, 1995.
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Walter, N., Reinmuth, E. and Lampe, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, NTD 8/2, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1998.

Wanamaker, C. A., *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Michigan: W. B. Eerdmans, 1990.

B. Weiß, “Textkritik der paulinischen Briefe”, *TU* 14:3 (1896), 1-29.

< Abstract >

A Text-critical Study on 1 Thessalonians 3:2

Dr. Eung-Bong Lee
(Seoul Theological University)

This article deals with the text-critical study on 1 Thess 3:2, which has many different readings in manuscripts. The NA²⁷ and NTG⁴ take the reading of the younger and not widespread manuscripts *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*, instead of the reading of the older and widespread manuscripts, *διάκονον τοῦ θεοῦ*. This has such a great influence on New Testament scholars that most of them, who are specialists in the First Letter of Paul to the Thessalonians, accept this reading for 1 Thess 3:2.

This study aims at proving that the antithesis is also acceptable, that means, that the reading of *διάκονον τοῦ θεοῦ* is closer to the original text than the reading of *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*. In order to prove this, I will first carry out a text-critical analysis of 1 Thess 3:2, in which I will take the text of *διάκονον τοῦ θεοῦ* as the original text instead of that of *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* and try to show that the formation of other variations can be explained more easily with the text of *διάκονον τοῦ θεοῦ* than with that of *συνεργὸν τοῦ θεοῦ*. Then it will be followed by a theological analysis of the terms of *συνεργός* and *διάκονος*, where I will show that the terms of *διάκονος* are broader than those of *συνεργός* in the pauline letters, so that it will be very logical that a scribe/s has/have changed from *διάκονος* to *συνεργός*. Lastly I will focus on the Person Timothy, especially from the chronological perspective. When the First Letter of Paul to the Thessalonians was written, he worked only as a helper, not a coworker, for he cannot have already become a co-worker of Paul during the very short time between his first encounter with Paul and Paul's writing of this letter.

존대법 번역과 성경 번역 접근법

조지윤*

1. 들어가는 말

존대법이 있는 언어의 성경 번역자들은 성경을 번역할 때마다 존대법 번역 문제에 부딪히게 된다. 성경 원어인 히브리어와 아람어, 그리스어에는 존대법과 같은 문법 형태소나 구조가 없으나 우리말을 비롯하여 아시아 지역의 언어에는 존대법이 있기 때문이다.¹⁾ 성경이 적절하지 않은 존대법으로 번역되면 그 함축적 의미가 잘못 전달될 뿐 아니라 그 문체가 파괴되고 문장이 비문이 되어버린다.²⁾ 그러므로 많은 성경 번역자들은 존대법 번역에 관한 문제들에 관심을 가져왔고,³⁾ 특히 존대법을 고려하지 않고는 한 문장도 구사할 수 없는 아시아 지역의 성경 번역자들은 1960년대 이후 꾸준히 이 문제를 연구해왔다⁴⁾ 그러나 대부

* 대한성서공회 번역실 연구원 웨스트민스터신학대학원대학교 겸임교수, 이화여자대학교 강사, 신약학.

- 1) 아시아 지역에서 존대법이 있는 언어는 우리말 및 발리어, 벵골어, 미얀마어, 힌디어, 일본어, 차바이어, 네팔어, 티벳어, 태국어, 통간어 등이다(참조 Ji-Youn Cho, “Politeness and Korean Addressee Honorifics in Jesus’ Reply, Ἐγὼ εἶμι, καὶ ὁψοθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου …”, *The Bible Translator* 59:1 [2008], 26-38).
- 2) Young-Jin Min & Ji-Youn Cho, “Korean Translation of the Greek Personal Pronoun σου in the Lord’s Prayer”, 『성경원문연구』 17 (2005), 133.
- 3) J. de Waard and E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986), 27; W. A. Smalley, *Translation as Mission* (Mason, Georgia: Mercer University Press, 1991), 150; H. A. Hatton, “Translation of Pronouns: A Thai Example”, *The Bible Translator* 24:2 (1973), 222-234.; L. R. Ross, “Marking in Interpersonal Relationships in the ‘Today’s Spanish Version’”, *The Bible Translator* 44:2 (1993), 217-231; D. H. Soesilo, “Sir, Teacher, Master, Lord”, *The Bible Translator* 47:3 (1996), 335-340; P. Ellingworth, “‘You Can Say You to Him’: T- and V- forms in common language translations of the New Testament”, *The Bible Translator* 53:1 (2002), 143-153; G. S. Shae, “The Portrait of Jesus in the Burmese Gospels”, *The Bible Translator* 53:2 [2002], 202-210).
- 4) 세계성서공회연합회에서는 1963년에 발리어, 미얀마어, 통간어, 일본어, 중국어, 힌디어, 벵골어 등을 연구하는 “존대법 번역에 관한 심포지엄”을 개최하였고, 그때 발표된 원고는 1963년의 *The Bible Translator* 158-197에 실려 있다. 또 1998년부터는 성경 본문을 존대법이 있는 언어로 옮기는 연구를 목적으로 “존대법 연구 위원회”(The Honorifics Committee)를 조직하여 운영하고 있다. 2006년에 합류한 필자를 포함하여 한국의 민영진 네팔의 체트리(C. Chhetri), 인도네시아의 프라사드(GDV Prasad), 스리랑카의 수브라마니(N. Subramani), 인도의 낙(P. Nag), 말레이

분의 연구가 각 언어의 존대법 현상과 그로 인해 발생하는 번역 문제에 초점이 맞추어져 있고, 그 문제를 해결하기 위한 번역 요소들이나 이론적 틀(theoretical framework)을 제시하고자 한 시도는 찾아보기 어렵다. 그러므로 이 글은 적절한 존대법 번역을 위하여 기존의 성경 번역 접근법인 직역·역동적 동등성, 기능 동등성, 문학 기능 동등성, 스코포스 이론을 비판적으로 검토한 후 존대법 번역을 위한 번역 요소들과 이론적 틀을 제안할 것이다

2. 성경 번역 접근법과 존대법 번역

2.1. 직역과 존대법 번역

다양한 번역 이론들이 발전하고 있음에도 불구하고 ‘직역’과 ‘자유역’이 전통적인 번역 연구의 주류였다⁵⁾ 제롬(Jerome, AD 395)의 “문자 대 문자, 의미 대 의미, 자유역”의 세 가지 분류법은 중세 시대와 초기 현대 시대까지 기준이 되었고, 이 분류법은 1680년 존 드라이든(John Dryden)에 의해 “축어역, 의역, 모방”으로 재분류되었다.⁶⁾ 이후 1970년대 존 브리크만(John Beekman)과 존 카라우(John Callow)는 “극단적 자유역, 극단적 직역, 수정된 직역, 관용적 번역”으로 번역 양식을 분류하였고,⁷⁾ 1980년대 밀드레드 랄슨(Mildred L. Larson)은 “형식에 근거한” 것 대 “의미에 근거한” 것을 제안하였다.⁸⁾ 이렇게 번역학자들이 ‘직역’과 ‘자유역’이라는 두 가지 극단에서 다양한 용어로 번역 접근 방법을 설명해 왔음에도 불구하고, 가장 신뢰할 만한 번역 접근방법은 직역이라는 것이 전통적

시아의 유(S. Y. Yu)가 성경 본문을 존대법이 있는 언어로 번역하기 위한 연구를 해오고 있다. 2003년에는 3년에 한 번씩 개최되고 있는 세계성서공회연합회 번역 워크숍에서 “공손 전략과 번역”(Politeness Strategy and Translation)이라는 주제를 분과 주제로 삼아서 번역 자문위원들과 번역자들이 자신들 언어의 존대법 번역 문제를 발표하였다

5) B. Hatim, *Teaching and Researching Translation* (Edinburgh Gate: Pearson Education Limited, 2001), xiii.

6) 로빈슨(D. Robinson)은 드라이든의 축어역과 모방을 다음과 같이 설명하였다. “피해야만 하는 두 가지 극단”이고, 의역은 ‘이도저도 아닌 것을 의미한다. 번역의 양식은 두 가지 극단의 위험을 피하고 원천(축어역)과 대상 본문의 유창함(모방)의 가치를 취하는 것이다”(D. Robinson, “The Skopos Theory”, M. Baker, ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* [London; New York: Routledge, 1998], 166).

7) J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan Publishers, 1974), 21.

8) M. L. Larson, *Meaning-based Translation: A Guide to Cross-language Equivalence* (Lanham: University Press of America, 1984).

인 주장이었다.

이러한 직역에 대한 개념의 중요한 전환점이 된 것은 나이다(E. A. Nida)가 직역을 형식 동등성(formal equivalence)으로 정의하면서부터이다. 이후에 나이다는 직역을 해도 원천 본문(source text)과 대상 본문(target text)이 동등할 수 없다고 하면서, 형식 동등성을 형식 일치(formal correspondence)로 재정의하였다.⁹⁾ 나이다에 의하면, 형식 일치는 가능한한 원천 본문의 형식과 단어 구문의 일치를 추구한다.¹⁰⁾

그러므로 직역은 존대법 번역을 위한 적절한 틀이 될 수 없다. 원천 본문에는 존대법에 해당하는 문법 형태소나 구조가 없기 때문에 원천어를 대상어로 그대로 옮긴다는 것 자체가 불가능하다. 더욱이 존대법 번역을 하는 번역자는 원천어의 사전적 문법적인 자료에 근거해서 존대법을 선택할 수 없다. 만약 번역자가 직역을 한다고 하면서 확실적인 등급(level)의 존대법을 선택한다면 원문이 전달하고자 했던 의미가 왜곡되게 될 것이고, 대상 본문이 어색하고 밋밋하게 될 뿐 아니라, 원천 본문의 생동감이 사라지게 될 것이다.

많은 현대 번역 이론가들은 형식 일치와 역동적 동등성이 양단의 끝에 있고 모든 번역들은 이 연속체(spectrum)를 따라서 흩어져 있다고 주장한다.¹¹⁾ 그러나 나이다가 주장한 대로, 형식 일치의 장점은 전혀 없으며, 존대법이 없는 원천 언어를 존대법이 있는 대상 언어로 옮기는 데 있어서 직역은 적절한 번역 방법이 될 수 없다.

2.2. 역동적 동등성 접근법과 존대법 번역

1940년대 이후 나이다는 언어학과 문화인류학, 의사소통 이론 등의 다양한 측면에서 번역 이론들과 접근법들을 발전시켰다. 나이다는 직역의 단점을 극복하기 위하여 1960년대에 세운 역동적 동등성 접근법이 ‘자유역’이 되어서는 안 된다고 한정짓는다. 역동적 동등성 접근법에 따르면 번역은 의미와 문체에 있어서 원천 언어의 메시지와 가장 가깝고 자연스럽게 동등한 대상 언어를 창출하는 것이다.¹²⁾

9) E. A. Nida, *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 165-166, 171-176.

10) E. A. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Brill: Leiden, 1969), 201.

11) M. Watt, “Redefining ‘Dynamic Equivalence’”, *Notes on Translation* 10:1 (1996), 16; G. J. C. Jordaan, “Problems in the Theoretical Foundation of the Functional Equivalence Approach”, J. A. Naudé & C. H. J. Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective* (Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2002), 20.

나이다의 틀에 따르면, 대상 언어에서 표현의 자연스러움은 본질적으로 적절함과 관련이 있다. “(1) 단어 부류들(word classes), (2) 문법적 분류들(grammatical categories), (3) 의미론적 부류들(semantic classes), (4) 담화 유형들(discourse types), (5) 문화적 맥락(cultural context)이다.”¹³⁾ 자연스러움은 적절한 존재법으로 번역하는 데 있어서 결정적인 요소이다 특히, 나이다가 제시하는 담화 유형들과 문화적 맥락은, 원천 본문의 화용적(pragmatic) 분석을 위한 기준들이 사회적 상황과 문화적 기대(cultural expectation)와 연결이 된다.

또한 1970년대 나이다와 태보가 주창한, 역동적 동등성 접근법의 세 가지 과정인 분석(analysis), 전환(transfer), 재구성(reconstruction)은 적절한 존재법으로 번역할 때 부분적으로 유용하다.¹⁴⁾ 분석은 메시지의 문법적이고 의미론적인 측면을 다룬다. 이 단계에서, 나이다와 태보는 언어의 모든 차원들이 조합된 의미를 갖는다고 제안한다. “(1) 구두점, (2) 단어들, 즉 단어들과 관용어들을 포함하는 의미론적인 단위들, (3) 담화들, (4) 메시지의 주제들”이다.¹⁵⁾ 이러한 분류는 원천 본문에서 공손의 정도를 평가하고 적절한 존재법으로 번역하는 데 있어서 중요하다. 그리고 담화와 메시지의 주제 분석은 화용론적 분석의 기준들로서 대화문에 있어서 사회적 상황과 문화적 기대를 분석할 때 유용하다 그러나 이 요소는 대화자들 간의 대인관계의 사회적 요인들을 고려하지 않을 뿐 아니라 사회적 변수들 또한 고려하지 않기 때문에, 적절한 존재법으로 번역하기 위한 틀(framework)로서는 충분하지 않다.

분석이 원천 본문을 이해하기 위한 과정이라면 전환은 원천 본문의 의미를 대상 본문에 그대로 전달하는 과정이다. 나이다와 태보에 의하면, 이것은 번역자가 원천 본문의 내용을 보존하기 위하여 원천 언어의 형식을 모방함으로써 “단어들, 관용어들, 문체적 기제들 뿐 아니라 문법적 형식들”을 빌리는 단계이다.¹⁶⁾ 원천 본문과 대상 본문 간의 문화적이고 언어적인 차이 때문에 번역자는 의미의 전환을 통해 이러한 간극을 좁히는 역할을 한다. 이 과정에서, 원천 본문의 의미론적 측면뿐 아니라 발화(utterance)의 해석과 해설을 위한 화용론적 접근이 존재법 번

12) E. A. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 12. 역동적 동등성 번역의 목적은 현대 독자들에게 본래 본문이 영향을 미쳤던 것과 같은 영향을 미치도록 하는 것이다(S. J. Joubert, “No Culture Shock? Addressing the Achilles Heel of Modern Bible Translations”, Naudé & Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, 31). “가장 자연스럽게 옮긴다는 것은 (1) 전반적으로 수용어와 문화를, (2) 구체적인 메시지의 문맥을 (3) 수용어 독자에게 맞추어야 한다는 것이다(E. A. Nida, *Toward A Science of Translating*, 167).

13) E. A. Nida, *Toward A Science of Translating*, 168.

14) E. A. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 33.

15) Ibid., 96.

16) Ibid., 100-101.

역을 위하여 강조된다.

번역 과정의 마지막 단계는 전환된 의미의 ‘재구성’이다. 메시지를 재구성하면서, 세 가지 측면을 고려하는 것이 중요하다. “(1) 바람직한 언어나 문체의 다양성, (2) 이렇게 다양한 문체들의 본질적인 구성 요인들과 특징들(3) 바람직한 유형을 만들어내기 위한 기술들”이다.¹⁷⁾ 전환된 의미를 적절하게 재구성하기 위하여, 나이다와 태보는 사회적인 요인들을 제안한다 “(1) 나이, (2) 성, (3) 교육 수준, (4) 직업, (5) 사회적 계급이나 카스트, (6) 종교”이다.¹⁸⁾ 이러한 요인들은 대상 언어의 존대법을 결정하는 요인들과 유사하지만 이 요인들이 번역하는 동안에 어떻게 재구성되는가에 대한 설명이 부족함으로 이 외의 다른 번역 요소들도 필요하다.

나이다와 태보는 원천(source), 메시지(message), 수용자(receptor)로 구성된 번역 과정 모델⁹⁾을 제안하였는데, 이 도관(conduit) 모델 또한 존대법으로 번역하기 위한 틀을 세우는 데 부분적으로 통찰력을 준다. 원천 본문이 존대법이 없는 언어로 구성되어 있고 대상 본문이 존대법이 있는 언어로 구성되었을 때 원천어와 수용어 간의 언어 체계의 차이점을 강조하는 나이다와 태보의 모델은 분명히 도움이 된다. 그리고 이 모델은 직역보다 번역자의 역할을 강조한다는 점에서 차별성이 있다. 또 수용자가 최종으로 받게 되는 메시지가 원천 본문과 독자들 간의 역사적·문화적 차이점 때문에 새로운 메시지가 될 수밖에 없다는 점을 보여 준다. 그러나 동시에 존대법 번역을 위한 접근법으로 적용할 때 몇 가지 한계점을 안고 있다. 나이다와 태보가 제안하는 번역 요소들인 원천 메시지, 수용자는 존대법이 없는 언어를 적절한 존대법으로 번역하는 데 있어서 충분한 요소가 되지 못한다. 그리고 최종 독자의 요구에 대한 구체적인 정보없이 번역자 홀로 존대법 번역 결정의 전적인 책임을 지는 것은 적절하지 않다 또한 원천 본문에 존대법이 없기 때문에, 동등성 이론이 원천 본문을 이론적 시작점을 보는 것과는 맞지 않다.

나이다와 태보는 번역문에서 어색한 표현들을 피할 것을 강조하면서 일상어 번역에 집중하는 경향이 있다.²⁰⁾ 그리고 문체의 특징을 설명해야 한다고 권하고 있지만 어떤 구체적인 이론적 틀(framework)이나 기준들(criteria)을 제시하지 않고 있다.²¹⁾ 무엇보다도 독자들의 요구와 문화적, 정치적, 사회적 특징에 영향을 받는 독자들의 언어 체계에 대한 이해가 번역 과정에서 원천 본문의 분석보다 선

17) Ibid., 120.

18) Ibid., 127.

19) Ibid., 22.

20) 참조, W. A. Smalley, *Translation as Mission*, 156.

21) 참조, B. Hatim, *Teaching and Researching Translation*, 24.

행되어야 한다는 점을 간과한다.

그럼에도 불구하고 역동적 동등성 접근 방법은 존대법 없는 언어를 존대법 있는 언어로 번역하기 위한 틀에 적용될 수 있는 중요한 요소들을 제공한다. 나이다와 태보가 인식하고 채택한 사회학적 요인들과 사회언어학적인 접근법은 존대법의 선택과 연관될 수 있다. 또한 원천 본문 분석이 존대법 번역의 이론적 시작점은 아니라고 할지라도, 최종 독자에 대한 충분한 이해와 더불어, 원천 본문에서 대화문의 공손 화법을 평가하고 주석적으로 분석하는 데 있어서 중요한 이론적 뒷받침이 되고 있다.

2.3. 기능 동등성 접근법과 존대법 번역

역동적 동등성 접근법이 의미론에 영향을 받았다면, 안 드 바(J. de Waard)와 나이다가 역동적 동등성에 대한 오해를 해소하기 위하여 소개한 기능 동등성은 사회기호학(sociosemiotics)으로부터 중요한 통찰력을 얻었다.²²⁾ 이 접근법이 소개된 이후 성경 번역 기관들과 번역 선교사들은 이 접근법을 많은 성경 번역 작업에 적용하였다.²³⁾

존대법 번역을 위한 틀을 세우기 위하여 이 접근법을 살펴보면 이 접근법은 언어 사용에 있어서 전반적인 의사소통 사건에 초점을 맞추기 때문에 부분적으로 유용하다.²⁴⁾ 번역자들의 언어학적이고 문학적인 이해를 좀 더 요구하는 기능 동등성에서, 번역 과정의 시작점은 번역자의 인식이다. 번역자는 원천 본문의 언어학적이고 수사학적인 구조와 그 기능을 인식해야 하는 것이다. 존대법 번역을 위해서도, 번역자는 원천 본문의 전반적인 구조를 이해해야 한다. 그러므로 번역자가 원천 본문의 수사학적인 구조를 관찰하는 것은 존대법 번역에 앞서 원천 본문의 담화를 이해하는 데 유용하다.

드 바와 나이다는 원천어와 대상어의 언어적 차이와 문화적 배경의 차이를 정확히 인식하고 있었다.²⁵⁾ 이 틀에서 번역자가 해야 할 중요한 역할은 의사소통 과정에서 그 손실을 최소화하는 것이다. 원천 본문과 대상 본문 사이의 문화적 차이에 대한 강조는 존대법이 원천 본문에 있지 않고 대상 본문에 있다는 점에서 연결이 된다. 또한 드 바와 나이다는 공식적인 차원과 비공식적인 차원으로 언어 등급을 인식해왔다. “예전적이고 공식적이고 비공식적이고 평상적이고 친밀한 것”으로 적어도 다섯 가지 중요한 등급들이다.²⁶⁾ 이러한 언어 등급은 존대법의

22) J. de Waard and E. A. Nida, *From One Language to Another*, vii-viii, 36.

23) Simon Crisp, “Challenges for Bible Translation Today”, 『성경원문연구』 24 (2009), 201-202.

24) 참조, Statham, “Dynamic Equivalence and Functional Equivalence”, 106.

25) J. de Waard and E. A. Nida, *From One Language to Another*, 42.

선택에 영향을 주는 사회적 요인들과 대화 상황의 공식성 여부와 관련이 있다. 언어 등급은 본문을 이해하는 청중의 전달 능력을 포함해야 한다는 전제가 있다.²⁷⁾ 이것은 존대법을 사용하는 말하는 이의 능력과 관계가 있다.

이처럼 드 바와 나이다는 존대법과 유사한 언어학적 문제들을 인지하고 존대법으로 번역하기 위해 원천 본문을 분석하기 위한 중추 요소들을 제공한다. 그러나 역동적 동등성과 마찬가지로 기능 동등성은 원천 본문과 대상 본문 간의 동등성을 강조하고 여전히 원천, 메시지, 수용자만이 번역 요소로 소개되기 때문에 존대법 번역을 위한 적절한 틀을 세우는 데 충분하지 않다. 또한 성경 번역자들이 “표현의 명확성을 위하여 본문의 풍부함과 다차원성을 희생했다²⁸⁾”고 비판해 왔던 것처럼 다양하고 다채로운 존대어 선택을 위한 적절한 이론적 근거를 제공하고 있지 못하다.

2.4. 문학 기능 동등성 접근법과 존대법 번역

번역을 위한 문학 기능 동등성 접근법은 “성경 문헌들의 문체적이고 수사학적인 특징들”을 강조해 왔다. 최근에 성경 번역에 있어서 문학 기능 동등성에 관하여 연구를 하고 있는 윈들랜드(E. R. Wendland)에 따르면, 문학 기능 동등성 접근법은 기능 동등성 접근법과 본질적으로 다르지 않다.²⁹⁾ 원천 본문의 분석과 번역에서 문체적이고 수사학적인 특징을 강조하는 것은 다른 동등성 이론과 차별성이 있는 부분이 아니다. “문체에 대한 기능적인 접근”은 역동적 동등성 이론의 “재구성” 과정에서 나타난다.³⁰⁾

그러나 문학 기능 동등성과 그 이전의 동등성 이론들과 구별되는 몇 가지 다른 점이 있다. 다른 동등성 이론들은 획일적으로, 저자나 번역자가 번역을 책임지고 청중(audience)은 번역 과정에서 단순히 수동적인 존재에 불과했다 반면에 문학 기능 동등성 접근법은 청중이 “그들의 기대, 가치, 개념, 선입견, 경험, 견해, 인식들, 그들이 인식하고 이해하고 궁극적으로 반응하는 메시지에 크게 영향을 주는 모든 것들”을 본문에 가져오는 것을 인식한다는 점을 강조한다.³¹⁾ 그와 동시에 문학적인 번역이 원천 본문에 충실함에도 불구하고 대상 언어의 수사학적 관례

26) Ibid., 12-13.

27) Ibid., 50.

28) Simon Crisp, “Challenges for Bible Translation Today”, 204.

29) E. R. Wendland, “A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation—with special reference to Paul’s letter to Philemon”, *JBTR* 16 (2003), 180.

30) E. R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-rhetorical Approach to Bible translation* (Dallas: SIL International, 2004), 45.

31) Ibid., 26.

를 따라야 하는 제한과 경계가 있다

또한 문학 기능 동등성은 다른 동등성 이론들과 호환되지 않는다. 직역, 즉 형식 일치 번역이 형식과 밀접하게 연관이 있다면 역동적 동등성 접근법은 내용, 기능 동등성 접근법은 기능과 관련이 있으며, 문학 기능 동등성 접근법은 이 동등성 이론들의 통합적 틀(*framework*)이다.³²⁾

문학 기능 동등성 접근법의 장점에도 불구하고, 그 접근법은 번역의 문학적인 특징에 초점을 맞추고 있기 때문에, 예배 성경 번역을 위한 번역 접근법으로는 적절하지 않다.³³⁾ 다만 문학 기능 동등성 접근법의 중요한 특징들을 존대법을 번역하기 위한 분석적 기준들과 연결시킬 수 있다

첫째, 문학 기능 동등성 접근법은 언어학적이고 문학적인 통합체의 견지에서 본문을 바라보는 “담화 중심적, 장르 중심적인 견해”를 강조한다.³⁴⁾ 성경에는 다양한 종류의 장르들이 있기 때문에, 원천 본문을 분석하기 위해서는 담화와 장르의 문체를 고려해야 한다. 그러므로 번역에 있어서 수사학적인 강조는 문법적 규칙들을 넘어 존대법 번역에 영향을 준다.

둘째, 문학 기능 동등성 접근법이 강조하는 일관성은 본문 연관성의 의미론적이고 화용론적인 측면에 적용된다.³⁵⁾ 대화자간의 심리적인 급격한 변화를 다루거나 시와 같은 특별한 장르와 같은 경우를 제외하고는 같은 대화자들이 같은 시간과 장소에서 존대와 비존대를 섞어서 사용하지 않는 것이 일반적이다. 만약 대화자들 간에 대화의 일관성이 없다면, 번역자는 독자들이 이해하고 받아들일 만한 본문을 제공할 수 없을 것이다. 문학 기능 동등성 접근법의 일관성 강조는 성경의 문학적 번역에 유용할 뿐 아니라 존대법 번역을 위해서도 유용하다.

셋째, 문학 기능 동등성 접근법의 구두 문체 분석은 의미론적 내용과 화용론적인 의도와 연결이 된다.³⁶⁾ 이 접근법은 담화 생성의 사회문화적 환경과 대인관계 상황과 연결되는 “형식-내용-기능 번역 연속체”의 화용론적 목적에 주목한다.³⁷⁾ 문학 기능 동등성 접근법은 ‘화용론’(pragmatics)이라는 용어를 사용하지 않는 그 이전의 동등성 이론들과는 확실히 차별성이 있다. 문학 기능 동등성 접근법이 화용론을 다룬 것은 존대법 번역을 위하여 원천 본문을 분석하고 대상 본문에서 존대법을 결정하는 데 중요하다.

다른 현대 번역 이론들처럼, 문학 기능 동등성 접근법은 통합적인 틀로서 계속

32) Ibid., 82.

33) Ibid., 96.

34) E. R. Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 228.

35) Ibid., 183.

36) E. R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture*, 10.

37) Ibid., 191.

적으로 발전하고 있다. 이 접근법은 존대법 번역을 위하여 원천 본문을 분석하기 위한 일련의 효과적인 기준들을 제공할 수 있지만 완성된 틀을 제공하는 것은 아니다. 그러므로 여기에서는 동등성 접근법들과는 다른 접근을 하고 있는 현대 번역 이론들 중에서 통합적 이론인 스코포스 이론을 살펴볼 것이다

2.5. 스코포스 이론과 존대법 번역

1980년대 이후, 스코포스 이론은 문화인류학적 언어학, 사회언어학, 화용론, 비평적인 담화 분석과 문화 이론을 강조하는 현대 번역 이론으로 등장하였다³⁸⁾ 번역의 쌍방적인 역동성과 화용론적 목적을 강조하는 스코포스 이론은 1980년 초기에 레이즈(K. Reiss)와 베르메르(H. J. Vermeer)가 번역학으로 소개하였고 최근에는 노드(C. Nord)에서 의해서 발전되었다.³⁹⁾

초기 스코포스 이론은 원천 본문의 기능에 초점을 맞추지 않고, 번역 과정, 대상 본문과 번역자의 목적에 초점을 맞추었다 스코포스 이론의 이러한 특징은 원천 본문의 권위를 무시하고 새로운 청중과의 의사소통을 위하여 원천 본문보다 번역문에 초점을 맞추었다는 비판을 받았고, 또한 번역자가 좋아하거나, 번역 의뢰인들이 요구하는 것을 너무 많이 들어주게 되었다는 비판을 받았다 이러한 비평에 대해 노드는 “기능에 더한 충실 모델”(the function-plus-loyalty model)을 제시한다.⁴⁰⁾ 원천 본문에 대한 ‘충실’은 대상 본문의 목적이 본래 저자의 의도와 양립되어야 한다는 것을 의미하고 그것이 성경 본문과 같이 특별한 원천 본문을

38) J. A. Naudé, “An Overview of Recent Developments in Translation Studies with Special Reference to the Implications for Bible Translation”, Naudé and Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, 46; B. Hatim and I. Mason, *Discourse and the Translator* (London; New York: Longman, 1990), xi, 8; M. Baker, ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (London; New York: Routledge, 1998), 279; P. C. Stine, ed., *Bible Translation and the Spread of the Church: the Last 200 years* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1990), vii; A. O. Mojola, “Bible Translation in Africa. What Implications Does the New UBS Perspective Have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging New UBS Translation Initiative”, Naudé and Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation*, 210.

39) H. J. Vermeer, “Übersetzen als kultureller Transfer”, H. Snell-Hornby, ed., *Übersetzungswissenschaft-eine Neuorientierung* (Tübingen: Francke Verlag, 1986); C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome Publishing, 1997); C. Nord, *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-oriented Text Analysis* (Amsterdam; Rodopi, 1991).

40) 노드에 따르면, 그 기능은 “의도된 대상 본문의 상황에서 대상 본문을 만드는 요소들을 언급하고, 충실은 “번역자, 원천 본문 제공자, 대상 본문 수용자, 발기인 간의 상호관계”를 언급한다 (C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 126).

위해서는, 대상 본문의 기능들이 제한되고 잘못된 번역들의 가능성이 제거되어야 한다는 것이다. 그러므로 번역자는 원천 본문과 대상 본문 쌍방을 향해 충실해야 한다는 것이다.⁴¹⁾ 이렇게 스코포스 이론의 공헌은 번역의 방법과 문체를 결정하기 위하여 그 초점을 원천 본문에서 대상 본문으로 전환시켰다는 점에 있다.

스코포스 이론은 “어떤 목적이 존재하고, 그 주어진 목적은 많은 가능성들 중 오로지 한 가지에 불과하다”는 것을 번역자들이 알아야 한다는 것을 강조한다.⁴²⁾ 이러한 개념은 원천으로부터 수용자로 동등하게 전환하는 것을 강조하는 기존의 동등성 도관 구조와 다르다. 기존의 동등성 접근법들에서, 대상 본문은 원천 본문과 가능한 한 가깝게 되어야 한다고 하는 반면에, 스코포스 이론에서는 다양한 대상 본문들이 일련의 목적들에 따라 원천 본문으로 나온 것이라고 설명한다.⁴³⁾ 독자들은 그들의 경험, 사고, 흥미, 필요 등과 함께 그들의 언어의 렌즈를 통해 본문을 해석하기 때문이다.⁴⁴⁾

스코포스 이론을 성경 번역에 적용했던 드 프리스(L. de Vries)는 “원천 본문은 그 가능한 번역들을 잠정적으로 결정한다”고 지적한다.⁴⁵⁾ 번역을 할 때마다 성경 번역자들은 언제나 “선택과 잠정적 결정”을 해야 된다는 것이다.⁴⁶⁾ 존대법 번역을 하는 성경 번역자들도 항상 다양한 존대 등급 중에서 하나를 선택해야 한다. 존대법 번역과 관계된 문제의 해결책은 “공동체를 위한 개념인 ‘성경’을 정의하는 데 있으며, 공동체의 구체적인 영성에서 나타나는 신학적이고 해석학적인 요소들”에 있다.⁴⁷⁾ 이처럼, 성경을 존대법으로 번역하는 것은 대상 언어로서의 존대법을 사용하는 독자들의 요구에서 시작한다.

로빈슨(D. Robinson)은 스코포스 이론이 “사람들, 저자들, 번역위원들, 용어 전문가들, 다른 이들의 사회적 연결망”과 관계가 있다고 한다.⁴⁸⁾ 노드 또한 발기인으로서 의뢰인 원천 본문 저자, 대상 본문 독자를 말한다.⁴⁹⁾ 그리고 하팀(B.

41) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 125.

42) 주어진 원천 본문이 의미나 혹은 수사적 기능을 청중들에게 전환시킬 때마다 하나의 올바른 혹은 최고의 번역을 갖게 되는 것은 아니라는 것이 중요하다. H. J. Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action”, L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader* [London: Routledge, 2000], 228).

43) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 31; B. Hatim, *Teaching and Researching Translation*, 13.

44) T. Wilt, *Bible Translation: Frame of Reference* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2003), 8.

45) L. de Vries, “Paratext and the Skopos of Bible translations”, W. F. Smelik, A. A. den Hollander, and U. B. Schmidt, eds., *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden, Boston: Brill Publishers, 2003), 176-193.

46) L. de Vries, “Paratext and the Skopos of Bible translations”, 177.

47) L. de Vries, “Theology, Spirituality and the Skopos of Bible Translations: the Case of the Dutch Statenvertaling”, TTW 2003 paper, 1.

48) D. Robinson, *Becoming a Translator*, 192.

Hatim)은 번역이 저자, 번역자, 번역의 독자 간에 상호작용으로 연구되어야 한다고 주장한다.⁵⁰⁾ 이처럼, 동등성 이론들보다는 스코포스 이론은 더 다양한 번역 요소들을 제안한다. 이러한 번역 요소들로부터 존대법 번역의 통합적인 틀로 독자, 위원회, 번역자, 원천 본문, 대상 본문이라는 요소들을 끌어들이 수 있다

3. 존대법 번역을 위한 요소들

3.1. 독자들의 요구

번역의 성공이나 실패는 궁극적으로 독자들이 번역된 본문을 받아들이나 혹은 아니냐에 의해 결정된다. 독자들의 요구를 만족시키는 것은 대상 본문의 출판에 있어서 결정적인 요인이다. 그러나 그것이 원천 본문 저자의 의도와 다른 것이 되어서는 안된다. 성경 번역에서, “독자의 의도”는 “공동체의 의도”, 즉 과거의 독자 공동체와 현재의 독자 공동체를 모두 포함해야 한다.⁵¹⁾ 따라서 번역 원리들을 세우기 전에 정확한 독자나 독자 공동체를 확인하는 것이 중요하다.

독자들에 대하여, 나이다와 태보는 번역을 위한 대상 언어로서 “죽어가는 세대의 언어”가 아니라 “미래 세대의 언어”를 강조한다.⁵²⁾ 성경은 “일상어”로 번역되어서는 안된다는 강한 의견이 있음에도 불구하고 나이다와 태보는 “25세부터 35세까지”의 사람들의 언어에 초점을 맞추었다.⁵³⁾ 그러나 예배용 성경을 번역할 때 고려해야 할 점은 예배용으로서의 의사소통이다.

종교적 문체는 단지 이해하기 쉬운 것보다는 장엄하고 경건한 느낌을 자아낼 만한 것이어야 독자들에게 심미적으로 더 다가간다. 예배용으로 고어체는 자연스럽게 받아들여지기도 하기 때문에, 예배용 성경 번역을 위하여 언어 등급이나 문체를 결정하는 것이 쉽지 않다. 번역 문체에 대하여 “너무 문어체이거나 너무 문어체이지 않거나, 너무 학문적이거나 너무 학문적이지 않거나, 혹은 너무 구어체이거나 너무 구어체이지 않거나, 너무 교회적이거나 너무 교회적이지 않냐”는 평가를 할 수 있다.⁵⁴⁾ 실제로 성경 문체는 “다소 규범적이거나 관습적인 문체 사

49) C. Nord, *Text Analysis in Translation*, 6.

50) B. Hatim, *Teaching and Researching Translation*, 32.

51) P. A. Noss, “Dynamic and Functional Equivalence in the Gbaya Bible”, *Notes on Translation* 11:3 (1997), 22.

52) E. A. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 125.

53) *Ibid.*, 182.

54) W. A. Smalley, *Translation as Mission*, 170.

라져 가고 있는 말, 안 쓰는 말”을 포함한다.⁵⁵⁾ 따라서 존대법을 사용하는 번역자는 현대 독자들이 사용하는 그 시대의 구어체 존대법 구조 뿐 아니라 종교 영역에서 사용되는 전통적인 존대법 구조를 잘 아는 것이 중요하다.⁵⁶⁾

또한 존대법 번역은 나이, 사회적 직위, 성별, 친밀감 등과 같은 사회 요소들과 관련이 있다. 예를 들어 예상 독자가 7세 이하의 어린이라면, 대상 본문은 모든 존대법을 포함해서는 안 되고 어린이들이 이해할 수 있는 제한된 존대법만을 포함해야 한다. 존대법으로 번역하는 것은 독자들의 상황에 어쩔 수 없이 영향을 받는 것이다. 특히, 번역의 목적이 교회 낭독용인지 가정용 성경인지, 성경공부용인지, 연구용인지 등에 따라 그 번역이 달라지는 것이다

3.2. 번역 기관의 역할

드 프리스(de Vries)는 “번역 기관이 번역에 있어서 확실한 목적의도된 스포코스)을 가지고 있지만, 그 번역을 구매하여 사용하는 공동체 또한 번역에 대하여 기대하는 바가 있다(기대되는 스포코스)”는 점을 강조한다.⁵⁷⁾ 의도되고 기대되는 스포코스를 고려하면, 번역 기관은 프로젝트의 목적과 번역 원칙들과 지침들의 확실한 설정에 초점을 맞추어야 한다.⁵⁸⁾ 번역의 형식과 문체와 같은 요소들은 번역자들 개인의 문체 특징이라기보다는 번역 정책이 테올로기적 관심, 교리적 문제, 정책적 결정 등에 의해 지대한 영향을 받는다.⁵⁹⁾ 그러므로 번역 기관은 번역자가 다양한 존대법 중에 하나를 선택하는 데 있어서 적절한 선택을 하도록 지침을 주어야 한다.

구체적인 번역 정책은 대상 본문의 스포코스)에 따라 독자 공동체의 자문과 동의의 통하여 세워진다. “예배를 위한 기능, 연구 기능, 일상어 기능, 세속적 문학-문화 기능, 개인 읽기나 가정용 기능이다.”⁶⁰⁾ 적절한 존대법으로 번역하기 위하

55) E. R. Wendland, *Language, Society and Bible Translation: With special reference to the style and structure of segments of direct speech in the Scriptures* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985), 54.

56) 적어도 두 가지 역본을 출판하기 위한 양자택일 계획이 항상 공존한다 기독교 교회를 위한 예배용 성경과 일상어 번역본이다 하나의 번역이 원천 본문의 모든 측면을 결코 담아낼 수 없기 때문이다. 번역은 항상 원천 본문의 어떤 측면을 항상 선택하고, 번역의 스포코스)는 번역의 효과(필터)의 본질을 결정한다(Cf. de Vries, “Bible Translations: Forms and Functions”, 307).

57) L. de Vries, “Theology, spirituality and the skopos of Bible translations”, 2.

58) 실제로, 세계성서공회연합회(United Bible Societies)에서는 개정 지침 및 다양한 번역 지침서들과 자료들을 축적해 나가고 있으며 계속해서 보완해나가면서 성경을 번역하거나 개정하는 전세계 성경 번역 프로젝트에 도움을 주고 있다

59) B. Hatim, *Teaching and Researching Translation*, 69.

60) L. de Vries, “Paratext and the Skopos of Bible translations”, 178.

여, 번역 정책과 원칙의 결정은 독자의 나이, 성별, 사회적 상황, 이데올로기적 오리엔테이션을 포함하는 사회언어학적 요소들을 고려해야 한다. 이러한 요소들은 존대법 선택을 결정하도록 하는 사회적 요소이기도 하다. 따라서 번역 기관이 정한 번역 원칙이 무엇이건 직역이건, 자유역이건, 역동적 동등성이건, 기능 동등성이건, 문학 기능 동등성이건, 번역 기관은 독자 공동체의 필요를 고려해야 하며, 적절한 번역 정책을 수립하고, 가능한 한 번역자에게 가장 정확한 정보를 주어야 한다.

번역된 본문이 받아들일 만한 것이 못되거나 문법적으로 맞지 않는 존대법을 포함하고 있다면, 독자들이 그것을 사용할 수 없다. 그러므로 번역 기관은 확실한 번역 목적, 즉 스크오포를 정함으로써 번역 프로젝트를 지원할 뿐 아니라, 번역자들과 번역 컨설턴트들이 번역 원칙을 이해하고 함께 번역들을 점검하도록 훈련시켜야 한다.⁶¹⁾ 번역 프로젝트가 끝난 후, 번역 기관은 예상 독자들에게 새로운 번역이나 개정판을 보급하여 감수를 받아 의견을 수렴하는 단계가 필요하다.

3.3. 번역자의 역할

번역자의 주요 역할은 번역을 읽게 될 독자들에게 대하여 가능한 한 많은 정보를 모으는 것이다. 번역자가 독자에 대하여 부정확한 이해를 가지고 있다면 번역된 본문은 실패하게 될 것이다. 독자의 사회 문화적 기대와 번역 기관의 조직은 번역자가 번역을 할 때 번역을 제한하도록 하는 기제가 된다. 번역 기관, 번역자, 원천 본문 간에 상호작용을 하게 되는데, 번역자는 독자 공동체와 번역 기관에 직접적으로 혹은 간접적으로 소속된 사람일 뿐 아니라, 최종 독자보다 먼저 원천 본문을 접하게 되는 사람이기도 하다.

원천 본문과 대상 본문 간의 문화적 언어적 차이 때문에, 번역자는 원천 본문에서 같은 분량의 정보를 제공할 수 없다.⁶²⁾ 그러나 원천 본문의 해석은 대상 본문의 형식이나 문체에 결정적인 영향을 줄 수 있다.⁶³⁾ 번역자는 정보를 제공하는 원천 본문으로부터 어떤 문체를 선택하고, 그 정보에 따라 대상 본문에서 적절한 존대법을 결정한다.

적절한 존대법 번역을 위하여, 번역자는 원천 본문에서 사회적 요소들과 사회 상황, 대화자 간의 문화적 기대에 대하여 분석해야 한다. 결과적으로, 번역자는

61) M. Watt, "Redefining 'Dynamic Equivalence'", *Notes on Translation* 10:1 (1996), 18.

62) L. de Vries, "Bible Translations: Forms and Functions", 306-319.

63) H. J. Vermeer, "Übersetzen als kultureller Transfer", 276 재인용; Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 21.

대화자 간의 사회적 변수로서 대화에 있어서의 지배력 거리, 계급을 인식할 수 있고, 대상 본문을 적절한 존대법으로 전환할 수 있다 또 원천 본문 본래 저자의 의도를 잘 드러내는 문체로 구성된 번역 본문을 제공하게 될 것이다

3.4. 원천 본문의 분석

원천 본문에는 존대법과 같은 언어 구조나 문법적 형태소가 없기 때문에 번역자가 원천 본문에 대하여 화용론적 분석을 하지 않으면서 비존대어인 성경 언어를 적절한 존대법으로 옮기는 것은 불가능하다. 따라서 공손 이론들로부터 끌어온 화용론적 기준들과 틀은 원천 본문을 분석하는 데 유용하다. 화용론적 분석을 통하여, 대화자 간의 사회적 관계, 사회 상황의 공식성, 대화에 대한 문화적 기대가 인식될 수 있다. 원천 본문을 분석하면서 파악된 바는 성서 시대의 고대 이스라엘 사회가 자아 중심 사회(egocentric society)인지, 사회 중심 사회(sociocentric society)인지, 나이 중심 사회(age-centric society)인지, 계층적 사회인지, 가부장적 사회인지에 따라 달라진다.

번역자들의 사회, 문화와 원천 본문의 사회, 문화와는 시대적 차이가 있고, 성경과 고대 문헌으로부터 얻을 수 있는 정보는 한정되어 있다. 따라서 성서 주석, 성서 해석학, 사회언어학적 요소들을 통하여, 번역자들은 사회적 요소들뿐 아니라 원천 본문이 암시하고 있는 의사소통 의도를 꿰뚫어볼 수 있다 그리고 사회적 변수, 즉 대화에 있어서의 지배력, 거리, 계급과, 말하는 이의 의도를 인식하게 된다.

이러한 인식의 통합적 과정을 통하여 원천 본문의 분석 결과는 대상 본문의 존대법 결정에 영향을 미친다. 의도된 독자들의 언어 사용 능력과 이해 능력, 요구 사항들이 존대법을 결정하는 데 결정적인 요소가 됨에도 불구하고 원천 본문의 저자가 전달하고자 하는 바를 적절하게 전달하지 못하는 번역이 되는 것을 막는다. 그러나 이러한 배제 과정 후에도 원천 본문의 분석으로 인해 하나 이상의 존대법 번역 가능성이 남는다면 그것은 번역자가 결정해야 할 몫이다.

3.5. 대상 본문의 기능

번역자가 적절한 존대법 결정으로 인해 겪는 딜레마를 모두 해결한 후 대상 본문에서는 번역자의 마지막 결정만이 나타난다. 번역된 본문의 자율성은 독자들에게 의해 재정의된다. 따라서 대상 본문은 원천 본문과 정확히 같은 기능을 가질 수 없으며, 정확한 분석에도 불구하고 원천 본문의 일부는 대상 본문에서 어

쩔 수 없이 손실된다.⁶⁴⁾ 번역된 본문의 기능은 독자 공동체의 필요와 독자들의 상황, 교회, 가정, 학교, 선교지 등의 상황에 의해 결정되기 때문이다

대상 본문이 독자들의 상황과 언어 능력을 고려하지 않은 채 원천 본문만을 고려하여 번역된다면, 원천 본문의 정보를 전달하는 데 실패하게 된다. 어린이들을 위한 성경을 번역한다고 하면서 모든 등급의 존대법을 사용한다거나 비기독교인들을 위한 번역을 하면서 이해하기 어려운 옛스러운 문체를 사용한다면 대상 본문은 더 이상 원천 본문의 정보를 전달하는 기능을 하지 못한다 이처럼 대상 본문은 원천 본문이 제공하는 정보를 잘 전달할 뿐 아니라 문법적으로 정확하고 독자들에게 잘 읽혀져야 하는 것이다. 대상 본문은 독자들의 사회 상황과 문화적 상황의 견지에서 궁극적으로 평가된다.

4. 존대법 번역을 위한 틀

존대법이 없는 원천 본문을 존대법이 있는 대상 본문으로 번역하기 위한 틀은 앞서 말한 번역 요소들로 구성된다 번역 기관과 번역자가 누구를 위하여 번역할 지를 결정한 후, 적절한 존대법 번역을 위하여 번역 정책이나 번역 원칙들을 세운다. 독자는 그 본문이 출판된 후에 그것을 읽게 될 개인이나 그룹 기관, 교회이다. 번역 기관은 의도된 목적(스코포스)과 함께 독자의 필요를 감지한다. 번역자는 번역 기관과 효과적으로 상호협력을 함으로써 독자의 필요에 대하여 가능한 많은 정보를 얻는다.

의도된 스코포스와 함께, 번역자는 대화자들 간의 사회적 관계, 상황의 공식성, 대화에 있어서의 사회적 활동에 대한 문화적 기대들을 주석적으로 분석한다 그러나 그 분석은 형식 동등성이나 의미론적 접근, 혹은 기능 동등성보다는 원천 본문에서 언어의 화용론적 사용에 초점을 맞춘다 그것은 사회적 변수들, 즉 대화에 있어서의 지배력, 거리, 계급인 사회적 변수와 말하는 이의 의도로 인식되어 화용론적으로 전환된다. 이렇게 인식된 사회적 변수들은 번역 목적(skopos)에 따라 대상 본문에서 존대법으로 재구성된다

번역자가 만나게 되는 문제는 독자, 번역 기관, 번역자, 대상 본문의 존대법 구조가 원천 본문의 비존대법 구조와 본질적으로 다르다는 데 있다 따라서 번역자는 첫 번째 독자로서 원천 본문을 화용론적으로 분석할 능력을 가지고 있어야 할 뿐 아니라 존대법이 어떻게 결정되는지에 대한 정확한 이해가 있어야 한다 번역자가 다양한 가능성이 있는 존대법에서 하나의 존대어나 비존대어를 선택할 때

64) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 31.

마다, 나머지 존대법을 선택하지 않음으로서 잃게 되는 부분이 항상 있음을 생각해야 한다.

적절한 존대법으로 번역하기 위한 이러한 통합적 틀은 전체적으로 스코포스 이론에 기대어 있다. 그러나 번역의 요소들은 역동적 동등성 접근법의 번역 단계와, 기능 동등성과 문학 기능 동등성의 화용론적 측면에 영향을 받는다. 각각의 요소들은 일관된 기능을 가지고 있지만, 실제로는 대상 본문의 목적(스코포스)에 따라 융통성을 가지고 있다. 특히, 예배용 성경을 위한 존대법 번역을 위해서 성경이 기독교 공동체들에서 정경으로 사용된다는 것을 염두에 두는 것이 중요하다. 기존 교회에서 사용되고 있는 변하지 않는 장중한 문체와 새로운 세대를 위한 현대적인 자연스러운 문체 간에는 항상 긴장이 있다 결국 대상 본문에서 존대법 선택은 독자 공동체를 고려하는 번역자에 의해 결정된다. 이 통합적 틀은 구체적인 스코포스와 함께 번역 정책을 세우는 번역 기관을 위하여 유용하고, 특히, 화용론적 견지에서 원천 본문을 분석하는 번역자에게 유용할 것이다

5. 나가는 말

적절한 존대법으로 번역하기 위한 번역 요소들과 틀을 제안하기 위하여 직역, 역동적 동등성 접근법, 기능 동등성 접근법, 문학 기능 동등성 접근법, 스코포스 이론을 비판적으로 고찰하였다. 직역은 존대법이 없는 원천 언어를 글자 그대로 옮긴다고 하면서 획일적인 등급의 존대어 혹은 비존대어를 선택하게 되면 원문이 전달하고자 했던 의미를 왜곡하게 되기 때문에 존대법 번역을 위한 적절한 틀을 제공할 수 없다는 것을 알 수 있다.

역동적 동등성 접근법은 존대법 번역을 위하여 부분적으로 유용하지만 충분한 이론적 근거를 제시해 주지 못한다. 번역 요소들인 원천(source), 메시지(message), 수용자(receptor)는 존대법 번역을 위해 충분하지 않고, 번역자 홀로 존대법 결정의 전체적 책임을 지는 것 또한 적절하지 않다. 더욱이 동등성 접근법에서는 존대법이 없는 원천 본문이 번역의 이론적 시작점이 되기 때문에 그 이론적 틀이 되기에 맞지 않다. 그럼에도 불구하고, 역동적 동등성 접근법의 핵심 요소인 분석, 전환, 재구성은 존대법 번역 위한 틀을 세우는 데 유용하다

기능 동등성 접근법도 담화의 전반적인 구조를 알아내도록 하는 데 유용하지만 한계가 있었으며, 문학 기능 동등성 접근법 또한 그 전의 동등성 접근법들과 같은 선상에서 충분한 틀을 제공하지 못한다. 그러나 문학 기능 동등성의 분석적 기준들인 담화 중심, 장르에 근거한 인식, 일관성, 화용론적 의도는 적절한 존대

법 번역을 위한 접근법을 세우기 위한 과정의 일부로 활용될 수 있다

스코포스 이론은 적절한 존대법 번역을 위한 틀을 세우는 데 유용한 요소들을 제공한다. 스코포스 이론은 화용론적 측면을 강조함으로써 그 이전의 동등성 접근법들의 이론적 틀을 보완한다. 스코포스 이론의 다양한 번역 요소들을 끌어들이, 존대법 번역을 위한 통합적 틀을 세우는 요소들로 독자 번역 기관, 번역자, 원천 본문, 대상 본문을 제시할 수 있다. 무엇보다도 이 틀의 시작점은 독자 공동체의 언어 이해 능력, 번역에 대한 요구와 필요이다 이에 대해 번역 기관과 번역자는 가능한 한 많은 정보를 얻고, 원천 본문을 화용론적으로 분석해야 한다. 그리고 다양한 등급의 존대법들 중에서, 번역자는 원천 본문의 분석 결과와 다르지 않고 예상 독자의 요구와 반하지 않는 것으로서 적절한 존대법을 선택해야 한다는 이론적 틀을 세울 수 있다.

<주제어>(Keywords)

존대법 번역, 직역, 역동적 동등성, 기능 동등성, 문학 기능 동등성, 스코포스 이론.

translating into honorifics, literal translation, dynamic equivalence, functional equivalence, literary functional equivalence, skopos theory.

(투고 일자: 2009. 8. 20, 심사 일자: 2009. 9. 14, 게재 확정 일자: 2009. 9. 14.)

<참고문헌>(References)

- Baker, M., ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London; New York: Routledge, 1998.
- Beekman, J., and Callow, J., *Translating the Word of God*, Grand Rapids: Zondervan Publishers, 1974.
- Cho, Ji-Youn, “Politeness and Korean Addressee Honorifics in Jesus’ Reply, Ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ...”, *The Bible Translator* 59:1 (2008), 26-38.
- Crisp, Simon, “Challenges for Bible Translation Today”, 「성경원문연구」 24 (2009), 201-213.
- de Vries, L., “Paratext and the Skopos of Bible translations”, W. F. Smelik, A. A. den Hollander, and U. B. Schmidt, eds., *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions*, Leiden, Boston: Brill Publishers, 2003, 176-193.
- de Vries, L., “Theology, Spirituality and the Skopos of Bible Translations: the Case of the Dutch Statenvertaling”, TTW 2003 paper.
- de Waard, J. and Nida, E. A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- Ellingworth, P., ““You Can Say You to Him’: T- and V- forms in common language translations of the New Testament”, *The Bible Translator* 53:1 (2002), 143-153.
- Hatim, B. and Mason, I., *Discourse and the Translator*, London; New York: Longman, 1990.
- Hatim, B., *Teaching and Researching Translation*, Edinburgh Gate: Pearson Education Limited, 2001.
- Hatton, H. A., “Translation of Pronouns: A Thai Example”, *The Bible Translator* 24:2 (1973), 222-234.
- Hatton, H. A., “Thai Pronouns Revised”, *The Bible Translator* 30:4 (1979), 415-418.
- Jordaan, G. J. C., “Problems in the Theoretical Foundation of the Functional Equivalence Approach”, J. A. Naudé & C. H. J. Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, Bloemfontein: The University of the Orange Free

- State, 2002, 19-29.
- Joubert, S. J., “No Culture Shock? Addressing the Achilles Heel of Modern Bible Translations”, Naudé & Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2002, 30-43.
- Larson, M. L., *Meaning-based Translation: A Guide to Cross-language Equivalence*, Lanham: University Press of America, 1984.
- Min, Young-Jin & Cho, Ji-Youn, “Korean Translation of the Greek Personal Pronoun σου in the Lord’s Prayer”, 『성경원문연구』 17 (2005), 133-147.
- Mojola, A. O., “Bible Translation in Africa. What Implications Does the New UBS Perspective Have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging New UBS Translation Initiative”, Naudé and Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2002, 202-213.
- Naudé, J. A., “An Overview of Recent Developments in Translation Studies with Special Reference to the Implications for Bible Translation”, Naudé and Van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, Bloemfontein: The University of the Orange Free State, 2002, 44-69.
- Nida, E. A., and Taber, C., *The Theory and Practice of Translation*, Brill: Leiden, 1969.
- Nida, E. A., *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures a involved in Bible translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Nord, C., *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-oriented Text Analysis*, Amsterdam: Rodopi, 1991.
- Nord, C., *Translating as a Purposeful Activity*, Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.

- Noss, P. A., "Dynamic and Functional Equivalence in the Gbaya Bible", *Notes on Translation* 11:3 (1997), 24-29.
- Robinson, D., "The Skopos Theory", M. Baker, ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London; New York: Routledge, 1998, 166-167.
- Ross, L. R., "Marking in Interpersonal Relationships in the 'Today's Spanish Version", *The Bible Translator* 44:2 (1993), 217-231.
- Shae, G. S., "The Portrait of Jesus in the Burmese Gospels", *The Bible Translator* 53:2 (2002), 202-210.
- Smalley, W. A., *Translation as Mission*, Mason, Georgia: Mercer University Press, 1991.
- Soesilo, D. H., "Sir, Teacher, Master, Lord", *The Bible Translator* 47:3 (1996), 335-340.
- Stine, P. C., ed., *Bible Translation and the Spread of the Church: the Last 200 years*, Leiden; New York: E. J. Brill, 1990.
- Vermer, H. J., "Übersetzen als kultureller Transfer", H. Snell-Hornby, ed., *Übersetzungswissenschaft-eine Neuorientierung*, Tübingen: Francke Verlag, 1986.
- Vermeer, H. J., "Skopos and Commission in Translational Action", L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, London: Routledge, 2000, 221-232.
- Watt, M., "Redefining 'Dynamic Equivalence'", *Notes on Translation* 10:1 (1996), 16-19.
- Wendland, E. R., "A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation-with special reference to Paul's letter to Philemon", 「성경원문연구」 16 (2003), 266-364.
- Wendland, E. R., *Language, Society and Bible Translation: With special reference to the style and structure of segments of direct speech in the Scriptures*, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985.
- Wendland, E. R., *Translating the Literature of Scripture: A Literary-rhetorical Approach to Bible translation*, Dallas: SIL International, 2004.
- Wilt, T., *Bible Translation: Frame of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003.

<abstract>

Approaches for Translating Bible into Honorifics

Dr. Ji-Youn Cho
(Korean Bible Society)

To propose elements and a framework for translating Bible into proper honorifics, this paper critically reviews the literal translation theory, dynamic equivalence, functional equivalence, literary functional equivalence approaches, and the skopos theory. The literal translation approach which may have denotatively rendered the Greek text into a single honorific form, cannot provide an appropriate framework for translating into honorifics.

In terms of translating into honorifics, the model of dynamic equivalence approach presents the problems: (1) the translation elements, the source, message and receptor are not enough to determine the translating of a non-honorific language into the proper honorifics of honorific languages, (2) the translator alone takes total responsibility in determining the honorifics without specific information and the requirements of the ‘final receptor,’ and (3) the source text is the theoretical starting point for the translation. Nevertheless, it provides significant three-stages of translation, analysis, transfer, and restructuring, applicable to the framework for translating into honorifics.

The functional equivalence of the emphasis, i.e., the rhetorical structure of text is useful in being aware of the overall structure of the discourse, but does not suggest a proper whole framework for translating into honorifics. A literary functional equivalence cannot also provide a sufficient framework for translating into the target text, although the main characteristics, i.e., the analytical criteria, the discourse-central, genre-based perspective, coherence, and pragmatic intent are partly useful to establish a method for translating into honorifics.

The skopos theory suggests a suitable framework for translating into honorifics. In the skopos theory, the integrated framework for translating

into honorifics can be formulated with the following elements: (1) reader, (2) commissioner, (3) translator, (4) source text, and (5) target text. Translation into honorifics is determined by the linguistic competence, requirement, needs, and theological aspect of the final readers' community. The commissioner and the translator must get as much information as possible about the readers and pragmatically analyze the source text as the first reader. As the result of the analysis, the translator will be able to realize power, distance, rank and speaker's intention as social variables, and transfer it pragmatically to the target text with the appropriate honorifics. However, the final selection of honorifics in the target text is determined by the translator who considers the readers' community insofar as being consistent with the analysis of the source text.

한국 수화언어의 특징과 수화 성경 번역의 실제¹⁾

안영희*

1. 들어가는 말

듣지도 못하고 말하지도 못하는 농인들에게 어떻게 예수그리스도의 복음을 영접할 수 있게 하고 하늘의 기쁨을 심어줄 수 있을까? 듣지 못하고 말하지 못하는 농인들이 아름다운 손짓으로 찬양하는 수화²⁾는 하나님이 예비해주신 농인의 언어다. 다양한 장애를 가진 사람들이 모여 있는 가운데 모두들 음성언어로 웃고 대화할 때, 농인 자신은 듣지 못하고 내용을 알지도 못해 홀로 소외감을 많이 느끼기도 한다.

이러한 농인들을 위해 하나님께서는 수화라는 언어를 예비해 주셨다. 눈으로 확인함을 통해 정보를 습득하는 농인에게는 수화가 제1언어이기 때문에 성경도 ‘수화 성경’(비디오, DVD)을 번역하는 것이 시급하며 성경 전권이 하루 빨리 수화로 번역되어야 할 필요가 있다. 이 글에서는 한국 수화의 특징을 살펴보고, 실제로 한국 수화로 성경을 번역해 보고자 한다.

2. 한국 농인 교회의 현실과 수화 성경

우리나라에는 농인들을 위한 기독교 교회가 160여 곳이 넘으며 180여 명의 농인을 위한 교역자가 있다. 1996년 10월 3일에는 전국의 약 3천 명의 농인 기

* 나사렛대학교 겸임교수, 수화통역학과.

1) 이 글은 대한성서공회의 “제4회 성서 번역 워크숍”의 강의를 위하여 집필하였으나, 여기서는 강의를 위하여 집필하였던 부분은 대폭 줄이고, “한국 수어의 특징과 성경 번역의 실제”를 중심으로 다시 정리하였다. 줄인 부분은 『제4회 성서 번역 워크숍 자료집(서울: 대한성서공회, 2009), 296-312 참조.

2) 수어(手語: sign language)는 농인들이 두 손으로 표현하는 수동(手動) 언어를 지칭한다. 당연히 수화, 얼굴표정, 지화, 제스처 등을 포괄해서 표현되는 특수한 언어 형태인 것이다. 반면에 수화(手話: sign, signing)는 단어로서의 성격이 강할 뿐 아니라 또한 동사로서의 의미를 나타낼 때 사용하는 것이라고 보면 된다.

독교 신자들이 모여서 성대하게 ‘한국농아선교대회’를 개최한 바 있으며, 2006년에는 한국농아선교 60주년 연합선교대회가 열렸고, 아시아농아선교대회 외에도 세계농아선교대회 등 활발하게 선교 활동을 하고 있다. 다른 종교에 비해서 볼 때 대단히 활발한 활동을 하고 있다.

‘믿음은 들음에서 나며 입으로 말함으로 구원에 이른다(롬 10:17)’고 하였다. 그러나 농인에게는 ‘믿음은 보는 것을 통해서 나며 손으로 말함으로 구원에 이른다’고 할 수 있다. 농인은 듣고 말할 수 없기에 듣지도 입으로 시인하지도 못한다. 이로 인해 복음 전파에 가장 어려움을 지닌 장애인이 청각장애인이다. 복음의 가장 중요한 ‘들음’에 어려움을 겪고 있기 때문에 그들에게 복음을 전하기 위해선 많은 노력이 필요하다. 아직도 한국의 농인 교회의 농인 성도들은 교육의 기회를 접하지 못하거나 교육을 제대로 받지 못한 농인들이 많으며, 특히 연령대로는 40대 이상의 경우에는 미취학(문맹) 농인들이 많다. 이들은 과거 어려웠던 시절에 태어나 마땅히 배울 만한 곳도 없이 집에만 틀어박혀 집안 잔일을 도와주며 자라왔다. 자신들의 유일한 의사소통 수단인 수화를 배울 기회조차 갖지 못한 채 정보 사각지대에 놓여 있으며, 누구나 평범하게 누리는 권리조차 제대로 누리지 못하고 있다. 특히 교육면에 있어서 배우지 못한 한은 크다고 할 수 있으며 누구보다도 배우고자 하는 욕구가 강한 편이다.

농인에게 있어서 배운 수준과 신앙 수준은 거의 비례한다. 수화로 의사소통에 아무 문제가 없으면 농인 목사가 진행하는 설교 말씀을 70% 정도 이해할 수 있기 때문에 그들의 믿음 성장은 꾸준한 교육과 지도를 통해 이룩해 나갈 수 있다. 하지만 아무리 수화를 잘하는 농인이나 교육을 제대로 받은 농인이라 할지라도 모든 하나님의 말씀에 관한 설교 내용을 100% 이해하지는 못한다. 그것은 수화가 주는 단순함과 여러 가지 뜻을 하나의 수화로 사용함으로써 오는 불명확성으로 인해 뜻을 파악하기 쉽지 않기 때문이다. 그렇기 때문에 하나님의 말씀인 성경에 관한 시청각 자료의 활용과 개발은 필요할 수밖에 없다. 청인들을 대상으로 한 시청각 자료는 많이 있지만 농인들을 위한 자료는 별로 없는 것이 현실이다³⁾ 특히 신앙생활의 중심이 되는 성경이 아직 수어로 번역되어 있지 않다. 그렇기 때문에 성경 본문은 예배 때마다 예배 인도자에 의해서 번역되어 전달되고 있다. 함께 사용할 수 있는 표준 수화 성경 본문이 없기 때문에 한국어 문자를 잘 해독하지 못하는 농인들은 복음을 접하는 데에 어려움이 있다. 한국어를 문자로 읽을 수 있다 해도 대다수의 농인들의 어휘 능력은 아주 제한적이다. 고등학교를 졸업한 정도의 농인들의 한국어 이해 수준은 보통 초등학교5학년 정도의 한국어 이

3) 안영희, “한국수화 성경의 필요성”, 『성서한국』 54:1(2008), 7-10에서 재인용.

해 정도라고 한다.

아직도 많은 사람들이 농인을 문장력 부족으로 인해 일반인에 비해 능력이 떨어지는 부류로 여기고 있다. 한글로 표현하는 문장력 부족은 많은 농인들이 안고 있는 고민이며 농교육에서 가장 큰 문제점이기도 하다 농인들이 한글 문장 구사가 부족한 이유는 듣지 못함으로 인해 소리언어와는 자연히 떨어지게 되며 손짓으로 하는 수화를 통해 자연스럽게 시각언어를 모어로 받아들여지는 현상이 일어나기 때문이다. 수화는 한국어와 전혀 다른 독특한 문법적 구조를 지니며 한국어가 지닌 복잡한 문법을 간단명료하게 생략하는 경우가 많기 때문에 수화표현에 익숙해있는 농인들이 한국어로 문장을 표현할 때 한국어문법에 맞지 않는 표현이 자주 나타날 수밖에 없는 것이다.

아래는 강주해⁴⁾의 『농아인 그들은 누구인가』에서 발췌한 농인의 문장이다

옛날에 내가 송곡 초등학교에 입학할 그 때 정상인반은 실망하셨습니다. 나도 농아자 되고 무엇하고 눈물을 심심했어요. 하나님의 하늘에서 보고 양각하고 양심을 알아합니다. 대전원명학교에 입학 되고 선생님께서 공부를 가져다고 잘 합니다. 나는 고등학교에서 졸업식 12년 동안 합니다. 다시 목공부 취직되었다. 천성원에 때 목공부로 일이 잘해 생각하는 월급날 받고 좀 부족하고 기분 앓고 퇴직되었다. 엄마 시골에서 일이 수도 많이 있으니 나도 생각하는 얼마 동안 알고 충성으로 십다고 하셨습니다. 나는 지금 일이므로 없다고 심심하고 생각이 있습니다. 우리의 나도 모두 일이 고생을 어려운 무엇도 괜찮습니다.

위의 글은 농인사회에서 비교적 잘 쓴 편으로 평가받는 문장이다 청인(聽人)이 읽어보면 이해하기 어려운 내용들과 한국어문법상의 오류가 보인다 보통의 지능을 지닌 청인이 중·고등학교 교과과정에서 제2외국어로 6년 정도 배운 영어나 불어를 문장으로 써내려갈 때, 한국어문법과는 다르므로 미숙하고 숙달되지 않아서, 문법적인 오류들이 군데군데 눈에 생길 수 있는 것과 마찬가지로 생각해야 할 것이다. 이와 마찬가지로 한국어는 농인들에게는 2차 언어 곧 일종의 외국어가 되는 것이다. 그렇기 때문에 수화로 성경을 번역해 주는 것은 모든 농인들이 자기들의 일차 언어로 성경을 접할 수 있도록 제공해 주는 일이다.

3. 수화의 정의⁵⁾

4) 강주해, 『농아인 그는 누구인가』(서울: 농아사회정보원, 2002).

5) 최상배, 안성우 공저, 『한국수어의 이론』(서울: 서현사, 2003), 11-12 재인용.

모든 인간은 언어를 배울 수 있는 능력이 있다. 그러므로 청인(聽人)들이 구어를 사용하듯 농인이 수화를 사용하는 것은 자연스런 일이다⁶⁾. 김승국은 수화는 농인 사회에서 사용되는 의사소통의 양식으로 농인들에 의해 창조되고 끊임없이 재창조되는 일종의 언어라고 하였다.⁷⁾ 수화는 음성체계가 아니라 시각-운동(visual-gesture) 체계이므로 수화의 각 기호⁸⁾는 시각에 의해서는 식별되나 청각으로는 식별할 수 없으며, 음성언어와 같이 지각되자마자 영원히 사라져 버리는 것이다. 수화의 각 기호는 형(形)과 의(意)를 가지고 있기 때문에 손의 변형으로 문자의 자모를 나타낸다. 따라서 글자마다 모양은 있으나 의미가 없는 지문자(Finger spelling)와는 구별되며, 중국문자나 이와 친족관계를 가지고 있는 언어와 더불어 고립어의 특징이 있다.

엄미숙⁹⁾도 한국수화는 한국어와 같이 의미형태소에 조사나 어미와 같은 어법적 관계를 나타내는 문법 형태소가 붙음으로써 문법적 기능을 하는 첨가어부착어, 교착어)가 아니라, 문법적 관계를 나타내는 형태소의 발달이 거의 없고 낱말의 말이 독립되어 말의 위치에 따라 문법적 기능을 하는 고립어와 유사하다고 하였다.

분트(Wundt)는 여러 나라의 수화를 분석한 결과 모든 수화에 일반적인 특성이 나타난다고 하였다. 외현 동작으로 개념을 나타내는 방법에는 기본적인 두 가지 방법이 있는데, 그것은 지사(direction)와 모방(模倣; imitation) 즉 수화의 기호에는 두 가지 기본 기호인 지사기호(direction signs)와 모방기호(imitation signs)가 있고, 모방기호는 모사(模寫; coping), 표현(representing), 상징(symbolizing)으로 나누어진다.¹⁰⁾

4. 언어학적 측면에서의 수화의 가치¹¹⁾

1960년대 윌리엄 스토클(William Stokoe)¹²⁾는 수화가 어휘항목, 문법, 명제

6) V. Fromkin and R. Rodman, *An introduction to Language* (New York: Harcourt Brace and World, 1993).

7) 김승국, “한국수화의 심리언어학적 연구”, 박사학위논문 (성균관대학교, 1983).

8) 김승국(1983)의 기호(記號)는 sign을 의미하는 것으로 수화어휘 또는 수화를 의미한다. 본서에서는 선행연구와 같은 방식으로 기호는 sign을 의미하며, symbol은 상징의 의미로 용어를 통일하여 사용하였다.

9) 엄미숙, “한국수화의 통사론적 분석”, 석사학위논문 (대구대학교, 1996).

10) 김승국, “한국수화의 심리언어학적 연구”, 25-34.

11) 최상배 안성우 공저, 『한국수어의 이론』, 재인용.

12) William. C. Stokoe, *Sign Language. Structure: An Outline of the Visual Communication*

를 무한하게 생성하는 기능에서 언어가 필요로 하는 기준을 모두 충족시킨다는 주장을 증명해 보였다. 그것이 바로 ‘수어구조’(Sign Language Structure)이다. 스토우키 이후 미국에서는 수화에 관한 연구가 수화학(Sign Linguistics)으로 발전하게 되었고, 수화학은 일반 언어학 분야의 한 영역으로 자리 잡고 있다. 수화가 단순한 몸짓이 아닌 언어라고 하는 의미는 문화적·교육적, 심리적인 측면에서 중요한 가치를 지닌다.

첫째, 문화적 의미는 사회언어학적 의미와 상통하는 것이다. 사회언어학적 측면에서는 사회적 언어로서의 수화의 위치를 주장하고 있다. 즉 이들은 농인에 의해 형성된 언어적 공동체(linguistic community)를 인정하여 수화를 언어학적으로 분석하고 있다. 미국의 농인사회에서 그들의 모어인 수화를 중시하는 것은 소수 민족이 각기 모국어를 중시하는 것과 맥을 같이 한다.

둘째, 수화가 지니는 언어로서의 특징이 규명되면 수화가 교육활동에서 적절한 의사소통 도구로 밝혀져서, 교육활동에서 수화가 더욱 광범위하고 효과적으로 사용되는 기회가 제공될 수 있다.

셋째, 수화가 지니는 언어로서의 특징이 규명되면 수화를 사용하는 농인의 심리가 긍정적으로 변할 수 있다. 즉 장애인이라는 생각에서 벗어나 긍정적인 자아 개념을 가질 수 있을 것이다.

2004년 1월15일에 사단법인 한국농아인협회에서는 수화언어 정책 반영을 정부에 요청하는 “수화는 언어다”라는 선언문을 발표하였다. 이 선언문에서는 수화언어의 독립성을 선언하면서, “수화언어는 농인들의 언어이므로 일반인이나 전문가들이 농인의 의사와는 상관없이 자의적으로 수화를 만들거나 수화언어 체계를 세우는 것을 배격한다. 또한 농인의 의사소통양식과는 다르게 표현하고 활용하는 것을 배격하며, 오로지 농인의 손에 의하여 창조되고 사용되며 이를 재생산하는 것을 기초로 한다.”고 천명하고 있다. 또한 “수화언어를 기초로 모든 정책이 수립되어야 한다. 또한 수립된 정책은 사회 전반에 걸쳐 일반언어와 동등한 수준에서 적용되어야 한다.”고 요청하고 있다.¹³⁾ 수화는 소수의 사용자들이 사용하는 독자적인 하나의 언어이다. 그렇기 때문에 성경을 수어로 번역하는 일은 하나님님의 말씀을 모두에게 전하기 위해서 반드시 해야 할 일이다.

5. 수화의 대조언어학적 통문화성 특징¹⁴⁾

Systems of the American Deaf (Linstok Press, 1960).

13) 한국농아인협회 선언문, “수화는 언어다”(한국농아인협회 2004 기자회견자료집).

14) 최상배, 안성우 공저, 『한국수화의 이론』, 191, 재인용.

수화의 대조언어학적 특징을 알아보기 위해 김승국¹⁵⁾은 한국과 일본과 미국 수화 간의 통문화성을 알아보기 위해 3국의 수화를 비교하였다. 이를 위해 미국 수화 어휘 563개, 일본수화 어휘 382개, 한국 수화 어휘 742개를 사용하여 분석하였다.

< 한·미·일 수화의 동형, 분류사, 이형 기호의 비교(f는 사례 수) >

수 화	한·미·일		한·미		한·일		미·일	
	f	%	f	%	f	%	f	%
동형	53	26.11	135	23.98	212	55.50	64	31.53
분류사	5	2.46	47	8.35	30	7.85	14	6.90
이형	145	71.43	381	67.67	140	36.65	125	61.58
계	203	100	563	100	382	100	203	100

그 결과를 위의 표로 나타낸 것을 보면 우리나라와 일본의 수화가 비슷함을 알 수 있다. 이것은 1913년 조선총독부에 의해 설립된 제생원 맹아부에서 농인에 대한 교육이 실시되면서부터 일본의 수화가 한국 농인들에 의해 사용되었기 때문이라고 할 수도 있다. 파리의 수화와 파리에서 가져다 발전시킨 미국 수화와의 동형수화는 약 25%밖에 안 된다. 그 수가 한미 및 미일 간 동형 수화의 수에 가깝다. 한일 동형 수화는 55%이다. 문화의 보편성이 한미 간이나 미일 간보다 한일 간에 더 많기 때문이라 할 수 있다.

또한 각 나라의 수화가 비슷하고 이형이라 할지라도 모양을 묘사한 사상적인 수화는 유추하여 그 뜻을 알 수 있기 때문에, 수화는 음성언어와는 달리 통문화성이라는 특징이 있다고 할 수 있다.

6. 한국 수화언어의 특징

6.1. 한국 수화

한국 수화는 우리나라 농인들의 몸짓 언어이자 자연적인 언어이며 농인인 사용자들에 의해 자연스럽게 오랜 기간 개발되어 온 언어이며, 일반적인 언어가 갖고 있는 모든 특징인 의미를 나타내기 위해 부호를 사용하는 규칙적 통제

15) 김승국, 『한국수화의 심리언어학적 연구』, 49-50.

체계를 갖고 있다.

문법과 문장 구성과 숙어적 사용 또한 형태와 지역적 다양성들을 갖고 있는 한국 수화는 우리나라 농 사회 속의 농인들을 통합하는 공유의 언어이며 농인들의 유일한 의사소통 수단이다 손으로 표현하는 내용을 눈으로 파악하는 시각화(視覺化)된 언어로서 수화로 의사소통을 할 때는 농인들의 정면에서 마주 본 채 해야 한다. 시각화된 언어이기 때문에 수화를 하는 동작 하나하나를 분명하고 정확하게 해야 하며, 청인(聽人)의 음성 언어(한국어)에서 억양과 말투에 따라 말을 길게 하고 짧게 하는 데 따라서, 그리고 말꼬리를 올리고 내리는 데 따라서 문장의 의미 자체가 달라지듯이 수화 역시 손의 높낮이와 손가락의 펴고 쥐는 정도, 이동의 정확도와 동작하는 횟수와 접촉 부위, 그리고 손의 위치 등에 따라서 그 의미가 달라진다.

한국 수화 내에서 부호들은 특별한 손의 움직임과 변형들이 있으며 이것이 이 손의 움직임과 변형들은 의미를 전달하기 위한 얼굴 표현에 의해서 바뀌어진다. 이 몸짓들과 부호들이 수화이다. 청인(聽人)들은 음성을 통해 자신의 감정 및 억양을 표현하듯이 농인들은 얼굴 표현으로 나타내며 수화는 곧 표정이 풍부하고 생생하게 살아 있는 독특하고 특별한 언어이다.

음성 언어에서 억양이나 말투, 음색과 눈짓 등과 같은 청인의 비언어적 메시지들이 언어적 메시지 이상으로 송신자의 뜻을 전달하는 데 주요한 기능을 하듯이, 시각언어인 수화에서 표정과 제스처는 손의 동작만으로 전달하기 어려운 미묘한 내용들을 전달하는 데 중요한 역할을 하므로 표정과 제스처가 생략된 수화는 진정한 의사소통 수단이라고 볼 수 없다.

이처럼 수화는 언어로서의 본질적 특성을 모두 가지고 있으며 농인의 모국어로서 나라마다 다르며 음성언어와 구별되는 문법 체계를 가지고 있다. 외국어를 그 나라의 문화적 맥락에서 있는 그대로 받아들이듯이 수화를 배우는 사람들은 농인들이 사용하는 수화도 있는 그대로 받아들여 세심하게 표현해야 한다. 농인에게는 시각언어인 수화가 1차 언어인 모국어가 되며 한국어는 2차 언어가 되는 것이다. 수화에도 자연수화와 문법수화가 있다. 자연수화와 문법수화(한글 대응식 수화)에 대한 내용은 이와 같다.

- (1) 자연수화: 농인들의 독특한 문화와 사고방식을 반영한 언어
- (2) 문법수화(한글 대응식 수화): 한국어문법체계를 기초로 수화단어를 한국어의 어순에 대응시킨 것.

이에 따라 농인의 언어로서 수화는 자연수화를 말하는 것이므로 언어로서의 수화를 이해할 필요가 있다.

6.2. 한국수화의 분류¹⁶⁾

지금까지는 소위 문법수화가 한국수화의 진정한 모습인 것처럼 인식되어 한국수화가 왜곡되어 왔다. 이는 대부분의 교수활동이 농학교 중심의 문법수화로 이루어져 농학생들이 자연스럽게 문법수화에 더 노출되고, 청인들의 수화학습 또한 문법수화에 기초한 경우가 많았기 때문이다 뿐만 아니라 자연수화에 대한 연구가 거의 이루어지지 않은 것도 하나의 이유였다 그러나 최근 들어 문법수화가 농학생에게 가장 적절한 의사소통 양식인지에 대한 반성이 일기 시작하였다 안성우¹⁷⁾는 문법수화가 구어에 비해 생략이 많아 불충분한 언어자극을 제공하고, 학습 가능성과 자연성이 결여되어 교수활동에 적합한 매체가 아니며 언어로서의 특징도 결여되어 있다고 지적하였다.

석동일¹⁸⁾은 한국수화를 자연수화와 문법수화로 구분하여 정의하였다¹⁸⁾ 그는 선행 연구를 참조하여 수화를 구성 하는 핵심적인 요소를 수화 낱말(sign words), 지문자(finger spelling), 몸짓 요소(gesture; 안면 표정, 눈의 동작, 몸의 동작 등이 포함되어 수화 어휘의 의미를 보충한다.), 수화 표식(sign markers; 수화의 활용, 시제, 낮춤과 높임, 조사 등)을 들었다. 또한 변지원¹⁹⁾은 자생성 수화(수화를 알지 못하는 농인이 어떠한 사물, 상황, 자신의 의사, 감정 등을 표현하게 될 때 나타내는 동작으로 지역이나 개인마다 차이가 있다), 자연수화, 문법성 수화, 몸짓, 지문자 등의 다섯 가지로 구분하였다. 혹자는 수화를 전통적 수화, 동시법적 수화, 중간형 수화로 분류하기도 한다. 배둘연²⁰⁾에 의하면 ‘자연수화’는 ‘농식수화’라고도 하며 농성인들 사이에서 자연발생적으로 생성 습득되어 온 것으로 음성 언어의 어순에 일치되지 않는 독자적 문법 형태의 특성을 지닌다 그리고 문법수화는 문자언어의 어순에 따라서 필요한 문법식 기호와 단어를 표현하며 대부분의 청인 교사나 부모들이 사용하는 수화이다 최성규²¹⁾는 한국표준수화(자연수화에 기초한 표준수화)와 국어식 문법수화로 구별하고 있다.

16) 최상배, 안성우 공저, 『한국수어의 이론』(서울: 서현사, 2003) 13-16, 재인용.

17) 안성우, “문법수화가 언어인가”, 『난청과 언어장애 연구』 20:2 (1997), 51-67.

18) 석동일, “한국 수화의 언어학적 분석”, 박사학위논문 (대구대학교, 1989), 29-39.

19) 변지원, “자연수화의 문형적 특성에 관한 연구”, 석사학위논문 (단국대학교, 1992).

20) 배둘연, “수화에 대한 청각장애학생과 교사 및 부모의 태도 연구”, 석사학위논문 (부산대학교, 2001).

21) 최성규, 『장애아동 언어지도』 (대구: 한국언어치료학회, 2001).

그러나 최상배·안성우는 자연수화와 문법수화로 구분하는 지금까지의 구어 구분 의견에 반대한다. 왜냐하면 이와 같은 분류는 청인 입장에서 청인 위주로 명명된 것이며, 본래 수화의 의미를 왜곡시켰다고 보기 때문이다²²⁾ 우리나라에서 농아인의 진정한 언어는 자연수화뿐이므로 필자는 강창욱³⁾의 견해를 받아들여 지금까지 자연수화로 불린 용어를 한국수화로 명명하는 것이 적절하다고 본다. 그리고 문법수화를 건청수화로 부르자는 견해가 있으나⁴⁾, 청인의 수화가 반드시 문법수화일 필요는 없으므로 문법수화는 현재대로 문법수화 또는 방법적수화⁵⁾로 부르는 것이 좋을 듯하다고 하고 있으며, 최상배·안성우는 수화를 농성인들이 모국어로 사용하는 자연발생적 언어라고 정의하고 있다. 그러므로 수화와 문법수화는 구성 요소는 비슷하나 완전히 다른 의사소통 수단이다.

즉, 수화는 농인 사이에서 자연발생적으로 생성되어 이들의 사고와 생활을 반영하는 독자적인 언어체계이지만, 문법 수화는 한국어의 문법체계로 수화의 단어를 배열하는 인공적 의사소통 수단이므로 언어로서의 특징을 가지지 못한다. 그럼에도 지금까지는 수화에 대한 연구와 인식이 부족하여 문법수화를 농아인의 언어인 것처럼 인식하였다. 다행히 수화에 관한 많은 연구가 국내외에서 이루어지면서 수화의 언어로서의 가치가 인정되고 있다. 이제 남은 문제는 수화와 문법수화를 어떤 의미로 수용할 것인가이다. 수화와 문법수화는 상호 배타적이지 않고 공유하는 부분이 있으며 비록 문법수화가 한국수화 발달의 장애요소이기는 했으나, 의미의 명료한 전달에 긍정적인 영향을 주기도 했다. 수화와 문법수화의 가장 큰 차이점은 자연언어성의 유무이다.

최상배·안성우는 한국수화를 문법수화와 자연수화로 구별하는 대신 다음의 다섯 가지 구성요소로 분류하였다.

① 수화어휘 (sign word): 수화를 이루는 각 단어(sign)를 가리키며 기존의 수화(手話)와 같은 의미로 사용될 수 있다. 미국의 경우 sign과 sign language를 구별하여 사용하고 있으므로 우리나라에서도 전자를 수화어휘 또는 수화로, 후자는 수화로 사용하는 것이 적절하다. 수화어휘는 품사나 문장성분을 나타내는 조사나 어미 활용 없이도 수화 구문 안에서 다양한 방법으로 문법적 기능을 수행한다.

22) 예를 들면, 변지원(1992)은 수화를 구분할 때 문법성 수화를 Korea Sign Language라는 의미로 사용함으로써 한국을 대표하는 한국수화가 문법수화임을 지지하고 있다. 변지원, “자연수화의 문형적 특성에 관한 연구”, 석사학위논문(단국대학교, 1992).

23) 강창욱, “문법수화가 언어인가에 대한 토론”, 「수화언어의 미래를 생각하는 세미나」, 제2회 공개연구발표회(한국수화연구회, 2000), 27-30.

24) 강창욱, “문법수화가 언어인가에 대한 토론”, 27-30.

25) 최근에는 문법수화라는 용어보다 방법적 수화라는 용어를 더 많이 사용하는 듯하다. 이러한 이유는 수화에도 문법이 존재하기 때문이다. 그러므로 필자의 견해는 문법수화라는 용어보다는 방법적 수화가 더 적절한 용어라고 본다.

② **지화(finger spelling)**: 수화어휘에 없는 수화나 고유명사를 표현할 경우에 사용되며, 지화에는 지문자와 지숫자가 있다.

③ **비수지신호(nonmanual signal)**: 수화표현을 할 때 수화문의 정확한 표현을 위해 얼굴 표정이나 몸의 움직임으로 의미를 보충하는 역할을 하며 음성언어의 초분절음소(억양, 강세, 리듬 등)에 해당한다. 비수지신호는 의미론적 의미뿐만 아니라 구문적으로 매우 중요한 역할을 수행하며 비수지 동작이라고도 한다

④ **수화표식(sign marker)**: 원래 문법수화를 고안한 본스타인(Bornstein) 등이 사용한 용어로 자연수화 상황에서는 별로 사용되지 않는다. 그렇지만 수화표식의 다양한 형태는 자연수화에 많은 영향을 미쳐 자연수화 속에서도 부분적으로 사용되고 있다(Gustason, 1997).

따라서 자연수화와 문법수화는 서로 대립된 관계로 보기보다는 상보적 관계로 보아야 할 것이다. 수화표식은 한국수화에도 영향을 미쳐 의미의 정확한 표현을 도와주는 긍정적인 측면이 있다. 예를 들면 “~에게”, “~하는 줄” 등의 표현에서 사용된다.

⑤ **관용수화(idiom)**: 음성언어의 idiom과 같은 관용적 표현을 의미하는 것이다. 언어에 관용표현이 있다는 것은 언어가 시간이 흐르면서 변화한다는 속성을 나타낸다. 한국수화 역시 관용수화 표현이 있다.

그러나 문법수화에는 관용표현이 없다. 왜냐하면 문법수화는 자연발생적으로 생겨나 광범위하게 사용되는 언어로서의 특징이 없기 때문이다²⁶⁾

6.3. 한국 수화 표현의 특성들

농인의 수화 표현 특성을 보면 [귀신] : 귀신과 악마를 뜻하는 수화 단어 표현을 농인사회에서는 [감쪽같이 사라지다]라는 뜻으로 사용하기도 한다. 또 하나의 예로는 [얼굴커지다, 작아지다] → [유명해지다, 인기가 줄다]라는 뜻으로 사용하고 있다.

관용 표현에 있어서도 아래의 농인사회에서는 수화 관용 표현을 아래와 같이 사용하고 있다.

- 한국어 관용 표현 (한국수화 관용 표현)
- 옛 장수 마음대로 → (자기 + 요리 + 마음대로)
- 손이 맞다 → (생각 + 박수 = “알아서 하다”)

26) 최상배, 안성우 공저, 『한국수어의 이론』.

그 외에도 []안은 수화로 하는 동작이며 그 뜻은 “의 뜻을 의미할 때 사용하는 것이다.

[깨끗하다 + 주다] → 솔직히 말하다. 솔직하게 이야기 하겠다.

[눈 + 싸다] → 잘 못 보다.

[눈물 + 없다] → 용서할 수 없다, 용서하지 않다

[생각 + 도망가다] → 깜빡 잊어버리다.

● 수화 표현의 손동작이 같은 말들의 예

걱정하다 : = 괴롭다, 시름, 염려

늦다 : = 더디다, 서서히, 지각하다, 지체하다, 천천히, 느리게

더욱 : = 더, 더구나, 추가, 하물며

독생자 : = 외아들

드리다 : = 바치다, 봉사하다

맞다 : = 참, 진짜, 옳다, 정말, 사실

모양 : = 모습, 상태, 상황, 형태

바라다 : = 소원, 원하다, 싶다, 욕구

보통 : = 대개, 대체로, 일반, 정상, 평범히

아주 : = 너무, 대단히, 매우, 무척, 몹시

안녕하세요 : = 안녕, 안녕히 가세요, 안녕히 계십시오.

외롭다 : = 쓸쓸하다

오직 : = 만, 뿐, 단지, 다만, 오로지, 외(예: ‘외아들’=“오직+아들”)

이별 : = 헤어지다. 떠나다, 작별

일하다 : = 직업, 근로, 작업

자세히 : = 깨, 꼼꼼히, 상세히, 정밀히, 치밀히, 세밀하다

충분히 : = 넉넉히, 여유, 만족, 자신 있게, 충족, 풍부히, 풍성히, 떼떽하다.

당당하게, 만만하다

편리하다 : = 간단하다, 단순하다

허락하다 : = 승낙, 수락, 승인, 허용, 허가

● 한국수화의 표현 방법²⁷⁾

27) 한국표준수화 규범 제정 추진위원회, 『한국 수화 문형사전』 (서울: 국립국어원 한국농아인협회, 2007), 참조.

- ① 수화로 표현하는 문장에는 ‘~이다’, ‘~입니다’는 사용하지 않는다.
- ② 수화의 수향(手向)에서 상대방이 자신 쪽을 향해 무엇을 ‘주다’고 할 때에는 ‘주다’라는 수화의 방향을 자신 쪽으로 하여 ‘받다’ 수화를 사용하게 된다.
- ③ ‘비가 오다’, ‘눈이 내리다’, ‘바람이 불어 온다’ 등 수화의 경우 그 동작 안에 ‘오다’를 의미하는 뜻 포함되어 있으므로 ‘비가 오다=비’, ‘눈이 내리다=눈’, ‘바람이 불어 온다=바람’ 수화로 해주면 된다.
- ④ 수화에 없는 단어는 한글 지문자로 표현해준다.
- ⑤ 수화에서 일반적으로 높임 표현을 사용하지 않은 대신 상대방을 높이고자 하는 경우에 표정과 몸짓으로 높임을 나타낸다.
- ⑥ 수화에서 ‘당신’의 기호는 ‘너’의 높임으로 표현한다.
- ⑦ 존댓말로 대답하는 경우에는 ‘예’ 수화를 사용하지만 보통 때는 ‘알다’라는 수화를 사용한다.
- ⑧ 의문문의 경우에는 의문스러운 표정 및 고개를 약간 옆으로 기울여서 의문스러운 표정으로 해준다.
- ⑨ 물음표의 경우에도 묻는 표정을 보인다.
- ⑩ 수화에서 상대방의 이름 뒤에 존경의 뜻을 나타내서 쓰는 ‘00씨’에서 “~~씨”의 기호가 없으므로 이때는 표정이나 몸짓으로 나타내준다.

7. 한국 수화와 한글대응식 수화의 성경 번역의 실제

요한복음 3:16-21을 중심으로 하여 성경 본문 아래에 ㉠은 한국 수화로, ㉡은 한글대응식 수화(문법식 수화)로 의역해보면 아래와 같다.

16절 하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니

- ㉠ 하나님+세상 이+같이+사랑+주시다+때문에 외아들+주시다
- ㉡ 하나님+세상 이+같이+사랑+하다 외아들+주시다

이는 그를 믿는 자마다 멸망하지 않고

- ㉠ 이유+하나님+믿다+사람+각각 망하다(=무너지다)+없다
- ㉡ 이(그,저)+그+믿는+사람+각각 망하다+아니다

영생을 얻게 하려 하심이라

- ㉠ 영원한+생명+소유하다+위하여+목적
- ㉡ 영원한+생명+소유하다+하다+위하여+하다

17절 하나님이 그 아들을 세상에 보내신 것은

- ㉠ 하나님+그+아들+세상+보내다+이유
- ㉡ 하나님+그+아들+세상+보내다+것

세상을 심판하려 하심이 아니요

- ㉠ 세상+심판+목적+아니다
- ㉡ 세상+심판+위하여+하다+아니다

그로 말미암아 세상이 구원을 받게 하려 하심이라

- ㉠ 하나님+통하여 세상+구원 받다+가능하다+목적
- ㉡ 그+ 때문에 세상+구원 받다+하다+위하여+하다

18절 그를 믿는 자는 심판을 받지 아니하는 것이요

- ㉠ 하나님+믿다+사람 심판+받다+없다+되다
- ㉡ 그+믿다+사람 심판+받다+아니+하다+것

믿지 아니하는 자는 하나님의 독생자의 이름을

- ㉠ 믿다+아니다+사람 하나님+외아들+이름
- ㉡ 믿다+아니다+사람 하나님+외아들+이름

믿지 아니하므로 벌써 심판을 받은 것이니라

- ㉠ 믿다+아니다+때문에 이미+심판+받다+끝
- ㉡ 믿다+아니다+ 때문에 이미+심판+받다+것+~입니다

19절 그 정죄는 이것인 곧 빛이 세상에 왔으되

- ㉠ 그+결정하다+죄+이+곧 빛+세상+곳+오다+그러나
- ㉡ 그+결정하다+죄+이+곧 빛+세상+곳+오다+ 때문에

사람들이 자기 행위가 악하므로

- ㉠ 사람들+자신+행동+나쁘다+ 때문에
- ㉡ 사람들+자신+행동+나쁘다+때문에

빛보다 어둠을 더 사랑한 것이니라

- ㉠ 빛+보다 어둠다+더+사랑하다+이유+때문에
- ㉡ 빛+보다+어둠다+더+사랑하다+것+때문에

20절 악을 행하는 자 마다 빛을 미워하여

- ㉠ 나쁘다+행동+사람+각각 빛+싫어하다+때문에
- ㉡ 나쁘다+행동+사람+각각 빛+미워하다

빛으로 오지 아니하나니

- ㉠ 빛+가운데+들어오다+아니다
- ㉡ 빛+곳+오다+아니다+ 때문에

이는 그 행위가 드러날까 함이요

- ㉠ 이유 그+행동 들키다+때문에
- ㉡ 이(그,저) 그+행동 나타내다+하다

21절 진리를 따르는 자는 빛으로 오나니 이는 그 행위가

- ㉠ 참+뜻+따르다+사람 빛+곳+오다+가능하다 이+이유+그+행동
- ㉡ 참+뜻+따르다+사람 빛+곳+오다+ 때문에 이(그,저)+그+행동

하나님 안에서 행한 것임을 나타내려 함이라 하시니라

- ㉠ 하나님+안에서+행동+이유 나타내다+위하여+목적
- ㉡ 하나님+안에서+행동+것 나타내다+위하여+하다+~이다(~입니다)

17절의 의역한 부분만 다시 한번 살펴보면㉠은 한국수화로, ㉡은 한글대응식 수화(문법식 수화)로 의역한 부분에서 한국수화와 한글대응식수화로 해석한 부분들을 보면 차이점을 볼 수 있다.

하나님이 그 아들을 세상에 보내신 것은

- ㉠ 하나님+그+아들+세상+보내다+이유
- ㉡ 하나님+그+아들+세상+보내다+것

세상을 심판하려 하심이 아니요

- ㉠ 세상+심판+목적+아니다
- ㉡ 세상+심판+위하여+하다+아니다

그로 말미암아 세상이 구원을 받게 하려 하심이라

- ㉠ 하나님+통하여 세상+구원 받다+가능하다+목적
- ㉡ 그+때문에 세상+구원 받다+위하여+하다

성경 본문을 수화로 표현할 때 가장 중요한 것은 음성언어에는 존재하지 않는 수화만의 특징이자 수화 문법의 완성도를 표시하는 기능인 ‘공간이동’이다. 예를 들어 ‘하나님은 당신을 사랑하십니다.’라는 문장을 수화로 의역하면 ‘하나님+당신+사랑’이라는 형태로 나타내게 된다. 그러나 공간 이동이 없이 제 자리에서 수화문만으로 표현되는 것은 ‘하나님이 당신을 사랑하십니다.’라는 의미인지 당신이 하나님을 사랑한다는 의미인지 알 수 없게 되기 때문이다. 수화에서는 조사가 생략되기 때문에 주어와 목적어 표현의 정확한 전달을 위해서는 공간 이동이 중요하며, 화제화(話題話)로 인한 어순도치가 있을 수 있지만 공간이동과 함께 비수지신호(얼굴 표정)가 문장의 문법적인 기능을 완성하게 하는 것이다.

8. 한국수화 성경 번역에서 비수지신호의 중요성

사람들은 언어만이 아닌 몸짓과 얼굴표정 그리고 몸의 자세와 공간의 사용을 통해서도 의미를 전달한다. 농인들은 시각이 특별히 발달한 사람들로서 그들에게 가장 편리한 의사소통 수단으로 수화를 사용한다²⁸⁾.

이처럼 수화는 농인사회에서 가장 보편적으로 통용되는 의사소통수단이며 농인들의 제1의 언어이며 음성에서 유래된 것이 아닌 하나의 독립된 언어이다. 다시 한 번 말하자면 문화가 한 사회 구성원들의 생활을 통하여 창조된 공동의 생활양식이며²⁹⁾, 언어는 특정한 사회의 문화적인 산물임과 동시에 문화를 이끌어 가는 중요한 매개체라고 할 수 있다. 이러한 언어는 그 사회의 관습이나 전통, 생활양식과 정신세계를 나타내는 척도가 되기도 한다. 이처럼 농문화는 농인이 가지는 독특한 속성을 가지는데 농인들의 제 언어인 수화와 농사회, 농교육기관, 청인과 구별되는 몸짓 의사소통, 농인끼리의 결혼과 같은 요소를 포함한다.

여기서 중요한 것은 비수지신호(얼굴표정)이다. 비수지신호는 수지신호와 함께 사용되는 얼굴 표정·머리의 움직임·시선·입모양·모의 움직임 등으로 정의되며 농인은 의사소통 과정에서 수화의 손동작 못지 않게 비수지신호에 중점을 두고 있는데 이는 수화의 형태론과 통사론 등과 같은 문법적 역할을 비수지신호가 담당하기 때문이다³⁰⁾, 농인의 의사소통에서 사용되는 비수지신호의

28) 아베야스시, “농인의 언어적 권리에 대한 사회언어학적 연구, 석사학위논문 (대구대학교, 2003) 개인용.

29) N. Geertz, *The Interpretation of culture* (New York: Basic Books, 1973).

실현은 형태론과 통사론의 언어학적 특성을 구분하는 결정적인 역할을 담당하고 있기도 하다³¹⁾.

청인이 음성을 통하여 음운론, 형태론, 통사론, 의미론 수준 등에서 자연스럽게 언어를 습득하는 것과 같이 농인이 시각언어를 통해 수화의 음운·수화소³²⁾과 형태론, 통사론, 의미론 수준에서 언어를 습득하고 있으므로 청인과 농인의 언어 습득은 음성과 시각에 의존하는 정보처리 방법의 차이를 제외하고는 유사한 수준에서 언어를 습득하고 있음을 알 수 있다. 그러나 음성언어에서는 음성신호만 언어를 구성하고 있는 것에 반해 수화는 수지신호와 비수지신호³³⁾로 언어를 구성하고 있는 것이다³⁴⁾.

이처럼 한국수화는 국어와 달리 관용 표현에 있어서 단어 하나가 수위, 수동, 수향 등의 수화소, 즉 어형의 변화를 가져오거나 얼굴 표정과 같은 비수지신호³⁵⁾를 사용하여 의미의 변화를 가져오며, 이를 많은 농인들이 즐겨 사용함

30) C. Baker and R. Battison, *Sign Language and the Deaf community* (National Association of the Deaf, 1993); E. S. Klima and U. Bellugi, *The signs of Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1979); Liddell, S. K., *Non-manual signals in American Sign Language: A Many Layered System*, Paper Presented at the National Symposium, on Sign Language Research and Teaching (Chicago, 1977).

31) 윤병천, “한국수화의 비수지신호에 대한 언어학적 특성 연구”, 박사학위논문 (대구대학교, 2003).

32) 수화소(手語素, *chereme*)는 Stokoe에 의해 사용된 용어로 음성언어의 음소(phoneme)에 상응한다. Stokoe(1976) 등은 수화소에는 수형(19), 수위(12), 수동(24)이 있다고 하였다. 그 후 Battison(1978)에 의해 장향(掌向)이 추가되었고, Klima와 Bellugi는 Stokoe의 세 요소를 주매개변수(major parameters)라 하고, 여기에 손의 방향(orientation), 손의 접촉점(contacting region), 손의 배열(hand arrangement)을 덧붙여 부매개변수(minor parameter)라 하였다. 부매개변수는 수형의 하위분류이다. 즉, 수형이 같더라도 방위, 접촉점, 손의 배열(양손관계)에 의해서 세부적으로 구별된다(석동일, 1989). 최근에는 일반적으로 ASL의 수화소를 분석할 때 수형(handshape), 수위(location), 수동(movement), 장향(orientation), 비수지신호(nonmanual signals)의 다섯 가지로 본다(Valli, Lucas, 2000). 우리나라의 경우에는 김승국(1983)이 수형(30), 수위(23), 수동(36), 수향(手向, 20), 체동(體動, 20)으로 분류하였고, 석동일(1989)은 수위(40), 수형(44), 수동(49), 수향(12)으로 분류하였으며, 김칠관(1999a)은 수형, 수위, 수동, 장향으로 분류하였다.

33) 비수지신호에 대한 자세한 설명은 아래 사이트의 설명을 참고할 수 있다
<http://cafe.daum.net/doghk/FzPa/22?docid=VOXb|FzPa|22|20040310225809&q=%BA%F1%BC%F6%C1%F6%BD%C5%C8%A3&srchid=CCBV0Xb|FzPa|22|20040310225809>

34) 윤병천, “한국수화의 비수지신호에 대한 언어학적 특성 연구”, 박사학위논문(대구대학교, 2003).

35) 수화의 비수지신호란 눈 또는 눈동자의 움직임 안면 근육·입술·코·머리·고개·턱·몸·목 등의 움직임을 통해 수화 어휘표현상의 크고 작음 긴장도와 강하고 약함과 빠름과 느림 그리고 처짐 등을 생생하게 전달하는 것이다. 이처럼 농인의 수화에서 비수지신호는 의사소통 장면이나 문장의 내용을 수화로 표현할 때나 동영상으로 그 내용을 전달하는 과정에서 그 내용이 어떤 상황인지를 어떻게 표현하느냐에 따라 의미를 전달하는 것에 중요한 역할을 한다

으로서 관용적인 의미를 가지게 된다. 농사회가 독특한 농문화를 형성하고 살아간다고는 해도 크게 한국이라는 지역사회 안에 함께 살아가고 있다⁶⁾.

한국수화 성경 또한 수화 성경 어휘집이나 수화 성경 책자 방식에 의존하는 것은 정확한 내용 전달에 한계가 있으므로 DVD나 CD 등의 시각을 통한 영상을 이용하여 얼굴 표정과 몸동작을 보면서 이해하도록 할 필요가 있으며, 동영상으로 된 수화 성경이 필요성은 아주 절실하다.

9. 나가는 말

본고에서 한국 수화의 특징을 살펴보고 성경을 실제로 수화로 번역해 보았다. 특히 수화를 동영상으로 표현할 때에는 비수지신호에 대해서도 면밀하게 생각해야 한다는 점을 밝혔다. 이러한 시도는 앞으로 성경을 실제로 번역하게 될 때에 중요한 논의 자료가 될 수 있을 것으로 생각한다. 어떤 번역을 선택해야 할지에 대해서는 성서학자와 수화 연구가 사이에 긴밀한 논의가 필요할 것이다. 이 모든 과정에 있어서 성경 원문의 의미와 수화를 실제로 사용하는 농인들의 수어 이 두 가지가 최종적인 판단의 기준이 되어야 할 것이다.

영어를 사용하는 사람들을 위해 영어 성경이 필요하듯이 농인들을 위해, 농인 가족들을 위해, 수화를 통해 농인을 위한 전도를 하고자 하는 사람들을 위해, 농인과 함께하는 예배와 성경 공부를 위해, 올바른 수화 통역을 하고자 하는 사람들을 위해, 농인 목회자 양성을 위해, 그리고 농인들을 대상으로 성경 공부를 효과적으로 시키기 위해, 또한 한국에 이주해서 사는 외국 농인들 등 많고 많은 이들을 위해 농인들의 모국어로 번역된 동영상 수화 성경이 필요하다.

한국교회는 농인들에게 관심은 있었으나 수화를 모국어로 사용하는 농인들에게 하나님의 말씀인 성경을 전하는 일은 기대에 미치지 못하고 있는 현실이므로 농인들에게 하나님의 말씀은 아직 단혀 있다. 수화를 제1언어로 사용하는 농인들에게 한국어는 따로 배워야 하는 언어가 된다. 모든 농인들이 우리 한글을 완전히 모른다는 것은 아니다. 농인사회에도 농인들이 자라온 환경에 따라 수화를 아는 농인과 수화를 모르는 농인, 한글을 어느 정도 아는 농인과 한글을 이해하는 데 어려움을 겪는 농인들, 이렇게 다양하다. 그렇기 때문에 이들을 위해 동영상 수화 성경이 반드시 필요하다.

한국 농인들 가운데 문자언어로 번역된 성경을 읽을 수 있는 사람들은 아주 일부이다. 문자언어를 읽을 수 있는 농인들은 문자언어를 통해서 성경을 읽을 수

36) 이정옥, “한국수화 관용표현에 관한 탐색적 연구”, 석사학위논문 (나사렛대학교, 2005).

있지만, 많은 농인들이 문자언어로 된 성경을 이해할 수 없기 때문에 실제로 한국의 농인들은 아직 대부분 문자언어의 영역 밖에 있고, 복음의 영역 밖에 있다고 해야 할 것이다. 이에 따라 한국수화 성경의 번역은 매우 중요한 사역이라고 생각된다.

백 삼십여 년 전 초기의 한국어 성경 번역이 문맹률을 크게 낮추었듯이 수화 성경의 번역 또한 수화문맹률을 크게 낮추는 데 기여할 수 있을 것이다 무엇보다도 복음의 전파가 크게 가속될 것이며, 한국 수화의 통일과 발전에도 크게 기여할 수 있을 것이다.

<주요어>(Keywords)

수화언어, 한국 수화, 한국 수화 성경, 한국 농인, 한국어 문법식 수화.

Sign Language, Korean Sign Language, Korean Sign Language Bible, Deaf in Korea, Signed Korean.

(투고 일자: 2009. 3. 23, 심사 일자: 2009. 9. 7, 게재 확정 일자: 2009. 9. 7.)

<참고문헌>(References)

- 강주해, 『농아인 그는 누구인가』, 서울: 농아사회정보원, 2002.
- 강창욱, “문법수화가 언어인가에 대한 토론”, 「수화언어의 미래를 생각하는 세미나」, 제2회 공개연구발표회, 한국수화연구회, 2000, 27-30.
- 김병하, 『특수교육의 역사적 이해』, 서울: 형설출판사, 1989.
- 김병하, 『농교육의 역사, 농아인과 사회(수화통역사 인증시험 준비 지침서)』, 한국농아인협회, 1999, 55-76.
- 김승국, “한국수화의 심리언어학적 연구”, 박사학위 논문, 성균관대학교, 1983.
- 변지원, “자연수화의 문형적 특성에 관한 연구”, 석사학위 논문, 단국대학교, 1992.
- 배둘연, “수화에 대한 청각장애학생과 교사 및 부모의 태도 연구”, 석사학위 논문, 부산대학교, 2001.
- 아베야스시, “농인의 언어적 권리에 대한 사회언어학적 연구”, 석사학위 논문, 대구대학교, 2003.
- 안영희, “한국수화 성경의 필요성”, 「성서한국」 54:1 (2008 봄), 7-10.
- 안성우, “문법수화가 언어인가”, 「난청과 언어장애 연구」, 20:2 (1997), 51-67.
- 윤병천, “한국수화의 비수지신호에 대한 언어학적 특성 연구”, 박사학위 논문, 대구대학교, 2003.
- 이정옥, “한국수화 관용표현에 관한 탐색적 연구”, 석사학위 논문, 나사렛대학교, 2005.
- 이용우, 박미혜(역), 『구미농교육통사』, 서울: 한국청각언어교육연구회, 2000.
- 이와이 외 편역, 『수화의 사회적 인식전환을 위한 농문화의 이해』, 서울: 농아사회정보원, 2002.
- 영락농아인교회50년사편찬위원회, 『교회50년사』, 서울: 대한예수교장로회 영락농아인교회, 2001.
- 최성규, 『장애아동 언어지도』, 대구: 한국언어치료학회, 2001.
- 한국농아인협회 선언문, “수화는 언어다”, 서울: 한국농아인협회 2004 기자회견 자료집.
- 한국표준수화 규범 제정추진위원회, 『한국 수화 문형사전』, 국립국어원 한국농아인협회, 2007.
- Baker, C., and Battison, R., *Sign Language and the Deaf community*, National Association of the Deaf, 1993.
- Fromkin, V., Rodman, R., *An introduction to Language*, Harcourt Brace, 1993.
- Geertz, N., *The Interpretation of culture*, New York: Basic Books, 1973.
- Groce, N. E., 『마서즈 비니어드 섬 사람들은 수화로 말한다』, 박승희 역, 서울: 한길사, 1985.

- Jack Gannon, *Deaf Heritage*, Silver Spring: National Association of the Deaf, 1981.
- Klima, E. S., and Bellugi, U., *The signs of Language*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Liddell, S.K., *Non-manual signals in American Sign Language: A Many Layered System*, Paper Presented at the National Symposium on Sign Language Research and Teaching, Chicago, 1977.
- William, C. Stokoe, *Sign Language. Structure: An Outline of the Visual Communication Systems of the American Deaf*, Linstok Press, 1960.
- Wilcox, S., *Foreign Language requirement: Why not American Sign Language?* *ERIC Digest*, Washington: ERIC Clearinghouse on Language and Linguistics, 1989.
- Wilcox, S., Feyton. J., “American Sign Language as a Foreign Language”, *ERIC Digest*, Washington: ERIC Clearinghouse on Language and Linguistics, 1999.

<Abstract>

Feature of Korean Sign Language and Practice of the Sign Language Bible Translation

Prof. Young-Hoe Ahn
(Korea Nazarene University)

There was a story of Martha's Vineyard (an island located in the south of Boston in the U.S.) from 17th century to the beginning of the 20th century in the United States. Unlike most Deaf's experiences in the modern society, the Deaf in Martha's Vineyard did not consider themselves as handicapped or isolated group of people, rather wholly integrated into the island's society's politics · culture · jobs · churches · social life · leisure.

In the island, both hearing people (a person who hear and speak) and Deaf people had grown by using sign language and this specific sociolinguistic adaptation means that there was any hindrance in communication between the hearing and the Deaf.

All people lived in the island were able to communicate by sign language and the Deaf had been wholly integrated into the society for around two hundred years while the hearing used multi language, English and sign language. Then, how it would be possible to let Deaf who can neither hear nor speak believe in good new of Jesus and have joy of God? How could pass on such sweet, profundity, and grace of God's words to Deaf under environment without any hindrance of communication? The Deaf, who neither hear nor speak, uses sign language to praise God, and the language is prepared by God specially for the Deaf. While various types of handicapped people gather and talk, a Deaf, herself often feel isolated since she can not hear and not even understand what they talk about.

“So then faith cometh by hearing, and hearing by the word of God.” - Rome 10:17. However, for the Deaf “faith cometh by seeing, and speaking with hands by the Word of God.”

Deaf neither hear nor give a word because they do not hear and speak. For that reason, Deaf are the most difficult handicapped for evangelization. Due to such

difficulty, evangelization for Deaf are behind that of for blind. Churches in Korea have had concern over Deaf, yet still the word of God has not opened to the Deaf in Korea. In order to make Deaf to understand bible, the bible has to be translated into sign language as soon as possible and, thus, open up a path for Deaf to believe in God.

한국어 성경의 평서법 문장 종결형 고찰

전무용*

1. 머리말

성경에서 사용된 평서법¹⁾ 문장의 종결형은 크게 두 가지로 볼 수 있다. ‘-라’ 종결형을 사용한 문장과 ‘-다’ 종결형을 사용한 문장이 그것이다. ‘-다’ 종결형 문장은 다시 두 가지로 나눌 수 있다. ‘-(았/었)다’를 사용한 문장과 ‘-(았/었)습니다’를 사용한 문장이다. ‘-라’ 종결형 문장은 1882년 『예수성교누가복음전서』로부터 1938년 『성경개역』에 이르기까지 모든 성경에서 평서법 문장의 종결형으로 사용해 왔다. 성경의 평서법 문장에서 ‘-다’ 종결형이 사용된 것은 1967년의 『신약전서새번역』에서 처음이다. 이 책에서는 평서법 문장으로 ‘-(았/었)습니다’를 사용하였다. 현대 한국어로 성경을 번역하면서 채택한 평서법 문장이다 그 후 1972년의 『공동번역 신약성서』와 1977년의 『공동번역 성서』, 1993년의 『성경전서표준새번역』²⁾, 2001년에 가톨릭에서 번역하여 출간한 『성경』 등에서는 모두 ‘-(았/었)다’ 꼴의 평서법 종결형이 사용이 된다

‘-라’ 종결형을 사용한 성경의 종결형은 ‘의고체’, ‘성경체’, ‘문어체’, ‘성서문체’ 등의 이름으로 옛 문체를 부르는 이름으로 사용되어 왔고³⁾, ‘-다’ 종결형을 사용

* 전무용, 대한성서공회 번역실 부장 한남대학교대학원 박사과정

- 1) 고영근은 ‘문체법’을 ‘의지적 서법’과 ‘무의지적 서법’으로 구분하고, ‘설명법어미’ ‘-다, -라’를 형태론적으로 제약되어 있다고 보고, 기본형을 ‘-다’로 정하였다. 만일 설명법어미 ‘-라’와 명령법어미 ‘-라’가 같은 말이 다른 곳에 사용된 것이라면 다른 방식의 분류가 가능할 것이다 고영근, “현대국어의 종결어미에 대한 구조적 연구”, 『어학연구』, 10:1 (1974 7), 118-157. 윤석민은 ‘설명법’의 의미에 대해서 “화자를 중심으로 이루어진 정보를 청자에게 주관적 정서없이 전달하는 것이라고 화자가 판단할 때 사용되는 문장종결법”이라고 규정하였다. ‘-다’를 종결형으로 사용하는 현대국어의 설명으로는 잘 정리된 것이다. 그러나 ‘-라’ 종결형에서는 다른 양상을 나타낸다. 윤석민, “현대국어 문장종결법 연구(I)-설명법을 중심으로”, 『텍스트언어학』 3 (1995), 263-292.
- 2) 『성경전서표준새번역』 (1993)에서는 사도행전으로부터 계시록까지의 서신에서는 편지글의 문체를 살려 ‘-습니다’를 평서문의 종결형으로 사용하였다.
- 3) 정길남은 ‘문어체’로, 표성수 나채운 등은 ‘성서문체’로 표현하였다. 손세모들은 『성경직희』에서는 ‘굴으다, 니르다’를 쓴 데 비해서 「독립신문」이 ‘말흐다’를 쓴 것과 같은 예를 들면서 문어체(의고체)와 구어체를 구분하고 있다. 다분히 상대적이고 주관적인 구분이다 정길남, “초기 국역 성서의 표기법에 관하여”, 『한글성서와 겨레문화』 (서울: 기독교문사, 1985), 239; 표성수, “한글성서 문체의 형성 및 변천 과정에 관한 소고-오대주요번역본을 중심으로”, 석사학위 논문 (고려

한 성경의 종결형은 ‘언문일치’ ‘구어체’ ‘현대문체’⁴⁾ 등의 이름으로 현대어 문체를 부르는 이름으로 사용되어 왔다. 그러나 이러한 모든 구분 방식은 언어의 본질에 따른 구분이나 설명이라기보다는 언어 외적인 구분이나 설명 방식이다. 이들 각각의 종결 형식이 가지고 있는 기본적인 의미나 기능에 따른 언어 내적인 설명 방식이 아니다.

이 글에서는 요한복음 1장(특히 1절)의 본문을 중심으로 이 세 가지 형식의 종결형이 사용된 양상을 살펴본 다음, 각각의 종결형의 의미를 고찰하여 보고⁵⁾, 성경의 텍스트가 사용되는 담화 상황을 고려할 때 어떤 평서법 종결형을 사용하는 것이 더 적절한지를 생각해 보고자 한다. 특히 한 절만을 살펴보는 것은 성경에서 종결형이 사용되어 온 통시적 변화 양상을 한눈에 볼 수 있기 때문이다.

① 처음에 도가 이스되 도가 하느님과 함께 하니 도는 곳 하느님이라 (예수성교요안니복음전서, 1882)

② 처음에 도가 이스되 도가 하느님과 함께 하니 도는 곳 하나님이라 (예수성교전서, 1887)

③ 元始有道ト(니) 道偕神 ヽ(하고) 道卽神 ヽ(이라) (이수정 新約聖書約翰傳, 1884, 한글 필자)

④ 태초에 말씀이 있스니 말씀이 하느님과 궤치 계시매 말씀은 곳 하느님이시라 (성경전서, 1911)

⑤ 태초에 말씀이 계시니라 이 말씀이 하나님과 함께 계셨으니 이 말씀은 곧 하나님이니시니라 (성경개역 1938)

⑥ 태초에 말씀이 계셨습니다. 말씀이 하나님과 함께 계셨습니다. 말

-
- 대학교교육대학원, 1971); 나채운, 『우리말 성경연구』 (서울: 기독교문사, 1994), 344; 손세모돌, “『성경직히』 문장의 문체적 특징”, 『그리스도교와 겨레문화』 (서울: 기독교문사, 1991), 75-109.
- 4) 옥성득은 ‘-라’ 종결형을 사용한 문체를 ‘문어체’로, ‘-다’ 종결형을 사용한 문체를 ‘구어체’ 또는 ‘현대문체’로 정리하고 있다. 류대영 외 『대한성서공회사II』에서는 성서 번역사를 기술하면서 신문 잡지 등에서 사용하고 있는 ‘-다’ 종결형 현대 문체를 ‘문어체’로, ‘-라’ 종결형을 사용한 당시 성경의 문체를 ‘구어체’로 말하고 있다. 박현순도 ‘구어체’와 ‘문어체’, ‘성서문체’와 ‘현대어체’ 등의 용어를 사용하고 있다. 민영진 『국역성서 연구』에서는 기미독립선언문과 같은 한문 혼용 문체에 비교하면서 ‘-라’ 종결형을 ‘언문일치 문체’로 구분하고, ‘-다’ 종결형을 ‘현대적인 문체’로 구분하였다. ‘언문일치’라는 말이 주관적으로 사용되고 있다는 것을 알 수 있다. 옥성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구”, 석사학위 논문 (장로회신학대학대학원 1993), 58-67; 류대영 옥성득 이만열, 『대한성서공회사II』 (서울: 대한성서공회, 1994), 162-169; 박현순, “국역성서 어휘와 문체에 대한 연구”, 석사학위 논문 (서울여자대학교대학원, 1988), 33-41; 민영진, 『국역성서 연구』 (서울: 성광문화사, 1984), 58, 163.
- 5) 박나리는 “국어 평서문 종결어미의 서법어미에 대하여”에서 특히 ‘-어, -지, -네’의 의미기능을 논의하되 “비격식의 해체”라는 점에 중요점을 두고 살피고 있다. 관점과 관심 영역의 차이로 인해 본고와는 부분적으로 의견을 달리하는 곳이 있지만, 종결형 자체의 의미를 찾고 있다. 박나리, 『이화어문논집』 18 (2000), 321-346.

씀은 하나님이었습니다. (새번역신약전서, 1967)

⑦ 태초에 말씀이 계셨다. 그 말씀은 하나님과 함께 계셨다. 그 말씀은 하나님이셨다. (표준새번역, 1993)

⑧ 한 처음, 천지가 창조되기 전부터 말씀이 계셨다. 말씀은 하나님과 함께 계셨고 하나님과 똑같은 분이셨다. (공동번역성서, 1977)

⑨ 한처음에 말씀이 계셨다.

말씀은 하나님과 함께 계셨는데

말씀은 하나님이셨다. (성경[가톨릭], 2005)

위에 인용한 예문을 보면 ‘-이라/-이시라/-이시니라’ 꼴의 종결형을 사용한 번역본들(①~⑤)과, ‘-이셨습니다’ 꼴을 사용한 번역본(⑥)과, ‘-이셨다’ 꼴을 사용한 번역본들(⑦~⑨)이 있음을 알 수 있다. ‘-라’ 종결형을 사용한 번역들에는 이어지는 본문 안에서 내용에 따라 ‘-라, -니라, -러라, -느니라, -더라, -리라, -지라’ 등이 사용되고 있다. 종결형 ‘-라’와 결합된 이들 선어말어미 ‘-니-, -러-, -느니-, -더-, -리-, -지-’ 등은 각각 본문의 내용에 따라 선택하여 사용한 것이다 이들 종결형에서 평서법 종결 형식으로 ‘-라’를 찾을 수 있다.

‘-다’ 종결형을 사용한 성경 중에서는 ‘-(~았/였-)습니다’ 꼴을 사용한 종결형 문장과 ‘-(~았/였-)다’ 꼴을 사용한 문장을 볼 수 있다. 이 두 형식은 청자를 염두에 두고 생각하는 준비법의 차원에서 주로 언급이 되어 왔고 문체법의 차원에서 설명형 종결 형식으로서의 논의가 별로 되지 않았다. 성경 본문의 평서법 문장의 종결 형식을 생각할 때에 이 두 형식은 아주 중요한 검토 대상이 될 수 있다. 특히 두 형식이 모두 사용 가능한 형식이라는 점에서 볼 때 어떤 이유로 어떤 형식을 사용하는 것이 적절한지를 생각해 보는 것은 매우 중요하다. 성경 본문의 설명형 문장이 단순히 청자를 높일 것인지 낮출 것인지의 차원에만 관련이 되어 있는 것은 아니기 때문이다.

2. ‘-라’ 종결형과 ‘-다’ 종결형의 의미의 차이

2.1. ‘-라’와 ‘-다’를 보는 두 견해

종결형 ‘-라’와 ‘-다’가 음운론적 형태론적 조건에 따라 교체되는 이형태라는 견해도 있고⁶⁾, 독립된 의미를 가지고 있는 각각의 형태소라고 하는 의견도 있다

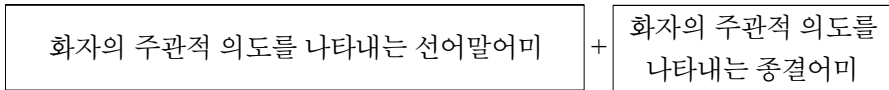
6) 유목상, 고영근, 장윤희, 이유키 등이 이 견해를 지지하고 있다. 특히 이유키는 이전의 두 견해를 잘 정리하고 있다. 유목상, “이다(이라) 고”, 『어문논집』 2:1 (1962), 15-60; 고영근, “현대국어의 종결어미에 대한 구조적 연구”, 『어학연구』 10:1 (1974 ㄱ), 122; 장윤희, 『중세국어 종결어미 연

이광호의 논문에서 특히 이 견해를 잘 밝히고 있다).

안상준은 평서법 종결어미 ‘-다’와 ‘-라’가 결합할 수 있는 선어말어미들을 조사하고 선어말어미의 유형에 따라 이들이 달리 결합된다는 점을 밝혔다 그러나 이들이 ‘-다/-라’의 독자적인 의미 속성에 따른 결과는 아니라고 하였다⁸⁾ 이승욱은 평서법 종결어미 ‘-다’와 ‘-라’가 결합하는 선어말어미들의 원소성을 밝혔다. 평서법에서 종결어미 ‘-라’와 통합관계를 갖는 선어말어미들 ‘오/우, 리, 니, 더/러, 애/에, 로, ∅’ 등의 원소성을 ‘가능성’[주관성]으로 밝히고, ‘-다’와 통합관계를 갖는 선어말어미들 ‘∅, 이, ㄴ, 아/어, 거, 도/로, 닷/랏’ 등의 원소성을 ‘확실성’[객관성]으로 밝히고 있다. 그러나 이승욱도 ‘-라’와 ‘-다’가 각각 독립적으로는 “시차(示差)적 지표(指標)성이 없다”고 하였다.⁹⁾

이광호는 이승욱의 논의에서 한 걸음 더 나아가서 ‘-라’는 ‘화자의 주관적 의도를 나타내는 종결어미’로, ‘-다’는 ‘화자의 주관적 의도를 나타낼 수 없는 평서법의 종결어미’로, 각각 종결형 자체의 의미를 밝히고 있다.¹⁰⁾

{오/우, 리, 니, ㄴ씨, 더/러, 과/와, 로, 소, 애/에, 노, 이} + {라}



또한 명령문 종결어미 ‘-라’에서 화자의 의사를 그대로 따라줄 것을 강요한다는 점을 확인하면서, 평서문의 종결어미 ‘-라’에서도, 명령문의 ‘-아라/어라’만큼 화자의 의도가 강요되는 것은 아니지만, 그 의미의 일부가 추출될 수 있을 것으로 판단하고 있다.

또 다른 평서법의 종결어미 ‘-다’는 선어말어미 {이, ㄴ, 가/거(나, 것), 시, 도/로, 닷/랏, 노(낫), 샷}과 직접 통합하며, 이들 선어말어미들에 [-의도]의 의미 특질을 부여하고, 이들과 결합하는 ‘-다’도 [-의도]의 의미 특질이 있음을 밝히고 있다. 이와 함께 공손법 선어말어미 ‘-이-’ 존경법의 ‘-시-’ 가상법의 ‘-거/가’ 등이 ‘-

구] (서울: 태학사, 2002), 128; 이유기, “후기 중세국어 종결어미 ‘-다’와 ‘-라’의 관계”, 『동악어문론집』 29 (1994), 327-354.

7) 이광호, “후기 중세국어의 종결어미 {-다/라-}의 의미”, 『국어학』 12 (1983), 137-168.

8) 안상준, “15세기 국어의 종결어미 {-다/라}에 대한 연구”, 석사학위논문 (서강대학교 대학원, 1974).

9) 이승욱, “종결형어미의 통합적 관계{-다}·{-라}의 소성 기술을 위하여”, 『난정남광우박사 화갑기념논총』 (서울: 일조각, 1980), 283-300.

10) 윤석민은 ‘-라’의 가능성 주관성과 ‘-다’의 확실성 객관성을 인정하면서도, 동일한 분포에 나타나는 ‘-다’와 ‘-라’의 차이를 문체론적 차이로 설명하는 데 그치고 있다. 윤석민, “현대국어의 문장종결법 연구”, 박사학위 논문 (서울대학교대학원, 1996), 78-84.

다'와 결합되는 것이 화자 자신의 의도를 내세우지 않는 '-다'의 의미 특질과 잘 어울린다는 점을 설명하였다.¹¹⁾ 이광호는 또 평서법의 '-라'가 화자의 주관적 의도라는 관점에서 명령법의 종결어미 {아라/어라}와 의미적 관련성을 갖는 듯 하다고 완곡하게 제시하였지만, 바탕 의미를 깊이 들여다보면 같은 말이 다른 환경에 사용되었을 가능성을 충분히 생각할 수 있다.¹²⁾

서태룡은 이승욱과 이광호의 의견을 참조하면서 “'-다'는 확실하고 객관적인 서술을 보인다는 점에서 가능성이나 불확실한 서술을 나타내는 '-라'와 차이를 보인다.”고 하여, 사실상 두 사람의 견해를 지지하고 있다.¹³⁾ 이유기는 이러한 의견에 대해서 반론을 제시하고 있다. 이유기는 선어말어미와 정결어미의 결합 관계를 좀더 정밀하게 고찰하여 살피면서도 몇 가지 이유로 이광호의 의견을 반대한다.¹⁴⁾ 그중 하나의 근거가 중세국어에서 '체언+이라' 구성의 문장만 쓰였다는 것으로 '라'와 '-다'가 의미적으로 완전히 동일한 변이형이라는 것을 입증한다고 제시하고 있다. 그러나 이는 충분한 설명이 아니다. 현대국어에 와서 대부분의 문장어들이 '-다' 종결형을 이루고 있는데, 이 두 말이 같은 말이라면 현대문에서 '-다' 종결형을 모두 다시 '-라'로 바꾸어도 의미가 같아야 한다는 것을 뜻하는데, 그렇게 보기는 어렵다. 반대로 중세국어 '라' 종결형 문장을 모두 '다'로 기계적으로 바꿀 수 있어야 한다는 것을 뜻하는데, 이 경우도 종결형을 바꿀 경우에 의미가 같을 것으로 보이지 않는다. 이 문제는 본고에서 다루고자 하는 점과 중요하게 연관되어 있기 때문에 뒤에서 또 다루게 될 것이다.

이유기의 반론의 근거 중 일부는 일부 선어말어미의 의미에 대한 약간의 오해와 연계되어 있는 것으로 보인다. 이를테면, '-더-'가 '-라'와 통합하는 이유를 의미적으로 설명할 수 없다고 했는데, '-더-'는 논자가 설명하는 것처럼¹⁵⁾ 사실을 객관적으로 전달하는 형식이 아니라, 경험되고 인지되어서 내면화된 사실을 보고 또는 전달하는 형식이기 때문에¹⁶⁾ [+의도]의 '-라'와는 아주 잘 어울리는 것이다. '-도/로-'와 '-소-'는 의미적으로 유사한데도 종결어미의 통합에서는 서로 다른 양상을 보인다 했는데, 엄밀하게 볼 때는 '-더라'의 경우와 마찬가지로, 각

11) 이러한 의미 특질과 관련하여 볼 때 '-고라/-고이다', '지라/지이다'의 의미도 선명하게 구분이 된다. '-라' 형식이 의도가 내포된 형식임에 비해서 '-다'가 의도가 내포되지 않은 형식의 겸손법을 실현하고 있는 것으로 의미를 구분할 수 있다.

12) 명령형의 '-(아)라'와 감탄형의 '-라'가 가지는 [-의도]의 의미는 오히려 평서법 종결어미 '-라'의 의미 속성을 '주관성, 의도성' 등으로 밝히는 반증 자료로도 생각할 수 있을 것이나, 여기서는 가능성만을 제기한다. 가능성 제시의 차원에서 본 논문에서는 현대 국어의 용법을 일부 고찰할 것이다.

13) 서태룡, “국어 활용어미의 형태와 의미”, 박사학위 논문 (서울대학교대학원 1987), 97-100.

14) 이유기, 후기 중세국어 종결어미 '-다'와 '-라'의 관계, 『동악어문론집』 29 (1994), 327-354.

15) Ibid., 342.

16) 서태룡은 이를 “과거 지각”으로 규정하였다. 서태룡, “국어 활용어미의 형태와 의미”, 158-168.

각의 선어말어미의 의미 기능에 대한 변별적 이해가 아직 충분하지 못한 것이 문제가 아닌가 생각된다. 이들 선어말어미에도 의미 속성상 중요한 차이를 설명할 수 있다. ‘흐노라, 흐노다’의 ‘-노’는 일인칭 동작주의 행동에 대한 진행상의 의미를 내포하는 형식으로, ‘흐도다’의 ‘-도’는 화자의 경험을 의도 없이 제시하는 형식으로, ‘-로다, -로라’의 ‘-로’는 경험된 것에 대한 화자의 생각(뜻)을 표현하는 형식으로, 각각 설명할 수 있다. 이 경우 ‘흐노다’를 오자일 가능성으로 보지 않고 이렇게 표현한 사람들이 어떤 뜻을 표현한 것인지를 찾는 방식으로 본문을 생각할 수 있다. 두시언해 중간본의 ‘흐노다, 너기노다, 하엿노다’ 등의 ‘-노’를 동작주에 대한 진행상으로 이해하면 현장성/진행성(‘-노’)을 담아서 객관적(‘-다’가 내포하는 [-의도성] 곧 객관성)으로 제시하여 드러내려는 표현으로 이해할 수 있는 길이 열린다. 또한 ‘-노라’는 동작주의 동작에 대한 진행상을 담아서 그 상태를 설명하는 진술로 이해할 수 있다. ‘-노다’는 동작주의 동작에 대한 진행상(‘-노’)의 중립적 제시(‘-다’)로, ‘-도다’는 대상에 대한 화자의 경험(‘-도’)의 중립적 제시로, ‘-로다’는 대상에 대한 화자의 생각(‘-로’)의 중립적 제시로, ‘-로라’는 대상에 대한 화자의 생각(‘-로’)의 주관적 제시(‘-라’)로, 각각 이해할 수 있다. ‘-도소’에 사용된 ‘-소’의 경우도 “슬프도소이다 주 여호와여”(삿 6:22)에서 사용된 ‘-소’와 같이 칭자를 높이는 화자의 뜻을 담은 선어말어미로 보아서 무리가 없다.¹⁷⁾ 그리고 이 말에 이어서 계속해서 높임의 ‘-이-’와 겸손의 ‘-다’가 오는 형식에 아무 문제가 없다.¹⁸⁾

이광호의 논의는 선어말어미와의 관계로부터 종결형의 의미를 추출하는 방식으로 진행되었지만, 이러한 결론을 바탕으로 ‘-라’와 ‘-다’가, 추출된 것과 같은 의미 속성을 띠고, 한국어에서 일반적으로 사용되고 있는지를 거꾸로 살피는 것도 이러한 논의를 증명해 나가는 길이 될 것이다

2.2. 현대국어에서 ‘-다’와 ‘-라’의 용법

‘-라’ 종결형은 현대 한국어에서도 지역에 따라 입말로도 사용되고 있는 형식이다.

⑩ 이거 내꺼+라. (명사+조사; 설명/단정/주장/서술/의견)

17) 『표준국어대사전』에서, 함쇼 할 자리에 쓰는 종결어미 ‘-사오이다’의 준말로 설명하고 있는 ‘-소이다’의 ‘-소’와 같은 말로 볼 수 있는 말로 생각된다.

18) ‘ㄴ, ㄷ, ㄹ’ 등이 결합한 형식이 가지는 의미 추정에는 박창해의 의미 추정을 참고하였다. 이러한 설명들은 별도의 논의를 필요로 하지만 여기서는 이것 자체를 밝히는 것이 논의의 중심이 아니므로, 의견만 제시하는 데 그친다. 박창해, 『한국어 구조론 연구』(서울: 탑출판사, 1990), 236.

- ⑩ 아니(아이)+라. 기+라. (형용사+어미; 부정/긍정)
 ⑪ 가+라. 해+라. 그거 나(를) 주(조)+라. (동사+어미: 명령/간청/부탁)

⑩은 설명이나 단정이라고 할 수 있는 말이지만 이 말에는 강한 주장이 내포되어 있다. 어떤 물건의 소유권에 대한 주장은 언제나 아주 강한 주장이 담긴 표현이 될 수밖에 없는 내용이다. 소유에 대한 주장이 아닌 말에도 말하는 이의 주장이 담긴다고 하는 사실에는 크게 차이가 없다. ‘그거 참꽃이라.’ ‘아이라. 이걸 전달래라.’ 하고 말한다 해도, 그 안에는 말하는 이의 주장이 내포된다.

⑪도 말하는 이의 강한 주장이 내포된 말이다. 단순히 객관적 사실에 대한 서술이라기보다는 말하는 이의 강한 주장이 늘 내포되어 있다. ‘아니-, 기-’ 자체는, 판단이기는 하지만, 주장은 아니다. 주장은 ‘-라’에 담긴다. 단순히 말하는 이가 먼저 알고 있던 정보를 청자에게 전달하는 기능만을 한다면 ‘-라’도 사실 전달의 기능을 할 수도 있다. ‘아니다, 기다’ 하고 말할 때도 말하는 이의 주장이 담길 수 있다. ‘그건 꽃이다’ 하고 말할 때와 거의 비슷한 수준의 사실 전달 기능의 어법으로 이 말을 사용할 수 있다. 그러니까 ‘-다’와 ‘-라’가 의미 차이가 없이 사용될 수도 있다는 주장도 가능하다. 그러나 같은 용도로 사용할 수 있다고 해서 같은 말이라고 할 수는 없다. 이 두 말의 차이는 이 말들을 동사 뒤에 붙여서 사용해 보면 확연히 드러난다.

⑫는 명령이든 부탁이든 간청이든, 말하는 이의 의지를 관철하려고 하는 의도가 그 안에 담겨 있다. 이 말들에 ‘-다’를 붙여 보면 차이가 확연히 구분이 된다. ‘가다, 하다, 나(를) 주(조)다’와 같이 동사에 ‘-다’를 붙여서 사용해 보면 ‘-라’를 붙일 때와 확연히 의미가 달라지는 것을 금방 알 수 있다. ‘가라’와 ‘가다’의 차이는 ‘-라’와 ‘-다’의 차이를 가장 잘 드러내는 차이이다. ‘-라’는 말하는 이의 의도가 내포되기 때문에 명령형으로 사용될 수 있다. 물론 형용사 뒤에 사용되는 감탄형 ‘-라’와 동사 뒤에 사용되는 명령형 ‘-라’는 전혀 다른 형태소로 보기 때문에 같은 자리에서 생각하기 어려운 측면이 있지만, ‘의도’라는 의미의 동질성으로 보아 같은 말이 다른 환경에 사용되었을 가능성을 충분히 생각할 수 있다. 여기서서는 다만 ‘-라’의 의미 속성을 확인하는 방편으로만 제시한다.

‘-다’는 ‘경험한 것을 사실적으로 제시’ 하는 것이기 때문에, ‘의도’가 내포될 수 없고, 또 명령이 될 수 없다. 위의 세 보기 문장에서 사용된 ‘-라’는 ‘설명, 단정, 주장, 서술, 의견, 부정, 긍정, 명령, 간청, 부탁’ 등의 모든 상황에서 말하는 이의 의도가 내포된다.¹⁹⁾

19) 윤성진은 ‘-라’를 ‘ㄹ+아’ 형태로 분석하여 설명하였는데, 이것도 이 말을 좀 더 근원적으로 이해할 수 있는 방법이 될 수 있을 것으로 보인다. 윤성진은 ‘주관적인 서술로 느껴지는 것을 ‘ㄹ’의 영향으로 본다. 윤성진, “어미 ‘-라’에 대한 연구”, 석사학위 논문 (동국대학교대학원, 2000),

⑬ 이건 책이라.

⑭ 이건 책이다.

⑬과 ⑭는 사실의 진술이라는 점에서 거의 같은 뜻을 나타내는 것으로 느껴진다. 엄밀하게 차이를 설명하자면, ‘-라’는 말하는 이의 내면 의도를 진술하는 말이고, ‘-다’는 객관적인 사실을 진술하는 말이라고, 그 차이를 설명할 수 있다. 사실상 ‘이건 책!’이라고만 말해도 말하는 이의 주장을 담을 수는 있다. 그렇기 때문에 ‘이건 책이다’라는 말로도 주장을 담을 수는 있다. 그러나 내면적인 주장이나 의도를 담은 형식으로 표현된 것은 아니다. 말하는 이가 ‘-다’를 사용하면서 주장을 담은 것은 사실을 드러내는 형식에 주장을 엮어서 신는 것이다. ‘-다’ 자체는 내면의 의도를 드러내는 언어적 형식은 아니다.

사실상 ⑬과 ⑭는 언제든지 교체되어 사용될 수 있다. 그리고 일반적으로 문장의 종결형에서 같은 자리에 교체되어 실현이 되어 왔다. 그러나 앞서서도 본 대로 이 차이는 이 말이 동사나 형용사 다음에 붙으면 확연히 구분이 된다

⑮ 가라, 예빠라.

⑯ 가다, 예쁘다.

⑰ 가네, 예쁘네.

‘-라’가 동사 다음에 붙으면 명령이나 간청이 되고, 형용사 다음에 붙으면 감탄이 된다.²⁰⁾ 모두 말하는 이의 주관적(내면적) 의도가 내포되어 있는 표현(제시)이다. 동사 다음에 ‘-다’가 붙으면 명령형이 될 수 없다. 사실에 대한 객관적 진술의 의미를 띠게 된다. 형용사 다음에 붙어도 말하는 이의 내면적인 느낌을 드러내기보다는 사실을 드러내는 표현이 된다. 기본적으로 형용사가 말하는 이의 주관적인 느낌을 드러내는 말임을 감안할 때, 감탄형 진술이 되는 ‘예빠라’와 사실을 드러내는 형식의 ‘예쁘다’는 차이가 확연하게 드러난다. ‘예쁘-’는 주관을 드러내는 말이지만, ‘-다’가 붙음으로써 주관이 객관적으로 제시된다.

‘-네’가 붙으면 ‘공간 상황 제시’의 속성이 부여된다.²¹⁾ 박창해는 ‘-(n)’에 대

54-55. ‘-아/-어’에 대해서는 따로 논의하고자 한다.

20) 권재일은 “명령어미 ‘-어라’가 형용사와 결합한 경우에는 감탄법을 실현한다”고 말하고 있다. 이는 본격적으로 명령형 ‘-라’와 감탄형 ‘-라’가 같은 말이 다른 자리에 실현된 것이라고 증명하는 맥락은 아니지만, 두 형식 모두 말하는 이의 ‘의도’를 담는다는 점에서 볼 때, 같은 말이 다른 자리에 실현된 형식으로 볼 수 있다. 권재일, 『한국어 통사론』 (서울: 민음사, 2009), 95.

21) 박나리의 앞의 글에서는 장경화(1985)에서 제시한 [현재지각]의 속성을 지지하면서, [현재지각]한 사실을 정감적으로 표현한다는 서법의미를 찾고 있다. ‘정감적 표현’은 상황에 따라 부여할 수 있는 속성으로 보이고, ‘현재지각’은 본고에서 제시하는 ‘공간 상황 제시’라는 속성에 대한

해서 ‘진행’의 의미를 제시했다.²²⁾ 또 연결 접미사 ‘-니’에 대해서 ‘사실 설명, 이유, 원인, 상황 설명’ 등의 용법을 제시하고 있다.²³⁾ ‘-니, -니-, -느-, -노-, -나, -네’ 등 ‘-니’ 형태소가 포함된 말들에는 [+공간성, +동태성, +현장성, +현실성]의 바탕 의미가 공통적으로 발견이 된다.²⁴⁾ ‘진행’[+공간성, +동태성, +현장성, +현실성]이라는 바탕 의미를 전제로 맥락과 화용 양상에 따라 진행 사실 설명, 이유, 원인, 시제 등의 의미들이 부가된다. 서태룡은 ‘-으니’에서는 ‘결정, 완료’로 인지되는 의미를 밝히고, ‘-으니’에서는 ‘상태 유지’의 의미를 밝히면서 맥락에 따라 부가되는 ‘연결’의 의미를 밝혔다.²⁵⁾ 이러한 의미들 안에도 근원적으로 ‘진행’[+공간성, +동태성, +현장성, +현실성]이라는 바탕 의미가 내포되어 있다. 그러므로 ‘-니라’에는 ‘-니’를 통해서 화자가 말하고자 하는 내용을 공간화 현장화 현실화 하여 말하는 의미가 내포된다.

⑮ ⑯ ⑰을 비교해 보면, ‘-네’에서 공간성을 느낄 수 있지만, ‘-라’나 ‘-다’에서는 공간성을 느낄 수 없다. 동사나 형용사와의 결합에서 본 것처럼 ‘-다’는 기본적으로 ‘그 앞에 온 말이 가리키는 내용을 사실적으로 제시하는(공간성 없음) 기능을 하는 말’이다. 앞에서 살펴본 대로 동사 다음에 붙는 ‘-다’를 살펴보면 그 뜻이 선명해진다. 특히 ‘가다가, 먹다가’처럼 쓰면, ‘-다’가 ‘가-, 먹-’ 등의 동작이 실현되어 있는 상황을 비동태적 사실적으로 드러내는 기능을 하는 것을 알 수 있다. ‘알다가도 모르겠다’와 같이 인지적인 상태를 나타내는 동사 다음에서도 ‘-다’를 통해서 경험된 상황이 사실적으로 제시되는 것을 알 수 있다.²⁶⁾ 여기에는 ‘말하는 이의 의도가 담기지 못한다. ‘공간적 진행 상황 제시’의 의미도 담기지 못한다. 회의록을 기술할 때에 흔히 ‘-하다’ 형식의 문장을 사용한다. 동태적 상황을 기록으로 남기는 것이 아니라 일어난 사실의 차원을 사실적(비동태적)으로 기술하는 형식으로 이러한 문체를 사용하는 것이다

‘예뻤다’ 하면 ‘예쁘-’가 주관적인 느낌을 나타내고, ‘-었-’이 한 시점의 공간상

설명의 하나로 생각된다.

22) 박창해, 『한국어 구조론 연구』, 236.

23) 박창해, 『현대 한국어 통어론 연구』 (서울: 연세대학교출판부, 2007), 428.

24) 고영근은 서술성 어미에서 ‘-니’와 관형사형 어미 ‘-니’에서 동일한 형태 ‘-니’을 발견하고, 이를 시제의 관점에서 의미상의 상관성을 밝히려 하였다. ‘시간’과 ‘공간’은, 동전의 양면처럼, 한 몸의 양면이다. 이를 ‘+공간성’의 관점에서 보면 다양한 사용 형태가 잘 설명이 될 수 있지만 ‘+시간성’의 관점에서 설명하면 분명하지 않은 부분이 나타날 수밖에 없다. 고영근, “서술성어미와 관형사형어미의 관련성에 관한 연구”, 『관악어문연구』 7 (1982), 1-56.

25) 서태룡, “국어 활용어미의 형태와 의미”, 62-79.

26) 경험이 ‘인지적’ 형식으로 제시되는 ‘-더’와 ‘가시적’ 형식으로 제시되는 ‘-다’가 음성모음과 양성모음으로 대립이 되어 서로 반대의 속성을 드러내는 것은 아주 흥미롭다. 이렇게 짝을 지어 살펴보면 대립적인 두 말의 의미 영역과 속성이 훨씬 더 분명하게 분별이 될 수 있다. 그러나 사용되는 곳이 같은 것은 아니기 때문에 기계적으로 짝을 지어 살펴보는 것은 조심스럽다.

을 설정하는 형식으로 드러내고, ‘-다’가 그 느낌을 사실화 객관화시켜 표현하는 것이다. ‘예쁘네!’ 하면 현재적 상황 묘사적 속성이 드러나고, ‘예뻐라!’ 하면 주관적 속성이 드러난다. 각각의 종결형에 따른 의미의 차이는 종결형 어미가 가지고 있는 의미 기능에 따라 생기는 것이다. 물론 ‘예쁘다!’ 하면 감탄형 진술이 될 수도 있다. 그러나 이 경우는 객관적 진술에 감탄을 얹어서 표현한 것으로 보아야 할 것이다. 설명형 묘사이든 감탄형 진술이든, ‘-다’의 의미 기능은 다르지 않다. ‘예쁘다’를 ‘예뻐’와 비교해 보면, ‘-어’로 끝나는 형식이 말하는 이의 느낌을 느낌 그대로 드러내는 반면, ‘-다’로 끝나는 형식은 말하려는 것을 객관화시켜 ‘사실적’으로 드러낸다는 것을 알 수 있다.

3. ‘-라’와 ‘-다’ 문장의 문체적 의미

앞에서 ‘-라’가 말하는 이의 의도를 담고 있는 형식이라는 점을 확인하였고 ‘-다’는 객관화 하는 속성이 있는 형식이라는 점을 확인하였다. 이를 바탕으로 담화 상황에서 생각을 하면 ‘-라’와 ‘-다’의 문체적 의미가 무엇인지를 확인할 수 있을 것이다. 로스의 번역 팀에서 함께 성경 번역에 참여했던 매킨타이어 목사는 『중용언해』를 중심으로 하고 『삼략언해』를 참고적으로 사용하면서 한국어 ‘토(조사 어미)’를 연구하여 발표한다.²⁷⁾ 『중용언해』의 ‘-라’ 종결형 사용을 특징적으로 살펴보면 다음과 같다.

- ⑱ 道는 可히 須臾도 離티 扈홀 꺼시니 可히 離홀 꺼시면 道 | 아니라(중용 1b)
- ⑲ 喜와 怒와 哀와 樂의 發티 아닌 積을 中이라 니르고(중용 2a)
- ⑳ 中은 天下에 큰 本이오 和는 天下에 達호 道 | 니라(중용 2a)
- ㉑ 故로 君子는 그 獨을 愼호 느니라(중용 1b)
- ㉒ 子 | 古으샤티 道의 行티 扈홀을 내 아노라 (중용 3b)

위 ⑲에서 보듯, ‘-이라’는 인용 안의 간접발화상황에서 사용된 종결 서술형이다. 들을 이를 직접 상정하지 않는 상황의 종결 서술형이다. ⑱에서 사용된 ‘- | 아니라’는 직접발화상황의 종결 서술형이다. 간접발화상황의 ‘-이라’와 같은 형

27) John Macintyre, “NOTES ON THE COREAN LANGUAGE”, *The China Review* 8 (1880), 149-156, 230-234와 9 (1882), 28-33, 89-95, 219-223. 전무용(2007, 2008), “매킨타이어 목사님의 1880년 논문 ‘한국어에 대한 설명’을 소개합니다”, 『월간창조문예』 12:1, 132 (서울: 크리스찬서적·창조문예사, 2008:1), 161-169.

식의 종결 서술형이 사용되었다. 이는 이 텍스트가 전체적으로 직접 들을 이를 전제하고 있지 않다는 점을 말해준다고 생각할 수 있다. 문장으로 전달되는 내용이기 때문이다. 또 이러한 종결 서술형은 준비법에 따라서 보면 낮춤의 형식이지만, 말하는 이와 듣는 이를 직접 상정하지 않는다는 점에서, ‘간접대화상황’의 ‘-이라’와 같은 형식의 종결 서술형을 전체적으로 사용한 것으로 이해할 수 있다. 이는 본문의 내용이 직접 상대에게 입말로 전달되는 것이 아니라 문장으로 간접적으로 전달된다는 점에서 이러한 진술형식이 성립 가능한 것으로 이해된다. 이 문체를 높임도 아니고 낮춤도 아닌 중립적 설명으로 볼 수 있을 것이다.²⁸⁾ 이렇게 이해하지 않고 ‘해라’체의 반말로만 이러한 문장 형식을 규정하여 이해한다면, 이러한 문장이 구현되어 사회적으로 아무런 거부감 없이 공유되어 온 상황을 설명할 수 없다. 이러한 문체를 ‘평상적 설명체’로 부를 수 있을 것이다.²⁹⁾

성경에서 ‘-(ㄹ/이)나라’와 ‘-(ㄹ/이)라’는 확연히 구분하여 사용하고 있다. 『구약성경』(1911) 요한복음 1장에서만 간단하게 살펴도 다음과 같이 ‘사실 제시’와 ‘눈 앞의 공간 상황 제시’가 명확하게 구분이 된다.

- ㉓ 하느님이시라(1:1)
- ㉔ 심명은 사람의 빚치라(1:4)
- ㉕ 다 맞게 흠이라(1:7)
- ㉖ 증거하려 온 자라(1:9)
- ㉗ 춤 빚치 … 빚치는 것이라(1:9)
- ㉘ 밋는 자라(1:12)
- ㉙ 이 사람을 ㄱ르침이라(1:15)
- ㉚ 그리스도가 아니라(1:20)
- ㉛ 지은 물건이 … 업느니라(1:3)
- ㉜ 내 뒤에 오시는 이가 … 계심이니라(1:15)
- ㉝ 독심즈가 나타내섯느니라(1:18)
- ㉞ 길을 곱게 흐라 흐엿느니라(1:23)

28) 고영근은 화자와 청자가 공동으로 참여하는 대화 문장을 [+상관성]의 자질을 가진 것으로, 지문과 같이 화자의 일방적인 진술의 성격을 띤 문장을[-상관성]으로 구분하고 있다. 고영근, “서술성어미와 관형사형어미의 관련성에 관한 연구”, 『관악어문연구』 7(1982), 5.

29) ‘-이라’와 ‘-이다’의 문체를 모두 ‘평상적 설명체(평상체)’로 부를 수 있을 것이다. 서정수는 격식체의 존대와 비존대, 비격식체의 존대와 비존대를 나누고 있다. 이는 박창해 『국어구조론』(1962년 등사본)에서 사용한 “정식 용어, 평교 용어” 이후 많은 학자들이 받아들이고 있는 구분이다. 여기서 평상체라 하는 것은, 민주 사회의 수평적인 인간 관계를 전제로 그동안 존대(높임)으로 분류해 왔던 형식을 ‘격식체’로, 비존대(낮춤)로 분류해 왔던 비격식적 친밀어 형식을 모두 ‘평상체’로 구분하는 것이다. 서정수, 『수정증보판국어문법』(서울: 한양대학교출판원, 1996), 1015-1021; 박창해, 『한국어 구조론 연구』, 232-235.

③⑤ 이 일은 ... 뱃아니에서 흐엿스니(1:28)

③①의 ‘-느니라’와 ③②의 ‘- | 니라’에서는 ‘-니라’ 형식을 사용하였다. 이는 ‘이라/아니라’가 가지는 사실 진술의 차원에서 ‘-니-’가 추가된 형식이다. 이 말이 추가됨으로써, 진술의 차원이 사실 진술에서 사건 진술의 형식으로 전환된다. ‘돌이 단단하다’ 하면 사실 진술이 되고, ‘돌이 단단했다’ 하면 사건 진술이 된다. ‘진행’[+공간성, +진행성, +현장성, +현실성]의 속성이 있는 ‘-니-’가 추가됨으로써 그 진술이 세상 안의 사건으로 공간화 현장화(현실화)되는 것이다.³⁰⁾ 사전에서는 ‘-니라’를 ‘진리나 으레 있는 사실을 일러 줄 때에 예스럽게 쓰이는 종결 어미’로 규정하고 있다. 이 때의 ‘사실’은 ‘-이라’가 드러내는 규정적 사실 차원이 아니라, 공간화하여 상황을 제시하는 방법으로 사실을 드러내는 것이다. 남기심 고영근(1988: 345)에서는 ‘-니라’를 ‘원칙평서문’이라 부른다. ‘공간성 현실성’이라는 속성의 한 부분으로 볼 수 있을 것이다. ‘-이라’로 규정될 수 있는 주관적 규정 형식보다는 ‘-이니라’로 표현되는 ‘상황 제시적 형식’[+공간성]이 훨씬 현실적인 표현이 될 수 있다.

③⑥ 하늘이시라 (성경전서, 1911, 요 1:1)

③⑦ 하나님이니시라 (성경개역 1938, 요 1:1)

③⑥와 ③⑦의 종결형은 각각 ‘주관적 사실 진술[-공간성](③⑥)’이라는 의미와 ‘세상 안의 현실로 현장성 현실성을 부여한 진술[+공간성](③⑦)’이라는 의미 특성을 나타낸다. ‘-라’가 문장에서 종결형으로 사용될 때에는 간접발화상황에서 사용되는 문장 형식이라는 점에서 발화자와 청자 사이에 확실한 물리적인 거리가 있다. 높임의 형식이 아니므로 낮춤의 형식이지만 이 물리적인 거리는 이 말이 중립적으로 사용될 수 있는 충분한 여백을 제공한다. 어떤 환경에서든 종결형 ‘-라’는 ‘근원적으로’ 말하는 이의 의도가 의미상으로 내포되는 말이다 말하는 이와 표현된 문장이 완전히 분리되지 않는 형식이라는 말이다 ‘가라, 예빠라, 내꺼라, 꽃이라’ 등의 모든 형식의 종결형 안에는 말하는 사람의 ‘의도’가 담겨 있다. 이것은 다시 말하면 ‘-라’로 끝나는 문장은 언제나 말하는 이가 전제된다는 것을 뜻

30) 김영옥은 ‘-니’에 대한 연구 관점을 동명사적 관점, 서법의 관점, 시체의 관점 등에서 논의되었다고 정리하고, 공형태로 ‘-니’를 설명하고자 했다. 김영옥은 여기서 ‘몰흐리니라(원각경하 2-2:11), 몰흐리러니라(석보상절 19:34)’ 등을 들어 ‘객관적인 사실로 진술’하는 말이라는 데에 반대한다. 그 앞에 온 다른 선어말어미의 존재와 상관 없이 ‘-니라’의 ‘-니’의 의미 자체는 크게 다르지 않을 것이다. 김영옥, “중세국어 원칙법 ‘-니-’와 둘째설명법 어미 ‘-니라’의 설정에 따른 문제점 해결을 위하여 -공형태의 설정과 비문법화”, 『관악어문연구』 14:1 (1989), 27-36.

한다. 물론 말하는 이가 없는 문장은 없다. 그러나 ‘가라’와 ‘가다’의 차이에서 보듯, 말하는 이가 강력하게 문장 안에 들어앉아 있는 표현(가라)과 말하는 이가 있든 없든 상황이 상황 자체로 가시적으로 드러나는 표현(가다)은 차이가 크다.

- ㉞ 철수가 가(+아).
- ㉟ 철수가 가라.
- ㊱ 철수가 가네.
- ㊲ 철수가 가다.
- ㊳ 철수가 간다.
- ㊴ 철수가 갔다.

㉞ ㉟ ㊱ 모두 말하는 이가 강하게 전제된다. 물론 ㊲ ㊳ ㊴ 모두 말하는 사람이 있다. 그러나 말하는 사람과 무관하게 사실이 사실 자체로 독자적으로 드러날 수 있는 언어 형식이다. “이건 책이야.” 하면 ‘-야’를 통해서 말하는 사람의 의견이 드러나고, “이건 책이다.” 하면 ‘-다’를 통해서 사실 자체가 말하는 사람의 의도와 무관하게 중립적으로 객관적으로 드러날 수 있다.

1920년 즈음에 한국의 문장 문체는 일대 전환을 겪는다. ‘-라’ 종결형 문체가 사회 전체에서 확연히 줄어들고, ‘-다’ 종결형 문체가 그 자리를 대신한다. ‘그 앞에 온 말이 가리키는 대상이 가시적으로 실현되어 있는 그 상황 자체를 객관적으로 드러내는 기능을 하는 말’인 ‘-다’ 종결형이 과학적 사실을 기술하거나 객관적 사실을 기술하는데 적합한 형식이기 때문이다. ‘-라’ 종결형으로 된 홍길동전 같은 소설은 이야기꾼이 ‘-라’ 종결형 안에 들어 있는 형식이다. 고대소설 전체가 같은 형식이다. 현대소설로 오면 ‘-다’ 종결형으로 바뀌면서, 이야기꾼이 소설 문장 밖으로 빠져나온다.

㊵ 경성학교 영어 교사 이형식은 오후 두 시 사년급 영어 시간을 마치고 내리찍는 유월별에 땀을 흘리면서 안동 김장로의 집으로 간다. (이광수, 무정)

㊶ … 탕 임금의 버금이라 … 각위에는 간성지장이라 … 사해에 굳은 기운이 원근에 어리어 있더라 … (열녀춘향수절가, 완판본)

이광수의 “무정” 첫 문장(㊵)에서는 이야기꾼이 문장 안에 들어 앉아 있는 곳은 없다. ‘-다’ 종결형 문장을 통해서 사실 자체만 드러난다. 객관적인 사실을 객관적으로 드러내는 문장 형식이다. 이에 비해서 ‘-이라 -이라 -있더라’로 종결 형식을 사용하는 『열녀춘향수절가』(㊶)의 첫 세 문장의 종결형에는 ‘-라’와 ‘-더

라' 속에 이야기꾼이 그대로 들어앉아 있다. 주관적으로 인지한 사실을 주관적으로 드러내는 형식이다. '-다'와 '-라'의 전환은 주관주의와 객관주의라는 세계관의 변화를 반영하는 것이다. 이러한 변화는 소설 문장에서만이 아니라 신문 기사와 교과서의 모든 문장에 반영이 된다 다만 옛 문체의 문장과 현대 문체의 문장이라는 언어 외적 설명만이 아니라, 이처럼 언어 자체의 본질에 근거를 둔 의미 규명 방식으로 이 차이가 설명이 될 수 있다. 이러한 점에서 볼 때 한국어에서 종결형으로 사용되는 '-라'와 '-다'의 문체적 차이의 특징의 하나로 '주관을 드러내는 표현'과 '객관을 드러내는 표현'을 들 수 있을 것이다.

4. 성경의 평서법 종결형으로 사용된 '-라'와 '-다'

초기 성경으로부터 성경에 평서법 종결형으로 사용된 '-라' 종결형은 거슬러 올라가면 유교 경전을 언해하던 언해문에 뿌리를 두고 있다. 최초의 성경 번역에 참여했던 매킨타이어는 유교 경전의 언해문을 가지고 한국어를 연구하고 공부했다. 일본에서 성경을 번역했던 이수정은 중국어 고전 한문 번역 본문에 구결식 현토를 붙인 번역으로부터 성경 번역을 시작했다. 이 과정에 유교 경전의 언해문의 '-라' 종결형의 한국어 문체가 번역 성경에 반영이 된 것은 필연적인 일이었다고 보아야 할 것이다.

앞에서 살핀 대로 '-라' 종결형은 근원적으로는 입말에 뿌리를 둔 종결 형식으로서, 소리 내어 읽히는 것을 전제로 할 때 잘 어울리는 형식이었다. 또 문장을 통한 '간접발화상황'이라는 점에서 유교 경전이나 기독교 경전의 문체로 거부감 없이 채택될 수 있었다. 성경 본문들은 근본적으로 구전으로 전승되던 전통이 있는 본문으로, 또 신앙공동체 안에서 낭독으로 구연되어 사용되는 본문이기 때문에 이 문체와 잘 어울릴 수 있었다. '-라' 종결형을 사용한 성경을 소리 내서 읽으면 낭송에도 잘 어울린다. 이에 비해서 '-하였다' 체의 현대 문장체 종결형을 사용한 번역은 소리를 내서 읽기에는 그리 자연스럽지 못하다. 근원적으로 이 형식이 입말에서 거의 사용되지 않는 형식이기 때문이기도 하지만 터지는 소리인 'ㄷ' 소리의 느낌도 낭송에 영향을 주기 때문이다. 이에 비해서 볼 때 'ㄷ' 소리는 소리 내서 읽을 때에 부드러운 느낌을 준다.

'-다' 종결형은 '객관주의'라는 말로 대변될 수 있는 현대적 사유를 반영하는 문체이다. 사실이 사실 자체로 객관적으로 전달이 된다는 점에서 현대적 사유나 현대적 어법에 잘 어울리는 형식이다. 그러나 구연자가 배제되는 '-하였다' 체의 문체는 소리 내어 읽기에는 적합하지 않은 문체이다. 성경의 본문이 사용되는 환

경은 크게 두 가지이다. 공중의 예배 때에 낭송이 되는 환경과, 개인이 혼자서 눈으로 읽는 독서 상황이다. 후자의 경우에는 ‘-하였다’ 체의 문장도 아무런 불편이 없다. 그러나 소리 내서 읽는 환경을 염두에 둘 때에는 적합한 형식이라고 할 수 없다. 말하는 이가 배제되는 형식의 글말체 문장이기 때문이다.

이런 점에서 볼 때 ‘-라’ 종결형이 오히려 입말체 문장이고, ‘-하였다’ 체가 글말체 문장체 문장이다. 특히 ‘-하였다’ 체는 입말에서 잘 사용하지 않는 문장체 문장이다.³¹⁾ 그렇더라도 ‘문어체’라고 부르던 ‘-라’ 종결형의 옛날 책 문투의 문체를 ‘구어체’로, 또 ‘구어체’로 부르던 ‘하였다’ 체의 현대문체를 ‘문어체’로 부르자고 하면 혼란이 가중될 것이므로, 잠정적으로 ‘주관적 설명체’와 ‘객관적 설명체’로 구분하고자 한다.

5. ‘-(이엇/하였)습니다/-입니다’ 형식의 번역

1967년 『신약전서 새번역』에서 ‘-습니다’를 설명형 문장의 종결형으로 사용하고 있다. ‘-합니다’의 ‘-하’에 대해서 박창해는 양식접미사로 분류하고, “발화인의 표현 양식에 예의를 갖추었음을 나타낼 때에 쓰이는 것”이라고 설명하며, “겸허 접미사”로도 표현한다.³²⁾ 『표준국어대사전』에서는 “합쇼 할 자리에 쓰여, 현재 계속되는 동작이나 상태를 그대로 나타내는 종결 어미.”로 설명하고 있다. “합쇼할 자리”라는 규정은 틀렸다 할 수는 없지만 꼭 적절한 규정이라 하기 어렵다. 유치원이나 초등학교 교실에서 선생님이 아이들에게 하는 말로 이러한 종결형을 사용한다면 “합쇼 할 자리”로 말하기 어렵기 때문이다. 또 방송 뉴스에서 이러한 형식의 말을 사용하는 것을 “합쇼”의 범주로 구분하는 것이 잘 맞지 않는다. 말하는 이 이외의 대상을 높이는 ‘-시’와는 달리, ‘-하’는 말하는 이 자신의 겸양과 공손을 나타내는 형태이다.³³⁾ ‘하셨습니다’ 하면, 상대 높임은 ‘-셨-’에 담기고, 말하는 이 스스로 정중하게 겸양의 예를 갖추는 것은 ‘-습-’에 있다고 보아야 할 것이다.

현대국어의 ‘-습니다/-입니다’는 중세국어 ‘스뵤, 습, 스오’ 계열의 말로부터

31) 일부 담화 상황에서 사용되는 경우가 있지만, 보편적인 것은 아니다.

32) 박창해, 『한국어 구조론 연구』, 229.

33) 남기심 고영근은 ‘-하’를 ‘상대높임법’으로 정리하였고, 고영근은 ‘습’을 ‘객체높임법’으로 설명하고 있다. ‘저(나)는 갑니다.’ 하고 말한다면, 내용 전체가 자신과 관련이 되어 있는데, 유독 ‘-하’만 상대를 높이는 형식이라 하기 어렵다. 안병희(1961)에서는 ‘습’을 “주체겸양법의 접미사”로 규정하였다. 필자는 ‘말하는 이가 겸양과 예의를 갖추어서 하는 말로 보며, 상대를 높이는 것은 이에 부수되는 효과로 본다. 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』 (서울: 탑출판사, 1987), 149; 고영근, 『개정판표준중세국어문법론』 (서울: 집문당, 2008), 142.

이어지는 말로서, 겸손법 종결형이다. 최현배는 ‘낮춤 도움줄기’(謙卑補助語幹)로 이 말을 분류하고, ‘옵, 오, 브, 자옵, 자오, 잡, 사옵, 사오, 삼, 습’ 등 여러 가지로 변천하고 발달하였지만 뜻은 꼭 같다고 하면서, “그 말하는 이 스스로를 낮추는 동시에, 그 말을 받는 사람을 높이는 뜻을 나타내는 것”으로 설명하고 있다.³⁴⁾ 이에 비해서 허응은 조선 초기의 중세국어에서 ‘-습’의 기능을 상대존대(겸양)로 보지 않는다. 그 증거로 다음과 같은 예문들을 든다.³⁵⁾

④⑥ 그 王이 사름 브려 쏘아 주기스불니라(월인 1:7)

④⑦ 혼 므스르로 더 부터를 보스불라(월인 8:22)

④⑧ 너희 이 供養 밍그라 國王을 請흐스불려 흐는다 王子를 請흐스불려 흐는다 大臣을 請흐다 (월인 2:196)

이 인용문들에서 허응은 ‘너희’와 종결 형식에서 낮춤말을 사용한 것을 두고 상대를 높인 것이 아니라고 판단하고 있다. 그러나 여기 모든 ‘스불’는 그 앞에 온 동사들에 대하여 겸손한 태도로 말을 하는 것으로 이해할 수 있다. 실제로 위의 ④⑧ 문장(월인 2:196)에서는 ‘국왕’이나 ‘왕자’에 대해서만 ‘스불’를 사용했고, ‘대신’에 대해서는 이러한 태도를 취하지 않았다. ④⑥ ④⑦에서도 모두 왕의 행동에 대해서, 그리고 부처를 뵈는 상황을 말하면서 ‘스불’를 사용하였다. 이러한 어법은 “나는 선생님 뵈고 싶어. 너는 선생님 뵈고 싶지 않니?” 하고 말하는 상황에 ‘보+ㅣ+브’를 사용한 것이나 마찬가지로의 용법이다 대상에 대하여 말하는 이의 겸손한 태도를 나타내는 말로 보아 아무런 무리가 없는 말들이다. 어떠한 상황에서 어떠한 대상에 대하여 사용하더라도 근본적으로 말하는 이의 겸손한 태도를 드러내는 말로 보아서 무리가 없다. ‘상대존대’는 ‘겸양, 공손’에 부수적으로 따라오는 효과로 보아야 할 것이다.³⁶⁾

장수경은, 개화기 교과서에 나타나는 ‘-이라’, ‘-더라’, ‘-올시다’ 등의 서술 방식이 『소년』지 등의 계몽잡지에서 ‘-하오’ 체의 서술 방식을 거쳐 1920년대 『어린이』지와 함께 나타난 ‘-습니다’ 체로 변화하는 과정과 의미를 살피면서, ‘존중 받아야 할 아동’이라는 사회적 인식의 변화와 ‘-습니다’ 체의 구술성에 대하여 논하고 있다.³⁷⁾ 1920년대 전후에, 그리고 그 이후의 문체의 발전과정에서 이러한

34) 최현배, 『우리말본』(서울: 정음사, 1929/1987¹⁴), 355.

35) 허응, “14C 국어의 존대법과 그 변천”, 『한글』 128, 김종손, 『국어경어법연구』(서울: 집문당, 1984), 159-216.

36) ‘-습니다’는 전통적으로 들을 이를 높이는 말로 설명하였다. 가능한 설명이지만, 말하는 이의 겸손 쪽에서 이 말을 접근하여 설명하는 것이 공식적으로나 통시적으로 더 잘 어울리는 설명이 될 수 있을 것이다. 또한 격식체로 보는 관점에서도 스스로 겸손을 갖추는 형식으로 격식을 갖추는 것이 본질에 맞는 방식이 될 것이다

문장이 어린이를 대상으로 하는 아동문학의 문체로 많이 사용되었다 그러나 이 문체가 특히 아동용 상대로 하는 문체로 제한될 이유는 전혀 없다

‘-습’이 겸양의 ‘-습’ 계열의 언어에서 발전해온 ‘겸양’의 형식이라는 점은 말하는 이의 의도가 ‘겸양’의 형식으로 문장 안에 내포되는 형식이라는 것을 뜻한다. 이는 격식의 차원의 의도이므로 ‘-라’ 종결형이 가지는 차원의 주관성은 아니다. ‘-다’ 종결형에서는 ‘-ㅁ/습-’의 형식으로 말하는 이가 전제되는 격식적 형식의 문체가 되기도 하고 ‘-하였다’ 형식으로 말하는 이가 배제되는 비격식적 객관적 문체가 되기도 한다. 성경의 평서법 문장을 전달하는 사람이 전제되는 형식의 문체로 적는 것은 원 본문의 전승 방식과도 통하고 그 본문이 회중 예배 때 다시 입말로 낭송이 된다는 점에서 텍스트의 사용 현장의 형식과도 통한다

현금의 방송 문체는 모두 ‘-습니다’를 종결형으로 하는 격식체 문장이 사용되고 있다. 겸손법이라는 속성에 비추어 볼 때 아주 적절한 표현 형식이다 예의를 갖춘 형식의 표현인 ‘-습니다’ 체는 성경의 평서법 문장의 종결형으로 사용되기도 아주 적절하다. 그대로 품위 있고 격식 있는 형식의 문장이 될 수 있고, 눈으로 묵독을 하거나 소리를 내서 읽거나 거부감 없이 읽힐 수 있으며, 누구에게든 자연스럽게 받아들여질 수 있는 문체이기 때문이다³⁷⁾

6. 맺음말

본고의 논의를 통하여 다음과 같은 사실들을 확인할 수 있었다

첫째, ‘-이라’는 ‘주관적 제시’(사실 규정) 차원의 진술이다. 평서법 문장에 사용된 ‘-라’는 말하는 이의 ‘의도’가 들어 있는 말이다. ‘주관적 제시’의 속성이 있다. ‘-이라’는 들을 이를 직접 상정하지 않는 문장체의 종결 서술형으로 사용되어 왔다. 문장을 매개로 할 때에 생기는 발화자와 수용자 사이의 물리적인 거리가 이를 가능하게 한다. ‘해라’체의 반말로만 이러한 문장 형식을 규정하여 이해한다면, 이러한 문장이 아무런 거부감 없이 사용되어 온 상황을 설명할 수 없다

둘째, ‘-니라’는 ‘이라/아니라’가 가지는 사실 진술의 차원에서 ‘-니-’가 추가된 형식이다. ‘-니-’가 추가됨으로써 그 진술이 세상 안의 사건으로 공간화 사물화 현장화(현재화)되는 것이다. 이러한 ‘-니’의 속성을 근거로 ‘진리나 으레 있는

37) 장수경, “1920년대 아동문학에서 ‘-습니다’ 체의 형성과 구술상”, 『비교한국학』 15:2 (2007), 47-70.

38) 전무용은 어린이 성경을 위한 평서법 종결형으로 ‘-요.’를 쓰는 것도 고려할 수 있음을 제안한 바 있다. 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고입으로 소리 내서 읽는 성경을 생각하면서”, 『성경원문연구』 11 (2002), 115-142.

사실을 일러 줄 때에 쓰이는 종결 어미'로 사용되는 것이다. “말씀은 곧 하느님이시라”는 규정적[-공간성] 사실 제시의 표현이 되고, “이 말씀은 곧 하나님이니라”는 현실적[+공간성] 사실 제시의 표현이 된다.

셋째, ‘-다’는 경험된 사실 또는 사건을 가시화 객관화 하는 속성이 있는 형식이라는 점을 확인하였다. ‘-다’를 통해서 인지된 상황이 ‘사실적 객관적’으로 제시되는 것을 알 수 있다. 여기에는 말하는 이의 의도가 담기지 못한다. 의도가 배제되는 표현 형식이다.

한국어에서 종결형으로 사용되는 ‘-라’와 ‘-다’의 문체적 특징으로 ‘주관을 드러내는 표현’과 ‘객관을 드러내는 표현’을 들 수 있을 것이다. 이를 근거로 하여 이들을 각각 ‘주관적 설명체’와 ‘객관적 설명체’로 부를 수 있을 것이다. ‘-이라/-이다’는 ‘평상적 설명체(평상체)’로, ‘-입니다’는 ‘격식적 설명체(격식체)’로 구분하여 분류할 수 있을 것이다. 이제까지의 논의를 바탕으로 평서법 문장을 문체적 관점에서 다음과 같이 정리해볼 수 있을 것이다

	주관적 설명체	객관적 설명체
평상적 설명체	-라/ -니라 (-이야/-이여)	-(었)다
격식적 설명체	-이오/-어요(본고에서 논하지 않음)	-버니다 -습니다

넷째, ‘-다’ 종결형은 ‘객관주의’라는 말로 대변될 수 있는 현대적 사유를 반영하는 문체이다. 사실이 사실 자체로 객관적으로 전달이 된다는 점에서 현대적 사유나 현대적 어법에 잘 어울리는 형식이다. 대부분의 현대어 성경에서 사용한 ‘-하였다/이었다’ 체의 문장은 객관적으로 사실을 전하는 문체이다. 말하는 이가 배제되는 형식이기 때문에 소리 내어 읽기에 적합하지 않은 문체이다. 그러므로 눈으로 읽기에는 좋으나, 회중 예배 때에 소리를 내서 읽는 성경으로는 적합하지 않다. 예의를 갖춘 ‘-입니다’ 형식의 표현은 성경의 평서법 종결형으로 사용되기에 적절하다. 그대로 품위 있고 격식 있는 형식의 문장이 될 수 있고, 눈으로 묵독을 하거나 소리를 내서 읽거나 자연스럽게 읽힐 수 있고, 누구에게든 받아들여질 수 있는 문체이기 때문이다.

<주요어>(Keywords)

sentence endings, Bible translations, Bible style, ‘-ra’ ending, ‘-da’ ending, -sübnida.

문장 종결형, 성경번역, 성경문체, -라 종결형, -다 종결형, -습니다.

(투고 일자: 2009. 8. 20, 심사 일자: 2009. 10. 14, 게재 확정 일자: 2009. 10. 14.)

<참고문헌>(References)

『예수성교요안니복음전서』, 로스 외, 1882.

『新約聖書約翰傳』, 이수정, 1884.

『예수성교전서』, 로스 외, 1887.

『성경전서』, 성경번역사회, 1911.

『성경개역』, 성경개역사회, 1938.

『새번역신약전서』, 대한성서공회, 1967.

『공동번역성서』, 대한성서공회, 1977.

『성경전서표준새번역』, 대한성서공회, 1993.

『성경』, 한국천주교주교회의, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.

메이첸, J. G., 『신약성서 헬라어 문법』, 이영근 역, 서울: 비블리아 아카데미아, 2002.

Macintyre, John, “NOTES ON THE COREAN LANGUAGE”, *The China Review* 8 (1880), 149-156, 230-234; 9 (1882), 28-33, 89-95, 219-223.

고영근, “현대국어의 종결어미에 대한 구조적 연구”, 『어학연구』, 10:1 (1974 ㄱ).

고영근, “현대국어의 준비법에 대한 연구”, 『어학연구』, 10:2 (1974 ㄴ).

고영근, “현대국어의 문체법에 대한 연구”, 『어학연구』, 12:1 (1976).

고영근, “서술성어미와 관형사형어미의 관련성에 관한 연구”, 『관악어문연구』 7 (1982).

고영근, 『개정판표준중세국어문법론』, 서울: 집문당, 2008.

곽용주, “‘동사어간-다’ 부정법의 역사적 고찰”, 석사학위논문, 서울대학교, 1996.

국립국어원, 『표준국어대사전』, <http://124.137.201.223/main.jsp>

김영욱, “중세국어 원칙법 ‘-니-’와 둘째설명법 어미 ‘-니라’의 설정에 따른 문

- 제점 해결을 위하여 -공형태의 설정과 비문법화, 『관악어문연구』 14:1 (1989), 27-36.
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1994.
- 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』, 서울: 탑출판사, 1987.
- 류대영 옥성득 이만열, 『대한성서공회사II』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 『국역성서 연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 박나리, “국어 평서문 종결어미의 서법어미에 대하여”, 『이화어문논집』 18 (2000), 321-346.
- 박영순, “열녀춘향수절가” 완판본, 『한국어 담화 텍스트론』, 2004, 2008, 374-448.
- 박영환, “국어 어원 연구의 실제”, 『한남어문학』 23, 1998, 279-300.
- 박창해, 『한국어 구조론 연구』, 서울: 탑출판사, 1990.
- 박창해, 『현대 한국어 통어론 연구』, 서울: 연세대학교출판부, 2007.
- 박현순, “국역성서 어휘와 문체에 대한 연구”, 석사학위논문, 서울여자대학교, 1988.
- 서정수, 『수정증보판국어문법』, 서울: 한양대학교출판원, 1996.
- 서태룡, “국어 활용어미의 형태와 의미”, 박사학위 논문, 서울대학교, 1987.
- 손세모돌, “『성경직히』 문장의 문체적 특징”, 『그리스도교와 거래문화』, 서울: 기독교문사, 1991, 75-109.
- 안병희, “주체검양법의 접미사 ‘-습’에 대하여”, 김종손 편, 『국어경어법연구』, 서울: 집문당, 1984, 253-277.
- 옥성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구(1877-1939)”, 석사학위 논문, 장로회신학대학교, 1993.
- 유목상, “이다(이라) 고”, 『어문논집』 2:1 (1962), 15-60.
- 유송영, “종결어미 연구사”, 『현대의 국어연구사』, 서울: 서광학술자료사, 1993.
- 윤석민, “현대국어 문장종결법 연구(I)-설명법을 중심으로”, 『텍스트언어학』 3 (1995), 263-292.
- 윤석민, “현대국어의 문장종결법 연구”, 박사학위논문, 서울대학교, 1996.
- 윤성진, “어미 ‘-라’에 대한 연구”, 석사학위논문, 동국대학교, 2000.
- 이광호, “후기 중세국어의 종결어미 {-다/라-}의 의미”, 『국어학』 12 (1983), 137-168.
- 이승욱, “종결형어미의 통합적 관계{-다} · {-라}의 소성 기술을 위하여”, 『난정남광우박사화갑기념논총』, 서울: 일조각, 1980, 283-300.
- 이유기, “후기 중세국어 종결어미 ‘-다’와 ‘-라’의 관계”, 『동악어문론집』 29

(1994), 327-354.

- 임홍빈, “국어의 ‘절대문’에 대하여”, 『진단학보』 56 (1983), 97-136.
- 장경희, 『현대국어의 양태 연구』, 서울: 탑출판사, 1985.
- 장윤희, 『중세국어 종결어미 연구』, 서울: 태학사, 2002.
- 장수경, “1920년대 아동문학에서 ‘-습니다’ 체의 형성과 구술성”, 『비교한국학』 15:2 (2007), 47-70.
- 전무용, “매킨타이어 목사님의 1880년 논문 ‘한국어에 대한 설명’을 소개합니다”, 『(월간)창조문예』, 132 (2008), 161-169.
- 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고입으로 소리 내서 읽는 성경을 생각하면서-”, 『성경원문연구』 11 (2002), 115-142.
- 정길남, “초기 국역성서의 표기법에 관하여”, 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985, 233-265.
- 최현배, 『우리말본』, 서울: 정음사, 1929/1987.
- 표성수, “한글 성서 문체의 형성 및 변천 과정에 관한 소고-오대 주요 번역본을 중심으로-”, 석사학위 논문, 고려대학교, 1971.
- 한국어문학회편, “홍길동전”, 『고전소설선』, 서울: 형설출판사, 1982.
- 허웅, “14C 국어의 존대법과 그 변천”, 김종손 편, 『국어경어법연구』, 서울: 집문당, 1984, 159-216.

<Abstract>

A Study on Sentence Endings in Korean Bible Translations

Mr. Moo-Yong Jeun
(Korean Bible Society)

Endings of sentences used in the Bible can be classified mainly into two categories, which are the '-ra' and the '-da' endings. The '-da' endings can be again classified into sentences closing with '-(at/öt)da' and '-(at/öt)sübnida'.

The first type of ending, '-ra' implies the 'subjective thinking, intention' of the speaker, and connotes 'subjective presentation' of the speaker. '-ira' is used to conclude sentences that does not have direct intended audience.

In the second type of ending, '-inira' which has '-ni-' inserted in between, the specific statement becomes an incident in the world, that gains spatial, objective, and contextual (current) implications. Based on such nature of '-ni-', this type of ending is used 'to deliver the truth or a widely accepted fact', and becomes the expression to present realistic (+ spatial) facts.

The study has confirmed that the third type of ending, '-da' is a form that implies 'visualization and objectification', and has observed cases where the given situations were presented 'visually and objectively' through the use of '-da'. Most of the contemporary Bible translations adopt '-hayödda/-iyödda' sentence endings, which are used to deliver objective facts. But because they exclude the speaker, it is an inappropriate ending style for use in the Bible which is meant to be read aloud.

The last type is the polite ending, '-ibnida', which is appropriate for use as sentence endings for the Bible. Such sentences by themselves sound formal, and are read aloud with ease, and are accepted as refined by any reader.

The Comparative Study between MT and LXX-Isaiah 60:1-12: An Example of the Translation Techniques of LXX-Isaiah

Hee Sung Lee*

1. Introduction

In the past, the main interest in the LXX studies had been a textual one (text-criticism or text history), but in more recent years new voices have been heard raising the question of exegetical methods and theological approaches used by the Greek translators.¹⁾ It is commonly said that every translation is also an interpretation. But there are different levels of interpretation. Because in the process of translation whether the translator does literal interpretation or not it lies to some extent within his control. J. Barr elaborates two quite different degrees of interpretation which were of greater significant for the LXX transition. The first one is the “basic syntactic/semantic comprehension of the meaning of the text,” and the other type is higher level of interpretation: “there are matters of content, of reference, or of theological exegesis”.²⁾

* A Lecturer at Chong Shin Theological Seminary, Old Testament.

- 1) For more information on the current scholarship, see Keun-Joo Kim, et al., “Study for Korean Translation of the Septuagint 1: Genesis 1:1-2:3”, *Journal of Biblical Text Research* 21 (2007), 53-68; Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006); Michael A. Knibb, ed., *The Septuagint and Messianism* (Leuven: Leuven University; Dudley, Mass: Peeters, 2006); Claire Matthews McGinnis and Patricia K. Tull, eds., “As Those Who Are Taught”, *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*. SBLSymS 27 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006); D. A. Baer, *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56-66*, JSOT Supplement Series 318 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); Ronald L. Troxel, “Exegesis and Theology in the LXX: Isaiah V 26-30,” *Vetus Testamentum* 43 (1993), 102-111.
- 2) Sang-Hyuk Woo, “A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew”, *Journal of Biblical Text Research* 20 (2007), 311-328; Keun-Joo Kim, “City of Righteousness: Identity of the Jewish Diasporain Egypt: Is 19:18 in the Septuagint Isaiah”, *Canon & Culture* 1 (2007),

The aim of this study is to discuss the translation technique and how it was influenced by the exegetical and theological methods of the translator and by his contemporary ideas. First, the present writer will briefly survey the theoretical discussion about the nature and the translation technique of the LXX version of Isaiah. Second, the methodology of this study will be explored. Lastly, the present writer will compare the LXX and the MT of Isaiah 60:1-12 verse by verse and evaluate the differences.

2. Theoretical Discussion

Emanuel Tov argues that many translators try to render all Hebrew words, elements, roots or constructions as close as the same Greek equivalent.³⁾ His idea may reflect the belief that the words of Scripture should be rendered consistently in order to remain as faithful as possible to the source language. However, there are lots of complicated issues which are involved in the process of translation of an ancient text. To understand the nature of the translation of the LXX, we have to consider several major factors that influenced the task of translators. First, we have to be conscious of the linguistic challenges and how translator identify all forms in the source language and determine the appropriate target language. In the process of choosing equivalent words in the translation, a translator introduces some element of linguistic exegesis in the target language.⁴⁾ The translator considers the larger literary context in choosing the linguistic equivalent. However, there may be unique renderings, whether it is syntactic or semantic level, that prove to be simply the translator's selection of linguistic equivalents. Second, another factor to be regarded in the LXX is the theological tendency of translators. The contemporary theological concepts of the translators

156-191; Chang-Sun Kim, "Hellenistic Jewish Diaspora and LXX", *Journal of the Bible and Biblical Literature* 15 (2007), 77-90; J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translation*, MSU 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 290-91.

3) Emmanuel Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2nd ed. (Jerusalem: Simor, 1997), 20. Tov also argues that there are two types of exegesis: linguistic exegesis which concerns syntactic and lexical aspects and contextual exegesis which reads the text in the light of its context.

4) Karen H. Jobes and Mosés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 87-89.

are reflected in the choices of translation equivalents, in expansion or omission of ideas and in changes in words and verses.⁵⁾ R. L. Troxel claims that exposition can take place in the course of the translation, depending upon the translator's notions.⁶⁾ Lastly, the LXX translators were to some extent influenced by the Judaeo-Hellenistic cultural and their religious background when pursuing their task because the translation was made by Hellenistic Jews for Hellenistic Jews.⁷⁾ The LXX embodies both a literal and interpretive feature which makes it understandable to the Hellenistic Jews and enriches its worth.

Having briefly discussed the nature of the translation of the LXX, we will focus on the translator's style and technique of the book of Isaiah.

3. The Translator's Style and Technique in the Book of Isaiah

One of difficulties in dealing with the translation technique of LXX is the lack of consensus among the scholars over the method of translators. Since the LXX is a translation developed by different translators, the characteristic of its style and technique is determined by the translator's method. There have been various opinions about translation technique of the book of Isaiah. Silva and Jobes insist that the Greek of Isaiah is as a whole a moderately literal translation of the Hebrew.⁸⁾ Thackeray categorizes the translation of the Greek text of Isaiah as good *koine* as with the Pentateuch and part of Joshua⁹⁾, and according to Jellicoe, of its type, it may even be considered as good translation.¹⁰⁾ Some scholars argue that many of the alterations in the Greek version seem to have

5) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 127. Tov states that the book of Isaiah demonstrates some example of theological interpretation such as: the description of God and His acts, the Messiah, Zion, the exile.

6) Ronald L. Troxel, "Exegesis and Theology in the LXX: Isaiah V 26-30," *Vetus Testamentum* 43 (1993), 104. He said, "Exposition is an explication of the text that goes beyond providing linguistic equivalents. Such expositions are typically "freer" translations and often show the influence of the translator's own notions or of other biblical texts".

7) Staffan Olofsson, *The LXX Version*, Coniectanea Biblica Old Testament Series 30 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 1-5; Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, 151-157.

8) Jobes and Silva, *Invitation to the Septuagint*, 114.

9) H. St J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1990), 13.

10) Sidney Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968), 315.

been made for other than grammatical or purely stylistic reasons. On the other hand, according to Ottley, only some five percent of Isaiah is rendered into Greek exactly.¹¹⁾ H. B. Swete and H. St J. Thackeray claim that the translator of the book of Isaiah stands apart from other translators of the LXX and shows obvious sign of incompetence.¹²⁾ As Swete and Thackeray mentioned, there are many inconsistencies in translation within the Greek Isaiah. For example, in 26:14, אַרְבָּעִים (ghosts) is translated by ἰατροὶ (physicians); in 26:19 by ἀσεβῶν (ungodly); in 36:22, בְּגָדִים (clothes) is rendered as χιτῶνας (clothes), and in 37:1 as ἱμάτια (garments). קָנָה (get, buy) in 1:3 and 43:24 is translated by κτῶμαι (acquire), and in 24:2 by ἀγοράζω (purchase). However, these inconsistencies should not be ascribed to translator's unsuitability. It can be explained that it is due to translator's unconstrained and carefree working method, and to a conscious preference for the introduction of variations, with a tendency to put his own interpretation upon it.¹³⁾

Seeligmann elaborates the technique employed in the translation of the book of Isaiah as follows:¹⁴⁾

(1) In most parts of the translation there is a strong evidence of a constant preference for certain special terms, and for certain theological notions. For example, ἔνδοξος (glorious) was used thirteen times in 1-39, five time in 40-66 (5:14; 10:33; 12:4; 13:19; 22:18, 24; 23:8, 9; 24:15; 26:15; 32:2; 48:9; 59:19; 60:9; 64:2, 10); the use of ἀδίκως (unjustly) and ἀδικέω (do wrong) to express the disobedience of Israel (10:20; 23:13; 25:3-4; 43:24; 51:23).

(2) The translator has deep knowledge of Greek, and this is evident from his usage of a larger number of vocabulary which is sometimes

11) Richard R. Ottley, *The Book of Isaiah According to the Septuagint* (Codex Alexandrinus), vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 15.

12) H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, R. R. Ottley, rev. (Cambridge: University Press, 1914), 316; H. St. J. Thackeray states that "the translator tries to hide his ignorance by paraphrase or abbreviation, occasionally giving the general sense of a passage, while omitting to render the difficult words" and he also argues that the book of Isaiah was the first of the prophetic book to be translated into Greek in "The Greek Translators of the Prophetic Books", *The Journal of Theological Studies*, IV (1903), 583.

13) I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of its Problems* (Leiden: E. J. Brill, 1948), 41.

14) Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 39-69.

scarce to the other book of the LXX and even other products of Greek literature; e.g., ἀμφιβολεύς (גִּיָּר, fisherman) in 19:8; ζῶσις (גִּירָה, girding on) in 22:12; ἀκρογωνιαίον (קִנְיָה, corner stone) in 28:16; ἥττημα (מַס, forced labor, defeat) in 31:8; πριστηροειδής (יִרְרָה, like a saw) in 41:15, etc.

(3) Instead of doing transcription the translator used the words and idioms of his time, and the Semitic influence is plain in his translation; e.g., ἁγίασμα (שְׁמֵרָה, sanctuary) in 8:4; 63:18; θυσιαστήριον (מִזְבֵּחַ, altar) in 6:6; 15:2; 19:19; 56:7; 60:7; βδέλυγμα (תועבה, detestable thing) in 1:13; 2:8, 20; 17:8; 41:24; 44:19; 66:3, 17, etc; Semitic influence: ἐνωτίζομαι (give ear to) is phonetically based upon the Hebrew אָן in 28:23; πρόσωπα θαυμάζοντας (respect persons) is from נִשְׂאָ פָּנָיִם (honored man) in 9:14.

(4) The translator employed the religious and ritual terminology of Hellenistic Jewry, which is rooted in the tradition influenced by the most ancient translations of the Bible; e.g., βιβλίον τοῦ ἀποστασίου (סֵפֶר הַיִּתְרוֹת, bill of divorce) in 50:1; καθαρὰ γενέσθαι (כִּפְּרָה, make a reconciliation or atonement) in 47:11; ῥάκος ἀποκαθημένης (בִּגְדֵי עֵרָה, filthy-menstrual-rag) in 64:5. The Greek version of Pentateuch existing in the synagogue and religious teaching possibly influenced the formation of the method of translation.

(5) Sometimes the translator based himself more upon an exegetical and lexicographical tradition (more precisely etymological theory among Hellenistic Jewry) or living verbal custom than on any linguistic-comparative method; e.g., סִבָּל (burden-bearer, labor) was rendered by κῦδος (glory, renown) and this can be explained by the lexicographical development of כָּבֹד: (a) to be heavy, and (b) to be glorious. Cf. מִשְׁמֵן (fatness) in 10:16 as τιμή (honor); מִשָּׂא (carring, burden) in 22:25 as δόξα (glory).

(6) The translator chose the words and expressions freely instead of using stereotyped rendering without any direct equivalent in the Hebrew text.

Having examined the translation technique of the Greek version of the book of Isaiah, we will focus on the translator's method in the passage of Isaiah 60:4-12.

4. Methodology

The present study had some methodological issues of the relationship between the Hebrew text of the Old Testament and the LXX. It is not clear from which Hebrew *Vorlage* the translator rendered. Thus, the fundamental starting point of this study is to make a priori the assumption that the *Vorlage* of the Old Greek was identical with the MT¹⁵⁾ and the MT faithfully reflects the Proto-MT. Another methodological issue to be considered is the search for the LXX translation methods at the level of the individual book. Martin Rösel points out some serious methodological problems with the view on the Septuagint. He claims that “the Septuagint is viewed as a unity without considering that the individual books have been translated by different people at different times not only in Alexandria but also elsewhere”.¹⁶⁾ In order to perceive the translation methods of the LXX, we should not level out the differences among the individual books for the sake of a common principle of ideas.¹⁷⁾ Therefore, this study will focus on the book of Isaiah. Due to the limits of this paper, the MT and the LXX passage of Isa 60:1-12 will be compared and discussed only. Specifically, this work is interested in exploring some of the translative and interpretive dynamics of LXX Isa 60:1-12. The present writer will analyze the following aspects of the passage:¹⁸⁾ First, each word between the MT and the LXX will be compared. Second, the aspect of grammar and syntax will be investigated to find how the translator rendered Hebrew forms, expressions, clauses, and sentences into Greek. Lastly, the aspect of semantics will be observed. This concerns the meaning of the LXX Isa 60:1-12 and the intention of the translator. The reason why I have chosen a whole passage (Isa 60:1-12) instead of single words or verses is to avoid an atomistic approach to the LXX.

15) Staffan Olofsson also emphasizes this assumption in his book *The LXX Version*, 65.

16) Martin Rösel, “Towards a ‘Theology of the Septuagint’”, Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden, ed., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 240. There are not enough compelling sources about the date and purpose of the translation of the book of Isaiah. This study presumes that the LXX-Isaiah was produced by Hellenistic Jews during 3-1 BC for the Hellenistic Jewish community.

17) Ibid.

18) Cf. Arie van der Kooij, “The Old Greek of Isaiah 19:16-25”, LXX, Claude E. Cox, ed., *Septuagint and Cognate Studies 23* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 128-129.

5. The Comparative Study between the MT and the LXX of Isa 60:1-12

Although our passage is limited to Isa 60:1-12, the comparative study between the MT and the LXX is a good example to observe the translation techniques of LXX-Isaiah.

<p>קוּמִי אֲוִרִי כִּי בָא אֲוִרְךָ Arise, shine, for your light has come;</p>	1a	<p>φωτίζου φωτίζου Ιερουσαλημ ἦκει γάρ σου τὸ φῶς Shine, shine, be enlightened, O Ierousalem, for your light has come,¹⁹⁾</p>
<p>וּכְבוֹד יְהוָה עָלֶיךָ יִגְדָּל: And the glory of the Lord has risen upon you.</p>	1b	<p>καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκει and the glory of the Lord has risen upon you.</p>

There are some stylistic and semantic variants in the LXX translation of v. 1a. While the MT reads the two different imperative verbs קוּמִי אֲוִרִי (arise, shine), the LXX only renders אֲוִרִי as φωτίζου (shine) and repeats it twice, omitting the rendering of קוּמִי. The translator seems to emphasize the glorious Zion (the actor of the verb), by repeating the term φωτίζου twice and employing the middle voice of the verb.²⁰⁾ The addition of the word Ιερουσαλημ (Ierousalem) as the vocative case in the LXX translation further supports this explanation. Verse 1b shows a moderately literal translation.

<p>כִּי־הִנֵּה הַחֹשֶׁךְ יִכְסֶה־אֶרֶץ וְעֲרַפֵּל לְאֻמִּים For behold, darkness shall cover the earth, And thick clouds the peoples;</p>	2a	<p>ἰδοὺ σκότος καὶ γνόφος καλύψει γῆν ἐπ' ἔθνη Look, darkness and gloom shall cover the earth upon the nations,</p>
<p>וְעָלֶיךָ יִזְרַח יְהוָה וּכְבוֹדוֹ עָלֶיךָ יִגְדָּל: But upon you the Lord will rise upon</p>	2b	<p>ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται κύριος καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται</p>

19) The English translation of the LXX follows the NETS. Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2007).

20) Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 415.

you, and his glory will be seen upon you.		but the Lord will appear upon you, and his glory shall be seen upon you.
---	--	--

The lack of an equivalent for וְ in v. 2a suggests that the LXX's *Vorlage* reads only ἰδοὺ, which attempts to heighten the mood of passage with the ellipsis of the particle.²¹⁾ In Isaiah 60, the particle וְ is employed several times (vv. 1, 2, 5, 9, 10, 12, 16, 20) and the rendering of it in the LXX is different, depending upon its usage in the context: coordinate conjunction γάρ (vv. 1, 10, 12, 20), ὅτι (vv. 5, 16), omission of the rendering (vv. 2, 9). This diversity suggests that the translator produced contextual renderings of one sort or another. There is a shift of the syntactic structure in v. 2a. The LXX translator alters the parallel structure of the MT יהוָה־אֱרֹאֵךְ וְיִכְסֶה־אֶרֶץ וְנִרְפָּאֵל לְאֲמִיּוֹם and creates unusual equivalents, σκοτός καὶ γνόφος καλύψει γῆν ἐπ' ἔθνη.²²⁾ It is not certain whether the translator relied on a parallelism or not. E. Tov said, "as a rule, reliance on parallelism is a stable means of determining the meaning of words, but the decision whether or not to turn to parallelism remains subjective and the recognition of different types of parallelism requires different renderings."²³⁾ The LXX translators were free to choose a variety of syntactical strategies to deal with Hebrew grammatical constructions.

The ו conjunction is employed widely in the MT with much delicacy to express relations and nuances of meaning. The rendering in LXX Isa 60 for the conjunction ו is mostly καί, reproducing its parataxis.²⁴⁾ However, only in v. 2b the rendering of ו shows δέ equivalence, which has an adversative meaning "but" in the context. It is probably an exegetical ploy of the translator in the selection of the counterpart to the ו conjunction. Verse 2b reflects moderately literal translation, considering its context.

21) As we have examined in v. 1 the LXX translation seems to highlight the glory of Zion by using the repletion and the vocative. Many English translation of the MT such as also ignores the translation of the particle

22) The MT syntactic structure: subject+verb+object // subject+object; the LXX structure: subject + conjunction+subject+verb+object+prep+object.

23) Emanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (Leiden; Boston; K öln: Brill, 1999), 213.

24) 60:1, 2 (x2), 3 (x2), 4 (x2), 5 (x5), 6 (x4), 7 (x4), 8, 9 (x4), 10 (x3), 11 (x3), 12 (x2), 13 (x3), 14 (x3), 15 (x3), 16 (x4), 17 (x3), 18 (x2), 19 (x2), 20 (x2), 21 (x2), 22.

<p>וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרְךָ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זִרְחָךָ: And nations shall come to your light and kings to your dawning radiance.</p>	<p>3</p>	<p>καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου καὶ ἔθνη τῇ λαμπρότητί σου Kings shall walk by your light, and nations by your brightness.</p>
--	----------	--

The translator chooses βασιλεῖς (kings) as the equivalent for גוֹיִם (nations) and ἔθνη (nations) for מְלָכִים (kings). The LXX translation thus reflects the transposition of the two subjects from the MT. In addition, the choice of λαμπρότητί (brightness) suggests that the translator simplified the MT reading of זִרְחָךָ לְנֹגַהּ (your dawning radiance). This verse shows a moderate literal translation of the MT with some revisions.

<p>שְׂאֵי-סְבִיב עֵינֶיךָ וּרְאֵי כָלֵם נִקְבְּצוּ בְּאוֹרְךָ Lift up your eyes and look around; they all gather together, they come to you.</p>	<p>4a</p>	<p>ἄρον κύκλω τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ ἰδὲ συνηγμένα τὰ τέκνα σου Lift up your eyes round about, and see your children gathered together:</p>
<p>מִרְחֹק יָבֹאוּ וּבְנֵיהֶיךָ עַל-צֶדֶד תִּתְמַנְּנָה: בְּנֵיךָ Your sons shall come from far away, and your daughters, on the side they are supported.</p>	<p>4b</p>	<p>ἰδοὺ ἦκασιν πάντες οἱ υἱοὶ σου μακρόθεν καὶ αἱ θυγατέρες σου ἐπ’ ὤμων ἀρθήσονται look, all your sons have come from far away, and your daughters shall be carried on shoulders.</p>

The same phrase of v. 4a also appears in 49:18a, but the translator omits the rendering of בְּאוֹרְךָ (they come to you, ἦλθοσαν πρὸς σέ) in 60:4a. The stylistic shortening occurs here. The translator wants to avoid redundancy within the same verse because the similar phrase, ἦκασιν πάντες οἱ υἱοὶ σου μακρόθεν (all your sons have come from far away), follows it. But above all, the overall meaning of the context is influential for omitting of בְּאוֹרְךָ.

The phrase עַל-צֶדֶד תִּתְמַנְּנָה (on the side they are supported) is translated by ἐπ’ ὤμων ἀρθήσονται (shall be carried on shoulders). The idea of “supported on the side” is evidently the common practice in the Jewish cultures of carrying the infant straddled in the hip and supported with one hand.²⁵⁾ Syntactically the LXX well corresponds to the Hebrew text in this verse.

<p>או תראי ונהרת ופחד ורחב לבבך Then you shall see and be radiant; your heart shall thrill and rejoice,</p>	5a	<p>τότε ὄψη καὶ φοβηθήση καὶ ἐκστήση τῇ καρδίᾳ Then you shall see and be afraid and be amazed in your heart,</p>
<p>כי־הפך עליך המון ים חיל גוים יבאו לך: because the abundance of the sea shall be brought to you, the riches of the nations shall come to you.</p>	5b	<p>ὅτι μεταβαλεῖ εἰς σέ πλοῦτος θαλάσσης καὶ ἔθνων καὶ λαῶν καὶ ἕξουσίν σοι because the wealth of the sea and of nations and of peoples shall change over you.</p>

The particle כִּי in the Hebrew text is used to introduce either a temporal clause (“when”) or a causative clause (“for”), the rendering by ὅτι in the LXX seems to reflect a causative interpretation of כִּי. There is an addition of λαῶν (people) in v. 5b. The nominative noun, πλοῦτος (wealth), relates the genitive nouns all through v. 5b with correlative conjunctions καί, but there is no ו in the MT which corresponds to καί. The syntactic alternation has taken place in v. 5b by combining the two clauses of the MT into one by means of καί. This rendering expresses the translator’s linguistic exegesis in the target language. In the LXX the translator does not differentiate the two expressions: הַמַּיִם (abundance) and חַיִּל (riches); rather he combines them into the one term πλοῦτος. The word חַיִּל was rendered as δυνάστης (ruler) in Isa 5:22, 8:4, 60:11 and ἰσχυρός in 43:17, 61:6. Semantic simplification also occurs here. In general, verse 5 shows a free translation.

<p>שפעת נמלים תכסך בכרי מדין ועיפא A multitude of camels shall cover you, the young camels of Midian and Ephah;</p>	6a	<p>ἀγέλαι καμηλῶν καὶ καλύψουσίν σε κάμηλοι Μαδιαμ καὶ Γαιφα And there shall come to you herds of camels, and the camels of Madiam and Gaiphar shall cover you.</p>
<p>כלם משבא יבאו</p>	6b	<p>πάντες ἐκ Σαβα ἕξουσιν φέροντες</p>

25) John N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 40-66* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998), 533.

All those from Sheba shall come.		χρυσίον All those from Saba shall come, bringing gold,
וְהָבִיאוּ זָהָב וְלִבְנוֹנָה וְיִשְׂאוּ וְתִהְיֶה לְיְהוָה יְבִשְׂרוּ: They shall bring gold and frankincense, and shall proclaim the praise of the Lord.	6c	φέροντες χρυσίον καὶ λίβανον οἴσουσιν καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται and they shall bring frankincense and announce the good news of the salvation of the Lord.

Verse 6a and 6b show moderately literal translation, but it has curious rendering of תְּהִלָּתְךָ (praise) by σωτήριον (salvation) in v. 6c: וְתִהְיֶה לְיְהוָה יְבִשְׂרוּ // καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. The reader of this passage might quite easily be reminded of the Magi who come from the East to offer gold, and frankincense, and myrrh to the newborn Saviour (Matt 2:11).²⁶⁾ Possibly the translator had in mind the Magi going out to proclaim to the world the glad tidings of the Redemption and he altered the word ἄρετή (praise), which he read in this word in 42:8, 12; 43:21; 63:7, into τὸ σωτήριον (salvation). The word εὐαγγελίζω (announce good news or preach the gospel) as the equivalent for בָּשַׂר (bring good or bad news) is employed several times in LXX Isaiah (40:9, 52:7, 61:1). The translator's choice of the verb εὐαγγελίζω with the noun τὸ σωτήριον reflects theologically motivated exegesis. This expression may be evidence of Christian adaption of the text that leads to the theological interpretation.²⁷⁾

כָּל־צֹאן קֶדָר יִקְבְּצוּ לְךָ אֵילֵי נִבְיֹת יִשְׂרָאֵל All the flocks of Kedar shall be gathered to you, the rams of	7a	καὶ πάντα τὰ πρόβατα Κηδαρ συναχθήσονται σοι καὶ κριοὶ Ναβαιωθ ἥξουσίν σοι And all the sheep of Kedar shall be
--	----	---

26) Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 28.

27) Troxel argues that “many studies of oracular exegesis LXX-Isa have focused on the translator’s efforts to show the fulfillment of Isaiah’s oracles in the translator’s day (i.e. to establish closure). Either by identifying features of Isaiah’s oracle with contemporary events or political/military powers, or by interpreting the text according to notions current in his day, the translator affirmed and clarified the relevance of Isaiah for himself and his readers (cf. van der Kooij [n. 17], pp. 63-4)”. Troxel, “Exegesis and Theology in the LXX: Isaiah V 26-30”, 109.

Nebaioth shall minister to you;		gathered to you, and the rams of Nabaioth shall come to you;
<p style="text-align: center;">יְעֹלּוּ עַל־רִצּוֹן מִזְבְּחִי וּבֵית הַפְּאֲרֹתַי אֶפְאֵר:</p> <p>They shall be acceptable on my altar, and I will glorify my glorious house.</p>	7b	<p>καὶ ἀνενεχθήσεται δεκτὰ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν μου καὶ ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς μου δοξασθήσεται and acceptable things shall be offered on my altar, and my house of prayer shall be glorified.</p>

As in v. 4a, the rendering of לְךָ is omitted in v. 7a of the LXX. The phrase $\text{יְשַׁרְתּוּנְךָ אֵילֵי נְבִיּוֹת}$ (rams of Nebaioth shall minister to you) is rendered by $\kappa\rho\iota\sigma\iota$ $\text{Ναβαωθ ἕξουσίν σου}$ (the rams of Nabaeoth shall come). The dynamics of the word יְשַׁרְתּוּנְךָ has been flattened in the LXX. This might be the theological intention of the translator who emphasizes the glorious act of God. When we consider literary and theological context of the passage – the emphasis of God’s salvation, we can perceive the tendency of God-centered rendering in the LXX Isaiah (e.g. vv. 8, 9).

S. Daniel has pointed out that the term $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\varsigma$ (altar) is correspond to מִזְבֵּחַ in the LXX Isaiah only when it is meant a legitimate altar; if this is not the case, then word $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$ is used.²⁸⁾

In v. 7b, $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\varsigma$ may refer to the altar of the temple of Jerusalem (cf. 6:6; 57:7). The words $\text{בֵּית הַפְּאֲרֹתַי}$ (my glorious house) was rendered into $\delta\acute{o}$ $\text{οἶκος τῆς προσευχῆς μου}$ (my house of prayer). This choice of words shows the usage of vocabulary in the contemporary Hellenistic Jewry. We should bear in mind that the word προσευχή was used in inscriptions to denote “synagogue” - συναγωγή , as religious community since the third century B. C..²⁹⁾ The translation of this verse into Greek reflects the contemporary significance for Jews of the Diaspora.

28) S. Daniel, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Etudes et commentaires 61; Paris, 1966), 18-19; quoted in Arie van der Kooij, “The Old Greek of Isaiah 19:16-25,” *LXX*, Claude E. Cox, ed., *Septuagint and Cognate Studies 23* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 137; Martin Rösel, “Towards a ‘Theology of the Septuagint’”, 248.

29) For more explanation, see Geza Vermes, Fergus Millar, and Matthew Black, revs. and eds., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark LTD., 1979), 417-463.

<p>מִי־אֵלֶּה כְּעֹב תְּעוֹפִינָה וְכִיּוֹנִים אֶל־אַרְבְּתֵיהֶם: Who are these that fly like a cloud and like doves to their windows?</p>	<p>8</p>	<p>τίνας οἶδε ὡς νεφέλαι πέτανται καὶ ὡς περιστερὰὶ σὺν νεοσσοῖς Who are these that fly like clouds, and like doves with their young?</p>
--	----------	---

This verse also must have been a similar cultic association that, after περιστερὰὶ (doves), caused the phrase νεοσσοῖς (young ones) to creep in; the word νεοσσοῖς occurs frequently in the sacrificial system in the Law (e.g., from Lev 5:7; 14:22). The word νεοσσοῖς was chosen as an unusual equivalent for אַרְבְּתֵיהֶם (their windows) and the semantic relationship between the two words seems to be irrelevant. The context of the passage may have influenced the translator’s choice of the term.

<p>כִּי־לִי אֵינִים יִקְוּ וְאַנְיֹת תְּרִשִׁישׁ בְּרֵאשִׁינָה For the coastlands shall wait for me, the ships of Tarshish first,</p>	<p>9a</p>	<p>ἐμὲ νῆσοι ὑπέμειναν καὶ πλοῖα Θαρσις ἐν πρώτοις The islands waited for me, and the ships of Tharsis among the first,</p>
<p>לְהָבִיא בְנֵיךָ מִרְחֹק כֶּסֶפֶם וְזָהָבָם אִתָּם To bring your children from far away, their silver and gold with them,</p>	<p>9b</p>	<p>ἀγαγεῖν τὰ τέκνα σου μακρόθεν καὶ τὸν ἄργυρον καὶ τὸν χρυσὸν μετ’ αὐτῶν to bring your children from away, and their silver and gold with them,</p>
<p>לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פִאֲרָךְ: For the name of the Lord your God, and for the Holy One of Israel, because he has glorified you.</p>	<p>9c</p>	<p>διὰ τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἅγιον καὶ διὰ τὸ τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραηλ ἕνδοξον εἶναι because of the holy name of the Lord and because the Holy One of Israel is glorious.</p>

We also have to notice the influence of the traditions of the synagogue on the geographical world-picture in the translator’s mind of contemporizing his interpretations. He was translating the world of his own period. In Isa 60:9a and 66:19, תְּרִשִׁישׁ is translated by Θαρσις as many other places in the LXX. However, in Isa 2:16 this word (תְּרִשִׁישׁ) is rendered by the secondary term θάλασσα (sea). And in Isa 23:1, 6, 10, 14, where Tyrus and Phoenicia are mentioned, the

translation gives *Καρχηδόνας* (Carthage). The translator is inconsistent.³⁰⁾

The Hebrew verb *פָּאֲרָךְ* (he has glorified you) is translated by *τὸ τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραηλ ἔνδοξον εἶναι* (the Holy One of Israel is glorious). There is no rendering of “you” in the LXX, and the syntactical shift – the reverse of the subject and the object – has taken place here. The subject in the LXX is “the Holy One of Israel”. The translator intends to more focus on God, the Holy One of Israel who is glorious, than Jerusalem by omitting the rendering of “you” (second person, feminine, singular) as also shown in verse 4a, 7a. Thus, there is internal consistency in his translation. This evidence supports the claim that the theological rendering in the LXX do cohere with each other, not only on the syntactical, but also on the semantic level, within a verse and between verses.

<p style="text-align: center;">וּבְנֵי בְנֵי-נֹכַר חִמְתִּיךָ וּמְלֻכֵיהֶם יִשְׁרְתֻנְךָ</p> <p>The sons of strangers shall build up your walls, and their kings shall minister to you;</p>	10a	<p><i>καὶ οἰκοδομήσουσιν ἄλλογενεῖς τὰ τεῖχη σου καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν παραστήσονται σοι</i></p> <p>And aliens shall build up your walls, and their kings shall attend to you;</p>
<p><i>כִּי בְקֶצְפִי הִכִּיתִיךָ וּבְרַצוֹנִי רַחֲמִתִּיךָ:</i></p> <p>For in my wrath I struck you down, but in my favor I have had mercy on you.</p>	10b	<p><i>διὰ γὰρ ὀργήν μου ἐπάταξά σε καὶ διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε</i></p> <p>for because of my wrath I struck you down, and because of my mercy I loved you.</p>

The phrase *בְּנֵי בְנֵי-נֹכַר* (the sons of strangers) was rendered by *ἄλλογενεῖς* (strangers). The LXX omits *υἱός*, writing *ἄλλογενεῖς*. *υἱός* is used to render some idiomatic phrases with *בֶּן*, but this Hebraism is mainly confined to the literal group; Isaiah and Chronicles generally avoid it.³¹⁾

The term *בְּרַצוֹנִי* (in my favor) was rendered by *καὶ διὰ ἔλεον* (by reason of mercy). The translator used the term *ἐλεός* to express various merciful acts of

30) For more discussion, see Seeligmann, *The Septuagint Version Of Isaiah*, 79-91; Robert Peter Vande Kappelle, “Evidence of a Jewish Proselytizing Tendency in the Old Greek Version of the Book of Isaiah”, Ph.D. diss., (Princeton Theological Seminary, 1977), 82-86. Seeligmann explains the inconsistency as follows: “This tendency to contemporization assumes a peculiar color and significance in those places where it acts on conceptions from the two regions which we might reasonably call the translator’s dual milieu, i.e. Egypt and Palestine”.

31) H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, 41-42.

God such as ישׁע (salvation) in 45:8; צְדִקְתִּי (my righteousness) in 56:1; יְהוָה (kindness of the Lord) in 63:7; לְמַחְכְּתָהּ לּוֹ (wait for him, cf. LXX: wait for mercy) in 64:3. He showed his preference for employing the term ἔλεός to interpret a number of Hebrew terms for the concept “God’s gracious act”. Hence, for the translator of Isaiah, ἔλεός is one of the significant characteristics of God. This rendering indicates that it is a theologically motivated exegesis.

<p>וּפְתָחוּ שַׁעְרֵיךָ תָמִיד יוֹמָם וְלַיְלָה לֹא יִסָּגְרוּ</p> <p>Your gates shall always be open; day and night they shall not be shut,</p>	<p>11a</p>	<p>καὶ ἀνοιχθήσονται αἱ πύλαι σου διὰ παντός ἡμέρας καὶ νυκτὸς οὐ κλεισθήσονται</p> <p>And your gates shall always be opened – day and night they shall not be shut –</p>
<p>לְהַבִּיאַ אֵלֶיךָ חֵיל גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם נְהוּגִים:</p> <p>so that nations shall bring you their power, with their kings may be brought.</p>	<p>11b</p>	<p>εἰσαγαγεῖν πρὸς σὲ δύναμιν ἐθνῶν καὶ βασιλεῖς ἀγομένους</p> <p>to bring to you the power of nations, and kings who are being led away.</p>

This verse shows a moderate literal translation of the MT without making any significant revisions. The translator renders all Hebrew words, roots, or constructions as close as the same Greek equivalent.

<p>כִּי־הִגּוּי וְהַמְּלֻכָה אֲשֶׁר לֹא־יַעֲבֹדוּךָ יִאֲבְדוּ</p> <p>For the nation and kingdom that will not serve you shall perish;</p>	<p>12a</p>	<p>τὰ γὰρ ἔθνη καὶ οἱ βασιλεῖς οἵτινες οὐ δουλεύουσίν σοι ἀπολοῦνται</p> <p>For the nations and the kings that will not be subject to you shall perish,</p>
<p>וְהַגּוֹיִם חָרַב יִחְרְבוּ:</p> <p>Those nations shall be utterly laid waste.</p>	<p>12b</p>	<p>καὶ τὰ ἔθνη ἐρημίᾳ ἐρημωθήσονται</p> <p>and the nations shall be made desolate with desolation.</p>

כִּי is rendered by coordinating conjunction γάρ, and the sense of γάρ in this verse is rather explanatory than causative.³²⁾ This verse is a relatively moderate translation of the MT.

6. Conclusion

The preceding comparative study of the LXX and the MT text provides a helpful case study in the translation methods of the LXX of Isaiah. The LXX of Isaiah 60:1-12 reveals two quite different levels of translation: the literal translation and the interpretative translation that was theologically and exegetically influenced by the contemporary cultural and religious background. We can categorize the translation methods of the LXX of Isaiah 60:1-12 as follows:

First, there are some evidences of the moderate literal translation (vv. 1b, 3, 6a, 6b, 11, 12). The translator rendered all Hebrew words, roots, or syntactic constructions as close as the same Greek equivalent, and sometimes with minor revisions.

Second, the translator introduced some element of linguistic exegesis in the target language as he determines appropriate equivalent words in the translation (vv. 1a, 4a, 8). The translator was aware of the literary context of the passage and chooses the linguistic equivalent accordingly. The overall meaning of the context is influential for shortening or omitting of the terms in the target language. However, there are also unique renderings that prove to be simply the translator's free choice of linguistic equivalents (vv. 2a, 5).

Third, the selection of some words reflects the culture of the contemporary Hellenistic Jewry (vv. 4a, 7b, 9a). Some modifications in the LXX text of Isaiah shows to some extent an interpretive feature which was influenced by the Judaeo-Hellenistic cultural background. The Hellenistic Jews who translated the LXX of Isaiah were not only members of God's covenant people, but also they were citizens of Greek cities.

Fourth, the LXX of Isaiah 60:1-12 is not only the product of the translator's linguistic exegesis but also his theological interpretation (vv. 6c, 7a, 9c, 10b). The LXX of Isaiah translation exposes the theological tendency of translator. The translator had his own theological and hermeneutical concepts, which affected the choices of translation equivalents, in expansion or omission of ideas and in changes in words and verses. Both internal and external evidence, such as textual, linguistic, literary, cultural, and theological elements inform the

32) Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 658.

hermeneutical tasks of the translator.

Lastly, the translation techniques of the LXX-Isaiah inform some implications for the modern translators. The translators should be aware of not only the importance of the source text, but also that of the culture, theology, and tradition of the community that receives the translated biblical text. One of the significant tasks of the translators is to make the meaning of the source text understandable to the target audience. Thus, the translator may opt for direct translation, depending upon the context of the passage and indirect translation, considering the situation of the receptors.

I fully acknowledge that these investigations are merely preliminary and that a project like this cannot be accomplished quickly – perhaps not even by a single scholar. The debate concerning the translation methods of the LXX is sure to continue.

<Keywords>

Septuagint, Isaiah, Translation, Interpretation, Theology.

(투고 일자: 2009. 7. 30, 심사 일자: 2009. 10. 7, 게재 확정 일자: 2009. 10. 7.)

<References>

- Baer, D. A. *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56-66*. JSOT Supplement Series 318, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Barr, J., *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translation*, MSU 15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Daniel, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Etudes et commentaries 61; Paris, 1966), 18-19. Arie van der Kooij, "The Old Greek of Isaiah 19:16-25," *LXX*, Claude E. Cox, ed., *Septuagint and Cognate Studies* 23, Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Jellicoe, Sidney, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon, 1968.
- Jobs, Karen H. and Silva, Mosés, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker, 2000.
- Kim, Chang-Sun, "Hellenistic Jewish Diaspora and LXX", *Journal of the Bible and Biblical Literature* 15 (2007), 77-90.
- Kim, Keun-Joo, "City of Righteousness: Identity of the Jewish Diasporain Egypt: Is 19:18 in the Septuagint Isaiah", *Canon & Culture* 1 (2007), 156-191.
- Kim, Keun-Joo, et al., "Study for Korean Translation of the Septuagint 1: Genesis 1:1-2:3", *Journal of Biblical Text Research* 21 (2007), 53-68.
- Knibb, Michael A., ed., *The Septuagint and Messianism*, Leuven: Leuven University; Dudley, Mass: Peeters, 2006.
- Kraus, Wolfgang and Wooden, R. Glenn, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- McGinnis, Claire Matthews and Tull, Patricia K., eds., "As Those Who Are Taught", *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*. SBLSymS 27, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Olofsson, Staffan, *The LXX Version*, Coniectanea Biblica Old Testament Series 30, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Oswalt, John N., *The Book of Isaiah Chapters 40-66*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.
- Ottley, Richard R., *The Book of Isaiah According to the Septuagint*, Codex Alexandrinus, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1906.

- Pietersma, Albert and Wright, Benjamin G., eds., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Rösel, Martin, “Towards a “Theology of the Septuagint””, Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Seeligmann, I. L., *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of its Problems*, Leiden: E. J. Brill, 1948.
- Swete, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, R. R. Ottley, rev., Cambridge: University Press, 1914.
- Thackery, H., St J., *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge: University Press, 1990.
- Thackery, H., St J., “The Greek Translators of the Prophetical Books”, *The Journal of Theological Studies*, IV (1903), 578-585.
- Tov, Emmanuel, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2nd ed., Jerusalem: Simor, 1997.
- Tov, Emmanuel, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- Tov, Emmanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd ed., Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Troxel, Ronald L. “Exegesis and Theology in the LXX: Isaiah V 26-30”, *Vetus Testamentum* 43 (1993), 102-111.
- Vermes, Geza Fergus Millar, and Matthew Black, revs. and eds., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2, Edinburgh: T. & T. Clark LTD., 1979.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Waltke, Bruce K., and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Woo, Sang-Hyuk, “A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew”, *Journal of Biblical Text Research* 20 (2007), 311-328.

<Abstract>

맛소라 본문과 칠십인역 이사야 60:1-12의 비교 연구 - 칠십인역 이사야서의 번역 방법의 한 예 -

이희성

(총신대학교 신학대학원, 대학교, 일반대학원 구약학 강사)

본 논문은 칠십인역 이사야서의 번역에 대한 연구이며 번역이 어떻게 번역자의 언어적, 신학적 방법론에 영향을 받았나를 다룬다. 과거 칠십인역 연구는 본문상의 문제(본문 비평과 본문의 역사)를 주로 다루었다. 그 동안 학자들은 칠십인역의 모든 단어들과 구문은 원문의 언어로부터 충실하게 번역이 되었다고 믿어왔다. 그러나 최근 칠십인역 연구는 헬라어 번역에 나타난 주해적 방법과 신학적 경향에 관한 이슈들로 바뀌어 가고 있다. 이사야서의 헬라어역은 신학적 사상들, 상징들, 단어들을 한 언어에서 다른 언어로 번역하는 작업은 불가피하게 해석적인 과정과 관련이 있다는 점을 드러내고 있다. 따라서 칠십인역을 이해함에 있어서 필수적인 요소는 번역자가 어떻게 언어적으로 작업을 했는지 여부뿐 아니라 어떻게 그가 히브리 본문의 의미를 이해하고 번역했는가라는 점이다. 따라서 본 연구는 칠십인역 번역 방법들에 대한 몇 가지 예증들을 찾기 위해 이사야 60:1-12의 칠십인역과 맛소라 본문의 각 절을 비교하고 그 차이점과 유사점들을 평가한다.

칠십인역 이사야 60:1-12은 두 가지의 서로 상이한 수준의 번역을 나타내 보이고 있다: 문자적인 번역과 동시대의 문화 종교적 배경에 의해 신학적으로 주해적으로 영향을 받은 해석적 번역이다. 칠십인역 이사야 60:1-12의 번역 방법들을 다음과 같이 분류할 수 있다. 첫째, 온전한 문자적 번역의 몇 가지 증거들이 있다(1b, 3, 6a, 6b, 11, 12). 번역자는 모든 히브리어 단어들 또는 구문적 구조들을 그에 상응하는 헬라어에 최대한 근접하게 번역을 하였고 가끔 약간의 수정을 하였다. 둘째, 번역가는 번역에 있어서 원문에 상응하는 적절한 헬라어 단어들을 결정함에 있어서 언어적인 주해의 요소를 소개하였다(1a, 4a, 8). 번역가는 본문의 문학적 문맥을 인식하고 언어적으로 그에 상응하는 것들을 선택하였다. 그러나 또한 언어적으로 상응하는 것들이 문맥과 상관없는 번역가의 자유로운 선택임을 증명하는 독특한 번역들도 있다(2a, 5). 셋째, 몇몇 단어들의 선택은 동시대의 헬라적 유대 문화를 반영한다(4a, 7b, 9a). 칠십인역 번역은 유대-헬라 문화적 배경에 의해 영향을 받은 해석적 특성들을 어느 정도 보여준다. 마지막으로 칠십인역

이사야 60:1-12은 번역자의 언어적 주해의 산물일 뿐 아니라 또한 그의 신학적 해석의 결과물이다(6c, 7a, 9c, 10b). 번역자는 한 개념의 확장 또는 생략 그리고 단어와 절들의 변화에 있어서 번역시 그에 상응하는 것들을 선택하는데 영향을 미치는 자신의 신학적이며 해석적인 개념을 가지고 있다. 이처럼 칠십인역 이사야 60:1-12에 나타난 본문, 언어, 문예, 문화, 신학과 같은 내적이며 외적인 증거들은 번역시 번역자의 해석적 과제가 있음을 말해주고 있다.

Helps for Readers in Manuscripts of the New Testament: An Ancient Resource for Modern Translators

Simon Crisp*

In his important survey of “Books and Readers in the Early Church”, Harry Gamble observes that most studies of early Christian texts – and pre-eminently of course the New Testament – focus their attention on matters of content, history and theology. While this is hardly surprising given the importance of the message conveyed in these documents, it remains the case that “it is the physical presentation of the text that is most immediately evident and effective for its readers”.¹⁾ Gamble indeed goes further than this, affirming that

The failure to consider the extent to which the physical medium of the written word contributes to its meaning—how its outward aspects inform the way a text is approached and read—perpetuates a largely abstract, often unhistorical, and even anachronistic conception of early Christian literature and its transmission.

One aspect of this is the physical form of the manuscript itself (papyrus or vellum, codex or roll), another however is the form in which the text is presented: how many letters to the line, how many lines to the page, how many and what kind of punctuation marks, what sort of annotations and other helps for the reader may have been included in the manuscript by the scribe.

Lest it should be thought that this is an esoteric matter of interest only to palaeographers or codicologists, it is worth reminding ourselves that readers in antiquity were no less accustomed than their modern counterparts to reading texts in the form of editions which included various kinds of additional material.

* United Bible Societies Director of Translation Services.

1) Harry H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995), 42.

So far as the New Testament is concerned, the amount of such material increased steadily as the texts were copied and recopied, and became an integral feature of the minuscule manuscripts of the Byzantine period.

In view of all this it is perhaps surprising that such ‘helps for readers’ have not received more attention from scholars – and virtually none from Bible translators. The only recent attempt to systematise this material is the 1955 M.Th. dissertation by Harold Oliver which remains unpublished,²⁾ and this in turn relies heavily on the labours of von Soden and his team of assistants more than fifty years earlier.³⁾ Two articles on NT text division have been published in the series *Pericope: Scripture as Written and Read in Antiquity*,⁴⁾ and two papers on systems of text delimitation in the Gospels and Pauline corpus respectively were read at the UBS Triennial Translation Workshop in 2003.⁵⁾

It might be useful to begin with a short – and selective – inventory of the various helps for readers which we encounter in manuscripts of the New Testament, before focussing in more detail on some which may be of particular interest for Bible translators.

As is well known, the earliest manuscripts of the New Testament are written in so-called continuous script, with hardly any breaks between words and with very limited punctuation. In this respect the New Testament documents are not unique, but follow the normal pattern for ancient Greek manuscript writing.⁶⁾

2) Harold H. Oliver, “‘Helps for Readers’ in Greek New Testament Manuscripts”, Th.M. Dissertation (Princeton Theological Seminary, 1955). Oliver’s work forms the basis for the summary presentations in Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography* (Oxford: Oxford University Press, 1981) and Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005).

3) Hermann Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, vol. 1, part 1. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902).

4) Stanley E. Porter, “Pericope Markers in Some Early Greek New Testament Manuscripts”, and David Trobisch, “Structural Markers in New Testament Manuscripts with Special Attention to Observations in Codex Boernerianus (G 012) and Papyrus 46 of the Letters of Paul”, both in M. C. A. Korpel and J. M. Oesch, eds., *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets Pericope*, vol. 5 (Leiden: E. J. Brill, 2005).

5) Simon Wong, “Ancient Windows to the NT Text: Ancient Segmentations on the Gospels”, and Simon Crisp, “Scribal Marks and Logical Paragraphs: Discourse Segmentation Criteria in Manuscripts of the Pauline Corpus”, Philip A. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation: Definitions and Identity*, UBS Bulletin Number 198/199 (New York: United Bible Societies, 2005).

6) E. G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Institute of Classical Studies Bulletin

However quite early in the transmission history of the New Testament the scribes began to insert spaces between certain words, presumably as an aid to correct public reading of the text (this phenomenon is found to some extent even in the early Papyrus 46 of the Pauline Epistles). We also find rudimentary attempts – for example in the great majuscule manuscripts of the fourth century – to follow the classical Greek system of superscript, subscript and medial dots to indicate pauses of different levels of significance. By the time of the proliferation of Byzantine minuscule manuscripts (approximately from the tenth century onwards) the use of word breaks and punctuation dots had become a more stable and consistent part of the transmission process.

The use of punctuation dots in particular to mark logical pauses of different kinds may be related to a more systematic way of marking sense divisions in ancient texts, a phenomenon known as colometry. This is similar in some ways to the more formal division of the text into segments of equal length (*stichoi*) as a means of monitoring the completeness of the copying process, but differs from it in its emphasis on logical sense units rather than on arithmetically calculated segments of text.⁷⁾ It is evident that the marking of such divisions in the text – whether by arranging the text itself in logical sense units, or by indicating the logical breaks in running text by raised dots and thereby saving valuable space – not only provides the person reading the text with practical assistance in deciding when best to pause for breath, but also offers invaluable information about the way in which the ancient readers understood the structure of the text.

In addition to such ways of organising and formatting the text itself, scribes (and later editors/correctors) also made use of the margins of their manuscripts to indicate breaks in the text, particularly those required for public reading of the text in liturgical services. Indications of the beginning (*archē*) and end (*telos*) of each lection (liturgical pericope) were included in the text itself, either between the lines or in the margin, together with a note of the date in the church calendar when the marked section was to be read.⁸⁾ The logical end point of this process,

Supplement 46, 2nd ed. revised and enlarged (London: University of London Institute of Classical Studies, 1987).

7) See Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible*, 39 for a more detailed explanation.

8) This information is not included in either Nestle-Aland or the UBS Greek New Testament, but can be found (for a limited set of manuscripts) in the apparatus to Reuben Swanson's series of aligned readings *Greek New Testament Manuscripts* (Sheffield: William Carey International

which was indeed reached during the Byzantine period, was for manuscripts themselves to be arranged not in the order of the running text of the New Testament, but in the order in which the individual passages were read over the course of the church year.⁹⁾

There are several (at least three) other systems of text division which are frequently found in the Greek manuscripts of the New Testament. The Ammonian-Eusebian sections for the Gospels are well known through their inclusion in manual editions of the Greek New Testament: they are indicated in the inner margin of the Nestle-Aland edition, and both the canon tables themselves and the explanation of them in Eusebius' Letter to Carpianus are reproduced in the Introduction to the edition.¹⁰⁾

A double system of division of the text into sections is found in the important majuscule Codex Vaticanus.¹¹⁾ While the Gospels follow a single numbered sequence of sections, the Acts and Epistles have two concurrent sets of numbering, which makes for rather a complicated picture. The matter is further complicated by the fact that in what is generally considered to be the older system of divisions the numbering of the sections assumes that Hebrews is placed between Galatians and Ephesians, whereas in the manuscript itself it is in fact found after 2 Thessalonians. We must assume therefore that the section numbers were copied from a different exemplar which had this extremely unusual order of books.¹²⁾

The most widespread system of text division (sometimes indeed called the "official chapter-divisions of the Greek Church")¹³⁾ is the one known as

University Press, 1995-); volumes on the Gospels, Acts, Romans, 1-2 Corinthians and Galatians have been published to date.

9) According to the latest figures, lectionary manuscripts comprise 2432 out of a total of 5735 manuscripts containing all or (almost always) part of the New Testament (Metzger and Ehrman, *Text of the New Testament*, 50).

10) A succinct account of the Ammonian-Eusebian sections is given in Simon Wong, "Ancient Windows", 70f.

11) The same divisions are found in the fragmentary sixth century palimpsest Codex Zacynthius.

12) The later volumes in Swanson's series *New Testament Greek Manuscripts* (see note 8 above) include a table giving the order of the NT books in the manuscripts which he used for his edition.

13) Oliver, "Readers Helps" (see note 2 above), 30, citing P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).

kephalaia titloi (“chapters and titles”). This system consists of two components: firstly a sequence of numbered sections, and secondly a set of brief titles more or less equivalent to what we now call section headings. The section headings were written in the margin in earlier manuscripts,¹⁴⁾ but in later sources are gathered together at the beginning (or occasionally at the end) of each book. As the concept of the New Testament (or at least of its major constituent parts) as an edition became more pervasive in the tradition, the section headings became one component of an increasingly stable set of ancillary materials (book introductions, biographical prologues, lists of lections and quotations, etc.).¹⁵⁾

With the system of *kephalaia titloi*, we move from items intended to help with the process of reading, to a broader category of materials intended to help the reader in study and interpretation of the text. Let us now turn to the question of the value of this kind of material for the task of Bible translation.

Perhaps the most promising area of research in this area concerns the significance of the various kinds of text division. Bible translators are naturally concerned with the way in which the text is structured, so that the narrative or argumentative structure of the original texts may be accurately conveyed to the readers of the translation. There now exists a growing body of work on the linguistic analysis of the structure of the New Testament text,¹⁶⁾ and this may usefully be complemented by studies of the ancient systems of text division which have a great deal to tell us about how early readers (or at least readers with authority in the church) perceived this structure.

More specifically, it may also be the case that the information on *titloi* can contribute to the elaboration of section headings which have become an important component of many modern Bible translations.¹⁷⁾ The value of section

14) An example is reproduced in Metzger and Ehrman, *Text of the New Testament*, figure 6 on 37 (*titlos* written in the top margin).

15) The *kephalaia* numbers are indicated in the inner margin of the Nestle-Aland manual edition of the Greek New Testament (and explained in the Introduction to the volume). The *titloi* are listed in a kind of “majority text” von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments*, 402-475; the variants from several individual manuscript witnesses can be found in the apparatus to Swanson’s series *New Testament Greek Manuscripts*.

16) As just one example of this we may refer to the extensive series of *Semantic Structure Analysis* volumes published under the auspices of SIL International. For a more general survey of the field see Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Linguistics and the New Testament: Critical Junctures* (London: Continuum, 1997).

17) For a useful summary presentation see Euan Fry, “The Use and Value of Section Headings in

headings is essentially two-fold: firstly, to show the basis for the section divisions made by the editors; and secondly, to give a brief indication of the content of each section, thereby assisting the reader to gain (what the editor perceives to be) a correct understanding of the text.

In the remaining part of this paper we shall ask the question: To what extent are these aims also fulfilled by the ancient system of *kephalaia* and *titloi*? As an example we shall look at ancient and modern section headings in Paul’s Letter to the Galatians.

Titloi and Section Headings in Galatians

von Soden I.i. p.464f	UBS Helps for Translators (1976) ¹⁸⁾
<p>1:11 Following the prologue, a narrative of [Paul’s] turning away from Judaism by revelation</p>	<p>1:1 Greeting 1:6 There is no other Gospel 1:11 How Paul became an Apostle</p>
<p>2:1 Concerning the witness of the apostles to the life in faith</p>	<p>2:1 Paul is accepted by the other Apostles</p>
<p>2:11 Concerning the argument with Peter about salvation by faith and not by Law</p>	<p>2:11 Paul rebukes Peter at Antioch 2:15 Jews, like Gentiles, are saved by faith</p>
<p>3:1 How sanctification is by faith and not by Law</p>	<p>3:1 Law or faith</p>
<p>3:7 How Abraham was justified by faith as an example to us</p>	
<p>3:10 How the Law does not justify but accuses, and brings a curse which is released by Christ</p>	
<p>3:15 How good things come not from the Law but from the promise, while the Law prepares [the way] by accusation</p>	<p>3:15 The Law and the promise</p>
<p>4:1 How those in the Law were under judgement¹⁹⁾</p>	<p>3:21 The purpose of the Law</p>
<p>4:21 How those depicted by Abraham’s free-born wife and legitimate child do not need to serve the Law</p>	<p>4:8 Paul’s concern for the Galatian believers 4:21 The allegory of Hagar and Sarah</p>

Printed Scriptures”, *The Bible Translator* 34:2 (1983), 235-239.

<p>5:2 How our calling does not depend on circumcision and the Law, but on the suffering of Christ</p> <p>5:13 Description of freedom according to the Spirit</p> <p>6:11 Turning away from those who draw [others] to circumcision, and turning to the new life in the Spirit</p>	<p>5:2 Christian freedom</p> <p>5:16 The fruit of the Spirit and the works of the flesh</p> <p>6:1 Bear one another's burdens</p> <p>6:11 Final warning and greeting</p>
--	--

In looking at this material we may begin with a few general observations on obvious differences between the ancient *titloi* and the modern section headings. Firstly, the *titloi* are usually much more detailed and extensive than the section headings; really only the *titlos* to Galatians 4:1 (which is in any case most difficult to interpret) is of comparable length to the UBS headings. Secondly, the *titloi* attempt in the main to give a short summary of the content of the section, rather than referring briefly to one key point (compare the *titlos* with the section heading at 5:2). And thirdly, they presuppose some background information and knowledge on the part of the reader (for example, Paul is nowhere referred to explicitly in the list of *titloi* to Galatians).

Given the extent of these differences and the different functions performed by the two systems of headings, it might be thought that a comparison between them has little to offer. Before reaching such a pessimistic conclusion, however, let us look in more detail at the material provided by the table (of *titloi* and section headings for Galatians).

In total there are twelve *titloi* and fifteen section headings: there are four places where there is a *titlos* but no section heading, and six where there is a section heading but no *titlos*. We shall consider first those places where there is a *titlos*, but no corresponding section heading.

3:7 – this break is not marked in the edition of Nestle-Aland (NA27) – despite

18) “UBS Helps for Translators”, vol. 4 Part 2, Robert G. Bratcher, rev. ed., *Section Headings for the New Testament* (New York: United Bible Societies, 1976).

19) Literal translation of the difficult text $\sigma\tau\iota \upsilon\pi\omicron \kappa\tau\iota\sigma\iota\nu \eta\delta\alpha\nu \omicron\iota \epsilon\nu \nu\omicron\mu\omega$. Swanson (ad loc.) records the manuscript variants $\upsilon\pi\omicron\kappa\rho\iota\sigma\iota\nu / \upsilon\pi\omicron\kappa\tau\iota\sigma\iota\nu$, but this hardly helps the case, and we have resorted to a conjecture based on the context.

the *kephalaia* number being given in the inner margin, but is given a new paragraph in the *UBS Greek New Testament* (UBSGNT4); however this division is not followed by the modern translations listed in the Discourse Segmentation Analysis (DSA)²⁰ to that edition. The effect of it is firstly to take verse 7 with what follows rather than what precedes, and secondly to focus the reader's attention specifically on Abraham in the short section 3:7-9.

3:10 – this time the break is marked in NA but not in GNT4; according to the DSA however this break is quite widely attested, usually by a paragraph, although the New Jerusalem Bible has a section heading at this point (“The curse brought by the Law”). The rather lengthy *titlos* may in this instance be considered an argument for the section heading at this point; like the NJB heading it picks out key words from the text (curse, law), and with its longer discursive format adds a couple of others (justify / δικαιόω verse 11, release / λύω corresponding to verse 13 ἐξηγόρασεν). Translators might also wish to take note of the ancient division of 3:1-14 into three sections, compared with one section (and a very generic heading) in the UBS Helps.

4:1 – this break is not marked in either NA or GNT, except by the chapter boundary (and is deliberately not indicated even by a new line in standard editions of the *Textus Receptus*, the next paragraph break there not occurring until 4:11). A number of modern translations do include a section heading at this point, in a wide variety of formulations (Luther “Befreiung vom Gesetz durch Christus”, TOB “De l'esclavage de la loi à la liberté des enfants de Dieu”, NJB “Sons of God”, REB “Life under the law”); however it is hard to compare these in any detail with the *titlos* for this section because of the difficulty in interpreting the latter (see note 19 above). It should also be noted that this *kephalaion* is a comparatively long section covering the whole of 4:1-20 (compare the UBS Helps heading at 4:8, see below), but with an uncharacteristically short *titlos*.

5:13 – NA reflects the *kephalaia* system by making a major break here, and is followed by Segond “Vivre, non selon la chair, mais selon l'Esprit” TOB “La chair et l'Esprit” NJB “Liberty and love” REB “Guidance by the Spirit”. The

20) The Discourse Segmentation Apparatus offers information, in a very condensed form, on section breaks, paragraphs and certain other discourse markers in manual editions of the Greek NT and in translations in major European languages; for more details see the Introduction to the *UBS Greek New Testament*, 4th ed., 44-46.

titlos in this instance once again picks out key words from the text (freedom / ἐλευθερία verse 13, Spirit / πνεῦμα verse 16), and provides significant ancient support – and even a possible formulation – for a section heading at this point. It should be noted however that the section in the *kephalaia* system is a very long one, extending right up to 6:10; it is certainly interesting to think that not only the list of spiritual gifts and worldly vices in 5:16-26, but also the more practical exhortations of 6:1-10, can be conceived of as part of a section dealing with freedom in the Spirit.

Next, there are six places where the UBS Helps volume has a section heading, but where there is no *titlos*.

1:1 / 1:6 – the lack of *titlos* here has to do with the structure of the *kephalaia-titloi* system, where the first section is considered to be the prologue and does not have a heading.²¹⁾ It is interesting, of course, that the whole of 1:1-10 is apparently considered to be a prologue; although the DSA does not provide this information, a quick check of other modern language translations shows that the overwhelming majority of them begin a new section (and include a section heading) at 1:6.

2:15 – the issue here is not so much the form of the section heading, but rather the place of the text division. While the majority of modern translations end Paul’s direct quotation of his words to Peter at the end of verse 14 and understand verses 15-21 as a more general address, the tradition reflected in the *kephalaia-titloi* system attests to the older liturgical practice of either reading the text continuously until verse 21, or making a break elsewhere in the passage.²²⁾ This is definitely a matter where every translator will have to reach a decision on how to break the text and how to punctuate the passage 2:11-21;²³⁾ and while the evidence of the lack of a *titlos* at verse 15 is not conclusive, it surely deserves to be taken into consideration along with other criteria in deciding how to handle this passage in translation.

21) See Wong, “Ancient Windows” (note 5 above), 72f for a useful summary of the various explanations proposed for this phenomenon.

22) See Swanson, *Greek New Testament Manuscripts. Galatians*, ad loc., for the substantial evidence from manuscript marginalia of a lectionary pericope beginning at 2:16.

23) For a discussion of the issues raised by this from the point of view of translation see Danny C. Arichea and Eugene A. Nida, *A Translators Handbook on Paul’s Letter to the Galatians* (New York: United Bible Societies, 1976), ad loc.

3:21 – in this case the recommendation of the UBS Helps to include a section heading runs contrary not just to the ancient practice of the *kephalaia-titloi* system, but also to the view of most modern editors: as the DSA indicates, none of editions consulted includes a section heading at this point, and few begin a new paragraph here either. Translators therefore will wish to consider carefully the structure of the passage rather than automatically following the UBS recommendation at this point – and the lack of either a break or a heading in the ancient tradition is one of the criteria they may want to consider.

4:8 – the question of whether or not to include a section heading here belongs to the larger issue of the structure of the passage 3:15 – 4:20: in the *kephalaia-titloi* system there are two sections (3:15-28 and 4:1-20) in the UBS system there are three (3:15-20, 3:21-4:7, 4:8-20). The degree of mismatch between ancient and modern systems of segmentation is thus quite substantial – although as we saw earlier there is a fair amount of modern support also for a text break and section heading at 4:1. It surely cannot be considered certain that the text division and section headings recommended in the UBS Helps are the best way to understand the structure of this part of Galatians.

5:16 and 6:1 – this is in some ways a similar case to the preceding one. It is hard to argue with the appropriateness of the UBS headings themselves with respect to the content of the sections 5:16-26 and 6:1-10; once again however there is an issue of how the text itself should be segmented: the passage 5:2 – 6:10 is divided into two sections (5:2-12 and 5:13-6:10) in the *kephalaia-titloi* system, but into three (5:2-15, 5:16-26, 6:1-10) by the UBS Helps. The DSA provides the translator with valuable information about how this passage is divided in manual editions of the Greek New Testament and in several modern translations; this material needs to be supplemented with the information provided by the more ancient system of text segmentation and section headings which is preserved in the *kephalaia-titloi* system.

Lastly, there are eight places where the *titlos* and the UBS section heading relate to the beginning of the same passage. These are somewhat simpler to consider since they do not raise issues of text segmentation in such a direct way; a comparison of their respective wording however shows their value as a source for modern translators and editors.

1:11 – the *titlos* picks up individual words from the text (revelation /

ἀποκάλυψις verse 12, Judaism / Ἰουδαϊσμός verse 13), and focuses on specific aspects of the content of the pericope rather than giving a general summary. It is interesting however that the *kephalaia titloi* system considers the main point of this passage to be Paul's turning away from Judaism rather than his becoming an Apostle.

2:1 – the respective wordings here testify to a marked difference in understanding of what should be in focus in the section heading: for the UBS Helps it is the narrative (Paul's relations with the other Apostles), while for the *titlos* it is more a theological-pastoral issue (the life of faith). This is a general feature of the *kephalaia titloi* system (at least as we see it in Galatians), which tends to focus on the expository rather than narrative aspects of the discourse.

2:11 – once again the *titlos* focuses on the content of the pericope; although the narrative setting is mentioned, the emphasis is on the content of Paul's dispute with Peter rather than its occasion. This is something which modern translators may well wish to consider.

3:1 – the *titlos* and the section heading are rather similar here: both focus on the distinction between law and faith, the *titlos* doing so in somewhat expanded form (although it is rather unexpected that it takes the theme of the pericope to be sanctification / ἁγιασμός, when in the light of the *titloi* for the immediately following passages one might have expected “justification”). Modern translators however would be well advised to consider the implications of the way in which the *titloi* for chapter 3 as a whole offer a detailed and transparent summary of the structure of the passage.

3:15 – the *titlos* and the section heading are similar in content (both pick up the key words “Law” and “promise”), however the *titlos* is considerably more detailed, reflecting the different segmentation of the passage 3:15-29; the second part of the *titlos* (on the preparatory function of the Law) clearly reflects the second part of this passage, which it defines more concretely than the section heading to 3:21. Once again, modern translators may wish to take into account both the difference in segmentation, and also the more precise and detailed description of the content.

4:21 – the *titlos* and the UBS section heading pick out the same key point from the pericope, but do so in different ways: the UBS section heading is brief to the point of obscurity (and some translations which follow the UBS Helps

prefer “example” to the more technical term “allegory”), while the *titlos* offers a succinct summary of the content of the passage which – although it may be too detailed to provide an actual section heading – is well worth considering as a possible model.

5:2 – this is a clear example of the difference between two approaches to section marking. The UBS heading is very laconic, while the *titlos* picks up in some detail the theme of circumcision and the Law: given Paul’s very outspoken words on this matter in verses 11-12 in particular this procedure seems well justified – as indeed does the marking of a section break and a new heading at 5:13.

6:11 – once again there is strong focus in the *titlos* on the content of the section – “new life in the Spirit” as a kind of summary – and a specific link to the double reference to circumcision in verse 13. The UBS section heading offers a very different generic summary in the phrase “final warning”, and concentrates on the function of the passage as a closing greeting rather than on its content.

What conclusions can we draw from our brief examination of reader’s helps in general, and of the *kephalaia titloi* system in Galatians in particular?

Firstly, we must be aware of the limitations inherent in a comparison between ancient and modern approaches to editing the New Testament text. Although there is considerable overlap in the form and function of reader’s helps provided by ancient and modern editors, the systems are not identical and do not always have the same aims and function. In the case of the *kephalaia titloi* system which we have considered in some more detail (at least in its application to Galatians), we have seen that although it has intrinsic value as an ancient tradition of dividing the text into segments and marking those segments, it nevertheless needs to be treated with caution because of its different presuppositions (perhaps especially the fact that the *titloi* are evidently more suited to be read in one sequence, rather than dispersed through the text in the manner of modern section headings). As we have seen from our study of the *kephalaia titloi* system in Galatians however, careful examination of the individual *kephalaia* and *titloi* provides many valuable and thought-provoking suggestions on specific matters, which modern translators and editors would be well advised to consider.

Secondly, the *kephalaia titloi* system as a whole – especially when read together with the *hypotheses* or book introductions in an edition like that of Euthalius – gives us many useful insights in to how the ancient editors in what became the official tradition of the Church understood the structure of the text. At the very least, their understanding should be given careful consideration in comparison with the findings of modern scholars.²⁴⁾

Finally, one very practical conclusion: our study of the *kephalaia titloi* system in Galatians has shown just how valuable and important is the Discourse Segmentation Apparatus included in the UBS Greek New Testament. We may conclude by expressing the wish that future editions of the Apparatus should do more to include the data not just of the *kephalaia* divisions, but of ancient systems of text segmentation in general. And last of all, especially in an Asian context, we might make a plea to future editors of the DSA to be less Eurocentric in their choice of modern translations to register in the Apparatus!

<Keywords>

Section headings, Text divisions, Greek manuscripts, Bible translation, Ancient Resource.

(투고 일자: 2009. 1. 22, 심사 일자: 2009. 4. 6, 게재 확정 일자: 2009. 8. 28.)

24) A similar conclusion is reached for the Hebrew Old Testament in a study of ancient markers for text segmentation in the Book of Numbers; David J. Clark, “The Placement of Section Headings: A Neglected Old Testament Discourse Resource”, *The Bible Translator* 55:2 (2004), 201-212.

<References>

- Arichea, Danny C. and Nida, Eugene A., *A Translators Handbook on Paul's Letter to the Galatians*, New York: United Bible Societies, 1976.
- Carrington, P., *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Clark, David J., "The Placement of Section Headings: A Neglected Old Testament Discourse Resource", *The Bible Translator* 55:2 (2004), 201-212.
- Crisp, Simon, "Scribal Marks and Logical Paragraphs: Discourse Segmentation Criteria in Manuscripts of the Pauline Corpus", Philip A. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation: Definitions and Identity*, UBS Bulletin Number 198/199, New York: United Bible Societies, 2005.
- Fry, Euan, "The Use and Value of Section Headings in Printed Scriptures", *The Bible Translator* 34:2 (1983), 235-239.
- Gamble, Harry H., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, 1995.
- Metzger, Bruce M. and Ehrman, Bart D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Metzger, Bruce M., *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Oliver, Harold H., "'Helps for Readers' in Greek New Testament Manuscripts", Th.M. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1955.
- Porter, Stanley E. and Carson, D. A., eds., *Linguistics and the New Testament: Critical Junctures*, London: Continuum, 1997.
- Porter, Stanley E., "Pericope Markers in Some Early Greek New Testament Manuscripts", M. C. A. Korpel and J. M. Oesch, eds., *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets Pericope*, vol. 5, Leiden: E. J. Brill, 2005.
- Trobisch, David, "Structural Markers in New Testament Manuscripts with Special Attention to Observations in Codex Boernerianus (G 012) and Papyrus 46 of the Letters of Paul", M. C. A. Korpel and J. M. Oesch, eds., *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets Pericope*, vol. 5, Leiden: E. J. Brill, 2005.

- Turner, E. G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Institute of Classical Studies Bulletin Supplement 46, 2nd ed. rev., London: University of London Institute of Classical Studies, 1987.
- von Soden, Hermann Freiherr, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, vol. 1, part 1., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902.
- Wong, Simon, “Ancient Windows to the NT Text: Ancient Segmentations on the Gospels”, Philip A. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation: Definitions and Identity*, UBS Bulletin Number 198/199, New York: United Bible Societies, 2005.

<Abstract>

신약 성서 사본들에 담긴 독자를 돕기 위한 장치들 -현대 번역자들을 위한 고대의 자원-

사이먼 크리스프 박사
(세계성서공회연합회 번역 총책임자)

성서 본문에 부가적인 자료들 즉 여러 종류의 ‘독자를 위한 도움 장치들’은, 현대의 인쇄판들이 그래왔듯이, 신약의 그리스 사본 전승의 한 중요한 부분이 되었다. 이 소논문은 일련의 이러한 현상들 즉, 구두점들, 의미 절들과 부분들로 구분하는 것-을 조사한다. 특별히 비잔틴 사본들에 널리 퍼져있는 케팔라이아티틀로이(“장들과 제목들”) 체제에 관심을 갖는다. 그리고, 이 소논문의 주요 부분은 갈라디아서의 케팔라이아티틀로이 체제와 세계성서공회에서 제공하는 일련의 현대 섹션 표제들을 자세히 비교하는데 표지를 할애한다. 그러한 비교는 성서 번역자들에게 많은 유용한 정보들을 준다고 주장된다. 즉, 어떻게 본문이 고대에서는 분할되었는지를 제시하는 데 있어서, 그리고 섹션 표제 그 자체를 다르게 만들어 제공하는 데에 있어서 그러하다.

<서평>

A Handbook on 1-2 Kings vol.I, & vol. II

(Roger L. Omanson and John E. Ellington, New York: United Bible Societies, 2008)

정중호*

1. 머리말

본서는 성경번역자들을 돕기 위해 출간된 세계성서공회연합회 핸드북 시리즈(UBS Handbook Series) 가운데 열왕기상·하를 해석한 책으로 두 권으로 나누어져 있다. 본서의 저자는 *A textual Guide to the Greek New Testament*의 저자이기도 한 로저 오만손(Roger L. Omanson)과, 아프리카 언어를 연구하며 콩고/자이레에서 선교사로 활동한 언어학자인 존 엘링턴(John E. Ellington)이다.¹⁾ 오만손은 세계성서공회연합회 핸드북 시리즈(UBS Handbook Series) 가운데 사무엘상·하, 에스더, 고린도후서 등을 공동으로 저술하였다.

서평은 우선 책의 구조와 내용을 간략히 소개하고, 본서가 공헌한 점들을 간추려 제시할 것이다. 그 다음 본서가 보완할 점, 해석상 문제점, 연대기 등에 관해서 비평적으로 검토할 것이다.

2. 본서의 구조

본서는 두 권으로 나누어져 있는데 내용상 제1권은 열왕기상을, 제2권은 열왕기하를 해석한 것으로 되어 있다. 그리고 두 권의 목차는 하나로 통일되어 있으며 면수도 연속으로 되어 있다.

제1권은 비교적 짧은 서문으로 시작된다. 일반 해석서에서 볼 수 있는 바와 같이 저자, 텍스트, 내용 등에 관해서 아주 짧막하게 언급하고 장·절 구분에 관해

* 계명대학교 기독교학과 교수, 구약학.

1) Roger L. Omanson, *A textual Guide to the Greek New Testament: An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators* (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2006)

서, 열왕기상·하와 역대기 상·하의 차이 문제 등에 관해서 설명하였다. 그리고 바로 번역상 논란이 될 수 있는 것들에 관해 설명하였다. 이처럼 서문은 열왕기상·하를 번역하는 데 필요한 기본적인 안내를 해주고 있다(1-16면). 그러나 이 서문은 책 전체의 방향을 보여주는 것으로 다음 장에서 조목조목 상세하게 논의할 예정이다.

목차를 보면 열왕기상·하를 세 부분으로 나누는데 제1부 통일왕국(왕상 1:1-11:43), 제2부 분열왕국(왕상 12:1-왕하 17:41), 제3부 유다왕국 (왕하 18:1-25:30) 등으로 나누었다. 그러나 전체를 두 권으로 나누었기 때문에 제2권은 제2부 F 장에서 시작된다.

그리고 세부적으로 나눌 때는 큰 해석단위보다 작은 해석단위로 나누었다. 예를 들면 솔로몬의 왕권 쟁취를 다룬 열왕기상 2:13-46을 1. 아도니야의 죽음(왕상 2:13-25), 2. 아비아달의 축출과 요압의 죽음(왕상 2:26-35), 3. 시므이의 죽음(왕상 2:36-46) 등으로 나누었다.

큰 해석단위가 시작할 때는 간단하게 단위 전체의 내용을 요약하고 앞뒤의 내용과 어떻게 연결되고 있는지에 대해서만 간략하게 언급하는 것이 전부다. 그리고 기초 해석단위인 작은 해석단위를 시작할 때는 제목과 더불어 RSV와 GNT의 본문을 모두 싣고 있는데 서로 비교할 수 있도록 좌우에 나란히 싣고 있다. 이 때 GNT의 제목을 반드시 포함시키고 있다. 기초 해석단위의 경우에도 본문의 내용을 아주 간략하게 소개할 뿐이다.

그러나 기초 해석단위에서 반드시 설명하는 것은 해석단위의 제목을 어떻게 정할 것인가 하는 것이다. 예를 들면 RSV에서는 “아도니야의 죽음(The death of Adonijah; 1 Kgs 2:13-25)”이라고 되어 있는데 저자는 아도니야가 자연사가 아니라 살해되었기 때문에 “솔로몬의 정적 숙청: 살해된 아도니야(Solomon gets rid of his enemies: murder of Adonijah; 1 Kgs 2:13-25)”라는 제목을 추천한다고 하였다(76면).²⁾

실제 해석에 들어가는 부분은 각 절마다 해석하는 형식을 취하는데 이 때도 해당하는 본문을 다시 한번 싣고 있다. 물론 RSV와 GNT의 본문을 좌우에 배치하는 형식이다. 주로 단어와 짧은 구절의 의미가 무엇인지 그리고 어떻게 번역할 것인지에 대해 설명하고 마지막에는 저자가 그 절을 사역하여 모델로 제시하는 경우도 있다.

책의 부록으로는 A. 히브리 달력, B. 왕들의 이름 등을 첨부하고 있고, 참고문헌과 중요한 단어 해설 부분, 색인 등을 싣고 있다. 본서는 두 권으로 나누어져 있으며, 제1권 690면, 제2권 730면, 총 1420면의 분량으로 구성되어 있다.

2) 이처럼 본서를 참고한 면수는 각주로 처리하지 않고 괄호 안에 넣어 간략하게 표시할 것이다

3. 번역 원칙에 대해서

번역자에게 있어서 저본의 선택은 가장 중요한 것이다 이 점에 대해서 본서의 저자는 서문에서 번역자가 선택할 수 있는 방식이 네 가지 정도 있다고 말하고 있다(7면); (1) MT 혹은 LXX 가운데 한 종류를 택해서 번역하는 방법이다 예를 들면 유대교에서는 MT를 택해서 번역하고 MT와 다른 본문이 나타날 경우 각주를 달아 소개하였다(NJSPV). (2) 해석단위 마다 MT를 택할지 LXX를 택할지를 결정해서 저본으로 삼는 방식이다. (3) MT를 기본 텍스트로 정하는데 만일 LXX나 다른 사본이 이와는 다를 때 학자들의 결정에 따라 MT본문을 수정하여 번역하는 방식이다. 현대의 많은 번역본들이 이 방식을 취하고 있다 (4) 특정 저본을 기본 텍스트로 사용하지 않고 성경 전체에 걸쳐 가장 고대의 텍스트를 결정해서 개별적으로 결정하여 번역하는 방식이다. 이 방식은 세계성서공회연합회(UBS)의 히브리어 구약 본문 프로젝트(Hebrew Old Testament Text Project)에서 취하는 방식이기도 하다.

저자는 이러한 여러 방식을 소개하면서 저자들이 원하는 방식은 3번과 4번의 방식을 혼용할 것을 권하고 있다. 즉 학자들의 주장보다는 MT를 더 중요시 여기고, MT와 LXX가 다를 경우 현대 번역본 가운데는 LXX를 따르는 경향이 있으나 저자는 HOTTP의 마지막 보고서인 CTAT의 주장을 존중하여 MT를 더 중요시 여긴다는 것이다.³⁾ 왜냐하면 LXX는 번역자의 판단에 따른 변경을 시도함으로써 추측되기 때문이라 하였다(8면).

그리고 여러 다른 번역본을 활용하기도 하는데 그 때는 (1) 해석의 차이에 따라 번역이 어떻게 달라지는가, (2) MT를 저본으로 할 때와 LXX를 저본으로 할 때 번역본들이 어떤 차이를 보여주는가, (3) 특정 번역본에 본문의 의미가 어떻게 표현되고 있는가 등을 보여 주기 위해 다양한 번역본들을 사용한다고 하였다 그리고 무엇보다 중요한 것은 어떤 학자의 주장을 따를 것이 아니라 심지어 본서의 저자도 무조건 따르지 말고 번역자 자신이 책임 있게 진정성 있는 본문을 찾아내고 결정하며 번역해야 한다고 하였다(2면).

4. 본서의 공헌

본서의 서평을 위해 자료를 수집하면서 현재 아시아 오지에서 전문 번역선교

3) CTAT는 *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*의 약어로서 HOTTP(Hebrew Old Testament Text Project)의 마지막 보고서이다

사로 사역을 감당하고 있는 한 선교사에게 세계성서공회연합회 핸드북 시리즈(UBS Handbook Series)를 현지에서 어느 정도 사용하고 있는지 물어보았다. 그 선교사는 이 시리즈를 컴퓨터 프로그램에 저장해 놓고 거의 매일 참고한다고 하였다. 이 시리즈가 현지 번역자에게 많은 도움을 주고 있는 해석서임을 알 수 있었다.

왜 번역자들이 이 시리즈를 선호할까? 본서의 서문에서 밝혔듯이 본서의 저자들은 이 책들을 번역자들을 위한 특수한 책으로 저술하였기 때문이다 따라서 일반 주석서들에서 볼 수 있는 문학비평이나 지역과 시대의 차이에 따라 다양하게 해석하는 모습을 이 책에서는 볼 수 없는 것이다. 오직 저자가 염두에 두는 것은 “본문이 무엇을 의미하는가?”와 “본문을 어떻게 번역할 것인가?”에 무게중심을 두면서 이 책을 저술하였다.

그리고 히브리어와 헬라어 지식이 미숙하고 영어가 모국어가 아닌 번역자들을 염두에 두면서 그들을 위해 저술한다고 밝혔다. 따라서 BHS 제4판을 저본으로 하여 해석하고 있지만 해석단위 마다 영어번역본인 RSV와 GNT를 제시하여 쉽게 본문을 이해하고 번역할 수 있도록 안내하였다.

무엇보다 중요한 부분은, 저자가 각 절을 상세하게 해석하였는데, 번역자가 주로 관심을 집중하고 있는 단어 해석에 많은 노력을 기울여 번역자가 각 단어를 충분히 이해할 수 있도록 설명하였다는 점이다. 그리고 아주 쉽게 설명하였으며 간략하게 요약만 간추려 설명하였다. 이러한 점들이 본서의 최대 장점이요 크게 공헌한 부분이라 할 수 있다. 각주는 서문에 한 번 나타날 뿐 책 전체에서 거의 나타나지 않는데, 반드시 소개할 책이 있으면 본문에서 괄호로 간단히 처리하였다 따라서 논쟁점에 대해 길게 설명하지 않았고 특정 학자들도 소개하지 않았다. 단순히 ‘학자들은’이라는 형식을 사용하여 소개할 뿐이다.

아마도 본서의 저자가 무척 고심하며 노력한 부분은 이해하기 쉬운 번역 그리고 성경의 통일성이 있다는 점을 보여주려 하였다는 것이다. 이러한 문제에 대해서 어느 정도 성공적인 안내서가 되었다고 보지만 무리한 점도 있음을 발견할 수 있다.

5. 비평적 고찰

본서가 성경 번역자들을 위한 특수한 해석서로 공헌한 바가 많지만 번역자들에게 더 나은 해석서를 제공해주기 위해 몇 가지 문제점과 보완점 그리고 비평적 제언들을 제시하고자 한다.

5.1. 번역자의 히브리어(아람어) 활용 능력

본서의 저자는 서문에서 밝힌 바와 같이 번역자의 히브리어(아람어) 활용능력을 낮게 보면서 히브리어를 사용하지 않을 것이며 꼭 필요한 경우 음역으로 대신한다고 하였다. 물론 오지에 들어가서 성경을 번역해야 하는 번역자의 입장을 고려해서 쉽게 번역자를 안내하려는 배려라고 볼 수도 있다. 그러나 적어도 번역의 경우는 원문인 히브리어(아람어)를 피해갈 방도는 없다.

또한 저자의 이러한 선입견은 큰 문제를 야기 시킬 수 있다. 예를 들어 인명과 지명을 음역할 때 무슨 발음을 따라야 하는가? 원칙은 히브리어(아람어)의 음역을 따라야 할 것이다. 그러나 본서의 저자는 이 부분에 대해서 명확한 지도를 하지 않고 있다. 당연히 영어식 발음을 따를 것으로 보고 있는 것이다. 실제로 본서의 저자는 번역자가 RSV를 거의 히브리어 성경(MT)과 동등하게 인정해 줄 것을 바라는 태도를 보이고 있다. 이러한 태도는 ‘Hebrew/RSV’라는 표현에서도 찾아볼 수 있다(1369면).

한국의 경우를 보자. 모세는 히브리어(מֹשֶׁה)보다 LXX(Μωϋση)를 따른 것으로 보이고 이사야의 경우도 히브리어(יִשְׁעָיָה)보다 LXX(Ἰσαΐα)를 따랐을 가능성이 크다. 히브리어 발음을 정확히 따르지 않는 것은 약간 실망스럽지만 모세를 모지즈(Moses)라고 영어식 발음으로 표기했거나 예수(Ἰησοῦ)를 지저스(Jesus)라고 표기하는 것보다는 훨씬 낫다. 만약 그렇게 번역했다면 한국 성도들에게 많은 실망감을 안겨주었을 것이다.

또한 번역은 기본적으로 본문비평을 해야 그 바탕을 마련할 수 있는데 히브리어(아람어) 활용 능력이 낮다면 큰 문제가 된다. 이 점을 본서의 저자가 도와 주어야 할 것이다. 그러나 저자는 본문비평 과정에 대해서 상세히 설명해 주지 않고 있다. 따라서 이러한 저자의 태도는 번역자가 스스로 선택하여 본문을 결정할 수 있는 여지를 주지 않는 것과 마찬가지이다. 서문에서 저자는 번역자가 책임성있게 진정성있는 본문을 찾아내고 결정하며 번역해야 한다고 하였지만 실제로는 그러한 여지를 주지 않고 있다. 번역자를 도와 번역자가 확신을 가지고 선택하여 번역할 수 있도록 안내하는 것이 아니라 번역자를 한 길로 몰아가고 있다는 느낌을 지울 수 없다. 선택의 여지를 준다면 주로 영어번역본 가운데 하나를 선택할 수 있도록 지도하고 있다.

즉 MT를 수정할 때 본문비평상 이렇게 결정한다는 주장을 펼치지 않고 여러 다양한 번역본을 망라하면서 이 가운데 한 번역본을 택한다 라는 형식을 취하고 있다. 열왕기하 23:33의 경우 ‘난외주윳기(케레)’를 따라 번역한다고 하면서 이 ‘읽기’가 LXX와 콰란사본에 나타나 있다는 사실은 언급은 하지 않고 어떤 번역

본들이 이 읽기를 따르는 지에 대해서만 설명하고 있다(1315면). 본문비평의 결과를 제시하면 번역자로 하여금 본문의 진정성에 대한 확신을 가지고 번역할 수 있을 것인데 이러한 점을 간과한 것은 아쉬운 점이다

또 다른 경우를 살펴보자. 바벨론 왕의 이름이 MT에는 브로닥 발라단(בְּרֹדַח בַּלְדַּאן)으로 되어 있다(왕하 20:12). 본서의 저자는 본문의 증거로 볼 때 ‘브로닥’이 더 진정성이 있다고 주장하는 CTAT의 주장을 언급하고 있다. 그런데 저자는 오히려 ‘프로닥 발라단’으로 번역할 것을 권하고 있다. 왜냐하면 ‘브로닥 발라단’은 잘 알려진 ‘프로닥 발라단’의 변형이며, 평행기사가 실린 이사야 39:1과 예레미야 50:2에서 ‘프로닥 발라단’으로 기록되어 있기 때문이라 하였다. 그러나 이러한 주장은 번역자를 당황하게 만든다. 본문을 변경할 때는 본문비평상 분명한 근거가 있어야 하기 때문이다. 오히려 LXX에 프로닥 발라단으로 되어 있다는 사실을 제시해야 할 것이다. 그러나 LXX 만으로 MT를 수정하기에는 그 근거가 약하다. 그리고 왕의 이름은 여러 가지 있을 경우도 있고 의도적으로 철자를 변형시키는 경우도 있다. 이 경우 MT의 의도를 따라 ‘브로닥 발라단’으로 번역하는 것이 정확한 번역이 될 것이다

물론 본서의 저자는 번역자의 히브리어(아람어) 활용 능력이 아주 낮기 때문이라고 할 것이다. 과연 번역자의 히브리어(아람어) 활용 능력이 낮다는 전제가 타당한가? 물론 오지에서 번역하는 선교사의 경우 히브리어(아람어) 지식을 충분히 갖추고 있다고 상상하는 것은 무리일 것이다. 그러나 정규 신학수업이나 신학대학원의 과정을 이수한 선교사라면 그리고 번역을 시도하는 전문선교사라면 기초적인 히브리어(아람어) 활용능력이 있다고 볼 수 있다. 그리고 서문에서 밝혔듯이 본서의 저자는 영어가 모국어가 아닌 많은 번역자들을 위해 본서를 저술한다고 언급하였다. 영어가 모국어가 아닌 경우 오히려 영어로 장황하게 설명하는 것보다 히브리어로 간단하게 보여주는 것이 더 이해하기 쉽다는 번역자도 있을 수 있다.

이러한 점들을 살펴볼 때 본서의 저자는 히브리어(아람어)를 회피할 것이 아니라 과감하게 사용하여 영어가 모국어가 아닌 번역자들이 자신의 선택에 대한 확신을 가지고 번역을 할 수 있도록 도와주었어야 했다.

특히 아쉬운 점은 참고문헌은 있으나 각주가 없다는 점이다. 각주는 서론에 한번 나타날 뿐이다. 너무 방대한 분량이 될까봐 의도적으로 각주 처리를 하지 않은 것 같아 보인다. 그러나 번역을 위한 참고자료는 분명히 많이 있다. 그리고 필요한 경우 번역자도 다른 자료를 볼 수 있도록 안내하는 것이 바람직하다. 영어 번역판과 세계성서공회연합회 핸드북 시리즈(UBS Handbook Series)만 펼쳐두고 번역하고 있다고 짐작하는 것은 번역자의 상황을 충분히 파악하지 못한 결과

로 보인다. 현재 대부분의 전문번역자들은 컴퓨터를 활용하여 번역작업을 하고 있기 때문에 다양한 자료들을 살펴보면서 번역을 진행시키고 있다

5.2. 왕의 명칭과 본문 수정의 문제

왕의 명칭에 관해서 본서의 저자는 특별한 관심을 보여주었으며 상세하게 분석하였다. 즉 본서에는 부록 B에 왕의 이름에 관한 특별부록(Who's Who among the Kings)이 첨부되어 있다(1369-1378면). 왜냐하면 동일한 왕에 대해 여러 가지 명칭이 나타나기 때문이다. 그리고 때로는 동일한 왕의 이름이 이스라엘과 유다에 동시에 나타나기도 하여 혼란스럽기 때문이다. 이러한 문제를 정리하기 위해 열왕기상·하와 역대기상·하에 나타나는 왕의 명칭을 모두 망라하고 분석 정리하였다. 즉 왕의 명칭이 아닌 다른 사람의 명칭일 경우 이탤릭체로 표기하고 혼란을 방지하기 위해 'Hebrew/RSV'를 수정해야 할 때는 밑줄을 그어 표기하였다. 그리고 특별한 경우는 대문자로 표기하여 구분하였다.

그런데 왕의 이름과 관련된 중요한 문제점을 발견할 수 있다. 열왕기하 15:1의 경우, '아사랴'라는 왕의 이름을 저자는 GNT의 번역을 예로 들면서 '웃시야'로 변경하여 번역하기를 추천하고 있다(1062면). 아마도 구약을 해석해보면 이 두 명칭이 동일한 왕을 가리킨다는 사실을 확인할 수 있기 때문이라 짐작된다. 따라서 저자는 성경 독자들의 혼란을 방지하기 위해 이 두 명칭이 동일한 왕을 가리키는 것이라는 사실을 알리는 것이 필요하다는 의도에서 그렇게 번역하도록 추천하는 것으로 보인다. 그러나 번역에는 원칙이 있어야 한다. 번역은 본문비평을 거쳐 확정되는 것이 원칙인데, 이 경우 본문비평상 문제가 과연 있는 것인지 그리고 과연 해석의 결과로 본문을 변경할 수 있는 것인지 가능하다면 어느 정도까지 해석의 결과를 반영해서 본문을 변경할 수 있는 것인지

우선 살펴보면 MT와 LXX 그리고 사마리아 오경 등 여러 중요한 저본과 번역본에서 동일하게 '아사랴'로 기록되어 있다. 본문을 변경할 근거를 본문비평상 찾을 수가 없다. 그런데 저자는 해석에 의해서 동일한 인물이라 추정하면서 변경을 추천한 것이다. 만일 '아사랴'를 '웃시야'로 변경시켜 번역한다면 그것은 번역자의 월권행위이며 명백한 오류가 된다. 또 해석상에도 문제가 있다. 성경의 저자가 의도적으로 '아사랴'라는 명칭을 사용했을 가능성이 있다.

구약에는 '아사랴'라는 명칭(왕하 15:1, 6, 7, 17, 23, 27)과 '웃시야'라는 명칭(왕하 13:30, 32, 34; 15:13; 대하 26-27장; 사 1:1, 6:1)이 혼재되어 나타난다. 빈도를 살펴보면 웃시야라는 이름이 여러 책에서 더 많이 나타나는 것을 볼 수 있다. 그리고 해석을 해보면 이 명칭들이 동일한 왕을 가리키는 것을 알 수 있다. 그

래서 번역자들은 이 명칭을 웃시야로 통일하려는 유혹을 받게된다 그러나 아사라라는 이름을 이렇게 자주 사용하는 것을 볼 때 구약의 저자들이 단순히 우연이 아니라 의도적으로 왕의 명칭을 선택해서 사용했을 가능성이 있다 왜냐하면 고대에는 한 왕에 대해서 여러 다양한 명칭이 붙여지는 것이 대부분이기 때문이다 예를 들어 솔로몬이 왕명이라면 여디디야는 어릴 때의 이름인 것이대삼하 12:25). 아마도 아사라는 본명이며 웃시야는 왕명이었을 것으로 짐작된다 따라서 구약의 저자가 의도적으로 왕의 이름을 선택해서 기록한 것을 번역자가 마음대로 변경한다는 것은 분명 번역자의 오류다 이것이 직역을 할 것이냐 혹은 의역을 할 것이냐에 따라 결정될 문제인가? RSV의 경우는 직역이기에 아사라로 번역하는 것이 적합하고 GNT의 경우는 의역이니 웃시야로 번역하는 것이 적합하다는 결론을 내리는 것은 좀 더 고민해 보아야 할 것이다. 오히려 구약 저자의 의도를 반영하는 것이 올바른 번역이 될 것이다 그리고 본서의 저자는 번역자가 MT를 바탕으로 의역보다는 직역을 해주기를 바라는 방향으로 번역하도록 인도하면서도 이 경우에는 다른 방향으로 인도하고 있다 번역자가 혼란을 일으킬 수 있는 부분이다.

‘요람’과 ‘여호람’의 경우도 아주 혼란스러운 경우이다. 이스라엘 왕(851-840년)과 유다 왕(852-841년)이 거의 동시대에 두 가지의 이름 즉 ‘요람’과 ‘여호람’으로 똑같이 불려지고 있었기 때문이다. 이 문제에 대해 저자는 여러 다른 번역과 마찬가지로 유다 왕은 ‘여호람’으로 그리고 이스라엘 왕은 ‘요람’으로 번역하기를 권하고 있다(707면). 그러나 MT와 사본에는 이렇게 단순화 시킬 수 있는 근거를 찾을 수 없다. 무슨 근거로 이렇게 본문을 변경할 수 있는가? 오히려 동시대에 한 인물이 남북 두 왕국을 동시에 통치했다는 주장에 귀를 기울일 필요는 없는가? 한 인물일 가능성도 있는데 번역자가 본문의 근거도 없이 이스라엘의 왕을 ‘요람’으로 유다 왕을 ‘여호람’으로 번역하도록 권하는 것은 무리한 주문이다.

5.3. 어떤 의미를 선택해서 번역할 것인가?

고대 히브리어 단어는 숫자가 많지 않았고 한 단어로 여러 종류의 의미를 담고 있는 경우가 많았다. 따라서 번역자는 소위 넓은 ‘의미장(semantic field)’을 염두에 두어야 하고 그 가운데 적절한 의미를 구별해 낼 수 있는 능력이 있어야 한다

4) John Strange, “Joram, King of Israel and Judah”, *VT* 25 (1975), 191-201; J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 2nd. ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 320-323; 정중호, 『이스라엘역사』 (서울: 대한기독교서회, 1994), 162-164.

נער(나아르)와 ילד(엘레드)의 경우도 마찬가지다. 엘리사가 요단강에서 벨엘로 올라가는 도중에 נער와 ילד로 표현되는 인물들이 엘리사를 “대머리여 올라가라 대머리여 올라가라”라고 조롱할 때 엘리사가 그들을 야훼의 이름으로 저주하였다. 그 결과 암콰 두 마리가 나와서 그들 가운데 42명을 찢었다는 기록이 나타난다(왕하 2:23-24).

본서의 저자도 이 단어들의 넓은 의미장을 보여주면서(왕상 14:3, 448면), RSV의 번역대로 ‘small boys’와 ‘boys’로 번역하기를 권하고 있다. 특히 청소년기를 넘어서는 청년을 가리키는 ‘young men’이라는 표현을 사용하지 말도록 충고하고 있다(731면).

그런데 이 기사를 읽는 독자들은 한결같이 당황한 표정을 짓고 있다 『개역개정』도 이 단어들을 ‘작은 아이들’과 ‘아이들’로 번역하였다. 따라서 이 부분을 읽는 독자들은 “아무리 그래도 그렇지 아이들을 이렇게 죽이다니! 너무 잔인하지 않는가?”라는 감정을 느끼게 된다. 이 문제에 대해 고민할 필요가 있다. 왜냐하면 두 단어의 넓은 의미장 가운데 어떤 의미를 선택해서 번역하는가에 따라 표현과 메시지가 많이 달라지기 때문이다.

נער(나아르)는 주로 젊은이들을 가리키는 단어지만 어린아이부터 시작해서 중년에 이르기까지 다양한 나이의 사람들을 가리키는 단어다. 예를 들면 이미 성인이 된 엘리사의 사환 게하시를 이 단어로 부르고 있으며(왕하 5:20), 솔로몬 왕 아래서 감독관의 역할을 한 여로보암을 이 단어로 부르고 있다(왕상 11:28). 또한 ילד(엘레드)는 주로 어린아이를 가리키는 단어이지만 젊은 청년을 가리킬 때도 있다. 르호보암 왕이 41세에 왕위에 올랐는데(왕상 14:21) 그 즈음 그와 함께 훈련을 받고 함께 성장한 젊은 신하들을 가리켜 이 단어로 표현하였다(왕상 12:8, 10). 따라서 이 두 단어 모두 어린이로부터 청장년에 이르는 사람들을 표현할 때 사용되는 단어이며 특히 신하들을 가리키는 단어로 볼 수 있다.

그런데 엘리사를 조롱하는 상황은 어떠한가? 우선 “대머리여 올라가라 대머리여 올라가라”라는 조롱의 말을 주목할 필요가 있다. 무슨 뜻이 담긴 것이기에 엘리사가 그토록 격분하여 그들을 저주하였는가? 하나님의 이름을 들면서 저주를 하는 것을 보면 단순한 인신공격이 아니라 신앙과 관련이 있어 보인다.

전통적으로 제사장과 예언자의 모습은 긴 머리를 늘어뜨린 모습이다. 제사장도 삭발을 금하고 있으며(레 21:5) 예언자는 물론이고 이스라엘의 평민까지도 삭발을 금하였다(신 14:1). 엘리야는 “털이 많은 사람”(왕하 1:8)으로 알려졌으며, 거룩한 사람으로 알려진 나실인의 특징도 칼을 대지 않은 긴 머리에서 찾아볼 수 있다.

따라서 엘리사의 대머리는 자연적인 대머리일 가능성도 있지만 엘리사의 머리

가 긴 머리인데도 불구하고 조롱하는 뜻에서 ‘대머리’라고 불렀을 가능성도 있다. 이 때 ‘대머리’라는 표현은 예언자의 모습과는 정반대의 뜻으로 ‘사기꾼’ 혹은 ‘가짜 예언자’ 등의 의미로 사용되었을 것이다. 그리고 ‘올라가라’라는 조롱은 “떠나가라, 사라져라, 꺼져라”라는 뜻으로 이해할 수 있다. 따라서 이 조롱은 적대감을 나타내는 “가짜 예언자야 꺼져라! 사기꾼아 꺼져라!”로 이해할 수 있다. 또한 이 조롱은 엘리사 뿐 만 아니라 엘리사가 섬기는 하나님을 조롱하는 것으로 볼 수 있다.⁵⁾

이러한 상황이라면 **נַעַר**와 **נָוֹן**의 여러 의미 가운데 ‘젊은이’라는 의미를 선택하는 것이 적절할 것이다. 철없는 어린아이들이 장난하는 상황이 아니라, 적어도 그 지역의 성인들이 엘리사와 엘리사가 섬기는 하나님을 모욕하는 것으로 보는 것이 적절할 것이다. 이 젊은이들은 기적을 행하며 명성을 높여가는 엘리사를 시기하여 적대감을 표시한 것일 수도 있고, 하나님을 대적한 경우일 수도 있는 것이다.

그런데 본서의 저자가 ‘young men’이라는 표현을 사용하지 말도록 권하는 것은 적절한 안내라 볼 수 없다. 번역할 때 고민할 수 밖에 없는 부분이라면 번역자가 선택할 수 있는 여지를 열어두는 것이 필요하다.

5.4. 연대기 문제

연대기에 대해서는 열왕기하 14장을 해석하면서 서두에 잠깐 언급을 하고 있다(444-445면). 그러나 본서의 저자는 연대기 자체에 대해서 설명하기보다 여러 번역본에서 제시하고 있는 연대기가 각각 다르다는 점을 지적하면서 번역자가 그 가운데 하나를 선택해서 일관성있게 연대기를 제시할 것을 권하고 있다. 그리고 소제목을 제시할 때 부분적인 연대기를 제시하든지 책의 부록으로 연대기를 제시하든지 연대기를 제시할 것을 권하고 있다. 마지막으로 연대기에 대한 자세한 사항은 성서사전을 참조하도록 참고문헌을 소개한다.

그러나 본서의 저자는 소제목에도 연대기를 제시하지 않고 부록으로도 종합적인 연대기를 제시하지 않는다. 불과 1-2면만 할애하면 이스라엘과 유다 그리고 앗수르와 바벨론 연대기를 대조하여 보여줄 수 있는데 그러한 노력을 보여주지 않는다. 본서의 저자는 어떤 종합적인 연대기를 사용하고 있는지 밝히지 않고 있다. 그러면서도 각 왕들의 통치기간을 가끔 알려주고 있다. 이 연대기는 브라이트(J. Bright)의 연대기도 아니고 헤이스(J. H. Hayes)의 연대기도 아니다. 때로는 NJB의 연대기를 제시할 뿐 자신의 연대기가 무슨 종류인지 알려주지 않는다

5) 정중호, 『열왕기하』, 성서주석 11 (서울: 대한기독교서회, 1995), 97-98.

(445면).

본서는 종합적인 연대기를 제공하지 않고 각 왕의 통치기간을 그때 그때 알려 줄 뿐이다. 문제는 단편적인 통치 연대만 제시하기 때문에 전체 연대기상에는 상호일치하지 않는 면이 있다는 것이다. 이스라엘 왕 여로보암 2세의 통치기간을 783-743년이라 밝히면서(1056, 1062면), 그 다음 왕인 스가라의 통치 연대를 747년이라고 이야기하고 있다(1062면).

아주 심각한 것은 번역본에 나타나는 연대기 가운데 하나를 선택하라는 주문이다. 예를 들어 아하스 왕의 통치 연도를 두 종류 제시해 주면서 선택하라는 것이다(1091면). 호세아 왕의 경우도 두 종류의 통치 연도가 여러 번역본에 나타난다는 점을 보여줄 뿐이다(1107면). 웃시야 왕의 경우도 “781-740년 혹은 783-742년”이라고만 이야기하고 결론을 알려주지 않는다(1062면). 다른 곳에서는 다양한 영어번역본들을 제시하면서 각기 다른 통치 연도를 사용하고 있음을 보여주고 있다. 이렇게 제시하면 번역자가 과연 선택할 수 있을 것인가 어떻게 종합적인 연대기가 없이 한 왕의 통치 연도를 결정할 수 있는가 그리고 통치 연도를 선택할 때 번역본 가운데서 선택해야 하는가 여러 종류의 종합적인 연대기를 비교하여 선택하고 때로는 보완하는 것이지 번역본 가운데서 선택하는 것은 아니다.

분명히 연대기 문제에는 아직도 풀리지 않는 부분도 있고 논쟁이 가열되고 있는 부분도 있다. 성경 해석자나 번역자 모두 함께 고민할 수 밖에 없는 이러한 문제로부터 번역자를 멀리 떼어 놓는 것이 과연 번역자를 도우는 일일까 오히려 번역자들이 혼란을 경험하고 번역에 대한 확신이 낮아지는 역효과를 낳지 않을까?

예를 들면 이스라엘 왕 베가의 경우 MT에는 “유다 왕 아사라 오십 이년에 르말라의 아들 베가가 이스라엘 왕이 되어 사마리아에서 이십년을 치리하였다(왕하 15:27)로 기록되어 있다. 구약에 나타나는 왕들의 통치기간을 합산해보면 베가가 도저히 20년 동안 이스라엘의 왕으로 통치할 수 없었다는 결론을 얻을 수 있다. 따라서 종합적인 연대기를 작성하여 베가의 정확한 통치기간과 연도를 확정할 필요가 있다. 본서의 저자도 이 점을 번역자들에게 알렸다 즉 여러 성서학자들이 앗수르의 기록을 바탕으로 베가의 통치 연대를 주전 736-732년으로 본다고 밝혔다. 그리고 결론적으로 말하기를 이러한 문제가 있음에도 번역자는 MT를 따라 ‘20년’이라는 통치 기간을 변경해서는 안된다고 말하고 있다. 신중한 판단이고 올바른 판단이라 본다 그러나 어떤 경우는 해석을 해서 본문을 변경시키고(왕하 15:1의 ‘아사라’와 ‘웃시야’ 경우) 어떤 경우는 해석이 명확하게 다르고 나타나는 경우에도 MT본문을 고수하라고 지도할 때 번역자로서는 당황하게

된다.

그리고 아주 아쉬운 부분은 베가의 통치 연대가 불과 4년 밖에 되지 않는데 구약의 저자가 20년으로 기록한 것에 대해서 아무런 설명이 없다는 것이다. 번역자는 과연 MT를 따라야 하는가에 대해 의구심이 일어날 것이고 혼란을 경험하게 될 것이다. 베가는 이미 오래 전부터 요단강 동편에서 자신의 세력을 구축하고 왕으로서 행세를 하고 있었다.⁶⁾ 베가는 시리아 왕 르신과 손을 잡고 자신의 영토를 확장하고 있었다. 요단강 동편에서 왕국을 건설하고 왕으로서 행세하며 이스라엘과 유다의 영토를 잠식하고 있었던 것이다. 따라서 이 기간을 합산하면 거의 20년 동안 베가가 왕으로서 통치하고 있었다고 볼 수 있다. 이러한 설명도 없이 무조건 MT를 따라야 한다고 지도하는 것은 번역자를 도우는 것이 아니라 오히려 지기 힘든 과중한 부담을 안기는 것이 된다.

연대기와 관련되는 내용 가운데 또 다른 예를 든다면 열왕기하 18-20장에 나타난 히스기야 왕에 관한 부분이다. 분명 히스기야가 병이 들었다가 나은 사건과 바벨론 사자가 예루살렘을 방문한 사건은 산헤립이 유다를 침공한 사건보다 앞선 사건인데 열왕기하에서는 이 사건들을 뒷 부분인 20장에 배치하고 있다.

이 사항은 중요한 문제인데 본서의 저자는 이 부분의 복잡한 구조에 대해서 충분히 설명을 해주지 않고 있다. 우선 열왕기가 역사적 연대순으로 배열되어 있지 않다는 점을 지적해야 할 것이다. 그리고 어떤 원칙에 따라 구성되어 있는지 그 구조에 대해서 설명하는 것이 번역자를 도우는 일일 것이다.

열왕기상·하와 같이 역사적 자료를 많이 사용하는 성경을 해석하는 경우 종합적인 연대기를 제시하지 않으면 엄청난 혼란을 경험하게 된다. 이것은 마치 전투를 지휘하는 지휘자에게 지도와 시계를 주지 않고 정확하게 어느 지점으로 그리고 어떤 시각에 진격하라는 명령과 비슷하다. 그만큼 종합적인 연대기는 성서 번역자에게 중요하다.

5.5. 달력 체계

연대기 문제와 관련되어 있는 또 다른 중요한 것은 달력 체계에 관한 것이다. 이 점을 의식해서 본서의 저자는 부록에 달력에 대한 설명을 첨부하였다. 본서의 저자는 구약시대에 나타나는 두 종류의 달력체계를 하나는 종교력이고 하나는 사회력이라고 설명하였다. 즉 봄철인 니산에 시작되는 달력체계는 종교력이고 가을철인 티스리에 시작되는 달력체계는 사회력이라 하였다(1368면). 그런데 이

6) J. H. Hayes and P. K. Hooker, 『이스라엘과 유다 역사- 新年代記』, 정중호역 (서울: 기독교서회, 1991), 18.

리한 설명을 하면서도 아무런 근거를 제시하지 않았다. 문제는 이 설명이 별로 설득력이 없는 주장에 근거한 것이라는 점이다 정치와 종교가 하나로 엮여져 있는데 종교력과 사회력을 구분해서 사용되었다는 주장은 설득력이 없다

이스라엘의 달력체계는 고대부터 티스리에서 시작되는 달력체계를 사용하였다. 그런데 요시아 왕 때 국제적인 교류를 의식해서 니산으로 시작되는 달력체제로 변경한 것이다.⁷⁾ 이렇게 공식적으로 달력체계가 변경되었음에도 실제로는 두 가지 달력체계를 병행해서 사용하는 현상이 또한 일어났다. 마치 우리가 양력 설날을 지키며 시무식을 거행하지만, 음력 설날을 더 성대한 명절로 지키고 있는 현상과 비슷하다 할 수 있다. 즉 음력과 양력을 동시에 사용하듯이 이스라엘에서도 두 가지의 달력체계를 동시에 사용하는 현상이 있었던 것이다

달력체계와 관련이 있는 내용을 들어본다면 다음과 같다. 즉 같은 해에 두 왕이 통치하는 듯한 표현이 있다. 이스라엘 왕 므나헴(746-737년)과 브가히야(737-736년)의 통치 연대를 제시하면서 737년을 두 왕에게 모두 속하도록 제시하였다. 물론 가을에 대관식을 거행하기 때문에 우리의 달력으로는 이렇게 이야기할 수도 있겠지만 혼란스러운 모습이다. 현대의 달력체계보다 이스라엘의 달력체계에 따라 어느 해가 어느 왕에게 돌아가는지를 정확하게 제시해야 할 것이다.

또한 “바벨론 왕 느부갓네살의 열아홉째 해 오월 칠일”(왕하 25:8)같은 경우 현대의 달력이 아니라 고대의 달력상 5월 7일임을 설명해 주는 것이 필요하다. 고대 달력의 다섯째 달이면 압달로서 현대의 7/8월에 해당된다. 그리고 이 날이 유다의 중요한 명절, 즉 예루살렘 함락일을 회상하며 슬퍼하는 날이다. 그런데 이 명절에 대한 설명은 명절 전체를 설명하는 부분(1367-1368년)에도 빠져 있고 본문해설 부분(왕하 25:8)에도 설명되어 있지 않다. 아쉬운 대목이다.

5.6. 특수 용어 번역과 번역 모델의 문제점

‘내시(נִישִׁי, 사리스)’는 성기가 거세된 남성으로 궁중에서 임무를 수행하는 관리를 가리킨다. 그런데 구약에는 여러 곳에서 이 명칭이 나타나는데 고위관리를 가리키고 있다. 예를 들어 요셉의 상전인 시위대장 보디발을 가리켜 ‘내시’라 부르고 있다(창 39:1). 또한 국방장관격인 관리를 가리켜 ‘내시’라 부르고(왕하 25:19), 이스라엘 궁전의 고위관리를 가리켜 ‘내시’라 부르는 경우도 있다(왕상 22:9). 원래 내시는 왕의 측근으로 왕의 신임을 받기 쉬운 사람들이었다. 그 가운데

7) 정중호, “고대 이스라엘 사회의 달력체계와 제의력”, 『사회과학논총』 27/1 (2008), 84-87; J. H. Hayes and P. K. Hooker, 『이스라엘과 유다 역사- 新年代記』, 108-109.

데는 실제적인 권력을 휘두르는 인물도 있었다. 그러나 후대에는 실제 거세된 남성이 아니면서도 왕의 신임을 받는 고위관리를 ‘내시’라 부르게 된 것이다. 따라서 ‘내시’라는 명칭이 실제 거세된 남성을 가리킨 것인지 아니면 고위관리의 관직을 가리키는 것인지를 구별하여 번역할 필요가 있다.

이러한 문제에 대해서 본서의 저자는 환관장 즉 내시의 우두머리라는 뜻을 지닌 ‘랍사리스’를 ‘대신(high-ranking officer)’로 번역하기를 권하며, ‘술잔을 맡은 관원장’이라는 뜻을 지닌 ‘랍사게’의 경우는 다른 용어를 제시하지 않고 여러 번역의 경우를 보여준다(1163면). 그리고 ‘다르단’을 ‘군대사령관(the chief of all soldiers)’으로 번역하기를 권한다(1162면). 저자는 이렇게 설명을 하고 나서 열왕기하 18:17 전체를 새롭게 번역하여 번역의 모델로 제시할 때는 이상하게도 다른 용어를 사용하여 번역하고 있다. 랍사리스는 정승(chief officer)으로, 랍사게를 야전사령관(field commander)으로, 다르단을 총사령관(supreme commander)으로 번역한다. 또한 19절의 경우 다른 곳에서는 랍사게를 ‘정승’이라 번역했는데 여기서는 ‘앗수르 관리 중 한 사람’이라 번역하고 있다. 번역의 일관성이 부족하며, 번역 모델로 제시한 번역이 오히려 본문의 의미를 불분명하게 만들고 있다(1166면).

또한 번역의 모델로 제시한 번역이 종종 아주 과격적일 때가 있다. ‘세탁자의 밭’(왕하 118:17)이라는 구절을 ‘의류제조 상점들’이라고 번역하였는데 문제가 되는 것은 이렇게 과격적으로 번역할 수 있는 이유를 밝히지 않고 있다는 점이다(1164면).

번역의 모델로 제시한 번역들은 상당 부분 의역이며 의문문을 평서문으로 변경시킨 경우도 있다(왕하 18:20, 27, 31, 34, 35). 특히 직접적인 말을 간접적인 대화로 바꾸었다. 그러나 이렇게 변경할 수 있는 뚜렷한 근거를 제시하지 않았다. 그리고 열왕기하 18:29-30의 번역 모델을 제시한 경우는 문장을 축소하고 알아듣기 쉬운 말로 번역할 것을 권한 경우이다(1175면). 물론 이해하기 쉽게 번역할 경우 이러한 번역도 가능하다는 예시로 보여준 것이라고 볼 수 있지만 해석상의 오류로 인한 오역의 가능성이 많이 있다는 점을 지적할 수 밖에 없다.

6. 맺음말

본서는 번역자들을 위해 저술된 특수한 해석서 시리즈인 세계성서공회연합회 핸드북 시리즈(UBS Handbook Series) 가운데 열왕기상·하를 해석한 저서로 많은 번역자들이 애용하는 저서이다. 본서는 번역자들이 당면할 수 있는 어려운 점

들을 구절구절마다 여러 번역본들을 비교하면서 해결점을 찾아주는 친절한 해석서라 할 수 있다. 또한 본서는 아프리카 현지 번역자와 공동으로 저술하여 현장의 상황을 감안한 번역 가이드로서의 역할을 충실히 수행하고 있다고 볼 수 있다.

그러나 아쉬운 점들이 또한 발견된다. 여러 학문적인 논쟁점들을 상세히 설명하는 일반적인 해석서로서의 역할을 수행하기는 힘들지만 최소한의 필수불가결한 내용은 포함되어야 할 것이다. 예를들면 연대기와 달력체계에 대한 설명과 선택이 있어야 한다. 그리고 종합적인 연대기를 제시해 주어야 번역자들이 혼란을 일으키지 않게 될 것이다.

가장 중요한 점은 번역자들이 확신을 가지고 번역을 할 수 있도록 돕는 문제일 것이다. 즉 자신이 번역한 것이 히브리어(아람어) 성경에 충실히 근거하고 있는 번역인지에 대한 확신을 가지고 번역하도록 해야 한다. 경우에 따라서는 본문비평을 통해 본문을 확정하는 내용도 알고 있어야 한다. 그런데 본서의 저자는 번역자들의 히브리어(아람어) 활용능력에 대해 평가절하하면서 이러한 설명에는 인색한 모습을 보여주고 있다. ‘Hebrew/RSV’라고 표기하면서 영어번역본 특히 RSV에 충실한 모습을 보여 주고 있고 여러 번역본들을 대조하면서 선택할 수 있도록 도와주고 있다. 일견 이러한 안내가 번역자들의 번역 시간을 단축시켜주고 번역자들의 짐을 덜어주는 효과가 있다고 보여질 수 있지만 사실은 더 큰 문제를 불러일으킬 수 있다. 즉 번역자들의 확신을 감소시키고 혼란에 빠뜨릴 수가 있는 것이다. 특히 영어가 모국어가 아닌 번역자들이 많다. 오히려 히브리어를 제시하면 간단히 이해될 것을 영어로 장황하게 설명해야하는 경우도 있다. 따라서 히브리어(아람어)를 적절히 활용하고 본문비평 과정을 간략하게 설명하는 것이 번역본들을 대조시키는 것보다 훨씬 번역자들의 확신을 증진시키고 올바른 선택을 할 수 있도록 돕는 길이 될 것이다.

또한 성경에는 아직도 풀리지 않는 해석상 문제점들이 많이 있다. 이러한 고민을 축소시키지 말고 어느 정도 설명을 해 주면서 번역자 스스로 선택할 수 있도록 열어주는 것도 필요하다. 만일 본서가 포용하기에 너무 내용이 방대하다면 참고자료로 소개시켜 줄 수도 있을 것이다. 번역자들도 컴퓨터와 인터넷을 사용하는 경우가 점점 늘어나고 있기 때문에 번역자들도 다양한 자료에 손쉽게 접근할 수 있다. 본서에 각주가 거의 없다는 점은 참으로 아쉬운 점이다. 해당 논쟁점에 도움을 줄 수 있도록 각주를 달아 다양한 자료들을 소개시켜 주는 것이 바람직할 것이다.

본서에 대한 아쉬운 점이 또 하나 있다. 구절구절 번역 문제에 치중하다보니 각 해석단위별로 흐르는 특수한 흐름을 짚어주지 못하고 있다는 문제다. 물론 간

략한 내용 소개는 있지만 해석상의 큰 흐름을 맛보게 해주는 부분이 부족하다. 특히 다른 언어로 번역을 해야 할 경우 해석단위별로 흐르는 특수한 흐름들을 이해하지 못한다면 본문의 의미를 충실히 번역할 수 있을지 의문이 들 수 밖에 없다. 간략하게 개별적인 흐름을 요약하면서 안내하는 노력이 첨가된다면 본서는 큰 공헌을 할 수 있을 것이다.

<주요어>(Keywords)

열왕기상·하, 번역, 연대기, 본문비평, 해석.

1-2 Kings, translation, chronology, Textual Criticism, Interpretation.

(투고 일자: 2009. 8. 20, 심사 일자: 2009. 9. 2, 게재 확정 일자: 2009. 9. 2.)

<Abstract>

Book Review-*A Handbook on 1-2 Kings vol.I, & vol. II*

(Roger L. Omanson and John E. Ellington, New York: United Bible Societies, 2008)

Prof. Joong Ho Chong
(Keimyung University)

These handbooks, two volumes, are part of a series designed to help translators who know English, especially those who do not speak English as their first language. The UBS handbook series is intended to be read by translators who have only a limited knowledge of the biblical languages, Hebrew and Greek.

These handbooks on 1-2 Kings are divided into 3 parts. In these parts, small basic interpretation units provide the main structure. For each unit, the authors discuss the text verse by verse. Each unit begins with two translations, the *RSV* as a literal translation and *GNT*, as a somewhat freer translation. These translations are provided side by side. The authors sometimes provide their own translations as a model of possible renderings. The authors try to provide a simple translation which is easy to understand.

The authors recommend that translators follow the advice of the final report *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* of HOTTP (Hebrew Old Testament Text Project). Although they prefer the “earliest attested text”, they usually recommend that translators follow MT rather than an amended form of the text reconstructed by biblical scholars.

Translators sometimes doubt their decisions. In this case information of textual criticism and original biblical languages will be helpful for them. Although the authors believe that translators have only a limited knowledge of the biblical languages, most of the translators are using computers and learned Hebrew in seminaries. So the authors should provide more informations about the text, MT, especially to those who do not speak English as their first language.

In interpreting 1-2 Kings, the entire chronology and calender are essential. However the authors provide only individual information about each king's rule.

This may leave translators confused regarding some periods. For example, after Jeroboam II(783-743 B.C.) Zechariah, the next king began in 747 B.C.(p. 1062).

Handbooks can not provide everything. However translators still need more information. I think a better way would be to provide footnotes or endnotes to help them. There are many ways to get articles and e-books through the internet.

These handbooks can help many translators who begin their mission to put God's Word into the many languages. If I mention one more issue, the best way to help translators is to provide information about various resources that will enable them to decide for themselves.