

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] אֲבָנִים in Exodus 1:16 Reconsidered -----	Sok-Chung Chang / 7
[Kor.] A New Analysis of Ruth 1:8b: Based on the Understanding of רִצְּתָהּ in Ruth 3:10 -----	Il-rye Lee / 24
[Kor.] Androgyne (Pro LXX 18:8; 19:15): Understanding of Human Beings in Hebraism and Hellenism -----	Sun-Jong Kim / 47
[Kor.] The Septuagint and Its Modern Language Translations: La Bible d'Alexandrie -----	Sang-Hyuk Woo / 66
[Kor.] A Suggestion for Translation of πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον in Luke 18:22 -----	Doo-Hee Lee / 88
[Kor.] Problem in Translating πολίτευμα as <i>Hapax Legomenon</i> in Philippians 3:20 -----	Cheol-Won Yoon / 112
[Kor.] A Study on the Translation of Εὐαγγέλιον Αἰώνιον in Revelation 14:6 -----	Dal Lee / 134
[Eng.] Linguistic Slips: A Window to Ancient Methods of Bookmaking -----	Koot van Wyk / 158

• Translated Paper •

[Kor.] Embarrassed by the Bible: What's a Translator to Do? -----	C. Gross (Hee-Suk Kim, trans.) / 176
--	--------------------------------------

• Book Review •

[Kor.] <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (Paul Joüon and T. Muraoka, Jung Woo Kim, Trans., Seoul: Gihon, 2012) -----	Yoo, Yoon Jong / 186
[Kor.] <i>Codex Sinaiticus: The Story of the World's Oldest Bible</i> (D. C. Parker, London: The British Library, 2010) -----	Shin, Hyeon Woo / 205

• Report •

[Kor.] Korean Bible Society Bible Study App (Korean Bible Society, 2012) -----	Jin-Hee Park / 215
---	--------------------

## 출애굽기 1:16의 מִצְרַיִם 번역 재고

장석정\*

### 1. 서론

성서의 본문을 번역한다는 것은 항상 여러 가지 사본들 가운데 한 가지를 선택하도록 요구하고, 선택되지 못한 사본들을 소개할 의무를 갖는다는 것을 의미한다. 구약성서의 경우에는 Biblia Hebraica Stuttgartensia(BHS)가 11세기에 필사된 레닌그라드(Leningrad) 사본에 기초한 인쇄본이기 때문에, 그 이전에 필사된 사본들이 비록 히브리어로 되어 있지 않다고 해도 여전히 고대의 히브리어 본문에 충실할 가능성을 배제할 수 없는 것이 사실이다. 이런 의미에서 칠십인역(Septuagint= LXX)도 구약성서의 본문을 연구하는 데 있어서 중요한 역할을 하고 있다.

이 연구는 출애굽기의 1:16에 나오는 מִצְרַיִם이라는 단어를 번역하는 문제와 그에 따른 본문의 해석에 관한 연구라고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 이 단어에 집중해야 하는 이유를 설명하기 위해서는 출애굽기 1장에 기록된 애굽 왕의 이스라엘 백성들에 대한 인구 억제 정책들에 대한 이해가 필수적이다. 애굽에 들어가서 살기 시작한 야콥의 가족들은 세월이 지나서 그 인구가 엄청나게 증가하게 되었다(1:7). 이에 대해 적군이 침입했을 때, 이스라엘 백성이 애굽을 배신하여 적군 편에 서게 되는 것을 두려워했던 애굽 왕은 그들에게 더욱 혹독한 일을 시킨다(1:13). 이 첫째 인구 억제 정책이 실패로 돌아가고, 이스라엘의 인구가 더욱 불어나자, 왕은 이제 히브리 산파들을 불러서 사내아이가 태어나면 죽이라는 명령을 내리게 된다(1:16).<sup>2)</sup> 이것이 애굽 왕의 둘째 인구 억제 정

\* 관동대학교, 구약학.

- 1) 출애굽기의 번역에 대한 연구는 다음을 참고하라. 권성달, “출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰”, 『성경원문연구』 26 (2010), 7-31.
- 2) 노트는 두 명의 산파로 충분할 정도로 이스라엘 사람들이 가까운 거리에 살았다는 점과 아직 이스라엘의 수가 지나칠 정도로 많아지지 않았다는 것을 전제로 할 수 있다고 주장한다. 마르틴 노트, 『출애굽기』 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1981), 28; M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).

책이라고 할 수 있다. 이런 명령을 받은 산파들은 여호와를 두려워했기 때문에 히브리 사내아이들을 살려주게 된다(1:17). 왕이 이들을 소환하여 문책을 하자, 산파들의 대답은 자신들이 도착하기도 전에 히브리 여인들은 이미 아기를 해산한다고 대답한다(1:19). 흥미로운 것은 이런 산파들의 대답에 대해서 애굽 왕은 아무런 대꾸를 하지 않는다는 것이다. 성서에는 이에 대해서 아무 것도 기록하고 있지 않다. 오히려 그 산파들은 왕이 내리는 벌을 받은 것이 아니라, 여호와 하나님이 그들의 집안을 번성하게 하셨다고 기록되어 있다(1:21).

제기될 수 있는 질문은 산파들의 대답이 어떤 것이기에 애굽 왕이 한마디도 하지 않고 그들에게 왕의 명령을 따르지 않은 것에 대해서 아무런 벌도 내리지 않았을까 하는 것이다. 우리말 번역 성서를 보면, 이에 대한 실마리를 결코 찾을 수 없게 되어 있다는 것을 알게 된다.<sup>3)</sup> 왜냐하면 BHS 본문에 있는 중요한 단어를 번역조차 하지 않았기 때문에, 우리말 성서의 본문으로는 그 상황을 이해하는 데 많은 어려움을 겪게 된다. 즉, 16절에 나오는 **מִיָּדָה**이라는 히브리어를 번역하지 않았기 때문에 문제가 발생하게 되었다. 왜 엄연히 BHS에는 기록되어 있는 단어를 번역하지 않았는가? 나중에 살펴보겠지만, 물론 LXX는 이 단어가 본문에 없는 것처럼 번역하고 있기 때문에, 우리말 번역 성서들은 그것을 따랐을 가능성이 높다. BHS의 본문이 번역하기 어렵거나, 다른 내용들과 상충된다고 여겨질 때는 종종 우리말 번역 성서들은 BHS의 본문 대신에, LXX의 본문을 번역한 것이 사실이기 때문이다. 이 경우들에도 BHS의 본문이 어떻게 기록되어 있는지를 번역 성서의 각주를 통해서 밝혀주는 것이 옳다고 하겠다. 이런 우리말 번역의 상황에 대해서, 우리나라의 독자들을 위해 보다 나은 번역을 위한 노력이 이 연구에 나타나 있다. 이를 위해서는 우선 번역 때문에 생기는 문제점부터 먼저 제기하는 것이 순서일 것이다.

애굽 왕의 명령에 대한 이해가 우선되어야 산파들의 대답에 대한 애굽 왕의 반응을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 애굽 왕의 명령을 우리말 성서의 번역으로 보면, 특별한 내용이 없다. 단순히 산파들은 산모들의 해산을 도울 때, (잘) 살피서 남자 아기는 죽이면 되는 것으로 번역하고 있기 때문이다. 태어난 아기가 남자 아기면 산파들이 죽일 수 있다는 것으로 이해된다. 이런 이해는 우리말 번역에 근거하고 있는 것이기 때문에, 뒤에 나오는 산파들의 대답과는 조화를 이루지 못하는 것을 알 수 있다. 산파들의 대답은 19절에 나오는

3) 특히 개역개정판 성서의 번역에 대한 측면을 연구한 다음 논문을 참조하라. 박영환, “성경전서 개역개정판의 국어학적 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 226-247.

데, 히브리 여인들은 기운이 좋아서, 산파가 당도하기 전에 아기를 낳아버린다는 것이다. 즉, 산파가 도착했을 때는 이미 아기를 출산한 뒤라는 말이다. 그런데 왕의 명령은 출산을 도울 때, 잘 살펴서 남자 아기를 죽이는 것이었으므로, 비록 늦게 도착했다라도 아기를 죽이는 데 어려움이 있지는 않았을 것으로 보인다. 그런데도 왜 산파들은 자신들이 늦게 도착해서는 아기들을 죽일 수 없다고 보았는가 하는 것이 이 본문의 해석에 있어서 관건이 될 것이라고 본다. 본문의 흐름은 산파가 출산을 하고 난 후에는 아기를 죽일 수 없다는 것이 기정사실처럼 받아들여지고 있는 분위기다. 이렇게 시간적인 요소가 산파들로 하여금 아기를 죽일 수 없게 했다면, 결국 애굽 왕의 명령 속에 이런 시간적인 요소를 규정하는 내용이 마땅히 들어 있다고 볼 수 있다. 그러나 우리말 성서의 번역에서는 ‘잘 살펴서’라는 내용만이 들어 있기 때문에, 시간적인 요소보다는, 무엇을 잘 살펴라는 것인지에 대한 내용에 초점을 맞추게 된다는 것이다. 산파들이 주의 깊게 살펴보아야 하는 무엇인가가 있는데, 이것에 따라서 히브리 사내아이들을 죽일 수 있는 여건이 마련된다고 이해된다는 말이다. 이렇게 우리말 번역은 독자들에게 BHS에 기록되어 있는 모든 것들을 번역해 주지 않고 있어서 독자들은 자연스럽게 제한적으로 본문을 이해할 수 밖에 없게 된다.

반면에 영어번역에서는 이 연구에서 네 가지 경우만을 인용했지만, 두 가지 모두 BHS의 מִצְרַיִם을 그대로 번역해 주고 있다. 그렇다면 이렇게 번역을 해주었을 때, 독자들은 애굽 왕의 명령의 내용을 보다 잘 이해하게 될 것이고, 이에 따라서 산파들의 대답 내용도 터무니없는 것이라고 생각하지는 않게 될 것이다. 물론 이 מִצְרַיִם이라는 단어에 대한 정확한 뜻에 관해서는 다양한 견해들이 있고 그것을 이 논문에서 다루게 되겠지만, 여전히 단어 자체를 번역하지 않아서 그 단어가 그 자리에 있다는 사실조차도 한국의 독자들이 소개받지 못하고 있는 현실은 안타깝기 그지없다. 적어도 BHS에 기록된 단어들은 번역해서 그 자리에 그 단어가 있다는 것을 알려 주어야 하는 것이 번역자의 책임이다. 따라서 본 연구는 이런 현상에 대한 지적을 함과 동시에 מִצְרַיִם이라는 단어가 가진 의미를 파악하는 작업에 초점을 맞추려고 한다. 이를 통해서 출애굽기 1:16에 본래 들어 있던 의미와 동시에 바로의 산파를 통한 인구 억제 정책의 의미를 한국의 독자들에게 잘 전달하는 것을 최종 목적으로 한다.

## 2. 본론

출애굽기 1:16의 문제를 접근하기 위해서는 이 구절이 바로가 인구가 폭발적으로 늘어났던 이스라엘에 대해서 시행한 두 번째 인구 억제 정책의 일환이라는 것을 염두에 두어야 한다. 고역에 시달리게 하는 첫 번째 정책이 실패로 돌아가자, 바로는 산파들을 불러서 히브리 사내아이들을 죽이라고 명하게 된다. 하지만, 아직 바로는 공개적으로 이런 인구 억제 정책을 시행할 정도로 대담하지 못했다고 본다.<sup>4)</sup> 따라서 이 두 번째 정책은 ‘은밀하게’ 시행되어야 하는 성격을 가진다. 그러므로 산파들에게 히브리 사내아이를 죽이라는 것은 누구나 사내아이가 태어난 것을 알고 있는 상태에서 죽이는 것이 아니라, 아이가 태어나는 순간 그 자리에서 곧바로 죽임으로써, 아직 부모나 친척들이 알지 못하는 상황에서 아이를 죽이도록 명하고 있다는 것을 전제로 하고 있다. 따라서 바로가 산파들에게 내리는 명령에는 필수적으로 이런 ‘은밀한’ 시행을 암시하는 내용이 들어 있어야 한다는 것이다. 하지만, 우리말 번역 성서들에서는 이런 은밀한 시행을 미리 알려주는 내용이 없다는 것을 알게 된다. 따라서 먼저 한글 성서들의 번역을 비교해 보기로 한다.

## 2.1. 한글 성서 번역들

### 『개역』 (1961)

가로되 너희는 히브리 여인을 위하여 조산할 때에 **살펴서** 남자여든 죽이고 여자여든 그는 살게 두라

### 『표준』 (1993)

너희는 히브리 여인이 해산하는 것을 도와줄 때에, **잘 살펴서**, 낳은 아기가 아들이거든 죽이고, 딸이거든 살려 두어라.

### 『개역개정』 (1998)

너희는 히브리 여인이 아이 낳는 것을 도와줄 때에, 잘 살펴서, 낳은 아기가 아들이거든 죽이고, 딸이거든 살려 두어라

이상의 우리말 성서의 번역에서 볼 수 있듯이, 바로는 산파들에게 아기 낳는 것을 도와줄 때, 잘 살펴보고 아들이면 죽이고 딸은 살려주라는 뜻으로 번역되어 있다. 앞에서 언급한 바로의 명령의 ‘은밀한’ 시행의 전조는 전혀 보이지 않고 있다는 것이 문제라고 하겠다. 아기의 성별을 잘 살펴보라는 뜻으로 이해되는 번역이기 때문에, 산파가 아기를 죽이는 것이 은밀히 시행되어야 할 성격을 띠다고 생각하기 어렵다. 오히려 산파가 아기의 성별을 보고 남자 아기면 죽이면 되는 것으로 바로의 명령을 받아들이기 쉽다는 말이다. 산

4) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans. (Magnes, 1967). 12.

파들은 신생아에 관해서는 전문가들이라고 할 수 있는데, ‘잘 살펴서’라는 번역 자체도 어울리지 않는다고 할 수 있다. 왜냐하면 산파들이 신생아의 성별을 판단하는 데 있어서 굳이 잘 살펴볼 필요는 없다고 생각되기 때문이다. 그냥 봐도 알 수 있는 것인데 왜 잘 살펴보라고 하는지에 대한 의구심이 생길 수밖에 없는 번역임을 이런 점에서도 알 수 있다.

이런 맥락에서 보면, 정작 19절에서 산파들이 바로에게 대답하는 내용과는 어울리지 않아 보이는 것이 사실이다. 산파들이 도착하기 전에 히브리 여인들은 애굽 여인들과 달리 건장하기 때문에, 아기를 벌써 낳아버린다는 것이 산파들의 설명이었다. 먼저 산모들의 건강상태가 다 다를 수 있음에도 불구하고 산파들은 이런 대답을 통해서 모든 히브리 여인들은 애굽 여인들보다 건장하다는 것을 전제로 하고 있다. 그리고 이런 전제 아래서 모든 히브리 여인들은 아이를 출산할 때, 오래 진통하면서 난산을 하는 것이 아니라, 매우 짧은 시간에 아이를 낳는다는 것을 강조하고 있다. 전혀 예외적인 경우를 인정하지 않고 있는데도, 바로는 여전히 여기에 이의를 제기하지 않고 있다. 더욱이 산파들은 어떻게 매번 그렇게 분만장소에 늦게 도착할 수 있는지에 관해서도 문제 제기를 할 수 있는 여지가 있었지만, 바로는 역시 본문 속에서 침묵하고 있는 것으로 나온다. 따라서 이 본문은 그 초점이 바로의 명령의 은밀함이 제대로 준행될 수 없는 환경이었음을 산파들이 이야기하는 것에 맞춰져 있는 것임을 알 수 있다. 그 밖의 상식적으로 이해되지 않는 부분들에 대한 논의는 이 본문의 우선적인 관심사가 아니었다고 하겠다.

여기에서 한 가지 짚고 넘어가야 할 것은 산파들이 실제 상황에서는 17절에 기록되어 있는 것처럼, 하나님을 두려워해서 바로의 명을 어기고 남자 아이들을 살려준 것이었다. 그러나 정작 바로의 추궁을 당할 때, 산파들이 대답한 것은 이와는 완전히 다른 이야기였다. 즉, 산파들의 대답은 결국 엄밀한 의미에서 거짓말이라고 볼 수 있다. 물론 히브리 여인들이 애굽 여인들보다 건장한 것은 사실이었을 것이며, 그래서 출산 시에 힘들이지 않고 빠른 시간에 아이를 낳았을 가능성도 높다. 그러나 이러한 사실(fact)과 산파들이 제시 시간에 도착하지 못했다고 대답한 것(answer)과는 분명히 구별된다. 산파들이 사실대로 이야기했으면 목숨을 부지하지 못했을 것이지만, 이렇게 거짓으로 대답을 하니 아무런 벌을 받지 않고 오히려 그 산파들의 집안은 하나님께서 번성케 해주셨다는 것이다. 결과가 좋았더라도 여전히 거짓말을 한 사실은 변하지 않기 때문에 이런 측면에 대한 논의는 역사적으로 계속되어 왔다는 것을 알 수 있다.<sup>5)</sup>

5) 차일즈는 이런 산파들의 거짓말에 대한 해석의 역사를 그의 주석서에서 상세하게 기술하고

16절에 대한 이런 우리말 번역에 기초해서 이 19절의 산파들의 대답을 연결해 보면 이해가 되지 않는 부분이 생기게 마련이다. 산파들이 늦게 도착했다라도, 아기의 성별을 확인한 후에 죽이면 되는 것이 아닌가 하는 의문을 갖게 된다. 하지만 이런 의문도 앞서 언급한 바로의 인구 억제 정책의 성격을 이해하면 어렵지 않게 풀릴 수 있다. 바로는 인구가 엄청난 속도로 증가하는 이스라엘 백성들에 대해서 인구 증가 억제책을 내놓아야 했다. 그 첫 번째가 노동을 많이 시키는 것이었는데, 이를 통해서 건장한 남자 성인들이 공사 현장에서 많이 죽음을 당하는 것을 기대했을 것이다. 그러나 상황은 바로가 기대하는 것과는 정반대로 진행되어서, 오히려 이렇게 고역에 시달릴수록 이스라엘은 그 수가 더 증가하게 되었다. 이렇게 되자, 바로는 두 번째 인구 억제 정책으로 산파들에게 사내아이들을 죽이라고 하는 명령을 내리게 된다. 그러나 노골적으로 사내아이들을 사람들이 보는 데서 죽일 수 있게 명령을 내릴 수는 없었을 것이다. 물론 이어지는 세 번째 인구 억제 정책(1:22)에서는 바로가 공공연하게 히브리 사내아이들을 강물에 던져 죽일 수 있는 명령을 내리고 있지만, 이 두 번째 명령에서는 아직 공개적으로 아기들을 죽이라고 할 수는 없었을 것이라고 본다. 따라서 이 두 번째 명령은 공개적으로가 아니라, 은밀하게 시행될 수밖에 없는 성격이었다고 보겠다. 그리고 이런 은밀한 시행을 전제로 한 바로의 명령에서 그 ‘은밀성’(secrecy)을 암시하는 단어인 **סְהֵרָה**이 사용되었고, 그것이 영어 성서들에서는 제대로 번역되었다는 것을 알 수 있다. 다음의 두 가지 영어 번역이 그것을 증명해 주고 있다.

## 2.2. 영어 성서 번역들

### NRSV

When they act as midwives to the Hebrew women, and see them on the birthstool, if it is a boy, kill him; but if it is a girl, she shall live.

### NIV

When you help the Hebrew women in childbirth and observe them on the delivery stool, if it is a boy, kill him; but if it is a girl, let her live.

### NASB

When you are helping the Hebrew women to give birth and see them upon the birthstool, if it is a son, then you shall put him to death; but if it is a daughter, then she shall live.

---

있다. Childs, *Exodus: A Critical, Theological Commentary OTL* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 22-24.

### New JPS<sup>6)</sup>

When you deliver the Hebrew women, look at the birthstool: if it is a boy, kill him; if it is a girl, let her live.

이 구절에 대한 히브리어 본문을 살펴보기 전에 우선적으로 이렇게 번역 성서를 비교해 보는 것은 의미가 깊다. 그것은 오늘날 한국의 현대 기독교인들이 읽고 묵상하는 번역은 한글 성서이고 동시에 영어권의 일반 신도들이 접하는 것이 이 영어 번역 성서임은 말할 나위도 없다. 따라서 예배 때 사용되는 영어 번역을 참조하는 것은 의미가 있다는 것이다. 위에서 인용된 것처럼 출애굽기 1:16의 영어 번역은 우리말 번역과 큰 차이를 보이고 있다. NRSV, NIV, NASB, 그리고 New JPS 영어 성서 모두에서 מִיָּבֵיטָּה이라는 BHS 본문에 기록되어 있는 명사를 제대로 번역을 하고 있다. 우리말로 번역하면, ‘분만대’(birthstool, delivery stool)가 된다. 즉, 분만대에 있는 산모들을 잘 관찰해서 남자 아기는 죽이라는 것으로 번역된다. 이렇게 영어 성서의 번역을 참고하면, 왕의 명령은 원래가 산파들에게 ‘은밀히’ 아기들을 죽이라고 되어 있었다고 볼 수 있다. 즉, 산파들은 남자 아기를 죽일 수 있는 때가 정해져 있는데, 그것은 산모들이 분만대에서 아기를 낳을 때로 한정되어 있다는 것이다. 아직 아기의 아버지를 비롯해서 친척들이 보지 못했을 때, 이때만 아기를 죽일 수 있다는 것이 바로의 명령이었다. 그래서 분만대가 있는 방 밖에서 기다리고 있던 아버지와 친척들은 무슨 일이 벌어지고 있는지 알 수 없도록 하는 것이 관건이었다. 아기가 사산되었다든지, 아니면 출산 과정에 죽었다고 하는 것과 같은 핑계를 댈 수 있는 여지가 있다는 것이다. 공개적으로 아기를 죽이는 광경을 보여주지 않아도 되는 방법을 택하기로 한 바로는 이렇게 명령을 내렸던 것이다.

한 가지 특이한 점은 유대출판협회(JPS) 영어 번역 성서의 경우에는 ‘birthstool’이라는 단어에 각주가 달려 있다는 것이다. 그 내용은 이 단어는 더 정확히 말해서 벽돌이나 돌로 된 지지대로서 출산 시에 애굽 여인들이 사용하던 것이라고 되어 있다. 바로가 명령을 내릴 때 애굽 여인들이 사용하던 ‘분만대’를 옆두에 두고 이 단어를 언급해서 명령을 내렸을 가능성은 아주 높다고 하겠다. 이런 면에서, מִיָּבֵיטָּה이라는 단어를 ‘분만대’로 번역해야 하는 것이 설득력이 있다.

이렇게 영어 번역은 독자들에게 바로의 명령에 있어서 처음부터 내재되어 있었던 ‘은밀성’을 잘 보여주고 있다. 이로 인해서 산파들의 대답을 이해하는

6) Jewish Publication Society에서 출판한 영어번역성서(1985).

데 아무런 문제가 없게 되었던 것이다. 반면에 우리말 성서의 번역은 바로의 명령의 ‘은밀성’을 이해하는 데 있어서 결정적인 역할을 하는 **עַל־הַאֲבִטָּה**이라는 단어를 번역하지 않아서 독자들은 산파들의 대답도 이해할 수 없게 되었고, 결과적으로 바로의 명령이 가지는 특성조차도 읽어낼 수 없게 되었다.

### 2.3. BHS 분석

BHS에 따르면 이 부분은 다음과 같다. **וְרָאִיתָ עַל־הַאֲבִטָּה** 이것을 영어로 번역하면, “and you see them upon the birthstool”이 될 것이며, 이를 번역하면, “너희가 그들이 분만대에 있는 것을 볼 때”가 될 수 있다. 여기에서 ‘분만대’로 번역될 수 있는 것은 **עַל־הַאֲבִטָּה**인데, ‘돌’이라는 명사의 양수형(dual form)이 사용되었기 때문에 그대로 번역하면, ‘두 개의 돌들’이 된다. LXX은 ‘그리고 그들이 해산할 때가 되면’(καὶ ὥσπερ πρὸς τῷ τίκτειν)이라고 번역하고 있어서, 마치 이 단어가 본문에 없는 것처럼 번역하고 있다. 어떻게 두 개의 돌들을 이 문장의 맥락에 맞게 번역할 것인가를 놓고 랍비들도 애를 썼으며, 탈굼 등에 나타난 견해는 그것이 ‘분만대’를 의미한다고 보고 있으며, 이 구절은 의자에 앉은 자세로 출산을 하는 것이 관행적인 방법으로 알고 있었다는 것을 보여준다고 본다.<sup>7)</sup>

이런 기본적인 이해를 바탕으로 지금까지 나온 대표적인 출애굽기 주석서들의 해석은 어떤지를 살펴보면서 논의를 진행하기로 한다. 먼저 카수토(U. Cassuto)는, “you shall look upon the birthstool”로 번역하고 있어서, **עַל־הַאֲבִטָּה**을 ‘분만대’로 이해하고 있는 것을 볼 수 있으며, 예레미야 18:3에서 나오는 것처럼 이종의 둥근 형태의 테이블을 의미하는 것으로 도기장이가 작업을 하는 곳(potter’s wheel)을 의미한다고 본다.<sup>8)</sup> 그런데 이 구절에서 이 단어는 분명하게 여성들이 출산을 할 때 관습적으로 앉게 되는 자리(seat)를 뜻한다고 주장하면서, 카수토는 이 두 가지를 연결시킬 수 있는 제안을 하고 있다. 즉, 이집트인들이 인간의 창조를 크눔(Khnum)에게 돌리고 있는데, 이 신이 인간을 만들 때 도기장이로서 진흙을 가지고 인간들을 빚어내는 것으로 묘사하고 있다는 것이며, 이런 의미에서 **עַל־הַאֲבִטָּה**이라는 단어는 여성의 자궁을 통해 인간이 실제로 태어나는 장소를 의미하는 ‘분만대’의 의미를 갖게 된 것이라고 본다.<sup>9)</sup> 카수토의 이런 연결고리에 대한 주장은 매우 설득력이 있다고 보인다.

7) C. Houtman, *Exodus* vol. 1. (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 253.

8) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 14. 히브리어로 처음 출판된 것은 1951년이며, 영어로 처음 번역된 것은 1967년이다.

9) *Ibid.*

산파들의 대답처럼, 일단 산모가 출산을 한 다음에는 태어난 그 아기를 가족들이 보게 되기 때문에, ‘은밀하게’ 죽이는 것은 불가능해진다고 보았다.<sup>10)</sup>

차일즈(B. Childs)는 16절을 ‘look at the birthstool’로 번역하면서도 מִיָּבֵיטָּ의 정확한 의미는 아직 논의 중이라고 말하면서 조심성 있게 접근하면서, 가장 가능성 있는 설명은 그 위에 산모가 꿰어앉는 두 개의 돌로 된 ‘분만대’라고 주장한다.<sup>11)</sup> 이런 차일즈의 주장은 이 단어의 본래적 의미인 ‘두 개의 돌들’의 뜻을 최대한 살리는 것이라고 볼 수 있다. 차일즈는 그러나 AmTr<sup>12)</sup>은 이것을 ‘생식기’(genitals)로 번역했는데, 이는 문맥에 따라서 번역한 때문이라고 보며, 또한 NAB는<sup>13)</sup> LXX을 따라서 ‘출산’(giving birth)이라고 번역했다는 점을 지적한다.<sup>14)</sup> 바로와 산파들의 이야기는 민간설화(folk-tale) 형식을 따라가고 있다고 보는데, 이는 바로가 직접 산파들에게 명령을 하고 있는 점에서 그렇다고 보며, 더구나 생명을 책임지는 역할을 하는 산파들의 직분에 반하는 살인명령을 내리는 상황을 보여준다는 것이다.<sup>15)</sup> 이런 주장은 문학장르의 시각에서 본문내용을 해석하는 그의 예지가 돋보인다고 하겠다. 산파들의 ‘현명한’ 대답은 처음에 바로가 인구가 늘어나는 이스라엘 대해서 지혜롭게 대처해야 한다고(1:10) 말한 것을 대조적으로 강조하고 있다고 보는 차일즈의 주장은 설득력이 있다.<sup>16)</sup>

프랍(W. Propp)은 מִיָּבֵיטָּ의 뜻이 불분명하다고 보면서, 예레미야 18:3에 나오는 도기장이의 ‘녹로’(wheel)는 이 출애굽기의 본문에는 맞지 않는다고 본다.<sup>17)</sup> 하지만, 이 ‘두 개의 돌들’의 해석에 있어서 세 가지의 가능성이 있다고 한다. 첫째, 아이의 성별을 알려주는 고환(testicles)을 의미한다.<sup>18)</sup> 둘째, 발판(pedestals)을 의미하는데, 여인들이 분만할 때 다리를 올려놓는 것을 말한다. 셋째, 벽돌들을 의미하는데, 애굽의 산파들이 신생아들을 올려놓았을 수도 있는 것을 말한다. 이 중에서 프랍은 첫째 가능성에 무게를 두는데, 셋째 가능성은 입증할 증거가 희박하며, 둘째 가능성이 설득력을 가지려면 두 개의 돌

10) 16절의 מִיָּבֵיטָּ(산파들이 산모들을 보았다)이라는 동사와 17절의 מִיָּבֵיטָּ(산파들이 두려워했다) 동사는 철자 바꾸기(anagram)로 보면서 두 동사를 연관시키고 있다. Ibid.

11) B. S. Childs, *Exodus*, 5-6.

12) An American Translation of the Bible (Chicago, 1931).

13) The New American Bible (New York and London, 1970).

14) B. S. Childs, *Exodus*, 6.

15) Ibid., 17.

16) Ibid.

17) BDB에는 ‘bearing-stool’ 혹은 ‘midwife’s stool’이라고 정의되어 있다. F. Brown, S. R. Driver, and Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1907), 7; William Propp, *Exodus 1-18* (New York: Doubleday, 1999), 139.

18) 더햄도 이런 주장을 하고 있다. J. Durham, *Exodus* (Texas: Word Books, 1987), 11-12.

들 ‘사이에’(between)라는 표현이 나와야 한다고 보면서, 첫째 가능성 역시 문제점을 갖고 있다는 것을 인정하는데, 히브리 문학 중에서 고환을 ‘돌들’이라고 불렀던 적은 없었기 때문이다.<sup>19)</sup> 성별을 판단하기 위해서는 산파들이 ‘자세히 들여다보았을’(look upon) 것이고, 단순히 쳐다보지는(simply see) 않았을 것이라는 점에 주목해야 한다고 주장하면서 넷째 가능성을 제안하고 있는데, 그것은 ‘두 개의 돌들’은 일반적으로 여성의 ‘외음부’라는 것이다.<sup>20)</sup> 그러나 프랍은 이런 다양한 가능성들을 소개하고 있기는 하지만, 정작 본문을 번역할 때는 ‘look upon the two stones’로 쓰면서 직역을 하고 있다.<sup>21)</sup> 이렇게 직역함으로써 그는 이 구절의 뜻을 해석하기를 주저하고 있다는 것을 보여준다. 해석자의 임무는 여러 가능성들을 소개만 해 주는 데서 그치는 것이 아니라, 그 중에 한 가지를 택하여 이유를 설명하며 그에 따른 본문 번역을 보여주는 것이라고 생각한다. 이런 점에서 프랍은 해석자의 임무를 완수하지 못했다고 하겠다.

하우트만(C. Houtman)도 여러 가지의 가능성들을 소개하고 있는데 그 중의 하나는 **אבנים**이 산모가 무릎을 꿇은 자세로 앉아 있는 두 개 혹은 네 개의 벽돌이나 타일을 가리키는 것으로 본다.<sup>22)</sup> 또 다른 견해는 그것이 생식기를 의미하는 것으로서, 산모의 생식기(vagina)나 아이의 생식기를 의미한다고 보는 것인데, 하우트만은 분만대로 보는 견해를 가능성이 낮다고 보고, 가장 가능성이 높은 것은 출산 때의 산모의 생식기를 의미한다고 본다.<sup>23)</sup> 하지만 이 견해는 **אבנים**이 본래적으로 가지고 있는 ‘두 개의 돌들’이라는 의미와의 연관성을 설득력 있게 설명하지 못하고 있다는 점에서 필자가 보기에는 가능성이 희박해 보인다.

바로의 명령을 기록한 16절에는 산파들이 어떻게 사내아이들을 죽일지에 관해서는 기록되어 있지 않다. 하우트만에 따르면, 산파들은 출산 때, 은밀하게 이 일을 해야 하는 것으로 보이며, 이때 그 자리에 있던 누구도 이를 알아차리지 않아야 하는 것으로 본다. 즉, 이 구절이 주는 인상은 아기가 사산된 것처럼 보이게 하는 것이었다.<sup>24)</sup> 만일 히브리어 **אבנים**이 여성의 생식기를 의미한다면, 여성들은 아기들이 태어나서 성별이 결정되고 나자마자, 즉 첫 울음 소리를 내기도 전에 곧바로 사내아이들을 죽여야만 하는 것이 명백하

19) W. Propp, *Exodus 1-18*, 139.

20) *Ibid.*, 139.

21) *Ibid.*, 136.

22) Houtman, *Exodus*, 253.

23) *Ibid.*

24) *Ibid.*, 254.

다.<sup>25)</sup> 이렇게 하우트만은 산파들이 은밀하게 아기를 죽일 수 있는 기회를 갖도록 하는 것에 초점을 맞추고 있지만, 그가 מִקְנֵי־אֶרֶץ을 산모의 생식기로 보는 것은 앞에서 언급한 것처럼 동의하기 힘들다. 이런 번역은 이 단어를 있는 그대로 보지 않고, 엄연히 철자가 다른 단어인 מִקְנֵי־אֶרֶץ(남성의 생식기들)이라고 보거나, 혹은 단어를 분해해서 מִקְנֵי + אֶרֶץ로 보고 앞의 אֶ는 두음첨가(prosthetic)로 보아야 하는 것을 전제로 하고 있다.<sup>26)</sup> 하지만, BHS 본문을 있는 그대로 번역하는 것을 우선으로 하고, 이것이 의미가 전달되지 않을 때, 이런 가정들을 하는 것이 순서라고 본다. 아기가 태어나는 순간을 표현하기 위해서 산모의 생식기라는 번역을 선호하는 것으로 보이는데, 이런 번역이 아니라도 태어나는 순간을 묘사하는 데 있어서, מִקְנֵי־אֶרֶץ을 ‘분만대’를 의미하는 것으로 보고, ‘분만대에 있는 것을 볼 때’로 번역하는 것이 바람직하다는 것이다. 따라서 16절에 대한 우리말 번역은 “너희는 히브리 여인이 아이 낳는 것을 도와줄 때에, 그들이 분만대에 있는 것을 볼 때, 낳은 아기가 아들이거든 죽이고, 딸이거든 살려 두어라”가 되어야 할 것이다.

산모는 해산을 하면 분만대를 내려와서 자신의 누울 곳으로 가서 쉬게 된다. 따라서 산모가 분만대에 있는 경우는 아기를 분만하는 때라고 볼 수 있다. 이렇게 산모가 분만대에 있을 때, 아기를 죽이라는 애굽 왕의 명령이 내려진 상황에서 산파가 늦게 도착하는 바람에 산모는 분만대에 없게 되고 그래서 은밀하게 아기를 죽일 수 있는 시간을 놓쳐 버렸다는 것이 산파들의 변명이라고 볼 수 있다. 그렇게 되면 애굽 왕은 자신이 내린 명령대로 은밀하게 아기를 죽일 수 없었던 산파들의 상황이 이해될 것이고 아무런 벌을 내릴 수 없게 된다는 것이 자명하다고 하겠다.

여기에서 이스라엘의 폭발적인 인구증가 현상에 대한 우려를 갖고 이들의 인구 증가를 억제하려는 바로의 일련의 조치들을 ‘은밀성’(secrecy)이라는 시각에서 비교해 보는 것이 의미가 있을 것이다. 첫째 조치는 이스라엘 사람들에게 강제노동을 시켜서 억압하는 방법이었다(1:11-14). 이는 겉으로 보기에 인구증가를 억제하려는 의도가 없어 보이는 장점이 있다. 그저 왕이 이스라엘 사람들을 더 많이 일을 시켜서 부러먹는 것이라고 보이기 때문이다. 그러나 이 방법은 실효를 거두지 못했는데, 그 이유는 이스라엘이 억압을 받을수록 인구가 더 늘어났기 때문이었다(1:12). 이 첫째 방법은 그 자체에 ‘은밀성’은 찾아 볼 수 없으며, 오히려 이스라엘 백성들도 이런 고역을 하는 것과 인구 숫자를 줄이는 것 사이에 상관관계를 알 수 없을 정도였다고 하겠다. 은

25) Ibid.

26) Ibid., 253.

밀함과는 거리가 있는 ‘중립적 은밀성’(neutral secrecy)의 성격을 가지는 조치라고 하겠다. 그러나 산파를 이용하여 사내아이들을 죽이는 두 번째 조치는 ‘은밀성’이 결정적인 요소라고 할 수 있다. 가족조차도 아이가 태어나는 것을 보지 못하는 상황에서 사내아이를 죽이라는 명령이었기 때문이다. 그러나 산파들은 늦게 도착하는 바람에 죽일 수 없었다는 대답을 통해서 그들도 은밀성이 보장되지 않으면 아이들을 죽일 수 없다는 것을 분명히 하고 있다. 이렇게 은밀성이 강조되었던 두 번째 조치가 실패하자, 마지막으로 바로는 누구나 히브리 사내아이를 강에 던져 죽일 수 있도록 하는 공개적 명령을 내리고 있다(22절). 이 세 번째 조치는 공개적이고 누구나 알 수 있는 상황에서 사내아이들을 죽일 수 있도록 하고 있다. 은밀성의 반대개념인 ‘공개성’(openness)이 이런 조치의 핵심이라고 할 수 있다. 이렇게 보면 바로의 세 가지 조치들은 그 은밀성에 있어서 점진적으로 발전되고 있음을 알 수 있다. ‘중립적 은밀성’에서 ‘은밀성’으로 그리고 마지막으로 ‘공개성’으로 결론짓고 있다.

### 3. 결론

바로는 ‘분만대’라는 단어를 사용해서 그가 내리는 명령이 은밀하게 수행되어야 한다는 것을 산파들에게 주지시켰다. 산모가 분만대에 있을 때, 아직 가족들 가운데 누구도 아이가 살아서 태어났다는 것을 알지 못할 때, 그때 사내아이들을 죽이라고 명령을 내린 것이다. 이렇게 바로의 명령에 있어서 필수적인 요소였던 ‘은밀성’은 ‘두 개의 돌들’이라는 뜻을 가진 명사를 ‘분만대’로 번역하지 않고, 아예 번역에서 그 명사를 빼버렸던 한글 번역 성서들의 상황에서는 본문에서 나타날 수 없었다. 이에 따라서 한국 독자들은 성서를 읽으면서 바로의 명령을 단순히 사내아이가 태어나면 죽이라는 명령으로 이해할 수밖에 없었던 것이다. 뒤에 나오는 산파들의 대답의 내용을 읽을 때도, 그들의 대답이 이해되지 않는 것이 당연하다. 산모가 분만을 끝낸 후에 도착한 산파들이 왜 사내아이들을 죽일 수 없었는가에 대한 의문이 풀리지 않게 된다.

산파들의 대답은 히브리 여인들은 애굽 여인들과는 달리 건장해서 자기들이 도착하기 전에 아이를 낳아버린다는 것이었다. 그래서 사내아이들을 죽일 수가 없었다는 말은 하지도 않고 있다. 자신들이 도착하기 전에 아이를 낳아버렸다는 사실 자체가 자신들이 아이들을 죽일 수 없었다는 말과 동격으로 생각하고 있다는 것을 알 수 있다. 다시 말하면, 바로의 명령 가운데 강조되었던 ‘은밀성’이 도저히 지켜질 수 없는 상황이 되었다는 것을 산파들의 대답을

통해서 알 수 있다. 길게 이야기할 것도 없이 산파들이 출산을 도와줄 겨를도 없이 아이를 낳았다는 사실 자체가 산파들이 아이를 죽일 수 있는 은밀한 시간을 가질 수 없었다는 말로 이해되고 있다는 것이다. 이런 산파들의 뜻을 바로도 알아들었기 때문에 더 이상 아무런 추궁도 하지 않았다고 볼 수 있다. 산파들은 바로의 명령에 들어있던 ‘은밀성’의 요소를 다른 요소로 바꾸어서 말하고 있는 것인데, 그것은 ‘시간의 요소’였다. 늦게 도착한 것이 은밀성을 보장해 줄 수 없게 만들었다는 것인데, 이렇게 보면 바로와 산파들은 바로의 사내아이들을 죽이라는 명령이 절대적으로 은밀하게 수행되어야 하는 명령임을 서로 잘 이해하고 있었다는 것을 알 수 있다. 이런 ‘은밀성’을 바로는 ‘분만대’라는 단어를 사용함으로써 나타냈고, 산파들은 ‘시간의 요소’를 통해서 분명하게 대답하고 있다. ‘은밀성’에 대한 내용도 공개적으로 말할 수 없는 성격의 것이기 때문에, 이런 ‘은밀성’조차도 ‘은밀하게’ 혹은 ‘비밀스럽게’라는 단어 자체도 사용하지 않고 바로와 산파는 언급을 하고 있다는 것은 참으로 흥미롭다. 즉, 은밀성 자체도 은밀하게 대화 속에서 주고받는 바로와 산파의 모습을 본문은 잘 보여 주고 있다.

이 연구의 결과는 궁극적으로 ‘분만대’라고 번역될 수 있는 סֵדֵקִים이라는 단어를 번역하지 않음으로써, 본문 전체의 해석에 결정적인 영향을 줄 수 있다는 것을 확인해 주었다. 일차적으로는 영어 성서들처럼 ‘분만대’를 BHS에 있듯이, 번역하는 것이 중요하다. 동시에 이런 번역과 함께 본문 분석을 통한 합리적인 해석이 이루어져야 한다는 것을 이 연구는 보여준다. 즉, 본문에 ‘분만대’라는 단어가 포함되어 있는 것을 보면, 바로가 아이들을 은밀히 죽이려는 의도가 있었다는 것을 유추할 수 있다는 것이다. 동시에 22절에 나오는 바로의 인구 억제 정책의 세 번째에 해당하는 명령은 ‘은밀성’이 제외된 것으로서, 공개적으로 누구나 히브리 사내아이들을 나일 강에 던져서 죽일 수 있도록 되어 있다는 것을 알 수 있다. 은밀하게 히브리 사내아이들을 죽이려던 계획이 수포로 돌아갔을 때, 바로는 이제 은밀하게 할 것이 아니라, 공개적으로 해서 히브리인들의 반발을 사는 한이 있어도, 궁극적인 목적인 히브리인들의 인구를 줄이는 것을 달성해야 한다고 판단하게 된 것으로 보인다.

#### <주요어>(Keywords)

출애굽기, 이스라엘, 바로, 산파들, 은밀성.

Exodus, Israel, Pharaoh, Midwives, Secrecy.

<참고문헌>(References)

- 권성달, “출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰”, 「성경원문연구」 26 (2010), 7-31.
- 마르틴 노트, 『출애굽기』 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1981; M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- 박영환, “성경전서 개역개정판의 국어학적 연구”, 「성경원문연구」 28 (2011), 226-247.
- 존 더햄, 『출애굽기』, 손석태/ 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2000; John Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary, Texas: Word Books, 1987.
- 장석정, “이 재앙(출 8:16-19)의 새로운 이해”, 「구약논단」 17 (2005년 4월), 9-31.
- 장석정, “일곱째 재앙 경고(출 9:13-21) 재고”, 「구약논단」 40 (2011년 6월), 6-32.
- Assmann, J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, Magnes, trans., 1967.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Coats, G. W., *Exodus 1-18*, vol. IIA, FOTL, Grand Rapid: Eerdmans, 1999.
- Currid, John D. *Ancient Egypt and the Old Testament*, Michigan: Baker Books, 1997.
- Durham, J., *Exodus*, Texas: Word Books, 1987.
- Ford, W. A., *God, Pharaoh and Moses: Explaining the Lord's Actions in the Exodus Plague Narrative*, UK: Paternoster, 2006.
- Fretheim, T. E., *Exodus*, Interpretation, Louisville: John Knox, 1991.
- Gowan, D. E., *Theology in Exodus*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Hoffmeier, J. K., *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Hort, G., “The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1957), 84-103 & 70 (1958), 48-59.
- Houtman, C., *Exodus*, vol.1 & 2, Kampen: Kok Publishing House, 1993, 1996.
- Humphreys, C. J., *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Stories*, New York: HarperCollins, 2003.
- Hyatt, J. P. *Exodus*, New Century Bible, London: Oilphants, 1971.
- Larsson, G., *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*, Hendrickson, 1999.
- Loewenstamm, S. A. *The Evolution of the Exodus Tradition*, Hebrew orig. 1965,

Jerusalem: Magnes, 1992.

Meyer, L. *The Message of Exodus*, Minneapolis: Augsburg, 1983.

Morenz, S. *Egyptian Religion*, German orig. 1960, Ithaca.: Cornell University, 1973.

Noth, M. *Exodus*, German orig. 1959, OTL, Philadelphia: Westminster, 1962.

Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, AB 2, New York: Doubleday, 1999.

Tov, I., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress: Minneapolis, 2001.

<Abstract>

## אֲבָנִים in Exodus 1:16 Reconsidered

Prof. Sok-Chung Chang  
(Kwandong University)

This study is to reconsider the translation of אֲבָנִים in Exodus 1:16 from the perspective of textual criticism. In most Korean Bibles, this word is not even translated into Korean. The problem is not in incorrect translation but non-translation, which translators should avoid at all times. The Korean Bibles translate the Pharaoh's command to the Hebrew midwives like "you should look at them closely, if it is a boy, kill him..." As a result, those translations do not deliver the hidden sign of 'secrecy' originally embedded in Pharaoh's command of killing Hebrew male infants. According to them, all the midwives had to do was to look at a child closely and find out that infant's sex. In this context, the answer of the midwives when they were asked by the king is hardly understandable to the readers. It is because the late arrival of the midwives does not justify the inability of killing male infants no matter how well the interpreters defend the translated texts.

In contrast to Korean Bibles, most English Bibles translate the word אֲבָנִים as BHS writes it in v.16. Therefore, their translations go as follows: "when you see them on the birthstool, if it is a boy, kill him..." We know that the word אֲבָנִים could be translated in several ways because the scholars are not sure about its exact meaning. Literally, it means 'two stones' whatever it actually means in the context of Exo 1:16. I compared several leading scholars' interpretations of this word and analyzed their arguments in this study. LXX does not translate this word and simply says "they are at the point of giving birth" as if the word is not there. It is possible that Korean Bibles follow the LXX translation as they had done before.

When the English translations reveal the existence of the word אֲבָנִים they show the secrecy hidden in the Pharaoh's command of killing the infants. The first measure the king took in order to reduce Israel's population was to make them work more. The command itself did not have any secrecy but it did not

work at all. This second measure focused on the secrecy because the king feared whether Israel became furious about this command of killing their babies. The fact of the matter was that the midwives had to kill the infants secretly. Therefore, this crucial secrecy was delivered to the midwives in the command by using the word אֶסְפֹּרֶת. As BHS has it in the text, the Korean Bibles should translate the word in order to let the readers know the secrecy of the king's command and understand the shrewdness of the midwives' answer.

# 룻기 1:8하반절에 나타난 룻의 선행의 성격과 עֲשִׂיתָּךְ כְּאִשְׁתּוֹ의 우리말 번역을 위한 제언 -룻기 3:10의 רָחַם 이해를 중심으로-

이일레\*

## 1. 들어가는 말

룻기는 이스라엘 특별한 절기 때에 읽혀진 다섯 권의 두루마리 책 중의 하나로 분류될 수 있다. 칠칠절을 삶의 자리로 하고 있는 룻기의 분위기는 목가적이지만, 이스라엘의 기존 질서 속에서 살아가는 룻과 나오미의 생존경쟁은 사뭇 도전적이다.<sup>1)</sup> 이처럼 대조되는 두 배경 속에서 주요 주제로 룻의 רָחַם가 자리매김을 하고 있다.

룻기의 רָחַם는 히브리어 성경에 3회 나타나고 있다.<sup>2)</sup> 여기서 רָחַם는 하나님에 의해서 뿐 아니라, 사람에게 의해서 실제화되고 있으며,<sup>3)</sup> “호의”, “자비”, “인애”, “애정” 그리고 “선대”라는 신학적인 의미를 지니고 있다.<sup>4)</sup> 1:8에서 오르바와 룻의 행위와 관련하여, 그들에 대한 보응으로 나타나는 하나님의 רָחַם가 처음으로 나타나고 있다. 두 번째 רָחַם는, 나오미가 보아스의 선한 행위에 대한 보응으로 행하고 있는 축복 기원에서(2:20) 하나님의 רָחַם가<sup>5)</sup>, 1:8과 동일한 형식 속에 나타나고 있다. 끝으로 3:10에서 룻의 רָחַם가 나타나고 있다. 그러나 우리말 성경은 1:8에서 하나님의 רָחַם의 원인으로 작용하는 오르바와 룻의 행위를 히브리어 원문과는 달리 רָחַם 용어를 직접 사용하여 표현하

\* 서울신학대학교 강사, 구약학.

1) E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* 1:1 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998), 203.  
2) H. J. Zobel, “רָחַם”, *ThWAT*. III (1982), 51.  
3) I. Fischer, *Ruth*, HThK. AT (Freiburg: Herder, 2001), 37.  
4) *Ibid.*, 37-38; K. M. Saxegaard, *Character Complexity in the Book of Ruth*, FAT II, 47 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 186-187.  
5) 물론 2:20에 나타나고 있는 רָחַם에 관해서 이 רָחַם가 하나님의 רָחַם인지 또는 보아스의 רָחַם인지에 관한 구문상의 문제가 있다. 이 부분에 관해서 K. M. Saxegaard, *Ibid.*, 167 이후를 참조할 수 있다. 본 논문에서는 하나님의 רָחַם로 본다. 참조. I. Fischer, *Ruth*, 37.

고 있다. 이로써 사실상 우리말 성경에는 רָחֵם가 4회 나타나고 있다. 그리고 대부분의 우리말 성경은 “선대”라고 번역하고 있다.

이러한 차이가 왜 발생하는 것일까? 원문과 번역서 사이에 발생하는 이러한 차이점은 룻기에 나타나는 רָחֵם의 신학적 이해와 어떤 관련성을 갖는 것일까? 룻기의 רָחֵם의 신학적인 이해를 통해 이러한 해석의 차이점을 풀 수 있는 것일까? 룻기에 나타나는 רָחֵם의 신학적인 이해를 살피기 위해서 본문 3:10의 רָחֵם의 의미의 고찰은 필수적이다. 그러므로 본 논문은 3:10에 나타나고 있는 רָחֵם의 고찰을 통해서 우리말 성경 룻기 1:8에 2번 나타나고 있는 רָחֵם의 사용이 올바른 번역인가를 밝히고자 한다. 룻기 3:10에 나타나는 룻의 רָחֵם에 관한 이해는 우리가 당면한 1: 8하반절의 우리말 번역의 문제를 풀 수 있는 열쇠를 제시해 줄 수 있기 때문이다.

## 2. 구약성서에서 רָחֵם의 이해

구약성서에서 명사 רָחֵם는 245회 나타난다.<sup>6)</sup> 룻기에는 전체 3회 나타난다. 일반적으로 רָחֵם는 단수 형태로 나타나며, 복수 형태는 단지 18회에 지나지 않는다. רָחֵם의 이해를 위한 가장 중요한 열쇠는 실제 본문의 구성요건—רָחֵם가 본문 속에서 어떤 요소와 결합되어 쓰이고 있는가?— 으로부터 출발하여 찾을 수 있다.<sup>7)</sup> 여기에 언급하고 있는 전체 횟수 245회 중 거의 절반 이상의 רָחֵם 용례는, 전형적으로 실제 본문을 구성하고 있는 요소와 밀접한 관계를 가지기 때문이다. 예를 들면 그 중 25회는 행위동사 “~을 행하다, ~을 하다”(עָשָׂה, *asah*)와 나타나며, 동시에 전치사 “~와 함께”(עִמָּךְ, *im*)를 동반하고 있다(창 19:19; 20:13; 21:23; 24:49; 40:14; 47:29; 수 2:12[2번] 등). 열왕기상 2:7에서는 רָחֵם가 행위동사 “~을 하다”(עָשָׂה, *asah*)와 전치사 “~를 위하여”(לְ, *le*)와 함께 나타나며, 사무엘하 16:17의 경우, 의문문에서 전치사 “~와 함께”(עִמָּךְ, *et*)와 같이 나타난다. 이것을 통해서 우리는 רָחֵם의 의미는, 사람들과의 밀접한 관련성 속에서 이해될 수 있으며 또한 רָחֵם의 영향력은 사람들의 상호관계 속에서 작용하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 사람들과 서로간의 관계는 특별히, 친족 관계에서 רָחֵם의 영향력을 더욱 상세하게 규정해볼 수 있다: 사라와 아브라함(창 20:13), 라반과 베두엘-이삭(창 24:49) 요셉과 이스라엘(창 47:29), 오르바/룻과 말론/기론/나오미(룻 1:8). 또한 이러한 רָחֵם의 의미론적

6) H. J. Zobel, “רָחֵם”, *ThWAT*. III (1982), 51.

7) *Ibid.*, 51.

인 고찰을 통해서 רַחֵם의 개념은 행위, 행동, 실행의 성격을 특징으로 가진다는 것을 알 수 있다.

### 3. 룯기의 רַחֵם 이해

#### 3.1. 문제 제기

룯기 3:10에 나타나는 룯의 רַחֵם에 관한 이해는, 타르굼의 해석 이후<sup>8)</sup>, 기존의 논의들을 거듭해서 되풀이하는 데 머물러 왔다.<sup>9)</sup> 룯의 רַחֵם는 일반적으로 나오미에 대한 룯의 관용, 자비, 애정으로 이해되었다.<sup>10)</sup> 그러나 이러한 해석은 룯의 רַחֵם가 가지는 역동성을 제한할 수 있다. 모압 여인 룯의 רַחֵם는 이스라엘 공동체 편입을 위한 장치로 작용하고 있기 때문이다. 그러므로 우리는 룯의 רַחֵם를 이방 여인 룯이 이해하고 적용해야 할 이스라엘의 기존 질서와 관련하여 이해해야 한다. 율법서에 이미 규정되어 있으나, 상호간에 서로 종속되지 않는 독립적인 두 가지 사회 법률 제도가 – 형사취수혼제(兄死娶嫂婚制)와 기업무를 자<sup>11)</sup>(고엘) – 룯기에서 룯의 רַחֵם와 밀접한 관계를 갖고 있다. 이 제도는 룯기의 רַחֵם와 서로 교호작용(交互作用) 속에서 룯기의 신학적 문제를 풀어나가고 있다.

3:10에서 룯을 향한 보아스의 축복 기원은 룯의 רַחֵם로부터<sup>12)</sup> 출발하고 있다. 여기서 רַחֵם는 hiph형 동사 *jtb*(יָטַב)와 함께 쓰고 있다:

『개역개정』

그가 이르되 내 딸아 여호와께서 네게 복 주시기를 원하노라 네가 가난하건 부하건 젊은 자를 따르지 아니하였으니 네가 베푼 (הַיִּטְבָּן) 인애 (יָרַחֵם)가 처음보다 나중이 더하도다

hiph형 동사 *jtb*(יָטַב)를 통해서 룯의 행위(יָרַחֵם)가 강조 되고 있다. 또한 특

8) Targum zu 3,10.

9) M. Köhlmoos, *Ruth*, ATD 9,3 (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 63; I. Fischer, *Rut*, 37; C. Frevel, *Das Buch Rut*, NSK. AT 6 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992), 113; W. Nowack, *Richter, Ruth und Buecher Samulelis*, HK I/4 (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902), 195; Murray D. Gow, *The Book of Ruth* (Leicester: Apollon, 1992), 116.

10) K. M. Saxegaard, *Character Complexity in the Book of Ruth*, 186.

11) 민영진, 『이방 여인 룯 이야기』 (서울: 한국신학연구소, 2000), 84-85.

12) I. Fischer, *Ruth*, 37.

별히 보아스는 그의 대화에서 룻의 רָחֵם를 처음과 나중이라는 개념을 통해서 룻의 서로 다른 두 가지의 רָחֵם를 언급함과 동시에 3:10에서 표현되고 있는 룻의 “나중” רָחֵם를 의도적으로 심화시키고 있음을 알 수 있다.

어떻게 3:10을 이해할 수 있을까? 여기서 보아스가 룻의 “나중”의 רָחֵם를 “처음”의 רָחֵם와 비교하여 언급하고 있는 근본적인 목적은 무엇일까? 구체적으로 무엇이 “처음”의 רָחֵם이며 무엇이 “나중”의 רָחֵם인 것일까? 이미 앞에서 구약성서에서의 의미론적인 고찰과 사용 용례를 통해 살펴본 것처럼 룻기의 רָחֵם를 이해하기 위해서는, “사람들의 어떤 상호관계 속에서 רָחֵם가 작용하는가?”와 “רָחֵם의 행위는 무엇을 의미하는가?”를 그 출발점으로 삼아야 한다.

### 3.2. 3:10에 나타나고 있는 룻의 רָחֵם

3:10에 있는 “처음”의 רָחֵם와 “나중”의 רָחֵם는 무엇을 의미하고 있는 것일까? 1:8하반절의 וְעַמּוּדֵי עַם-הַמּוֹתָיִם כְּאִשֶּׁר עֲשִׂיתָם “선대한 것처럼”과 어떻게 비교될 수 있는 것일까? 이들 사이에는 어떤 관련성이 존재하고 있는 것일까? 연구사에서, 3:10의 רָחֵם의 의미에 관한 해석은 아주 논쟁적이다.<sup>13)</sup> 룻의 “나중”의 רָחֵם는 3:9에서 보여주고 있는 것처럼, 룻의 안식을 보아스의 보호의 날개 아래 찾는 청을 말해주고 있는 것일까?:

#### 『개역개정』

이르되 내가 누구냐 하니 대답하되 나는 당신의 여종 룻이오니 당신의 옷자락을 펴 당신의 여종을 덮으소서 이는 당신이 기업을 무를 자가 됨이니이다 하니(3:9)

3:10은 룻에 대한 보아스의 축복 기원으로 시작되고 있으며(3:10상반),<sup>14)</sup> 그것은 룻의 רָחֵם에 근거하고 있다(3:10상반, 중반).<sup>15)</sup> 또한 보아스의 축복 기원은 2:20의 보아스에 대한 나오미의 축복 기원과 평행을 이루고 있다. 보아스는 하나님의 축복 아래 있는 인간의 행위를 강조하고 있으며(3:10중반), 룻의 רָחֵם에 대한 비교로 3:10을 완성하고 있다(3:10하반). 보아스는 3:10에서의 룻의 רָחֵם를, 룻이 젊은 자를 따르지 아니한 것을 통해서 더욱 강조하고 있다:

13) Ibid., 213.

14) M. Köhlmoos, *Ruth*, 63; M. S. Moore, “Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigner”, *CBQ* 60 (1998), 203-217.

15) M. Köhlmoos, *Ruth*, 63.

## 『개역개정』

그가 이르되 내 딸아 여호와께서 네게 복 주시기를 원하노라(3:10  
상반) 네가 가난하건 부하건 젊은 자를 따르지 아니하였으니(3:10중  
반) 네가 베풀 인애가 처음보다 나중에 더하도다(3:10하반)

3:10중반절에 나타나는 “젊은 자” *Bahurim*(בַּחֲרִים)의 어원은 동사 “선택하다” (בָּחַר)에서 찾아볼 수 있다. 명사 *Bahurim*(בַּחֲרִים)은 동사 *Bhr*(בָּחַר)의 수동 분사형(selected)으로,<sup>16)</sup> 단수로서는 (강한) 젊은이, 복수의 경우 젊은 전사 혹은 용사의 의미를 가진다.<sup>17)</sup> *Bahurim*은 구약성서에서 군사상의 의미를 가진 단어로 이해할 수 있다.<sup>18)</sup> 동일한 의미로 구약성서에서 다음과 같이 나타난다: 왕하 8:12; 사 31:8; 렘 18:21; 48:15; 49:26=50:30; 겔 30:17; 암 4:10; 시 78:31; 대하 36:17; 겔 23:6, 12, 23.

특히 에스겔 23:6, 12, 23에서 룻기 3:10중반절에 나타나는 용어 “젊은 자”가 반복해서 나타나고 있다. 그러므로 우리는 3:10중반절에 나타나는 “젊은 자”를 에스겔 23장에서 쓰이고 있는 용어 “젊은 자”와 관련시켜 이해하고자 한다. 물론 이러한 시도를 위한 근거를 제시하기 위한 작업으로 먼저 에스겔 16장을 분석해 보고자 한다.

에스겔 16장에는 아내로 의인화된 도시 예루살렘을 향한 야훼의 사랑이 은유적으로 표현되고 있다. 여기서 나타나는 여인은 젖먹이 때 부모에게 버림 받았지만, 야훼가 발견하여 생존할 수 있게 된다. 야훼는 아이를 씻어 정결케 하여 돌보고 아름다운 옷을 입혀, 여인으로 자랐을 때 그의 옷으로 여인을 덮어 여인과 혼인 계약을 체결하였다.<sup>19)</sup> 이와 관련하여 초기의 연구사는 에스겔 16:8과 룻기 3:9와의 오인할 여지가 없는 명백한 관련성을 이야기하고 있다.<sup>20)</sup> 그 근거는 구체적인 혼인 관습에서 찾아 볼 수 있다: 혼인예식의 경우 남자는 여자를 그의 예복 가장자리로 혹은 옷자락으로 덮어준다고 한다.<sup>21)</sup> 이와 같은 에스겔 16장에 나타나고 있는 혼인 예식이 룻기 3:10에서도 나타나고 있다.

16) E. Jenni and C. Werstermann, “בָּחַר”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (1997), 306.

17) 사 9:16; 31:8; 렘 18:21; 암 4:10; 애 1:15.

18) E. Jenni and C. Werstermann, “בָּחַר”, 306.

19) 참조, 김지찬, “기업 무를 자가 되라: 룻기 3:6-18”, 『그말씀』 56 (1997. 3.), 171-172.

20) Ibid.

21) M. Köhlmoos, *Ruth*, 62; H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 77; G. Gerlemann, *Ruth. Das Hohelied*, BK 18 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 32; W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, KAT XVII/1-3 (Gütersloh: Gütersloher verlagshaus 1962), 56; E. Campbell, *Ruth*, AncB 7 (New York: Doubleday, 1975), 123; 민 15:28; 신 22:12; 삼상 15:27; 25:25; 렘 2:34.

우리말 개역 성경에는 “웃자락”으로 표현되어 있는 본문에서 “예복 가장자리”(קַנְיָהּ)로 여자를 덮는 행위는 홀대받는 여자에 대하여 야훼가 행하는 보호 하심과 돌보심을 나타낸다. 혼인 예식에서, 혹은 부부 관계를 맺는 계약에서 행하는 이러한 남편의 보호 기능의 역할이, 룻기 3장에 대한 새로운 연구로 강조되고 있으며, 그 역할이 룻기 3장에서 생계 부양까지 확장되고 있다. 에스겔 16:8과 룻기 3:9와의 명백한 관련성은 또한 룻기 2:11-13을 통해서 이미 준비되고 있음을 알 수 있다. 여기서 나타나고 있는 룻의 상황이 에스겔 16:3-5에 나타나 있는 예루살렘의 어린 시절에 대한 회고와 유사성을 갖기 때문이다. 야훼를 통한 예루살렘의 선택이, 보아스와 룻과의 관계에서 실제적인 사건으로 나타나고 있다.

룻기에 나타나고 있는 “젊은 자”(בְּחֻרִים, *Bahurim*)는, 에스겔 16장과 같은 맥락에 있는 에스겔 23:6, 12, 23에 나타나고 있다. 에스겔 23장에서 야훼의 부정한 여인은 “젊은 자”를 자신의 구혼자로 선택하고 있다.<sup>22)</sup> 에스겔서와 달리 룻기에서 룻은 이들을 – “젊은 자” – 따르지 않고 있다. 보아스는 이러한 본문 전통을 룻과 자신의 상황 속에 비교 투영하여 적용하고 있으며, 이것을 통해서 룻기 저자는, 보아스가 룻을 선택함이 정당하며 적합하다는 것을 확고히 해 주고 있다.<sup>23)</sup> 동시에 에스겔 16:6-8은, 남편 된 야훼가 그의 아내를 보호하며 부양하고 있는 것처럼, 이러한 역할을 보아스는 룻을 위해서 받아들이고 있다.

그러나 보아스가, 룻이 엘리멜렉 혈족 외부에서 결혼하기를 원하지 않고 자신의 죽은 남편의 혈통을 잇기 위한 아이를 출산하기를 원하기 때문에 모압 여인 룻을 칭송하고 있다는 것은 본문 어디에도 들어 있지 않다.<sup>24)</sup> 타르굼에서는 룻의 유대교 개종을 룻의 처음 נִשְׁתַּחֲוֶה, 형사취수혼제에 대한 기다림을 룻의 “나중” נִשְׁתַּחֲוֶה로 해석하고 있다.<sup>25)</sup> 크리스티안 프레벨(C. Frevel)은, 보아스가 “나중” נִשְׁתַּחֲוֶה를 무엇보다도 나오미에 대한 룻의 선한 행위로 지적하고 있다고 주장한다.<sup>26)</sup> 그는 그의 주장의 근거를, 룻은 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)의 결합을 통해서 자신뿐만 아니라 나오미를 위해서 청원하고 있기 때문이라고 말하고 있다.<sup>27)</sup>

22) M. Köhlmoos, *Ruth*, 61.

23) Ibid.

24) I. Fischer, *Ruth*, 213.

25) Targum zu 3:10.

26) C. Frevel, *Das Buch Rut*, 113

27) Ibid.; I. Fischer, *Ruth*, 213; K. Herrmann, “Halakha”, *RGG*. 3 (2002), 1386-1387, 할라하는 유대교의 율법 시스템, 율법에 대한 해석으로 이해할 수 있다. “Halakha”는 히브리어 동사 “הלך”(가다)에서 어원을 찾을 수 있으며, 합법적이며 윤리적인 “삶을 영위하는 것”을 지향

분명한 것은 룻의 **רוּת**가 언급되고 있는 보아스와 룻의 대화 속에는 이스라엘의 두 가지 사회 제도—형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)—가 암시되고 있다. 그러므로 “나중”의 **רוּת**를 이해하기 위해서 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)가 룻기에서 어떤 역할을 하고 있는가를 살펴보아야 한다.

### 3.2.1. 룻의 할라하(Halacha 또는 Halakha)

룻기 저자는 3장에 설정한 그의 무대, 타작마당에 등장하고 있는 인물들을 성서의 해석자로 등장시키고 있다.<sup>28)</sup> 룻은 친족의 연대감을 강조하고 있는 이스라엘의 두 가지 법률적인 사회 제도에 대한 할라하(Halacha)를 제시하고 있다. 보아스는 하나님을 경외하는 인물로, 이러한 룻의 새로운 할라하를 수용하고 있다. 룻은 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘) 제도를 기존 인습과 전통을 넘어 서로 연결함으로, 자신과 나오미의 삶을 위한 명백한 토라의 해석, 하나의 할라하를 제시하고 있다. 그러므로 에리히 쟁어(E. Zenger)는 룻기를 “이야기체로 만들어진 두 율법의 결합체”로 규정하면서, 정확히 “친족 연대성에 관한 풍습의 독창적인 새로운 해석”으로 표현하고 있다.<sup>29)</sup>

룻기에서 두 율법의 결합은 필연성을 바탕으로 치밀하게 배치되어, 룻과 나오미의 생존 문제에 초점이 맞추어져 있다. 이를 위해서 룻은 시어머니의 친족관계와 친족의 의무와 관련된 두 사회제도를 사용하고 있다. 룻이 이미 자기의 시어머니 나오미에게 맹세한 것처럼(1:16) 그 맹세를 지키기 위해서 하나의 길을 모색하고 있다.

룻기가 언급하고 있는 ‘할라하’는 가부장적인 사회의 소외계층에 속하는 여성의 생존보장을 특정한 목표로 하고 있다. 죽은 남편의 혈통을 잇기 위한 형사취수혼제와, 근본적으로 가부장적인 가족제도가 근간을 이루고 있는 “기업무를 자”(고엘) 제도를 룻기는 새롭게 해석하고 있다.

#### 3.2.1.1 형사취수혼제(兄死取嫂婚制)

형사취수혼은 근동의 법률 제도와 관련하여 이해하는 것이 중요하다. 에카르트 오토(E. Otto)는 메소포타미아 지역의 관련 규정에 관한 연구를 통하여 형사취수혼의 의무를 지니는 사람들의 영역과 범위를 밝히고 있다. 그는 각

하는 것을 목적으로 한다. 그러므로 “Halakha”의 근본적인 뜻은 성서의 법률에 대한 규정, 혹은 해명을 의미한다.

28) I. Fischer, *Ibid.*, 212.

29) E. Zenger, *Das Buch Ruth*, ZBK 8 (Zürich: Theologischer Verlag 1986), 88.

각의 법전 모음집의 경우, 그 범위의 차이가 아주 큰 것을 증명해 냈다.<sup>30)</sup> 안드레 레마이어(A. Lemaire)는 7세기 후기 페니키아 비문 해석을 통해서, 이미 성서 외부에 형사취수혼 문헌이 존재하고 있었다는 것을 증명해 냈다: 그것은 g'로 쓰이고 있으며 룻기에서처럼 “기업무를 자의 혼인”으로 이해할 수 있다. 실제적으로 구약성서에서 나타나는 모든 형사취수혼과 고엘의 사회제도 변형이 고대 근동에서 이미 입증되었다고 그는 주장하고 있다.<sup>31)</sup>

형사취수혼을 정상적인 부부관계로 이해해야 하는지, 혹은 아들을 출산하기 위한 시간적 한계가 있는 합목적성 관계인지, 동시에 계속되는 후손이 생물학적인 아버지에게 속하는지 아닌지, 지금도 의견이 분분하다. 그러나, 룻기에서 룻과 보아스의 혼인은 정상적인 부부관계이기 때문에 이러한 문제가 계속해서 언급될 필요는 없다.<sup>32)</sup>

자손 없이 죽은 남자를 위해서, 그의 형제가 죽은 남자의 아내와 아이를 출산하기 위해 시행하는 형사취수혼은 구약성서에서 세 가지 서로 다른 상황 속에서 나타나고 있다.<sup>33)</sup> 율법서에서 형사취수혼이 나타나고 있는 본문 중의 하나는 신명기 25장이다. 신명기 25장은 명백히 남성중심적이다. 여기서 형사취수혼의 주요 관점은 남편을 잃은 과부를 위한 생계 부양이 아니다.<sup>34)</sup> 과부를 위한 생계 부양은 단지 부수적인 측면이 될 수 있다.

창세기 38장에 형사취수혼과 관련되는 다말의 이야기가 나타난다. 유다는 다말의 상황이, 형사취수혼의 사회제도에 적용되는 것을 인정하지만, 그의 남겨진 아들 셀라와 다말의 부부관계를 허용하지 않는 창세기 38장과 룻기 사이의 구조적인 유사점과 다양한 특징에 관해서 이미 엘렌 반 볼데(E. van Wolde)와<sup>35)</sup> 라모나 파에 베스트(L. F. West)는<sup>36)</sup> 이야기하고 있다. 그들은 두 개의 텍스트에 공통적으로 나타나는 형사취수혼 제도의 비교 분석을 통해서 룻기를 창세기 38장에 관한 후대의 해석으로서 규정하고 있다.<sup>37)</sup> 토마스 크뤼거(T. Krueger)<sup>38)</sup>는 창세기 38장을 룻기의 모체로 이해할 수 있다고 주장한

---

30) I. Fischer, *Ruth*, 49; E. Otto, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich”, *ZAR* 1 (1995), 103-110.

31) A. Lemaire, “Une inscription phenicienne decouverte recemment et le mariage de Ruth la Moabite”, *Erls* 20 (1989), 124-129.

32) I. Fischer, *Ruth*, 51.

33) R. F. West, “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, *Ann Arbor* (1981), 7-18.

34) E. Otto, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich”, 109f.

35) E. van Wolde, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, *BibInt* 5 (1997), 8-28.

36) R. F. West, “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, 169f.

37) *Ibid.*; E. van Wolde, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, 8-28.

다. 그는 혼합혼을 엄격하게 반대하는 시대적 상황에 있는 룻기의 배경을 지적하며, 창세기 38장 다말의 이야기가 룻기의 형사취수혼에 대한 새로운 해석의 가능성을 제시하고 있다고 말하고 있다.

룻기에서 형사취수혼은 두 번에 걸쳐 나타나고 있다.<sup>39)</sup> 룻기 1:12에서 나오미는 두 며느리를 위한 아들을 출산하기에 너무 늙었다고 표현하고 있다. 신명기와는 차이가 나지만 나오미는 분명히 형사취수혼을 명시하고 있다. 그러나 나오미는 형사취수혼을 신명기에서처럼 죽은 아들에 대한 연대의식으로 보는 것이 아니라 과부 며느리의 생계를 위한 사회 제도로 이해하고 있다. 그러므로 룻기 저자는 나오미의 형사취수혼의 이해를 통해서 율법서의 기존 사회 질서 체제를 극복하고 있다. 만약에 나오미가 신명기 25장에 따라 자신의 계획을 실행시키기 위해서는 자기의 죽은 남편 엘리멜렉의 형제와 결혼해야 한다. 이와는 달리 나오미는 룻과 보아스의 혼인을 계획하고 추진한다.

룻기 4:1 이후의 본문은 신명기 25:5 이후의 본문과 밀접한 관련성을 가진다. 그러나 동시에 두 본문 사이에는 차별성이 내포되어 있다. 율법서와 룻기 이야기의 결정적인 차이는 신명기 25장에서 배우자의 남자 형제가 형사취수혼 제도에 따라 형수와 결혼하기를 거절한다면, 여자는 자신이 선택한 남자와 결혼할 수 있는 것에 비해, 룻기 3:12 이후와 4:3-10에 의하면 형사취수혼을 위한 의무를 지나는 사람들의 영역과 범위가 기업무를 자로부터 기업무를 자에게 미루어 넘길 수 있는 전달 체계를 갖고 있다. 신명기에 따르면 형사취수혼의 의무자의 범위가 제법 한정적으로 암시되고 있는 것에 비해서, 룻기에는 가까운 친족이 없을 경우, 형사취수혼의 의무가 있는 친족의 범위가 좀 더 확장되어 있다. 그러므로 보아스와 룻의 혼인은 더 이상 통례적인 형사취수혼으로 보기는 어렵다.<sup>40)</sup>

### 3.2.1.2 고엘 사회제도

고엘(**גֹּאֵל**) 사회제도는<sup>41)</sup> 지나친 빚으로 인해 잃어버린, 가까운 친족의 집이나 토지, 상속 소유물을 다시 사서 찾아주는 의무를 말한다(레 25:23-28).

38) T. Krueger, "Gen 38 - ein 'Lehrstück' alttestamentlicher Ethik", R. Bartelmus u.a. (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*, FS K. Baltzer (OBO 126), Freiburg u.a (1993), 225f.

39) I. Fischer, *Ruth*, 51.

40) *Ibid.*, 52.

41) H. Ringgren, "**גֹּאֵל**", ThWAT Bd I (1973), 884-886; 구약성서에서 **גֹּאֵל**은 *gal* 또는 *niph* 형의 동사로 나타난다. 또한 *gal* 형의 분사 능동형으로는 주어로 "구원자"(Erlöser)의 의미를 가진다. **גֹּאֵל**의 이차적인 형태는 **גָּלוּ**으로 나타난다. 동사로서, 한편으로는 법적인 측면 또는 사회적인 측면을 지니며, 다른 한편으로는 하나님의 구원사적인 행위와 관련하여 사용된다.

이러한 친족의 연대성에 대한 규정의 신학적인 근거는 토지 신학과 관련하여 이해될 수 있다<sup>42)</sup>: 토지는 여호와께 속한 것이고, 이스라엘에게 단지 봉토로서 주어진 것이다; 그러므로 임의대로 팔 수 없다. 이러한 규정 배경 뒤에는 가나안 정복과 관련하여 각 지파별 평등한 토지 분배를 위한 후기 신학사상이 있다.<sup>43)</sup> 사회사적으로 이 계명을 위한 동인은 왕정시대 소작료 자본주의적인 경제 구조로 소급해 볼 수 있으며, 이러한 경제 구조 폐단의 비통한 경험은 사회제도를 낳게 하는 요인으로 작용할 수 있었던 것이다.<sup>44)</sup>

또한 고엘 사회제도는 개인의 권리와도 관련된다. 가까운 친족이 되는 고엘은 그의 친족 중의 한 사람이 빚을 지고 노예가 되었을 경우 돈을 지불하고 그를 해방시켜 주어야 한다(느 5:1-5; 레 24:47f.). 고엘의 의무 중의 다른 하나는 살인한 자에 대한 피의 보복이다(민 35:19). 이 세 가지 고엘의 기능은 포로기와 포로기 이후에 하나님 속성으로 발전되어 나타난다.<sup>45)</sup>

룻기의 고엘 사회제도를, 형사취수훈처럼 율법서에 나타나고 있는 고엘 사회제도의 성격과 일치시킨다면 율법서에 상응하는 고엘 제도를 재구성하기는 어렵다. 율법서의 고엘 제도에 근거하지만 룻의 특별한 상황 속에 재해석되기 때문이다: 나오미에게 토지를 매매하는 보아스의 이야기(4:3-9)에 레위기 25장의 사회규범이<sup>46)</sup> 나타나고 있다. 레위기 25장의 규정을 룻기 4장과 연결하여 본다면, 엘리멜렉이 모압 땅으로 이주하기 이전에 그의 토지를 팔아야 했다는 것을 추론할 수 있다. 그리고 재 구입의 권리를 갖고 보아스는 고엘로서 빈궁한 과부를 위한 재 구입의 의무를 따르고 있다.<sup>47)</sup> 보아스는 고엘의 의무뿐 아니라 형사취수훈의 의무를 지니는 친족으로 나타나고 있다.

### 3.2.2. 룻기에서 형사취수훈과 고엘의 결합

토라 어느 곳에도 형사취수훈과 고엘 사회제도가 함께 결합되어 나타나지

42) Fischer, *Ruth*, 53.

43) Ibid.

44) Ibid. 참고. 임태수, 「민중 연대자 고엘」, 『세계와 선교』 138(1993), 8.

45) Ibid.

46) 빈곤한 상황에 있는 토지 소유자를 위해서 땅의 분배를 수여하는 것을 목적으로 하고 있다.

47) I. Fischer, *Ruth*, 54. 물론 룻기 4:3, 5, 9에서 나오미는 분명히 토지 판매자로서 표현되고 있다. 이 용례는 예레미야 32장에서 찾아볼 수 있다. 여기서, 왜 가난한 과부가 자신의 삶의 기반을 양도하기 원하는지를, 논리상으로 설명하기가 어렵다; R. Kessler, “Zur israelitischen Löserinstitution”, M. Crüsemann and W. Schottroff, (Hg.), *Schuld und Schulden*, KTB 121 (München: Kaiser Verlag, 1992), 46-51. 라이너 케슬러는 레위기 25:25와 룻기 3:13과 4:4에서 친족 촌수의 인접 범위의 단정이 중요하다고 주장하고 있다. 물론 그는 토지 구입자로서 기업무를 자가 토지를 보답이나 보수 없이 소유자에게 돌려준다는 사회에 대한 공상적이고 낭만적인 생각으로부터 분리하고 있다.

않는다. 율법서 뿐만 아니라 성서의 어떤 텍스트에서도 이 두 가지 사회제도의 연합은 언급되어 있지 않다. 유일하게 룻기에서 이 두 사회제도가 화합하여 조화를 이루고 있다. 지금까지의 연구사는, 룻기에서 토라와 구별되는 이 두 가지 사회제도의 법률사적인 배경을 강조해 왔다.<sup>48)</sup>

룻기가 쓰여진 시기를<sup>49)</sup> BC 620년 이전 또는 포로기로<sup>50)</sup> 산정하는 학자들의 경우와 포로기 이후 페르시아 시대로 산정하는 학자들의<sup>51)</sup> 경우에 따라, 룻기의 연구사는 두 가지 서로 다른 견해로 분류된다. 룻기의 목적을 모압인의 후손인 다윗의 출신에 대한 합법화로 보는 경우, 룻기의 쓰여진 시기를 왕정시대로 산정하기도 한다. 그러나 형사취수훈과 고엘의 사회제도가 서로 결합되어 나타나는 룻기의 특징은, 신명기 25:5ff의 규범에 근거하여 분석해 볼 때, 룻기의 쓰여진 시기를 6세기 혹은 포로기- 초기 포로기 이후로 생각하기 어렵다.<sup>52)</sup> 또한 포로기 이후로 보는 견해는, 룻기의 후기 성서 히브리어, 예를 들면 1:4 ‘아내를 맞이하다’(וַיִּשְׂאֵן נָשִׁים); 1:13 ‘그러므로’(הַלְלוּ); 4:13 ‘임신하게 하다’(וַיִּתֵּן הַרְיוֹן)에 그 출발점을 갖고 있다.<sup>53)</sup> 그리고 신명기 23:4f에 기록되어 있는 것처럼, 모압 사람을 이스라엘 공동체로 수용하는 것에 대한 금지에 대하여 룻기는 반대하며 항의하고 있기 때문이다. 본 논문에서는 룻기가 쓰여진 시기를 포로기 이후로 보는 견해와 입장을 같이 한다. 룻기는 언어 성격과 내용의 특징을 근거로 후기의 텍스트, 즉 두 번째 성전 시대로 볼 수 있다.<sup>54)</sup> 룻기가 쓰여진 시기를 초기로 보는 연구 경우에 의하면, 율법서의 두 가지 사회제도가 룻기에 동일하게 나타나 있다는 주장을 하고 있다. 룻기의 쓰여진 시기를 후기로 보는 연구의 경우에 의하면, 룻기에는 이 두 사회 제도와 관련하여 토라의 규정이 이미 약해졌다는 것을 주장하고 있다.<sup>55)</sup> 근본적으로 룻기에 나타나고 있는 이 두 가지 사회제도는 많은 부분에서 율법서와 거의

48) R. Vuilleumier, “Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon”, *ThZ* 44, (1988), 198-201.

49) Y. Zakovitch, *Das Buch Rut. Ein juedischer Kommentar*, SBS 177 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1999), 51-53; Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* 1:1 (1986), 27; Fischer, *Ruth* (2001), 87; 쓰여진 시기를 위한 시금석으로 지난 100년간의 연구사에서는 룻기의 언어가 주요 테마가 되어 왔다.

50) I. Fischer, *Ruth*, 80.

51) J. A. Loader, “Of Barley, Bulls, Land and Levirate”, F. Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*, VT.S 53 (Leiden u.a.: Brill 1994), 127ff; I. Fischer, *Ruth*, 89.

52) 이 견해에 관해서는 I. Fischer, *Ibid.* (2001), 86-89를 참조할 수 있다.

53) I. Fischer, *Ruth*, 86-89.

54) *Ibid.*; 룻기의 쓰여진 시기와 관련하여 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 물론 W. Rudolph, *Das Buch Ruth* (1962)는 포로기 이후의 시대로 쓰여진 시기를 이해하는 것은 불가능하다고 주장한다.

55) J. A. Loader, “Of Barley”, 127ff.

일치되지 않고 있다.

히브리어 성경에서 법률에 관한 선험적인 이야기는 거의 항상 할라하적인 특징을 갖는다. 이러한 이야기는 더욱이 법률 규정을 특별한 상황에 조화시키며 현실화하고, 적합하게 적용할 수 있는 사회제도로 재해석되어 보유했다.<sup>56)</sup> 이러한 현상이 룻기에 강조되어 나타나고 있다. 룻기에서 형사취수혼과 고엘의 결합은 모압 여인 룻을 통해서 구체적으로 실행되며 이루어지고 있다.<sup>57)</sup>

3:10에서 보아스가 언급하고 있는 룻의 “나중” אַחֲרָיִךְ는 3:9에서 보여주고 있는 것처럼, 룻이 자신의 안식을 보아스 보호의 날개 아래 찾으려고 하는 청에서 출발하고 있다. 고엘 사회제도를 따르기를 요청하는 시어머니는 밤중에 룻을 타작마당에 있는 보아스에게 보낸다. 룻은 그곳에서 친족 보아스에게(3:2) 그가 두 여인들의 기업무를 자이프로(2:20) 결혼해 줄 것을 청한다(3:9). 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 것처럼 룻에게는 다른 가능성도 있었다. 룻은 “젊은 자” Behurim(בְּחֻרִים)를 따를 수도 있었다. 그럼에도 불구하고 룻은 이스라엘 사회제도 속으로 자신을 편입시킨다. 보아스는 이러한 룻의 행위와 관련하여, 에스겔 16장과 23장의 전통을, 룻과 자신의 상황 속에 적용시키면서 룻의 “나중” אַחֲרָיִךְ를 이 두 사회 제도에 대한 룻의 할라하(Halacha)로 규정하고 있다.

룻기 저자는 형사취수혼과 고엘의 결합을 통해서, 친족의 연대감에 관한 사회제도에 대한 하나의 새로운 해석을 제시하고 있다.<sup>58)</sup> 이와 관련해서 게오르그 브라우릭(G. Braulik)은 페니키아 부부계약에 대한 연구를 통해서, 룻기에서 나타나고 있는 이 두 가지 사회제도의 결합 현상에 대하여 평가하고 있다. 그는 이러한 결합현상의 원형을 룻기로 평가하는 데에 관하여 회의적이다.<sup>59)</sup> 이 두 가지 사회제도의 비슷한 결합이 이미 존재했다는 것을 그는 페니키아 비문 연구를 통해서 밝히고 있다. 그러나 고대 근동에 또는 다른 문화 속에 이것이 존재했든 존재하지 않았든, 룻기는 명백하게 이 사회제도와 관련하여 토라를 해석하고 있으며 현실화시키고 있다. 그러므로 우리는 성경 안에서 이 두 가지 사회제도의 결합의 원형을 룻기로 확정할 수 있다.

지금까지 살펴본 것처럼 이스라엘의 영향력 있는 두 가지 사회제도를 재해

56) I. Fischer, *Ruth*, 55.

57) K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wunden* (Berlin: Alektor-Verlag, 1994), 31.

58) E. Zenger, *Ruth*, 88. 룻기를 제외하고 이 두 제도의 결합은 구약성서 어디에도 나타나지 않고 있다.

59) G. Braulik, “Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut”, E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10 (Freiburg u.a.: Herder, 1996), 120f.

석하고 있는 룿의 할라하의 목적이 룿의 “나중” נֶחֱמָה와 직접적인 관련성을 지니고 있음을 알 수 있다. 룿은 보아스와의 대화 속에서 형사취수혼과 고엘의 사회제도를 언급함과 동시에 재해석하여 제시하고 있다(룿 3:8-9). 또한 보아스는 이러한 룿의 할라하를 룿의 נֶחֱמָה로 규정함과 동시에 그 “나중” נֶחֱמָה를 처음 것과 비교하여 더 나은 נֶחֱמָה로 칭송하고 있다. 룿의 “나중” נֶחֱמָה는 남편을 잃은 가난한 모압 여인 룿이 이스라엘의 기존 질서를 수용하며 가난한 자신과 시어머니의 생존을 위해 토라의 새로운 해석을 제시하는 것을 말해주고 있다.

### 3.3. 룿기 1:8에 나타나고 있는 נֶחֱמָה

4장으로 이루어져 있는 룿기는 각 장마다 주제를 암시하는 중요한 장면들과 그에 상응하는 신학적인 개념들을 가지고 있다. 룿기 1장의 주요 장면은 나오미가 두 며느리인 룿과 오르바와 대화를 나누고 있는 부분이다. 이들의 대화는 “이미 모압으로부터 베들레헬을 향하여 출발한 이후, 여행의 노상”에서 시작되고 있다. 이러한 시간상 특정한 시점을 설정한 룿기 저자의 의도는 무엇일까?

룿기 저자는 나오미의 ‘두 며느리의 고향으로의 귀환’에 대한 권면 시점을 “여행의 노상”으로 설정하여 룿기를 읽는 독자로 하여금 혼란을 갖게 한다. 나오미의 권면이 시간상으로 너무 늦다는 의문점을 갖게 하기 때문이다.<sup>60)</sup> 왜 귀향의 노상 중에 나오미는 갑자기 룿과 오르바의 “모압으로의 되돌아감”을 요청하고 있는 것일까? 이미 결정하여 행하고 있는 일에 대하여 다시금 반복하는 대화의 상황을 통해서 룿기의 저자는 신학적인 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 독자에게 부각시키고 있다.

그러므로 1장 전체에 강조되고 있는 언어 “되돌아오다”(שׁוּב)를 통해서 그의 신학적 의도에 접근할 수 있다: 어근 שׁוּב은 룿기 1장에서 12번에 걸쳐 나타나고 있다(룿 1:6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 21, 22).<sup>61)</sup> 룿기의 저자는 그의 중요한 신학적인 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 표현하기 위해서 특별한 상황을 설정하고 있는 것이다. 그는 1장에서 유대 땅을 향한 귀향을 모압 땅을 향한 귀환과 서로 대치시키고 있다(룿 1:6-12). 이를 위해서는 나오미와 그의 두 며느리가 유대를 향한 노상에 있는 장면이 필수적이다. 만약에 이들의 대화가 모압에서 “출발 하기 이전”에 나오미에 의해서 언급되었다면, 유대 땅을 향한 귀

60) I. Fischer, *Ruth*, 133.

61) Graupner and Fabry, “שׁוּב”, *ThWAT*. VII (1993), 1133.

환과 모압 땅을 향한 귀환, 이 두 가지 선택의 상치성은 불가능하기 때문이다.

그렇다면 룻기의 저자는 이러한 문학적인 특징을 통해서 무엇을 의도하고 있는 것일까? 1:8에 나타나고 있는 רַחֵם와 어떤 관련성이 있는 것일까? 룻기에서 רַחֵם가 처음으로 나타나고 있는 1:8의 나오미의 축복 기원은 두 부분으로 구성되어 있다. 8절 전반부의 두 며느리에 대한 나오미의 귀환 명령 이후, 후반부는 두 여자의 과거 선한 행위에 대한 하나님의 선대하심(רַחֵם), 즉 보은하심에 대한 요청으로 이루어져 있다.<sup>62)</sup> 8절과는 달리 9절 전반부는 두 며느리 미래에 대한 나오미의 희망에 초점이 맞추어져 있다. 여기서 유대 여인 나오미의 하나님 이해는 8절과 9절에 반복해서 나타나고 있는데, 나오미는 야훼 하나님을 수여자로 이해하고 있다. 8절에서 룻의 선행에 רַחֵם로 보은해 주시는 하나님, 9절에서 위로받을 곳을 허락해주는 하나님으로 이해하고 있다. 그러므로 8절의 רַחֵם 이해는 나오미의 하나님, 나오미의 야훼 이해를 반영하고 있다:

『개역개정』

나오미가 두 며느리에게 이르되 너희는 각기 너희 어머니의 집으로 돌아가라(1:8상반) 너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이 여호와께서 너희를 선대하시기를 원하며(1:8하반)

『공동번역』

두 며느리에게 이제 친절으로 돌아들 가라고 하며 이렇게 말했다. “너희가 죽은 내 아들과 나에게 그토록 고맙게 해주었으니, 야훼께서도 것처럼 너희를 보살피 주시기를 바란다.”

**ELB**

sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern: Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter! Der HERR erweise euch Gnade, so wie ihr sie den Verstorbenen und mir erwiesen habt!

**NIV**

Then Naomi said to her two daughters-in-law, “Go back, each of you, to your mother's home. May the LORD show kindness to you, as you have shown to your dead and to me.”

62) M. Köhlmoos, *Ruth*, 13-14: רַחֵם의 개념은 사람을 주체로서뿐만 아니라 하나님을 주체로서 사용하고 있다. 야훼가 주체로서 사용되는 본문은 1:8과 2:20이다.

우리말 성경과 다르게 독일어 성경과 영어 성경에서는 “여호와께서 너희를 선대하시기를(רַחֵם) 원한다”라는 문장이 먼저 나타난다. 그리고 비교문(so wie)을 통해서 우리말 성경 “너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이”의 문장이 후치하고 있다. 물론 여기서 영어와 독일어 비교를 통해서 단순한 어법상의 차이를 지적하려고 하는 것은 아니다. 오히려 독일어와 영어가 가지는 “어법”이 우리 『개역개정』이나 『공동번역』보다 히브리어 성경과 더 가깝게 번역하고 있다는 것을 지적하고자 한다.<sup>63)</sup> 우리말의 특징상 우리 『개역개정』이나 『공동번역』은 룻기 1:8에서 רַחֵם를 두 번 언급하고 있다: 한 번은 하나님의 선대하심과(רַחֵם) 관련하여 다른 한 번은 나오미의 두 며느리의 행위과 관련하여 직접적으로 언급하고 있다.

그러나 대부분의 독일어 성경과 영어 성경이 보여 주는 것처럼, 히브리 성경에서 직접적으로 언급되고 있는 רַחֵם는 하나님의 선대하심(רַחֵם)과 관련하여 단 한 번 나타난다. 히브리어 성경 룻기 1:8에서 하나님의 행위와 관련하여 직접적으로 표현되고 있는 רַחֵם와는 달리, 룻과 오르바의 행위는, 전치사와 관계대명사의 결합(רַחֵם)을 통해 이루어진 비교 문장 속에서 간접적으로 주제화 되고 있다. 물론 여기서 하나님의 רַחֵם와 두 며느리의 행위는 각각 동일한 행위동사 *asah*(אָשָׂה)로 평행을 이루고 있다. 이러한 문장론적인 현상을 근거로 우리말 성경은 같은 두 동사가 주절과 종속절에서 한 목적어를 공유할 수 있다는 가능성을 고려하여 자연스럽게 주절의 רַחֵם를 종속절에서 반복하고 있다. 다시 말하면 우리말 성경은 주절에 나타나고 있는 רַחֵם를 두 며느리의 행위에 관한 목적으로 수용하고 있다.

그러나 이러한 해석이 전혀 문제가 되지 않는 것은 아니다. 접속사 “כִּי־אֲשֶׁר”의 쓰임을 구약성서에서 찾아 보면 כִּי־אֲשֶׁר-절의 동사와 목적어가, 많은 경우에 주절과 평행을 이루고 있지 않다(비교. 창 7:5, 9; 34:12; 43:14; 출 5:13; 민 2:17; 레 18:3). 이것으로 미루어 보아 룻 1:8에서 주절과 종속절의 동사가 동일한 동사를 사용한다고 해서 한 목적을 공유할 수 있는 가능성만을 지닌 것은 아니라는 것을 알 수 있다. 이제 행위동사 *asah*(אָשָׂה)의 쓰임을 살펴보자. *asah*동사는 다양한 의미를 가지고 있다.<sup>64)</sup> 일반적으로 목적을 취하지만 목적어 없이 쓰이는 경우도 있다(비교. 레 18:3; 출 23:24).<sup>65)</sup> *asah*동사가 행위동사

63) 물론 위에서 제시된 영어 성경 외에 다른 번역 영어 성경에서는 우리말 번역과 동일하게 רַחֵם의 의미를 나타내는 “good” 또는 “kindness” 단어를 종속절의 목적으로 취하고 있다:

“as you have been good to the dead and to me” (BBE 1949/64)

“for your kindness to your husbands and to me” (NLT)

64) E. Jenni, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 64.

65) Ringgren, “אָשָׂה”, *ThWAT*. Bd VI (1986), 424.

로 쓰이는 경우에는 행위와 태도를 표현하며,<sup>66)</sup> 주절의 목적어를 동일하게 취하지 않는 경우도 나타나고 있다(비교. 레 18:3; 출 23:24).<sup>67)</sup> כְּאַשֶׁר 혹은 כִּי의 구문론적 역할은 대부분 주절의 내용과 비교 유추하는 기능이지만, 그것이 주절과 종속절과의 내용이 동일하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 이러한 구문론적인 분석에 근거하여 우리는 1:8하반절에서 *asah*동사가 표현하고 있는 두 며느리의 행위를 주절의 חָסְדָּא로 단정 지을 수 없다.<sup>68)</sup>

이처럼 구문론적인 관찰을 통해서 제기되는 1:8하반절의 כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם의 번역의 문제는 룻의 חָסְדָּא의 의미론적 고찰에 의해서 분명해진다. 우리말 성경 번역이 자칫 간과해 버릴 수 있는, כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם에서 발생하는 번역의 차이는 3:10의 חָסְדָּא, 특별히 룻의 첫 번째 חָסְדָּא를 이해하는 데 오류의 출발점이 될 수 있기 때문이다. 이것은 또한 룻의 나중 חָסְדָּא의 역동성을 제한할 수 있기 때문에 우리말의 바른 번역은 필수적이다.

8절에 나타나는 룻의 “죽은 자와 나오미에게 행한 것처럼”(כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם וְעַמְדָּא וְעַם-הַמֵּתִים)의 의미는 6-8상반절까지 3번에 걸쳐 반복해서 나타나고 있는 “되돌아오다”(שׁוּב) 개념을 통해 미리 채비하여 암시되고 있다. 죽은 자와 나오미에게 행한 룻의 선행이 8하반절에서 절정으로 발화(發話)되고 있고, 9상반절에서 나오미는 며느리에 대한 “하나님의 선대(חָסְדָּא) 하심”(『개역 개정』)이 무엇인지를 구체적으로 명확하게 표현하고 있다:

『개역개정』

여호와께서 너희에게 허락하사 각기 남편의 집에서 위로를 받게  
하시기를 원하노라(9)

나오미의 두 며느리에 대한 소망은 행복하고 안정된 삶이다. 두 며느리의 선한 행위에 대한 야훼의 선대하심이다. 야훼의 이러한 행위의 통일성은 룻기 4:13에서도 찾아 볼 수 있다. 결론적으로 1:8의 כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם 행위는 야훼의 חָסְדָּא가 작동하도록 할 수 있는 행위이며, 더욱 구체적으로 1:9에서 나타나고 있는 나오미의 하나님 이해에 양자의 상호 관계가 반영되어 있다. 그렇다면

66) Ringgren, “עָשָׂה”, 428.

67) Ibid.

68) 2:20에 나타나고 있는 חָסְדָּא는 ‘떠나다’ 또는 ‘유기하다’를 의미하는 동사 “עָזַב”와 함께 쓰이고 있으며, 3:10에 나타나고 있는 חָסְדָּא는 동사 “טָב”를 동반하고 있다. 룻기의 저자는 그의 중요한 신학적인 개념 חָסְדָּא를 사용하면서 각각 서로 다른 동사를 선택하고 있다. 그가 חָסְדָּא와 관련하여 선택한 동사의 다양성을 생각해볼 때, 만약 그가 1:8의 כְּאַשֶׁר-절에서 룻과 오르바의 행위를 חָסְדָּא로 암시했다면 그는 주절과 동일한 동사 “עָשָׂה”를 의도적으로 피할 가능성이 있다.

1:8을 통해서 이해할 수 있는 “룻의 죽은 자와 나오미에게 행한 행위”(וְעִמְדָּי כְּאִשְׁרָה עֲשִׂיתָם עִם־הַמֵּתִים)은 3:10에 나타나는 룻의 첫 번째 רָחֵם와 어떤 관련성을 지니는 것일까? 1:8에 나타나고 있는 “룻의 죽은 자와 나오미에게 행한 행위”의 설정된 구조와 규칙을 통해서 접근해 보자. 앞에서 살펴 본 것처럼 룻의 행위는 사람들의 상호관계 속에서 작용하고 있다:

『개역개정』

너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이(1:8)

1:8에, 유대에 덮친 기근으로 인해 베들레헬을 떠나 모압 땅을 찾은 엘리멜렉 가정에 대한 룻과 오르바의 성실함이 표현되고 있다.<sup>69)</sup> 이미 위에서 살펴 본 것처럼, 1장 전체에 강조되고 있는 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 통해서 또한 그들의 나오미에 대한 연대감이 강조되고 있다.<sup>70)</sup> 9상반절이 “하나님의 선대(רָחֵם) 하심”에 대한 구체적인 해석이라면, 10절 שׁוּב를 통해 표현되고 있는 룻의 나오미와의 동행 의지는 8절의 룻의 선행으로 이해될 수 있다. 이러한 배경 속에서 8절에서 암시되고 있는 룻의 행위는 과거의 유대인 엘리멜렉 가정에 대한 선행과 성실함, 그리고 나오미에 대한 연대감으로 이해할 수 있다.<sup>71)</sup> 결론적으로, 1:8의 룻의 행위는 과거 엘리멜렉 가정에 대한 룻의 성실함과 나오미와의 연대감(1:10)을 그 범위로 규정할 수 있다.

특별히 설정된 문학적인 구조 속에서 언급된 1:8의 룻의 행위는 3:10에서 언급되고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”와 어떤 관련성을 가지는 것일까? 이 문제에 대한 답은 룻기의 저자가 1:8에서 보여주고자 하는 룻의 선행의 행위 개념 뿐 아니라 보아스가 3:10에서 말하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”를 더욱 깊이 이해할 수 있는 길을 제시할 것이다.

보아스가 3:10에서 말하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”은 1:8의 룻의 행위에서 출발하고 있음과 동시에 룻의 유대를 향한 나오미의 귀향과 동행(1:14-16), 계속해서 베들레헬에서 룻의 나오미 부양과 관련해서 이해해야 한다(2:3). 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”은 1:8의 행위에서 출발하여야 하지만, 1:8의 선한 행위에 그 범주를 제한할 수 없다. 다시 말하면, “처음의 רָחֵם”을 1:8의 행위와 동일시 할 수 없다. 1:8의 행위를 넘어서, 그것은 또한

69) 오토 카이저, 『구약성서 개론』 이경숙 역 (왜관: 분도출판사, 1995), 215.

70) J. Ebach, “Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur”, ders./R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur* (Muenchen: Wilhelm Fink Verlag, 1995), 277-304.

71) I. Fischer, *Ruth*, 35: 룻에 관해서는 계속해서 이야기 되지만, 그것에 반하여 오르바의 이야기는 1:8 이후 사라지고 있다.

미래와의 연속성 상에 있어야 한다. 즉, 룻의 “처음의 רָחֵק”은 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 “나중”의 רָחֵק 이전까지의 시점에 이루어진 룻의 선행과 성실함을 말하고 있다. 그러므로 이것은 통시적 성격을 특징으로 하고 있다: רָחֵק은 룻기의 다른 중요한 신학적인 개념과는 달리 자주 나타나지는 않는다.<sup>72)</sup> 룻기의 저자는 “처음의 רָחֵק”을 통시적 특징을 통해서 3:10 이전까지의 텍스트에 반복해서 은밀히, 그러나 분명하게 표현하고 있기 때문이다.<sup>73)</sup>

#### 4. 나오는 말

룻의 רָחֵק 이해를 통해 이루어진, 본 연구에서 발견한 룻기 1:8하반절에 나타난 룻의 선행의 성격과 עֲשִׂיתָם כְּאִשֶּׁר 우리말 번역을 위한 제언은 다음과 같이 요약해 볼 수 있다. כְּאִשֶּׁר-절에 관한 구문상의 분석을 통해서 1:8하반절의 우리말 번역이 문제가 될 수 있다는 사실을 지적했고, 이 문제는 의미론적인 접근에 의해서 더욱 명백해진다는 것을 밝혔다. 만약 1:8하반절의 כְּאִשֶּׁר-절에서 동사 עָשָׂה의 목적어로 주절의 목적어 רָחֵק를 취한다면, 룻기 전반에 걸쳐 나타나고 있는 신학적인 개념, 룻의 처음 רָחֵק에 대한 역동적인 의미를 제한할 수 있다는 점을 고찰하였다. 왜냐하면 1:8하반절의 כְּאִשֶּׁר-절의 동사 עָשָׂה의 목적어는 주절의 목적어 רָחֵק를 취하기보다는, 의미상 룻기 1장의 등장인물, 나오미, 오르바 그리고 룻의 대화 속에 이미 암시되어 있으며, 동시에 룻기의 독자는 그것이 오르바와 룻의 성실함 혹은 선행이라는 사실을 충분히 읽어낼 수 있기 때문이다. 그러나 대화 속에 함축되어 있는 오르바와 룻의 성실함을 주절의 רָחֵק와 동일시 할 수는 없다.

3:10에서 룻의 רָחֵק를 보아스는 “처음”의 רָחֵק와 “나중” רָחֵק로 비교하여 규정하고 있다. 그러므로 우리는 룻의 두 가지 רָחֵק를 생각해 볼 수 있다. 룻의 “처음” רָחֵק는 룻기 1:8에서 나타나고 있는 룻의 선행에서 출발하고 있다. 룻기 1:8에서 나타나고 있는 룻의 선한 행위는, 유대에 덮친 기근으로 인해 베들레헬을 떠나 모압땅을 찾은 엘리멜렉 가정에 대한 선행을 의미한다. 그러나 이러한 룻의 행위는 3:10에서 표현되고 있는 룻의 “처음” רָחֵק와 동일시되지 않는다. 룻의 “처음”의 רָחֵק는 나오미와의 유대 귀향의 동행, 안식을 하나님님의 보호의 날개 아래에 찾으려는 룻의 결단(1:16; 2:11), 베들레헬에서 나오미를 부양하는 책임을 지는 모습 속에 연속성을 가지고 지속적으로 나타나고

72) Ibid., 37.

73) M. D. Gow, *The Book of Ruth*, 116; Fischer, *Ruth*, 37.

있다. 룯의 “처음”의 רִשׁוֹן은 1:8에서 표현되고 있는 룯의 선행의 시점과 공간에서 출발하여 3:10의 “나중” רֵאשִׁית 이전 시점까지 지속되고 있는 룯의 רִשׁוֹן을 일컫고 있으며, 이런 의미에서 룯의 “처음” רִשׁוֹן은 통시적인 특징을 가진 רִשׁוֹן으로 규정할 수 있다.

이러한 이해에 비해, 룯의 “나중” רֵאשִׁית은 이스라엘의 토라를 재해석하는 룯의 할라하(Halacha) 행위이며, 이스라엘 사회제도와 대화하며 수용하는 룯의 행위로, 공시적인 특징을 가지고 있다. 가난한 과부 모압 여인 룯은 비슷한 상황에 있는 나오미를 부양해야 했고 이방인으로 이스라엘 사회에 적응해야 했다. 이를 위해서 이스라엘 기존 사회제도를 수용하고 대화하며 재해석해야 하는 것이 룯에게 필연적이었다. 더 나아가 3:10의 룯의 “나중” רֵאשִׁית에는 모압 여인 룯이 이스라엘 기존 질서와 대화하며 이스라엘 공동체로 편입되는 과정을 반영하고 있다. 그러므로 룯기 저자는 룯의 “나중” רֵאשִׁית 이해를 통해서 누가 진정한 야훼의 백성으로서 이스라엘 공동체로 편입될 수 있는가를 보여주고 있다.

그러므로 우리말 성경, 『개역개정』이나 『공동번역』이 히브리어 본문, 1:8의 “כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתָם עִמָּהֶמְתִּים וְעַמִּדִּי” (룯 1:8d)를 “너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이”로 번역하고 있는 것은 적절한 것인지 생각해 보아야 한다. 왜냐하면 지금까지 살펴본 것처럼 구문론적 측면에서뿐만 아니라 의미론적 측면에서도 1:8하반절의 룯의 선행은, 이미 시작되었으나 여전히 지속되고 있는 3:10 룯의 처음 רִשׁוֹן의 첫 출발점 혹은 한 부분을 의미하고 있기 때문이다. 우리는 1:8하반절의 “כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתָם עִמָּהֶמְתִּים וְעַמִּדִּי”에 대한 적절한 번역을 통해서, 예를 들면 직역을 통해서 – 너희가 죽은 자와 나에게 행한 것처럼 –, 룯기 3:10에 나타나는 룯의 “처음과 나중”의 רִשׁוֹן을 바로 이해하며 룯기 저자가 강조하여 표현하고자 하는 “나중” רֵאשִׁית의 신학적인 의미를 도출해 낼 수 있다.

#### <주요어>(Keywords)

관용, 할라하, 형사취수혼, 고엘(기업무를 자).

רִשׁוֹן, Halacha, Levirate, Kinsman-redeeming.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 28일)

<참고문헌>(References)

- 김지찬, “기업 무를 자가 되라: 룻기 3:6-18”, 『그말씀』 56 (1997년 3월), 170-177.
- 민영진, 『이방 여인 룻 이야기』, 서울: 한국신학연구소, 2000.
- 오토 카이저, 『구약성서 개론』, 이경숙 역, 왜관: 분도출판사, 1995.
- 임태수, “민중 연대자 고엘”, 『세계와 선교』 138호 (1993년 6월).
- Braulik, Georg, “Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut”, Zenger, Erich, (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg u.a.: Herder, 1996.
- Butting, Klara, *Die Buchstaben werden sich noch wunden*, Berlin: Alektor-Verlag, 1994.
- Campbell, Edward, *Ruth*, AncB 7, New York: Doubleday 1975.
- Ego, Beate, “Festrolle”, *Calwer Bibellexikon*, Band I (2003), 356-357.
- Ebach, Jürgen, “Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur”, ders./R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur*, Muenchen: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- Fischer, Irmtrud, *Rut*, HThK. AT, Freiburg: Herder, 2001.
- Frevel, Christian, *Das Buch Rut*, NSK. AT 6, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992.
- Gunkel, Hermann, *Reden und Aufsätze*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Gerlemann, Gillis, *Ruth. Das Hohelied*, BK 18, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.
- Gow, Murray D., *The Book of Ruth*, Leicester: Apollos, 1992.
- Graupner and Fabry, “רֹוּת”, *ThWAT*. VII (1993), 1118-1176.
- Herrmann, Klaus, “Halakha”, *RGG*. 3 (2002), 1386-1387.
- Jenni, Ernst, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, Helbing & Lichtenhan Verlag, 21981.
- Jenni, Ernst and Werstermann, Claus, “בְּחָרָה”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (1997), 305-324.
- Kessler, Rainer, “Zur israelitischen Löserinstitution”, Crüsemann, M. and Schottroff, W., (Hg.), *Schuld und Schulden*, KTB 121, München: Kaiser Verlag, 1992.
- Köhlmoos, Melanie, *Ruth*, ATD 9,3, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Krüger, Thomas, “Gen 38 - ein ‘Lehrstück’ alttestamentlicher Ethik”, R. Bartelmus u.a. (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*, FS K. Baltzer (OBO 126), Freiburg u.a. 1993.

- Lemaire, André, “Une inscription phénicienne decouverte récemment et le mariage de Ruth la Moabite”, *Erls* 20 (1989), 124-129.
- Loader, James A., “Of Barley, Bulls, Land and Levirate”, F. Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*. VT.S 53, Leiden u.a.: Brill 1994.
- Moore, Michael S., “Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigner”, *CBQ* 60 (1998), 203-217.
- Nowack, Wilhelm, *Richter, Ruth und Bücher Samulelis*, HK I/4, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.
- Otto, Eckart, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich”, *ZAR* 1 (1995), 103-110.
- Ringgren, “רֹחַץ”, *ThWAT*. Bd VI (1986), 414-452.
- Ringgren, Helmer, “נָאֵר”, *ThWAT* Bd I (1973), 884-886.
- Rudolph, Wilhelm, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, KAT XVII/1-3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1962.
- Saxegaard, Kristin M., *Character Complexity in the Book of Ruth*, FAT II, 47, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Vuilleumier, René, “Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon”, *ThZ* 44 (1988), 198-201.
- West, Ramonna F., “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, *Ann Arbor UMI* (1981), 7-18.
- van Wolde, Eellen, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, *Biblnt* 5 (1997), 8-28.
- Zakovitch, Yair, *Das Buch Rut. Ein juedischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999.
- Zenger, Erich, *Das Buch Ruth*, ZBK 8, Zürich: Theologischer Verlag, 1986.
- Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament 1/1*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998.
- Zobel, Hans J. “רֹחַץ”, *ThWAT*. III (1982), 48-71.

<Abstract>

**A New Analysis of Ruth 1:8b:  
Based on the Understanding of חֶסֶד in Ruth 3:10**

Dr. Il-rye Lee  
(Seoul Theological University)

In the Hebrew Bible, the word חֶסֶד appears three times, contrary to the Korean Bible where it appears four times because Ruth 1:8b in the Korean Bible is interpreted as “as you have shown”. These problems will be solved through the understanding of Ruth 3:10.

The studies of חֶסֶד in Ruth 3:10 have repeated the discussions that have existed since Talgum’s interpretation. The atmosphere of the book of Ruth, as one of the five books read on special feasts of Israel and which includes the background of the Feast of Seven Weeks, is rural and peaceful. At the same time, the challenging life circumstances of the two women, Ruth and Naomi, who had to live in the established order of Israel, is strongly expressed. The חֶסֶד in Ruth, as the main theme, is located in these two contrasting backgrounds. Therefore, the purpose of this article is to illustrate, through a thorough study of חֶסֶד in Ruth 3:10, how Ruth along with Naomi dialogues with the established orders of Israel, that is, Levirate and Kinsman-redeeming, and pioneers through their social reality.

Boaz determines Ruth’s חֶסֶד in Ruth 3:10 as the “former” חֶסֶד and the “latter” חֶסֶד. Therefore, we can observe two kinds of חֶסֶד in Ruth. The “former” חֶסֶד starts with Ruth’s good deed which appears in Ruth 1:8. Her good deed was for the family of Elimelech, who went to Moab from Bethlehem because of severe famine, and was also expressed by her solidarity to Naomi who became a poor widow. This חֶסֶד, however, is not identified with the latter חֶסֶד in Ruth 3:10. It is related to being with Naomi for returning to Judah, her decision to find shalom in God’s guidance (1:16; 2:11), and supporting Naomi in Bethlehem. This former חֶסֶד in Ruth 1:8 lasts until the latter חֶסֶד in Ruth 3:10. In this sense, it, therefore, has a diachronic characteristic.

While the former חֶסֶד can be understood as the continuous good deed of Ruth

with a diachronic feature, Ruth's latter רָחֵם has a synchronic feature, starting with her Halacha, dialoguing, and accepting the social system of Israel. Ruth, a poor Moabite widow, had to support Naomi in a similar situation. For this end, it was necessary for Ruth to dialogue, accept, and reinterpret Israel's established order. Moreover, the process of admitting Ruth, a Moabite into the community of Israel is reflected in the latter רָחֵם in Ruth 3:10. Therefore the writer of the book of Ruth demonstrates who can be admitted into the community of Israel as the true people of Yahweh through the understanding of the latter רָחֵם.

We should therefore think whether translating רָחֵם in Ruth 1:8b into “for your kindness (רָחֵם) to your husbands and to me” as in the Korean Bible is appropriate. As we have seen so far, Ruth 1:8b should not be interpreted as רָחֵם from both semantic and syntactic perspectives, but rather as “as you have shown”.

## 칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로귀노스 -헤브라이즘과 헬레니즘의 인간 이해-

김선중\*

### 1. 서론

서양의 종교, 철학, 문화를 형성한 근본적인 두 축은 헤브라이즘과 헬레니즘이다. 일반적으로 헤브라이즘은 유대 종교, 헬레니즘은 서양 철학을 대동한 그리스 사상을 대표하지만, 이러한 유대 종교와 그리스 철학이라는 도식화된 구분은 유대 철학과 고대 그리스 종교를 간과하는 오류를 범하게 할 요소를 안고 있다.

헤브라이즘과 헬레니즘이 철학과 종교에 대해 가지고 있는 이러한 기본적인 관계 개념 아래, 많은 학자들은 이들 두 사상이 인간관, 신관, 세계상에서 서로 이질적인 모습을 보이고 있는 점으로부터,<sup>1)</sup> 서로 대립하고 적대시하는 것으로 기술한다. 그러나 때로 이러한 일반화된 주장은 두 사상을 바르게 이해하지 않은 상태에서의 부적절한 추론에서 비롯한다. 피상적으로는 이질적인 내용을 피력하는 것처럼 보이는 헤브라이즘과 헬레니즘의 인간관 및 신관을 서로 배타적인 것으로 치부하는 행위는 보편 인간이 지니고 있는 실존을 무시하는 우를 범하게 한다. 두 사상, 철학, 종교는 때로 서로 대립하고 갈등하기도 하지만, 이들은 인간이 가지고 있는 공통 문제에서 출발하여 대화하는 가운데 오늘의 문화를 일구었다고 판단하는 것이 더욱 건전한 이해 방식일 것이다.<sup>2)</sup> 이러한 점에서 히브리어로 기록된 구약성서가 그리스어로 번역되

---

\* 호남신학대학교 조교수, 구약학.

\*\* 이 논문은 2011년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2011-332-A00058). 이 글은 2011년 9월 23일 장로회신학대학교에서 개최된 제87차 한국구약학회 추계학술대회에서 발표(좌장: 박동현 박사, 논찬: 김윤희, 기민석 박사)하고 보완하여 같은 해 10월 24일 한남대학교 기독교학과 대학원 학술세미나에서 발제한 것을 수정한 것이다. 귀한 조언을 해주신 논찬자들과 이문균, 이달 박사님께 감사한다.

1) 성경 안에서 그리스 사상에 대한 배척의 태도가 나타나는 것도 사실이다. L. Gorssen, “La cohérence de la conception de Dieu dans l’Eclésiaste”, *ETL* 46 (1970), 282-324 참조.

2) C. H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization* (New York: W. W.

고, 본래 그리스어로 기록된 문서들을 포함하고 있는 칠십인역 구약성서<sup>3)</sup>는 오늘날 기독교 신학자들뿐 아니라, 철학, 역사를 공부하는 인문학자들에게 많은 주의를 환기시킨다. 인류 고전의 보고로서 칠십인역에 대한 연구는 이들 이질적인 문명이 만나고 결합되었다는 점에서 두 문명을 이해하는 데 좋은 길잡이 역할을 한다. 혈통적으로 유대인들이었지만 자신의 모국어를 잊어버리고 그리스 문화의 영향 아래 살았던 디아스포라 유대인들이 그들의 성경을 그리스어로 번역했을 때, 헬레니즘의 영향을 받았으리라는 것은 쉽게 예상할 수 있다.<sup>4)</sup>

이처럼 칠십인역이 서양 문명을 형성한 기저로서 헤브라이즘과 헬레니즘이 결합된 하나의 구체적인 실례를 보여주고 있다면, 특별히 그 중에서도 칠십인역 구약성서의 잠언은 연구자들에게 더 깊은 호기심을 불러 일으킨다. 구약성서의 잠언은 지혜문학의 장르 안에 포함되어 있고, 지혜문학은 당시 이스라엘 백성들이 전해 받고 있던 세속 지혜를 자신들의 종교 전통에 맞게 하는 통로 역할을 한다.<sup>5)</sup> 비록 단순화의 오류를 범할 위험이 있기는 하지만, 구약성서 중 지혜문학은 인간이 당하고 있는 구체적인 실존으로부터 신앙의 문제로 나아가는 아래로부터 위로의 방법에 의해 기술된 인간의 문학에 해당한다. 이러한 점에서, 구약성서의 지혜문학은 이스라엘 종교가 세속 지혜 및 사상과 접촉하고 대화할 수 있는 가능성을 열어준다.<sup>6)</sup>

지금까지 대부분의 잠언 연구자들은 이 책의 태동에 대해 이스라엘 내부에서의 출현 혹은 외부의 문화, 종교, 지혜문학과의 관련이라는 전제에서 이집트를 비롯한 구약 주변 세계의 문학이 이스라엘 지혜문학에 끼친 영향의 관점 아래 잠언의 탄생 배경을 연구해 왔다.<sup>7)</sup> 잠언에 대한 이러한 구약 주변 세

Norton, 1965); E. Will et Cl. Orrieux, *Joudaïmos - Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1986).

- 3) 칠십인역의 의미, 번역목적, 최근의 번역 동향을 위해서는 김근주 외, “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구-창세기 1:1-2:3의 예로-”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68; 김정훈, 『칠십인역입문』(의정부: 바오로딸, 2009)을 보라.
- 4) 헤브라이즘과 그리스 철학의 접촉에 대한 연구는 영지주의를 비롯한 초기 기독교 역사를 위해서도 매우 중요하다. 참조, B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 26; W Walker, 『세계기독교회사』, 강근환 외 옮김(서울: 대한기독교서회, 1987), 20-23.
- 5) 박준서, “고대 이스라엘의 지혜운동”, 『구약논단』 8 (2000), 143-147; 천사무엘, 『지혜전승과 지혜문학』(서울: 동연, 2009), 27-31; R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9* (Chatham: SCM, 1965), 104.
- 6) W. Zimmerli, “The Place and Limit of Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology”, *SJT* 17 (1964), 146-158; J. L. Crenshaw, 『구약지혜문학의 이해』, 강성열 역(서울: 한국장로교출판사, 1993), 24-27.
- 7) 이러한 배경을 위해서는 천사무엘, “잠언 연구의 주요 해석학적 과제들”, 『구약논단』 30

계 배경에서의 탐구는 방법론적으로 매우 타당하다. 다른 한편, 히브리 사상이 그리스 사상에 대해 가지고 있는 관련에 대하여, 행엘(M. Hengel)은 “이스라엘 문학 초기에 나타난 이들 지혜에 대한 사색을 회랍적인 영향이라고 생각하고 싶은 유혹을 물리쳐야 한다. 왜냐하면 회랍 문화에서 ‘소피아’ 주변에 신성성과 인격성이 나타난 것은 회랍 문화 후기의 일이기 때문이다”<sup>8)</sup>라고 주장한다. 그러나 후대의 독자들이 주제적인 측면에서 히브리 성경의 잠언에 나타나는 지혜 언설과 그리스 철학을 비교하는 것이 무리한 해석의 시도는 아니다. 이에 대한 대표적인 예가 바로 칠십인역 잠언에 대한 연구를 통한 것이다. 칠십인역 잠언 18:8과 19:15에는 히브리 원문에 존재하지 않는 독특한 단어가 나타나는데 이는 바로 ‘안드로퀴노스’(ἀνδρόγυνος)이다.

영어, 독어, 불어의 androgyne, Androgen, androgène을 파생시킨 그리스어 ‘안드로퀴노스’는 남성(ἀνδρός)과 여성(γῦνος)의 두 성을 한 몸에 지니고 있는 ‘자웅동체’를 일컫는 생물학 용어이다. 그러나 이 용어는 비단 생명체에 대한 연구의 차원을 넘어, 문학,<sup>9)</sup> 종교학<sup>10)</sup> 및 심리학<sup>11)</sup>의 주요 연구 주제를 형성한다. 이러한 ‘안드로퀴노스’는 두 문화가 가지고 있는 인간관의 차이를 극명하게 드러내는 용어로서, 이 단어가 그리스어로 번역된 칠십인역 성경에 등장하고 있는 사실은 매우 흥미롭다.

(2008), 147-166; 천사무엘, 『지혜전승과 지혜문학』, 169-194; A Erman, “Eine ägyptische Quelle der ‘Spüche Salomos’”, *SPAW* 15 (1924), 86-93; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1966), 93-119; G. von Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM, 1972), 153 등을 참조하라. 이스라엘 지혜의 토착화 과정에 대한 전통적인 연구를 위해서는 G. Fohrer, “Σοφία”, *TWNT* 7, 476-496을 보라.

8) M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, II, J. Bowden, trans. (London: SCM, 1974), 48. 구덕관, 『지혜와 율법』(서울: 대한기독교출판사, 1996), 51에서 재인용. 예를 들어, 주후 38년 경 기록된 것으로 보이는 솔로몬의 지혜서는 지혜를 그리스의 철학 사상과 관련시키며 유대교의 지혜를 다룬다. 참조, R. B. Y. Scott, “성서의 슬기”, 문희석 역, 『오늘의 지혜문학연구』(서울: 대한기독교서회, 1992), 41; 천사무엘, 『구약 외경의 이해』(천안: 한국신학연구소, 2006), 132-134.

9) A. Züger, *Männerbilder - Frauenbilder: Androgyne Utopie in Der Deutschen Gegenschwartzliteratur* (Bern; New York: P. Lang, 1992); F. Monneyron, *L'androgyne romantique: du mythe au mythe littéraire* (Grenoble: ELLUG, 1994); F. Monneyron, *L'androgyne décadent: mythe, figure, fantasmes* (Grenoble: Ellug, 1996); S. Horstkotte, *Androgyne Autorschaft: Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos* (Tübingen: M. Niemeyer, 2004); N. Mitterer, *Liebe ohne Gegenspieler: Androgyne Motive und Moderne Geschlechteridentitäten in Robert Musils Romanfragment “Der Mann ohne Eigenschaften”* (Graz: Grazer Universitätsverlag, 2007); H. Ouardi ed., *L'androgyne en littérature* (Dijon: Éd. universitaires de Dijon, 2009).

10) M. Eliade, *Méphisophélès et l'androgyne* (Paris: Gallimard, 1995).

11) C. G. 융, 『원형과 무의식』, 한국융연구원 C. G. 융 저작 번역위원회 역(서울: 숲, 2003), 171-194; D. A. Kille, *Psychological Biblical Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2001), 81-107.

본 연구는 창세기 1장과 2장에 등장하는 인간 창조 이야기의 배경 아래 잠언 18장과 19장에 나타나는 ‘안드로귀노스’의 정체를 파악하려고 시도할 것이다. 이 연구는 하나의 특정 단어에 대한 어의 연구를 넘어 야훼 신앙의 선봉장인 칠십인역 번역자가 새롭게 받아들인 헬레니즘 문명 아래에서 겪었을 고뇌를 바라보게 할 것이다. 이러한 연구 목표를 효과적으로 달성하기 위해, 이 논문은 우선 본문비평의 입장에서 잠언의 두 구절에 나타나는 ‘안드로귀노스’와 그 파생어의 의미를 칠십인역 잠언 안에서 살펴본 후, 칠십인역 잠언의 두 구절을 마소라 본문과 비교하여 분석함으로써 새롭게 이해할 수 있는 가능성을 살펴볼 것이다.

## 2. 본문 이해

‘안드로귀노스’는 주전 360년 경 플라톤(주전 428/427-348/347년)이 저술한 『심포지움』(Symposium)<sup>12)</sup>에 등장하여 그리스의 인간 창조 이야기를 전개하는 핵심 용어이며(189de), 구약성서의 인간 창조 이야기와 화해할 수 없는 것으로 보이는 이질적인 내용을 형성한다. ‘안드로귀노스’는 그리스 신화가 설명하는 태고의 인간으로, 이 신화를 따르면 인간은 본래 남자와 여자의 양성이 한 몸을 이룬 자웅동체였다. 그러나 그는 제우스신의 진노를 받아 남자와 여자로 분리되며, 결혼을 통해 예전에 잃어버린 본래의 짝을 찾는다. 이것은 구약성서의 신, 야훼 하나님은 태초에 인간을 서로 다른 두 성, 즉 남자와 여자로 창조하였다(창 1:27; 2:21-22)는 내용과 양립할 수 없다. 이러한 이유에서, 기독교 신앙인들은 인간이 태초에 남성과 여성을 한 몸에 가지고 있었다고 증언하는 그리스 신화의 내용을 받아들일 수 없는 것은 자명하다.

또한 고대 그리스 철학이 활발했던 당시, 동성애 및 미동(美童)에 대한 사랑은 자연스러운 것으로 여겨졌다. 이 또한 그리스의 인간 창조 이야기에 반영되어 있는 것으로, 애초에 창조된 인간이 남성과 남성으로 결합되어 있는 경우, 그리고 여성과 여성으로 결합되어 있었던 경우 동성애자로 태어난 것으로 설명되어 있기 때문이다. 이에 비해 구약성서를 따르면 동성애는 가증스러운 것으로 신의 창조 질서에 위배되는 것으로 비난받는다(레 18:22 등). 이러한 점에서 그리스의 인간 창조 신화에서 사용된 ‘안드로귀노스’는 비단

12) 영어 번역본을 위해서는 E. Hamilton and H. Craigs, eds., *The Collected Dialogues of Plato* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 526-574 참조. 우리말로는 『향연』 혹은 『잔치』라는 제목으로 번역되어 있다.

문학에서의 상상력과 그리스 신화의 인간 기원을 드러낼 뿐 아니라, 히브리 인들에게는 그 문명의 윤리성을 반영하고 있는 것으로 여겨져,<sup>13)</sup> 구약성서의 관점에서 용납하기 힘든 용어임을 부인하기 어렵다. 이러한 점에서, 히브리 성경을 그리스어로 번역한 칠십인역 번역자가 이러한 독신(瀆神)적인 용어인 ‘안드로귀노스’를 자신의 번역에 도입한 것은 매우 놀랍다.

## 2.1. 칠십인역 잠언 안에서의 ‘안드로귀노스’: 여자 같은 남자?

오늘날 독자들이 칠십인역 그리스어 성경을 단지 히브리 성경에 대한 번역 본으로서가 아니라, 그 자체를 하나의 독립된 문학작품으로 읽는 것은 정당하다.<sup>14)</sup> 이는 과거 칠십인역을 읽은 신앙인들이 더 이상 히브리어를 모국어로 사용하지 않고, 그리스어를 일상생활에서 사용했기 때문이다. 이들에게 칠십인역은 단순한 번역본이 아니라 권위 있는 성경이었기 때문에, 후대의 독자들 역시 ‘안드로귀노스’를 포함하는 잠언 19:15를 우선적으로 칠십인역 문맥 안에서 이해하려 시도해야 한다. 특별히 칠십인역 잠언 19:15를 앞 절에 연결하여 읽을 때, 기묘한 말놀이를 통한 놀라운 반전이 일어나는 사실을 발견할 수 있다.

잠 19:14

οἶκον καὶ ὑπαρξιν μερίζουσιν πατέρες παισίν

παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται **γυνή ἀνδρί**

집과 재물은 부모님들이 자녀들에게 나누어 준다.

그러나 **아내**는 하나님에 의해 **남편에게** 주어진다(사역).

Maison et fortune, les parents les partagent aux enfants,

mais c'est par Dieu qu'**une femme** est assortie à **son mari**(*gunè*

*andri*)[BA<sup>15)</sup>].

Fathers divide house and substance to *their* children:

but **a wife** is suited **to a man** by the Lord(Brenton).

13) W. Loader, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2011), 207-208.

14) J. Lust, “Exegesis and Theology in the Septuagint of Ezekiel. The Longer ‘Pluses’ and Ezek 43:1-9”, C. E. Cox, ed., *LXX VI Congress of IOSOT, Jerusalem 1986* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 201.

15) D.-M. d’Hamonville, *La Bible d’Alexandrie: Les Proverbes* (Paris: Cerf, 2000).

잠 19:15

δειλία κατέχει **άνδρογύναιον** ψυχή δὲ ἀεργοῦ πεινώσει

겁은 안드로키노스를 사로잡는다. 그리고 게으른 사람은 배고플 것이다(사역).

La lâcheté retient l'androgyné(*andro-gúnaion*), l'âme du désœuvré aura faim(BA).

Cowardice possesses **the effeminate man** and the soul of the sluggard shall hunger(Brenton).

칠십인역 잠언 19:15는 ‘안드로키노스’(άνδρογύναιον)를 그 앞 절에 등장하는 ‘귀네 안드리’(γυνή άνδρί) 뒤에 배열한다. 여기에서 ‘귀네 안드리’는 뒤이어 나타날 ‘안드로키노스’를 위해 의도된 표현으로 보이는데, ‘귀네’는 히브리 본문의 ‘잇샤’에 해당하지만, ‘남자’(남편) 아네르(άνήρ)에 대응하는 히브리어는 마소라 본문에 존재하지 않기 때문이다.

בַּיִת יְהוֹן נִחַלְתָּ אִבּוֹת וּמִיָּהָנָה אִשָּׁה מִשְׁכַּלְתָּ:

집과 재물은 조상에게서 상속하거나와 슬기로운 아내는 여호와께로서 말미암느니라(잠 19:14).<sup>16)</sup>

‘여인이 남편에게 속한다’라는 ‘귀네 안드리’는 사실 ‘안드로키노스’와 의미론적으로는 아무런 상관이 없다. 그러나 두 개의 단어를 뒤바꿈으로써(귀네-안드리, 안드로-키노스) 음성학의 차원에서 ‘안드로키노스’의 등장을 예고한다. 더 나아가 이러한 ‘귀네 안드리’는 잠언의 마지막 장을 장식하는 주요 주제인 ‘현숙한 여인’<sup>17)</sup>(γυνή άνδρείος; לִיבְיָהוּא)[잠 31:10-33]을 상기시킨다.<sup>18)</sup> 그렇다면, 독자들은 칠십인역 단락에서 ‘안드로키노스’를 자연스럽게 ‘여자 같은 남자’, 즉 19:15에 병행되어 나타나는 심약하고 비겁하며(δειλία) 게으른(ἀεργός) 사람으로 이해할 수 있다. 이러한 ‘여자 같은 남자’는 오히려 문자적으로 ‘남자 같은 여자’(γυνή άνδρεία 혹은 γυναίκα άνδρείαν)보다도 못한 자이다. 이러한 칠십인역 잠언 19장의 번역자는 사람을 남자, 여자, 여자 같은 남자(안드로키노스)의 세 부류로 나누고 있음을 알 수 있다.<sup>19)</sup> 이는 앞에서

16) 이 글은 특별한 언급이 없을 시, 『개역개정』을 인용한다.

17) ‘현숙한 여인’의 번역에 대한 이해를 이해서는 민영진, “현숙(賢淑)한 아내나, 유능(有能)한 아내나: 잠언 31:10-31”, 『성경연구』 70 (2001), 42-59와 김유기, “잠언 31장 10절 <에세트 하일>의 의미”, 『장신논단』 40 (2011), 119-141 참조.

18) 구약성서에 세 차례 등장하는 ‘에세트 하일’이 룻 3:11에서는 ‘γυνή δυνάμεως’로, 잠 12:4에서는 ‘γυνή άνδρεία’로, 잠 31:10에서는 ‘γυναίκα άνδρείαν’로 번역된다.

19) D.-M. D’Hamonville, *Les Proverbes*, 109.

언급한 플라톤의 심포지움에서도 마찬가지인데, 이처럼 칠십인역 잠언에서 ‘안드로귀노스’가 경멸의 의미에서 ‘여자 같은 남자’를 지시하듯이, 플라톤의 저작에서도 ‘자웅동체’로서의 인류는 신에게 저항한 별로서 더 이상 그 용맹을 떨치지 못하는 게으르고 심약한 존재들로 전락한다(189e, 191b).

## 2.2. 마소라 본문과 비교를 통해 본 ‘안드로귀노스’: 자웅동체?

‘안드로귀노스’를 위에서와 같이 칠십인역 본문 안에서 살펴볼 때, ‘여자 같은 남자’를 의미하는 것으로 해석하기에 큰 어려움이 없다. 그러나 ‘안드로귀노스’라는 단어가 칠십인역 구약성서에 등장하는 사실이 이미 고대 본문의 역사와 철학 및 신학의 측면에서 해결하기 어려운 여러 문제를 일으킨다. 제기할 수 있는 질문 가운데 이 연구와 관련된 가장 핵심적인 문제 두 가지는 다음과 같다.

먼저, 본문의 측면에서 잠언 18:8의 경우, 칠십인역 본문은 히브리 본문의 번역에 해당하지 않는다.<sup>20)</sup> 이는 단지 칠십인역 잠언이 마소라 본문에 대한 자유로운 번역 혹은 ‘주석적 번역’<sup>21)</sup>이라는 설명으로 충분하지 않고, 아마도 다른 히브리 본문을 대본으로 가지고 있었거나 마소라 본문에 대한 오류로 잠정적으로 추정할 수 있다.<sup>22)</sup> 그 하반절은 잠언 19:15에 대한 이중 번역에 해당하며, 마소라 잠언 18:8 본문이 26:22에 또다시 반복되어 나타난다는 점이 이러한 본문의 복잡함을 보여준다

잠 18:8

잠 19:15

דְּבַרְךָ נִרְדָּן כְּמַתְלַחֲמִים וְהֵם יִרְדּוּ חֲדָרַיִם בְּטֶן;

עֲצֵלָה תִפְּלֵל תִּרְדָּמָה וְנִפְשׁ רָמְיָה תִרְעָב;

남의 말 하기를 좋아하는 자의 말은 별식 게으름이 사람으로 깊이 잠들게 하나  
과 같아서 뱃속 깊은 데로 내려가느니라.   니 태만한 사람은 주될 것이니라.

20) 잠 18:8의 히브리 본문에 대한 그리스어 번역은 잠 26:22에서 찾을 수 있다.

21) 칠십인역 잠언의 번역자가 자신의 대본을 매우 자유롭게 번역한 사실은 많은 학자들이 관찰하였다. E. Tov, “Recensional Differences between the MT and LXX of the Book of Proverbs”, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays by E. Tov*, SVT 72 (Leiden: Brill, 1997), 420; K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 114; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs - Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, VTS 69 (Leiden: Brill, 1997), 35-36, 246; 김정우, 『잠언』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 19 (서울: 대한기독교서회, 2007), 81.

22) 후자의 입장을 위해서는 참조, C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1977), 360.

ὀκνηροὺς καταβάλλει φόβος ψυχὰι δὲ ἄνδρογύνων πεινάσουσιν  
 δειλία κατέχει ἄνδρογύναιον ψυχὴ δὲ ἄεργοῦ πεινάσει

Fear casts down the slothful; and the souls of *the effeminate* shall hunger(Brenton).

Cowardice possesses **the effeminate man** and the soul of the sluggard shall hunger(Brenton).

La crainte terrasse les paresseux, les âmes des *femmelettes* auront faim(BA).<sup>23)</sup>

La lâcheté retient la *femmelette*, l'âme du désœuvré aura faim(BA).

Furcht drückt die Faulen nieder, und die Seelen der *Verwechlichten* werden hungern(SD).<sup>24)</sup> Freiheit hält den *Verweichlichten* zurück, die Seele des Nichtarbeitenden wird hungern(SD).

이러한 난해한 세 본문(18:8; 19:15; 26:22)을 통해 구약성서 잠언 본문의 역사에 대해 무엇을 말할 수 있는가? 지금까지 잠언 연구자들은 칠십인역 잠언의 배열이 마소라 본문의 배열과 다르다는 관찰을 바탕으로 현재 잠언에 수록되어 있는 각 수집물들이 독립적으로 유통되고 있었고, 수집물들의 배열에 관한 히브리 본문 전승이 여러 개 있었을 것이라고 추측해 왔다.<sup>25)</sup> 그러나 이러한 두 본문 사이의 차이는 비단 마소라 성경과 칠십인역 성경의 배열에서 뿐 아니라, 본 논문이 다루는 구절이 다른 번역을 담고 있는 사실에서 본문의 역사를 추적하는 것은 한두 마디로 설명하기는 매우 힘들다.<sup>26)</sup> 그리스어 ‘안드로키노스’를 포함하는 본문에 제한하여 살펴볼 때 분명한 사실은 칠십인역 번역자가 히브리 본문을 매우 자유롭게 번역했다는 점이다. 이는 ‘안드로키노스’에 해당하는 히브리 대응어<sup>27)</sup>가 존재하지 않는다는 사실이 이를 입증한다.

23) D.-M. d'Hamonville, *Les Proverbes*, 264.

24) M. Karrer and W. Kraus, eds., *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010), 958.

25) 예를 들어, R. K. Harrison, 『구약서론(하)』, 류호준, 박철현 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), 66-70.

26) 토브(Tov) 역시 이 본문을 다루고 있지 않다. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

27) 창 2:23에서 남자(אָדָם)와 여자(אִשָּׁה)의 조합된 표현을 찾을 수 있다. 그러나 안드로키노스와 같은 ‘남자-여자’(이쉬-잇샤)가 히브리 본문 어디에도 등장하지 않는다. ‘이쉬-잇샤’의 표현을 위해서는 참조, W. Loader, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies*

다음으로, 신학의 측면에서 이처럼 불경스러운 단어를 선택한 사실을 어떻게 이해할 수 있는가의 문제이다. 이러한 난해함을 설명하기 위해 대부분의 칠십인역 현대어 번역은 ‘안드로귀노스’가 가지고 있는 두 가지 뜻, 즉 ‘자용동체’와 ‘여자 같은 남자’ 중 후자를 선택한다. 칠십인역 연구를 위해 기본적으로 사용되는 러스트(Lust)의 사전은 ‘안드로귀노스’가 가지고 있는 일차적인 의미인 ‘자용동체’로서의 정의를 소개조차 하지 않는다.<sup>28)</sup> 최근에는 무라오카(Muraoka) 역시 이 단어를 ‘effeminate person’으로 규정했다.<sup>29)</sup> 이는 그다지 충실하지 못한 것으로 보이는데, 리들-스콧(Liddell and Scott)이 ‘안드로귀노스’를 정의하는 두 항목, 즉 ‘1. a man-woman, hermaphrodite, Plat., 2. a womanish man, effeminate person, Hdt.’<sup>30)</sup> 중, 두 번째 의미만 선택적으로 소개하고 있기 때문이다. 이들은 이 단어가 가지고 있는 두 의미 중 ‘자용동체’를 신학적인 이유에서 고려의 대상에서 제외시킨 것으로 여겨진다. 그리하여 위에서 소개한 칠십인역 본문에 대한 영어, 불어, 독어 번역에서 쉽게 발견할 수 있듯이 이들 또한 이러한 전통적인 칠십인역 사전의 경향을 따른다. 이 중 특히 브렌튼(Brenton)은 19:15에서 18:8에서의 칠십인역 번역에서와 달리 ‘the effeminate’ 다음에 *man*을 이탤릭체로 첨가함으로써 번역의 고층을 드러낸다. 독자들은 물론 이들 사전 편찬자와 번역자의 고민을 이해할 수 있다. 히브리 본문을 그리스어로 번역한 칠십인역 번역자가 이 단어를 ‘자용동체’의 의미로 사용했는지, 아니면 ‘여자 같은 남자’의 의미를 나타내기 위해 사용했는지 2000년이 흐른 오늘날 독자는 알 수 없기 때문이다. 그러나 헬레니즘 문화에 충분히 젖어 있었을 번역자가 ‘안드로귀노스’가 가지고 있는 일차적 의미로서의 ‘자용동체’를 모르거나 의식하지 않았을 리 없다. 그렇기 때문에 사전에 이 단어가 일차적으로 가지고 있는 자용동체로서의 의미가 소개되어 있지 않거나, 번역의 각주에서조차 설명하지 않는 것은 신학의 난맥을 피하려는

---

*on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2004), 38-69. 창 1:27과 5:2에 나타나는 ‘남자와 여자’는 ‘이쉬-잇샤’가 아니라 ‘자카르 브스케바’(הַבָּרָא וְהַיְשָׁרָה)이다. 이에 대한 그리스어 대응어는 ‘안드로귀노스’가 아니라, ‘ἄρσεν και ἠθῆλυ’이다. 창 7:2에서 ‘이쉬 브이쉬토’(יִשְׁתָּו וְיִשְׁתָּו)를 발견할 수 있지만, 이는 방주에 들어갈 수컷과 그의 암컷을 가리킨다.

28) J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, with the collaboration of G. Chamberlain, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Pt. 1 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 34는 잠언 19:15의 ‘안드로귀나이오스’(ἀνδρογύναιος)를 ‘like an effeminate man’으로, 잠언 18:8의 ‘안드로귀노스’를 ‘womanish man, effeminate person’으로 정의한다.

29) T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009), 49. 2010년 8월 핀란드의 헬싱키에서 열린 제20회 국제구약학회(IOSOT)에서 무라오카 교수에게 이러한 단어 선택에 대해 문의하였지만, 그는 이 문제에 특별한 주의를 기울이지 않았다고 대답했다.

30) H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 66.

미봉책 혹은 다른 하나의 가능성을 덮어 두는 무책임에 불과하다.

사전 편찬자와 번역자가 가질 수밖에 없는 또다른 고충은 앞에서 언급한 바와 같이 그리스 단어 ‘안드로키노스’에 해당하는 히브리어가 존재하지 않는 점이다. 만일 이러한 그리스어에 해당하는 히브리어가 존재한다면, 칠십인역 잠언에서의 의미를 다른 단락에서의 의미에 유추하여 이해할 수 있을 것이다. 그러나 ‘자용동체’로서의 인간을 정의하는 이 단어가 히브리 성경에서는 찾을 수 없는 인간 개념을 드러내기에,<sup>31)</sup> 칠십인역에 두 차례밖에 나타나지 않는 단어를 ‘자용동체’로 이해하여 번역하는 것은 매우 위험하다. ‘남자’와 ‘여자’로서의 창조, 혹은 ‘자용동체’로서 인간의 창조에 대한 이야기는 비단 특정한 문명이 묘사하는 인간상을 반영할 뿐 아니라, 그를 창조한 신관과 직접 연관되고, 신이 가지고 있는 윤리성은 곧바로 인간 세계의 윤리에 이어지기 때문이다.<sup>32)</sup> 그리스 신화와 달리 창세기 1:26-28은 인간이 ‘하나님의 형상’<sup>33)</sup>에 따라 창조되었고, 분명히 ‘남자’와 ‘여자’로 창조되었다고 기술한다. 그러나 이러한 구약성서 인간관의 전제 아래 ‘안드로키노스’가 가지고 있는 두 가지 의미 중 둘째 의미로 이해하는 것은 심층적인 추론일 뿐, 실제로 칠십인역 번역자가 이를 어떠한 의도에서건 ‘자용동체’의 의미로 사용하지 않았다고 증명하는 것은 불가능하다. 칠십인역 잠언 18장과 19장에 등장하는 ‘안드로키노스’를 ‘여자 같은 남자’로 번역할 경우, 과거 칠십인역 번역자가 이처럼 헤브라이즘에 대치하고, 민감한 신학 문제를 야기할 수 있는 ‘안드로키노스’라는 단어를 굳이 선택한 이유에 대해 충분히 설명하지 못하기 때문이다.

태초에 인간이 이미 ‘남자’와 ‘여자’로 창조되었다는 성경의 진술은 그리스의 인간 창조 이야기와 결코 화해할 수 없는 것으로 여겨지는 것은 사실이다.<sup>34)</sup> 그러나, 독자들이 창세기에 나타나는 둘째 인간 창조 이야기(창

31) 구약성서가 기술하는 인간관을 위해서는 H. W. Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1973)를 참조할 수 있다. 최근 새로운 논의를 위해서는 A. Wénin, *L'homme biblique: Anthropologie et éthique dans le Premier Testament* (Paris: Ed. du Cerf, 2004<sup>2</sup>)을 보라.

32) O. Keel and C. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), 177-281.

33) 이 본문은 히브리어 문법과 구약신학에서뿐만 아니라 종교학 분야에서도 많은 연구를 일으킨 표현들을 포함한다. 소위 유일신 하나님으로 알려진 구약의 하나님에 대하여 ‘우리의 형상’(26절)이라는 표현이 사용되고 있고, 인간이 ‘하나님의 형상’에 따라 창조되었다는 것이다. 하나님을 복수로 표현한 것은 문법적으로는 장엄의 복수로 이해되고 있는가 하면 (Gesenius, § 124, g), 종교학적으로 이는 당시 다신론적 배경을 간접적으로 반영하는 것으로 주장하는 학자들도 있다. 참조, W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism, Culture and History of the Ancient Near East 15* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 186-191.

2:21-24)에 전주어 칠십인역 잠언 본문을 읽으면, 이는 다른 해석의 가능성을 열어 준다.

여호와 하나님은 아담을 **깊이 잠들게 하시니**<sup>35)</sup> 잠들때 그가 그 갈빗대 하나를 취하고 살로 대신 채우시고 여호와 하나님은 아담에게서 취하신 그 갈빗대로 여자를 만드시고 그를 아담에게로 이끌어 오시니 아담이 이르되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 부르리라 하니라 이러므로 남자가 부모를 떠나 그의 아내와 합하여 둘이 **한 몸을 이룰지라도**.

이 본문을 보면, 하나님은 여자를 만들기 위하여 아담을 깊이 잠들게 하신다. 잠언 19:15에서 언급하고 있는 ‘깊은 잠’(תַּרְהֻמָּה)[창 2:21; 15:12; 삼상 26:12; 욥 4:13; 33:15; 잠 19:15; 사 29:10]<sup>36)</sup>은 창세기 2장의 인간 창조 이야기에서 아담의 상대자(אִשָּׁה)<sup>37)</sup> 하와를 창조할 당시 하나님이 아담을 ‘깊은 잠’에 빠뜨리는 상황을 상기시킴으로 그리스도의 인간과 구약성서의 인간 창조 당시 인간의 모습을 비교하도록 한다.<sup>38)</sup> 비록 히브리어 ‘타르데마’에 해당하는 그리스어가 잠언 본문에 나타나고 있지 않지만, 이 단어의 위치에 해당하는 말로 ‘안드로귀노스’가 등장함으로써 후대의 칠십인역 독자들은 ‘안드로귀노스’가 나타나는 본문을 읽을 때 자연스럽게 창세기 2장 본문을 떠올리는 연상 작용을 일으킨다.<sup>39)</sup> 비록 창세기 2장에서 하나님이 아담을 깊이 잠들게 하신 것과 잠

34) 일부 학자들은 창 1:27의 본래적 인간 ‘아담’을 양성(bisexual) 혹은 무성(asexual)의 존재로 이해한다. 참조, F. Schwally, “Die Biblischen Schöpfungsberichte”, *ARW* 9 (1909), 159-175. 그러나 P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), 15-23은 ‘sexually undifferentiated’라는 표현을 선호한다. 이스라엘의 미드라쉬 및 고대 이집트, 메소포타미아 등 구약 주변세계에 나타나는 자동동체로서의 인간 이해를 위해서는 J. C. de Moor, “The duality in God and Man: Gen. 1:26-27 as P’s Interpretation of the Yahwistic Creation Account”, J. C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentische Werkgezelschap in Nederland en België, held at Oxford*, OTS XL (Leiden: Brill, 1998), 119-124를 보라.

35) תַּרְהֻמָּה עַל הָאָדָם וְהָיָה אִשָּׁה וְהָיָה אֵלָיוּם תַּרְהֻמָּה עַל הָאָדָם 은 문자적으로 ‘그리고 야훼 하나님이 그 인간 위에 깊은 잠을 떨어뜨리셨다’로 옮길 수 있다.

36) 동사형 ‘라담’(רָדַם) 역시 7회 등장한다(삿 4:21; 시 76:7; 잠 10:5; 단 8:18; 10:9; 욥 1:5, 6).

37) 『개역개정』은 창세기 2:18, 20의 히브리어 ‘네게드’(נֶגֶד)를 ‘배필’로 번역하고 있는데, 일차적으로 히브리어 단어는 ‘짝,’ ‘상대자’에 해당한다. 이러한 점에서 이를 ‘짝’으로 옮긴 『공동』과 partner로 옮긴 영어 NRSV 성경의 번역이 더 적절한 것으로 보인다.

38) D.-M. d’Hamonville, *Les Proverbes*, 108-110. 참조, G. S. S. Thomson, “Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology”, *VT* 5 (1955), 421-433.

39) ‘타르데마’를 포함하는 일곱 본문 가운데 자구적으로 ‘깊은 잠’에 해당하는 그리스 단어를

언 19:15의 마소라 본문에서 게으름이 잠에 빠지게 하는 것은 서로 다른 뉘앙스를 가지고 있지만, 칠십인역에 나타난 ‘안드로귀노스’에 위치적으로 대응<sup>40)</sup>하는 히브리어 낱말이 ‘깊은 잠’인 것을 우연의 일치로만 보기에는 그 파급력이 매우 크다. 이러한 사실은 이 논의에서 핵심 가설로 작용하는데, 이러한 경우 지금까지 일반적으로 여겨지듯이 과연 칠십인역 번역자가 ‘안드로귀노스’를 단지 ‘여자 같은 남자’의 의미로 사용했는가의 문제가 발생한다.

더 나아가 필로(Philo)를 비롯한 고대의 유대 학자들이 창세기 1-3장의 창조 단락을 번역할 때, 그 주요 용어들을 플라톤의 『티마이오스』의 영향 아래, 플라톤이 사용한 창조 전문용어를 활용하여 번역한 사례들도 창세기 2장과 잠언 19장의 연관성을 공고하게 만든다.<sup>41)</sup> 예언서와 성문서를 그리스어로 옮긴 칠십인역 번역자들에게 그 이전에 번역된 칠십인역 오경의 단어들이 사전 역할을 했다는 것은 칠십인역 학계에서는 공리로 자리 잡고 있다. 따라서 칠십인역 잠언 18장과 19장의 번역자가 ‘안드로귀노스’라는 단어를 선택했을 때, 창세기 1-3장의 창조 이야기를 숙지하고 있었을 것임은 거의 분명하다.

후대의 칠십인역 독자들이 ‘안드로귀노스’를 ‘여자 같은 남자’로 이해할 경우 헬레니즘과 헤브라이즘에 나타난 인간 이해의 충돌을 쉽게 막을 수 있지만, 이는 창세기 2장에서 하나님이 남자의 몸에서 여자의 몸을 창조할 때, 아담을 ‘깊은 잠’에 빠지게 했다는 것을 떠올리게 함으로써 구약성서의 인간 창조를 연상시키며, 이는 더 나아가 그리스 문명권 아래 있던 칠십인역 번역자들이 인간 창조의 원형으로서 ‘안드로귀노스’를 유추하도록 하는 사실을 간과하게 한다. 다시 말해, 단순히 칠십인역 잠언의 ‘안드로귀노스’를 ‘여자 같은 남자’로 이해하는 것은 근원적인 문제를 덮어두는 소극적인 해결 방안에 불과하다.<sup>42)</sup>

---

포함하는 본문은 단 하나도 없다. 히브리어 ‘타르데마’를 대부분 칠십인역 본문은 ‘놀라움,’ 혹은 ‘두려움’으로 번역한다(창세기의 경우, ἔκστασις; 사무엘상의 경우, θάμβος; 욥기의 경우, φόβος; 이사야의 경우, κατάνυξις).

40) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 178, 202: “(...) 칠십인역의 어순이 히브리어 본문의 어순과 동일한 것은 칠십인역의 번역 성격이 바로 행간 번역과 같음을 말해 주는 것(...)”, “(...) 어순까지 무리하게 일치시키려는 칠십인역의 오경 번역(...)”

41) 히브리어 첼렘(חֵלֶם)은 에이콘(εἰκόν)으로(창 1:26 등), 바라(בַּרָא)와 야차르(יָצַר)는 각각 포이에오(ποιέω)와 플라소(πλάσσω)로 번역되는데(창 1:1; 2:7 등), 이는 플라톤의 전문용어이다. 칠십인역 잠언과 플라톤의 티마이오스의 관련을 위해서는 참조, D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, *Philosophia Antiqua* 44 (Leiden: Brill, 1986); M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, BZAW 223 (Berlin: de Gruyter, 1994), 29-30, 73-87; W. Loader, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality*, 204-216.

42) T. Boman, 『히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교』, 허혁 옮김(왜관: 분도출판사, 1975), 115는 고대 그리스와 구약성서의 인간 창조 이야기의 관계에 대해 “이 신화(그리스 신화)의 형식은 창세기 2장의 것과 전혀 다르다. 그러나 그 의미는 꼭 같다”고 평가한다. 그러나 그

### 3. 결론

지금까지의 논의에 참여한 독자들은 칠십인역 잠언의 안드로귀노스가 여자 같은 남자를 뜻하는가, 그렇지 않으면 자웅동체를 뜻하는가의 질문에 대한 답을 요구할 지점에 이르렀다. ‘안드로귀노스’, 그는 ‘자웅동체’인가, 아니면 비겁하고 졸렬한 ‘여자 같은 남자’를 상징하는가? 이 질문에 대하여 마소라 본문을 손에 지니지 않은 채 칠십인역 성경을 읽는 독자들은 ‘안드로귀노스’를 ‘여자 같은 남자’로 이해할 수 있다. 비록 이는 자웅동체로서의 ‘안드로귀노스’로부터 이차적으로 파생된 의미에 해당하지만, 잠언 19장에는 남자와 여자, 남자답지 못한 게으른 사람을 기술하고 있기 때문이다. 그러나 이는 칠십인역 성경이 번역 대본으로 삼은 마소라 본문과 비교하여 읽을 때, 완전히 다른 독법을 산출한다. 오경의 창조 단락과 관련된 용례를 숙지하고, 고전 그리스 문화에 조예가 깊은 독자들은 ‘안드로귀노스’라는 단어에서 충분히 자웅동체의 의미를 떠올릴 수 있다. 바로 이 지점에서 칠십인역 잠언 번역자는 자신의 번역문 안에서, 히브리 대본과 그리스 고전 작품을 넘나드는 문학의 창조력과 상상력의 기계(奇計)를 유감없이 발휘한다.

서로 다른 문학의 맥락, 즉 독자적인 문헌으로서의 칠십인역 안에서와, 번역본과 대본이 새로운 의미를 창출하는 가운데, ‘안드로귀노스’가 ‘여자 같은 남자’를 의미할 뿐 아니라 ‘자웅동체’를 중의적으로 떠올릴 수 있다는 추정은 단지 이 연구의 결론으로 끝나지 않는다. 이는 더 나아가 칠십인역 잠언 번역자의 단면을 엿보게 한다. 그는 단순히 문자에 얽매어 기계적인 번역자 역할을 수행하지 않는다. 그는 팔레스틴 혹은 알렉산드리아의 이방 땅에서<sup>43)</sup> 매우 높은 수준의 그리스어를 구사한 자였으며<sup>44)</sup>, 그리스 고전에 능통한 학자였다. 그러나 그는 당시 자신에게 파괴적인 힘으로 다가온 그리스 문명을 무조건적으로 받아들이거나 이에 쉽게 굴복하지 않는다. 이는 그가 그리스 고전 자료를 적극적으로 활용하지만, 결코 어느 곳에서도 아무런 비판 의식 없

---

는 어떠한 의미에서 그 의미가 같은지 설명하지 않는다. 보만은 헬레니즘 사상과 히브리 사상의 유사성을 강조하여, 그리스 사상과 기독교는 본질상 매우 유사하고 공통 가치를 지니며, 서로 대립하지 않고 통일성을 가지고 있다고 주장한다. 이는 그동안 많은 학자들이 그리스 사유와 히브리 사유를 서로 대립하고 적대시하는 편협한 이해를 교정하지만, 그의 이러한 추론은 세밀한 논증을 결여하고 있다.

43) 칠십인역 잠언의 저작 장소는 지금까지 논쟁 가운데 있고, 이는 본 연구의 주된 관심사가 아니다.

44) G. Gerleman, *Studies in the Septuagint. III. Proverbs*, Lunds Universitets Årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd 52. Nr 3 (Lund: Gleerup, 1956), 10; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 316.

이 긍정적으로 인용하지 않는다는 사실에서 알 수 있다.<sup>45)</sup> 이러한 사실은 ‘안드로귀노스’라는 민감한 단어를 선택함으로써 낱게 될 칠십인역 저자의 문화 및 종교 전략을 드러내는데,<sup>46)</sup> 그는 자신의 민족이 긴 포로기를 겪으며 이방의 강력한 문화를 흡수하여 정체성을 잃어갈 위험에 처하기도 하지만, 이러한 상황을 타개하기 위해 자신의 성경을 단순히 간직하지 않고, 전수 받은 신앙 안에서 주체적으로 재해석하고 재생산한다.

<주요어>(Keywords)

안드로귀노스, 여자 같은 남자, 자웅동체, 칠십인역, 마소라 본문.

androgynous, effeminate person, hermaphrodite, Septuagint, masoretic text.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 28일)

---

45) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 320.

46) 천사무엘, “칠십인역의 해석학적 특징”, 청훈 강사문 교수 정년퇴임 기념논문집 발간위원회 편, 『깊은 말씀, 맑은 가르침』(서울: 땅에 쓰신 글씨, 2007), 393-397에서 소개한 칠십인역의 번역에 대한 ‘사회-역사적 이유’와 함께 ‘문화적 배경’ 역시 진지하게 고려할 수 있다.

<참고문헌>(References)

- 구덕관, 『지혜와 율법』, 서울: 대한기독교출판사, 1996.
- 김근주 외, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구- 창세기 1:1-2:3의 예로-”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68.
- 김유기, “잠언 31장 10절 <에세트 하일>의 의미”, 『장신논단』 40 (2011), 119-141.
- 김정우, 『잠언』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 19, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김정훈, 『칠십인역입문』, 의정부: 바오로딸, 2009.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
- 민영진, “현숙(賢淑)한 아내나, 유능(有能)한 아내나: 잠언 31:10-31”, 『성경연구』 70 (2001), 42-59.
- 박준서, “고대 이스라엘의 지혜운동”, 『구약논단』 8 (2000), 143-147.
- 천사무엘, 『구약 외경의 이해』, 천안: 한국신학연구소, 2006.
- 천사무엘, “칠십인역의 해석학적 특징”, 청훈 강사문 교수 정년퇴임 기념논문집 발간위원회 편, 『깊은 말씀, 맑은 가르침』, 서울: 땅에 쓰신 글씨, 2007, 381-397.
- 천사무엘, “잠언 연구의 주요 해석학적 과제들”, 『구약논단』 30 (2008), 147-166.
- 천사무엘, 『지혜전승과 지혜문학』, 서울: 동연, 2009.
- Boman, T., 『히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교』, 허혁 옮김, 왜관: 분도출판사, 1975.
- Brenton, L. C. L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1986.
- Cook, J., *The Septuagint of Proverbs - Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, VTS 69, Leiden: Brill, 1997.
- Crenshaw, J. L., 『구약지혜문학의 이해』, 강성열 역, 서울: 한국장로교출판사, 1993.
- Eliade, M., *Méphiséphélès et l'androgyné*, Paris: Gallimard, 1995.
- Erman, A., “Eine ägyptische Quelle der ‘Spüche Salomos’”, *SPAW* 15 (1924), 86-93.
- Fohrer, G., “Σοφία”, *TWNT* 7, 476-496.
- Garr, W. R., *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism, Culture and History of the Ancient Near East* 15, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Gerleman, G., *Studies in the Septuagint. III. Proverbs*, Lunds Universitets Årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd 52. Nr 3, Lund: Gleerup, 1956.
- Gordon, C. H., *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*, New York: W. W. Norton, 1965.

- Gorsen, L., “La cohérence de la conception de Dieu dans l’Ecclesiaste”, *ETL* 46 (1970), 282-324.
- Hamilton E. and Craigs H., eds., *The Collected Dialogues of Plato*, New Jersey: Princeton University Press, 1982. 1
- d’Hamonville, D.-M., *La Bible d’Alexandrie: Les Proverbes*, Paris: Cerf, 2000.
- Harrison, R. K., 『구약서론(하)』, 류호준, 박철현 역, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, II, tr. J. Bowden, London: SCM, 1974.
- Horstkotte, S., *Androgyne Autorschaft: Poesie und Geschlecht im Prosawerk Clemens Brentanos*, Tübingen: M. Niemeyer, 2004.
- Jobes K. H. and Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker, 2000.
- Jung, C. G., 『원형과 무의식』, 한국융연구원 C. G. 융 저작 번역위원회 역, 서울: 숲, 2003.
- Karrer, M. and Kraus, W., eds., *Septuaginta Deutsch: Das Griechische Alte Testament in Deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- Kautzsche, E., ed., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon, 1988.
- Kayatz, C., *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1966.
- Keel O., and Uehlinger, C., *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- Kille, D. A., *Psychological Biblical Interpretation*, Minneapolis: Fortress, 2001.
- Liddell H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Loader, W., *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Loader, W., *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2011.
- Lust, J., “Exegesis and Theology in the Septuagint of Ezekiel. The Longer ‘Pluses’ and Ezek 43:1-9”, C. E. Cox, ed., *LXX VI Congress of IOSOT, Jerusalem 1986*, Atlanta: Scholars Press, 1987, 201-232.
- Lust, J., Eynikel, E., and Hauspie, K., with the collaboration of G. Chamberlain, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Pt. 1, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.
- Mitterer, N., *Liebe ohne Gegenspieler: Androgyne Motive und Moderne*

- Geschlechteridentitäten in Robert Musils Romanfragment "Der Mann ohne Eigenschaften"*, Graz: Grazer Universitätsverlag, 2007.
- Monneyron, F., *L'androgynie romantique: du mythe au mythe littéraire*, Grenoble: ELLUG, 1994.
- Monneyron, F., *L'androgynie décadent: mythe, figure, fantasmes*, Grenoble: Ellug, 1996.
- de Moor, J. C., "The duality in God and Man: Gen. 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account", J. C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentische Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Oxford*, OTS XL, Leiden: Brill, 1998.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009.
- Ouardi H. ed., *L'androgynie en littérature*, Dijon: Éd. universitaires de Dijon, 2009.
- Pearson, B. A., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- von Rad, G., *Wisdom in Israel*, London: SCM, 1972.
- Rösel, M., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, BZAW 223, Berlin: de Gruyter, 1994.
- Runia, D., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Philosophia Antiqua 44, Leiden: Brill, 1986.
- Schwally, F., "Die Biblischen Schöpfungsberichte", *ARW* 9 (1909), 159-175.
- Scott, R. B. Y., "성서의 슬기", 문희석 역, 『오늘의 지혜문학연구』, 서울: 대한기독교서회, 1992, 9-42.
- Thomson, G. S. S., "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology", *VT* 5 (1955), 421-433.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Tov, E., "Recensional Differences between the MT and LXX of the Book of Proverbs", *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays by E. Tov*, SVT 72, Leiden: Brill, 1997, 419-431.
- Toy, C. H., *The Book of Proverbs*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1977.
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress, 1978.
- Walker, W., 『세계기독교회사』, 강근환 외 옮김, 서울: 대한기독교서회, 1987.
- Wénin, A., *L'homme biblique: Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris: Ed. du Cerf, 2004<sup>2</sup>.
- Whybray, R. N., *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*,

Chatham: SCM, 1965.

Will, E. et Orrieux, Cl., *Ioudaïmos - Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1986.

Wolf, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1973.

Zimmerli, W., "The Place and Limit of Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology", *SJT* 17 (1964), 146-158.

Züger, A., *Männerbilder - Frauenbilder: Androgyne Utopie in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Bern; New York: P. Lang, 1992.

<Abstract>

**Androgyne (Pro LXX 18:8; 19:15):  
Understanding of Human Beings in Hebraism and Hellenism**

Prof. Sun-Jong Kim  
(Honam Theological University and Seminary)

The Greek word ‘androgynē’ that appears in Plato’s Symposium defines the primordial human being as a hermaphrodite. After Zeus’ wrath, this human being is divided as a male and a female. This Greek mythical definition of the human being is not harmonious with the Hebraic one given in the creation narrative of Genesis 1-2. Hence, the biblical reader can be astonished to get to know that this scandalous word is used in the Greek version of the Old Testament, the Septuagint.

This textual bizarreness drives the Septuagint specialists to translate ‘androgynē’ as an effeminate man rather than as a hermaphrodite in Proverbs LXX 18:8 and 19:15. It is possible that the word ‘androgynē’ in 19:15 forms wordplay with a *gunè andrī* in the previous verse. However, this is a makeshift measure devised in order to evade an interpretative difficulty. In this case, one cannot reflect a great semantic meaning of an androgynē. In light of the Ancient Near Eastern civilization, a deep sleep in Genesis 2:21 and the image of God in Genesis 1:26 can be reconsidered in a mythical background of human creation.

This article considers not only a textual problem related to ‘androgynē’ but the cultural strategy of the Septuagint translators who had to preserve and express their faith as diasporan Jews under the influence of Hellenism.

# 칠십인역 현대어 번역 고찰

## -알렉산드리아 성경 중심으로-

우상혁\*

### 1. 시작하는 말

주전 3세기경 이집트의 알렉산드리아에서 번역되기 시작한 칠십인역은 히브리어 구약 성경의 헬라어 번역이지만 칠십인역 역시 여러 언어로 번역되었다. 고대 이후로 지금까지 칠십인역의 번역이 부흥하였던 시대는 두 번 있었다. 1차 부흥은 주후 2세기에 시작하여 7세기 사이에 지중해 연안과 근동 지역에서 일어났다. 이후 불가타가 지배하였던 중세 시대에는 칠십인역은 관심을 끌지 못하였고, 종교개혁 이후에도 기독교 내에서 칠십인역은 크게 주목을 받지 못하였다.<sup>1)</sup> 그러다 20세기 말에 칠십인역의 중요성이 새롭게 인식되면서 칠십인역 번역의 르네상스 시대라 부를 수 있을 만큼 지금은 2차 부흥이 시작되었다.<sup>2)</sup> 서구에서 일어난 칠십인역 번역 붐은 영어(New English

\* 안양대학교 외래강사, 구약학.

- 1) 벨트리(G. Veltri)는 초대 기독교에서 베리타스 그레이카(Veritas Graeca)가 대세였지만, 히브리어 성경을 라틴어로 번역한 불가타(Vulgata) 성경을 계기로 비록 간접적이지만 베리타스 헤브라이카(Veritas Hebraica) 시대로 넘어갔다고 한다. G. Veltri, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Tests: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill, 2006), 42-77. 종교개혁 당시 칠십인역이 완전히 위면을 당한 것은 아니었다. 인쇄술의 발달과 고전으로 돌아가려는 르네상스 여파 속에서 이탈리아 북부와 스페인에서 세 종류의 칠십인역 인쇄본이 나왔다.
- 2) 칠십인역 번역의 1차 부흥은 기독교의 확장과 더불어 헬라어를 알지 못하는 사람을 위하여 지역 언어로 번역되었는데, 이는 교회의 요구와 신앙적 필요에 따른 결과이다. 1차 부흥 시대에 만들어진 번역은 구라틴어 역본(Vetus Latina)과 콥트어, 아르메니아어, 에티오피아어, 시리아어, 아랍어, 고대 슬라브어 등이 있다. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 246-268; M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante* (Paris: Cerf, 1988), 136-140; J. M. Dines, *The Septuagint* (London: T & T Clark, 2004), 9-11. 칠십인역 번역의 2차 부흥은 교회의 요구나 신앙적 필요보다는 성경을 보다 깊이 알고자 하는 요구와 학문 연구 목적에 있다. W. Kraus, "Septuaginta Deutsch (LXX.D): The Value of a German Translation of the Septuagint", Robert J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 246-247.

Translation Septuagint[새 칠십인역 영어 번역], 이하 NETS)<sup>3)</sup>와 독일어 (Septuaginta Deutsch[칠십인역 독일어역], 이하 LXX.D)<sup>4)</sup>, 불어(*La Bible d'Alexandrie*[알렉산드리아 성경])<sup>5)</sup>의 경우에 번역이 끝났거나 마무리 단계에 있고, 이탈리아어와 스페인어<sup>6)</sup>, 일본어는 번역 초기 단계인 것으로 알려져 있으며, 현대 그리스어와 현대 히브리어, 러시아어는 번역 계획이 발표된 것으로 알려져 있다. 이런 상황에서 칠십인역의 현대어 번역에 관한 건설적 쟁론이 있었다. 본 글에서는 2차 부흥의 불씨가 되었던 칠십인역 불어 번역 중심으로 핵심 쟁점 사항을 살피고자 한다. 번역 정책과 관련된 이 논쟁은 주로 *La Bible d'Alexandrie*와 NETS, LXX.D 번역 과정 전후에 진지하게 논의되었다.<sup>7)</sup> 그 논의는 ‘상류’와 ‘하류’ 논쟁으로 정리될 수 있으며, 칠십인역 현대어 번역과 관련하여 반드시 검토해야 할 만큼 중요하다. *La Bible d'Alexandrie*이 취한 하류 관점을 중심으로 상류와 하류를 먼저 소개한 후에 하류 관점에 따른 번역이 무엇인지 구체적 예를 통하여 살피면서 이런 논의의 의미와 가치를 짚어보겠다.

## 2. 상류 대 하류 논쟁

3) Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (New York: Oxford University Press, 2007). 19세기에 칠십인역은 영어로 번역된 적이 두 번 있다. C. Thompson, *The Holy Bible, Containing the Old and the New Covenant, Commonly Called the Old and the New Testament Translated from the Greek* (Philadelphia: Jane Aitken, 1808); Lancelot Charles Lee Brenton, *The Septuagint Version of the Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: with the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and A Table of Comparative Chronology*, 2 vols. (London: S. Bagster and Sons, 1844).

4) M. Karrer und W. Kraus, Hrsg., *Septuaginta Deutsch* (Stuttgart: Bibelgesellschaft, 2009).

5) 칠십인역의 불어 번역은 *La Bible d'Alexandrie*(알렉산드리아 성경)이라는 이름으로 출간되었다. 이 이름은 예루살렘 성서 학교(Ecole biblique de Jérusalem)에서 히브리어 구약과 헬라어 신약을 불어로 번역한 ‘예루살렘 성경(*La Bible de Jérusalem*)’과 대조, 구별하기 위해서 붙여졌다. G. Dorival, “La Bible d'Alexandrie, Which Changes?”, H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (Leuven: Peeters, 2008), 66.

6) 스페인어 칠십인역 번역 사업에 대해서는 다음 글을 참조하라. N. F. Marcos, “A New Spanish Translation of the Septuagint”, H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (Leuven: Peeters, 2008), 283-291.

7) *La Bible d'Alexandrie*의 전체적 특징에 대한 간략한 소개는 다음 글을 참조하라. 김근주, 김선중, 김정훈, 이상혁(가나다 순), “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 21 (2007), 60-61.

대략 2000년 전에 기록된 칠십인역을 번역하는 일은 여타 고전을 번역하는 것보다 복잡한 점이 있다. 칠십인역 자체가 번역이기 때문이다. 게다가 칠십인역 번역은 이중 번역의 문제를 넘어서 종교 경전<sup>8)</sup>이라는 특별한 점이 있다. 칠십인역이 안고 있는 이러한 문제가 상류 대 하류 논쟁을 낳게 할 수밖에 없는 배경이다. 칠십인역의 불어 창세기 번역을 책임지었던 아를(M. Harl)은 1984년에 발표한 ‘칠십인역을 불어로 번역하는 이유와 방법’<sup>9)</sup>에서 칠십인역을 현대어로 번역하는 방법에 관한 구체적 논의를 처음으로 시작하며 두 가지 관점을 거론한다. 첫 번째는 히브리어 원문에 무게 중심을 두는 관점이다. 이 입장에서는 히브리어 성경을 위하여 칠십인역을 적극 활용한다. 가령, 히브리어 사본이 훼손되었거나 히브리어 의미가 애매할 때 칠십인역에 도움을 청한다. 즉, 이 입장에서는 칠십인역이 히브리어 성경을 위하여 할 수 있는 것이 무엇인가에 관심을 둔다. 현대어 번역 정책과 관련하여 이 관점이 취하는 태도는 칠십인역을 현대어로 번역할 때에 히브리어 원문이 말하는 바에 비중을 두어 번역한다. 아를은 이러한 태도를 상류(amont) 관점이라고 한다.<sup>10)</sup> 두 번째는 히브리어 원문이 아니라 번역된 칠십인역에 초점을 맞추는 관점이 있다. 이 입장은 칠십인역이 히브리어의 번역이지만 칠십인역을 원문으로부터 독립된 ‘자립형 작품’이라는 데 큰 의미를 둔다. 이러한 접근은 칠십인역이 역사 속에서 어떻게 읽혀지고 해석되었는가에 관심이 많다. 이 관점에 따르면 칠십인역에 나타난 헤브라이즘도 히브리어 성경의 원어를 고려하지 않고 칠십인역 독자들이 이해한 방식대로 번역한다. 아를은 이러한 방법을 하류(aval) 관점이라고 한다.<sup>11)</sup> 아를은 칠십인역이 기독교 성장에 중요한 역할을 하였으며 실제 종교 경전으로서의 위상을 가지고 있었다는 점에 근거하여 하류 관점을 취한다. 따라서 당시 유대인이 아닌 사람들은 칠십인역을 통하여 구약의 율법과 선지서와 시가서를 배웠으며, 유대인과 기독교인 사이에 논쟁이 있을 때 기독교인은 예수 그리스도가 메시아라는 사실을 칠십인역에 의존하여 논증하였고, 교회 예전에서 칠십인역이 사용되었으며 신학자들과 설교가들이 기독교 신앙을 확고히 하고 전파하기 위하여 칠십인역을 인용하였으

8) 칠십인역은 한때 경전으로 수용되고 읽혀졌다. 유대교와 기독교에서 일어난 칠십인역의 정경화 작업과 탈정경화 과정에 대해서는 다음 글을 참조하라. G. Veltri, *Libraries, Translations, and ‘Canonic’ Tests: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, 26-146.

9) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?” M. Harl éd., *La langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens* (Paris: Cerf, 1992; Presses de l’Ecole Normale Supérieure, 1984, 83-93), 32-41.

10) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 32-33.

11) Ibid.

며, 교리와 교회의 기도 형식이 칠십인역으로부터 영향을 받았고 기독교 교리가 칠십인역을 근거로 형성되고 변증된 사실을 아들은 강조한다.<sup>12)</sup> 상류 관점은 칠십인역이 히브리어 성경의 ‘번역’이라는 점을 강조한다면, 하류 관점은 칠십인역이 번역을 통하여 ‘새로 태어난 텍스트’라는 데 의미를 둔다.<sup>13)</sup>

아들이 상류와 하류 관점을 제시하였던 1984년만 하더라도 아직 번역정책에 대한 논의를 바탕으로 진행된 칠십인역의 현대어 번역은 없었다. 이후 상류와 하류 관점에 대한 논의와 더불어 불어, 영어, 독일어로 번역되기 시작하였으며, 칠십인역의 현대어 번역 가운데 *La Bible d’Alexandrie*는 하류 관점, NETS는 상류 관점,<sup>14)</sup> LXX.D는 상류를 무시하지 않지만 기본적으로 하류 지향 번역을 한다.<sup>15)</sup> NETS의 편집자이며 칠십인역 시편을 번역한 피터스마(A. Pietersma)는 NETS가 상류로 취급되는 것을 거부할 뿐 아니라, 상류와 하류 관점은 잘못된 설명이며, 상류도 하류도 없고 오직 위에서 아래로의 ‘흐름’만 있을 뿐이라고 주장한다.<sup>16)</sup> 더 나아가 피터스마는 칠십인역이 번역된 후 독립적 위치를 차지한 것은 사실이지만, 칠십인역의 언어는 히브리어 원문에 의존적이라는 점을 강조한다.<sup>17)</sup> 피터스마는 칠십인역이 전하는 내용은 오직

12) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 33. 칠십인역이 초대교회에 미친 영향력과 상호 관련성에 대해서 다음 글을 참조하라. M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 269-320.

13) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 32.

14) LXX.D 미가서를 번역한 우츠슈나이드는 *La Bible d’Alexandrie*은 하류로서 공식적, NETS는 상류로 통시적이라고 한다. H. Utschneider, “Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche”, H.-F. Fabry und U. Offerhaus, Hrsg., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (Band 1)* (Stuttgart: Kolhammer, 2001), 11-50.

15) 아래 글에서 NETS와 *La Bible d’Alexandrie*, LXX.D에 대한 간략한 소개와 특징을 비교할 수 있다. 김근주, 김선종, 김정훈, 이상혁, “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 59-62. 칠십인역 독일어 번역에 대한 소개는 다음 글을 참조하라. S. Kreuzer, “칠십인역 독일어 번역 프로젝트”, 김정훈 역 「성서마당」 59 (2003), 18-22; “A German Translation of the Septuagint”, *BIOSCS* 34 (2001), 40-45.

16) A. Pietersma, “NETS and ‘Upstream-Downstream’ Metaphor”, Robert J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 233-234.

17) A. Pietersma, “A New English Translation of the Septuagint”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 219. 쿡은 NETS에 대해서는 우호적인 반면, *La Bible d’Alexandrie*가 칠십인역의 수용사에 관심을 두는 것에 대해서 회의적 태도를 취한다. J. Cook, “Translating the Septuagint: Some Methodological Considerations”, H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (Leuven: Peeters, 2008), 26-28.

히브리어 성경의 도움을 받아야 이해될 수 있으며,<sup>18)</sup> 히브리어 성경이 칠십인역을 해석하는 ‘의미의 심판자’라고까지 한다.<sup>19)</sup> 피터스마는 ‘생산’과 ‘수용’이라는 용어를 사용하며 텍스트의 생산 과정에 초점을 맞춘다고 자신의 입장을 정리한다.<sup>20)</sup> 하지만 생산과 수용은 상류와 하류의 다른 표현에 지나지 않으며, 히브리어 성경을 칠십인역 해석과 번역의 기준이라고 주장하는 피터스마가 상류 관점을 취한다는 사실을 부정하기는 어렵다.<sup>21)</sup> 칠십인역의 스페인어 번역을 주도하는 마르코스(N. F. Marcos)는 칠십인역이 예배나 신앙 교육을 위해서 히브리어 성경을 대신하여 사용되었기에 히브리어 성경은 칠십인역의 의미를 판단하는 심판자의 역할을 할 수 없다고 하며, 설령 애매 모호한 부분이 있다고 하더라도 히브리어에 의존하지 말고 칠십인역의 헬라어 의미 그대로 번역해야 한다고 주장한다.<sup>22)</sup> LXX.D 번역 사업에 깊이 관여한 크라우스(W. Kraus)는 칠십인역을 독립된 작품으로 인정하면서도 히브리어 성경으로부터 분리될 수 없다고 하며, 위 두 관점은 서로 배타적이지 않고 상호 보완적이라고 한다.<sup>23)</sup> 아들의 두 관점 설명은 차후 칠십인역 현대어 번역자들 사이에 적극 논의되어 ‘상류 대 하류’ 논쟁으로 발전하였고,<sup>24)</sup> 무엇보다 이 두 관점은 칠십인역의 현대어 번역 정책과 관련된 논의의 틀을 제공했다는 점에서 의미가 있다.<sup>25)</sup>

18) A. Pietersma, “A New English Translation of the Septuagint”, 220.

19) Ibid., 224.

20) A. Pietersma and B. G. Wright III, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, xv.

21) 피터스마의 상류 지향은 주로 칠십인역 시편 연구에 따른 자신의 ‘행간번역’ 이론에서 시작한다.

22) F. N. Marcos, “Reactions to the Panel on Modern Translation”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 235-236.

23) W. Kraus, “Septuaginta Deutsch (LXX.D)”, 247.

24) 아래 글에서 상류와 하류에 관한 간단한 언급을 하였다. 김근주, 김선중, 김정훈, 이상혁(가나다 순), “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 21 (2007), 각주 20.

25) 상류와 하류 관점은 칠십인역의 현대어 번역뿐만 아니라 칠십인역 사전 편찬에도 적용된다. 무라오카는 호세아 13:8 ‘ἄρκος ἀπορομένη’의 예를 들어 아들이 취한 입장에 동의하면서, 히브리어 성경과의 관련성 안에서 칠십인역을 이해하려는 러스트-에니켈-하우스피의 사전 J. Lust, E. Eynikel and K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003]과 자신이 만든 사전을 구별한다. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), VIII-IX. 무라오카 사전은 하류, 러스트-에니켈-하우스피 사전은 상류 지향이라고 할 수 있다. 러스트는 그의 사전 서문에서 자신과 입장이 다른 이들과 비교하며 칠십인역이 번역이라는 점을 강조한다. J. Lust, E. Eynikel and K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, VIII-XIII. 하지만 러스트가 칠십인역 단어의 히브리어 관련성을 항상 잘 설명하고 있지는 않기에 그가 취한 정책과 구체적 실현 사이에는 거리감이 있다.

### 3. *La Bible d'Alexandrie*의 번역 정책

하류 관점에 근거한 *La Bible d'Alexandrie*의 기본적 번역 정책은 다음과 같다. 첫째, 칠십인역은 문예성을 가진 자립형 책이기에 히브리어에 의존한 번역을 하지 않는다. 칠십인역은 번역서이지만 히브리어 원문으로부터 독립된 책이라는 것이다.<sup>26)</sup> 둘째, 헬라어가 통용되었던 지역에서 그리고 칠십인역이 성경으로 받아들여졌던 상황에서 칠십인역 헬라어의 의미를 찾는다. 칠십인역을 있는 그대로 인정하며 그 자체로서 고유의 가치를 가지고 있다고 보기 때문이다. 칠십인역의 어휘나 구문은 칠십인역 그 자체에 의해서 명확해지며 헬라어적이지 않은 표현조차도 찾은 사용과 문맥의 도움으로 그 의미가 이해될 수 있다고 판단한다.<sup>27)</sup> 만약, 칠십인역에 난해 구절이 있더라도 굳이 히브리어의 의미를 따라갈 필요가 없다고 여기며 히브리어 성경은 칠십인역을 현대어로 번역할 때 참고가 될 뿐이며, 기준이 될 수는 없다고 본다. 중요한 것은 헬라어 언어 체계 틀과 유대-헬라적 배경 안에서 헬라어 성경이 당시 독자에게 전하였던 의미이다. 셋째, *La Bible d'Alexandrie*는 불어 문법이 허용하는 범위 안에서 최대한 칠십인역의 언어적 특징을 살리고<sup>28)</sup> 가능한 문자적 번역을 시도한다.<sup>29)</sup> 이러한 번역 정책이 *La Bible d'Alexandrie*의 모든 책에 철저하게 반영되었는지 판단할 수 없지만, 적어도 *La Bible d'Alexandrie*의 기본적 정책 방향은 위와 같다.<sup>30)</sup> 비록 제한적이지만 아래 예들을 통하여 하류 관점이 현대어 번역에 구체적으로 어떤 식으로 반영되는지 살펴보겠다.

26) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 32-33.

27) M. Harl, “La Bible d’Alexandrie I. The Translation Principles”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 186.

28) M. Harl, “La Bible d’Alexandrie I. The Translation Principles”, 196; G. Dorival, “La Bible d’Alexandrie, Which Changes?”, 68.

29) G. Dorival, “La Bible d’Alexandrie, Which Changes?”, 70.

30) *La Bible d'Alexandrie* 시리즈에서 출판된 각 책들은 칠십인역의 번역뿐만 아니라 내용이 풍부한 각주를 포함하고 있다. 각주는 칠십인역과 히브리어 성경의 차이와 본문 문맥에 대한 배경 설명, 신약뿐만 아니라 초대 교회와 교부들에 의한 칠십인역의 수용 과정과 그 해석에 대한 소개 등을 담고 있다. M. Harl, “La Bible d’Alexandrie I. The Translation Principles”, 183-196; G. Dorival, “La Bible d’Alexandrie, Which Changes?”, 70. 본문에 대한 주석 수준이라고 할 만한 이러한 각주는 히브리어 성경과 칠십인역의 차이를 보여줌으로써 상류와 관련된 정보를 제공한다. 이를 통해서 *La Bible d'Alexandrie*은 하류 관점에 따른 번역이 가져올 수 있는 취약점을 극복한다고 할 수 있다. 칠십인역의 우리말 번역 시안을 제안한 아래 논문에서는 이와 유사한 방식으로 각주를 제시한다. 김근주, 김선중, 김정훈, 이상혁(가나다순), “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 2 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 94-121.

### 3.1. 히브리어 의미 벗어나기

아들은 칠십인역을 번역하면서 히브리어 원문이 말하려는 것이나 번역자가 말하려고 하였던 것이 아니라 번역된 칠십인역을 받아들였던 사람들에게 칠십인역이 말하였던 것이 무엇인가를 번역해야 한다고 생각한다.<sup>31)</sup> 히브리어 원문의 동일한 표현이나 단어가 두 개 이상의 다른 헬라어로 옮겨졌을 경우에, 히브리어 원문에 의존하면 그 두 헬라어 단어를 동의어로 생각하는 경향이 생길 수 있다. 칠십인역을 성경으로 읽었던 독자들은 히브리어를 모르거나 히브리어 성경과 대조하며 칠십인역을 읽지 않았다.<sup>32)</sup> 따라서 아들은 히브리어 원문에 의존하지 않고 헬라어 본래의 의미대로 번역하는 것이 좋다고 판단하여 독자가 이해하였을 헬라어의 의미를 불어로 번역한다.

#### 3.1.1. 영원히(עַדְעַד)

히브리어 עַדְעַד는 칠십인역에서 히브리어 원문의 의미를 그대로 살려서 εἰς τὸν αἰῶνα(사 13:20; 28:28; 33:20; 렘 27[50]:39)로 번역되기도 하였지만, 히브리어 원문과 다르게 εἰς νῆκος(삼상 2:26; 욥 36:7; 렘 3:5; 애 5:20; 암 1:11; 8:7)로 혹은 εἰς τέλος(욥 14:20; 20:7; 23:7; 시9:7, 19, 32[10:11]; 48[49]:10; 73[74]:1, 10, 19; 76[77]:9; 88[89]:47; 합 1:4)로 번역되기도 한다. 이런 경우에 히브리어 원문 עַדְעַד에 영향을 받아서 ‘영원히’로 번역하면 안 되고 εἰς νῆκος는 ‘승리할 때까지’로 εἰς τέλος는 ‘끝까지’로 번역해야 한다고 아들은 생각한다.<sup>33)</sup> NETS에서는 εἰς τὸν αἰῶνα는 주로 직역하여 forever(사 13:20; 28:28; 33:20 등), εἰς νῆκος는 unto victory(삼상 2:26), in victory(욥 36:7), to victory(렘 3:5; 애 5:20), unto victory(암 1:11), successfully(암 8:7), εἰς τέλος는 completely(욥 14:20; 시 9:7, 19; 48[49]:10; 76[77]:9; 88[89]:47), utterly(욥 20:7; 시 73[74]:10), to an end(욥 23:7), (not)…at all(시 9:32[10:11]; 합 1:4), totally(시 73[74]:1, 19), regarding completion(시 138[139]:1; 139[140]:1)으로

31) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 36.

32) 칠십인역이 히브리어 성경의 대조 성경이었다는 주장도 있다. 다음 글을 참조하라. A. Pietersma, “A New English Translation of the Septuagint”, 219-220; Albert Pietersma and Benjamin G. Wright III, *A New English Translation of the Septuagint*, xv; A. Pietersma, “Beyond Literalism: Interlinearity Revisited”, Robert J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 11-16.

33) M. Harl, “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, 37. 아들은 이외에 ‘σωτήριον’와 ‘εἰρήμη’의 예도 제시한다.

번역되었다.<sup>34)</sup> 하지만 브렌톤(Brenton)<sup>35)</sup>은 사무엘상 2:26의 εἰς νῆκος를 perpetually로 번역하였으며, εἰς τέλος를 utterly(시 9:7[8]) 혹은 never(시 9:32[10:11]), to the (an) end (시 48[49]:10; 욥 14:20), for ever(시 74[73]:1, 10, 19; 77:8[76:9]) 등으로 번역하여, 아들의 입장에서 보면 히브리어 원문의 영향이 있는 번역이 있다.<sup>36)</sup> 칠십인역 독자는 히브리어 원문에 의존하거나 이와 비교하며 칠십인역을 읽은 것이 아니기 때문에 헬라어의 일반적 의미와 표현 방식에 충실한 번역을 하려는 것이 *La Bible d'Alexandrie*의 번역 정책이다. 혹자는 “영원히”와 “끝까지”는 동의어로 사용될 수 있지 않느냐고 반문할 수 있다. 물론, 문맥에 따라 이 둘은 호환적이며, 공통 의미가 있다. 아들이 문제 삼는 것은 단순히 본문 전체 의미가 아니라, 칠십인역의 표현 방식과 뉘앙스를 그대로 전달하여 칠십인역 고대 독자들의 이해와 느낌을 현대어로 재구성하려는 것이다.

### 3.1.2. 방주(תִּבְנִית)

창세기에서 노아의 방주를 가리키는 히브리어 תִּבְנִית<sup>37)</sup>는 칠십인역에서 κιβωτός(상자)로 번역되었다(창 6:14, 15, 16, 18, 19 등). 구약 성경에서 히브리어 תִּבְנִית는 노아의 방주와 강에서 모세를 태운 상자로만 사용되었다.<sup>38)</sup> 이 단어는 물로부터 사람을 보호하기 위하여 물에 떠다닐 수 있는 나무로 된 물건을 가리킴을 알 수 있다. 헬라어 κιβωτός는 ‘상자, 궤, 통, 궤’ 등을 가리키는 단어로써 원래의 의미에 의하면 사람을 태우고 물에 떠다니는 용도로 사용되는 것과는 관련이 없다. 히브리어 תִּבְנִית는 불가타에서 arca로 번역되었고 영어와

34) NETS가 상류를 지향하지만 기본적으로 헬라어 의미를 따르고 있음을 알 수 있다.

35) 브렌톤의 영어 번역에 대해서는 각주 2번을 참조하라.

36) 브렌톤이 이렇게 여러 번역을 선택한 이유는 자세한 연구가 필요하지만 대략 세 가지 중 하나로 볼 수 있다. 첫째는 표현의 다양성을 위해서, 둘째는 문맥을 고려하여, 셋째는 번역 정책의 부재이다.

37) תִּבְנִית의 어원은 ‘상자’ 혹은 ‘배’로 알려져 있지만 명확치 않고 논란이 있다. ‘상자’를 지지하는 근거 중 하나가 칠십인역과 불가타에서 상자로 번역된 예이다. L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1999). 아들은 칠십인역이 κιβωτός를 선택한 것은 신학적 이유이며, 불가타는 칠십인역을 따라 간 것이라고 설명한다. M. Harl, “Le nom de l'Arche de Noé dans la Septante”, M. Harl, éd., *La langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens* (Paris: Cerf, 1992), 97-125. 이로 미루어 적어도 칠십인역과 불가타가 תִּבְנִית의 ‘상자’ 의미를 지지하는 근거로는 미약하다.

38) 히브리어 תִּבְנִית가 모세를 태워서 강에 띄운 상자로 사용될 때(출 2:3, 5), 칠십인역은 히브리어를 음역하여 θίβις로 번역하였고 *La Bible d'Alexandrie*는 이를 ‘바구니(corbeille)’로 옮겼다.

불어, 독일어에서는 각각 ark, arche, Arche로 번역된다. *La Bible d'Alexandrie*는 불어에서 노아의 방주를 가리키는 전문 용어 arche가 있음에도 헬라이어 κιβωτός 본래의 의미대로 “coffre 상자, 궤, 통”으로 번역하였다.<sup>39)</sup> 라틴어 arca가 ‘상자, 궤’를 가리키기에, κιβωτός를 arca에서 발전된 불어 arche로 번역하여도 큰 문제는 없다. 그럼에도 불어에서 형태가 동일하지만 의미가 다른 “arche 아치”와 혼동될 수 있고 노아의 “arche”라고 하면 불어에서 노아의 배를 연상하기에, *La Bible d'Alexandrie*는 κιβωτός를 그 본래의 의미를 충실히 반영하여 “coffre”로 번역한다.

마소라	불가타/칠십인역	불어
תֵּבָהּ 노아와 모세를 태우는 데 사용	arca 상자, 궤	arche(노아의) 방주
	κιβωτός 상자, 궤	coffre 상자, 궤

현대 불어에서 arche는 라틴어 어원이 비록 상자나 궤이라 할지라도 노아의 방주를 가리키는 전문 용어로 정착하였다.<sup>40)</sup> 따라서 상자나 궤를 의미하는 헬라이어 κιβωτός를 노아의 방주를 가리키는 arche로 번역하는 것은 히브리어의 영향으로 간주될 수 있다고 판단한다. 아를은 율법이 새겨진 돌판을 담은 תֵּבָהּ도 칠십인역에서 κιβωτός로 번역되었다는 점에<sup>41)</sup> 주목하면서 홍수 사건의 תֵּבָהּ를 κιβωτός로 번역한 것은 신학적 의도가 있다고 본다.<sup>42)</sup> 따라서 아를의 입장에서는 의도적으로 선택된 κιβωτός를 그 의미대로 coffre로 옮기는 게 타당하다. NETS는 ark로 번역하였지만 LXX.D는 “Arche(방주)”로 하지 않고 “Kasten(상자)”로 번역하였다. LXX.D 역시 *La Bible d'Alexandrie*와 동일한 고민을 한 것으로 보인다. 칠십인역 창세기<sup>43)</sup>(창 6:14 **그러니 너는 네모난 나무로 <너를 위하여> 방주 한 척을 만들어라**)는 κιβωτός를 기존 한글 성경에서 사용되며 사전적 의미로 “네모난 배”를 가리키는 방주(方舟)로 번역하였고 거기에는 원문에 없는 “한 척”이라는 단어를 추가하여 배의 의미를

39) Dorival, “La Bible d'Alexandrie, Which Changes?”, 68.

40) 대중적인 불어 사전(LE ROBERT)은 arche를 노아의 ‘배(navire)’라고 설명한다.

41) 칠십인역에서 헬라이어 κιβωτός가 율법 돌판을 담은 궤를 가리키는 데 사용될 때(출 25:10; 35:12; 레 16:2; 민 3:31; 신 10:1; 수 3:3), *La Bible d'Alexandrie*은 κιβωτός를 ‘상자(coffre)’로 번역한다.

42) M. Harl, “Le nom de l'Arche de Noé dans la Septante”, M. Harl, éd., *La langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens* (Paris: Cerf, 1992), 106-117.

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

명확히 한다. 하지만 앞서 보았듯이 *κιβωτός*는 배라는 의미를 가지고 있지 않다. 만약 칠십인역 원문에 충실한 번역을 한다면 굳이 배의 의미가 들어가는 표현을 사용할 필요는 없다.

### 3.1.3. 가족, 부족 (ἡγεμονία)

히브리어 *ἡγεμονία*는 칠십인역 창세기 10:5, 18, 20, 31, 32; 12:3; 24:38, 40, 41; 28:14; 36:40; 레위기 25:49에서 *φυλή*(가족, 씨족), 출애굽기 6:14, 19; 12:21; 레위기 20:5; 민수기 1:2에서 *συγγένεια*(친척), 출애굽기 6:15, 17 *πατριά*(가족, 부족), 출애굽기 6:24, 25; 민수기 1:18에서 *γένεσις*(기원, 후손, 세대, 가족), 그리고 레위기 25:10에서는 공간 개념인 *πατρίς*(조국, 고향)로 번역되었다. 이 헬라어 단어들은 모두 혈연관계에 놓여 있는 사람들과 관련된 개념이다. 대체로 칠십인역 번역자들은 *ἡγεμονία*의 의미를 문맥에 맞게 번역하였음을 알 수 있다. 하지만 민수기(1:20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 38, 40, 42; 2:34; 3:15, 18, 19, 20, 21, 27, 29, 30, 33, 35, 39; 4:2, 18, 22, 24; 4:33, 34; 11:10; 26:5, 6; 36:12)에서는 *ἡγεμονία*가 혈연관계를 가리키는 것과는 거리가 먼 *δῆμος*로 번역되었다.<sup>44)</sup> 일반적으로 *ἡγεμονία*가 가족이나 부족을 가리키기에, 이 단어의 대응어 *δῆμος*도 그와 같이 번역하도록 유혹 받을 수 있다고 도리발(G. Dorival)은 지적한다.<sup>45)</sup> 민수기 번역자는 *φυλή*와 *δῆμος*를 구분하여 사용한다. 헬라어에서 *δῆμος*는 도시 국가라는 사회적 환경에 걸맞은 정치적 실체로서의 ‘백성’ 혹은 이러한 백성이 거주하는 ‘땅이나 지역’을 가리킨다. 도리발은 칠십인역 민수기 번역자가 광야의 이스라엘 백성을 떠돌아다니는 유목민이 아니라 ‘돌아다니는 그리스 도시’ 개념으로 번역하였다고 생각한다.<sup>46)</sup> 그리하여 *La Bible d’Alexandrie*는 *δῆμος*를 그리스 행정 구역 단위를 가리키는 전문 용어 ‘*dème*’으로 번역한다. LXX.D와 NETS는 각각 ‘*Volksgruppe*’와 ‘*division*’으로 번역하여, *La Bible d’Alexandrie*와 차이를 보인다.

## 3.2. 히브리어 본문 벗어나기

칠십인역 사본의 전송 과정은 복잡하며 칠십인역의 본문비평 작업 역시 쉬운 일은 아니기에, 칠십인역의 현대 비평본에는 히브리어 본문이 반영될 수

44) 칠십인역에서 *δῆμος*의 히브리어 대응어는 거의 모두 *ἡγεμονία*이며 절대 다수가 오경에서는 유일하게 민수기에 나타나며, 그 외 여호수아와 사사기에서 종종 등장한다.

45) G. Dorival, “La Bible d’Alexandrie, Which Changes?”, 69.

46) Ibid.

도 있다. 하류 관점에서는 본문 선택에 있어서도 칠십인역 중심이다. *La Bible d'Alexandrie*의 오경은 랄프스 비평본을 사용하였지만<sup>47)</sup> 랄프스가 히브리어 원문에 따라서 본문의 단어를 선택하였을 경우에는 랄프스 비평본을 따르지 않았다. 아들은 히브리어 성경에 따라서 수정된 본문의 번역을 거부한다.<sup>48)</sup>

### 3.2.1. 파문다(θάπτω)

창세기 15:15에서 오리겐의 헉사플과 칠십인역 대문자 사본은 τραπεῖς (너는 잘 먹다)를 증거한다.<sup>49)</sup> 하지만 괴팅겐 대비평본과 랄프스(σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης τραπεῖς ἐν γήρει καλῶ 너는 좋은 노년에 장사되어서 평화롭게 너의 조상들에게 갈 것이다)는 τραπεῖς(너는 문히다)를 선택하였으며, 이를 지지하는 것은 15세기 스페인에서 제작된 대조성경(Polyglotte Complutensis)뿐이다.<sup>50)</sup> 마소라 본문(בְּשִׁבְתְּךָ לְבָבְךָ לְפָנָי וְנָתַתְּ אֶת אֲבֹתֶיךָ לְבָרְכָהּ וְנָתַתְּ אֶת אֲבֹתֶיךָ לְבָרְכָהּ וְנָתַתְּ אֶת אֲבֹתֶיךָ לְבָרְכָהּ 너는 너의 조상들에게 평화롭게 갈 것이다. 너는 좋은 노년에 장사될 것이다)은 קָבַד(파문다)를 증거한다. 히브리어 성경과 헬라어 성경 등 여러 언어를 비교하는 대조성경은 히브리어 성경에 따라서 칠십인역을 조정하고 랄프스는 대조성경을 참고삼아 히브리어 성경에 따라서 θάπτω를

47) *La Bible d'Alexandrie*의 오경은 민수기를 제외하고는 번역 본문으로 괴팅겐 비평본이 아니라 랄프스 비평본을 사용하였다. *La Bible d'Alexandrie*의 모든 책은 날권으로 출판되었지만, 오경 번역이 개별적으로 완성된 후에 오경만 한 권으로 묶어서 다시 출판이 되었다. 묶음 오경 책에서는 이 단권의 통일성을 위해서 민수기 역시 랄프스 비평본에 따른 번역을 실었다. *La Bible d'Alexandrie* 시리즈의 오경 책임 편집자 중 한 사람인 도니에(C. Dogniez)는 괴팅겐이 랄프스보다 선호할 만하다고 하면서도, 그 당시에 괴팅겐 비평본 전체가 완성되지 않았기 때문에 *La Bible d'Alexandrie* 작업 초기에 랄프스를 사용하기로 결정하였다고 한다. C. Dogniez, "La présente édition du Pentateuque d'Alexandrie", C. Dogniez et M. Harl, eds., *Le Pentateuque: La Bible d'Alexandrie* (Paris: Gallimard, 2003), 544-545. 뫼니취(O. Munnich) 역시 괴팅겐이 랄프스보다 낫지만, 이 두 비평본이 유사하며 랄프스가 괴팅겐보다 많이 보급되었기에 랄프스를 사용한다고 밝힌다. O. Munnich, "Le texte du Pentateuque et son histoire", *Le Pentateuque: La Bible d'Alexandrie*, C. Dogniez et M. Harl, eds., *Le Pentateuque: La Bible d'Alexandrie* (Paris: Gallimard, 2003), 608. 칠십인역의 적절한 우리말 번역 대본에 대해서는 다음 글을 참조하라. 김근주, 김선중, 김정훈, 이상혁(가나다 순), "칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1 - 창세기1:1-2:3의 예로", 56-58.

48) M. Harl, "La Bible d'Alexandrie I. The Translation Principles", 193.

49) F. Field, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt: Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta* (Hildesheim: G. Olms, 1964); H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint Vol. I Genesis-IV Kings* (Cambridge: At the University Press, 1901; org. ed. 1887).

50) 참조, F. Field, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt: Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta*.

선택한 것으로 아를은 판단한다.<sup>51)</sup> *La Bible d'Alexandrie*은 θάπτω가 히브리어 원문에 따른 수정이라 판단하여 랄프스를 따르지 않고 τρέφω를 선택하여 “Toi, tu partiras vers tes pères, en paix, **ayant vécu** une belle vieillesse 너는 **좋은 노년을 살고 나서 후에 평화롭게 네 조상들에게 갈 것이다**”로 번역한다. NETS “Now as for yourself, you shall depart to your fathers in peace, buried in a good old age”와 LXX.D “Du aber wirst in Frieden zu deinen Vatern gehen, begraben in schonem Greisenalter” 역시 괴팅겐 비평본에 따라 번역을 하여 히브리어 성경의 영향을 받은 본문을 따른다. 칠십인역 창세기 역시 “너는 평화로이 네 조상들에게 가리라. 너는 아주 늙어 무덤에 묻히리라”로 번역한다. 칠십인역 창세기는 15:15의 각주(26)에서 “많은 LXX 필사본들에 동사 ‘먹이다/양육하다 τρέφω’에서 파생된 τραπείς가 나온다. 우리말 번역 대본이 된 LXX(랄프스판)이 이 단어를 “ταφείς(너는 묻히리라)”로 고쳐 MT와의 일치를 꾀하였다.”<sup>52)</sup>고 하며 랄프스 비평본이 히브리어 성경의 영향을 받은 수정임을 밝히고 있다. 그럼에도 랄프스를 따른 것으로 미루어 칠십인역 창세기는 상류와 하류에 대한 분명한 입장의 결여 혹은 상류 관점에 따른 번역을 한 것으로 볼 수 있다. *La Bible d'Alexandrie*는 하류 관점을 관철시키기 위하여 칠십인역 비평본을 맹목적으로 추종하지 않고 비평적으로 접근한다는 점은 주목 받을 필요가 있다.

### 3.2.2. 접속사(ὅτι)

랄프스(시 21:32 καὶ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ λαῶ τῷ τεχθσομένῳ **ὅτι** ἐποίησεν ὁ κύριος 그들은 태어나게 될 백성에게 그의 의를 선포할 것이다. 주님이 만들었기 때문이다)에 의하면 시편 21:32에는 ὅτι가 이끄는 절이 있다. 아를이 확인한 바와 칠십인역 모든 대문자 사본<sup>53)</sup>(... λαῶ τῷ τεχθσομένῳ **ὄν** ἐποίησεν ὁ κύριος 주님이 만들어서 태어나게 될 백성에게 ...)은 ὅτι가 아니라 ὄν을 지지한다. 현대 비평본이 ὅτι를 선택한 이유는 히브리어 원문(시 22:32 עָשָׂה לָנוּ נִלְוָה לְעַם נִלְוָה וְנִיידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נִלְוָה 그들이 와서 그의 의를 태어날 그 백성에게 선포할 것이다. 그가 만들었기 때문이다)의 וְ와 의미가 통하기 때문인 것으로 보인다. *La Bible d'Alexandrie*의 입장에서는 히브리어 성경에 맞추어 수정된 ὅτι를 거부하고 칠십인역의 주요 사본이 증거하

51) Harl, “Traduire la Septante en Français: Pourquoi et Comment?”, 37.

52) 정태현, 강선남 역주, 『칠십인역 창세기』, 106(각주 26).

53) H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint Vol. II I Chronicles-Tobit*.

는 ὅν으로 번역해야 한다고 본다. 이런 차이는 칠십인역 현대어 번역에서도 나타난다. 브렌톤은 ὅν에 따른 “o the people that shall be born, whom the Lord has made”로 한 반면, NETS “... to a people to be born, because the Lord acted”와 LXX.D는 “... dem Volk, das geboren wird, denn der Herr hat (es) gemacht”로 하여서 ὅν을 따랐다. 랄프스의 비평본이 나오기 전에 번역된 브렌톤과 이후에 번역된 NETS와 LXX.D의 차이를 통해서 시편 21:32의 ὅν이 랄프스에 의해서 칠십인역 본문으로 간주되어 칠십인역 비평본에 삽입되었음을 알 수 있다. 상류 관점을 견지하는 NETS가 ὅν을 따르는 것은 당연하다고 볼 수 있다. LXX.D는 시편 21:32의 후반부에 각주를 달아서 “denn der Herr hat (es) gemacht”는 마소라 본문과 일치하는 것이며, 칠십인역 사본에는 “das der Herr gemacht hat”라고 하여서 마소라 본문과 칠십인역의 차이를 제시한다. 시편 21:32의 각주는 LXX.D가 이 절에서 상류에 손을 들어 주었지만 상류와 하류 사이에서 고민하였음을 보여준다.

### 3.3. 칠십인역의 표현 형식과 의미 존중

*La Bible d'Alexandrie*는 하류 관점에 따라서 칠십인역의 의미뿐만 아니라 표현 형식도 존중한다.<sup>54)</sup> 이를 위해서 이해 가능한 범위 내에서 헬라어에 충실한 문자적 번역 곧, 헬라어의 문법 형태를 존중하는 번역을 시도한다. 이런 번역은 현대어 독자들에게 칠십인역을 있는 그대로 전달할 수 있으며, 칠십인역의 언어적 특징을 부각시킬 수 있다. 그 구체적 예들을 보자.

#### 3.3.1. 면전에서(ἀπὸ προσώπου)

칠십인역에는 히브리어의 관용구를 문자 그대로 번역하는 경우가 종종 있으며, 그러한 히브리어 관용구 중에는 신체 부위를 나타내는 단어가 전치사와 결합된 표현이 많다. 창세기 4:16(הַיְהוָה יָצָא אֶת אָדָם מִן הַגַּן מִן הַיְהוָה [가인이 여호와로부터 떠나다])에서 히브리어 מִן הַיְהוָה는 전치사(מִן [...로부터])와 명사(הַיְהוָה [얼굴])가 결합된 표현이지만 얼굴이라는 의미는 없고 ‘...로부터 혹은 ...앞’이라는 의미만 있을 뿐이다. 칠십인역 번역자(ἐξῆλθεν δὲ Καὶν ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ. [가인이 하나님 면전에서 나왔다])도 히브리어 형식을 살려서 전치사(ἀπὸ [로부터])와 명사(πρόσωπον [얼굴])가 결합한 형태인 ἀπὸ προσώπου로 번

54) 정태현은 “우리말 번역은 가능한 한 원문에 충실하게 직역하였다”고 한다. 정태현, 강선남 역주, 『칠십인역 창세기』, 13.

역한다. 히브리어에서처럼 헬라어에서도 얼굴이라는 의미는 없고, 그냥 “...로부터 혹은 ...앞”을 의미할 뿐이다. 그럼에도 아를은 πρόσωπον의 존재감을 불어 번역에서 살리려고 한다. 칠십인역의 ἀπὸ προσώπου는 불어에서 ‘de la présence de’ 혹은 ‘de devant, devant’ 등이 가능하지만, 아를은 헬라어 πρόσωπον의 사전적 대응어 face(얼굴)가 들어 있는 불어의 관용적 표현 ‘de la face de(면전에서, 바로 앞에서)’를 선택하여 “Caïn sortit loin de la face de Dieu”로 옮긴다.<sup>55)</sup> NETS “Kain went away from the presence of God”와 LXX.D “Kain aber ging vom Angesicht Gottes weg”를 비교하면, NETS에 비해서 LXX.D가 하류 관점을 고려하고 있음을 알 수 있다. 만약 한글로 번역하는 경우에도 πρόσωπον을 고려하여 “가인은 하나님 면전에서 멀리 갔다”로 번역할 수 있을 것이다. 『칠십인역 창세기』는 “카인은 하느님 얼굴에서 물러나와 ...”로 번역하였다. 칠십인역의 표현 형태를 의식하고 있음을 알 수 있다. 창세기 4:16의 הָיָה לְקַיִן מִלְּפָנֶיךָ에서 מִלְּפָנֶיךָ는 ‘...앞에, 혹은 ...로부터’를 의미하는 히브리어의 관용구이다. 따라서 칠십인역 번역자는 그 의미만 살려서 창세기 24:51처럼 ἐνώπιόν 혹은 창세기 6:11처럼 ἐναντίον같이 간단히 전치사 한 단어로 처리할 수 있고 그렇게 하기도 하였다. 그럼에도 칠십인역 번역자가 창세기 4:16(창 11:9)에서 그렇게 하지 않았기에, 이 구절의 헬라어 표현을 최대한 살려서 전달하려는 것이 하류 관점에 근거한 아를의 생각이다.<sup>56)</sup>

### 3.3.2. 입술(χείλος)

히브리어 성경 창세기 11장에서는 פִּתּוֹ(입술)가 언어를 가리키기 위해 사용되었다. 창세기 11:1(καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία πᾶσιν), 6, 9에서 칠십인역 번역자는 히브리어 פִּתּוֹ의 사전적 대응어인 χεῖλος, 창세기 11:7에서는 פִּתּוֹ의 문맥적 의미를 좇아 γλῶσσα(혀, 언어)로 번역하였다. 칠십인역 독자는 문맥을 통해서 어렵지 않게 χεῖλος가 언어를 의미하는지 알 수 있다.<sup>57)</sup> *La Bible d’Alexandrie*는 칠십인역 독자의 느낌을 그대로 전달하기 위하여 χεῖλος의 문맥적 의미인 언어가 아니라 케이로스의 사전적 의미인 입술(lèvre)

55) 이 문제는 비단 칠십인역만의 문제는 아니다. 히브리어 성경 역시 마찬가지이다. 창 4:16의 히브리어를 [LSG] Puis, Caïn s’ éloigna de la face de l’Éternel, [TOB]는 “Caïn s’ éloigna de la présence du SEIGNEUR”로 번역하였다. [TOB]에 비해서 [LSG]가 가능한 히브리어 원문의 형태를 존중하려는 것을 알 수 있다.

56) M. Harl, “Traduire la Septante en Français: Pourquoi et Comment?”, 38.

57) 헬라어에서 언어를 가리키는 단어는 γλῶσσα이며, 창11:7에서는 히브리어 פִּתּוֹ를 γλῶσσα로 번역하였다. 성서 히브리어에서 일반적으로 פִּתּוֹ(혀, 언어)이 언어를 가리키며 대개 γλῶσσα로 번역되었다(창 10:5, 20, 31; 출 4:10; 수 10:21; 삼하 23:2; 사 3:8; 28:11; 렘 5:15; 겔 3:5).

로 번역하였다(*La Bible d'Alexandrie* 창 11:1 Et toute la terre était une seule lèvre et c'était une seule voix pour tous. 6 ... une seule espèce et une seule lèvre pour tous. 9 ... le Seigneur confondit là les lèvres de toute la terre).<sup>58)</sup> 창세기 11장의 문맥적 정황에서 입술이 언어를 가리키는지 알 수 있지만, 불어에서 일반적 의미로 입술이 언어를 가리키지는 않는다.<sup>59)</sup> 그럼에도 *La Bible d'Alexandrie*가 입술을 선택한 이유는 가능한 헬라어의 일상적 의미를 불어로 옮기려는 *La Bible d'Alexandrie*의 번역 정책 때문이다. 창세기 11장에서 분명히 ‘한 언어’가 ‘한 입술’보다는 훨씬 자연스럽고 의미 전달도 분명하다. 하지만, 칠십인역의 표현을 존중하고 칠십인역을 있는 그대로 전달하고자 하는 하류 관점에서는 ‘입술’이 타당하다. 칠십인역 창세기 “온 땅이 한 입술이었고 모든 이에게 한 목소리가 있었다”와 NETS “And the whole earth was one **lip**, and there was one speech for all”,<sup>60)</sup> LXX.D “Und die ganze Erde war eine einzige **Lippe** und eine einzige Stimme war allen gemeinsam” 역시 이와 같이 번역하였다.

### 3.3.3. 보여지다(ὤφθη)

히브리어 성경에서 하나님의 현현과 관련하여 동사 **הִרְאָה**가 사용될 때, 히브리어에서 수동의 의미를 가진 니팔형이 주로 사용된다.<sup>61)</sup> 이런 경우 칠십인역에서 니팔은 대개 수동형으로 번역된다(창 12:7 καὶ **ὤφθη** κύριος τῷ Ἀβραμ [그리고 주님이 아브람에게 보였다]; 17:1; 18:1; 출 3:2; 16:10; 레 9:23; 민 14:10; 사 6:12; 왕상 3:5외 다수).<sup>62)</sup> 이런 경우에 *La Bible d'Alexandrie*는 칠십인역의 수동태 문장을 불어 문법이 허용하는 범위 내에서 최대한 근접하는 문법 형태로 번역한다(창 12:7 Et le Seigneur se fit voir à Abram [그리고 주님이 아브람에게 보였다]). 칠십인역 창세기는 “주님께서 아브람에게 나타나시어...”, NETS는 “And the Lord **appeared** to Abram ...”, LXX.D는 “Und der Herr **zeigte sich** Abram ...”로 번역하였다. 칠십인역 창세기와 NETS는 칠십인역의 헬라어 형태에 주의를 기울이지 않은 반면, LXX.D는 독일어 문법이 허용하

58) M. Harl, “Traduire la Septante en Français: Pourquoi et Comment?”, 39.

59) 불어에서 lèvre는 언어를 의미하지는 않지만 독자가 문맥을 고려하면 lèvre를 언어로 이해할 수 있다.

60) 이 경우에 NETS가 입술로 번역하였지만 하류 지향적 번역에 따른 결과는 아니다.

61) 창 1:9(הִרְאָה הַיְהוָה) 그리고 **마른 땅이 드러나다**)처럼 주어가 하나님이 아닌 경우에도 니팔이 사용되며 칠십인역에서 수동태(ὤφθη)로 번역되었다.

62) 칠십인역 중에서 원래 헬라어로 쓰인 책에서도 하나님의 현현은 수동태로 나타난다(지혜 2:12: 토비 12:22).

는 범위 내에서 헬라어 문법 형태를 반영하기 위하여 노력하였음을 보여준다. 이런 차이를 통해서 하류 관점에 따른 번역이 무엇인지 알 수 있다.

### 3.4. 교부 해석 활용

칠십인역 번역과 해석을 하는 데 있어서 초대 교부들은 도움을 준다. 특히 교부들의 해석은 상류 관점을 구현하는 데 유익하다. 헬라 교부 오리겐으로 박사 논문을 쓴 아를은 초대 교회사 교수였으며, 교부를 연구하다가 헬라 교부들이 그들의 책에 인용하고 주석한 성경 곧, 칠십인역에 관심을 가지기 시작하였다.<sup>63)</sup> 이런 배경에서 아를과 *La Bible d'Alexandrie*는 칠십인역 번역과 각주에 교부들을 적극 활용한다. *La Bible d'Alexandrie*의 호세아서 책임 번역자였던 요스텐(J. Joosten)은 칠십인역 초기 독자들의 해석은 칠십인역의 난해 구절을 해석하는 데 유익하다는 점을 잘 보여주었다. 초기 독자들 중에는 헬라어가 모국어인 경우가 많았고, 시간과 공간적으로 칠십인역이 만들어진 문화적 배경과도 크게 동떨어져 있지 않기 때문에 칠십인역의 의미를 해석하는 데 있어서 일부 초기 해석은 의미 있는 역할을 할 수 있다고 한다.<sup>64)</sup> 호세아 12:12의 예를 통해서 *La Bible d'Alexandrie*가 어떻게 교부들의 해석을 활용하는지 보겠다.

호세아 12:12(καὶ τὰ θυσιαστήρια αὐτῶν ὡς χελῶναι ἐπὶ χέρσον ἀγροῦ 그리고 그들의 제단들은 마른 들판의 케로나이처럼 된다)에서 χελῶναι는 히브리어 מַבְרָא(돌무더기)의 번역이다. 리델-스코트-존은 χελῶναι를 ‘1. 거북이, 2. 발의자, 3. 아치지붕으로 된 무덤, 4. 작은 언덕’으로 설명한다. ‘작은 언덕’의 근거로 제시된 것은 호세아 12:12 단 하나이다.<sup>65)</sup> 브렌튼과 NETS는 히브리어의 의미대로 각각 heaps와 stone heaps로 번역한다. 요스텐은 후기 히브리어와 아람어에서 מַבְרָא가 거북이를 가리킨다는 사실에 주목하여<sup>66)</sup>, 번역자는 호세아서가 쓰인 히브리어 원래의 의미가 아니라 번역자가 살던 시대에 통용되는 מַבְרָא의 의미에 따라서 번역하였다고 본 요스텐은 칠십인역 번역자들이 성서 히브

63) M. Harl, *La Bible en Sorbonne ou la Revanche d'Erasmus* (Paris: Cerf, 2004), 91-184.

64) J. Joosten, “La Bible d'Alexandrie and How to Translate the Septuagint”, Robert J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 239-242.

65) H. G. Liddell, R. Scott and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford; New York: Clarendons; Oxford University Press, 1996). 이로 미루어 리델-스코트-존의 ‘작은 언덕’은 호 12:12의 히브리어 의미에 따른 것이다.

66) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: G. P. Putnam's Sons, 1903).

리어의 의미를 후기 히브리어와 아람어로 이해하는 실수가 가끔 있다고 지적한다.<sup>67)</sup> 요스텐은 칠십인역 호세아서를 주석한 교부들이  $\chi\epsilon\lambda\acute{\omega}\nu\alpha\iota$ 를 거북이의 의미로 이해하였음을 잘 설명한다. 물은 거북이의 생존과 관련되어 있다. 물이 없는 땅에서 거북이는 살기 힘들다. 교부(테오도르[Theodore of Mopsuestia], 테오도르[Theodore of Cyr], 시릴[Cyril of Alexandria])들은 호세아의 예언을 하나님 말씀을 듣지 않는 자들의 제단은 마른 땅의 거북이 같은 것이라 주석한다고 요스텐은 설명한다.<sup>68)</sup> LXX.D는 *La Bible d'Alexandrie*의 호세아서 번역처럼 ‘거북이(Schildkröte)’로 옮겼다. *La Bible d'Alexandrie*가 교부들의 해석을 적극 활용한 탓에 우쯔쉬나이드(H. Utschneider)는 *La Bible d'Alexandrie*가 후기 독자들의 관점에서 칠십인역을 접근했다고 지적한다.<sup>69)</sup> 이에 대해 요스텐은 *La Bible d'Alexandrie*가 칠십인역의 초기 독자들의 해석을 활용하는 것은 칠십인역을 정확히 이해하기 위한 노력이라며 우쯔쉬나이드의 지적은 정확하지 않다고 반박한다.<sup>70)</sup> 비록 칠십인역 번역자가 오해하였다고 할지라도 칠십인역을 있는 그대로 번역해야 한다는 것이 하류 관점에 근거한 *La Bible d'Alexandrie*의 입장이다. 그리고 *La Bible d'Alexandrie*는 교부들의 해석이 하류 관점을 유지하는 데 유익함을 보여주었다. 그러나 교부들의 해석이 칠십인역 번역에 도움을 주지만, 마르코스의 지적대로 초대 기독교인들과 초대 교부들의 교리화된 해석과 칠십인역 본문 자체의 의미를 혼동하지 않는 주의가 필요하다.<sup>71)</sup>

#### 4. 나오는 말

칠십인역은 역본이지만 초대 기독교 내에서는 실제 경전의 역할을 하였으

67) J. Joosten, “La Bible d'Alexandrie and How to Translate the Septuagint”, 241.

68) Ibid.

69) H. Utschneider, “Auf Augenhöhe Mit Dem Text: Überlegungen Zum Wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche”, 11-50.

70) J. Joosten, “La Bible d'Alexandrie and How to Translate the Septuagint”, 240.

71) N. F. Marcos, “Reactions to the Panel on Modern Translation”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 238-239. 만약 칠십인역의 우리말 번역을 진행한다면 교부들의 해석을 참조하는 것이 좋지만 적극 활용하기에는 어려움이 있다. *La Bible d'Alexandrie*가 교부를 잘 활용하였는데, 이는 *La Bible d'Alexandrie*의 책임자와 초기 참여자들이 교부 전문가였기 때문에 가능하였다. 이 점은 NETS와 LXX.D 역시 한계를 가지고 있다. 칠십인역 스페인어 번역을 맡고 있는 마르코스는 교부들의 해석은 이미 잘 반영된 *La Bible d'Alexandrie*로 충분하다고 판단한다.

며 그 자체가 ‘성경’으로서 권위가 있었기에 히브리어 원본에 의존하지 않고 칠십인역이 당대 독자들에게 이해되었던 방식대로 번역돼야 한다는 게 하류 관점이다. *La Bible d'Alexandrie* 시리즈에서 출간된 모든 책을 검토하지는 못하였지만, 적어도 하류 관점에 따른 칠십인역 현대어 번역이 무엇인지는 보여주었다.<sup>72)</sup> 상류와 하류 같은 번역 정책에 대한 고민은 칠십인역을 현대어로 번역할 때 무엇보다 일관성과 통일성을 갖춘 번역을 만들 수 있다는 점에서 필요하다. 게다가 상류와 하류 관점은 칠십인역 현대어 번역뿐만 아니라 칠십인역 사전 편찬, 칠십인역 본문 주석, 신약의 구약 인용 해석과 관련해서도 적용 및 활용될 수 있다는 점에서 그 논의의 가치가 있다. 이미 출판된 칠십인역 창세기와 칠십인역 우리말 번역시안에서 칠십인역 헬라어에 충실한 한글 번역을 시도하고 제안하였지만, 서구에서 있었던 칠십인역 현대어 번역에 대한 기존의 논쟁이나 구체적 번역 방법 및 정책에 대한 논의는 부족하였다. 이런 상황에서 오래 전부터 칠십인역의 현대어 번역 논의를 거쳤고 거의 완성되어 가는 칠십인역의 불어 번역 정책과 그 논의를 살피는 일은 의미가 있다. 끝으로 이 글이 칠십인역의 한글 번역을 위한 번역 정책에 대한 논의의 활성화와 그 적용을 가늠하는 데 기여할 수 있기를 바란다.

#### <주요어>(Keywords)

칠십인역, 알렉산드리아 성경, 성경 번역, 한글 성경, 헬라어, 번역기법.

Septuagint, Alexandria Bible, Greek, Korean translation, translation technique.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 6일)

72) 보다 발전적 논의를 위해서 하류 관점과 ‘번역자의 의도’와의 관계 문제를 정리할 필요가 있다. 아들은 하류 관점과 번역자의 의도를 구분하지만 상류와의 투쟁에 몰입하여 하류와 번역자의 의도와 차이에 대한 고민이 부족한 인상을 준다. 이와 관련된 논의는 다음 글을 참조하라. E. Tov, “Three Dimensions of LXX Words”, *RB* 83 (1976), 529-544; Ph. Lefebvre, “Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions?”, G. Dorival et O. Munnich, eds., *Κατὰ τοὺς ο' Selon les Septante: Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à Marguerite Harl* (Paris: Cerf, 1995), 299-320.

<참고문헌>(References)

- 김근주, 김선종, 김정훈, 이상혁(가나다 순), “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68.
- 김근주, 김선종, 김정훈, 이상혁(가나다 순), “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 2 - 창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 94-121.
- 정태현과 강선남 (역주), 『칠십인역 창세기』, 왜관: 분도출판사, 2006.
- Brenton, Lancelot Charles Lee, *The Septuagint Version of the Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: with the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and A Table of Comparative Chronology*, London: S. Bagster and Sons, 1844.
- Cook, J., “Translating the Septuagint: Some Methodological Considerations”, H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism*, Leuven: Peeters, 2008, 9-33.
- Dines, J. M., *The Septuagint*, London: T & T Clark, 2004.
- Dorival, G., “La Bible d’Alexandrie, Which Changes”, H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism*, Leuven: Peeters, 2008, 65-78.
- Dogniez, C., “La présente édition du Pentateuque d’Alexandrie”, C. Dogniez et M. Harl, eds., *Le Pentateuque: La Bible d’Alexandrie*, Paris: Cerf, 2001, 544-554.
- Fridericus, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Hildesheim: G. Olms, 1964.
- Harl, M., Dorival, G., et Munnich, O., *La Bible grecque des Septante*, Paris: Cerf, 1988.
- Harl, M., *La Bible en Sorbonne ou la revanche d’Erasmus*, Paris: Cerf, 2004.
- Harl, M., “La Bible d’Alexandrie I. The Translation Principles”, B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, 181-197.
- Harl, M., “Le nom de l’Arche de Noé dans la Septante”, M. Harl, éd., *La langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris: Cerf, 1992. 97-125.
- Harl, M., *La Genèse*, Paris: Cerf, 1986.
- Harl, M., “Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?”, M. Harl, éd., *La*

- langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris: Cerf, 1984, 32-41.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London: G. P. Putnam's Sons, 1903.
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Joosten, J., "La Bible d'Alexandrie and How to Translate the Septuagint", R. J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 239-242.
- Karrer, M., und Kraus, W., *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart: Bibelgesellschaft, 2009.
- Kraus, W., "Septuaginta Deutsch (LXX.D): The Value of a German Translation of the Septuagint", R. J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 243-248.
- Kreuzer, S., "A German Translation of the Septuagint", BIOSCS 34 (2001), 40-45; 김정훈 역, "칠십인역 독일어 번역 프로젝트", 「성서마당」 59 (2003), 18-22.
- Lefebvre, Ph., "Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions?", G. Dorival et O. Munnich, eds., *Κατὰ τοὺς ο' Selon les Septante: Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à Marguerite Harl*, Paris: Cerf, 1995, 299-320.
- Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendons, 1996.
- Lust, J., Eynikel, E., and Hauspie, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Marcos, N. F., and Busto Saiz, J. R., *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel; II, 1-2 Reyes; III, 1-2 Crónicas*, Madrid: CSIC, 1989, 1992, 1996.
- Marcos, N. F., "A New Spanish Translation of the Septuagint", H. Ausloos, J. Cook, F. Garcia Martinez, B. Lemmelijn and M. Vervenne, eds., *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism*, Leuven: Peeters, 2008, 283-291.
- Marcos, N. F., "Reactions to the Panel on Modern Translation", B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, 233-240.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven: Peeters, 2009.
- Munnich, O., "Le texte du Pentateuque et son histoire", C. Dogniez et M. Harl, eds., *Le*

- Pentateuque: La Bible d'Alexandrie*, Paris: Cerf, 2001, 594-609.
- Pietersma, A., and Wright, B. G., *A New English Translation of the Septuagint*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Pietersma, A., "Beyond Literalism: Interlinearity Revisited", R. J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 3-21.
- Pietersma, A., "NETS and 'Upstream-Downstream' Metaphor", R. J. V. Hiebert, ed., *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 233-234.
- Pietersma, A., "A New English Translation of the Septuagint", B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, 217-228.
- Rahlfs, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Thompson, C., *The Holy Bible, Containing the Old and the New Covenant, Commonly Called the Old and the New Testament Translated from the Greek*, Philadelphia: Jane Aitken, 1808.
- Tov, E., "Three Dimensions of LXX Words", *RB* 83 (1976), 529-544.
- Utzschneider, H., "Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche", H.-F. Fabry und U. Offerhaus., Hrgs., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (Band 1)*, Stuttgart: Kolhammer, 2001, 11-50.
- Veltri, G., *Libraries, Translations, and 'Canonic' Tests: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2006.

<Abstract>

**The Septuagint and Its Modern Language Translations:  
La Bible d'Alexandrie**

Dr. Sang-Hyuk Woo  
(Anyang University)

In the 3rd century B.C., the Hebrew Old Testament was translated by seventy two scholars in Alexandria of Egypt which was the center of Hellenism. Later, the Greek Old Testament was also translated into several languages of the Near East where people did not learn Greek. These translations, called daughters of the Septuagint, were used for liturgical and educational purposes of the church. In the mediaeval age, the Septuagint was unnoticed and the reformers also did not pay much attention to it. In the late 20<sup>th</sup> century, the Septuagint underwent a revival of translation like that of its former days. There were two approaches to translating the Septuagint into modern languages. One is called the upstream perspective and the other the downstream perspective. The upstream perspective takes notice of the source text in Hebrew, but the downstream perspective focuses the attention of the Septuagint translators. In this article, we finally try to investigate ways to translate the Septuagint into Korean.

## 누가복음 18:22의 πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον 번역에 대한 제안

이두희\*

### 1. 들어가는 말

한 언어로 기록된 문서를 다른 언어로 번역하는 작업은 생각처럼 그렇게 단순한 일이 아니다. 왜냐하면, 원문의 단어가 가진 의미에 정확히 대응되는 번역어가 존재하지 않는 경우가 흔히 있기 때문이다. 그래서 여러 번역본들을 살펴보면, 동일한 원문에 대해 다양한 번역어들이 번역자의 해석과 결정에 따라 채택되는 것을 보게 된다. 비단 단어의 의미 문제뿐만 아니라, 번역 대상이 되는 문장 전체의 의미가 단순한 자구적 직역을 통해서만 제대로 전달되지 않는 경우도 있다. 이 경우에 어떤 번역자는 문자적 번역을 벗어나서 의미 전달에 중점을 둔 번역 방법을 택하기도 한다. 또 어떤 경우에는 원문과 번역어가 지닌 독특한 언어적 특성으로 인해, 번역 과정에서 어순의 변화가 필연적으로 요구되기도 한다.<sup>1)</sup> 번역 과정에서 발생하는 이런 여러 가지 문제들과 관련하여 어떤 원칙에 따라 번역을 하는 것이 가장 적절한지에 대해서는 고대로부터 많은 논의가 있어 왔다.

크게 보아 두 가지 번역 원칙이 상호 경쟁해 온 것처럼 보인다. 상호 경쟁적인 두 가지 번역 원칙은, 제롬의 표현을 빌리자면, ‘의미 대 의미(sense for sense)’ 방법과 ‘단어 대 단어(word for word)’ 방법이라고 할 수 있다.<sup>2)</sup> 번역 원칙에 대한 논의를 이어왔던 대부분의 다른 이들도 표현 방법은 다르지만, 이 두 가지를 핵심으로 하는 이원론적 구조의 틀 속에서 사고한 것으로 보인다. 예를 들어보자면, 쉴라이에르마허는 ‘낯설게 하기(foreignization)’와 ‘토착화하기(domestication)’, 나이다는 ‘형식(form) 대 내용(content)’, 라르손은

---

\* 장로회신학대학교 강사, 신약학.

1) 이두희, “<서평> A History of Bible Translation”, 『성경원문연구』 26 (2010), 158. 헬라어에서 라틴어로 번역할 때는 원하기만 하면 어순까지도 철저히 보존할 수 있었는데, 제롬 같은 번역자는 어순도 영감된 것으로 보아 이를 철저히 유지하고자 시도한 것으로 전해진다.

2) Ibid.

‘의미에 기초한(meaning-based) 방법’과 ‘형식에 기초한(form-based) 방법’으로 번역의 원칙을 이분화하고 있다.<sup>3)</sup>

지금까지의 번역 작업을 보면, 이 두 가지 번역 원칙 중 어느 하나만을 고집스럽게 따르려고 하기보다는, 어느 하나를 주된 원칙으로 삼되 경우에 따라서 탄력적으로 두 원칙 사이를 오가면서 번역을 하고 있는 듯하다. 필자는 이 글에서 누가복음 18:22의 번역과 관련하여, 현재의 한글 성경이 이 본문을 어떤 번역 원칙에 따라 번역을 하고 있는지, 그리고 이 경우에 그 원칙을 따른 번역이 가장 최선의 선택이었는지를 검토한 후에, 필자가 생각하기에 보다 나은 번역이라고 생각되는 대안을 제시하고자 한다.

## 2. 누가복음 18:22에 대한 다양한 한글 번역들

먼저 우리가 검토하고자 하는 구절의 번역 문제를 논하기 위해서는 헬라어 원문을 검토할 필요가 있는데, NTG 27판에 따른 헬라어 원문을 보면, 누가복음 18:22는 다음과 같다.

ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἔτι ἐν σοὶ λείπει· πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοις] οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

그 중에서 필자는 특별히 “πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον” 구절에 대한 번역의 적절성에 대해 생각해 보고자 한다. 이를 위해 기존의 한글 번역들을 확인해 볼 필요가 있으므로, 논의의 대상 부분에 주의하면서, 누가복음 18:22에 대한 한글 번역본들의 번역을 살펴보면 다음과 같다.

### 『개역개정』

예수께서 이 말을 들으시고 이르시되 네게 아직도 한 가지 부족한 것이 있으니 네게 있는 것을 다 팔아(πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον) 가난한 자들에

3) 이 외에도 때때로 성경의 번역자들 중에는 자신의 신학에 따라 원문의 내용을 자유롭게 해석하여 옮긴 경우도 있다. 의미 전달의 수준을 넘어 의미 생산 작업까지 한 경우라고 할 수 있다. 한 예로, 김선중은 타르굼의 번역자가 호세아 1장을 히브리어에서 아람어로 번역하면서, 자신의 신학을 반영하여 원문의 내용을 변경한 경우가 있음을 보여주었다. 원문에 있는 내용을 삭제하거나, 원문에 없는 내용을 첨가하거나, 심지어 원문에 있는 내용과 정반대 되는 역번역(converse translation)을 한 경우도 있음을 논의하고 있다. 참조, 김선중, “타르굼 호세아 1장의 번역 기법”, 『성경원문연구』 26 (2010), 53-70.

게 나눠 주라(διάδος) 그리하면 하늘에서 네게 보화가 있으리라 그리고 와서 나를 따르라 하시니

『표준새번역』, 『새번역신약』

예수께서 이 말을 들으시고 그에게 말씀하셨다. “네게는 아직도 한 가지 부족한 것이 있다. 네가 가진 것을 다 팔아서, 가난한 사람들에게 나누어 주어라. 그리하면 네가 하늘에서 보화를 차지하게 될 것이다. 그리고 와서 나를 따라라.”

『공동번역』, 『공동개정』

예수께서는 이 말을 들으시고 “너에게는 아직도 해야 할 일이 하나 있다. 있는 것을 다 팔아 가난한 사람들에게 나누어 주어라. 그리고 와서 나를 따라라. 그러면 하늘에서 보화를 얻게 될 것이다.” 하셨다.

위 인용문들에서 관찰할 수 있는 바와 같이 한글 번역본들은 문제 구절에 대해 두 가지 방식으로 번역하고 있음을 알 수 있다. 『개역개정』과 『공동번역』, 『공동개정』은 “(네게) 있는 것을 다 팔아 가난한 사람들에게 나누어 주어라”로 번역하고 있고, 『표준』과 『새번역신약』은 “네가 가진 것을 다 팔아 가난한 사람들에게 나누어 주어라”고 번역하고 있다. ‘문자 대 문자’ 번역 원칙을 따르고자 하는 이들에게는 『표준』과 『새번역신약』의 번역이 더 좋은 번역으로 보일 것이다. 이 두 번역이 “네가 가진 것을 다 팔아”라고 함으로써, 2인칭 단수 현재형 동사인 ἔχεις의 인칭과 ‘가지다’라는 의미를 문자적으로 잘 옮겨주고 있기 때문이다. 다른 한편, ‘의미 대 의미’ 번역 원칙을 따르고자 하는 이들이 볼 때에는 “(네게) 있는 것을 다 팔아”로 번역하여 약간의 의역을 취하고 있는 『개역개정』이나 『공동번역』의 번역도 무난한 번역으로 인정될 수 있을 것이다. 사실 어느 쪽 번역을 채택하든지 간에, 한글을 이해하는 이들은 두 가지 상이한 번역에서 동일한 의미를 취하게 될 것이기 때문이다. 필자도 “(네게) 있는 것” 혹은 “네가 가진 것”으로 번역되고 있는 ἔχεις의 경우 문자적 번역을 취하든, 의미 위주의 번역을 취하든 별 문제가 없다고 생각한다.

그런데 위에서 살펴 본 다섯 가지 한글 번역본들이 모두 동일하게 “다 팔아”로 번역하고 있는 πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον 구절에 대해서는 더 고려할 문제가 있다고 생각한다. ‘의미 대 의미’ 번역 원칙을 따르는 번역자들에게 이 번역은 전혀 문제로 느껴지지 않을 것이다. 헬라어의 사전적 의미로 볼 때에도 이 번역은 크게 문제될 것이 없다. 그러나 ‘문자 대 문자’ 번역 원칙을 따르고자 하는 이들에게는 조금 아쉬움을 남긴다. 왜냐하면, 이 구절에 포함된 πάντα라는 단어가 번역에 반영되지 않고 있기 때문이다. 번역자가 πάντα의 문

자적 번역을 명시할 필요가 없다고 생각하여, πάντα를 번역에 반영하지 않은 선택이 과연 최선의 것이었다고 할 수 있는지 한 번쯤 점검이 필요하다고 생각된다.

### 3. 관계사 ὅσα의 사전적 의미와 용례

우선 논점을 분명히 하기 위해서 지금 우리가 살펴보고자 하는 구절에 포함된 단어의 사전적 의미를 한 번 점검해 보기로 하자. πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον이라는 구절에서 핵심적으로 문제가 되는 단어는 관계사 ὅσα이다. 관계사 ὅσα가 그 자체로 ‘다(all)’라는 의미를 가질 수 있는지, 아니면 ‘모든/모두(all)’의 의미를 가진 πάντα의 도움을 받아야만 ‘다’라는 의미를 가질 수 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 이를 위해 고전 문헌 연구에 있어서 가장 권위 있는 헬라어 사전으로 인정되고 있는 Liddell & Scott 등에 의해 편찬된 *A Greek-English Lexicon*과<sup>4)</sup> 신약과 초기 기독교 문헌을 연구하는 이들에게 가장 권위 있는 헬라어 사전으로 인정되고 있는 Frederick William Danker에 의해 편찬된 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*에서<sup>5)</sup> ὅσα에 대해 설명하고 있는 항목을 점검해 보기로 하자.

#### 3.1. A Greek-English Lexicon

ὅσα는 ὅσος의 중성복수대격 관계사이므로 ὅσος, ὅση, ὅσον 항목을 살펴보아야 하는데, Lidell & Scott에 의하면, ὅσα의 의미는 “of size, as great as; of quantity, as much as; of time, as long as; of number, as many as”로 설명되고 있다. 즉, 이 사전은 ὅσα가 어떤 대상이나 사건의 상대적인 양이나 수, 크기, 길이 등을 의미하는 것으로 보고 있다.

그런데 이 사전은 ὅσος, ὅση, ὅσον이 경우에 따라 ‘모든’의 의미를 가질 수도 있는 것으로 보고 있다. 그 한 예로 투퀴디데스(Thucydides)의 『역사』(2.45)를 제시한다.

4) H. G. Lidell, et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford; New York: At the Clarendon Press; Oxford University Press, 1996), 1261.

5) F. W. Danker, et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000).

γυναικειάς τι ἀρητῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, ...  
 of the virtue of all the women, who will henceforth be in widowhood...  
 (이제부터 과부가 될 모든 여자들의 덕에 관하여...)

따라서 사전적 의미로 볼 때, 관계사 ὅσα는 πάντα의 도움 없이도 그 자체로 ‘모든/다’의 의미를 가질 수 있는 것으로 간주될 수 있다.

### 3.2. A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature

이제 신약과 초기 기독교 문서들에 초점을 두고 Frederick Willian Danker에 의해 편찬된 헬라어 사전에 나타난 ὅσα의 의미를 살펴보기로 하자. 이 사전도 Liddell & Scott의 경우와 마찬가지로, ὅσος, ὅση, ὅσον은 관계사로서 어떤 대상이나 사건의 상대적인 양이나 수를 나타내는 의미를 지닌 것으로 설명하고 있다(as many/much as). 사전은 이런 용법의 사례로 누가복음 4:40; 사도행전 3:24; 5:36과 이 글의 논의 대상구절이 포함된 누가복음 18장의 12절과 22절을 제시하고 있다.

눅 4:40

Δύοντος δὲ τοῦ ἡλίου ἅπαντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν· ὁ δὲ ἐνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς.

행 3:24

καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλάλησαν καὶ κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας.

행 5:36 이하

πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων· ὃς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπέιθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.<sup>37</sup> μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπέιθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν.

눅 18:12

νηστεύω δις τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι.

눅 18:22

ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἔτι ἐν σοὶ λείπει· πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διαδος πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοις] οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

그런데 이 사전도 Liddell & Scott의 경우와 마찬가지로, ὅσος, ὄση, ὄσον이 πάντες나 πάντα 없이도 단독으로 ‘모든(all that)’의 의미를 가질 수 있다고 덧붙이고 있다. 그리고 그 예로서 사도행전 9:39; 10:45를 예로 들고 있다.

행 9:39

ἱμάτια ὅσα ἐποίει μετ’ αὐτῶν οὖσα ἡ Δορκάς.  
all the garments tha... (도르가가 그들과 함께 있을 때에 만들어 준 모든 겜옷들)

행 10:45

καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθαι τῷ Πέτρῳ,  
all the believers who came with Peter (베드로와 함께 온 모든 신자들)

이상에서 살펴본 사전적 의미 설명을 참고하면, 누가-행전의<sup>6)</sup> 저자는 관계사 ὅσα가 πάντα 없이도 ‘다(all)’의 뜻을 가질 수 있음을 알고 있었다고 추정할 수 있다. 실제로 누가-행전의 저자는, 위에서 살펴본 것처럼, πάντες나 πάντα 없이 관계사 ὅσα만을 사용해서 ‘all that (다/모든)’의 의미를 전달하는 용례를 활용하고 있다. 그렇다면, πάντα라는 단어가 없이 ὅσα ἔχεις πώλησον이라는 구절만 가지고도 위에서 살펴본 현재의 여러 한글 번역본들이 채택한 ‘다 팔아’라는 의미를 전달할 수 있음에도 불구하고, 누가-행전의 저자는 의도적으로 πάντα라는 단어를 여기에 덧붙였다고 할 수 있지 않을까? 그렇다면 번역자는 헬라어 원문에 있는 πάντα라는 단어의 존재를 살리는 다른 번역을 고려해

6) ‘누가-행전’이라는 명칭은 누가복음과 사도행전이 같은 저자에 의해 기록된 한 권의 책임을 나타내기 위해 캐드버리(Henry Joel Cadbury)에 의해 처음 사용되었고, 그 이후 많은 현대 신약 연구자들이 이 명칭을 즐겨 사용하고 있으며, 필자도 같은 관행을 따라 이 명칭을 사용하고자 한다. 물론, ‘누가-행전’이 같은 저자에 의해 기록된 한 권의 책임지, 아니면 서로 다른 두 권의 책임지에 대해서는 여전히 논란이 있지만, 이 논문의 논지와 관련해서는 크게 문제가 되지 않는다. 이 논문에서 중요한 사실은 누가복음과 사도행전의 저자가 같다는 점이다. 참조, Henry Joel Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (London: S.P.C.K., 1958), 1-11; Mikeal Carl Parsons and Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

야 하지 않았겠는가 하는 질문을 가져볼 수 있다.

#### 4. 누가-행전의 저자가 πάντα를 덧붙이고 있는 이유

##### 4.1. 편집 비평적 관점에서의 관찰

위에서 필자는 누가-행전의 저자가 πάντα 없이도 관계사 ὅσα만으로 자신이 전하고자 하는 의미를 충분히 나타낼 수 있었음에 대한 의미론적 고찰을 사전에 의지하여 수행하였다. 그러나 과연 πάντα가 의도적으로 추가된 것인지, 아니면 단순히 누가-행전 저자의 문체적 경향의 반영인지를 다시 한 번 점검해 볼 필요가 있다. 그리고 실제로 πάντα가 단순한 문체적 특징이 아니라 특별한 의도를 가지고 추가된 것이라면, 그 이유가 무엇인지를 따져보아야 할 것이다. 이 문제의 논의를 위해 복음서에 대한 편집 비평적 연구가 유용하게 활용될 수 있다. 편집비평은 누가복음의 저자가 마가복음을 자신의 저작을 위한 자료로 사용하고 있다는 가정하에 출발한다. 편집비평은, 이때 누가복음의 저자가 자신이 참고하고 있는 자료인 마가복음의 본문에 첨가, 삭제, 변경 혹은 일정한 단락의 자리바꿈 등을 통해서 자신의 독특한 신학적 강조점을 드러냈을 것으로 추정한다.<sup>7)</sup> 이런 편집 비평적 접근을 누가복음 18:22에 적용하여, 과연 누가-행전의 저자가 πάντα를 의도적으로 덧붙인 것인지, 그렇다면 어떤 의도로 덧붙이고 있는지를 생각해 보기로 하자.

이를 위해 먼저 누가복음 18:22의 병행구절인 마가복음 10:21의 헬라어 원문을 비교해 보자. 참고가 되도록 마태복음의 병행구절까지 포함하여 표로 나타내보면 아래와 같다.

마가복음 10:21	누가복음 18:22	(참고) 마태복음 19:21
ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἔν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.	ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἔτι ἐν σοι λείπει· πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.	ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

7) Mark Allan Powell, 『복음서 개론』, 허주 역 (서울: 크리스찬 출판사, 2003), 22-37.

위의 비교표가 드러내주듯이, 우리는 누가복음의 저자가 마가복음에 없던 πάντα라는 단어를 첨가하고 있는 것을 발견할 수 있다.

우리는 이러한 현상이 일회적인 일이 아니었음을 기억할 필요가 있다. 누가복음의 저자는 다른 구절에서도 비슷한 방식의 편집 작업을 수행하고 있는 듯하다. 마가복음 1:18에서 예수께서 제자들을 부르실 때, 그들은 “곧 그물을 버려두고 따르니라.”고 보도되고 있다. 한편, 누가복음의 병행구절인 5:11은 미세하지만 중요한 변경을 가하고 있다.

마가복음 1:18	누가복음 5:11	(참고) 마태복음 4:20
καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.	καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.	οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

마태는 마가복음의 본문에 눈에 띄는 변경을 가하지 않은 반면, 누가는 단순히 그물(τὰ δίκτυα)만 버려둔 것이 아니라, 그들의 가진 ‘모든(πάντα)’ 것을 버려두었다고 보도함으로써, 예수를 따르기 위해 포기한 재물의 범위를 가진 것 ‘전체’로 확대하고 있음을 보게 된다.

#### 4.2. 비교 연구 방법(comparative method)을 적용한 관찰

조금 다른 각도에서이긴 하지만, 마가복음에는 나오지 않으면서 누가복음과 마태복음에만 나오는 내용의 비교도 우리의 논의에 도움을 줄 수 있다. 마태복음과 누가복음의 경우에는 상호간에 어느 한 복음서가 다른 복음서의 자료로 활용되었다는 것을 확정하기 어렵기 때문에, 위에서 활용했던 편집 비평적 관점을 적용하기는 어렵다. 그러나 편집 비평적 가정을 전제하지 않더라도, 같은 내용을 전하고 있는 본문들 상호간의 비교는 각각의 복음서가 중요하게 생각하고 있는 신학적 강조점을 파악하는 데 도움을 줄 수 있다.<sup>8)</sup> 이런 의미에서 누가복음 6:30을 마태복음 5:42와 비교해 보면 흥미로운 특징을 관찰하게 된다.

8) 이런 접근법을 ‘비교 연구 방법(comparative method)’이라 한다. 참조, Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (3rd edition), (New York: Oxford University Press, 2004), 113-131.

누가복음 6:30	마태복음 5:42
<p>παντί αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ σὰ μὴ ἀπáει.</p>	<p>τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.</p>

누가복음의 저자가 마태복음 본문에 첨가를 가한 것으로 보기는 어렵지만, 어쨌든 누가복음 6:30은, 누가복음 18:22의 경우에서와 비슷하게, 마태복음에 없는 παντί라는 단어를 사용함으로써, “구하는 [모든] 자에게” 주도록 권고하고 있음을 발견하게 된다.<sup>9)</sup>

### 4.3. 관찰로부터의 추론

이상에서 살펴본 바를 종합해 보면, 누가복음 저자가 복음서를 기록하면서 πάντα라는 단어를 사용할 때, 그저 무의식적으로 사용한 것이 아니라 의식적으로 사용하고 있다고 추정해 볼 수 있을 것이다. 그리고 그것은 독특한 신학적 입장에 영향을 받은 결과라고 생각된다. 그렇다면 누가의 πάντα 사용에 영향을 준 독특한 신학적 입장은 무엇일까? 우리는 위에서 살펴본 용례들이 공통적으로 전하고 있는 주제에 초점을 맞추어 봄으로써 그 대답을 짐작해 볼 수 있다. 위에서 살펴본 세 경우 모두 주제는 ‘소유물의 나눔과 포기’에 대한

9) 이 구절의 경우에도 한글 번역들은 누가복음 6:30을 번역할 때 παντί의 존재를 반영하지 않고 있다. ‘구하는 자에게 주라’는 번역이 암묵적으로 ‘구하는 사람 누구에게나 주라’는 의미로 이해될 수도 있겠지만, 그것을 명백하게 번역에 반영하지 않은 것은 독자들이 저자가 의미한 바를 놓치게 만들 수 있다. 그러므로 누가복음 6:30의 경우에도 παντί를 살려서, ‘구하는 모든 자에게 주라’로 번역을 수정할 필요가 있다고 생각한다. 참고로 누가복음 6:30의 다른 외국어 번역들과 한글 번역들을 살펴보면 다음과 같다.

- Latin Vulgate** *omni autem petenti te tribue et qui aufert quae tua sunt ne repetas.*
  - Segond** *Donne à toute personne qui t'adresse une demande et ne réclame pas ton bien à celui qui s'en empare.*
  - Luther Bible** *Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das deine nimmt, da fordere es nicht wieder.*
  - NRS** Give to everyone who begs from you; and if anyone takes away your goods, do not ask for them again.
  - CEV** Give to everyone who asks and don't ask people to return what they have taken from you.
  - NIV** Give to everyone who asks you, and if anyone takes what belongs to you, do not demand it back.
  - 『표준』 너에게 달라는 사람에게는 주고, 네 것을 가져가는 사람에게서 도로 찾으려고 하지 말아라.
  - 『공동번역』 달라는 사람에게는 주고 빼앗는 사람에게는 되받으려고 하지 말라.
- 독일어 번역과 한글 번역을 제외한 다른 모든 번역들은 필자가 제안한 것처럼, παντί를 번역에 잘 반영하고 있음을 알 수 있다.

것이다. 그리고 학자들의 연구에 의하면, 누가복음은 일관되게 소유물의 나눔과 포기를 그 정도에 있어서 강화시키는 방향으로 집필하고 있는 특징을 보여준다.<sup>10)</sup>

그렇다면, 한글 번역이 누가복음 저자의 중요한 신학적 강조점/관심사를 반영하는 παντί/πάντα를 번역에 반영하지 않은 것은 바람직하지 않은 선택이었다고 할 수 있다. 얼핏 보기에 ‘의미 대 의미’ 번역 원칙에 따라 적당히 생략해도 의미에 큰 차이를 가져오지 않는 것처럼 보일 수 있지만, 사실은 저자가 의도한 의미를 충분히 살리지 못하고 오히려 왜곡시키는 결과를 초래한 번역이 되고 말았다고 할 수 있다.

## 5. 재물의 올바른 사용과 나눔이 누가-행전 저자의 중요한 신학적 관심사였다는 본문상의 증거들

위에서 우리는 ‘소유물의 나눔과 포기’가 누가복음 저자의 중요한 신학적 관심사 중의 하나였음을 살펴보았다.<sup>11)</sup> 그러나 아직도 이 주제가 누가-행전 저자에게 얼마나 중요한 관심사였는지에 대해 의문을 제기할 이들을 위해 누가-행전의 저자가 재물을 사용하는 문제에 대해 보여준 입장, 즉 자신이 가진 재물을 주를 위해 기꺼이 포기하고 나누는 것의 중요성을 강조한 증거를 본문 속에서 조금 더 살펴보기로 하자.

지금까지 우리는 누가복음의 내용과 병행을 이루는 마가복음의 구절, 마태복음의 구절들을 편집 비평적으로, 또 비교 방법론적으로 대조하여, 거기서 발견되는 차이점에 기초하여 누가복음 저자가 재물 사용의 문제에 대해 보여준 특정한 입장이 무엇인지를 추정해 보았다. 그런데 누가복음의 저자가 가진 독특한 관심을 살펴보는 또 다른 한 가지 방법은 마태복음이나 마가복음이 전하지 않지만 누가복음만이 전하고 있는 내용들을 살펴보는 일이다. 마태나 마가가 전하지 않고 있음에도 불구하고, 누가가 굳이 보도하고 있는 내용이라면 그 내용이 누가에게 특별히 중요하게 여겨졌기 때문이라고 추정할 수 있기 때문이다.<sup>12)</sup>

10) 이두희, “누가-행전에 나타난 나눔의 윤리”, 『신약논단』 18:3 (2011), 717-751.

11) John Gillman, *Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), 18; Allen Verhey, 『신약성경윤리』, 김경진 역(서울: 도서출판 솔로몬, 1997), 199-205.

12) 누가복음만이 전하는 특수기사 전체에 대해서는 다음의 책을 참고하라. Mark Allan Powell, 『복음서 개론』, 130-131.

그런데 지금 우리는 재물의 올바른 사용, 재물의 나눔과 포기가 누가복음 저자의 중요한 신학적 관심사 중의 하나였음을 부분적으로 고찰한 시점에서, 그것을 강화해주는 증거를 찾고 있으므로 이 주제와 관련하여 누가복음만이 전하고 있는 내용을 한 번 살펴보기로 하자.

### 5.1. 누가복음의 시적(poetic) 본문들

누가복음은 유난히 운문 형식으로 된 본문들을 많이 담아내고 있다. 누가복음은 이런 운문 형식으로 된 본문들에서 자신이 중요하게 생각하고 있는 신학적 사상들을 압축해서 표현하는 특징을 보여준다. 따라서 여기서는 먼저 시적 형태를 띠고 있는 본문들에서 나타나고 있는 누가복음 저자의 재물 사용문제에 대한 지대한 관심을 살펴보고자 한다. 그런 연후에 이러한 신학적 강조점이 서술(narrative) 형태로 보도되는 이야기들 속에서 어떻게 구체적으로 구현되는지를 살펴볼 것이다. 우선 요점을 한 눈에 볼 수 있도록 해당 본문들을 표의 형태로 정리해 보면 다음과 같다.

눅 1: 51-53	“그의 팔로 힘을 보이사 마음의 생각이 교만한 자들을 흠으셨고 권세 있는 자를 그 위에서 내리치셨으며 비천한 자를 높이셨고 주리는 자를 좋은 것으로 배불리셨으며, 부자는 빈 손으로 보내셨도다.” 이 구절은 마리아 찬가의 일부로 여기서 ‘교만한 자’ ‘권세 있는 자’ ‘부자’들이 동일시되고 있으며, 그들이 주리는 자들에 대해 나누고 돌보는 커녕 자신들의 탐욕을 좇아 행한 일들에 대한 암묵적 비난과 그 결과 하나님께서 행하실 ‘역전(reversal)’의 모티브가 부각되고 있다.
눅 3:10-14	세례 받으러 나아온 이들을 향해 세례자 요한이 행한 답변의 일부인데, 있는 자는 소유를 나누어 가져야 하고, 군인들은 정당한 몫 이상(more than their due)을 탐내서는 안 된다는 내용이 강조되고 있다. <sup>13)</sup>
눅 4:18	나사렛 회당에서 행하신 예수님의 설교에 포함된 이사야서의 인용 부분인데, ‘가난한 자’에게 복음이 전해질 것에 대해 언급하고 있다.
*눅 6:20-21	“... 가난한 자는 복이 있나니 하나님의 나라가 너희 것임이요 지금 주린 자는 복이 있나니 너희가 배부름을 얻을 것임이요” <sup>14)</sup>
*눅 6:24-25	“그러나 화 있을진저 너희 부요한 자여 너희는 너희의 위로를 이미 받았도다 화 있을진저 너희 지금 배부른 자여 너희는 주리리도다.”

13) Robert F. O’Toole, *The Unity of Luke’s Theology: An Analysis of Luke-Acts*, Good News

이상에서 볼 수 있듯이, 누가복음의 저자는 재물에 대한 올바른 자세, 가난한 자들에 대한 관심, 나눔의 중요성 등을 시적 본문들에서 일관되게 강조하고 있다.<sup>15)</sup>

## 5.2. 누가복음의 서술(narrative) 본문들

누가복음의 저자는 이처럼 시적 본문들 속에서 재물의 올바른 사용, 재물에 대한 욕심을 버리고 나누어 줌의 중요성에 대해 암시적 혹은 명시적으로 강조하였는데, 그러한 내용들을 구체적으로 서술 본문들을 통해 이야기 형식으로 각인시켜준다.<sup>16)</sup> 이를 개략적으로 도표화해 보면 다음과 같다.

눅 10: 29-37	‘선한 사마리아인의 비유’로 알려진 본문 - 강도 만나 거의 죽게 된 사람을 돕기 위해 자신의 소유물(짐승, 두 데나리온 + 추가 비용)을 사용한 사례
눅 12:16-21	‘어리석은 부자의 비유’로 알려진 본문 - 풍년이 들었을 때, 잉여 소출을 가난한 이웃들과 나누는 것은 전혀 생각지 않고, 자신만을 위해 창고를 지어 저장해 두고 먹고 즐기겠다고 생각했던 한 어리석은 부자가 자신이 비축한 재물을 한 번도 써보지 못하고 그날 밤에 죽게 된 이야기
눅 16:19-31	‘부자와 나사로 비유’로 알려진 본문 - 자신의 집 문에서 구걸하며 비참한 삶을 살던 나사로를 한 번도 돌아보지 않았던 부자는 죽어서 지옥에 가게 되고, 나사로는 천국에 가게 된 이야기 <sup>17)</sup>
눅 18:18-30	‘부자 관리 이야기’로 알려진 본문 - 재물을 포기하고 예수님을 따르라는 명령에 기꺼이 순종하지 못한 한 부자 관리의 이야기
눅 19:1-10	‘삭개오 이야기’로 알려진 본문 - 예수님을 만나 구원을 얻게 된 삭

Studies (Wilmington, Del.: M. Glazier, 1984), 131.

14) 마태복음에는 유사한 구절이 나오고 있다. 그러나 마태복음 5:3은 “심령이 가난한 자는 복이 있나니 천국이 그들의 것임이요”라고 하고 있는 반면, 누가복음 6:20은 단순히 “가난한 자는 복이 있나니”라고 함으로써, 여기서 가난은 물질적 궁핍을 뜻하는 것으로 전하고 있다.

참조, Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Series 3 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 106.

15) 필자의 졸고를 참조하라. 이두희, “누가-행전에 나타난 나눔의 윤리”, 717-751.

16) 서술 본문에 해당하지는 않지만, 자신들의 재물을 긍정적으로 사용한 누가복음에만 보도되는 사례에 대한 인상적인 언급이 8:2-3에 기록되어 있다. “또한 악귀를 쫓아내심과 병 고침을 받은 어떤 여자들 곧 일곱 귀신이 나간 자 막달라인이라 하는 마리아와 헤롯의 청지기 구사의 아내 요안나와 수산나와 다른 여러 여자가 함께 하여 자기들의 소유로 그들(=예수님과 열 두 제자) 섬기더라”

개오가 자신의 재산 절반을 팔아 가난한 자들에게 나누어주고, 토색한 것이 있으면 4배로 갚겠다는 의지를 밝힌 이야기
--

### 5.3. 사도행전에 나오는 재물(사용) 관련 본문들

앞서도 언급한 바와 같이, 누가복음과 사도행전이 동일한 저자에 의해 기록되었다는 점에 대해서 이의를 제기하는 학자들은 없다. 그러므로 누가복음에 반영된 저자의 재물 사용에 관한 관심이 어떻게 사도행전에서 지속되고 있는지를 살펴보는 것은 의미 있는 일이라 할 수 있다. 사도행전에서 저자가 재물 사용 문제에 대해 지대한 관심을 가지고 있다는 사실과 관련하여 가벤타(Beverly Gaventa)가 관찰한 내용은 언급될 만하다. 가벤타는 사도행전에서 부활하신 예수님의 승천 장면을 제외한 다른 곳에서 유일하게 보도되고 있는 예수님의 말씀은 사도행전 20:35임을 관찰하였는데, 흥미롭게도 이 구절의 내용은 재물의 사용과 관련된 것이었다.<sup>18)</sup>

또 주 예수께서 친히 말씀하신 바 주는 것이 받는 것보다 복이 있다 하심을 기억하여야 할지니라. (행 20:35)

가벤타가 관찰한 것처럼, 승천 장면을 제외하고 사도행전 전체에서 유일하게 보도되고 있는 예수님의 말씀이 ‘재물의 사용’과 관련되고 있다는 사실은 사도행전의 저자가 재물의 사용에 많은 관심을 가지고 있음에 대한 반증으로 추론해 볼 수 있을 것이다.

그 외에 사도행전에 소개되고 있는 재물 사용과 관련된 본문들은 크게 두 그룹으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 재물 사용의 긍정적 사례를 보여주는 경우들이고, 다른 하나는 재물 사용의 부정적 사례를 보여주는 경우들이다.<sup>19)</sup>

#### 5.3.1. 재물을 긍정적으로 사용한 경우들

17) Fred B. Craddock, *Luke*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1990), 162-164.

18) Beverly Robert Gaventa, *The Acts of the Apostles*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon Press, 2003), 290.

19) 김득중, 『누가의 신학』 (서울: 컨콜디아사, 1991), 124; Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Good News Studies (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981), 152-153; 박수암, 『사도행전』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 109-110.

행 2:41-47; 4:32-35 <sup>20)</sup>	오순절 성령 강림 사건 후 예루살렘 교회 공동체의 구성원들이 재물을 자기의 소유라고 주장하지 않고, 팔아서 사도들의 발 앞에 가져다 두고 각자의 필요에 따라 나누어 쓴 일이 요약적으로 보도되고 있다.
행 4:37	사도행전 4:32-35의 요약적 보도에 연하여, 사도행전 4:37은 그와 같이 재물을 팔아 사도들의 발 앞에 가져다 두고 함께 공유한 구체적인 인물로서 마나바를 제시하고 있다.
행 9:36-37	사도행전 9:36-37은 도르가의 선행과 구제에 대한 보도이다. 도르가가 평소에 속옷과 겹옷을 지어 봉양했던 모든 과부들이 도르가를 위해 애곡하는 장면이 소개되고 있다.
행 10:2	사도행전의 저자는 사도행전 10:2에서 로마의 백부장 고넬료를 소개하면서 그의 ‘구제와 기도’에 대해 특별히 언급하고 있다.
행 11:28-30	이방 선교의 전초 기지가 된 안디옥 교회가 흉년으로 꺾절한 상태에 있는 예루살렘 교회에 부조를 보낸 일에 대해 보도하고 있다.
행 19:19	사도행전 19:19는 복음을 듣고 회심하게 된 에베소인들 중 마술을 행하던 많은 사람이 마술 책들을 모아 불살랐는데, 그 값이 은 오만에 해당한다는 내용의 보도이다. 믿음을 위해 재산상의 손해를 감수한 사례를 전하고 있는 경우이다.

5.3.2. 재물을 부정적으로 사용하거나, 부당하게 재물을 욕심 낸 경우들

행 1:18	예수님을 배반한 대가로 받은 불의의 값으로 밭을 사고, 후에 그것에 대한 신적인 징벌을 받아 <sup>21)</sup> 몸이 곤두박질하여 배가 터져 창자가 다 흘러나오는 비참한 죽음을 맞은 가롯 유다에 대한 보도.
행 5:1-11	재물을 자기 것이라 주장하지 않고, 팔아 사도들의 발 앞에 가져다 두고 각자의 필요를 따라 함께 나누어 쓰던 예루살렘 초대 교회 공동체에서, 자기 욕심에 이끌려 <sup>22)</sup> 판 값의 일부를 감추어 두고 일부만 가져다 바치고도 그것이 전부인 양 속였다가 비극적인 죽음을 당한 아나니아-사비라 부부의 이야기.
행 8:18-24	사마리아에서 베드로와 요한이 안수할 때에 성령을 받는 것을 보고 돈으로 그런 능력을 사고자 했다가 큰 재앙을 당할 뻔했던 마술사 시몬의 이야기.

20) Luke Timothy Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Missoula: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1977), 5-6.

21) O. Wesley Allen, *The Death of the Herod: The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts* (Atlanta: Scholars Press, 1977), 120-124.

22) F. Scott Spencer, *Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 56-57; Robert F. O’Toole, “You did not lie to Us (Human beings) but to God (Acts 5:4c)”, *Biblica* (1995), 204-206, 209.

행 16:19-24	빌립보에서 바울이 접하는 귀신 들린 여종을 고쳐주었을 때, 그 여종의 주인들은 “자기 수익의 소망이 끊어진 것을 보고 바울과 실라를 붙잡아 장터로 관리들에게 끌어가” 결국 바울과 실라가 옥에 갇히도록 한 이야기. 접하는 귀신 들린 여종의 주인들은 귀신들려 고통당하고 있는 여종의 비참한 처지에는 아랑곳 않고, 그 여종을 통해 누리던 재정적 수입의 상실에만 관심하고 있는 모습이 암묵적으로 지적.
행 19:23-24	에베소의 은장색 데메드리오는 바울의 복음 전함을 통해 아데미 여신 숭배가 약화되어, 아데미의 신상 모형을 만들어 팔아서 ‘적지 않은 벌이’를 하고 있었는데, 그 수입이 끊기게 될 것에 분개하여 소동을 일으킨 이야기.
행 24:24-27	예루살렘에서 체포되어 옥에 갇히게 된 바울에게서 뇌물을 받기를 기대하며 바울을 자주 찾아가 만났던 벨릭스 총독의 이야기.

#### 5.4. 소결론

지금까지 우리는 누가-행전의 저자가 재물의 올바른 사용, 하나님께 대한 바른 믿음과 재물에 대한 욕심 사이에서 그리스도인이 취해야 할 마땅한 태도, 소유물을 필요한 이웃과 나눔 등의 주제를 매우 중요한 신학적 강조점으로 염두에 두면서 누가-행전을 집필하고 있다는 사실을 몇 가지 점에서 살펴보았다. 다른 복음서들이 전하지 않지만 누가복음만이 보도하고 있는 특수 본문들 중에 유난히 재물의 올바른 사용, 재물에 대한 바른 태도를 강조하는 내용들이 많이 있음을 관찰할 수 있었다. 또한 누가복음의 속편이라고 할 수 있는 사도행전 역시 재물의 올바른 사용, 재물에 대한 바른 태도를 지속적으로 강조하고 있음도 살펴보았다. 그러므로 우리는 누가복음 저자가 18:22에서 πάντα를, 그리고 6:30에서 παντί를 사용한 것은 우연이 아니라, 신학적인 도를 반영하는 의도적 선택이었다고 주장할 수 있을 것이다.

#### 6. 누가복음 18:22의 번역에 대한 새로운 제안

지금까지의 논의를 통해 누가복음 18:22의 한글 번역이 누가의 중요한 신학적 강조점을 담지하고 있는 단어 πάντα를 번역에서 문자적으로 살려주지 못한 것은 문제가 있음을 살펴보았다. 이제 우리는, 그렇다면 이 문제의 구절

을 어떻게 번역하면 누가의 의도를 제대로 살릴 수 있을지를 생각해 볼 단계에 이르렀다. 필자의 제안을 밝히기에 앞서, 현재의 여러 다른 번역들을 살펴봄으로써 새로운 번역의 방향성에 대한 도움을 찾아보는 것은 유익한 일이라 생각된다. 기왕에 이 구절을 새롭게 번역한다면, 마가복음과의 차이를 선명하게 드러내는 방식으로 하는 것이 좋을 것이므로, 누가복음 18:22와 그 병행 구절인 마가복음 10:21을 대조해서 기존의 번역들을 먼저 검토해 보기로 하자.

### 6.1. 불가타, 독일어, 불어 번역들

구분	누가복음 18:22	마가복음 10:21
Latin Vulgate	Quo audito Iesus ait ei adhuc unum tibi deest. <u>Omina quaecumque habes vende et da pauperibus</u> et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me.	Iesus autem intuitus eum dilexit eum et dixit illi: unum tibi deest, vade <u>quaecumque habes vende et da pauperibus</u> et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me.
NEG, LSG	Jésus, ayant entendu cela, lui dit: Il te manque encore une chose: <u>vends tout ce que tu as, distribue-le aux pauvres,</u> et tu auras un trésor dans les cieux. Puis, viens, et suis-moi.	Jésus, l'ayant regardé, l'aima, et lui dit: Il te manque une chose; va, <u>vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres,</u> et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi.
Luther Bibel 1545	Da Jesus das hörte, sprach er zu ihm: Es fehlt dir noch eins. <u>Verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen,</u> so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach!	Und Jesus sah ihn an und liebte ihn und sprach zu ihm: Eines fehlt dir. Gehe hin, <u>verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen,</u> so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach und nimm das Kreuz auf dich.
Schlachter 2000	Als Jesus dies hörte, sprach er zu ihm: Eins fehlt dir noch: <u>Verkaufe alles, was du hast, und verteile es an die Armen,</u> so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach!	Da blickte ihn Jesus an und gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eines fehlt dir! Geh hin, <u>verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen,</u> so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm, nimm das Kreuz auf dich und folge mir nach!

위에서 제시한 외국어 번역들의 대조표를 참고해 보면, 번역에 있어서 문제는 두 가지로 압축된다. 하나는 누가복음이 마가복음에 덧붙인 πάντα를 번역에서 제대로 살려주고 있는가 하는 것이고, 다른 하나는 마가복음의 δός와 달리 διάδος를 사용해 접두어 dia-를 덧붙인 누가복음 본문의 뉘앙스를 번역에서 잘 살리고 있는가 하는 것이다. Latin Vulgate의 누가복음 번역은 πάντα에 해당하는 omnia를 살려서 번역한 부분은 좋았지만, διάδος를 da라고만 번역하여 마가복음과의 차별화를 보여주지 못한 점이 아쉽다. 불어 번역들은 διάδος를 distribue라고 번역하여 마가복음의 δός와 뉘앙스 차이를 잘 전하고 있지만, πάντα의 존재를 살리지 못하고 있는 점이 아쉽다. 독일어 번역의 경우, Luther Bibel은 마가복음과 완전히 똑같이 번역하여 πάντα의 존재도, διάδος와 δός의 차이도 분명히 하지 못하고 있다. 한편, Schlachter 번역은 πάντα의 존재를 살리지는 못했지만, διάδος와 δός의 차이는 잘 드러내주고 있다.

## 6.2. 영어 번역들

구분	누가복음 18:22	마가복음 10:21
ASV	And when Jesus heard it, he said unto him, One thing thou lackest yet: <u>sell all that thou hast, and distribute unto the poor,</u> and thou shalt have treasure in heaven: and come, follow me.	And Jesus looking upon him loved him, and said unto him, One thing thou lackest: <u>go, sell whatsoever thou hast, and give to the poor,</u> and thou shalt have treasure in heaven: and come, follow me.
NIV	When Jesus heard this, he said to him, “You still lack one thing. <u>Sell everything you have and give to the poor,</u> and you will have treasure in heaven. Then come, follow me.”	Jesus looked at him and loved him. “One thing you lack”, he said. “Go, <u>sell everything you have and give to the poor,</u> and you will have treasure in heaven. Then come, follow me.”
NRS	When Jesus heard this, he said to him, “There is still one thing lacking. <u>Sell all that you own and distribute the money to the poor,</u> and you will have treasure in heaven; then come, follow me.”	Jesus, looking at him, loved him and said, “You lack one thing; <u>go, sell what you own, and give them only to the poor,</u> and you will have treasure in heaven; the come, follow me.”
CEV	When Jesus heard this, he said, “There is one thing you still need	Jesus looked closely at the man. He liked him and said, “There’s one

	to do. Go and <u>sell everything you own!</u> Give them <u>only to the poor</u> , and you will have riches in heaven. Then come and be my follower.”	thing you still need to do. Go <u>sell everything you own</u> . Give the money <u>to the poor</u> , and you will have riches in heaven. Then come with me.”
KJV	Now when Jesus heard these things, he said unto him, Yet lackest thou one thing: <u>sell all that thou hast, and distribute unto the poor</u> , and thou shalt have treasure in heaven: and come, follow me.	Then Jesus beholding him loved him, and said unto him, One thing thou lackest: go thy way, <u>sell whatsoever thou hast, and give to the poor</u> , and thou shalt have treasure in heaven: and come, take up the cross, and follow me.

위에서 제시된 영어 번역들을 살펴보면, NIV와 CEV는 πάντα도 διάδος도 살리지 못한 번역을 하고 있는 반면, ASV, NRS 그리고 KJV는 나름대로 마가복음과 누가복음이 보여준 원문상의 차이를 잘 살리고 있는 듯하다. 여러 번역들이 누가복음의 διάδος와 마가복음의 δός를 차별화하여 번역하려고 시도하고 있음을 보게 되는데, 이는 좋은 시도들이라고 생각된다. 그러나 그런 차별화가 이루어지지 않았다고 해서 저자가 의도했던 의미의 심각한 왜곡이나 차이를 가져오지는 않는 듯하다. 그러나 πάντα의 경우는 신학적으로 중대한 의미를 지닌 단어이므로 이를 제대로 살리지 못한 번역들은 재검토가 필요하다고 생각된다.

### 6.3. 한글 번역들

구분	누가복음 18:22	마가복음 10:21
『개역개정』	“예수께서 이 말을 들으시고 이르시되 네게 아직도 한 가지 부족한 것이 있으니 <u>네게 있는 것을 다 팔아 (πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον)</u> 가난한 자들에게 나눠 주라( <u>διάδος</u> ) 그리하면 하늘에서 네게 보화가 있으리라 그리고 와서 나를 따르라 하시니”	“예수께서 그를 보시고 사랑하사 이르시되 네게 아직도 한 가지 부족한 것이 있으니 가서 <u>네게 있는 것을 다 팔아 (ὅσα ἔχεις)</u> 가난한 자들에게 주라 ( <u>δός</u> ) 그리하면 하늘에서 보화가 네게 있으리라 그리고 와서 나를 따르라 하시니”

『표준』, 『새번역신약』	예수께서 이 말을 들으시고 그에게 말씀하셨다. “네게는 아직도 한 가지 부족한 것이 있다. <u>네가 가진 것을 다 팔아서, 가난한 사람들에게 나누어 주어라.</u> 그리하면 내가 하늘에서 보화를 차지하게 될 것이다. 그리고 와서 나를 따라라.”	예수께서 그를 눈여겨 보시고, 사랑스럽게 여기셨다. 그리고 그에게 말씀하셨다. “너에게는 한 가지 부족한 것이 있다. 가서 <u>네가 가진 것을 다 팔아서, 가난한 사람들에게 주어라.</u> 그리하면 내가 하늘에서 보화를 차지하게 될 것이다. 그리고 와서 나를 따라라.”
『공동번역』, 『공동개정』	예수께서는 이 말을 들으시고 “너에게는 아직도 해야 할 일이 하나 더 있다. <u>있는 것을 다 팔아 가난한 사람들에게 나누어 주어라.</u> 그리고 와서 나를 따라라. 그러면 하늘에서 보화를 얻게 될 것이다.” 하셨다.	예수께서는 그를 유심히 바라보시고 대견해 하시며 이렇게 말씀하셨다. “너에게 한 가지 부족한 것이 있다. 가서 <u>가진 것을 다 팔아 가난한 사람들에게 나누어 주어라.</u> 그러면 하늘에서 보화를 얻게 될 것이다. 그러니 내가 시키는 대로 하고 나서 나를 따라 오너라.”

위에서 제시된 한글 번역본들의 경우, 외국어 번역본들에서 보이는 문제 외에도 한 가지 문제가 더 추가적으로 고려되어야 한다. 이미 이 논문의 서두에서 다룬 것처럼, ἔχεις가 두 가지 방식으로 번역되고 있는데, 어떤 역본은 “네가 가지고 있는 것”이라고 번역한 반면, 다른 역본은 “네게 있는 것”으로 번역하고 있다. 문자적으로는 전자가 더 적절한 번역이지만, 의미상으로는 후자도 별 문제가 없음을 이미 논한 바와 같다. διάδος와 δός의 차이에 대해서는, 『공동번역』과 『공동개정』은 마가복음과 누가복음의 차이를 전혀 반영하지 않는 번역을 보여주고 있고, 우리가 위에서 검토한 나머지 번역들은 διάδος를 ‘나누어 주다’로 번역하고, δός를 ‘주다’로 번역하여 나름대로 어감의 차이를 살려주고 있다. 그러나 그 어떤 한글 번역본들도 마가복음의 병행구절에 누가가 덧붙인 πάντα의 중요성을 제대로 반영하지는 못하고 있다.

#### 6.4. 필자의 제안

이상에서 논한 세 가지 점에 주의하면서, 필자는 우리가 살펴보고 있는 구절을 다음과 같이 번역하기를 제안한다.

네가 가진 것을 모두 다 팔아서, 가난한 사람들에게 나누어 주어라.

필자가 제안한 번역을 취하게 될 경우, ἔχεις, πάντα, διάδος 등 세 단어의 문자적 의미와 뉘앙스를 제대로 살리면서도, 마가복음과 누가복음의 차이를 확연히 구분해 주는 장점이 있다. 이에 더하여 단순한 읽기에서는 잘 드러나지 않겠지만, 누가복음의 독특한 신학적 강조점을 연구하는 이들에게는 매우 중요한 의미를 지닌 πάντα를 문자적으로 번역에 반영함으로써, 실제로 누가가 의도했던 신학적 의미를 제대로 전하는 장점을 가지게 될 것이다. 이 경우에는 문자적 번역이 저자의 의도를 제대로 살리는 ‘의미 대 의미’ 번역의 정신도 더 잘 살려주게 되는 장점이 있다고 생각된다.

## 7. 결론

누가복음 18:22에 나오는 구절 중 πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς의 번역과 관련하여, 단순히 “네가 가진 것을 다 팔아서 가난한 사람들에게 나누어 주어라”로 번역하고 있는 한글 번역자의 선택이 최선의 것이었는지에 대해서 검토해 보았다. 중요 헬라어 사전의 설명과 용례를 통해 볼 때, 관계사 ὅσα는 πάντα의 도움 없이도 단독으로 ‘모든/다’의 의미를 가질 수 있으므로, ‘의미 대 의미’ 번역 원칙에 입각해 보았을 때에는 큰 문제가 없는 듯이 보일 수 있다. 하지만 필자는, 그럼에도 불구하고 누가복음의 저자가 굳이 πάντα를 덧붙였을 때는 특별한 의도를 가진 것이 아닌지 질문해 보아야 하지 않겠는가 하는 문제를 제기하였다. 그리고 만약 πάντα가 저자의 중요한 의도를 반영하고 있는 단어라면, 번역에서 누락시켜서는 곤란할 것임을 주장하였다.

이런 취지에서, 필자는 누가복음의 저자가 πάντα의 추가를 통해서 의도한 바가 무엇인지를 알아보기 위해 편집 비평적인 접근, 비교 연구 방법론적 접근 등을 통해, 다른 공관복음서와의 대조 및 누가복음만이 홀로 보도하고 있는 특수 자료들을 살펴보았다. 이를 통해, 우리는 누가복음의 저자가 ‘소유물의 올바른 사용과 나눔’에 대해 매우 지대한 관심을 가지고 있었고, 그것을 강조해서 표현하기 위해 누가복음 18:22에서 병행구절인 마가복음 10:21에는 없었던 πάντα를 덧붙였음을 확인할 수 있었다. 그러므로 누가의 중요한 신학적 의도를 반영하고 있는 단어인 πάντα를 번역에서 문자적으로 반영하지 않는 것은 ‘의미 대 의미’ 번역 원칙의 차원에서 허용가능한 일이라기보다는 오히려 저자가 의도했던 바를 침묵시키는 부정적 결과를 초래하게 됨을 살펴보았다.

이런 이유로 필자는 우리가 문제시했던 구절의 번역을 “네가 가진 것을 모두 다 팔아서, 가난한 사람들에게 나누어 주어라.”로 번역할 것을 제안하였다. 이처럼 기존의 번역에 ‘모두’라는 단어를 하나 더 추가함으로써, 원래 누가복음의 저자가 의도했던 신학적 강조점을 제대로 살림과 동시에 마가복음과의 차이를 선명하게 드러낼 수 있게 될 것이기 때문이다. 본문에서 논의의 초점을 흐리지 않기 위해 각주로 처리했지만, 같은 맥락에서 누가복음 6:30의 경우에도, 병행구절인 마태복음 5:42와 달리 παντί를 첨가하고 있는 누가복음 저자의 신학적 의도를 살려서, 기존의 번역에 ‘모든’을 추가하여 “네게 구하는 모든 자에게 주며”로 고쳐 번역할 것을 제안하였다.

이상의 논의를 통해서 추론할 수 있는 것처럼, 우리는 특별히 공관복음의 번역에 있어서는 가능한 한 ‘문자 대 문자’ 원칙을 따르는 것이 좋음을 알 수 있다. 번역자가 모든 구절들을 편집 비평적으로, 혹은 비교연구 방법론적 관점으로 검토한 후에 번역하는 일은 곤란할 수도 있겠지만, 철저히 문자적 번역원칙을 고수함으로써 누가복음 18:22의 경우와 같이 부지중에 중요한 신학적 의도를 침묵시키는 오류를 피할 수 있을 것이다.

#### <주요어> (Keywords)

번역 원칙, 편집비평, 비교 연구 방법, 재물의 사용, 누가복음.

principle of translation, redaction criticism, comparative method, right use of possessions, the Gospel of Luke.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 27일)

<참고문헌>(References)

- 김득중, 『누가의 신학』, 서울: 컨콜디아사, 1991.
- 김선중, “타르굼 호세아 1장의 번역 기법”, 『성경원문연구』 26 (2010), 53-70.
- 박수암, 『사도행전』, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 이두희, “<서평> A History of Bible Translation”, 『성경원문연구』 26 (2010), 155-174.
- 이두희, “누가-행전에 나타난 나눔의 윤리”, 『신약논단』 18:3 (2011), 717-751.
- Allen, O. Wesley, *The Death of Herod: The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts*, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Cadbury, Henry Joel, *The Making of Luke-Acts*, London: S.P.C.K, 1958.
- Craddock, Fred B., *Luke*, Interpretation, Louisville: John Knox Press, 1990.
- Danker, F. W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000.
- Ehrman, Bart D., *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (3rd Edition), New York: Oxford University Press, 2004.
- Gaventa, Beverly Robert, *The Acts of the Apostles*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Gillmann, John, *Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts*, Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- Johnson, Luke Timothy, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula: the Society of Biblical Literature, 1977.
- Johnson, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Series 3, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Lidell, H. G., et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford; New York: At the Clarendon Press; Oxford University Press, 1996.
- O’Toole, Robert F., *The Unity of Luke’s Theology: An Analysis of Luke-Acts*, Good News Studies, Wilmington: M. Glazier, 1984.
- O’Toole, Robert F., “You did not lie to Us (Human Beings) but to God (Acts 5:4c)”, *Biblica* (1995), 182-209.
- Parsons, Mikeal Carl and Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Powell, Mark Allan, 『복음서 개론』, 허주 역, 서울: 크리스찬 출판사, 2003.
- Spencer, F. Scott, *Acts*, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1997.
- Verhey, Allen, 『신약성경윤리』, 김경진 역, 서울: 도서출판 솔로몬, 1997.

<Abstract>

## **A Suggestion for Translation of πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον in Luke 18:22**

Dr. Doo-Hee Lee  
(Presbyterian College and Theological Seminary)

This article attempts to suggest a revised translation of Luke 18:22. In case of Luke 18:22, Korean versions seem to choose the principle of ‘sense for sense’ in translation. Korean versions are simply translating the phrase πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον as “sell everything you have (or own)”, thus leaving πάντα untranslated. There seems to be no big problem in communicating the basic meaning of the phrase in question. According to major Greek-English Lexicons edited by Liddell-Scott and Danker-Bauer, the relative pronoun ὅσα can mean ‘everything’ without the aid of πάντα. Examples from Luke-Acts cited by *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* show that the author of Luke-Acts clearly knew the usages of ὅσα.

In this case, questions arise why Luke added πάντα which might be just redundant. Is it just Luke’s literary style? But redactional comparison of the Gospel of Luke to its source material, the Gospel of Mark, leads us to assume that Luke 18:22 intentionally inserted πάντα to the Markan parallel text 10:21. A close reading of the Gospel of Luke in comparison to the Gospel of Mark and the Gospel of Matthew reveals that Luke tends to emphasize and intensify the importance of the right use of possessions. To do this, Luke sometimes radicalizes the extent of giving up one’s possessions as an expression of his/her resolution to follow Jesus. (cf. Luke 5:11; 6:30). In addition, Luke’s special materials, which Luke alone reports independently of other synoptic Gospels, also supports our assumption that Luke thinks very highly of right attitude/right handling toward/of possessions. However, modern translations do not reflect this subtle difference of Luke’s theology, failing to recognize Luke’s intention to insert πάντα/ πάντι in Luke 5:11 and 6:30.

Thus, if πάντα in Luke 18:22 is an indication of Luke’s special theological interests, the omission of πάντα in translation would be problematic. It would

result in eclipsing Luke's true intention, by making the same translation from the two distinctively different texts, Mark 10:21 and Luke 18:22. For this reason, I suggest to translate the phrase πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον in Luke 18:22 as "sell all your possessions, whatsoever you have." In this light, I also suggest that we should follow 'word for word' principle in translating Synoptic Gospels to avoid inadvertently eclipsing distinctive theological emphases of each Gospel writer.

# 빌립보서의 하팍스 레고메논(hapax legomenon)인 폴리튜마(πολίτευμα)의 번역 문제

윤철원\*

## 1. 머리말

원문(原文)의 해석을 위해서는 역사와 문학 그리고 신학적 의미 분석이 선행되어야 한다. 본문 읽기의 주된 목표점은 신학적 요소에 담긴 의미를 평가하여 찾아내는 것이긴 하지만, 그렇다고 해서 역사적 의미, 예를 들어 기록 당시의 정치, 사회, 경제, 그리고 문화 등의 요소를 등한시할 수는 없는 노릇이다. 이와 같이 번역문제 역시 문학적 요소를 취급하는 것이 일차적인 작업이겠지만,<sup>1)</sup> 역사적 요소를 찾아 그 의미 분석을 동반해야 하는 것이 당연한 수순일 것이다. 근자에는 사회세계비평이라는 분야가 있어 본문에 사용된 단어가 함의하는 의미 세계에 대하여 질문하고 답변하는 것이 본문의 정확한 읽기에 필수적이라는 점이 영향력을 발휘하고 있다. 1세기의 삶을 특정 지었던 사회, 문화 그리고 경제적 요소의 관계에 대한 통찰력을 갖기 위하여, 성서연구는 사회과학의 지원을 받았다.<sup>2)</sup> 사회학과 인류학 또한 정치학과 경제학의 자료들의 활용을 통하여 신약 연구자들은 신약성서의 사건들이 자리 잡았고 그 문서들이 쓰일 때의 사회상을 만들어보고자 노력했다. 그 목적은 역사적 재건보다는 고대 세계에서의 삶의 사회적 역학(social dynamics)을 파악하는 것이다.

우리가 분석할 전문 용어인 ‘폴리튜마’(πολίτευμα) 역시 당시의 역사적 의

\* 서울신학대학교 신학대학원 교수, 신약학.

1) “번역이란 한 언어 혹은 원문언어로 표현된 것을 의미와 문체상의 등가를 유지하면서 다른 언어, 즉 목표언어로 표현하는 것인지”, 또는 “특정 언어로 표현된 텍스트 표상을 다른 언어의 등가적인 텍스트 표상으로 대체하는 것인지”에 대해서는 여전히 논쟁 중에 있다. 이 점에 대해서는 다음을 참고할 수 있음. R. T. Bell, 『번역과 번역하기: 이론과 실제』, 박경자·장영준 역 (서울: 고려대학교 출판부, 2000), 3-19.

2) 사회과학비평에 대한 소개는 다음을 참고할 수 있다. J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993).

미를 따라서 정치적이며 사회적인 세계가 그 단어를 통해서 무엇을 함축하고 말하려고 했는지를 질문해보면 이 용어의 용도가 무엇을 위한 쓰임새인지 간파할 수 있다. 다양한 관점을 활용하는 분석은 본문의 의미를 파악하는 데 도움을 준다. 번역은 또한, 삶의 자리에 그려지는 정치지형의 함의까지도 포괄하는 작업으로 확대되어야 마땅한데, 그렇지 않으면 도대체 그 단어가 무엇을 지시하는지 생소하기 때문이다.<sup>3)</sup> 성서의 주제를 관통하는 핵심 개념인 구원과 같은 신학적 개념도 이렇게 다양한 접근방법을 통해서 하나의 실체로 다가오는 것은 당연하다.

그러므로 신약성서를 정확하게 번역하는 것은 본문 이해를 위한 가장 중요한 요소로 꼽힌다. 번역에 대한 이러한 인식은 예사롭지 않은데, 본문을 적확(的確)하게 해석하는 것이야말로 저자와 저작의도를 제대로 파악하는 첫걸음이기 때문이다. 그렇지만 신약성서에서 단 한 번 쓰인 ‘하팍스 레고메논’(hapax legomenon)은 일회적인 용도와 기능만을 수행함으로써 충분한 주목을 끌지 못하는 아쉬움이 있다. 빌립보서 3:20에 나오는 ‘폴리튜마’(πολίτευμα)라는 명사는 같은 서신 1:27에서 그것의 용례인 ‘시민으로 생활하다’(πολιτεύομαι)라는 동사와 함께 단 한 번 사용됨으로써 그것의 용도와 의미에 대한 궁금증을 유발시키기에 충분하다. 성서 본문의 의미는 자료언어의 형태로부터 독립되어 목표언어의 문법에 따라 재배열되고 재표현되면서도 본래의 의미는 손상되지 않는다는 주장이 대세를 이루지만,<sup>4)</sup> 역사적으로 추적해야 할 단어의 경우는 다른 각도에서 연구되어야 한다. 왜냐하면 이런 경우는 문법적인 사항에 해당되지 않는 법적이고 사회적인 환경에서 활용되었기 때문이다. 만약 폴리튜마가 대개의 번역처럼 시민권으로 번역된다면, 즉 ‘시민권으로부터 구원자의 도래를 기다린다’는 어색한 문장이 되고 만다.<sup>5)</sup> 이 문제를 해결하려면 과연 바울이 사용한 폴리튜마가 빌립보서의 본문에서 어떤 용례로 사용되었는지 질문해야 하지만 우선 역사적으로 그것의 용례를 찾아보는 것이 타당해 보인다. 왜냐하면 빌립보의 도시적 특성을 주목할 때

3) 참조. R. T. Bell, 『번역과 번역하기: 이론과 실제』, 109.

4) G. F. Hawthorne, 『빌립보서』, 채천석 역, WBC 성경주석 43 (서울: 솔로몬, 1999), 149. 저자는 바울이 진기한 동사인 ‘시민으로 생활하다’(πολιτεύομαι)를 사용하여 고대 헬라의 폴리스(πόλις)의 용례를 적용하고 있음을 정확하게 지적한다.

5) 빌 3:20에서 바울은 “우리의 폴리튜마가 하늘(들)에 있다”(ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει)고 언급하면서, 그곳으로부터 구원자이신 예수 그리스도의 도래를 학수고대한다(ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν)고 말하는데, 바울의 종말론적인 신학의 정수를 확인할 수 있는 이 문장에서 그가 언급한 “그곳으로부터”(ἐξ οὗ)는 어디로부터란 것이지가 결정되어야 한다. 그런데 ἐξ οὗ가 단수로 되어 있지만, 하늘(들)은 복수로서 “그곳으로부터”의 선행사가 될 수 없는 문법적 한계가 발견된다. 그렇다면 웅당 단수인 폴리튜마(πολίτευμα)가 그곳으로부터의 선행사가 되어야 한다.

폴리튜마의 성격이 확인될 수 있기 때문이다. 이와 더불어 바울이 강조하는 그리스도 중심의 삶이 지향하는 것을 파악하는 데도 요긴하다. 그러므로 본 논문은 폴리튜마가 빌립보서에서 어떤 기능을 수행하며, 우리말로 어떻게 번역되어야 하는지 결정할 것이다. 부가적으로 빌립보서에서 드러나는 바울의 신학적 윤곽도 포착되리라 기대한다.

## 2. 폴리튜마의 번역, 무엇이 문제인가?

신약성서에 사용된 단어들을 정확하게 번역하는 것은 본문의 바른 이해와 직결된다. 이러한 인식은 중요한데, 바른 번역(읽기)이 원문의 의도를 감지할 수 있는 첩경이기 때문이다.<sup>6)</sup> 그렇지만 신약성서에서 단 한 번 쓰이는 단어나 용어 또는 특별한 용도로 쓰이는 사례(들)에 대하여 치밀하게 분석하여 그것의 신학적이고 역사적인 의미를 적나라하게 드러내주는 분석이 뒤따르지 않는 경우도 비일비재하다.<sup>7)</sup> 이러한 진단은 성서 번역작업을 위해서도 반드시 짚어야 할 요소이다. ‘하팍스 레고메논’의 경우와 같이 특정 용어의 번역에 국한되지 않고, 다른 용어들도 제대로 번역되지 않기 때문이다.<sup>8)</sup>

‘하팍스 레고메논’에 해당되는 폴리튜마는 정확한 판독이 이루어지지 않을 경우 본문 번역에서 그 단어의 쓰임새에 혼돈이 생길 수 있다. 역사적으로 살펴봐도, 서로 다른 사람들로 구성되는 조직이라는 다양한 분석이 뒤따랐다.<sup>9)</sup> 물론 이 단어가 신약성서에서 단 한 번 쓰였다고 해서 다른 곳에서도 아주 드물게 사용된 것은 아니다. 폴리튜마는 정치행동, 시민권리, 국가, 정부와

6) S. Crisp, “Challenges for Bible Translation Today/현대 성서번역을 위한 도전들”, 신현우 역, 『성경원문연구』 24 별책 (2009), 197-208.

7) 참조, D. A. Carson, 『성경해석의 오류』, 박대영 역 (서울: 성서유니온선교회, 2002). 적은 분량의 책이지만 여기서 저는 단어연구, 문법, 논리, 그리고 큰 틀에서 성경해석의 전체적 오류와 역사적 오류를 소상하게 밝혀낸다.

8) 번역은 악(惡)과 반역(反逆) 내지 제2의 창작(創作)이라는 지적도 있지만, 신약성서의 여러 곳에서 발견되는 번역상의 불완전함은 지적되어 다음 번역을 위한 기초로 삼아야 한다. 예를 들면, 히브리서 6:1의 『개역개정판』은 “그리스도의 도의 초보를 버리고”라고 번역했는데, 실상은 여기 사용된 부정과거 분사형인 아펜테스(ἀφέντες)가 ‘버리고’가 아니라 ‘떠나서’가 맞다. 왜냐하면 “그리스도의 도의 초보”(ἡ ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ)란 신앙의 근거이고 기초인데 그것을 버린다는 것은 문학적 맥락으로 의미가 잘 통하지 않을 뿐 아니라 본문의 흐름상 어색하기 때문이다. 초보는 언제나 지나 근거와 기초로서 반드시 그 자리를 지켜야 하기 때문이다. 물론 초보로 번역된 아르케(ἀρχή) 역시 새번역을 따라 ‘초보적 교리’가 더 어울린다.

9) 참조, R. H. Reimer, “Our Citizenship in Heaven: Philippians 1:27-30 and 3:20-21 As Part of the Apostle Paul’s Political Theology”, Ph.D. Dissertation (Princeton Theological Seminary, 1997), 166-172.

같은 다양한 의미를 함축하고 있고, 또한 다양한 형태의 조직을 가진 사람들의 모임을 나타내는 전문 용어로 사용되어 그 용도를 충분히 논의할 필요가 있다.<sup>10)</sup> 왜냐하면 폴리튜마라는 조직의 기능과 역할이 무엇을 함의했었는지 확정해야 하기 때문이다. 폴리튜마는 외국도시(들)에 거주하는 이방인들의 조직과 같이, 다른 사람들의 모임을 나타내는 것일 뿐만 아니라 그리스 도시의 정치조직 내부에 있는 어떤 기관을 지시하는 경우도 있었다. 그러므로 본 연구에서는 이 단어의 다양한 용법에 대한 정의를 내리기 위해서 자신들의 모임을 ‘폴리튜마’라고 불렀던 사람들의 조직(들)을 살펴보면, 빌립보서 3장에서 바울이 사용한 ‘폴리튜마’(πολίτευμα)라는 용어가 통상 시민권을 지시하는 것으로 번역될 때 본래 의미가 우리말로 제대로 반영됐는지를 확인할 것이다. 주지하는 바와 같이, 폴리튜마가 무엇을 지시하는지를 역사적 상황에서 해명하는 것은, 용어에 대한 바른 번역은 물론 빌립보서의 새로운 이해를 위해서 긍정적이며 빌립보서의 신학적 이해에 흥미를 더할 것이다.

### 3. 바울의 정치신학과 빌립보서의 폴리튜마 문제

폴리튜마에 대한 국내학자들의 연구는 극소수에 불과하다.<sup>11)</sup> 해외에서는 물론 여러 바울 연구자들의 심화된 제안이 제시되었고, 빌립보서의 전문주석서에서 폴리튜마를 다루고 있음에도 불구하고 폴리튜마에 대한 번역은 대동소이하여 대부분 ‘시민권’(citizenship)으로 번역한다.<sup>12)</sup> 그렇지만 1990년대 후반부터 정치적인 해석을 시도하는 신약학자들이 폴리튜마에 주목하기 시

10) 참조, W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: The University of Chicago, 2000), 845-846; H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon with Revised Supplement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1434; J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 526.

11) 폴리튜마를 연구한 논문은 2편으로 확인된다. 윤철원, “알렉산드리아 행전(*Acta Alexandrinorum*)의 생성배경 연구”, 『신약논단』 3 (1999), 125-141. 필자는 알렉산드리아에서 유대인공동체가 경험한 역사적 족적을 통해 폴리튜마의 정체성을 추적한다; 김덕기, “바울의 로마제국에 대한 정치적 태도와 정치신학-빌립보서 1:27-30과 3:20-21을 중심으로”, 『신약논단』 17:3 (2010), 711-753. 김덕기는 폴리튜마 연구의 최근 경향을 분석하면서 빌립보서에서 폴리튜마를 통해서 바울이 제시하려는 정치신학적 태도를 밝힌다.

12) 비교적 최근에 출판된 주석의 경우도 유사하다. C. B. Cousar, *Philippians and Philemon* (Louisville: Westminster John Knox, 2009). 예를 들어, 영어번역들의 폴리튜마 번역은 ‘시민권’(citizenship)으로 동일하다. 특기할 것은 매우 제한된 영어성서(Reviser Standard Version과 Revised English Bible)에서만 ‘국가’나 공통의 이해관계로 형성된 ‘단체’나 ‘세계’를 의미하는 ‘commonwealth’로 번역한 것이 눈에 띈다.

작했다. 그러나 그들의 관심은 바울의 정치신학적인 태도를 통해서 빌립보의 신앙공동체를 교육하려는 신학적 해명에 치중했다. 이러한 논의의 시작은 20세기 전반 파피루스 연구로 명성을 떨친 다이스만(A. Deissmann)이 그레꼬-로마 시대의 사회와 종교사를 분석하여 황제 숭배에 쓰였던 용어가 신약성서, 특히 바울에게 적용되고 있음을 지적한 것부터 시작되었다.<sup>13)</sup> 다이스만의 연구가 성서 본문을 비교하여 해당 단어가 고대문서에서도 사용되었다는 것을 확인하는 것이었다면, 최근 연구의 관심은 그 용어들이 본문에서 어떻게 작용하는지를 판별하여 초기 기독교 공동체의 정치적 입장을 신학적으로 해명하는 데 있다.

이미 밝혔듯이 폴리튜마에 대한 바른 번역에 집중하지만 그것에 대한 연구가 어떤 논의와 관련되는지 알아보는 것은 우리의 목적을 달성하기 위해서 요긴할 터라 여기서 대표적인 학자들의 견해를 간략하게나마 알아본다. 먼저 바울서신이 로마제국을 반대하기 위하여 용어를 사용한다고 주장하는 게오르기(D. Georgi)가 있다. 그는 로마제국이 통치 이데올로기로 사용하는 용어들을 차용하여 그것에 반론을 제기하는 방식으로 복음과 예수 그리스도를 소개한다고 제안한다.<sup>14)</sup> 그는 또한 로마서의 서술이 갖는 반 로마제국의 논조를 주목하여 복음의 특성을 정치적인 입장에서 찾아낸다.<sup>15)</sup> 퀘스터(H. Koester)도 세계를 정복하기 위하여 혈안이 되는 로마제국의 오만불손함을 비판하기 위하여 데살로니가전서 5:3의 “평화와 안전”(Ειρήνη και ἀσφάλεια)이란 문구에서 정치신학적 함의를 찾는다. 제국의 정치용어인 이 문구는 평화와 안전을 확보하려는 제국의 선전용이다. 제국의 질서를 유지하려면 그들의 통치에 순응할 때 민족들의 안녕이 보장되고 평화가 찾아온다는 주장이다.<sup>16)</sup>

필자 역시 신약성서의 반-로마(제국)적 입장을 주장하며 누가문서(Luke-Acts, 누가복음과 사도행전)에 묘사되는 초기 기독교 공동체와 로마제

13) A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (London: Hodder and Stoughton, 1927), 338-392.

14) D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991) 83. 복음, 믿음, 의 그리고 평화라는 용어는 로마제국이 선전하는 통치 이데올로기를 위해 사용되었다.

15) D. Georgi, "God Turned Upside Down", R. A. Horsley, (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 148-157. 로마서 역시 로마제국의 정치 종교적 이데올로기를 정밀하게 비평하는 데 목적이 있다고 제안하면서 로마의 황제와 제국은 참된 구원자 예수 그리스도 때문에 도전 받는다고 주장한다.

16) H. Koester, "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians", R. A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 161-162. 퀘스터는 이 문구는 유대교의 종말론 전승에서 찾아보기 어렵다고 말한다. 특히 '안전'이란 용어는 바울서신에서 다시 나오지 않는다고 지적한다.

국과의 치열한 경쟁 구도를 제안했지만,<sup>17)</sup> 학자들의 의견이 항상 일치하는 것은 아니다.<sup>18)</sup> 최근까지 바울서신의 정치적 해석을 주도한 홀슬리(R. A. Horsley)는 바울이 빌립보서에서 사용한 폴리튜마를 ‘시민권’이라기보다 ‘정부’로 번역하여 하늘에 하나님의 정부가 있다고 해석하면서, 이러한 근거에서 3:20은 지상에 존재하는 로마제국에 대항하는 대안 통치구조인 교회(ἐκκλησία)가 있다고 제안한다. 이러한 해석의 가능성은 누가복음 2:11에서 공명(共鳴)하는데, 목자들에게 나타난 천사가 그들에게 무서워 말라고 말하면서 온 백성에게 미칠 큰 기쁨의 좋은 소식을 너희에게 전한다고 고지(告知)하며 특히 “오늘 다윗의 동네에 너희를 위하여 구주(σωτήρ)가 나셨으니 곧 그리스도 주(κύριος)시니라”고 전하는 메시지에는 정치적인 색채가 강하게 배어 있다. 여기서 사용된 ‘구주’와 ‘주’라는 호칭은 당시 로마제국의 황제들에게만 붙여졌으며, 아기 예수에게는 어울리지 않거나 같았고 더구나 이제 갓 태어날 유아(=예수)를 로마 황제와 동일선상에서 견준다는 것 자체가 아이러니컬한 구석이 있다.<sup>19)</sup> 즉 황제가 구원자가 아니라 그리스도가 참된 구주/구원자라는 상반된 주장이 극명하게 드러난다. 이러한 천사의 고지는 인류의 구원자인 예수 그리스도가 당시 세계의 구원자로 칭송되던 로마 황제와 직접적으로 대척점에 위치한 상대라고 제시됨으로써 정치적으로 긴장을 고조시킨다. 여기서 바울과 누가가 로마 황제와 제국을 반대하는 동일한 입장을 견지하고 있음이 확인되었다.

이와 함께 바울과 그의 사상에 대한 최근 연구에서 톰 라이트(N. T. Wright)는 바울 복음과 황제의 제국 사이에서 판별할 수 있는 차이점을 주목하는 데 특히 바울의 복음은 유대교 전통에서 관찰할수록 황제 숭배(imperial cult)라는 사상에 더 직접적으로 저항한다고 강조한다. 즉 다른 왕이나 황제에 대한 충성은 포기하고 예수에게 전적으로 충성하라고 촉구하는 것이기에 그렇다.

17) 윤철원, 『신약성서의 그레코-로마적 읽기』(서울: 한울출판사, 2000), 265-316. 바울의 재판 상황에서 발견되는 반-로마제국의 이미지와 모티프들을 찾아내어 읽어보는 것은 사도행전 읽기에서 매우 흥미로운 작업이다. 그렇다고 해서 (누가복음을 포함하여)사도행전이 정치 선전을 일삼는 데 목적이 있다고 말할 수는 없다. 엄연히 누가문서의 저자는 복음의 증인으로서의 책임을 강조할 뿐 아니라 대표 독자인 데오빌로가 접한 복음의 진정성에 확실성(ἀσφάλεια)을 더해 주려는 목적을 명시해 두었기(눅 1:4) 때문이다.

18) H. Conzelmann, *Theology of St. Luke* (London: SCM, 1961). 누가의 기록 목적이 재림 지연에 직면한 교회가 로마제국에서 생존(生存)해야 하는 당면과제를 해결하는 것이었다고 주장하는 정치적 호교론을 독보적으로 주장하여 20세기 누가신학의 중심 축을 형성했다. 즉 파루시아의 지연을 경험하는 교회가 로마제국이 통치하는 현실에서 생존하기 위해서는 로마의 정체성을 인정해야 하는 것이 현실이었다는 것이다. 그는 로마의 정치세력과의 세련된 관계유지로 교회가 자신의 위치를 유지할 수 있었다고 본다.

19) J. B. Green, *Theology of Luke*, *New Testament Theology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995), 8, 34.

이것은 예수에게 충성하는 것이야말로 죽은 자들로부터 예수를 부활시킨 하나님에 대한 충성과 맞닿은 의미이기도 하다.<sup>20)</sup> 라이트의 주장에 따르면, 빌립보서에서 바울은 로마제국의 통치에 대한 직접적인 논박보다는 황제 숭배와 관련하여 로마제국의 이데올로기를 비판한다고 주장한다. 이러한 입장은 기독교가 로마제국의 이데올로기를 반대하는 운동으로 출발했다고 전제하면서 바울은 유대교를 반대한 것이 아니라 예수의 재림과 함께 로마가 통치하는 ‘악한 시대’의 끝을 기대했으며, 로마제국의 이데올로기를 반대한 것이라고 주장한 홀슬리와 일치한다. 라이트는 빌립보서 3장에서 바울이 유대인들을 거론하면서 그들과 신학적으로 치열하게 논쟁한 것으로 보이나 실제로는 이방인들에게 계약공동체의 탄생이라는 종말론적 신학을 주장한다고 이해한다. 즉 바울이 로마제국의 황제가 속주도시들을 직접 방문하여 제국에 거주하는 모든 시민들의 생활에서 파생되는 다양한 문제들을 해결해주는 것과 같이 새로운 황제인 그리스도가 빌립보를 방문하는 결과로 그들에게 절실한 종말론적인 구원이 이루어질 것이라고 라이트는 주장한다.<sup>21)</sup> 위에서 거론된 학자들의 주장이 갖는 정당성에 대한 평가는 우리의 연구가 끝나는 시점에서 확인될 것이다.

이러한 정치신학적인 해석은 바울서신의 이해에 새로운 빛을 제공한다. 왜냐하면 바울이 선교하던 당시 상황은 로마제국의 정치권력을 가장 숭상하던 사회였고, 그와 같은 환경에서 초기 기독교 공동체가 자신들의 생존이라는 현실적 필요를 무엇보다도 중시했기 때문이다. 바울서신 가운데서 정치적 중립 내지 제국에 대한 우호적인 입장을 보여주는 언급도 있는 것은 바로 이와 연관되는 이유가 된다.<sup>22)</sup> 이러한 정치신학적인 주장들은 바울의 관점이 과연 어느 곳에 머물며 동시에 폴리튜마 역시 어떤 동기로 쓰였는지 보다 심층적으로 분석하도록 이끈다. 이에 따르는 폴리튜마에 대한 역사적인 분석은 바울서신의 또 다른 해석의 가능성을 우리에게 제공할지 모르는 일이다. 그러므로 역사적인 관점에서 폴리튜마의 쓰임새를 보다 정확하게 알아보려는 것이다.

20) N. T. Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, R. A. Horsley, (ed.), *Paul and Politics* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 164-165.

21) N. T. Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, 173-174.

22) 전통적으로 가장 대표적인 사례로는 로마서 13장이 꼽힌다. 참조. N. Elliot, “Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda”, R. A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 184-204. 로마정치의 미래 예측이 불가능한 상황에서 그리스도인들이 로마에 저항하여 정치폭동을 일으키지 않는 것이 현명한데, 하나님은 거짓 이데올로기를 가지고 그리스도인들을 박해하는 제국을 반대하기 때문이다.

#### 4. 폴리튜마의 용례 분석

폴리튜마(πολίτευμα)는 정치적인 행동이나 시민들의 권리를 위한 모임이나 조직을 지시하는 데 쓰였다. 또한 고국을 떠나 외국도시에서 거주하는 사람들의 회합, 즉 전 세계에 흩어져서 생활하는 한인 이민자들이 모이는 조직의 경우와 유사한 모임에도 사용되었다. 이와 함께, 그들이 자신들의 권익을 보장받거나 이권을 확보하기 위한 노력의 일환으로 제국정부 또는 속주의 지방 정부의 허가를 받아 구성된 모임을 지시할 때도 마찬가지로 사용되었다. 이러한 다양성으로 인해 이 단어가 함의하는 다양한 용법에 대한 정확한 정의를 내리고자 할 때 애를 먹을 수밖에 없다.<sup>23)</sup> 먼저 여기서 다룰 과제는 자신들을 ‘폴리튜마’라고 불렀던 조직이 어떤 형태를 띠었는지를 평가하는 것이며, 나아가 빌립보서 3장에서 바울의 (하늘의) 폴리튜마 발언에 함의된 신학적 의미를 찾아내는 것이다.

폴리튜마의 용례 가운데 맨 먼저 확인되는 용례는 이집트 고대도시의 유적지인 베레니스(Berenice)에서 발굴된 두 비문이다. 이 비문들은 ‘폴리튜마’가 지금까지 사용된 첫 사례에 해당한다.<sup>24)</sup> 이것은 ‘베레니스에 있는 유대인들의 폴리튜마’로 불리는 유대인들의 조직이 공포한 법령으로 구성되었다. 또 다른 폴리튜마는 ‘아리스테아스의 편지’(Letter of Aristeas)에 언급되어 있다.<sup>25)</sup> 베레니스의 비문들이 발굴된 이래 대부분의 학자들은 베레니스의 폴리튜마와 알렉산드리아의 유대인 폴리튜마를 동일한 것을 지시한다고 간주했다. 알렉산드리아에서 유대인들은 대단한 세력을 형성했었다.<sup>26)</sup> 그들은 디아

23) 참조. G. Lüderitz, “What is the politeuma?”, J. W. van Heuten and P. W. van Der Horst, (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 183-222.

24) *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XV, 913.

25) 아리스테아스 서신(Letter of Aristeas)에 의하면, 유대교의 경전을 헬라어로 번역하는 70인 역(LXX) 번역작업이 완성되었을 때, 도서관 사서 데미트리우스(Demetrius)는 알렉산드리아에 있는 많은 유대인들을 소집했고, 그 두루마리를 엄숙하게 들려주었다(308). 이러한 맥락에서 서신의 저자인 위-아리스테아스(Pseudo-Aristeas)는 폴리튜마라는 단어를 사용한다. “그 두루마리가 읽혀졌을 때, 제사장들과 번역자들과 폴리튜마에 속한 사람들의 장로들과 많은 사람들의 지도자들은 일어나서 말했다.”(310) 이 문장에서 네 그룹인 ‘제사장들’, ‘번역자들의 장로들’, ‘폴리튜마 출신의 장로들’과 ‘많은 사람들의 지도자들’이 거명된다. 이 경우 폴리튜마 출신(ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος)이라는 언급과 많은 사람(τὸ πλῆθος)은 같을 수 없다. 그렇지 않으면 ‘폴리튜마의 장로들’이 어떻게 ‘많은 사람들의 지도자들’과 다른 그룹이 될 수 있는지 이해하기 어렵기 때문이다. 따라서 이 폴리튜마는 알렉산드리아의 다른 유대인들과는 구별되는 유대인들의 더 작은 집단일 수 있다. 예를 들면, 어느 폴리튜마 안에서 얼마의 재산을 가진 사람들이 그들 스스로 조직했고, 그들의 중요성 때문에 별도로 언급될 수 있다.

26) 윤철원, “알렉산드리아 행전(Acta Alexandrinorum)의 생성 배경 연구”, 129.

스포라에서 가장 규모가 클 뿐만 아니라 역사적으로도 많은 의미를 제공하는 주인공들이었는데, 도리어 그것이 알렉산드리아를 반-셈족주의의 본산이 되게 만들었다. 여기서 유추할 수 있는 점은 폴리튀마와 디아스포라 유대인 공동체와의 깊은 연관성이다. 폴리튀마와 디아스포라 유대인들의 다수가 살던 알렉산드리아를 연결해보면, ‘호이 아포 투 폴리튀마토스’(οἱ ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος)는 알렉산드리아에 거주하는 전체 유대인을 지시했을 뿐만 아니라 폴리튀마와 다수(多數)를 지칭하는 ‘토 플레소스’(τὸ πλῆθος)를 동의어로 간주했다. 그러므로 폴리튀마는 다른 공동체와는 구별되는 어떤 특권을 누렸다.<sup>27)</sup> 물론 폴리튀마에 제공되던 혜택과 특권을 가졌던 유대인들의 폴리튀마와 함께 자신들을 폴리튀마로 부르는 비유대인 조직(들)도 있었다.<sup>28)</sup> 폴리튀마는 이렇게 다양한 형태를 보인다. ‘폴리튀마’가 전문 용어로 사용된 사례만으로 제한하면 두 범주로 분류된다.

- 1). 그리스 폴리스(πολις)의 행정조직의 일부인 정치조직.
- 2). (1)의 사례에는 소속되지 않은 사람들의 조직화된 다른 모임.

이 구분에 따르면, 그리스 도시에 있는 외부인들의 조직인 유대인 폴리튀마는 물론 두 번째 범주에 포함되고, 빌립보서에서 바울이 그리스도인의 폴리튀마가 하늘에 있다고 언급할 때도 두 번째 경우에 해당한다. 그러므로 우리는 그리스 도시국가의 정치조직의 형태로 나타난 ‘폴리튀마’나 이 용어로 지칭되는 다양한 형태의 비정부 기구(NGO)의 흔적을 가진 폴리튀마의 다양한 유형을 찾아보려고 한다. 이러한 역사적 분석은 폴리튀마가 쓰였던 사례가 지시하거나 의미했던 것을 확인해 줄 것이며, 바울이 언급한 (하늘에서의) 폴리튀마(빌 3:20)가 함축하는 신학적 차원을 파악하도록 도울 것이다.

#### 4.1. 정치 유형의 폴리튀마

폴리튀마의 정치적 형태에 대해서는 두 사례를 통해서 나타난다. 첫째는 프톨레미(Ptolemy) 1세가 주전 321년에 키레네인들의 헌법을 다시 제정한 바

27) 알렉산드리아의 폴리튀마는 준 시민권자들의 집단으로 이해되었다. 윤철원, “알렉산드리아 행전(Acta Alexandrinorum)의 생성배경 연구”, 136-139.

28) 참조. *Antiquitates Judaicae* 14.215f., 235. 여기서 요세푸스는 세계의 다른 곳에 있는 유대인의 조직들을 ‘쉬노도스’(σύνδοκος)나 또는 ‘씨아소스’(θιασος)라 부른다. 첨언하여 설명하면, 두 용어는 협회나 클럽에 해당하는 전문 용어이다. ‘쉬노도스’는 모든 종류의 협회에 쓰이는 아주 일반적인 명칭인데 반하여, ‘씨아소스’는 주로 어떤 협회의 종교적인 측면을 강조한다.

에 따르면, 키레네의 폴리튜마는 수천 명의 남성만으로 구성된 모임이었다. 이 모임에 소속될 수 있는 자격은 배우자의 재산을 포함, 2,000드라크마를 소유해야만 했다.<sup>29)</sup> 이 재산은 60명의 조사단이 평가했는데, 이 조사단은 101명의 장로들로 구성된 원로들에 의해서 폴리튜마의 구성원 가운데 선발되었고 나이 제한은 최소 30세가 되어야 했다. 이 폴리튜마는 시민권을 부여하고 원로들을 선발할 수 있는 권한을 가졌다. 전쟁 중에는 폴리튜마가 최고사령관을 승인하거나 새로운 사람들을 선출했다. 사형이 포함된 소송에서 판결은 원로들과 입법의회(제비뽑기로 임명된 500명의 위원회로, 50세가 되어야 하고 2년 임기)와 제비뽑기로 선발된 1,500명의 폴리튜마 구성원에 의해서 통과되었다. 아마도 이러한 특권을 가진 폴리튜마(μύριοι, 1만 명)는 프톨레미에 의해 확대되었다. 동일한 기능은 전에 (전쟁 이전) 1천 명(χιλίοι)에 의해서 수행되었다.<sup>30)</sup> 이것은 키레네 정부의 기반을 확대하고 강화시키려는 의도로 볼 수 있다. 정부는 귀족정치나 금권정치 상태에 있었지만 더 많은 사람들이 당시 지배계층에 속했다. 키레네의 폴리튜마가 지닌 특성은 이러한 규정들에 비춰볼 때 분명히 시민들의 단체는 아니다. 이 시민들의 단체는 규모가 더 컸고, 시민권은 다른 방법인 세습으로 획득되었다.<sup>31)</sup> 시민들은 어떤 권리들을 가지고 있었으나 키레네의 헌법에 따르면 그들 모두가 이 도시의 행정에 참여한 것은 아니었다. 결론적으로 위의 사실에서 확인할 수 있는 것은 키레네의 정치권력이 폴리튜마에게 있었다는 점이고, 그 폴리튜마에 소속하기 위한 자격은 오늘날의 정치헌금처럼 금전적인 원리가 작용했다는 점이다. 그러므로 키레네의 폴리튜마는 현대적인 개념의 조직 형태를 갖추고 있었다고 판단할 수 있다. 물론 직능이나 소수집단의 권익을 대변할 수 있도록 배려하는 대안장치로서 우리나라의 국회의원 선출방식 가운데 비례대표제 같은 특수한 제도를 의미하지는 않았다.

폴리튜마의 두 번째 정치형태는 주전 332년 중반 소아시아 전투에서 알렉산더 대왕이에게 해의 키오스(Chios) 섬에서 추방된 주민들의 귀환을 명령한 편지에 드러난 법령에서 확인된다. 이 편지에서 시인 호머(Homer)의 고향으로도 유명한 키오스 섬의 주민들(δημος)에게 알렉산더 대왕은 다음과 같이 공포한다. “키오스에서 추방된 사람들은 모두 복귀해야 한다. 키오스의 폴리튜마(πολίτευμα)는 그 주민들이 될 것이다. 입법자들이 선출될 것이고, 그들은 법을 제정하고 개정할 것이다. 따라서 어떤 것도 민주주의를 방해하지 못할

29) *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 9.1. 여기에는 많은 특별규정들이 있었다. 많은 채무는 어떤 조건 아래서 채권자의 재산으로 간주되었다.

30) *Ibid.*

31) *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XVIII, 726.

것이며 추방자들의 귀환을 방해하지 못할 것이다.”<sup>32)</sup>

이로 보건대 알렉산더 대왕이 에베소와 다른 도시들에서 시행했던 것처럼 키오스에 민주주의를 수립했음을 알 수 있다.<sup>33)</sup> 키오스 섬의 헌법은 주민들 스스로 폴리튀마를 구성하는 방식이었으므로 민주적이었다. 물론 키오스 섬의 폴리튀마는 정치권력을 행사하는 사람들로 구성되었기 때문에 현대적인 의미에서 고도로 발달한 민주주의의 형태를 띠고 있다고 말할 수 없다. 즉 제국의 정부나 속주 또는 식민지정부로부터 법적 지위를 획득하는 매우 현실적인 대안인 것만은 분명하다. 키오스 섬을 대하는 알렉산더 대왕의 숨겨진 정치적 의도는 우리의 논의와는 별개이다.

위의 논의로부터 알 수 있는 것은 폴리튀마라는 공적 제도가 어떤 폴리스에서 특정한 권한과 투표 과정을 가지고 있는 주권 단체로서 지배계급을 대표한다는 점이다. 폴리튀마에 속한 시민들이 모두인지 아니면 일부인지는 특정도시(들)의 법이 규정한다. 폴리튀마는 민주주의에서는 모든 시민으로 구성되고(주로 성인 남성들), 귀족정치에서는 일부 시민들로 구성된다. 이것은 아리스토텔레스가 그 용어를 사용한 방식과 일치한다.<sup>34)</sup> 폴리튀마는 권력을 상징하는 주권을 갖는다. 아리스토텔레스는 민주주의에서는 백성이 권력을 가지고 있고, 과두정치에서는 소수의 사람들이 권력을 가지고 있다고 언급한다.<sup>35)</sup> 만일 과두정치의 형태에서 많은 사람들이 재산의 소유자들이라고 하면 많은 사람들이 그 폴리튀마에 참여할 수 있었을 것이다. 각 도시의 서로 다른 폴리튀마가 얼마나 규모가 크다거나 그들이 어떻게 조직되었는지에 대해서는 물론 규정된 법에 따랐다. 그러므로 빌립보서에서 바울이 언급한 폴리튀마가 정치적인 뉘앙스를 어떤 맥락에서 활용했는지 밝히는 것도 매우 흥미로울 것이다.

## 4.2. 직능 유형의 폴리튀마

현대사회를 한마디로 정의하기는 힘들지만, 베이비부머들이 유년기를 보낸 1950-60년대까지만 해도 일상생활이나 문화 속에서 보존되었던 공동체의 연대성이 완전히 사라져가는 대신 개별화된 생활 패턴이 주류를 이룬다. 이

32) *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, I. 283.

33) 알렉산더 대왕이 제국의 중요한 각 도시에서 실시한 민주적인 절차에 대하여 다음을 참고할 수 있음. A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, TSAJ 7 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985), 181.

34) 참조, 2 *Maccabees* 12:3-7.

35) *Politica*, 1293a 15f.

러한 현상은 세분화되고 다양화되고 있지만 특히 상품 구매나 생활 방식에 이르기까지 극명해지고 있다. 자신의 구미에만 맞으면 되지 여타의 관계망에 대해서는 개의치 않는다는 식이다. 이러한 경향은 고대사회와는 판이하여 그 당시의 공동체 중심의 생활 패턴과 완전히 반대 현상을 보여준다.<sup>36)</sup> 예를 들어, 누가복음이 묘사하는 집단화된 사회의 단면은 매우 독특하다. 유월절 축제를 지키기 위하여 예루살렘을 방문한 예수의 부모가 예수만을 남겨두고 나사렛으로 돌아가고 있는 장면이 당시사회의 공동체성을 잘 보여주고 있다. 누가복음 2:44에서 예수의 부모는 그가 “동행”(συνοδία) 가운데 있는 줄로 생각했는데, 이 말은 여행자들의 그룹을 지시한다.<sup>37)</sup> 예수가 예루살렘 순례 그룹 가운데 있었을 것이라는 점을 의심하지 않은 예수의 부모의 모습 속에서 고대인들의 집단지향적인 인격의 단면을 확인할 수 있는데, 현대인의 사고구조에서 이해하기 힘든 양상이다. 그렇지만 집단화된 사회에서는 순례 그룹의 일원으로 예수가 나사렛을 향하는 것으로 간주될 수 있었다. 이처럼 고대사회에서 ‘폴리튜마’는 다양한 사람들이 모이는 조직이나 특별한 단체를 지시하는 것으로 사용되었다. 즉 여성들의 축제모임, 종교행위를 위한 특별한 구역, 군인들의 모임, 외국에 거주하는 사람들 가운데서 같은 도시 출신 시민들의 모임 같은 민족공동체로 확대되어 자신들의 공동체성을 유감없이 발휘했다. 직능 유형별로 자신들만의 고유성을 갖고 있는 각 폴리튜마의 성격과 특징을 살펴보면 그 윤곽이 드러날 것이다.

#### 4.2.1. 여성 폴리튜마

직능 유형으로 보는 폴리튜마의 첫 양태는 여성 폴리튜마인데, 매우 독특한 형태를 띠고 있다. 파나마로스(Panamaros)에 있는 제우스 신전 경내에서 주전 200년부터 주후 300년까지의 기간에 걸친 400개가 넘는 비문이 발견되었는데,<sup>38)</sup> 매우 흥미롭게도 그 가운데서 많은 비문이 축제 기간에 활동했던 사제들에 관한 정보를 담고 있다. 이곳에서는 2년마다 ‘헤라 축제’(Heraia)가 열렸는데, 이것은 전적으로 여성들만을 위한 축제였다.<sup>39)</sup> 사제들이 헤라 여신을 숭배하는 헤라이온(Heraion) 신전으로 자유인들(the free)인 여성들을 초

36) 1세기 지중해 세계의 특징이 ‘집단지향적인 인격’이라는 견해는 다음을 참고할 수 있음.  
B. J. Malina, 『신약의 세계』, 심상범 역 (서울: 솔로몬, 2000), 119-130.

37) Josephus, *Bellum Judaicum*, 2.587.

38) 파나마로스(Panamaros)는 소아시아(현재 터키) 카리아(Caria) 언덕에 있는 스트라토니케아(Stratonicaea)로부터 남동쪽 10km에 위치해 있다.

39) J. Swaddling, 『올림픽 2780년의 역사』, 김병화 역 (과주: 효형출판사, 2004), 18.

대하여 술과 돈을 제공했는데 물론 (여성)노예들까지도 포함되었다. 비문들에는 ‘모든 여성들’(τὰς γυναικας πάσας)과 같은 표현 대신 ‘여성들의 폴리튜마’(τὸ πολ[ει]τευμα των γυνα[ι]κων)가 초청받아 대접을 받았다고 적어 놓았다. ‘여성 폴리튜마’는 모든 여성들을 나타냈을 것이다. 왜냐하면 폴리튜마가 어느 특정 그룹을 지칭했다면 다른 여성들이 또한 언급되어야 했기 때문이다. 대부분의 여성들은 축제 기간에 어느 조직을 구성했다. 남성들은 그 신전에 들어가지 못하도록 금지되어 경내에 남아 있었다. 이것이 맞다면 여성 폴리튜마는 축제 기간에만 운영된 한시적인 조직이었을 것이 분명하다. 쪽 연이어 계속되는 순례자들의 모임 내지 조직이라는 것은 상상하기 어렵기 때문이다. 여성 폴리튜마는 화환과 비명(碑銘)의 비용을 지불할 수도 있었다.<sup>40)</sup>

그러므로 여성 폴리튜마의 유형이나 특성은 바울이 언급한 것과 유사하거나 일치하지 않는다. 그가 빌립보서 3장에서 강조하고자 한 것은 빌립보 교회의 구성원들이 믿음 안에서 연대(連帶)와 일치를 형성하여 교회를 세워간다면 궁극적으로 종말론적인 지복의 소유자가 되리라는 강한 확신을 전하고 있고, 여성 폴리튜마가 갖고 있는 매우 제한된 기간만의 특권이라면 실제로 한시적인 즐거움을 선사받는 유희에 불과하기 때문이다. 물론 당시에 천대받던 대부분의 여성들에게 당의정(糖衣錠)과 같이 일시적인 편안함과 안락함을 제공하는 것 같은 돌봄과 복지적인 특성을 지닌 여성들만을 위한 폴리튜마의 존재가 전혀 의미가 없는 것은 아니었을 법하다. 동시에 고대사회의 상황에서 여성들의 권익보호라는 차원에서 그들의 모임을 초청하여 잔치를 베풀고 금전적인 혜택을 제공했다는 것만으로도 큰 의미를 부여할 수 있었을 것이다. 그렇지만 빌립보서에서 바울은 신앙의 유희나 일회성이 아니라 그리스도의 통치 안에서 누릴 종말론적인 영원성에 대해서 강한 확신을 선언한다. 그러므로 바울이 언급하는 천상의 폴리튜마를 이해하는 데 있어 여성 폴리튜마가 제공하는 통찰은 그리스도인들의 모임이나 신앙공동체와 같은 조직이 실제로 존재할 수 있을 것이라는 점뿐이다.

#### 4.2.2. 종교 폴리튜마

직능 유형의 폴리튜마 가운데 두 번째로 종교 폴리튜마는 이집트의 고대도시 파이욘(Faiyum)에 있는 필라델피아(Philadelphia)에서 발견된 한 묘비를 통해서 알려졌다. 그 비문의 날짜는 93년 4월 7일이다.<sup>41)</sup> 폴리튜마의 지역은

40) *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, III. 1107.

사킵시스(Sachypsis)의 신전 전체를 나타내거나 아니면 폴리튜마를 위해서 지정된 그 신전의 일부를 나타낸다. 한편으로 이 폴리튜마는 고인이 된 이 폴리튜마의 설립자일 가능성이 있는 위대한 하쏘테스의 이름을 따라 명명되었거나 이시스(Isis)의 별명인 사킵시스 여신을 따라 명명되었을 것이다.<sup>42)</sup> 따라서 이 폴리튜마는 아마도 하쏘테스가 유언으로 기부한 경비로 건립되었을 것이다. 이 폴리튜마는 사킵시스의 신전 한 구역을 가졌고 그 여신의 이름을 따라 명명되었다. 이 종교 폴리튜마는 ‘제의협회(cult association)’로도 볼 수 있다. 뤼데리츠는 이러한 입장에 모든 학자들의 의견이 일치한다고 말한다.<sup>43)</sup>

그렇다면 바울이 언급한 폴리튜마와 어떤 연관성을 찾아보면, 그는 누군가를 위한 모임이나 공간을 마련하여 봉헌하겠다는 것이 아니라 이미 구원의 영역에 참여한 모든 성도들이 누릴 하늘에서의 향연이 보장되어 그리스도의 영원한 통치가 작동하는 자기 정체성을 강조하고 있다.<sup>44)</sup> 이것은 어떤 개인이나 조직이 자기들의 이름이나 자금의 동력을 활용하여 입지를 확보하는 것과는 차원이 다르다. 바울은 그리스도의 비움을 통하여 모든 사람들이 구원에 참여하기를 진정으로 소망하고 있다는 것이 여기서 특히 지적되어야 한다.

#### 4.2.3. 군인 폴리튜마

세 번째로 직능 유형의 폴리튜마는 군인들과 관련되어 있다. 주전 112/111년 혹은 76/75년에 기록된 한 헌정 비문은 알렉산드리아에 주둔했던 군인들의 폴리튜마를 언급한다.<sup>45)</sup> 이 군인 폴리튜마에는 대표(προστάτης)와 서기

41) Gert Lüderitz, “What is the politeuma?”, 191에서 재인용. “가이사 도미티아누스 아우구스투스 게르마니쿠스(Caesar Domitiannus Augustus Germanicus) 황제를 위하여, 최고의 여신 사킵시스의 축복을 받은 하쏘테스(Harthotes)의 폴리튜마의 지역은 아에기티 페트로니우스 세쿤도스(Aegypti Petronius Secundus) 총독 시대에 압돈(Abdon) 의장에 의해서 재건축되었다.

42) K. J. Rigsby, *Asyilia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (Berkeley; Los Angeles Univ. of California Press, 1997), 554.

43) G. Lüderitz, “What is the Politeuma?”, 191.

44) 참조, 김덕기, “바울의 로마제국에 대한 정치적 태도와 정치신학-빌립보서 1:27-30과 3:20-21을 중심으로”, 711-753. 여기서 저자는 반제국적이거나 친제국적인 정치적 입장이 주도하는 정치적 해석을 반대하며, 유대교 공동체나 로마제국의 정치모델이 아닌 그리스도가 통치하는 새로운 정치공동체의 비전을 제안한다.

45) *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XX, 499. “제우스 소테르(Zeus Soter)와 헤라 텔레이아(Hera Teleia), 알렉산드리아에 온 군인들의 폴리튜마와 그들의 대표(προστάτης)인 칼론의 디오니시오스(Dionysios of Callon)와 서기(γραμματεύς) 필립보스의 필립보스(Philippos)

(γραμματεὺς)가 있었는데, 둘 다 고대사회의 단체에서 통상적인 자리였다. 이러한 자리에는 ‘크티스타이’(κτίσται)라는 명칭이 붙어 있다. 그런 맥락에서 ‘크티스테스’(κτίστης)는 신전 같은 건물이나 협회의 설립자를 지칭한다. 어떤 건물도 언급하고 있지 않기 때문에 그것은 제우스 소테르와 헤라 텔레이아에게 헌정된 것으로 보인다. 그리고 맹세를 의미하는 ‘유켄’(εὐχήν)이라는 단어가 나오기 때문에, 그것은 그 비문과 함께 봉헌된 기념비로 보인다. 따라서 설립자들을 지칭하는 ‘크티스타이’(κτίσται)는 이 비문에서 언급된 대표와 서기를 지시하고, 그들은 분명히 이 폴리튀마를 세웠을 것이다.<sup>46)</sup>

스몰우드(Smallwood)는 “폴리튀마는 외국 도시에서 거주자의 권리를 누리는 이방인들로 구성된 공식적으로 인정받은 기구였다. 그리고 독립적이고 반자치적인 시민 단체를 형성하고 도시 안에 있는 또 하나의 도시였다”고 언급하면서 “그것은 속주의 통치자나 시민단체나 아마도 그 권한과 조직을 규정한 설립 허가서를 받아 공식적으로 인정받아야만 했다”고 주장한다.<sup>47)</sup> 그렇지만 비문에 대한 내용 분석을 통해 폴리튀마가 다양한 조직 형태와 특성을 가지고 있음이 확인되었다. 그러므로 위에서 파악된 사항에 근거하여 빌립보서의 폴리튀마가 보다 더 정밀하게 정의되고 번역되어야 한다는 점에 공감하게 된다. 파당성이 농후한 종말론적 공동체로서의 교회(ἐκκλησία)에 대한 강조가 빌립보서의 바울의 언급에 묻어 있기 때문이다. 요한복음 13:8에서 예수와 베드로 사이에서 벌어진 세족사건도 이와 마찬가지로의 강한 연대성을 암시하는 매우 정치적인 함의를 갖는다. 예수가 “내가 너를 씻어주지 아니하면 내가 나와 상관이 없다”(Ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ’ ἐμοῦ)고 천명한 것은 둘 사이의 친밀한 관계라는 정치적 연대의 뉘앙스가 매우 짙다. 왜냐하면 여기서 상관에 해당하는 메로스(μέρος)는 유대인들 사이에서 유산, 특별히 약속의 땅, 또 종말론적으로는 하나님의 나라의 분깃을 소유하는 일에 대해 사용되기 때문이다.<sup>48)</sup> 이와 같이 빌립보서에서 바울은 종말론적 공동체로서 교회가 응당 일치된 신앙고백에 근거하여 새로운 비전 공동체로 자라나가기를 훈육하고자 했던 것이다. 여기서 묻어나는 정치적 뉘앙스는 정치행위나 집중된 권력의 사용 문제 등을 언급한다기보다는 하나님의 뜻을 이루어 내려는 강한 의지로 결집되도록 이끈다. 이것이 지금까지 바울을 정치신학적으로 해석한

of Philippos), 설립자들(κτίσται)에게, 맹세에 따라(εὐχήν) 6년에(ἔσσο).’

46) G. Lüderitz, “What is the politeuma?”, 192-193.

47) E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule From Pompey To Diocletian: A Study in Political Relation* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 225.

48) 참조. G. R. Beasley-Murray, 『요한복음』, 이덕신 역, WBC 성경주석 36 (서울: 솔로몬, 2001), 472.

견해들과 다른 입장이다. 바울의 관심은 정치적이거나 권력 자체에 대한 것이 아니라기보다는 오히려 그리스도를 닮아 그분의 길을 따르도록 하는 윤리적이고 실천적인 데 더 가깝다고 지적할 수 있다.

## 5. 논의의 요약과 제안

빌립보서 3장에서 바울이 단 한번 사용한 폴리튜마의 의미와 그 용례를 역사적인 사례를 통해서 검토했다. 위의 토론을 통해서 폴리튜마의 역사적 지문(指紋)이 대략적으로 확인되었다. 폴리튜마의 성격이나 의미가 완벽하지는 않지만 일단 검증되었기에 빌립보서에서 쓰인 폴리튜마의 정체를 제대로 파악한 번역을 제시할 최소한의 근거가 마련되었다. 선행 연구가 보여주는 것처럼 빌립보서가 정치적인 고려를 무시하지는 않지만, 정치신학적인 입장에서 로마제국에 적대적이라는 주장은 설득력이 없어 보인다.<sup>49)</sup> 왜냐하면 정치조직은 말할 것도 없고, 직능 유형별로 구성되는 조직으로서의 폴리튜마 역시 당국의 보호라는 핵우산의 도움이 우선되어야 한다는 점이 확인되었고, 또한 바울의 정치적 성향이 농후하게 배어 있다면 다른 표현들도 모두 정치적인 관점으로 읽기가 가능해야만 하기 때문이다. 즉 로마제국과 황제에 대한 비판적 입장이 과연 빌립보서에서 얼마나 지지와 옹호를 받을 수 있는지가 관건이다. 그렇다면 빌립보서 3장에서 사용된 폴리튜마의 적합한 번역을 위해서 어떤 제안을 내놓을 것인가? 우리는 정치적인 입장이 아니라 (그리스도인들로 구성되는) 조직이 정착할 수 있는 영역 개념으로 폴리튜마를 번역할 것을 제안한다. 왜냐하면 바울은 빌립보 교회를 구성하는 그리스도인들이 현실에서 표출하고자 하는 바 구체적인 삶의 윤리를 강조하기 때문이다.<sup>50)</sup> 그리스도가 통치하는 주권이 작용하는 영역인 하늘에서 누리게 될 특권을 염두에 두면서 현실에서 자신들의 정체성 확보라는 관점이 부각되어야 한다. 물론 여기서 정치적 차원이 결코 무시될 수는 없을 것이다.

폴리튜마는 그리스도의 통치가 작동하는 영역을 함의하기 때문에 시민권보다는 (공간적) 영역을 나타내는 ‘(천상의) 공동체’로 이해하는 것이 낫다.<sup>51)</sup>

49) 참조, 김덕기, “바울의 로마제국에 대한 정치적 태도와 정치신학-빌립보서 1:27-30과 3:20-21을 중심으로”, 715-718. 김덕기는 바울이 제한적으로 종교적 측면에서만 비판하고 저항보다는 기독교의 정체성을 로마사회에 자리매김을 하려고 했을 뿐이라고 제안하는 오우크스(P. Oakes)의 사회경제적 해석을 비판한다.

50) 빌립보서 2:5 이하의 ‘케노시스’(κένωσις) 기독교론을 중심으로 하는 그리스도의 겸손과 자기 비하의 모범은 삶의 윤리를 위한 최고의 사례에 해당한다.

바울은 빌립보서 3:20에서 그리스도인들이 모이는 천상의 폴리튜마를 이 세상에 있는 로마인들의 폴리튜마와 대조하기 때문이다.<sup>52)</sup> 빌립보 교회에 소속한 그리스도인들은 이방도시인 빌립보에서 하나님의 식민지를 이루며 살아가지만 그들의 공동체는 그리스도가 통치하는 하늘에 있다. 로마 시민권을 가지고 있다고 자랑하며 빼기는 사람들에게 바울은 모든 그리스도인들은, 그들이 심지어 노예라 하더라도, 수도(首都)가 로마가 아닌 하늘에 있는 더 높고 더 앞선 공동체가 있다고 말한다. 이것은 로마에서 통치하는 황제가 아니라 하늘에서 통치하는 그리스도로부터 시작하는 그리스도인의 공동체가 있음을 강조하는 것이다.<sup>53)</sup> 또한 하나님의 나라와 깊은 연계성을 갖는 번역도 공감할 얻을 수 있는데, 예수의 선포주제가 ‘하나님의 나라’라는 점을 직시할 때 그의 영원한 통치가 작동하는 ‘(천상의) 공동체’가 어떤 의미인지 짐작되기 때문이다. 이와 같은 이해와 번역이 종말론적 신앙을 간직한 바울의 신학적 입장을 잘 반영한 것으로 보인다. 앞에서 충분히 논의하지는 않았지만, 바울이 그것의 충만함이 종말에 이루어질 실체로, 섹죽어인 ‘하나님의 나라’에 대한 헬라적 동의어로 ‘폴리튜마’를 생각할 수 있었을 것이라는 제안에 한층 더 힘을 실어준다.<sup>54)</sup> 즉 그리스도의 주권이 통치하는 영역으로서의 하늘에 있는 공동체와 조직을 상정할 수 있다. 이와 함께 수사학 비평이 제시하는 바, 바울서신의 전반부와 후반부의 강조 사이에서 ‘이론과 실제’ 내지 ‘신학과 윤리’라는 이중구조를 인지할 때 바울은 그리스도를 본받아 살아가는 그리스도인들의 윤리생활이야말로 종말론에 입각한 신앙고백에 근거해야 한다고 역설한다. 바른 신앙고백을 견지할 때 그리스도인들은 일상 속에서 강력한 실천력을 지니고 살아갈 수 있기 때문이다.

결론적으로 빌립보서를 정치적인 문서로 취급하여 이에 일치하는 번역을 이끌어내려는 시도는 적절치 않다. 빌립보서를 기록하고 있는 바울은 로마제국의 당국자들이나 그들의 정의롭지 않은 통치에 대한 저항을 목표로 삼지 않는다. 물론 1세기 그리스도인들에게 권력은 로마제국이었고 그들의 압제라는 차원에서 삶의 곤고함은 여전했을 것이다.<sup>55)</sup> 그렇다고 하더라도 바울이

51) B. Witherington III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 216. 폴리튜마가 내포한 다양한 의미 가운데 시민권도 들어있지만, 이 점이 바울 당시에는 잘 입증되지 않는다고 옹계 지적한다.

52) R. S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 149.

53) B. Witherington III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, 216-217.

54) R. F. Collins, *The Power of Images in Paul* (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 55.

55) P. Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

선두주자로 나서서 제국을 공격하거나 단호하게 반-로마적 입장을 드러내지는 않는다. 빌립보서 3:20에서 바울은 반-로마적인 태도를 갖는 것에 관심이 없는 것처럼 보인다. 그는 빌립보 교회의 그리스도인들에게 다른 통치자와 다른 세계가 있어서 거기에 소속되어 있다고 강조하는데, 그것은 그리스도의 통치요, 그것이 작용하는 하늘의 영역인 것이다. 그러므로 (빌립보의) 그리스도인들은 그곳을 향한 충성, 소명, 시민권을 소유해야 하고, 그들이 정착할 진정성 있는 기반은 이 세상의 통치자들이 제공하는 어떤 정치조직이 아니라 구원자인 그리스도가 통치하는 오직 하늘로부터 온다고 말한다. 결국 그리스도인들은 이 세상에서 편안함을 누릴 수 있는 집이 있다고 느끼지 못하기 때문에 그리스도인들로 구성된 교회에서 자신들만의 규범과 관점을 가지고 살아갈 수밖에 없는 그러나 돌아갈 공동체와 조직이 있는 도상의 실존인 것이다.<sup>56)</sup>

<주요어> (Keywords)

빌립보서, 바울, 폴리튜마, 알렉산드리아, 로마제국, 정치신학.

Philippians, Paul, πολιτεύμα, Alexandria, Roman Imperial, Political Theology.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 9월 25일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 25일)

---

를 참고하라. 로마제국의 식민지통치 아래 민중들이 고통당하는 경제적 열악함에 대하여 설명하고 있다.

56) 베드로전서의 고향을 떠난 나그네들의 고난과 견주어 종말론적인 신학수립이 가능하리라 본다. 참조. J. H. Elliot, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of I Peter, Its Situation and Strategy* (Minneapolis: Fortress, 1990).

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정한글판』, 서울: 대한성서공회, 2005.
- Josephus, *Antiquitates Judaicae* 14.215f., 235.
- Josephus, *Bellum Judaicum*, 2.587.
- Aristoteles, *Politica*, 1293a 15f.
- Klaffenbach, G., Robert, L., and Tod, M. N., (eds.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, IX-X, Leiden: E. J. Brill, 1944.
- Tod, M. N., Woodward, A. M., (eds.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XVII-XVIII, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Dittenberger, W., (ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, I-IV. Hildesheim: Georg Olms, 1982.
- Pfohl, G., (ed.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XI-XX, Lugduni Batavorum: Sijthoff, 1970.
- Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: The University of Chicago, 2000.
- Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon with Revised Supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Moulton, J. H. and Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- 김덕기, “바울의 로마제국에 대한 정치적 태도와 정치신학- 빌립보서 1:27-30과 3:20-21을 중심으로”, 『신약논단』 17:3 (2010), 711-753
- 윤철원, “알렉산드리아 행전(*Acta Alexandrinorum*)의 생성배경 연구”, 『신약논단』 3 (1999), 125-141.
- 윤철원, 『신약성서의 그레코-로마적 읽기』, 서울: 한들출판사, 2000.
- Ascough, R. S., *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thesalonians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Beasley-Murray, G. R., 『요한복음』, 이덕신 역, WBC 성경주석 36, 서울: 솔로몬, 2001.
- Bell, R. T., 『번역과 번역하기: 이론과 실제』, 박경자·장영준 역, 서울: 고려대학교 출판부, 2000.
- Carson, D. A., 『성경해석의 오류』, 박대영 역, 서울: 성서유니온선교회, 2002.
- Collins, R. F., *The Power of Images in Paul*, Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- Conzelmann, H., *Theology of St. Luke*, London: SCM, 1961.
- Cousar, C. B., *Philippians and Philemon*, Louisville: Westminster John Knox, 2009.
- A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, London: Hodder and Stoughton, 1927.

- Elliot, N., “Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda”, R. A. Horsley, (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 184-204.
- Elliot, J. H., *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of I Peter, Its Situation and Strategy*, Minneapolis: Fortress, 1990.
- Elliott, J. H., *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis: Fortress, 1993.
- Georgi, D., *Theocracy in Paul’s Praxis and Theology*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Georgi, D., “God Turned Upside Down”, R. A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 148-157.
- Green, J. B., *Theology of Luke*, New Testament Theology, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Hawthorne, G. F., 『빌립보서』, 채천석 역, WBC 성경주석 43, 서울: 솔로몬, 1999.
- Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, TSAJ 7, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.
- Koester, H., “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in I Thessalonians”, R. A. Horsley, (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 161-162.
- Lüderitz, G., “What is the politeuma?”, J. W. van Heuten and P. W. van Der Horst, eds., *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden: E. J. Brill, 1994, 183-222.
- Malina, B. J., 『신약의 세계』, 심상범 역, 서울: 솔로몬, 2000.
- Oakes, P., *Philippians: From People to Letter*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Reimer, R. H., “Our Citizenship in Heaven: Philippians 1:27-30 and 3:20-21 As Part of the Apostle Paul’s Political Theology”, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1997.
- Rigsby, K. J., *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley: Los Angeles Univ. of California Press, 1997.
- Smallwood, E. M., *The Jews Under Roman Rule From Pompey To Diocletian: A Study in political relations*, Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Swaddling, J., 『올림픽 2780년의 역사』, 김병화 역, 파주: 효형출판사, 2004.
- Witherington III, B., *Paul’s Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Wright, N. T., “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, R. A. Horsley, ed., *Paul and Politics*, Harrisburg: Trinity Press International, 2000, 164-165.

<Abstract>

## **Problem in Translating πολίτευμα as *Hapax Legomenon* in Philippians 3:20**

Prof. Cheol-Won Yoon  
(Seoul Theological University)

In Philippians 3:20, Paul mentions πολίτευμα as *hapax legomenon* which is normally translated as citizenship. However, since *hapax legomenon* is used once in the New Testament, the use and function of this term do not receive full attention. In fact, there are multiple types of πολίτευμα, and is used to refer to various groups meeting together in association. The one-time use of the noun πολίτευμα in Philippians 3:20 together with the earlier use of the verb πολιτεύομαι ('to live as a citizen') in 1:27 arouses curiosity about its use and meaning. In order to achieve an accurate interpretation of the Biblical text, semantic analysis of history, literature and theology becomes crucial. Though the prime objective of Bible reading is to identify theological constituents of the text, the perception of historical dynamics such as politics, society, economy, and culture should be considered as well. This work therefore aims to focus on the authentic meaning of πολίτευμα in Philippians.

Not only does the term πολίτευμα connote political action, civil rights, country and government, its technical term is defined as groups of people in multiple forms and types. One must carefully observe the intended use of the word because it is not easy to determine the role and function of πολίτευμα in the context of an ancient society. The term may imply a gathering of a certain group like the gentiles residing in foreign cities, or even an internal political organization in certain Greek cities.

This study focuses on finding the definition of πολίτευμα by looking into the various usage of the term throughout legal orders of emperors, religious regulations or clubs of soldiers and women within ancient inscriptions. In Philippians, the function of πολίτευμα is not restricted to the rights of citizenship but represents a space or sphere-oriented governmental body.

Today, scholars like D. Georgi, H. Koester, R. A. Horsley, and N. T. Wright have been reading Pauline letters from the political perspective. As a whole, they understood Paul's political stance as anti-Roman. Even though we cannot neglect political aspects when considering the Philippians, it reflects Paul's theological orientation to the main target, which is the Christian community in Philippi. It means that Paul's concern is to lead them to imitate a Christ-like life. The goal of Philippians is to uphold the Christian community in the last days and to give them a solid foundation of faith in times of tribulation. Paul emphasizes that Christians should live in hope of being affiliated with Christ in heaven.

In conclusion, attempt to interpret Philippians as a political document is inappropriate. Paul's aim was not to resist against the unjust authorities of the Roman empire. The term should therefore not be associated with politics, but be considered from a spatial perspective. In fact, Paul makes no remark about being anti-Roman at all in Philippians 3:20, but emphasizes that Christians in Philippi belong to another ruler and community: Christ and heaven. Eventually, Christians are forced to construct their own viewpoint and standards within the walls of the Church; but, ultimately having a home to return to.

## 요한계시록 14:6에 나타난 Εὐαγγέλιον Αἰώνιου의 번역에 관한 연구

이달\*

### 1. 들어가는 말

유진 나이다가 발전시킨 번역 이론인 형식적 동등성과 기능적 동등성의 문제는 전반적인 번역 철학과 관련되는 명제이지만, 결국 그것은 구체적인 단어나 구절을 번역할 때도 적용된다. 성경 번역자가 아무리 성경을 문자 그대로 번역하려고 해도, 성경 저자와 독자의 언어 사이에는 극복되기 어려운 문제점들이 발생한다. 그것은 주로 언어와 문화의 차이에 기인한다. 이렇게 원천 언어와 수용 언어 사이에 존재하는 차이나 그들 언어가 속한 문화의 차이를 온전히 극복하여 번역하는 것이 불가능한 이상, 자연스럽게 기능적 동등성이 설득력을 얻게 되는 것처럼 보인다. 다시 말해서, 좋은 번역이란 형식적 일치보다는 의미의 일치를 어떻게 추구하느냐에 달려 있다. 나이다 역시 번역에 있어서 옛날에는 본문 메시지의 “형식”에 초점을 맞추었다면, 요즈음에는 “수용자의 반응”(the response of the receptor)에 초점을 맞추는 것이 새로운 경향이라고 소개하고 있다.<sup>1)</sup>

필자는 이 글에서 요한계시록 14:6에 나오는 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 어떻게 번역하는 것이 바람직할 것인가를 두고, 이와 관련된 여러 문제들을 살펴본 다음 바람직한 번역을 제안하고자 한다. 요한은 εὐαγγέλιον αἰώνιον이라는 표

\* 한남대학교 교수, 신약학, 이 논문은 한남대학교 2011년 학술연구비의 지원에 의하여 작성되었음.

1) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 1-2. 나이다는 계속해서 원천언어로부터 번역을 제대로 해내기 위해서는 수용언어에 대한 태도를 올바르게 갖는 것이 필요하다고 말하면서 3-6쪽에서 다음과 같이 주장한다. 번역자는 모든 언어가 그 언어만의 독특한 특징을 가지고 있기 때문에, 그것을 최대한 존중하지 않으면 효과적인 의사소통이 일어나지 않는다고 말한다. 또한 형식을 메시지의 본질적인 요소로 보지 않는다면, 어떤 언어에서 동등한 의미를 표현하는 방식이 한 가지 이상일 수 있다고 말한다. 마지막으로, 메시지의 내용을 보존하기 위해서는 형식은 변화되어야만 한다고 말한다.

현을 통해 무엇을 의미하고자 했을까? 그것은 거의 대부분의 성경 번역본이 보여주는 대로 예수 그리스도를 통해 주어진 영속적인 구원의 복음에 관해 말하는 것일까? 아니면 여러 주석가들의 본문 주석을 통해 드러나는 바와 같이 일반적인 구원의 개념과는 다른 심판의 메시지를 의미하는 것일까? 필자는 요한계시록 14:6의 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 일반적인 구원의 복음에 관해 말한 것이 아니라 영속적인 심판의 메시지를 선포하는 것과 관련되어 있다고 보면서 논의를 전개해 나가려고 한다.

그렇다면 이러한 논점을 이끌고 나가기 위한 전제들은 무엇인가? 우리는 어떤 단어나 구절들을 번역함에 있어 단지 문자적으로 같은 의미의 대응어를 찾는 것이 아님을 알고 있다. 번역하려고 하는 단어의 의미가 중요하다면, 그것은 어떤 방식을 통해 찾아내게 되는가? 단어의 의미를 찾으려고 할 때, 그 단어가 사용된 문맥과 언어적 환경인 문화를 배제할 수 없다. 이러한 문제들을 염두에 두면서 요한계시록 14:6의 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*의 적절한 번역에 관해 논의해 보고자 한다.

## 2. 논의의 바탕이 되는 문제들

번역은 의미를 전달하는 작업이다. 이 작업은 생각보다 고려해야 할 사항이 많다. 형식적 동등성이 아닌 기능적 동등성/내용적 동등성을 번역의 원칙으로 삼는다면, 다소 유연한 작업 방식을 채택할 수 있을 것이다. 왕대일은 번역과 주석은 불가분리의 관계에 있다고 전제하면서 번역의 대상이 원문의 형식이 아니라 원문의 의미라는 관점을 가지고 세 가지 원칙을 제시하고 있다:<sup>2)</sup> “첫째, 원문의 구조를 간과하지 말라; 둘째, 단어나 구문의 뜻을 문맥에서 찾아보라; 셋째, 단어나 구문의 의미 파악에 역사적·지리적·사회적 정보를 충분히 활용하라.” 이러한 주장의 연장선상에서 조경철은 주석과 번역의 과제를 다루면서 동일한 단어/표현을 각각 다르게 번역하는 경우를 살피고 있다. 그는 특히 에베소서 1:10의 “오이코노미아”를 번역하면서 다양한 번역의 가능성(직무, 직분, 사명, 경륜, 계획, 일꾼, 실행, 실현)을 제시한다.<sup>3)</sup> 결론적으로, 조경철은 정확한 번역을 위하여 네 가지 원칙을 열거하고 있다:<sup>4)</sup> 문

2) 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계—내용 동등성 번역의 경우—”, 『성경원문연구』 16 (2006), 71-75.

3) 조경철, “성서 주석과 번역—골로새서와 에베소서의 사례를 중심으로—”, 『성경원문연구』 24 (2009), 126.

4) Ibid., 128.

법적인 지식, 문맥, 문헌 전체의 신학, 그리고 성서 시대의 문화적인 차원. 필자는 이 같은 원칙에 기본적으로 동의하면서, 요한계시록 14:6에 나오는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 번역과 관련된 특수성을 고려하여 문맥과 일관성의 문제 및 문화와 의미의 문제를 살펴보는 것이 필요하다고 판단한다.

## 2.1. 문맥과 일관성의 문제

어떤 단어나 구절을 번역할 때, 그것이 다른 곳에서도 나타나는 경우에(특히 같은 저자의 글에서) 같은 번역어로 표현하게 되는 것은 어쩌면 당연하고 자연스러운 일일 것이다. 만약 어떤 단어가 반복적으로 등장할 때마다 다른 번역어로 그것을 번역하게 된다면, 독자는 혼란을 겪게 될 것이며, 저자가 의도하였던 의미를 알아차리지 못하게 될지도 모른다. 같은 단어를 그에 상응하는 같은 번역어로 일관성 있게 번역하는 것은 매우 적절한 일인 듯하다.

그렇다면 성경 원어인 히브리어나 헬라어 성경을 토대로 한 색인과 번역된 성경에 기초한 색인들을 비교해 본다면 어떨까? 원문 성경 색인과 번역된 성경 색인들 사이는 물론, 서로 다른 번역된 성경 색인들 사이에서도 온전한 일관성은 발견되지 않을 것이다. 이것은 단지 부주의나 무감각에서 비롯된 결과만은 아니다. 이렇게 색인에서 차이를 보인다면, 우리는 성경에 나오는 개념을 올바르게 이해하기 어렵게 되고, 한 저자의 신학을 정립하는 데 일관성을 유지하기가 힘들어진다. 때로는 한 단어가 같은 번역어로 동일하게 번역되지 않는데, 그러한 현실은 그 단어가 사용된 문맥에 따라 미묘하게 다른 의미로 번역될 필요성이 있었기 때문이라고 보아야 한다.

올롭손(Olofsson)은 칠십인역 성서의 번역 기술에 관해 논하면서, 판에 박힌 번역이나 문자적인 번역과 같이 일관성을 추구하는 번역에서 나타나는 문제점도 지적하고 있다. 그는 토브(E. Tov)의 견해를 인용하여 “대다수의 판에 박힌 번역은 문제가 되는 히브리어 단어가 가진 ‘모든’ 의미를 다 포용할 수 없다.”<sup>5)</sup>고 강조한다. 또한 일관성이 유지될 수 없는 또 다른 예는 어떤 단어를 번역할 때 저자 시대보다 앞서거나 뒤선 시대의 의미를 적용하려고 하는 경우이다. 예를 들어, “πιστις”(믿음)를 번역할 때, 신약성서보다 나중에 기록된 교부 문헌에서 사용된 의미인 “교리”의 개념을 신약성서의 번역에 끌어들이려고 한다면 어떻게 되겠는가?<sup>6)</sup> 이같은 예는 일관성보다 문맥이 중요시되어

5) Staffan Olofsson, “Consistency as a translation technique”, *SJOT*, 6:1 (1992), 16.

6) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 8 참조.

야 하는 이유가 될 수 있다. 이영미는 나이다를 인용하여 “같은 맥락에서 동일한 단어와 구문은 같은 방식으로 번역할 것”을 강조하였지만, 그것을 “기계적으로 적용하지 않아야 한다”고 주의를 환기시키고 있다.<sup>7)</sup> 일관성은 동일 문맥과 평행본문 번역에서는 적용될 수 있지만, 그렇지 않은 경우에는 예외를 인정할 수 있다고 하는 신중한 입장을 피력한 것이다.

일관성은 중요한 번역의 기준이 되어야 하겠지만, 그것이 유일한 기준이 될 수는 없다. 일관성을 유지하려고 하는 것은 객관성의 환상에 사로잡히는 일일 수도 있다.<sup>8)</sup> 중요한 것은 의미가 올바르게 전달되는 번역인데, 의미를 강조하게 되면 일관성을 가진 번역어의 형태를 가지기 힘들 수도 있다. 즉 의미가 형식보다 우선하게 된다.

일관성을 유지하기가 힘이 든다면, 문제가 되는 단어의 번역에 있어 가장 긴요하게 고려해야 되는 요소는 무엇일까? 그것은 바로 그 단어가 사용되고 있는 문맥이다. 문맥은 어떤 단어의 의미를 알아챌 수 있는 가장 적절하고 확실한 환경이다. 나이다는 언어가 단순히 단어들이 가진 의미의 총합이 아니라, 암호처럼 사용되고 있는 단어들이 복잡하게 결합하여 특별한 목적을 달성하기 위해 기능하는 것이라고 보고 있다.<sup>9)</sup> 암호를 풀기 위해서는 역동적인 의사소통의 성격을 이해하는 가운데, 각각의 단어가 결합하고 상호작용하고 있는 문맥에 무엇보다 유의해야 한다.

## 2.2. 문화와 의미의 문제

언어는 문화다. 한 언어는 그것이 속한 문화 속에서 의미를 구축해 나가게 된다. 나이다의 주장대로, 언어의 개념보다 문화가 선행한다.<sup>10)</sup> 어떤 언어를 배울 때 그 언어가 속한 문화를 함께 이해할 수 있는 환경에서 배울 때 효과적인 것은 이 때문이다. 그래서 어떤 한 문화에 속한 언어를 다른 문화에 속한 언어로 번역하는 과정은 생각보다 까다로울 수밖에 없다. 번역이 일어나는

7) 이영미, “한글 성경의 성 관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 86.

8) Simon Crisp, “현대 성서 번역을 위한 도전들”, 『성경원문연구』 24 별책 (2009), 200 참조.

9) Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 120.

10) 나이다는 우리가 언어를 배울 때 그 의미보다 단어에 먼저 친숙해지지만, 그것이 단어가 문화적 발전 속에서 형성된 의미를 결정하는 것은 아니라고 한다. 실제로 우리는 그 어휘에 해당되는 개념을 먼저 경험하고, 그에 맞는 단어나 표현을 찾아내게 된다. 이것은 언어가 개념을 형성하는 것이 아니라, 개념이 언어를 형성한다고 하는 것으로서, 문화 속에서 발전된 개념이 언어에 나타난다는 것이다. 이것은 어린아이가 말을 배울 때, 그 의미를 다 알지 못하면서도 단어를 알아가는 과정을 보면 확인할 수 있다. 이에 관한 자세한 내용은 Anwar S. Dil, ed., *Language Structure and Translation: Essays by Eugene A. Nida* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 187을 참고하라.

과정에는 여러 가지 전제와 가정이 잠재되어 있고, 선입견과 편견이 작용하며, 가치 체계와 신념 체계가 작동하며, 본문에 대한 전승이 문제가 되며, 번역자의 세계관과 이데올로기가 간여하게 된다.<sup>11)</sup> 이러한 모든 것들은 문화와 관계되는 것이다.

서로 다른 문화를 사이에 두고 일어나는 번역의 문제를 이국화와 토속화의 이론으로 설명하기도 한다. 원문을 더 중시하는 번역은 독자를 저자에게 데려가도록 만드는 이국화(foreignization)를 낳게 된다. 이와 반대로, 대상 청중과 수용언어를 더 중시하는 번역은 자연스럽게 저자를 독자에게 데려가는 토속화(domestication)를 낳게 된다.<sup>12)</sup> 물론 이국화와 토속화 중에서 극단적인 선택을 하는 것이 꼭 바람직한 것은 아니다. 이국화와 토속화에는 ‘저항’과 ‘낮설게하기’가 수반하게 된다. 한편으로, 번역의 과정에는 문화적인 저항이 뒤따르게 되기 때문에, 궁극적으로는 가독성 있는 번역을 만들어내는 것이 과제로 등장하게 된다. 다른 한편으로, 번역의 과정에는 낮설게 하기도 등장한다.<sup>13)</sup> 이러한 문제는 번역을 통해 문화를 뛰어넘는 일이 얼마나 어려운가를 설명해 준다. 번역자가 얼마나 이러한 문제들을 극복할 수 있느냐 하는 것이 과제일 것이다.

번역이 이루어질 때 한 언어가 속한 문화적 토양을 고려하는 것은 매우 적절한 태도이다. 이를 웅변적으로 보여주는 예는 관용어의 번역에서 찾을 수 있다.<sup>14)</sup> 그러나 물론 관용어의 번역에서만 문화적 문맥을 고려해야 하는 것은 아니다. 정도의 차이는 있을지언정 거의 모든 번역에서 문화적인 문맥을 고려해야만 한다. 상호텍스트성(intertextuality)이 고려되는 이유도 여기에 있다.<sup>15)</sup> 성경 번역은 다양한 문화에서 어떻게 텍스트적 관련성을 보여주는지 살펴볼 필요가 있다. 예를 들어, 칠십인역 성서가 구약성서 및 신약성서와 어

11) Simon Crisp, “현대 성서 번역을 위한 도전들”, 『성경원문연구』 24호 별책 (2009), 201.

12) Philip H. Towner, “고린도후서 낮설게하기를 위한 일례”, 『성경원문연구』 24호 별책 (2009), 224-226.

13) Ibid., 227.

14) 관용어 번역의 어려움에 대해서는 토마스 카우트, “번역에서 잃어버린 부분: 요한계시록 2장 12-17절 -관용구 번역의 한 사례”, 『성경원문연구』 24호 별책 (2009), 290이하를 참고하라. 카우트는 이 글에서 요한계시록 2:17의 “흰 돌”에 대한 관용구 번역의 사례를 보여주고 있다.

15) 강신욱, “요한계시록의 정관사 번역 문제 - 요한계시록 12:14를 중심으로 -”, 『성경원문연구』 22 (2008), 140-143. 강신욱은 요한계시록이 전통적으로 구약을 많이 인용하기 때문에 구약 본문과의 상호텍스트성에 주목해야 한다고 말한다. 그는 “본문 상호성”(intertextuality)이라는 번역어를 선호하는 가운데, 본문 상호성에 관한 줄리아 크리스테바의 주장을 소개하고 있다: “텍스트란 텍스트들의 순열, 즉 본문들 사이에 있는 어떤 것이다. 다시 말해 텍스트의 공간에는 다른 텍스트들로부터 취한 여러 발언들이 서로 교차하고 서로를 중화시킨다.”

떻게 비교되는지를 알아보는 것은 유용한 일이다.

### 3. 번역본과 주석서의 용례 비교

요한계시록 14:6에 나타난 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*을 번역하는 것은 일견 간단한 문제처럼 보인다. 중성 명사인 *εὐαγγέλιον*을 중성 형용사인 *αἰώνιον*이 후치어로 수식하고 있는 이러한 형태는 통상적인 헬라어 구문에 속한다. 따라서 다르게 번역될 소지가 거의 없어 보인다. 형식적 동등성 측면에서는 쉽게 해결되겠지만, 내용적 동등성 측면에서 보면 그렇게 쉽게 번역할 수 있는 것이 아니다. 대부분 번역본들과 주석서들이 어떻게 번역하고 있는지 살펴보면 이를 잘 알 수 있을 것이다.

먼저 몇 가지 중요한 영어 번역본들의 사례를 보도록 하자. 대부분의 중요한 영어 번역본들은 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*을 “everlasting gospel”(NKJV<sup>16</sup>)이나 “eternal gospel”(NRSV<sup>17</sup>), REV<sup>18</sup>), NIV<sup>19</sup>)로 번역하고 있다. 일부 번역본들은 “gospel”을 “good news”로 바꾸어 “eternal message of Good News”(GNB<sup>20</sup>), “eternal good news”(CEV<sup>21</sup>)로 번역하고 있다. 이밖에 “Eternal Message”(The Message<sup>22</sup>)로 축약된 형태를 보여주는 번역도 있다. 대부분의 영어 번역본이 “everlasting/eternal gospel/good news”로 번역한 것을 보면, 요한계시록 14:6에서 번역의 문제점을 크게 인식하지 못하고 있음을 알 수 있다. *εὐαγγέλιον*을 “구원의 복음”이라는 의미로 이해하고 있다고 보이기 때문이다. 다만 메시지 성경은 “eternal message”라고 번역함으로써, *εὐαγγέλιον*이 가진 중립적인 의미를 나타내고자 한 것처럼 보인다.

16) “Then I saw another angel flying in the midst of heaven, having the everlasting gospel to preach to those who dwell on the earth – to every nation, tribe, tongue, and people.”(NKJV)

17) “Then I saw another angel flying in midheaven, with an eternal gospel to proclaim to those who live on earth – to every nation and tribe and language and people.”(NRSV)

18) “Then I saw an angel flying in midheaven, with an eternal gospel to proclaim to those on earth, to every race, tribe, language, and nation.”(REV)

19) “Then I saw another angel flying in midair, and he had the eternal gospel to proclaim to those who live on earth – to every nation, tribe, language and people.”(NIV)

20) “Then I saw another angel flying high in the air, with an eternal message of Good News to announce to the peoples of the earth, to every race, tribe, language, and nation.”(GNB)

21) “I saw another angel. This one was flying across the sky and had the eternal good news to announce to the people of every race, tribe, language, and nation on earth.”(CEV)

22) “I saw another Angel soaring in Middle-Heaven. He had an Eternal Message to preach to all who were still on earth, every nation and tribe, every tongue and people.”(The Message)

그렇다면 한글 번역본들의 경우는 어떠할까? 놀랍게도 한글 번역본들은 영어 번역본들에 비해서 매우 획일적인 형식적 일치에 번역을 보여주고 있다. 중요한 한글 번역본들(『개역개정』<sup>23)</sup>, 『새번역』<sup>24)</sup>, 『공동개정』<sup>25)</sup>, 『성경』<sup>26)</sup>)은 모두 “영원한 복음”이라고 번역하고 있다. 이것을 보면, 한글 번역본들은 요한계시록 14:6의 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 문제점을 인식하지 못했거나 문제 삼지 않으려고 한 것 같다.

앞에서 몇 개의 중요한 영어 번역본들과 한글 번역본들을 살펴본 결과, 요한계시록 14:6의 번역과 관련하여 특별히 주의를 기울인 흔적을 발견하기 어렵다. εὐαγγέλιον αἰώνιον은 너무도 단순한 용어로서 명백하게 한 가지 의미(“구원의 복음”)를 가리킨다고 보았기 때문일 것이다. 이를 다르게 번역하기 위해서는 주석적인 작업을 통해 복잡한 해석 과정을 거쳐야 할 필요성이 있었기 때문에 그렇게 하지 못했을 수도 있다. 그리고 주석적인 결과에 모두 동의하기 어렵다면, 다른 번역을 채택하기 어려울지도 모른다. 이러한 문제점이 있음에도 불구하고, 형식보다는 의미가 통하는 번역을 위해서, 본문에 대한 상세한 주석을 시도해 보는 것은 결코 의미 없는 일이 아닐 것이다.

번역본들은 요한계시록 14:6의 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 번역할 때 특별히 다른 번역의 가능성에 주목하지 않은 것 같지만, 주석서들의 경우는 그렇지 않은 것처럼 보인다. 이 부분을 해석하고 있는 주석가들의 견해를 살펴보면, 물론 하나로 통일되지는 않는다. 자끄 엘릴은 εὐαγγέλιον αἰώνιον이 14:1-5에 나오는 “어린양의 승리와 그의 백성의 구원”과 연관되고 있다고 보는 점에서 독특한 견해를 보여준다. 그는 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 구원의 기쁜 소식으로 해석하여, “예수 그리스도 안에서 성취된 소원으로서 인간이 하나님에게 돌아갈 수 있게 되는 것”과 관련시킨다. “하나님을 두려워하며 그에게 영광을 돌리며 예배하게”(14:7) 된 것도 구원 받은 자가 하나님과 새로운 관계를 맺게 된 것을 나타낸다는 것이다.<sup>27)</sup>

23) “또 보니 다른 천사가 공중에 날아가는데 땅에 거주하는 자들 곧 모든 민족과 종족과 방언과 백성에게 전할 영원한 복음을 가졌더라.”(개역개정판)

24) “나는 또 다른 천사가 하늘 한가운데서 날아다니는 것을 보았습니다. 그에게는, 땅 위에 살고 있는 사람과 모든 민족과 종족과 언어와 백성에게 전할, 영원한 복음이 있었습니다.”(새번역)

25) “나는 또 다른 천사가 하늘 한가운데서 높이 날아다니는 것을 보았습니다. 그 천사는 땅에서 살고 있는 사람들과 모든 나라와 종족과 언어와 백성에게 전할 영원한 복음을 가지고 있었습니다.”(공동번역성서 개정판)

26) “나는 또 다른 천사가 하늘 높이 나는 것을 보았습니다. 그는 땅에서 사는 사람들, 곧 모든 민족과 종족과 언어권과 백성에게 선포할 영원한 복음을 지니고 있었습니다.”(성경 [한국천주교중앙협의회 발행, 2005])

27) 자끄 엘릴, 『요한계시록 주석: 움직이는 건축물』, 유상현 역 (서울: 한들출판사, 2000),

브래처는 요한계시록 14:6에 사용된 *εὐαγγέλιον*이라는 단어가 예수 그리스도를 통하여 주어진 구원에 관한 좋은 소식이라는 특별한 의미로 사용되지 않았으며, 일반적인 의미로서의 “좋은 소식”, 또는 “하나님으로부터 온 메시지”라고 보고 있다. 이 천사의 메시지는 하나님이 인류를 곧 심판할 것이라는 내용이다. 왜냐하면 박해 받는 하나님의 백성에게는 이것이 진정한 복음이기 때문이다. 브래처는 이 부분을 “그가 하나의 메시지를 전하려고 하였다.”로 해석한다.<sup>28)</sup>

크라프트는 요한계시록 14:6에 나오는 *εὐαγγέλιον*이 10:7과 마찬가지로 원래 부활 소식을 의미한다고 해석한다. 이러한 관점에서 이 부활 소식을 받아들인다면, 그것은 하나님이 심판하기 위해 임할 것을 알려주는 것과 관련되어 있다. 이와 같이 크라프트는 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 구원의 부활 소식과 심판이라는 양면성을 갖고 있다고 보고 있다. 그래서 하나님이 가까이 임재하는 것은 “경건한 자들에게는 하나의 기쁜 소식이지만, 신앙이 없는 자들에게는 하나의 위협이 된다.”<sup>29)</sup> 포드(Ford) 역시 요한계시록 14:6의 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 양면성을 가지고 있다고 보고 있다. 그녀는 그것이 세상의 압박한 종말에 대한 선포로서, 믿는 자들에게는 좋은 소식이지만 믿지 않는 백성에게는 나쁜 소식이 된다는 생각을 보여준다.<sup>30)</sup>

마운스(Mounce)는 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 구속의 은총을 의미하는 복음은 아니라고 말한다. 그것은 다가오는 영원한 세대의 심판과 구원에 관한 일반적인 소식과 관련되고 있다고 본다.<sup>31)</sup> 오스본(Osborne)은 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 신약성서의 다른 곳에 나오는 *εὐαγγέλιον*과 다르게 사용된 이유를 제시한다. 계 14:6에는 죄를 위한 예수의 희생에 대한 언급이 없으며, 요한계시록 9:20, 21; 16:9, 11과 같이 회개에 대한 요구도 없다는 것이다. 오히려 다가오는 심판이라는 관점에서 “하나님을 두려워하고 그에게 영광을 돌리라”고 요청하고 있다고 해석한다. 다른 학자들과 더불어 오스본은 요한계시록 14:6이 구원을 제시하지 않고 심판을 선언하고 있을 뿐이라고 말한다. 또한 8:13 등과 연결시키면서 14:6의 *εὐαγγέλιον*을 “최후 심판의 메시지”(message of doom)라고 설명한다.<sup>32)</sup>

220-221.

28) Robert G. Bratcher and Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John* (New York: United Bible Societies, 1993), 210.

29) Heinrich Kraft, 『요한묵시록』, 국제성서주석 47 (서울: 한국신학연구소, 1983), 297.

30) J. M. Ford, *Revelation*, The Anchor Bible, vol. 38 (New York: Doubleday, 1975), 236.

31) Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids,; Cambridge: Eerdmans, 1998), 270-271.

32) Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 534-535.

터커(Tucker)는 오스본과 유사한 견해를 보여준다. 그는 εὐαγγέλιον αἰώνιον이 유일하게 사람에게 맡기지 않고 천사에게 맡긴 사역이라고 하면서 묵시적인 심판(일곱 인, 일곱 나팔, 일곱 대접)의 한가운데서 선포되었다고 지적한다. 그리고 요한계시록 14:6에서 나타난 특이한 사항으로서 은혜, 피, 용서, 구속이라는 단어와 결합되어 있지 않다는 점을 밝히고 있다. 또한 구속주를 예배하라는 권면이 없고 다만 창조주 하나님을 두려워하라는 명령만 있다고 말한다. 물론 여기에는 회개에 대한 권면이나 은혜에 대한 언급이 없으며, 은혜는 거두어진 것으로 보고 있다.<sup>33)</sup>

마이클스(Michaels)는 εὐαγγέλιον αἰώνιον이 전통적인 의미에서의 복음과는 반대로 “화”(8:13)에 가까우며, 기독교적인 메시지를 담고 있지 않기 때문에 별난 복음이라고 정의한다. 그는 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 복음서에 나오는 복음의 선포와 비교한다. 복음서에 나오는 고지(“하나님의 나라가 가까이 왔다”)와 명령(“회개하라”)이 계시록에서는 순서가 거꾸로 되어 있다고 지적한다. 즉, 명령(“하나님을 두려워하고 그분께 영광을 돌려라”)이 먼저 나오고 그 다음에 고지(“하나님께서 심판하실 때가 이르렀다”)가 나온다. 하나님의 심판에 대한 고지는 하나님 나라에 대한 고지의 한 양상과 상응하는데, 그것은 하나님의 나라의 도래는 구원과 함께 심판도 포함하기 때문이라고 한다. 또한 “영원한”과 “복음”의 결합은 서로 상반되는 측면이 있음을 지적하면서, 예수 그리스도께서 전한 복음은 “새로운” 것인데 비해, 영원한 복음은 언제나 존재했던 것이기 때문이라고 설명한다.<sup>34)</sup>

스몰리(Smalley)는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 내용이 14:7에서 설명되고 있다고 보면서, 그것이 “예수의 기쁜 소식보다는 하나님의 구원적 심판의 확실함”을 가리킨다고 말한다.<sup>35)</sup> 스몰리가 말하는 “구원적 심판”(saving judgment)이란 개념은 독특하다. 스몰리가 εὐαγγέλιον αἰώνιον(영원한 복음)을 ζωη αἰώνιος(영원한 생명)과 대조되는 개념으로 파악하고 있는 점에서, “구원적 심판”은 사탄과 그의 추종자들을 심판함으로써 믿는 자들에게 구원을 완성하게 된다는 의미로 해석할 수 있을 것이다.

오니(Aune)는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 내용이 “임박한 심판이라는 맥락 속에서 하늘과 땅을 창조하신 하나님께로 회개하고 돌아오라는 호소”로 봄으로써, “예수의 죽음과 부활에 관한 복음 메시지를 가리키는 기독교적인 특수 용

33) W. Leon Tucker, *Studies in Revelation: An Expository Commentary* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1980), 303.

34) J. Ramsey Michaels, *Revelation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997), 173.

35) Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 361.

법(특히 바울서신에서 발견되는)과는 거의 공통점이 없다.”고 결론을 내린다.<sup>36)</sup>

마지막으로 빌(Beale)의 견해를 살펴보자. 빌은 천사의 메시지가 기본적으로 은총에 관한 것이 아니라 심판에 관한 것이라고 말하면서, 복음의 “천벌적인”(judicial) 측면을 강조하고 있다. 이에 관한 근거로서 *εὐαγγέλιον*이 관사 없이 사용된 것과 인접 문맥의 의미(구원과 심판의 이중적인 의미를 포함하고 있는 다니엘 12:7을 인용하고 있는 요한계시록 10:7과 세 화[woe]를 선언하고 있는 요한계시록 8:13에서 보여주는 천벌적인 성격)를 들고 있다.<sup>37)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이, 주석가들의 의견이 일치하는 것이 아니지만 대체적으로 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 주어진 구원의 복음을 의미하기보다는 종말론적 심판의 의미로 사용되고 있음을 확인할 수 있었다.<sup>38)</sup> 이것은 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 많은 번역본들의 번역과 달리 세심한 주의를 기울여 번역되어야 함을 충분히 보여주고 있다. 보다 상세한 본문 주석을 통해 적절한 번역의 가능성을 살펴보도록 하자.

#### 4. 본문 주석

지금까지 번역은 의미를 적절하게 전달하는 것이어야 한다고 보았다. 올바른 번역은 그 단어나 구절이 속한 문맥과 그 단어가 의미를 구축하게 된 문화를 고려하는 것이 필요하다. 또한 문제가 되는 단어나 구절을 번역할 때, 그것이 들어있는 전체의 글 속에서 의미를 찾는 것이 요구된다. 주석적인 작업이 번역과 불가분의 관계를 가지고 있음을 알 수 있다.

36) David E. Aune, 『요한계시록 6-16』(서울: 솔로몬, 2004), 787.

37) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999), 748-749.

38) *εὐαγγέλιον αἰώνιον*의 해석에 도움이 되는 다른 예로 베드로전서 3:19 (“그는 영으로, 옥에 있는 영들에게도 가서 선포하셨습니다.”)를 들 수 있을지 모른다. 이 부분은 그리스도께서 옥에 있는 영들에게 가서 선포한 내용이 무엇인가를 두고 상반된 견해(복음의 선포와 심판의 선포)가 표출되는 곳이다. 여기에서는 요한계시록과 달리 *κηρυσσω*라는 동사가 쓰이고 있지만 *εὐαγγελίζομαι*와 같은 뜻의 단어이다. 대부분의 경우에 “복음을 전하다”의 의미로 보통 쓰이는 단어가 이곳에서는 옥에 있는 영들에게 가서 “심판을 선포하다”의 의미로 쓰인 것으로 보이기 때문이다. 만약 그렇다면, 베드로전서 3:19나 요한계시록 14:6은 *κηρυσσω/εὐαγγελίζομαι*가 가진 일반적 의미와 다른 의미의 스펙트럼을 보여주는 예가 될 것이다. 베드로전서 3:19에 관한 보다 자세한 논의는 Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1901), 162-163과 J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 156을 참조하라.

어떤 글에 나타나는 의미 체계는 서로 복잡하게 얽혀 있다. 이것이 우리가 번역할 때 문제가 되는 부분만을 따로 떼어놓고 생각할 수 없는 이유이다. 어떤 글이 보여주는 문학적 형태, 수사법, 구조적 특징 등을 고려해야 한다. 이렇게 전체적인 구조와 틀 속에서 주석적 작업이 진행되는 과정에서 그 글에 나타난 단어나 구절의 의미가 제대로 밝혀지게 되는 것이다.

왕대일은 번역을 주석이 동반된 작업으로 보면서, 특히 내용의 동등성을 번역의 원칙으로 삼을 경우, 번역 과정에 주석이 개입할 수밖에 없다고 보고 있다.<sup>39)</sup> 바람직한 번역은 원천언어를 문자 그대로 번역하는 데 있지 않으며, 그것을 수용언어의 독자가 올바르게 이해할 수 있도록 의미가 통하는 번역을 이루어내는 데 있다. 번역은 원천언어의 의미를 정확하게 파악하는 것을 전제로 하기 때문에, 성서를 올바르게 번역하기 위해서는 성경 원문을 올바르게 주석할 수 있는 능력을 필요로 한다. 주석은 단지 부분적으로 문제가 되는 단어나 문장을 해석함으로써 이루어지는 것이 아니라, 통전적으로 해석된 글 전체의 의미와 문제가 된 부분을 무리 없이 연결시킴으로써 가능하게 된다. 이제 앞에서 언급했던 문맥과 일관성의 문제 및 문화와 의미의 문제를 본문을 주석하는 과정에서 자세히 살펴보고자 한다.

#### 4.1. 문맥과 일관성

먼저 요한계시록 14:6의 문맥을 살펴보도록 하겠다. 요한계시록 14:6의 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 나오는 인접 문맥은 요한계시록 14:6-12이다. 이 부분은 세 천사의 선언에 관한 내용을 다루고 있다. 그리고 요한계시록 14:6-12는 요한계시록 14:1-20이라는 더 넓은 문맥에 위치하고 있다. 요한계시록 14:1-20은 구원과 심판을 대조적으로 보여준다. 구원과 심판의 대조는 요한계시록의 구조를 이해하는 중요한 열쇠가 된다.<sup>40)</sup> 그 구조를 살펴보면 다음과 같다:

- (a) 14:1-5(십사만 사천의 노래; 구원)
- (b) 14:6-12(세 천사의 선언; 심판)
- (c) 14:13(복의 선언)
- (a') 14:14-16(곡식 추수; 구원)
- (b') 14:17-20(포도 추수; 심판)

39) 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계—내용 동등성 번역의 경우—”, 『성경원문연구』 16 (2006), 62.

40) 이달, “요한계시록에 나타난 복수의 수사학”, 『신약논단』 (2001 여름호), 137-139 참조. 여기에서는 보다 넓은 문맥에서 구원과 심판의 대조를 다루고 있다.

이것을 내용의 주제적인 측면에서 살펴보면, 구원과 심판의 주제가 대조적으로 반복되고 있음을 알 수 있다. 필자는 곡식 추수가 구원을, 포도 추수가 심판을 의미한다고 본다. 왜냐하면 곡식 추수 장면에는 심판의 은유보다는 성도의 구원을 위한 하나님의 세심한 손길이 개입되고 있음을 보여주는 데 비해, 포도 추수 장면은 심판의 이미지(“불을 다스리는 천사”, “진노의 포도주 틀”, “예리한 낫”, “성 밖에 대한 언급” 등)로 가득 차 있기 때문이다.<sup>41)</sup> 이 필찬은 이 두 장면에 대해 언급하면서 곡식 추수는 성도들을 모으는 것이며, 포도 수확은 불신자들을 심판하는 것을 가리키는 것이라고 설명하고 있고, 보컴(Bauckham) 역시 이와 비슷한 견해를 밝히고 있다.<sup>42)</sup> 조병수도 14:14-20에 대하여 말하면서, 땅의 수확(곡식 추수)이 포도 수확과 달리 긍정적인 의미를 지닌다고 보고 있다.<sup>43)</sup> 그는 땅의 수확이 “선민의 종말론적인 거둠을 의미하며 또한 땅에 있는 모든 나라에 대한 보편적인 거둠을 의미한다.”고 해석한다. 14:4에 나오는 첫 열매의 거둠 다음에는 본격적인 수확이 있게 마련인데, 이것이 14:14-16에 나오는 땅의 수확이라는 것이다. 조병수는 그것에 대한 이유로서, (1) 땅의 수확과 포도 수확 사이에는 수확하는 자의 차이(인자와 같은 이와 천사), (2) 수확하는 자의 행동(한 가지와 세 가지-거둠, 던짐, 밟음), (3) 수확의 결과(거둠-구원, 밟음-심판)을 들고 있다. 김경식은 곡식 추수와 포도 추수가 제시하고자 하는 의미에 관해서 논하면서 요엘서와의 관계를 중심으로 해석하고 있다.<sup>44)</sup> 그에 의하면, 포도 추수는 하나님의 심판을 묘사하는 율 4:13에 근거하고 있는 데 비해, 곡식 추수는 요엘서와는 상관이 없고 오히려 처음 열매로서 속량을 받은 십사만 사천(계 14:4)과 연결시키고 있다. 이와 같이 요한계시록 14:6이 위치한 14장 전체가 구원과 심판의 대조라는 큰 문맥을 보여주고 있다.

요한계시록 14:6은 또한 구조적으로 8:13과 유사성을 보여준다.

계 14:6 Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν,

계 8:13 Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ἐνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.

41) 이달, 『요한계시록』 (서울: 한국장로교출판사, 2008), 255-259 참조.

42) 이필찬, 『요한계시록 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 성서유니온선교회, 2000), 209. R. Bauckham, 『요한계시록 신학』 (서울: 한울출판사, 2000), 142-148.

43) 조병수, “땅의 수확-요한계시록의 신학 일고-”, 『성경원문연구』 2 (1998), 66-67 참조.

44) 김경식, “요한계시록에서의 요엘서 사용”, 『신약논단』 (2011 가을호), 948-954.

전자는 천사가 전하는 내용이고, 후자는 독수리가 전하는 내용이다. 첫째, 두 구절은 καὶ εἶδον(또 보니)으로 시작하여 요한이 본 환상의 내용을 전하고 있다. 둘째, 천사와 독수리의 행동 양태를 보여주는 πετόμενοι ἐν μεσουρανήματι/πετομένου ἐν μεσουρανήματι(하늘 한가운데서 날아다니는/하늘 한가운데로 날아서)라는 구문이 나온다. 셋째, 천사와 독수리가 메시지를 전해 줄 대상이 ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς/τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς(땅 위에 살고 있는/땅 위에 사는 사람들에게)로 같다. 그러나 정작 이러한 구조적 유사성이 시사하는 바는 다른 곳에 있는 것처럼 보인다. 그것은 천사와 독수리가 전하는 메시지의 대조를 살펴볼 수 있다는 것이다. 천사는 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 전하고 있는 데 비해, 독수리는 세 번에 걸쳐 οὐαὶ(화로다!)를 전하고 있다. 여기에서 천사의 임무는 다분히 심판에 관련되고 있는 듯이 보인다.<sup>45)</sup> 천사와 독수리의 이러한 대조는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 성격을 시사하는 것으로 볼 수 있다. 다시 말해서 εὐαγγέλιον αἰώνιον은 οὐαι와의 대칭 관계에 비추어 볼 때 심판의 메시지로서의 성격을 보여준다.

요한계시록 14:6-12는 이처럼 심판의 문맥에 놓여 있다. 세 천사가 선포하고 있는 장면과 그 내용을 살펴보면 그것을 확인할 수 있다.<sup>46)</sup> 첫째 천사에 관한 내용은 맨 나중에 미루고, 먼저 둘째 천사가 선포한 내용부터 살펴도록 하겠다. 둘째 천사는 바빌론의 멸망을 선포하고 있다. “무너졌도다!”를 두 번이나 연속적으로 말한 것은 바빌론 멸망이 확실함을 보여준다. 로마 제국을 가리키는 바빌론은 요한계시록에서 모두 여섯 번(14:8; 16:19; 17:6; 18:2, 10, 21) 등장한다. 로마 제국은 황제 숭배와 그로 인해 발생한 부도덕으로 만국을 “음행”하게 한 죄를 지었다. 요한계시록은 이러한 로마 제국이 멸망할 것임을 강조한다. 로마 제국의 멸망은 요한계시록의 주제로서 후반부에서 집중적으로 다루어지고 있다. 로마 제국은 “큰 성”으로 일컬어진다. 예루살렘을 큰 성으로 부른 11:8을 제외한다면, 요한계시록에서 “큰 성”(14:8; 16:19; 17:5, 18; 18:2, 10, 16, 18, 19, 21)은 모두 바빌론을 가리키고 있다. “큰 성”은 멸망

45) 요한계시록 14:6에 첫째 천사를 “다른(ἄλλος) 천사”라고 소개하고 있다. 이는 인접 문맥에 어떤 천사도 언급되고 있기 때문에 어색한 표현으로 볼 수 있다. 이 문제를 풀기 위하여 바이스(J. Weiss)는 14:6의 ἄγγελος를 8:13에 나온 “독수리”(ἄετος)와 연관시켜 14:6의 ἄλλον ἄγγελον을 ἄλλον ἄετον으로 수정해야 한다고 주장하기도 한다(8:13과 14:6이 구조적으로 유사성을 보이는 것에 근거하여). 또 다른 견해는 그래도 가장 가까운 곳(11:5)에 나오는 천사인 일곱째 나팔을 분 천사와 관련을 시키는 것이다(즉, 11:5에 나온 천사를 전제로 한다면 ἄλλος가 설명이 된다). 이에 관한 자세한 논의는 D. E. Aune, 『요한계시록 6-16』(서울: 솔로몬, 2004), 784-785와 이달, 『요한계시록』(서울: 한국장로교출판사, 2008), 247-248을 참조하라.

46) 세 천사가 선포한 내용에 관해서는 이달, 『요한계시록』(서울: 한국장로교출판사, 2008), 248-252에 많이 의존하고 있다.

받을 원수의 성읍을 경멸적으로 그리고 냉소적으로 일컫고 있다. 둘째 천사는 이러한 큰 성 바빌론이 멸망할 것이라고 심판의 메시지를 선포하고 있는 것이다.

셋째 천사는 “그 짐승과 그 짐승 우상에게 절하고, 이마나 손에 표를 받는” 사람들에게 심판을 선포한다. 13:15에서 짐승에게 경배하지 않은 사람은 모두 죽임을 당한다고 언급한 것에 비해, 14:9, 11은 짐승을 경배하고 표를 받은 사람은 누구든지 하나님의 진노의 잔을 마시게 될 것이라고 말하고 있다. “섞인 것이 없는” 포도주는 하나님의 강렬한 분노를 의미한다. 당시 물과 포도주의 비율이 1:1이나 3:2였다고 하는데, 물을 섞지 않은 포도주는 곧 죽음을 상징하는 것이다. 이처럼 셋째 천사 역시 심판의 메시지를 선포하고 있다.

그렇다면 첫째 천사는 무엇을 선포하고 있는가? 첫째 천사의 선포 내용에는 둘째 천사와 셋째 천사의 선포만큼 심판의 메시지가 두드러지지 않는 것처럼 보인다. 그러나 다음의 몇 가지 이유로 이 부분 역시 심판의 메시지를 말하고 있음이 분명하다. 첫째, 14:6-12 전체 문맥에서 보여주는 심판의 분위기다. 둘째, 14:7은 첫째 천사가 선포한 내용이 “하나님의 심판”임을 명시하고 있다. 첫째 천사는 공중을 날아가면서 메시지를 선포한다. 이것은 “모든 민족과 종족과 언어와 백성”이 보고 들을 수 있도록 하기 위함이었다. 하나님을 두려워하지 않고 경배하지 않으면(명령형은 그 반대의 사실을 전제한다!) 심판을 받게 될 것이라는 보편적 메시지를 전하고자 하였다.

언어의 의미는 무엇보다 문맥에 의해서 결정된다. 많은 어휘는 다의적이다. 그렇기 때문에 어느 한 가지 의미로 고착될 수 없다. 또 언어의 의미는 자동적으로 결정되지도 않는다. 문맥이 중요한 이유가 여기에 있다. 앞에서 살펴본 요한계시록 14:6에 나오는 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*의 문맥에 비추어 볼 때, 이 어구는 예수 그리스도를 통하여 주어진 구원의 복음이라는 일반적인 의미와 일치하지 않는다. 여기에서는 신약성서에 나오는 대부분의 *εὐαγγέλιον*이 가진 의미와 일관성이 유지될 수 없다. 문맥에 따르면, 오히려 심판의 메시지를 나타내고 있음을 알 수 있다.

## 4.2. 문화와 의미

이제 *εὐαγγέλιον*이라는 단어가 어떻게 특정한 의미를 획득하게 되었는지 그 언어문화적인 배경을 살펴보고자 한다. *εὐαγγέλιον*은 원래 “기쁜 소식에 대한 보상”이라는 의미로 사용되다가 “기쁜 소식” 자체를 의미하게 되었다.<sup>47)</sup> 이 “기쁜 소식”은 전쟁에서의 승리, 후계자(황제의 아들)의 출생, 황제

의 등극과 같은 역사적 사건과 연관되었다.<sup>48)</sup> 이것을 보면 이 단어가 원래 기독교적인 용어가 아니었음을 알 수 있다. 이 용어가 기독교적인 의미로 사용된 것은 칠십인역에서 이 단어를 사용한 이후로 보아야 한다. 맥레이(McLay)는 εὐαγγέλιον과 같은 세속적인 헬라어에 칠십인역이 신학적이고 전문적인 의미를 부여함으로써 기독교적인 의미를 가지게 되었다고 말한다.<sup>49)</sup> 이것은 εὐαγγέλιον이라는 단어가 기독교 문화 속에서 새로운 의미를 형성하여 갔음을 보여준다. 칠십인역에서 세속적인 고대 문서에서 사용된 εὐαγγέλ- 어근을 가진 명사(εὐαγγέλιον, εὐαγγελια, εὐαγγελιος, εὐαγγελημα, εὐαγγελιστης, εὐαγγελος)와 동사(εὐαγγελιζω, εὐαγγελιζομαι, προεὐαγγελιζομαι)를 조사하고 연구한 호슬리(Horsley)에 의하면, 중성 명사 단수 형태인 εὐαγγέλιον이 기독교 문서에 가장 많이 나타나며, 그것으로 인해 구원의 기쁜 소식이라는 의미를 획득하게 되었다고 지적하고 있다.<sup>50)</sup>

그러나 요한계시록 14:6에 나오는 εὐαγγέλιον αἰώνιον이 일반적인 의미에서 사용된 것인지는 의문이다. 요한계시록 14:6에 나오는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 번역은 몇 가지 측면에서 고려할 사항이 있다. 우선 εὐαγγέλιον은 요한계시록에서 이곳에서만 발견되는 단어다. 형식적인 면에서 보더라도 요한계시록에서 εὐαγγέλιον과 αἰώνιον의 결합(소위, “영원한 복음”)도 유일하게 등장한다.<sup>51)</sup>

문법적으로도 관사가 없이 사용되고 있어서 주목을 받고 있다. 신약성서에서 εὐαγγέλιον이 관사 없이 사용된 경우는 요한계시록 14:6과 로마서 1:1뿐이다. 왜 관사 없이 사용된 것일까? 그것이 의도적이라면 그 의미는 무엇일까? 이 문제는 그것이 사용된 문맥과 용례를 통해 해결할 수 있을 것이다. G. K. 빌(Beale)은 마운스(Mounce)를 인용하여 관사 없이 사용된 εὐαγγέλιον이 단지 문체적인 변화를 주려고 한 것이 아니라 하나님의 진노를 강조하기 위한 목

47) 전경연, 『로마서 연구』(서울: 향린사, 1966), 68.

48) Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, F. W. Danker, rev. ed., 3rd edition (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 402-403. 박익수, 『로마서 주석 I』(서울: 대한기독교서회, 2008), 111. 전경연, 『로마서 연구』(서울: 향린사, 1966), 68. O. A. Piper, “Gospel (Message)”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville; New York: Abingdon Press, 1962), 442-448.

49) R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2003), 148.

50) G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, vol. 3 (The Ancient History Documentary Research Center: Macquarie University, 1983), 14.

51) 요한복음에도 αἰώνιον이라는 단어가 많이 나온다. 그러나 요한복음에는 ζων과 결합하여 “영원한 생명”으로 나타나고 있어서 요한계시록의 용례와 차이를 보여준다.

적이라고 보고 있다. 요한계시록 14:6에 나오는 *εὐαγγέλιον*이 하나님의 심판과 진노를 의미한다고 하는 것은 이 부분에 그리스도의 은총이 나타나고 있지 않은 데서도 암시되어 있다. 로마서 1:1의 경우는 미약하지만 로마서 1:18ff와 관련지어 볼 때 역시 진노의 문맥과 연결되고 있다.<sup>52)</sup> 롤로프(Roloff) 역시 *εὐαγγέλιον*이 복음을 의미하려면 관사를 필요로 한다고 말한다. 그는 요한계시록 14:6이 이사야 52:7의 용례를 따른 것 같다고 말하면서, *εὐαγγέλιον*이 심판과 구원을 위해 하나님께서 오신다는 메시지를 의미한다고 보고 있다.<sup>53)</sup> 박익수는 *εὐαγγέλιον*이 “세상에 대한 승리로서의 하나님의 심판”이라는 묵시적 기원과 관계가 있을 가능성에 대해서도 소개하고 있다.<sup>54)</sup>

여기에서 요한계시록 10:7과 14:6에 나오는 동사 형태에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 이곳에서 능동태 형태인 *εὐαγγελιζω*가 신약성서에서 유일하게 등장하기 때문이다. “복음을 전하다/선포하다”의 의미로는 중간태 형태인 *εὐαγγελιζομαι*가 사용되는 것이 통례인 것에 비하면(신약성서에서 이 중간태 형태는 52회 등장한다<sup>55)</sup>) 특이한 경우로 볼 수 있다. 왜 요한은 관사 없이 명사 *εὐαγγέλιον*을 유일하게 사용하고 있으며, 그와 같은 어근을 가진 동사 *εὐαγγελιζω*를 중간태가 아닌 능동태 형태로 사용하고 있는 것일까? 그것은 요한이 바울을 비롯한 다른 신약성서 기자들과 다른 전승을 접하고 있었기 때문이 아닐까? 이와 같은 의문은 슈틀마허 역시 가지고 있었다. 슈틀마허는 요한계시록 10:7과 14:6에서 사용된 *εὐαγγελιζω*가 “하나님께서 심판과 구원을 위해 오신다는 메시지가 전파되던 초기 팔레스타인의 유대인 기독교의 용법을 반영한다”고 주장하였다.<sup>56)</sup> 적어도 바울이 말하는 그리스도의 죽음과 부활을 가리키는 복음 전승과는 다른 의미를 가지고 있었다고 말할 수 있다.

능동태 동사 형태인 *εὐαγγελιζω*는 칠십인역에서도 두 번(삼상 13:9; 삼하 18:19)밖에 나오지 않는다. 이것은 헬라어 사용에 있어서 능동태 동사인 *εὐαγγελιζω*를 잘 활용하지 않았다는 방증이 된다. 왜 요한은 잘 사용되지도 않는 능동태 동사(그것도 두 번밖에 사용하지 않고 있음에도 불구하고)만을 사

52) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999), 748. 관사 없이 사용된 것을 두고 요한계시록에 처음 나오는 단어이기 때문이라고 하는 주장이 있다. 이에 대해 빌(Beale)은 동사 형태로 *εὐαγγελιζω*가 10:7에 이미 나온 상태이고, 14:6에서도 다시 한 번 같은 동사가 동쪽 목적어와 함께 (*εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι*) 사용되고 있기 때문에 타당성이 떨어진다고 보고 있다.

53) Jurgen Roloff, *The Revelation of John*, trans. J. E. Alsup (Minneapolis: Fortress, 1993), 174-175.

54) 박익수, 『로마서 주석 I』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 111.

55) David E. Aune, 『요한계시록 6-16』 (서울: 솔로몬, 2004), 787.

56) Ibid., 376.

용한 것일까? 그것은 “복음을 전하다/선포하다”라는 일반적 의미와 구별하려고 한 것이 아닐까? 요한계시록에서 εὐαγγελίζω의 사용 방식을 알려주는 사례를 찾아볼 수 있다는 것은 매우 흥미롭다. 그것은 요한계시록이 사용한 것으로 보이는 상호텍스트에서 찾아볼 수 있다. 오니(Aune)는 10:7(καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.; “하나님께서 하나님의 종 예언자들에게 전하여 주신 대로, 하나님의 비밀이 이루어질 것이다.”)의 배후에 아모스 3:7(“참으로 주 하나님은, 당신의 비밀을 그 종 예언자들에게 미리 알리지 않고서는, 어떤 일도 하지 않으신다.”) :אֵלֶּיךָ הִגַּבְתִּי אֶת־כָּל־עֲשָׂוִי וְלֹא־יָשַׁע אֲדֹנָי יְהוִה דָּבָר כִּי אִם־לְפָנָיו יוֹסִי אֶל־עַבְדֶּיךָ הַנְּבִיאִים:이 있다고 말하면서, εὐαγγελίζω가 “복음을 전하다/선포하다”라는 의미가 아니라 일반적인 의사 전달의 동사로 사용되었다고 주장한다.<sup>57)</sup> 아모스 3:7에 나오는 “알리다”는 히브리어로 הִגַּבְתִּי를 사용하고 있는데, 칠십인역은 이를 “계시하다”라는 의미의 ἀποκαλυπτω로 번역하고 있다. 그런데 아모스서를 배경에 두고 있는 요한계시록 10:7은 εὐαγγελίζω라는 동사를 사용한다. 그렇다면 요한계시록 10:7의 εὐαγγελίζω는 הִגַּבְתִּי와 ἀποκαλυπτω의 의미에서 보듯이 복음 전파라는 전문용어로서가 아니라 하나님에게서 비롯된 메시지를 전달한다는 일반적인 의미로 사용된 것임을 알 수 있다. 또한 요한계시록 10:7이나 아모스 3:7이 “하나님의 비밀”에 관해서 언급하고 있는 것은 그 “비밀”(μυστήριον; 17)이 하나님의 종말론적 계획, 즉 심판과 관계되는 것임을 내비치고 있다고 볼 수 있다.

여기에서 εὐαγγελίζω와 히브리어의 대응어 관계를 알아보는 것이 필요하다고 판단된다. 히브리어 רָשַׁב/רָשַׁבְתִּי는 칠십인역에서 항상 εὐαγγελίζω/εὐαγγέλιον/εὐαγγελία로 번역되었다.<sup>58)</sup> 그러나 그 역은 성립하지 않는다. 다시 말해서, 칠십인역의 εὐαγγελ- 어휘는 반드시 히브리어 성서에서 רָשַׁב/רָשַׁבְתִּי로 나타나지 않는다. 칠십인역에서 εὐαγγελίζω/εὐαγγελίζομαι로 번역된 히브리어는 훨씬 다양하다.<sup>59)</sup> 이는 다양한 히브리어가 εὐαγγελ- 어휘와 상응하고 있다는 것을 보여준다. 칠십인역에서 εὐαγγελ- 어휘로 번역된 용례들 중에서 이사야서의 경우는 언급할 가치가 있다. εὐαγγελίζω/εὐαγγελίζομαι 동사는 이사야서에서 40:9(2번); 52:7(2번); 60:6; 61:1에 여섯 번 등장하고 있는데, 사용된 문맥을 보면 모두 “기쁜 소식을 전하다”의 의미로 사용된 것처럼 보인다. 그러나 보다

57) David E. Aune, 『요한계시록 6-16』(서울: 솔로몬, 2004), 373-376.

58) Takamitsu Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 30.

59) Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 568.

넓은 문맥을 살펴보면 꼭 그렇지만은 않다는 것을 알 수 있다. 한 예로, 빌(Beale)은 이에 관해서 설명하면서, 칠십인역 이사야서에 나오는 εὐαγγελίζω/εὐαγγελίζομαι 동사가 단지 구원의 기쁜 소식만이 아니라 경건하지 않은 자들에 대한 심판의 메시지도 포함하고 있다고 주장한다.<sup>60)</sup> 결론적으로, εὐαγγέλι-어휘는 그것이 구원의 복음을 선포하는 기독교적인 전문 용어로 사용되지 않은 언어문화적인 배경을 가지고 있었으며, 요한계시록 10:7이나 14:6에서는 문맥적으로 보거나 칠십인역 등의 상호텍스트적 관계로 보거나 일반적인 메시지의 전달이라는 의미로 사용되었음을 알 수 있다.

그렇다면 요한계시록 14:6에 나오는 εὐαγγέλιον αἰώνιον의 내용은 무엇인가? 이에 대한 대답은 14:7에서 바로 찾을 수 있다. 천사가 큰 소리로 선포하고 있는 내용은 “너희는 하나님을 두려워하고 그분께 영광을 돌려라. 하나님께서 심판하실 때가 이르렀다.”는 것이다. 그러나 여기에서 사용된 “두려워하다”와 “영광을 돌려라”라는 단어와 구문은 믿는 자들에게 말한 것이 아니다. 요한계시록에서 “두려워하다”(φοβεομαι)라는 동사는 항상 부정적인 의미로 사용되고 있다.<sup>61)</sup> 천사는 땅 위에 사는 사람들에게 구원을 선포한 것이 아니라 심판을 선언하고 있다. 요한계시록 11:13에 보면, 큰 지진에서 살아남은 사람들이 “두려움에 싸여서 하늘에 계신 하나님께 영광을 돌렸다.”는 표현이 나온다. 그러나 여기에서 사용된 εμφοβος(두려움에 싸여서)라는 단어는 회개하여 하나님을 믿는 결과를 나타내지 않는다. 요한계시록을 포함한 신약성서에서 εμφοβος(눅 24:5, 37; 행 10:4; 24:25 참조)가 긍정적인 의미로 사용된 적이 없다.<sup>62)</sup> 이것을 보더라도 천사가 전한 메시지가 구원의 선포가 아닌 심판의 선포인 것을 짐작할 수 있다. 빌(Beale)은 “두려워하여 영광을 돌린” 요한계시록 11:13; 14:7이 다니엘4:34, 37의 내용을 인용하고 있다고 보고 있다.<sup>63)</sup> 다니엘서에서 바빌론 왕 느부갓네살이 하나님의 주권을 경험하고 하나님께 영광을 돌렸지만 그것이 회개의 징표는 아니었다. 이와 마찬가지로 εὐαγγέλιον αἰώνιον을 듣고 하나님을 두려워 하고 영광을 돌리라는 명령을 받

60) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999), 748. 마르코스(N. F. Marcos)는 요한계시록에 구약과 연관된 부분이 120군데인데, 그 중에서 53곳만이 직접 인용된 것으로 볼 수 있다고 말한다. 요한계시록의 구약 인용에 칠십인역이 미친 영향에 관한 논의는 Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 328-331을 참조하라. 칠십인역이 신약성서 어휘 전반에 미친 영향에 대해서는 R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2003), 144-148을 참조하라.

61) 이달, 『요한계시록』 (서울: 한국장로교출판사, 2008), 202 참조.

62) Ibid., 201-202.

63) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999), 751.

게 되지만, 회개하여 하나님의 백성이 될 것을 기대한 것은 아니었다.

이와 관련하여 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 전해질 대상인 “모든 민족과 종족과 언어와 백성”(계 14:6)이라는 문구를 살펴볼 필요가 있다. 이 특정 문구는 요한계시록에 모두 일곱 번(5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15) 나온다. 이 문구는 특별히 긍정적으로나 부정적으로 사용되지 않고 있다. 다만 문맥에 따라 그 의미가 결정된다. 5:9와 7:9는 확실히 긍정적인 의미로 사용되고 있다. 5:9는 주의 피로 산 백성을 의미하고 있으며, 7:9는 구원 받은 만백성을 가리키고 있다. 그러나 나머지 다섯 곳(10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15)에서 이 문구는 부정적으로 사용되고 있다. 빌(Beale)은 14:6에서 사용된 이 문구가 중생하지 못한 다수를 가리킨다고 확인해 준다.<sup>64)</sup> 이처럼 요한계시록 14:6은 구원 받지 못할 대상을 향해 선포된 심판의 메시지를 드러내고 있다.

## 5. 결론 및 번역 제안

*εὐαγγέλιον*이라는 단어는 요한계시록에서 14:6에만 한 번 나온다. 신약에서 로마서 1:1과 함께 관사 없이 독특하게 사용되고 있다. 특히 10:7과 14:6에만 나오고 있는 *εὐαγγελίζω*라는 능동태 동사 역시 주목을 끈다. 같은 어근인 동사와 명사를 연속하여 사용한 것도 유일한 조합이다. 이것은 특별한 목적을 위해 사용된 증거가 된다.

*εὐαγγέλιον*이라는 용어는 일견 긍정적인 의미를 내포하는 것처럼 보인다. 그러나 이 중요한 명사가 관사 없이 등장하며 *αἰώνιον*이라는 단어 및 동족 능동태 동사와 결합하면서 해석에 주의를 요하게 되었다. 요한계시록 14:6에 나오는 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*을 올바르게 이해하고 번역하기 위해서, 먼저 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 사용된 다양한 문맥을 살펴보았다. 둘째로, *εὐαγγέλιον*이 어떤 언어문화적인 환경 속에서 의미를 획득하고 변천시켜 왔는지에 관해 알아보았다. 그 결과 *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이 전통적인 의미인 구원의 복음보다는 심판의 메시지를 의미한다는 것을 밝혀 냈다.

그렇다면, 심판을 가리키면서도 구원을 의미할 수 있는 용어를 선택한 이유는 무엇일까? 그것은 요한계시록이 믿는 자들을 향해 선포되었기 때문이 아닐까? 하나님의 심판은 믿는 자들에게는 복음이 되고, 믿지 않는 자들에게는 위협이 되기 때문이다. 또한 오니(Aune)가 세르포(Cerfaux)를 인용하여 말

64) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999), 749.

한 것과 같이, *εὐαγγέλιον αἰώνιον*이라는 어구가 세상의 임박한 종말과 하나님의 심판이라는 견지에서 “황제 숭배 제의에 관한 복음에 대한 항의로서 만들어진 것으로서, 그 황제 숭배에 관한 복음이 오직 잠정적인 의미만을 지닌다는 것을 보여준다.”<sup>65)</sup>는 것을 함축적으로 드러내려고 한 것은 아닐까? 즉, 거짓된 황제 숭배 제의라는 “복음”에 대한 항의와 심판을 담고 있다는 것이다. 심판의 메시지도 복음이다. 복음은 또한 심판이다. *εὐαγγέλιον*은 요한계시록 14:6에서 심판의 복음을 말하고 있다. 그것은 예수 그리스도에게서 시작된 새로운 메시지가 아니라 언제나 있었고 영속적으로 계속되는 하나님의 공의와 관계가 있다. 그러한 의미에서 예수 그리스도를 통해 주어진 구원의 복음과는 구별되는 것이다. 하나님의 정의로운 심판은 영속적이기 때문에, 영원한 심판(복음)이 된다.

어떤 단어의 의미는 문법적인 측면과 의미론적인 측면을 고려하면 대체적으로 결정된다고 볼 수 있다. 그러나 그것으로 다 드러나지 않는다는 것이 문제다. 단어가 함축하고 있는 의미가 있는 것이다. 나이다는 어떤 단어가 가질 수 있는 함축적이고 내포적인 의미(*connotative meaning*)에 미치는 요인을 세 가지로 제시하였다.<sup>66)</sup> 나이다는 그 단어를 말하는 화자의 성격과 그 단어가 사용된 특별한 상황과 그 단어가 다른 단어들과 결합하고 있는 환경을 들었다. 즉, 누가 말하느냐에 따라, 어떤 상황에서 말하느냐에 따라, 어떤 단어들과 함께 사용하느냐에 따라 달라질 수 있다는 것이다. 이것을 우리의 논의에 적용해 보면, 앞의 본문 주석을 통해 입증한 대로 요한계시록 14:6은 심판의 임무를 수행하는 천사가 심판의 문맥에서 심판을 의미하는 단어들과 함께 심판을 내포하는 메시지를 전달하고 있다고 말할 수 있다. 또한 나이다는 단어와 개념은 항상 일치하지 않는다는 것을 말하면서, 히브리어 성서나 헬라이어 성서에 나오는 단어가 반드시 한 단어로 번역될 필요는 없다고 지적한다.<sup>67)</sup> 왜냐하면 의미의 전달이 형식보다 우선해야 하기 때문이다. 결론적으로, *εὐαγγέλιον αἰώνιον*을 번역함에 있어서, 이 문구가 가진 양면성과 함께 심판의 메시지를 분명하게 드러내 주는 “영원한 심판의 복음”으로 번역할 것을

65) David E. Aune, 『요한계시록 6-16』(서울: 솔로몬, 2004), 789. 김선정은 로마제국 시대에 황제 숭배 제의가 “종교” 이상의 중요한 의미를 지니고 있었다고 말한다. 로마 속주에 속한 백성들은 그들의 삶의 조건이 되는 황제의 은혜에 감사하고 찬양하지 않을 수 없었다는 것이다. 이에 관한 자세한 논의는 김선정, “원시기독교의 사회적 정황: 로마 황제 제의를 중심으로”, 『신약논단』(2005 봄), 210-215를 참고하라.

66) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 92-94.

67) Anwar S. Dil, ed., *Language Structure and Translation: Essays by Eugene A. Nida* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 185 and 189.

제안한다. 이는 주석에서 취급되어야 할 부분을 번역에서 다루게 되는 위험성에도 불구하고 의미의 전달이 무엇보다 우선되어야 한다고 보기 때문이다.

<주요어>(Keywords)

유앙겔리온 아이오니온, 요한계시록, 성서 번역, 문맥, 문화, 주석.  
εὐαγγέλιον αἰώνιον, The Book of Revelation, Bible Translation, Context, Culture, Exegesis.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 5일)

<참고문헌>(References)

- 강신옥, “요한계시록의 정관사 번역 문제－요한계시록 12:14를 중심으로－”, 『성경 원문연구』 22 (2008), 139-160.
- 김경식, “요한계시록에서의 요엘서 사용”, 『신약논단』 (2011 가을호), 925-966.
- 김선정, “원시기독교의 사회적 정황: 로마 황제 제의를 중심으로”, 『신약논단』(2005 봄), 197-217.
- 박익수, 『로마서 주석 I』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계－내용 동등성 번역의 경우－”, 『성경원문연구』 16 (2006), 62-77.
- 이달, “요한계시록에 나타난 복수의 수사학”, 『신약논단』 (2001 여름호), 129-154.
- 이달, 『요한계시록』, 서울: 한국장로교출판사, 2008.
- 이영미, “한글 성경의 성 관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 86-108.
- 이필찬, 『요한계시록 어떻게 읽을 것인가』, 서울: 성서유니온선교회, 2000.
- 진경연, 『로마서 연구』, 서울: 향린사, 1966.
- 조경철, “성서 주석과 번역-골로새서와 에베소서의 사례를 중심으로-”, 『성경원문연구』 24 (2009), 110-131.
- 조병수, “땅의 수확－요한계시록의 신학 일고－”, 『성경원문연구』 2 (1998), 51-69.
- Aune, D. E., 『요한계시록 6-16』, 김철 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- Baukham, R., 『요한계시록 신학』, 서울: 한들출판사, 2000.
- Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, F. W. Danker, rev. ed., 3rd edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Bigg, C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1901.
- Bratcher R. G. and Hatton, H. A., *A Handbook on the Revelation to John*, New York: United Bible Societies, 1993.
- Crisp, S., “현대 성서 번역을 위한 도전들”, 『성경원문연구』 24 별책 (2009), 197-208.
- Dil, A. S., ed., *Language Structure and Translation: Essays by Eugene A. Nida*, Stanford, California: Stanford University Press, 1975.
- Ellul, J., 『요한계시록 주석: 움직이는 건축물』, 유상현 역, 서울: 한들출판사, 2000.
- Ford, J. M., *Revelation*, The Anchor Bible, Vol. 38, New York: Doubleday, 1975.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids:

- Baker Books, 1998.
- Horsley, G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, Vol. 3, The Ancient History Documentary Research Center: Macquarie University, 1983.
- Kaut, T., “번역에서 잃어버린 부분: 요한계시록 2장 12-17절 - 관용구 번역의 한 사례”, 「성경원문연구」 24 별책 (2009), 290-306.
- Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Kraft, H., 『요한묵시록』, 국제성서주석 47, 서울: 한국신학연구소, 1983.
- Marcos, N. F., *The Septuagint in Context*, Leiden: E. J. Brill, 2000.
- McLay, R. T., *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2003.
- Michaels, J. R., *Revelation*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1997.
- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Muraoka, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Nida, E. A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Nida, E. A. and Taber, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1982.
- Olofsson, S., “Consistency As a Translation Technique”, *SJOT*, 6:1 (1992), 14-30.
- Osborne, G. R., *Revelation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Piper, O. A., “Gospel(Message)”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville; New York: Abingdon Press, 1962.
- Roloff, J., *The Revelation of John*, J. E. Alsup trans., Minneapolis: Fortress, 1993.
- Smalley, S. S., *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.
- Towner, P. H., “고린도후서 낯설게하기를 위한 일례”, 「성경원문연구」 24 별책 (2009), 222-249.
- Tucker, W. L., *Studies in Revelation: An Expository Commentary*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1980.

<Abstract>

## A Study on the Translation of Εὐαγγέλιον Αἰώνιον in Revelation 14:6

Prof. Dal Lee  
(Hannam University)

The purpose of this study is to find an appropriate translation of εὐαγγέλιον αἰώνιον which is found in Rev.14:6. Since εὐαγγέλιον αἰώνιον has been understood to be related mostly to the saving gospel available through the death and resurrection of Jesus Christ, translating those particular words seems to be no problem at all. But as a matter of fact, it is not so. The word εὐαγγέλιον appears only in Rev. 14:6, and without an article. Throughout the entire New Testament, the combination of εὐαγγέλιον with αἰώνιον occurs only once, and its cognate verb εὐαγγελίζω as an active voice verb form is found only in Revelation 10:7 and 14:6. The latter is important because the general sense of “proclaiming the gospel” is related with εὐαγγελίζομαι, the middle voice verb form used in other places of the NT.

To justify the translation of εὐαγγέλιον αἰώνιον in Rev. 14:6 in the sense of judgment rather than salvation, two principles are applied: the issue of consistency and context, and the issue of culture and meaning. According to Nida’s translation theory, functional equivalence is preferred to formal correspondence. Meaning should be more appreciated than form. Form must be changed in order to preserve the content of the message.

Firstly, translation of εὐαγγέλιον αἰώνιον are compared among English Bible versions and Korean Bible versions. And then interpretation of εὐαγγέλιον αἰώνιον is compared among some prominent commentaries. As a result, juridical side of εὐαγγέλιον is disclosed in commentaries. Secondly, using the two principles mentioned above, the context of Rev. 14:6 is investigated, and the linguistic culture of the word εὐαγγέλιον is developed along with the inter-textuality of the word. Finally, a desirable Korean translation of εὐαγγέλιον αἰώνιον is suggested as a conclusion.

## **Linguistic Slips: A Window to Ancient Methods of Bookmaking**

Koot van Wyk\*

### **1. Introduction**

All humans, regardless of race, color, culture, country are making linguistic errors. Scholars have classified the errors to be on no less than five different areas: *slips of the eye*,<sup>1)</sup> *slips of the hand*,<sup>2)</sup> *slips of the tongue*,<sup>3)</sup> *slips of the ear*<sup>4)</sup> and *slips of the*

---

\* Visiting Professor at Kyungpook National University Sangju Campus and Conjoint lecturer for Avondale College, Australia. He holds a D. Litt et Phil. from the University of South Africa (2004) and a Th. D. from Rikkyo University in Tokyo, Japan (2008). The writer was teaching English for the Utsunomiya University Acoustic Linguistics Lab or *Kasuya Lab* under supervision of prof. dr. Hideki Kasuya and dr. Hiroki Mori et al. Utsunomiya University has a *Spoken Dialogue Database for Paralinguistic Information Studies*. The Database is intended for understanding the usage, structure and effect of paralinguistic information in expressive Japanese conversational speech. Paralinguistic information refers to meaningful information, such as emotion, structure and effect of paralinguistic messages. Emotional states are annotated with six abstract dimensions: pleasant-unpleasant, aroused-sleepy, Dominant-submissive, credible-doubtful, interested-indifferent, positive-negative (see Hiroki Mori, Tomoyuki Satake, Makoto Nakamura, Hideki Kasuya, “Constructing a Spoken Dialogue Corpus for Studying Paralinguistic Information in Expressive Conversation and Analyzing Its Statistical/Acoustic characteristics”, *Speech Communication*, 53:1 [2011], 36-50). As long as humans are involved in the production of language, the dictation of it, writing of it, copying of it, paralinguistic information of emotional states will be an ingredient in *Speech Pathology* and the study of *slips*. Currently, this writer is working under direct supervision of dr. Joon-hong Kim, who’s area of doctoral dissertation (2012) is in cognitive linguistics, focusing on “Fictive” and “Factive” Motion verbs at Kyungpook National University, see bibliography. It is a very enriching and humbling experience to work with these people. Any opinions, findings, and conclusions or recommendations expressed in this material, however, are those of the author.

1) *Slips of the eye* will originate when a person on a particular day do not want to read but has to read. *Slips of the eye* means the reader’s eye “leaps”, skip over or miss words when they read. They guess a word on the basis of the first letter or the shape of the word in general. Marjorie Perlman Lorch and Renata Whurr, “A Cross-linguistic Study of Vocal Pathology: Perceptual features of spasmodic Dysphonia in French-speaking Subjects”, *Journal of Multilingual Communication Disorders* 1:1 (2003), 35-52, indicated that “phonetic properties of a specific language may affect the manifestation of pathology in neurogenic voice disorders.” Each language will have their own peculiarities. We mention this, since

*memory*.<sup>5)</sup> Some linguistic errors are acoustic, others articulatory, still others are

---

*dictation* was a method of copying books in ancient times, and the process may have been influenced by this very aspect mentioned here. In a symposium on reading disabilities, a number of problems were listed that are relevant for the ancients as well: a) Speaking a non-standard dialect they will have problems of mapping their own phonological system onto the phoneme-grapheme correspondences being taught. b) Delayed or disordered language development. The reader's personal phonological, lexical and grammatical knowledge and when it is shaky, still developing, and poorly consolidated it will be difficult to engage in metalinguistic tasks such as performing phoneme segmentation, learning sound-symbol correspondences or writing. c) Hearing impairments by a culture or dialect that is in essence a gesture-based system as opposed to English that is in essence an aural-oral mode of expression. d) Developmental delays or disorders physically with mental retardation, emotional problems, attention deficits (Catherine E. Snow and John Strucker, "Lessons from Preventing Reading Difficulties in Young Children for Adult Learning and Literacy", NCSALL *The Annual Review of Adult Learning and Literacy*, vol. 1 (San Francisco: Jossey-Bass, 2000): pages 15-16 of the online NCSALL report.

- 2) V. Fromkin, *Errors in Linguistic Performance: Slips of the Tongue, Ear, Pen, and Hand* (San Francisco: Academic Press, 1980). Although she died in 2000, her website was still online and research on these aspects were still alive until 2007. Some noted that she collected over 12,000 *slips of the tongue*. She is criticized for her bag of subjectivity that she brings to the linguistic experiments, a situation, although improved, can never be eliminated. The orthographical shape of the letter, especially if it was scribbled in high speed during a dictation process and later deciphered, can lead to *slips of the hand* but also *slips of the eye*. Much of what is mentioned here, is more complex than just one category, since it involves also cognitive linguistic aspects of understanding and memory. The ability to segment and blend letters and words will affect the kinds of *slips of the eye* and *slips of the tongue*, if dictating. *Slips of the memory* will also be involved if the scribe must remember what was dictated. Also Jean Aitchison, "Slips of the Tongue and Slips of the Pen" (with P. Todd) in *Language and Cognitive Styles: Patterns of Neurolinguistic and Psycholinguistic Development* ed. by R. N. St. Clair and W. von Raffler-Engel (Lisse: Swets and Zweitlinger, 1982) 180-194.
- 3) Jean Aitchison, "Slips of Tongue and Slips of the Pen", 180-194.
- 4) Zinni S. Bond, *Slips of the Ear: Errors in the Perception of Casual Conversation* (Athens: Ohio University, 1999).
- 5) Our study deals with the effects of language perception and comprehension as well, since the Ancient scribe had to listen to someone dictating and these linguistic aspects were involved in this process and is one of the undercurrents of any linguistic slips that we look at here. Bresnan and Ford has illustrated that all people predict in linguistic perception and comprehension. "For example, while listening to sentences unfold, people make anticipatory eye-movements to predicted semantic referents (Altmann & Kamide 1999, Kamide et al. 2003a, Kamide et al. 2003b). Event-related brain potential (ERP) changes show graded preactivation of the word forms *a* or *an* as a function of their probability of occurrence in the context of reading a sentence (DeLong et al. 2005). Words that are less discourse-predictable evoke a greater positive deflection in the ERP waveform, and this effect diminishes when the predictive discourse context is eliminated; convergently, prediction-inconsistent adjectives slow readers down in a self-paced reading task (van Berkum et al. 2005). People use language production predictively at all levels during comprehension (see Pickering & Garrod 2005 for a review). Language production is so intimately involved with language perception that listeners' auditory perception of words can be changed by robotic manipulation of their jaws and facial skin during pronunciation (Ito et al. 2009, Nasir & Ostry 2009). Predictive models can also explain many frequency effects in language acquisition, use, and historical change (see Diessel 2007 for a review). The logic common to many of

physical (in the sense of body parts used for language communication) and also cognitive ones. Optical error is also a factor that should not be ruled out.

Various networks are collecting errors on one of these slips for their data bank, so that they can streamline their descriptions of the linguistic phenomena. The *Slips of the Tongue* research Group at SUNY Buffalo is steadily accumulating corpora of slips in other languages.<sup>6)</sup>

At the moment, large collections of errors exist in: Dutch, English, French, German, Italian, Japanese, Mandarin, Spanish. There are smaller collections in Arabic, Finnish, Hindi, Hungarian, Korean, Portuguese, Thai, and Turkish.

## 2. Background

One of the first modern-period famous linguistic studies on errors, was done in German in 1895 by Meringer and Meyer.<sup>7)</sup>

---

these studies is that if people use language production to make predictions during comprehension, then probabilistic differences in production should be detectable in experiments on perception and comprehension, even with higher-level grammatical structures (syntax)" (Joan Bresnan, Marilyn Ford, "Predicting Syntax: Processing Dative constructions in American and Australian Varieties of English", *Language*, 86:1 [2010], 168-213).

- 6) <http://www.bgsu.edu/departments/english/linguistics/slips/slipfaq#faq20> There is also the publication of Jaeger which concludes about slips of the tongue with kids: "The study of speech errors, or "slips of the tongue," is a time-honored research window into language production and probably the most reliable source of data for building theories of production phenomena" (Jeri J. Jaeger, *Kid's Slips: Using Children's Slips of the Tongue to Understand Language Development* [Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2004]). Our article title wish to see it as a window of book production in Ancient Times. There is also the study of Qi Zheng, "Slips of the Tongue in Second Language Production". *Sino-US English Teaching* 3:7 (Serial No.31) (July 2006), 71. She mentioned the metaphor of Jean Aitchison (2000) who said that "speech was like an ordinary household electrical system, which was composed of several relatively independent circuits. We could hardly discover about these circuits when all the lamps and sockets were working perfectly. But if a mouse gnawed through a cable in the kitchen, and fused one circuit, then we could immediately discover which lamps and sockets were linked together under normal working conditions. In the same way, it might be possible for us to find how people produce speech by studying speech errors." There is also the article by Zenzi M. Griffen, "The Eyes are Right When the Mouth Is Wrong", *Psychological Science*, 15:12 (2004), 814-821. Then there is the study of Motley, M. T., Camden, C. T., & Baars, B. J., "Covert Formulation and Editing of Anomalies in Speech Production: Evidence from Experimentally Elicited Slips of the Tongue", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 21 (1982), 578-594.
- 7) The interest in errors or slips in linguistics is as old as human speech and human writing. Writing started after the Noahic Flood, dated to 2523 BCE with clear evidence of slips that early from the cuneiform sciences of Sumerology and Akkadian Linguistics. Economic texts for example had to be duplicated and

The modern study of errors can be traced to Victoria Fromkin, who in the 1960s and 1970s published numerous articles on the topic.<sup>8)</sup>

Our focus here is to investigate the linguistic phenomena of slips in Ancient Times in the art of “bookmaking”.<sup>9)</sup>

## 2.1. Considering ‘Slip’

A *slip* means in essence an error or deviation from a conventional or chosen norm. The norm for Ancient Times, is the standard text widely recognized, canonized, also characterized as stable. Stability of the text-form is very important, since one cannot effectively analyze linguistic phenomena when the text is very fluid when compared to

---

then an envelope was made over one and the text was recopied on the outside. The customer receives this with the goods purchased and could then count the goats on the outside of the envelope and compare it with the inside receipt. It should match. Comparing the duplicates sometimes provide evidence of slips of all kinds. In the *Book of Judges* 12:5-6 there are Shibolet and sibolet dialectal differences and although not errors, nevertheless is a record of linguistic differences (see the article of Núria Sebastián-Gallés “Cross-Language Speech Perception”, David B. Pisoni and Robert E. Remez, eds., *The Handbook of Speech Perception* (2005): 546-566, which makes reference of this issue. Dialects are not errors. It is different than the standard but not deviant. A long list can follow of cases of interests in variants of speech whether writing or oral differences. B. de Rossi took interest in listing the differences in spelling of Hebrew Manuscripts of the Middle Ages. S. Frensdorff wrote the book *Ochla we Ochla* in 1864 in which he listed all the different phenomena of differences in the Old Testament Hebrew corpus. If one selects doublets in the Old Testament, many variants can be seen. But, they are not errors. They are cases for dialectology and geomorphology in linguistics. Frensdorff’s book is not relevant for errors and slips but the book of De Rossi is. One of the best books for Continental error research in the Victorian period is the work of Conradi which is his thesis online (E. Conradi, *Psychology and Pathology of Speech in Pedagogical Seminary*, vol. XI [September 1904], 327-380). It was his doctoral dissertation but contains very valuable data and also good bibliographies. Conradi listed between 1865-1902 no less than 63 items (books or articles) on aspects of *speech pathology* or defective speech or what we listed here are slips of the tongue, including problems like stuttering or stammering (Conradi 1904: 52-54; also Rudolf. Meringer and Carl Mayer, *Versprechen und Verlesen* (Stuttgart, 1894). They also collected slips of the tongue.

8) <http://www.bgsu.edu/departments/english/linguistics/slips/slipfaqs#faq20>. Victoria Fromkin, “Grammatical aspects of speech errors”) in *Linguistics: Cambridge Survey*, vol. 2 edited by F. Newmeyer (Cambridge: Cambridge University Press 1988): 117-138.

9) We use the word *book*, since an example of a “book” was found at Nimrud with the name of Sargon II on it (721-705 BCE) (Seton Lloyd, *The Archaeology of Mesopotamia* (London: Thames and Hudson, 1984, reprint 1987), 214 where there is a sketch and description of this almost oriental ivory boards connected with golden hinges on which they wrote with wax. It folds like the Korean artistic boards from the Chosan and earlier periods and still made today. There are 15 or more ivory boards 33.8 cm x 15.6 cm and the text was written on wax and folded and opened to read to the king. This one was kept in the king’s palace. This is revolutionary information since our concept of this period is usually that they wrote on clay-tablets only.

the same content in other texts earlier or later.<sup>10)</sup> This means that inter-manuscript comparison will be the method to see where there are variants and since there is a norm or standard text, it is then possible to see the deviation as a *slip* of one of the abovementioned.

## 2.2. Ancient Bookmaking

There were no xerox facilities in Ancient Times, so reproduction of a book was done by copying the manuscripts by hand or hands.<sup>11)</sup> The process could range between

---

10) In the science of *Textual Criticism* of the Hebrew Text of the Old Testament of the Bible, it is the Hebrew text of Codex Aleppo 1008 CE that is the standard text. All other translations in other languages, Aramaic, Syriac, Armenian, Greek, Latin, Coptic, Ethiopian, Arabic are all secondary attempts to be as close as possible to the original Hebrew. For that matter this Codex (1008 CE) is the standard. It is stable since one fragment from Cave 4 on Daniel, 4QDan<sup>a</sup>, proves that over a millennium, the error-margin was less than 1% for that fragment. Other biblical book manuscripts do exist with wider differences of more than 25% at times, but the existence of one fragment with such accuracy, proves stability. Although this writer has met E. Tov on a number of occasions and his book cited here is a gift signed by him personally, the view about the form of the text as not stable, differs. Tov's theory of a *Multiplicity of Texts* for the Second Temple Period (Tov 1992, 174 at note 1) is in need of a major overall. His criticism of using the *Masoretic Text as Standard Text* (Tov 1992: 11) is also not shared. Deviances between Masoretic Text editions are far less than deviances between Greek Manuscripts of a particular Old Testament book. Tov is unaware that the text of the Old Testament in Greek, experienced the same tragedies, as the Greek Classics at the Library of Alexandria. With Homer texts there were great instability in the days of Antiochus of Ascalon (87/6-69 BCE) in which *eclecticism* could be seen (Frazer 1972: Endnote 143). Good copies were also unavailable for the *Iliad* of Homer "The inaccessibility of the earlier editions to Didymus may be inferred from the fact that he refers to copies of Zenodotus etc., and also uses phrases indicating uncertainty and indirect access when referring to these earlier editions" (Frazer I 1972: 472 and 476; see especially Frazer II 1972: 684-685 note 238). When we use the word *stability* of the text we are not saying that there are no dialectical differences between parts of duplicates, or that geomorphological differences are not embedded into the earlier original text. They are and have become canonized in a fixed form and this form then transmitted through the ages by hands that served as ancient xerox, created the variants (a different form later than the earlier form) that we can investigate under the umbrella of *slips*.

11) G. Frost in 1998 indicated that "reading required two separate scans: an oral sounding out of continuous string of syllables that revealed words which, in turn enabled an oral recitation of the text. In writing formal works an author's oral dictation was 'transcribed by trained stenographers; their shorthand transcripts were then converted into full-text exemplars by copyists who could decipher stenographic notes; and from these exemplars female scribes produced fair copies' " (G. Frost, "Adoption of the Codex Book: Parable of a New Reading Mode", *The Book and Paper Group Annual*, vol. 17 [1998], at footnote 21). Five stages can be identified: 1. Dictation or reading from the reader's cryptic notebook; 2. Oral sounding of the continuous string of syllables; 3. Transcription on a wax tablet by a stenographer of what he heard; 4. Transference of a papyrus in a full text form; 5. Female scribes then produced carefully written copies.

various levels of complexity. *Direct consultation* was a method of copying where one person was reading the text in front of him.<sup>12)</sup> *Indirect copying*, would be a method of copying where the person was relying on dictation.<sup>13)</sup> Someone else was reading to the scribe the standard text and the person was copying. Acoustic misperceptions played a key role here and it can be picked up in the end-product.

A third kind of error resulted when someone had access to, say a Roman public library, but could not take out the manuscript but was permitted to read it. The scribe walked out after *memorizing* long paragraphs and then duplicating the book by this process. Errors are on a cognitive level here. Memory loss, physical exhaustion, age, IQ are all disturbances that can interfere and create a major barrier here. The normal way the brain will try to renovate this mishap is to rephrase sensibly in harmony with an assumed thought resulting in an assimilated paraphrase of text but not an absolute exact copy.

Another kind of error resulted due to the *bad handwriting* of the scribe and this we classify under *slips of the hand*. It is possible that a scribe wrote letters in such a bad shape that ambiguity causes the reader who is dictating, to misread (*slip of the eye*) and the listener scribe writes correctly what he heard. This is a case where the error is not *acoustic* or *articulatory* but two consonants are interchanged although they do not phonologically belong together or are not related in any way, except by form.

### 2.3. ‘Notebook Manuscript’

A notebook manuscript will be a manuscript that was the personal copy of a famous teacher or writer and was not meant to be reproduced as is. Thus, the notebook may contain corrections supralinear or explanatory phrases or sentences on the sides. The handwriting could be in a very bad shape. If someone centuries later wants to copy the notebook accurately, many errors can originate when the later scribe does not understand the notebook in the same way the owner or teacher did. The teacher for

---

12) For the Ancient times some scholars suggest only a “direct consultation” theory (e.g. K. Ohly, “So ist damit der positive Beweis erbracht, dass im griechisch römischen Altertum die Herstellung der Bücher ausschliesslich auf dem Wege der Abschrift erfolgt ist” [op. cit. Skeat 1956: 188]).

13) Skeat listed the earliest theorists of dictation as method of copying: J. F. Eckhardt (1777); F. A. Ebert (1820); A. Schmidt (1847) (op. cit. Skeat 1956: 179). Dictation and collation as separate actions were suggested by Karl Dziatzko (1892) (Skeat 1956: 181). Other dictation theorists were: G. H. Putnam (1894); T. Birt (1907); A. Volten (1937); J. Černý (1952) for errors in Egyptian texts that can only be explained as arising from dictation (Skeat 1956: 183).

example knows what is a mistake and what is a correction and unless the copyist knows that too, the copyist may enter two supralinear words into the text thinking they were left out by mistake by the teacher when he copied it when in fact the teacher just wanted to explain the meaning of the word. There are ways to identify these kind of errors as well. This kind of error is outside the scope of our writing.

## 2.4. Slips of the Eye and Letter Shapes

There is a strong connection between *slips of the eye* and letter shapes because many letters had a shape that was almost identical to one another.<sup>14)</sup> Various languages have letters that could be misread in this way. The key aspect here is the form of the letter that is confused with another letter of similar form.<sup>15)</sup> Many errors are linguistically ideosyncratic. They do not occur in other languages. In Ancient Semitic texts that were translated into another Semitic language (from Hebrew into Syriac) or from Hebrew into Greek and then into Latin followed by English translations of nearly all periods, will not produce the slips at the same zones. Even if one reads an English translation and sees a word form, it is possible to go through the chain of language carriers (Latin, Greek, Aramaic, Hebrew) to identify the language in which the *slip of the eye* occurred most likely.

## 2.5. Slips of the Hand

---

14) A *Slip of the eye* is in an Ashurbanipal cuneiform text (650 BCE) see Samuel Smith page 94. <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/20400.pdf>. A slip of the eye can be seen in the Codex Sinaiticus as is indicated in a volume published by Skeat and Herbert Milne, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, in the chapter dealing with “Orthography and dictation theory,” where there is the wrong reading in early Byzantine times of  $\alpha\pi\alpha\tau\alpha\iota$  instead of  $\alpha\gamma\lambda\alpha\sigma\alpha\iota$ . In those days capital letters were used and the similarity caused a slip of the eye:  $\text{ΑΠΙΑΤΑΙ}$  was copied as  $\text{ΑΓΙΑΣΑΙ}$  (Skeat 1956: 192). Another example is  $\epsilon\pi\pi\omicron\nu = \text{EΠΠΙΟΝ}$  mis-divided by *slip of the eye* as  $\epsilon\pi\iota\ \iota\pi\omicron\nu = \text{ΕΠΙ ΙΠΠΙΟΝ}$  (Skeat 1956: 193).

15) In 1988 Akio Tsukimoto of Rikkyo University, published 7 texts from Emar (Akio Tsukimoto, “Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien”, *Acta Sumerologica* 10 [July 1988], 153-189). **Direct copying: Slip of the eye:** In Tsukimoto’s Emar Text A line 6 the scribe was copying ut-te-er but since the signs for še and te looked the same except for one vertical nail at the end for te, the scribe wrote še instead of te. A scribal error as Tsukimoto (1988, 155 at line 6) indicated with comparison of the correct form ut-te-er in RPAE 30,25.27 and 77,16’. This is in the 13th-12th century BCE. An example listed in B. de Rossi’s *Variae Lectiones* which is a list of variants in the Middle Age Hebrew Manuscripts of the *Book of Judges* indicates *slips of the eye* in Judges 1:35 and 2:9 where some manuscripts read the *samek* =  $\square$  for a *mem* =  $\square$ .

Slips of the hand occur when the copyist hand is not stable due to high age, or due to alcohol consumption or tiredness or due to copying with difficult visibility. Such a difficult reading then leads to educated guesses which are the beginning of a variant. At times one is not sure whether it is a *slip of the eye* or a *slip of the hand*. Unless one has a very old manuscript with actual illegibility at the particular letter, such a *slip of the hand* would not be easy to identify.

## 2.6. Slips of the Ear

In Ancient Bookmaking practices this is one of the most common errors.<sup>16)</sup> The

---

16) **Acoustic misperception: Slip of the ear:** In Tsukimoto's Emar Text C line 8' the scribe copied the expression "year of famine" as MU KALA.GA (= šatti dannati) but in another Emar Text RPAE 139,42 it was copied as MU.KAL.LA.GI. The reader to the copyist probably read correctly but the scribe thought he heard a double /l/ and thus separated the signs. It is a case of an *acoustic misperception*. It also means that the copyist of this text did not see the original. The more common expression in the Emar texts is MU KALA.GA as one finds in Emar Texts 138,24; 158,14; 149,38; 162,10; 111,36; RPAE 86,7 and HCCT-E 28,2-3. A clear example of an acoustic misperception in the *Middle Ages Hebrew Manuscripts of the Book of Judges* is in Judges 3:17 where *aleph* = א is read instead of the standard *ayin* = ע, thus a guttural confusion (see B. de Rossi). In E. A. Wallis Budge, *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum Part I* (London: Oxford University Press, 1921), 6, he commented on scribal errors in these texts: "No. 113482, 24 reads Man-ištar = Man-A-šir, No. 113554, 3. The last two are remarkable differences and difficult to explain. Is it possible that the tablets were written from dictation and that these differences are due to mishearing?" It is a case of a **slip of the ear** or **acoustic misperception** in the process of dictation as method of book making in ancient times. A similar example of an acoustic misperception is in the *Pesher Habakkuk Scroll* from Cave 1 at Qumran, 1QpHab column 2 line 11 where אכשראים is read instead of the standard הכשראים. Although it is a functional text, a commentary, it still cites the formal extracts of the standard to comment on. In the commentary section, one does not expect absolute adherence to the form, for functional reasons, but in the extract there should be strict reproduction of the standard text. It is easier to identify the *slip* in the extract. An example of *slip of the ear* in the Old Latin translation of the Book of Judges by Lucifer of Cagliari can be seen in the copy mechanics of Codex Lugdunensis in Judges 6:4 where the copyist did not assimilate the N before the R in **conrumpebant** instead of **corrumpebant**. There are some surprising spellings: **Dalila** is spelled as **Danila** in Judges 16:4 and 6. **Bethleem** in Judges 12:8 is spelled **Bechlem** in Judges 17:7 and **Bechelem** in Judges 17:8 and **Bethlem** in Judges 19:1 and **Bethle** in Judges 19:2. It is possible that the person who was copying here by a process of dictation was not religious and could not foresee or in retrospect notice the simple errors in spelling. It supports Zinni Bond's statement: "On occasion, however, listener's strategies for dealing with speech lead them into an erroneous perception of the intended message – a misperception, or a slip of the ear" (Bond 1999: 1). She also noted "In everyday conversation, speakers employ various reductions and simplifications of their utterances, so that what they say departs in significant ways from the clarity norms found in formal speech or laboratory recordings" in Z. S. Bond, "Slips of the Ear" in *The Handbook of Speech Perception*. Edited by: David B. Pisoni and Robert E. Remez (2005), 290-310.

reason is that they had to rely on *dictation* as a form of duplicating to speed up the process. That is what Emperor Constantine ordered the copyists to do when he ordered 50 copies of the Scriptures to be copied in high speed in 331 CE.<sup>17)</sup> It is very likely that codices Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus are all remnants of this copying process. Variant analysis of the Codex Sinaiticus was made by Skeat and many of the errors point to acoustic misperception.<sup>18)</sup> Acoustic misperception can occur due to many reasons: distraction, emotional condition, physical handicaps, alcohol intake, age, unstable focus.<sup>19)</sup>

Z. Bond indicated that in many cases, listeners knew “they needed a word in a particular part of the utterance and simply reported a word that occurred to them. These examples, above all, demonstrate listeners compliance. Because there was often some

---

17) See the Letter of Constantine to Eusebius of Caesarea, as recorded in *De Vita Constantine* iv. 36-37 which reads: “I have thought it expedient to instruct your Intelligence that you should command to be written fifty volumes on prepared vellum, easy to read and conveniently portable, by professional scribes with an exact understanding of their craft-volumes, that is to say, of the Holy Scriptures—and it will be your care to ensure that they are prepared **as quickly as possible**” (our emphasis). There are blunders in the Codex Sinaiticus where there is a *spelling error* of  $\upsilon\omega\rho$  for  $\upsilon\delta\omega\rho$  and a *metathesis* of  $\pi\lambda\omicron\lambda\omega$  for  $\pi\omicron\lambda\lambda\omega$ . There is also the *slip of the ear* in Codex Alexandrinus in the Book of Judges 6:8 where the scribe heard in a case of a *slip of the ear*  $\epsilon\kappa\ \gamma\eta\varsigma$  as  $\epsilon\zeta$ .

18) Evidence from the Greek Codex Sinaiticus of **acoustic misperception** will be: In the case of  $\Upsilon\Delta\Omega\Pi$  given as  $\Upsilon\Omega\Pi$  the omission of /d/ probably happened because by acoustic misperception the presence of vowels with the final glide or rolled dental may have created this *slip of the ear*. The listener did not pick up the medial /d/ (Skeat 1956: 192). A similar case is cited in modern times by Z. Bond of a loss of a medial /d/ where **Trudy** was read as **tree** (Bond 1999: 41). The obstruent /d/ is lost in medial position due to an *acoustic misperception*.

19) Evidence of **Slips of the ear** in Books 11-16 of the *Iliad* can be seen in the *Pierpont Morgan Library Iliad Codex*. It was published in 1912 and the publishers Wilamowitz and Plaumann claimed it was written from dictation (Skeat 1956: 197). A *slip of the ear* example presented by Z. Bond is when **Krackle** is acoustically misperceived as **cracker** (Bond 1999: 34). Examples in the *Pierpont Morgan Iliad Codex* are similarly  $\epsilon\rho\nu$  for  $\epsilon\lambda\eta$  and  $\pi\omicron\lambda$  for  $\pi\epsilon\rho$  (Skeat 1956: 198). Z. Bond also indicated that substitution of errors for plosives as fricatives, affricates and nasals are *slips of the ear* (Bond 1999: 31). In the *Iliad Codex* there is the lack of distinction between  $\sigma$  and  $\zeta$  produced:  $\rho\iota\sigma\alpha\nu$  for  $\rho\iota\zeta\alpha\nu$  (Skeat 1956: 198). If one looks at the Coptic texts from the British Library Add. 17183 or  $K^b$  and British Library OR. 3579 A or  $K^h$  on Judges 12:7-15 one notices a number of problems:  $K^b$  has  $\text{ϩ}\text{N}\text{B}\text{E}\text{Θ}\text{Λ}\text{E}\text{E}\text{M}$  at folio 183a lines 45-46 but together with  $K^h$  at folio XI col. 1 lines 26-27,  $K^b$  also read  $\text{ϩ}\text{N}\text{B}\text{H}\text{Θ}\text{Λ}\text{E}\text{E}\text{M}$  (see folio 92b lines 12-13). This is a case of a slip of the ear by  $K^b$ . Other inconsistencies are also noticed: an orthographical slip of the eye by the scribe of  $K^b$  in reading  $\text{N}\text{P}\text{I}\text{A}\text{B}\text{Λ}\text{Λ}\text{Ω}\text{N}$  (folio 92b line 28) but in both  $K^b$  and  $K^h$  it was read as  $\text{N}\text{P}\text{I}\text{A}\text{B}\text{Λ}\text{Ω}\text{N}$  ( $K^b$  at line 41 and  $K^h$  at folio XI col. 2 line 12). A case of a slip of the ear is also to be seen in  $K^h$  who has  $\text{N}\text{P}\text{I}\text{E}\text{Λ}\text{Ω}\text{M}$  at folio XI col. 1 lines 4-5, but correctly  $\text{N}\text{P}\text{I}\text{A}\text{Λ}\text{Ω}\text{M}$  elsewhere at lines 30-31. Some errors of  $K^b$  are listed by the editor of that manuscript H. Thompson in 1911 e.g. part of a verse is omitted in Esther 2:4;  $\text{C}\text{X}\text{O}\text{O}\text{Y}\text{C}$  is written for  $\text{C}\text{X}\text{O}\text{O}\text{Y}\text{C}$  in Joshua 3:3;  $\text{Y}\text{P}\text{E}$  is written for  $\text{Y}\text{H}\text{P}\text{E}$  in Judges 2:8.

phonological similarity between the target and the substitute, it is difficult to say which examples are products of pure guesswork and which make the best use of limited phonological information.”<sup>20)</sup>

## 2.7. Slips of the Tongue

The person dictating to the copyist may have articulatory problems to pronounce words clearly due to a whole list of factors: physical handicaps, emotional aptitude, the speed of reading, alcohol intake, tiredness, disinterest, and distraction.<sup>21)</sup> J. Poullisse (1999: 103-114) listed a number slips one can find: conceptual slips; lexical slips; *malapropism* (viz. the substitution of a word by a phonological related one); phonological slips; morphological slips; syntactical slips; substitution; exchange; shift; blend; deletion; addition; and haplology. Four extra phenomena are mentioned by her, namely, accommodation; reparation; ambiguous cases and double slips.

---

20) Z. Bond (1992), 145. A case in Middle Ages Hebrew Manuscripts of the *Book of Judges* by B. de Rossi in *Variae Lectiones* is in Judges 1:22 where בני “house” is written as בית “sons”. The orthography is too remote to account for a misreading by *direct consultation*. It cannot be a *slip of the eye*. This may be the role of cognitive functions of the mental lexicon in which the person substitute a word that appears elsewhere to be used interchangeably, namely, “sons of” functioning in the “place of house of”.

21) **Slips of the tongue** can be seen in *Variae Lectiones* of B. de Rossi on the book of Judges where he listed scribal errors in the transmission of many Hebrew manuscripts over centuries in the Middle Ages: the interchange עליו instead of אליו for the book of Judges at 3:7. This is an example of a guttural interchange and also occurred at Judges 6:39; 6:40; 20:36 where the preposition על was read as אל. The phonological formation of these two gutturals in Semitic Languages is a source of confusion that can be found in Aramaic, Syriac, and Akkadian of all periods and connected languages or dialects. Martin 1958, 662 1QpHab column 2 line 11 listed הכשראים instead of הכשראים which is the reading of the standard text of the Masoretic Tradition or Codex Aleppo of 1008 CE. Penna 1957, 381ff. listed for Isaiah 5:5 in Cave One from Qumran, 1QIsa<sup>a</sup> the aleph and he interchanged in הטר instead of אטר. The Latin Vulgate, the Aramaic Targum and the Syriac Peshitta all followed this error here in their translations, showing their dependency upon an errorful Vorlage that was identical or very similar to the degenerative copy at Qumran Cave 1 of Isaiah. We must keep in mind that a slip of the tongue of the dictating scribe results in a slip of the ear of the copying scribe. Since both aleph and he is in the final position here, and acoustic misperception is experienced that leads to a reduction of the consonants (cf. Sabatino Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969 2nd edition], 42 at 8.56). A handicap of an articulatory nature, like stuttering can be seen by examples provided by H. Thompson in his edition of the Coptic Manuscript K<sup>b</sup> in 1911. There is a possibility that the one who was dictating the letters one by one to the scribe of K<sup>b</sup> was stuttering, since he duplicates letters sometimes: doubles the plural definite article e.g. **xxapxwx** for **xapxwx** in Joshua 14:1; Judges 1:35; 2:21; 3:18; 6:3. Some letters are duplicated at the beginning of the word like **nnuxa** in Judges 18:22; **nnuroc** in Judges 9:51. In one case the articulatory handicap of the one dictating caused K<sup>b</sup> to write **mooy** in Judges 6:37 (Thompson 1911: viii-ix).

## 2.8. Slips of the Memory

When we come to this category, we have to place the origin of the error squarely in the cognition zone. Short term memory and long term memory may be involved here. Humans are suffering from barriers or interceptors to memory and a very long list of factors can be cited for their origin: age, alcohol intake, physical condition, mental condition, emotional condition, intellectual capacity, motivation, interest, level of exhaustion, extent of space and time through which the content has to move by transmission relying on memory as the carrier before it is copied in written form.

What does it mean? The Romans had libraries in Ancient Times in which they kept the originals or copies of the originals stolen or copied from other nations and someone who wished to copy them had to read in the Roman Library, walk out with memory and then somewhere nearby copying what he read in the public library.<sup>22)</sup> The result of memory lapses is that the end form is paraphrastic if compared to the original. The memory uses some tools to renovate the crisis like harmonization, substitution, shortening of words, addition of words to help the syntax and meaning to be more fluid, cancelling ambiguity and relying on interpretation, or relying on meaning rather than form as the basic rule of copying.<sup>23)</sup> Some examples can be given.<sup>24)</sup>

---

22) Various scholars are very helpful on this theme of libraries in the Ancient Times: Forbes (1936); Parsons (1952); Fraser (1972); Johnson and Harris (1976); Clement (1995); Frost (1998); Macleod (2000); Hannam (2001 and 2002). Inaccessibility of originals, censorship, degeneration of the quality of copies, *additions* and *omissions* to texts, library destructions, robberies of libraries, library building, changing trends in the lifestyle of people are all factors that contribute to the origin of errors in the texts or the preservation of the five categories of slips mentioned in this article. Bookburning is mentioned by Tacitus *Annals* 35 as cited by Cramer 1945, 196. Censorship and hiding of books are thus applicable in this context. In the reign of Eumenes II of Pergamon, the Ancient world was ransacked for manuscripts, and copies were made for libraries (Parsons 1952, 24-25).

23) Ashurbanipal (668-627 BCE) took pride in having collected his texts from all parts of the world. On his official seal he mentioned: "I have collected these tablets, I have had them copied, I have marked them with my name, and I have deposited them in my palace." One of his scribes reported "I shall place in it [text] whatever is agreeable to the king; what is not agreeable to the king, I shall remove from it" (Johnson and Harris 1976: 21). We should not miss the license to be paraphrastic here, to add or to remove. The biblical manuscripts were not copied paraphrastically when they functioned as standard but so when they were not standard text but school copies or texts books or hymnals etc. These texts, and there are many at Qumran, became *para-biblical* texts (by function) and not *biblical* texts (by form) any longer.

24) The Syriac translation of Judges seems to have been made from a Hebrew manuscript that shows resemblances to Qumran Cave 4 for Judges. It seems as if the text was memorized first and then dictated to a copyist. This would explain the inversion of words, interchange of letters and omissions of words or phrases that appear for the scribe to be similar. There is a transposition of letters in Judges 6:3 in the

### 3. Conclusion

An understanding of the art of bookmaking is a prerequisite for a proper understanding of the condition of texts in the Ancient Near East. The Bible is one of these books and the same human imperfection that one can see with the copyists of these texts, explains also to us in the process of textual analysis (not textual criticism), the origin of the variants as slips from a standard original. Understanding the slips in these texts also assists one in understanding better the slips in the doublets of the exilic period book of Chronicles as compared to the Solomonic period book of Samuel. Articles on the slips in the *doublets* of Samuel and Chronicles are currently prepared by this writer.

<주요어>(Keywords)

slips of the tongue, slips of the ear, slips of the hand, slips of the memory, slips of the eye.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 10월 17일)

---

Syriac, namely, instead of reading רקם the Syriac scribe ended with קדם in Syriac which means the /q/ and the letter /d/ is transposed but also the similarity of the shape of /d/ with /r/ caused the writer to use /r/ instead of /d/. In Judges 6:4 there is a partial agreement of 4QJudg<sup>a</sup> from Qumran Cave 4 with the Syriac in the omission of a *copulative waw* in the first word is this list contrary to the Standard embodied in the consonantal text of the Hebrew Masoretic Text which reads a *copulative waw* in all three nouns. However, only partial agreement, since the word order of the first two in the list is inverted in the Syriac which has the reading: שרר ושה וזמור. This is another example of a *slip of the memory*. The Leiden edition of the Peshitta is the standard text for the Syriac here. The text of 4QJudg<sup>a</sup> was published by Trebolle-Barrera.

<참고문헌>(References)

- Aitchison, Jean, "Slips of the Tongue and Slips of the Pen", (with P. Todd), R. N. St. Clair and W. von Raffler-Engel, eds., *Language and Cognitive Styles: Patterns of Neurolinguistic and Psycholinguistic Development*, Lisse: Swets and Zweitlinger, 1982, 180-194.
- Barrera, J. T., "Textual Variants in 4QJudg<sup>a</sup> and the Textual and Editorial History of the Book of Judges (1)", *Revue de Qumran* 14:54 (1989), 229-245.
- Barrera, J. T., "Light from 4QJudg<sup>a</sup> and 4QKgs on the Text of Judges and Kings", D. Dimant and U. Rappaport, eds., *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Jerusalem: The Magnus Press, 1992, 315-324.
- Bond, Zinni S., *Slips of the Ear: Errors in the Perception of Casual Conversation*, Athens: Ohio University, 1999.
- Bond, Zinni S., "Slips of the Ear", David B. Pisoni and Robert E. Remez, eds., *The Handbook of Speech Perception*, Malden: Blackwell Publishing, 2005, 290-310.
- Bresnan, Joan, and Marilyn Ford, "Predicting Syntax: Processing Dative Constructions in American and Australian Varieties of English", *Language* 86:1 (2010), 168-213.
- Brownlee, William H., *The Midrash Peshar of Habakkuk*, Society of Biblical Literature Monograph Series 24, Missoula: Scholars Press, 1979.
- Budge, E. A. Wallis, *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum*, Part I, London: Oxford University Press, 1921.
- Černý, Jaroslav, *Paper and Books in Ancient Egypt: An Inaugural Lecture Delivered at University College London, 29 May 1947*, London: H. K. Lewis, 1952, Reprinted Chicago: Ares Publishers Inc., 1977.
- Clement, R. W., "A Survey of Antique Medieval, and Renaissance Book Production", Carol Garrett Fisher and Kathleen Scott, eds., *Art Into Life: Collected Papers from the Kresge Art Museum Medieval Symposia*, East Lansing: Michigan State University Press, 1995, 9-28.  
<http://www.ku.edu/~bookhist/bibl2.html>.
- Conradi, E., "Psychology and Pathology of Speech", *Pedagogical Seminary* XI, September 1904, 327-380.
- Costa, Albert, Michele Miozzo, and Alfonso Caramazza, "Lexical Selection in Bilinguals: Do Words in the Bilingual's Two Lexicons Compete for Selection?", *Journal of Memory and Language* 41 (1999), 365-397.
- Cramer, F. H., "Bookburning and Censorship in Ancient Rome: A Chapter from the History of Freedom of Speech", *Journal of the History of Ideas* 6:2(1945), 157-196. See also <http://www.jstor.org>.

- De Rossi, G., *Variae lectionis Veteris Testamenti Librorum, Ex Immensa Manuscriptorum Editorumque Codicum Congerie Haustae et ad Samaritanum Textum, ad Vetustissimas Versiones, ad Accuratiores Sacrae Criticae Fontes ac Leges Examinatae*, Amsterdam: Philo Press, 1969.
- Dirksen, P. B., *The Transmission of the Text in the Peshitta Manuscripts of the Book of Judges*, Monographs of the Peshitta Institute 1, Leiden: Brill, 1972.
- Eusebius, *De Vita Constantine IV*, 36-37.
- Forbes, Clarence A., "Books for the Burning", *Transactions of the American Philological Society* 67 (1936), 114-125.
- Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, vol. I: Text; vol. II: Notes, Oxford: At the Clarendon Press, 1972.
- Frensdorff, S., *Das Buch Ochlal W'ochlah (Massora)*, New York: Ktav Publishing House, 1972.
- Fromkin, V., *Speech Errors as Linguistic Evidence*, The Hague: Mouton, 1973.
- Fromkin, V., *Errors in linguistic Performance: Slips of the Tongue, Ear, Pen, and Hand*, San Francisco: Academic Press, 1980.
- Fromkin, V., "Grammatical Aspects of Speech Errors", F. Newmeyer, ed., *Linguistics: Cambridge Survey*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 117-138.
- Frost, G., "Adoption of the Codex Book: Parable of a New Reading Mode", *The Book and Paper Group Annual* 17, 1998. Paper delivered at the Library Collections Conservation Discussion Group Session, AIC 26th Annual Meeting, June 1-7, Arlington, Virginia. Available online:  
<http://cool.conservation-us.org/coolaic/sg/bpg/annual/titles.html>
- Griffen, Zeni M., "The Eyes are Right When the Mouth Is Wrong", *Psychological Science* 15:12 (2004), 814-821.
- Hannam, James, "Christianity and Pagan Literature", 2001.  
<http://www.bede.org.uk/library.htm>: 1-6.
- Hannam, James, "The Great Libraries of Alexandria—the Foundation and Loss of the Royal and Serapeum Libraries" (Unpublished, Available on Request from [bede@bede.org.uk](mailto:bede@bede.org.uk)), 2000, 1-15.
- Hannam, James, "The Mysterious Fate of the Great Library of Alexandria", 2002.  
<http://www.bede.org.uk/library.htm>, 1-6.  
<http://www.bgsu.edu/departments/english/linguistics/slips/slipfaqs#faq20>.
- Jaeger, Jeri J., *Kid's Slips: Using Children's Slips of the Tongue to Understand Language Development*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2005.

- Johnson, E. D., and Harris, M. H., *History of the Libraries in the Western World*, 3rd edition, New Jersey: The Scarecrow Press, Inc, Methuchen, 1976.
- Kim, Joon-hong, “Cognitive Structure of Fictive Motion: With Reference to English and Korean”, Its Korean title is “허구적 이동의 인지적 구조: 영어와 한국어에 관하여”, Ph.D. dissertation, Kyungpook National University, 2012.
- Lloyd, Seton., *The Archaeology of Mesopotamia*, London: Thames and Hudson, 1984, reprint copy, 1987.
- Macleod, R. M., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, London: I. B. Tauris, 2000.
- Martin, Malachi, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, Vols. I-II. In *Bibliothèque du Muséon*, vol. 45, Louvain: Publications Universitaires, 1958.
- McKeown, M., I. G. Sinatra Beck, and J. Loxterman, “The Contribution of Prior Knowledge and Cohert Text to Comprehension”, *Reading Research Quarterly* 27(1992), 79-93.
- Meringer, Rudolf and Meyer-Lübke, Wilhelm, *Versprechen und Verlesen. Ein Psychologisch-Linguistische Studie*, Stuttgart, Göshen, 1894. Also Amsterdam: Benjamins, 1978.
- Mori, Hiroki, Tomoyuki Satake, Makoto Nakamura, and Hideki Kasuya, “Constructing a Spoken Dialogue Corpus for Studying Paralinguistic Information in Expressive Conversation and Analyzing Its Statistical/ Acoustic Characteristics”, *Speech Communication* 53:1 (2011), 36-50.
- Moscatti, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969, 2nd edition.
- Motley, M. T., C. T. Camden, and B. J. Baars, “Covert Formulation and Editing of Anomalies in Speech Production: Evidence from Experimentally Elicited Slips of the Tongue”, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 21 (1982), 578-594.
- Parsons, E., *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenistic Word: Its Rise, Antiquities and Destructions*, New York: Elsevier, 1952.
- Penna, A., “La Volgata e il Manoscritto 1QIsa”, *Biblica* 38 (1957), 381-395.
- Perlman, Marjorie, Lorch and Renata Whurr, “A Cross-Linguistic Study of Vocal Pathology: Perceptual Features of Spasmodic Dysphonia in French-speaking Subjects”, *Journal of Multilingual Communication Disorders* 1:1(2003), 35-52.
- Poullisse, N., *Slips of the Tongue: Speech Errors in First and Second Language Production*, Amsterdam: John Benjamins, 1999.

- Robert, U., *Heptateuchi Parts Posterioris Versio Latina Antiquissima e Codice Lugdunensi: Version Latine du Deutéronomie, de Josué et des Judges*, Lyon: Librairie de A. Rey et Cie, 1900.
- Sabbathier, Pierre, *Bibliorum Sacrorum Latinae a Versiones Antiquae Seu Vetus Italica et Caeterae Quaecumque in Codicibus Mss. et Antiquorum Libris Reperiri Potuerunt: Quae Cum Vulgata Latinae Versiones Antiquae Seu Vetus Italica et Caeterae, Quaecumque, Observationes Ac Notae Indexque Novus Ad Vulgatam e Regione Editam Indemque Locupletissimus, Opera et Studio D. Petri Sabbathier, Ordinis Sancti Benedicti, e Congregatione Sancti Mauri*, Bd. I-III. Rheims 1743-1749, 1743.
- Sebastián-Gallés, Núria, “Cross-Language Speech Perception”, David B. Pisoni and Robert E. Remez, eds., *The Handbook of Speech Perception*, Malden: Blackwell Publishing, 2005, 546-566.
- Skeat, T. C., “The Use of Dictation in Ancient Book Production”, *Proceedings of the British Academy* 42 (1956), 179-208.
- Skeat, T. C., and Herbert Milne, “Orthography and Dictation Theory”, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, London: Trustees of the British Museum, 1938.
- Stanovich, K., “Discrepancy Definitions of Reading Disability: Has Intelligence Led Us Astray?”, *Reading Research Quarterly* 26 (1991), 360-497.
- Thompson, H., *A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect*, London: Oxford University Press, 1911.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Tsukimoto, Akio, “Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien”, *Acta Sumerologica* 10 (July 1988), 153-189.
- Zheng, Qi, “Slips of the Tongue in Second Language Production”, *Sino-US English Teaching*, 3:7 (July 2006), 71.

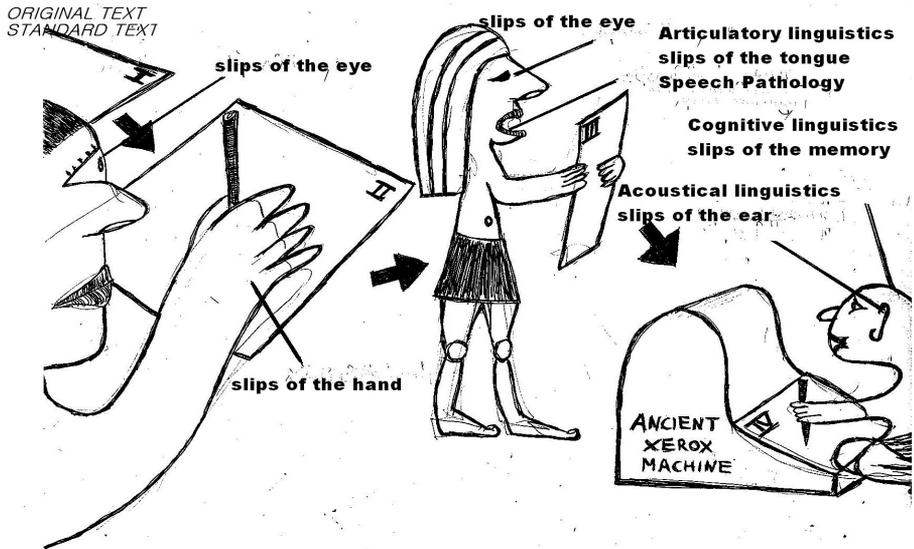


Diagram to illustrate the complicated path of transfer of linguistic elements in the art of Ancient Book-making. From the Standard Text (sometimes no longer available), to the transmitted copy, errors crept in as slips of the eye, hand, tongue, ear and memory.

<Abstract>

## 언어학적 오류: 고대의 서적 제작 방법을 살필 수 있는 창

콧 밴 위크 교수

(경북대학교 교양교육 초빙교수, 호주 아본데일대학 협력교수)

근대 이후 시각, 청각, 손, 혀, 기억의 오류로 구성되는 언어학적 오류가 연구되고 있다. 이러한 오류에 대한 관심은 일찍이 G. 데 로시(1748-88)와 E. 콘라디(1904)의 연구에도 나타났으나, 본격적으로 추진되기 시작한 것은 V. 프롬킨(1973ff), J. 에치슨(1982), M. T. 모트리, C. T. 캄덴, B. J. 바스(1982) 등의 연구를 통해서이다. Z. S. 본드(1999)와 N. M. 폴리세(1999)는 더욱 전문적인 관심을 표명하였으며, J. 재거(2004), Z. M. 그리펜(2004), Q. 쟁(2006) 등에 의하여 한층 발전된 논의가 진행되었다. 본 논문은 고대의 언어학적 오류를 살펴보고, 과거의 언어학적 실수들은 범주화될 수 있고 동시에 그러한 실수를 야기해 온 언어적 현상 속에서 어떤 일들이 일어났는지를 관찰할 수 있는 창을 우리들에게 제공하고 있음을 밝히고자 한다. 이러한 언어학적 사례들은 아카디아어, 이집트어, 콥트어, 시리아어, 히브리어, 고대 라틴어와 헬라어에서 발견된다. 궁극적으로, 우리는 언어학적 오류를 관찰하여 고대의 서적 제작 과정을 더 잘 이해할 수 있게 된다. 또한 이러한 언어적 분석은 원문의 분석 방법으로서 이해되는 원문 비평에 있어서 다양한 비판적 질문을 제공하고 있다. 더불어 언어학의 변형 요소들의 기원과 관련 있는 몇몇 인지적 양상 또한 이러한 분석으로 설명이 가능해진다.

<번역 논문>

## 성경으로 말미암아 당황스러움이 생길 때<sup>1)</sup> -성경 번역자의 역할에 대하여-

칼 그로스(Carl Gross)\*

김희석\*\*

우리는 서로의 문화적인 차이에도 불구하고 한 가지 공통점을 갖고 있다. 바로 부끄러움과 당황스러움을 느끼며 살아간다는 점이다. 불편하게 하거나, 얼굴이 붉어지게 하거나, 눈길을 낮춰 다른 사람과 눈을 마주치지 못하도록 우리 모두를 움츠러들게 만드는 상황이 있는 것이다. 우리를 당황하게 만드는 것이 무엇인지는 다를 수 있다. 사실, 당신을 진정 당황스럽게 만드는 것들이 나에게서는 전혀 당황스럽지 않을 수도 있다. 반면 나를 매우 불편하게 만드는 것들을 당신은 전혀 이해하지 못할 수도 있다. 이런 차이는 문화에서 비롯된다. 하지만, 우리 모두가 당황스러움을 느낄 수 있다는 공통점은 변하지 않는다.

어떤 이들은 “성경으로 인한 당황스러움”이라는 이 글의 제목으로 인해 놀라거나 당황스러워할 수도 있을 것이다. 아마도 우리 신앙의 근본인 성경이 우리를 당황스럽게 만드는 경우를 생각하기 어렵기 때문일 것이다. 그러나 우리가 정작 성경을 펴서 읽게 되면, 우리를 불편하게 만들거나 심하면 우리들 중의 어떤 이들을 분노하게 만드는 내용을 곧 접하게 된다.

그렇다면 성경의 어떤 내용들이 그러한가? 우리를 당황하게 만드는 성경 내용 중의 일부를 소개하면 다음과 같다:

1. 맹세하기(예: 신성모독, 좋지 못한 언어 표현들)
2. 인간의 생리현상을 언급하는 내용
3. 인간의 성기, 유방, 성(性)에 관계된 내용들(예: 창녀)

\* 전 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트.

\*\* 총신대학교 신학대학원 조교수, 구약학.

1) C. Gross, “Embarrassed by the Bible: What’s a Translator to Do?”, *The Bible Translator* 63:2 (April 2012), 87-94.

4. 할례에 관계된 내용들
5. “나쁜” 신학(“bad” theology), 즉 우리가 믿고 있는 것에 반(反)하는 내용들
6. 죽음 및 죽어가는 과정에 대한 내용들

이러한 주제들에 대한 자세한 내용은 부록을 참고하도록 하라.

### 당황스러움에 대한 반응

우리를 당황스럽게 하는 성경의 내용들을 다루기 위해 일반적으로 사용되는 방법은 완곡어법(euphemism)이다. 완곡어법이란, 당황스러운 내용들을 간접적으로 돌려 말하는 것이다. 완곡어법은 본문이 이야기하는 당황스러움을 제거하기 위해 “예의 바르게” 무엇인가를 말하는 방법으로 이해되고 있는데, 나는 이를 텍스트의 “위생화 하는” 것, 즉 더러움을 씻어내는 것이라고 이해한다. 예를 들면, “죽다(die)”를 “지나가 버리다(pass away)”로 표현하는 경우를 들 수 있다. 또한 “함께 잡자다(sleep with)” 혹은 히브리어 완곡어법인 “알다(know-KJV)”<sup>2)</sup>가 “성관계를 가지다”를 의미하는 경우도 이에 해당된다. 성경에서 “발(feet)”은 때로는 인간의 성기를 가리키는 완곡어법으로 사용되고, “발을 가리다”는 표현은 “배변하다”는 뜻으로 쓰인다. 이런 완곡어법을 사용하게 되면 교회에서 성경을 읽는 것이 보다 쉬워지는데, 독자들이 코웃음치거나 겁에 질려 숨을 들이키거나 하는 일이 없어져서, 읽을 때 당황하는 일들이 일어나지 않게 되기 때문이다. 이렇듯 완곡어법을 사용하는 것은 모든 문화권에서 발견되는 현상인데, 번역의 과정 속에서도, 원래 의미가 사라지지 않는다는 전제하에 받아들여질 수 있을 것이다. 내가 어렸을 때, 나는 사울 왕이 동굴에서 “발을 가리웠다”(삼상 24:3)라는 표현을, 그가 너무 지쳐서 잠을 자고 싶었지만 바깥 사막의 열기에 비해 동굴 안이 너무 추웠기 때문에 담요로 그의 발을 덮은 것을 묘사한 것이라고 생각했다. 이 경우 완곡어법은 그 원래 의미를 불분명하게 만들었기에 어린 시절의 내게 있어서 그 번역은 좋은 번역이 아니었다. 그러나 반대의 경우도 있을 수 있다. 만약 번역자가 성경의 완곡어법에 대해 너무 잘 알아서 그 의미를 확실히 드러내는 용어를 선택하게 되면, 그 드러난 의미가 명백해져서, 오히려 성경 저자가 완곡어법을 사용하여 그 원래의 의미가 드러나는 정도를 낮추려고 한 의도에 반하게 될 수도 있다. 결국 너무 과한 번역(over-translate)이나 부족한 번역(under-translate) 모두가 발생할 수 있는 것이다. 결국, 가장 좋은 번역 방법은 성경이 완곡어법을

2) KJV나 다른 번역본들에서 이런 완곡어법이 사용되었다.

사용한 부분에서는 우리도 완곡어법을 사용하고, 성경이 그 의미를 명백히 드러내는 곳에서는 본문의 명백한 정도에 맞춰 번역하는 것이다.

### 의미론적 전달에 있어서의 “소음”

다른 논의에 앞서, 메시지 전달에 있어서의 “소음”의 개념에 대해 소개해 보자. 이 용어 자체는 전자파 혹은 그와 유사한 파동(waves)에 대한 연구에서 비롯되었다. 이 분야들에서 소음이란 의미를 전달하는 신호와는 구별되는 배경의 파동(background radiation)을 가리키는데, 의미전달 신호를 오히려 방해하거나 소멸시키기도 한다. 즉 인간 의사소통에 있어서 “소음”이란 메시지를 보내는 자와 받는 자 사이에 일어나는 의미의 명료성을 불분명하게 만들거나, 메시지를 잃어버리게 하거나, 듣는 자의 주의를 흩어서 메시지가 충분하고 명확하게 전해지지 못하게 하는 것들을 가리키는 용어이다.

민감하고 당황스러운 주제들은 이런 소음을 만들어내는 주요한 원인이 된다. 예를 들어 성(性), 육신의 어떤 부분들, 생리 현상 같은 주제들은 독자들을 당황하게 만들어 부정적인 함의들을 발생시킨다. 이 당황스러움으로 인해 독자나 청자는 메시지에 주의를 기울이지 못하게 되기에, 우리는 이런 주제들을 소음이라 부르게 된다. 완곡어법을 사용해서 소음을 줄이더라도, 그 주제의 본질적인 소음은 어느 정도 남게 마련이다.

대개의 문화들은 이러한 주제들에 대해 완곡어법을 사용하는데, 그렇기에 그 주제들을 이야기함에 있어서 일정한 수준의 침묵 즉 의미가 전달되지 않는 경우가 모든 문화권에서 발생한다. 하지만 소음의 정도는 문화에 따라 다르고, 같은 문화에서도 계층에 따라 다르다. 한 문화가 다른 문화보다 어떤 주제에 대해서 더 열린 자세를 갖고 있을 수 있다. 예를 들어, 서구문화는 성이나 노출에 대하여 멜라네시아나 폴리네시아 원주민 문화보다 더 관용적인데, 영화 속에서는 더욱 그렇다. 서구문화 중에서도 네덜란드 문화가 가장 관용적이다. 반면, 멜라네시아인들에게 여인이 종아리 앞부분을 드러내는 것은 옷을 벗어버리는 것보다 훨씬 더 충격적이다. 어떤 문화에서 할례는 전혀 거리낌이 없는 대화 주제인 반면, 다른 문화에서 할례는 금기시되는 주제이다. 또한 한 문화권 안에서도 성, 계층, 연령에 따라 차이가 발견된다. 호주에서 직업을 가진 젊은 남성들에게 신성모독적인 표현이나 노골적으로 성적인 표현들은 크게 문제가 되지 않는다. 영어권 문화에서는, 병원처럼 당황스러움을 훨씬 덜 유발하는 상황에서조차 전문용어들을 완곡어법을 사용해서 표현해 왔다. 예를 들면 flatulence, passing water, stools, coitus 등이 있다.<sup>3)</sup> 이러

3) 역자 주: flatulence는 방귀를 뜻하고, passing water는 소변을, stools는 대변을, coitus는 성교를

한 완곡어법들은 보다 세심하게 쓰이는 경우도 있고 영성하게 쓰이는 경우도 있는데, 결과적으로 두 경우 모두를 생각해 볼 때, 완곡어법이 많이 쓰인다는 사실은 독자들이 당황스러워할 수 있다는 현실을 반영하고 있음이라 생각된다.

소음은 이러한 주제들이 제시될 때마다 발생하게 되는데, 그 주제들이 명백히 쓰일 때나 완곡어법에 의해 완화되었을 때에나 모두 생겨난다. 심지어 당황스러움의 수준이 매우 낮을 때에도 소음은 생겨날 수 있다. 당황스러운 주제를 다루는 표현이 아무리 순수하게 사용된다 하더라도 소음은 발생하는 것이다. 즉, 전달되어야 하는 메시지로부터 독자의 주의를 빼앗아가기만 하면 소음은 발생된다. 신약성경에서 “할례받은 자”와 “할례받지 못한 자”라는 표현이 유대인과 이방인을 가리키기 위해 사용된 것이 좋은 예이다. 스테반은 사도행전 7:51에서 청중들을 “마음과 귀에 할례받지 못한 자”라고 불렀는데, 여기서 핵심은 육신의 할례가 아니다. 이 단어는 비유적으로, 간접적으로 사용된 것이다.

이러한 우리의 논의는 에스겔 16장과 23장을 어떻게 이해해야 하는지에 대한 질문을 일으킨다. 어떤 면에서는 아가서의 경우에도 동일한 질문을 던질 수 있다. 이 본문들에 나타나는 명백한 성적 묘사를 우리는 어떻게 다루어야 할까? 성적인 뉘앙스를 제거해야 할 것인가? 나는 그렇게 해서는 안된다고 생각한다. 왜냐하면 본문의 저자가 그런 종류의 뉘앙스를 본문 가운데 의도해 두었기 때문이다. 에스겔은 매우 의도적으로 자신의 예언들을 성적 용어를 통해 표현했는데, 이는 청중들에게 충격을 주어 자신들이 직면한 상황을 더 깊이 이해하도록 만들기 원했기 때문이다. 그는 정치적인 단어를 통해 표현할 수도 있었던 내용을 성적인 그림을 통해 표현하는 방법을 선택했다. 그 방법이 자신의 메시지를 보다 생생하고 효과적으로 전할 수 있다고 여겼기 때문이었다. 비록 내가 에스겔의 선택이 갖는 함의를 모두 이해한다고 주장하지는 못하더라도, 나는 적어도 그가 선명하게 그려낸 천박한 묘사를 통해 감정적 효과를 확실히 불러 일으키는 것이 에스겔의 메시지의 중요한 부분이라고는 분명히 믿는다. 만약 우리가 그 감정적 효과를 느끼지 못한다면, 우리는 메시지의 많은 부분을 놓치게 되는 것이다. 그러므로 비록 우리를 불쾌하게 만들 수도 있는 명백한 성적 뉘앙스는 에스겔 본문에 있어서는 소음이 아니라 메시지의 일부이다.

내가 이미 제시한 것처럼, 서로 다른 문화에서는 서로 다른 수준의 당황스러움, 다른 수준의 금기가 존재한다. 즉 다른 문화들은 당황스러운 주제에 대

---

뜻하는 말인데, 노골적인 의미를 드러내지 않기 위해 완곡어법으로 사용하는 표현들이다.

해 서로 다르게 반응하는 것이다. 어떤 문화는 다른 문화에서는 수용될 수 있는 것들에 대해 충격을 받는다. 그렇기에 한 문화에서 명백하게 표현될 수 있는 것들이 다른 문화에서는 완곡어법을 통해 표현된다. 예를 들면, 할례, 유방, 성기 등의 주제가 자연스럽게 언급되고 토론될 수 있는 문화에서는 그 원래의 표현들이 유지되지만, 이 주제들이 당황스러움을 야기시키거나 금기시되는 문화에서는 다르게 표현할 수 있는 길을 찾게 된다. 각 문화들은 그 주제들에 대한 서로 다른 최대 관용치를 가지고 있는 것이다.

이러한 문화적인 접근법에 직면하여, 의미 중심의 번역을 해내기 위해 우리는 독자들을 당황시킬 가능성이 있는 원래의 단어/표현들을 유지하는 방법과 그런 표현들을 제거하는 방법 사이에서 적절한 길을 모색해내야 한다. 성경 본문이 당시의 독자들에게서 얻어냈던 반응을 현대의 독자 즉 그 번역본의 독자에게서 얻어내는 번역이 좋은 번역인 것이다. 따라서 우리는 두 가지 측면을 고려해야 한다. 첫째, 성경 당시의 독자에게 전혀 당황스럽지 않았던 표현들(예를 들면 신약에 등장하는 “할례”)이 현대의 독자에게 가능한 한 당황스럽지 않도록 번역해야 한다. 그 어떤 당황스러움도 소음이 되기 때문이다. 둘째, 에스겔이 사용한 성적 누앙스의 경우처럼, 성경 본문이 독자에게 충격을 주려고 의도한 경우에는 번역본의 독자에게 그 충격과 당황스러움이 전달되어야 한다. 이 경우에 당황스러움은 소음이 아니다. 좋은 번역이란 이러한 두 가지 측면을 모두 고려한 번역이다.

### “충격 가능성”에 대한 테스트

당황스러움을 야기시킬 가능성이 있는 주제를 번역하는 것은 매우 어렵다. 여러 가지 경우가 있다. 이미 언급한 것처럼 메시지가 독자의 반응 정도에 달려 있는 본문의 경우에는, 본문이 독자에게 충격을 주려고 의도하고 있기에 충격 자체가 메시지의 일부이다. 또한, 이야기의 생생함을 유지하기 위해서 사용된 표현의 천박함에 메시지가 달려 있는 경우도 있다. 사사기 3장의 에훗 이야기가 좋은 예인데, 화장실에서 풍기는 냄새가 이야기 이해에 있어 매우 중요한 경우이다. 또한 현대 독자들에게는 매우 불쾌하게 느껴지는 용어들을 사용하는 경우가 있는데, 성경 당대의 독자들에게 이 용어는 전혀 불쾌하지 않았었다(예를 들자면, 신약의 “할례”). 그러므로 번역자/해석자는 번역으로 인하여 일어나게 될 반응들(당황스러움, 충격, 수치, 불안함)의 수준을 측정하여 번역의 정확함과 번역의 적절성 사이에서 균형을 맞춰야 한다. 그런데 이런 균형 유지는 쉬운 작업이 아니다. 메시지를 받아들이는 청중의 “충격 가능성”에 의해 문제가 복잡해질 수 있기 때문이다. 여기서 충격 가능성이란 청

증들에게 충격을 주는 표현들로 인해 청중들이 갖게 되는 당황스러움의 깊이를 뜻한다.

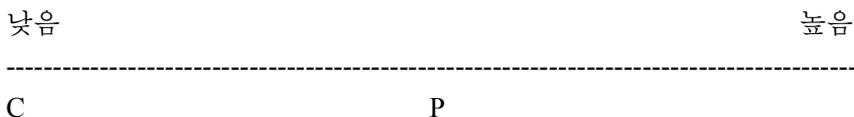
충격 가능성에 대해서 모든 문화에 동일하게 적용될 수 있는 기준을 만드는 것은 불가능하겠지만, 원래 표현에 대한 청중들의 충격 가능성을 상대적으로 측정할 수 있도록 “수치 테스트(shame test)”를 개발하는 것은 가능하다. 이를 위해 필요한 단계들은 다음과 같다:

1. 당황스러움을 유발시킬 가능성이 있는 성경 본문의 “충격의 정도”를 확인하라. 그리고 그 정도를 충격 가능성 기록표에 표기하라.
2. 그 본문이 청중의 문화 가운데 갖게 될 “충격의 정도”를 확인하라. 그리고 그 정도를 충격 가능성 기록표에 표기하라.
3. 위의 두 가지를 비교하고, 청중의 충격 정도에 표기된 지점을 성경본문의 충격 정도에 표기된 지점에 최대한 가깝게 만드는 길을 찾아보라.

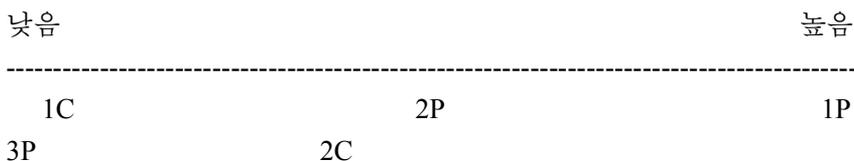
이에 대한 실례가 다음 표에 예시되어 있다.

#### 그림 1: 수치 테스트

##### 기록표(A) - 성경 본문의 충격 가능성



##### 기록표(B) - 청중의 충격 가능성



#### 토의

1. 기록표 A는 충격 정도(혹은 수치 정도)가 어떻게 성경 용어들과 연결되는지를 보여준다. 실례로서 할례(C: circumcision)와 매춘(P: prostitution)의 경

우를 들었다. (이 주제들은 오로지 예시를 위하여 선택된 것이다. 위 기록표에 표기된 위치들이 공적으로 인정된 것은 아니지만 대개는 적절할 것으로 생각된다.) C와 P의 위치를 보면, 할레라는 용어는 충격을 주기 위해 사용되지 않았음에 반해, 매춘이라는 용어는 어느 정도 충격을 주기 위해 사용된 것을 알 수 있다. 기록표 B는 이런 두 가지 주제가 문화 1과 문화 2에서 어떤 충격의 정도를 갖게 되는지를 보여준다.

2. 문화 1의 경우, 할레의 충격 정도(1C)는 매우 미미하여, 성경 맥락에서의 충격 정도와 잘 맞아 떨어진다. 그러므로 문화 1의 경우에는 성경에 나타난 명백한 표현을 그대로 사용할 수 있다. 같은 원리가 문화 2의 맥락에서의 매춘(2P)를 다룰 때에 적용될 수 있다. 성경과 문화 2에서 매춘이라는 주제는 동일하게 중간 정도의 충격/수치를 드러내기 때문이다.

3. 매춘은 문화 1에서는 금기시 되는 주제이며(1P), 할레는 문화 2에서 중간 정도의 당황스러움을 야기시키는 주제이다(2C). 두 문화 모두 이 주제들에 있어서 성경보다 훨씬 더 민감하게 반응하는 것이다. 그러므로 이 주제들을 그대로 번역한다면, 본문이 의도한 것보다 더 강한 역반응을 일으키게 될 것이다. 여기서 발생하는 차이는 소음이 된다. 그러므로 우리는 문화 1에서는 매춘에 대한 명백한 언급을 아예 제거하거나 적어도 최소화해야 한다고 판단하게 된다. 그러나 만약 충격의 수준을 완전히 제거하여 기록표 A에 표기된 P 지점 이하로 떨어지게 되면, 오히려 성경이 의도한 매춘에 대한 충격성을 과도하게 제거해버리는 실수를 범하게 된다. 반대로, 문화 2의 경우에는 할레에 대한 충격 의도를 완전히 제거해야 한다. 할레의 언급으로 인해 발생하는 당황스러움은 성경에 전혀 의도되어 있지 않기에, 역기능적으로 작용할 뿐이다.

4. 만약 매춘이 자연스럽게 대화의 주제가 되는 문화가 있다면(3P), 우리는 매춘을 언급할 때 그 언급이 그 문화에 주게 될 충격 수준을 상승시키는 번역을 함으로써, 기록표 A에 표기된 P 지점에 근접할 수 있도록 해야 한다.

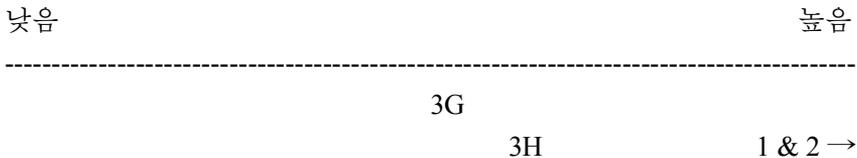
위의 테스트는 독자들을 불편하게 만들 가능성이 있는 에스겔 본문 번역에 유용할 것인데, 다만 그 적용은 조금 다를 수 있다. 그림 1의 수치 테스트는 번역자가 어려운 본문 번역에서 발생할 수 있는 부적절한 역반응의 양을 줄이도록 도와준다. 에스겔에서, 우리는 반응 자체를 줄이는 것보다는 적절한 수준의 충격 정도를 유지하는 것을 목표로 삼아야 한다. 그림 2에서 나는 에스겔서의 두 가지 주제를 선택해 보았다. 그 주제는 머리털을 드러냄(public hair: 겔 16:7)과 성기(genitalia: 겔 16:26, 36; 23:20)이다.

그림 2: 에스겔서 본문에서의 수치 테스트

기록표(A) - 에스겔 본문의 충격 가능성



기록표(B) - 청중의 충격 가능성



### 토의

1. 기록표 A는 에스겔서에서조차 머리털을 드러내는 것(H)과 성기(G)라는 주제가 매우 높은 충격 가치를 지닌다는 것을 보여준다. 다시 말해 본문의 이런 주제 언급은 독자에게 충격을 주려고 하는 의도에서이다. (앞에서 이미 언급했듯이, 이 주제들이 기록표에 표기된 지점에 대해 다른 의견이 있을 수 있다. 하지만 내가 표기한 것이 번역 문제를 위한 실례로서는 적절할 것이라 생각한다.) 기록표 B를 보면, 문화 1과 문화 2에서 모두 위의 두 주제가 금기시된다는 것을 알 수 있다. 하지만, 좀 더 개방적인 문화3에서는 머리털을 드러내는 것은 히브리 문화와 같은 정도의 불편함을 야기하고, 성기에 대해 언급하는 것은 히브리 문화보다 좀 더 편안하게 여겨지는 것을 알 수 있다.

2. 세 문화권 모두의 상황에서 위의 두 주제는 높은 소음의 정도와 충격의 정도를 나타낸다. 따라서 번역자들은 이 본문들을 완전히 제거하거나 아니면 적어도 그 소음과 충격의 정도를 완전히 없애려는 유혹을 받게 된다.

3. 그러나, 내가 이미 언급한 것처럼, 에스겔에게 있어 소위 이런 소음은 사실상 소음이 아니다. 충격 정도가 메시지 자체의 핵심을 형성하기 때문이다. 위의 수치테스트는, 원래 성경이 가지고 있던 충격의 정도를 보여줌으로써, 그런 표현들이 번역자들의 문화에 너무나 충격적이어서 제거하고 싶은 경우에도 번역자들이 적절한 충격의 정도를 번역 속에 반영해 내도록 이끌어준

다. 서로 다른 문화들은 서로 다른 방법으로 이러한 작업을 진행해야 한다. 번역자들이 사용하는 표현보다 더 중요한 것은 청중에게 알맞은 수준의 충격을 전달하는 일임을 고려해야 하는 것이다. 그러므로 에스겔 26:16의 “큰 성기”라는 표현(문자적으로 “육체의 거대함”이다. 이는 완곡어법이 아니다.)의 번역 범위는 “잘 매달려 있는”이라는 조금은 영성한 표현으로부터 “성욕이 강한” 혹은 “언제든 성행위를 갈망하는”이라는 강한 표현에까지 이르게 된다. 어떤 번역을 선택해야 하는가는 번역된 표현이 기록표 B의 어느 지점에 해당되는가에 달려 있다. 그 번역된 표현이 기록표 A에 표기된 G 지점에 근접하고 있다면, 그 번역은 적절한 것으로 받아들여지게 된다.

## 결론

수치 테스트의 가치는 성경맥락을 표현한 기록표 A와 청중문화를 표현한 기록표 B 선상에 분류의 대상이 되는 주제를 얼마나 정확하게 표기했는가에 달려 있다. 기록표 A는 2000-3000년 전의 문화를 바탕으로 하기에 작성하기가 쉽지 않다. 하지만 이 표를 통해 성경의 난해한 단어들/주제들이 어느 정도의 충격을 주는지를 알려주어 성경번역자들과 해석자들에게 많은 도움을 주는 작업이기에, 학자들이 이 일을 꼭 수행해 내야 한다.

기록표 B의 경우에 보편적인 기록표를 만들어내는 것은 불가능하다. 문화들 간에, 심지어는 매우 비슷한 문화들 사이에서도 차이점이 존재하기 때문이다. 번역자들은 각각의 문화에 따라 기록표 B를 작성해 나가야 한다. 쉬운 작업은 아닐 것이나, 우리가 적절한 번역을 통해 성경의 메시지를 정확하게 신실하게 전달하고자 한다면, 반드시 수행되어야 하는 작업이다.

## <부록>

### 당황스러움을 유발시키는 실례들

맹세: 삼상 20:30

변기의 기능: 배변(삿 3:22, 24; 삼상 24:3; 왕상 18:27); 소변(겔 7:17; 삼상 25:22, 34; 왕상 14:10; 16:11; 21:21; 왕하 9:8)

성기, 유방, 성: 아가서(여러 곳에 나타난다, 특별히 1:13을 보라), 사 7:20 (“발”의 완곡어법적 사용), 창 31:35(여성의 생리현상); 겔 16:6-7(머

리털을 드러냄, 유방, 나체); 출산과 젖먹이는 행위(살전 5:3; 눅 11:27). 가장 논란이 되는 본문은 에스겔 16장과 23장에서 성적인 표현들이 등장하는 경우이다(16:7; 23:3, 8, 21, 34 [유방]; 16:7, 8, 22, 36, 37, 39; 23:10, 18, 26, 29 [벌거벗음]; 16:15, 16, 17, 20, 22, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 41; 23:3, 5, 7, 8, 11, 14, 18, 19, 27, 29, 30, 35, 43, 44 [매춘과 매춘하는 여인들]; 16:33, 36, 37, 39; 23:5, 9, 22 [불법적 사랑]; 16:43, 58, 23:21, 27, 29, 35, 44, 48, 49 [음란함]; 16:26, 36; 23:20 [성기]).

할례: 할례에 대한 언급은 성경에 100회 이상 등장하는데, 신약에만 75회가 나타난다. 내가 저술한 다음 소논문을 참조하라: “신약의 할례: 당황스러움 없이 번역하기(Circumcision in the New Testament: Translating without Embarrassment),” *The Bible Translator* 50:4 (1999): 422-427. 수 5:3(할례산), 삼상 18:25-27(사울이 다윗에게 100개의 블레셋인의 포피를 미갈과의 결혼 선물로 요구함)의 경우와도 비교하라.

“나쁜” 신학: 창 44:5-14(죽장 요셉이 마술을 행하는 것이 명백하게 나타난다). 이러한 의미의 “나쁜” 신학의 다른 예들은 다음과 같다.

사무엘상 6장에서 다윗이 언약궤 앞에서 춤춘 것을 번역할 때, 자신들이 복음주의자여서 춤을 추지 않는다는 이유로 “아래로 위로 뛰었다(jumping up and down)”로 번역한 경우.

“Baptise”를 어떻게 번역할 것인가? —“물에 잠기다”로 번역해야 하는가 아니면 “물을 뿌리다”로 번역해야 하는가?

성만찬 제정에 대한 단어를 어떻게 번역하는가의 문제. 떡과 포도주를 살과 피에 대한 상징으로 보아 “이는 내 살을 대표한다(This represents my body)” 혹은 “이는 내 피와 같다(This is like my blood)”로 번역할 가능성은 천주교나 동방 정교, 루터교 배경을 가진 번역자보다는 자유교회 배경의 번역자가 훨씬 높다.

사 7:14에서 “동정녀”라는 단어로 번역할 것인지 “어린 여자”로 번역할 것인지의 문제.

죽음 및 죽어가는 과정: 많은 서구권 문화에서, 죽음/죽음의 과정은 “pass away(사라져가다)”나 “deceased(작고한)” 등의 완곡어법으로 표현된다.

<서평>

## 『성서 히브리어 문법』

(주용- 무라오카, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012)

유윤중\*

### 1. 시작하는 말

히브리어 문법책은 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 하나는 처음 배우는 사람을 위해 쓴 입문서이고, 또 다른 하나는 히브리어를 아는 사람이 더 깊은 공부를 위해 참고로 할 수 있는 참고용 도서이다. 현재 우리나라에서 입문서는 번역 및 직접 쓴 수십 종류의 교재가 나와 각 신학교에서 다양하게 사용하고 있지만, 깊이 있게 서술한 ‘설명형 참고 도서로서의 히브리어 문법책’은 독일 전통의 GKC를 번역한 『게세니우스 히브리어 문법』 신윤수 역 (서울: 비블리아 아카데미, 2003)이 전부다. 그런 의미에서 김정우의 이번 번역 출판은 앞으로 한국의 히브리어 독자들의 히브리어 학습과 성서 연구에 기여할 것으로 보여, 한국의 구약 성서학계에 새로운 이정표를 쌓을 기념비적 작업임에 틀림없다.

1960년대 이후 출판된 ‘설명형 참고 도서로서의 히브리어 문법책’은 일반적으로 위에서 언급한 두 권의 책 외에 미국의 학자들인 B. K. Waltke & M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Eisenbrauns, 1989); 이스라엘 학자 Joshua Blau의 *A Grammar of Biblical Hebrew* (1993) 및 최근의 *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction* (Eisenbrauns, 2010); 남아공의 van der Merwe, Naudé, Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Sheffield, 1999); 캐나다의 Ronald J. Williams, revised and expanded by John C. Beckman, *William’s Hebrew Syntax* (University of Toronto Press, 2007) 등이 있다.<sup>1)</sup> 각각의 책들은 나름대로의 장

\* 평택대학교 피어선 신학전문 대학원 교수, 구약학.

1) 통사론과 관련된 다른 책들은 다음을 보라. Francis I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, JBL Monograph Series 14 (Nashville: Abingdon Press, 1970); L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (Sheffield: Sheffield University Press, 1982); Alviero

단점과 특징을 가지고 있으므로, 한두 마디로 평가하기는 쉽지 않다.

‘참고 도서로서의 히브리어 문법책’은 워낙에 방대한 자료를 담은 작업이 필요한 까닭에 당대에 이루어질 수 없다. 1910년에 출판된 GKC는 28판을 거듭하면서 여전히 성서 히브리어 참고도서의 고전으로 자리잡고 있다.

이 글에서 소개하고자 하는 『성서 히브리어 문법』은 주옹(Paul Joüon, 1871-1940)이 쓴 1923년의 프랑스어판<sup>2)</sup>을 무라오카(T. Muraoka)가 영어로 번역하면서, 수정하고 덧붙여 1993년에 출판했다가,<sup>3)</sup> 개정 작업을 거쳐 2006년에 수정판이 출판되었다.<sup>4)</sup> 이 책의 기본적인 뼈대는 주옹의 불어 저서에 의존한다. 무라오카는 그 뼈대를 영어로 번역하면서 그 자신의 이론에 따라 수정하기도 하며, 최근까지의 연구 성과를 반영해 살을 붙였다. 약 80년간 이루어진 히브리어 연구 성과를 반영해 개정 작업을 이루어냈다. 주옹의 『성서 히브리어 문법』 자체로서도 고전으로서의 가치가 충분하지만, 불어로 되어 있어서 단지 소수의 전문가만이 접근할 수 있었다. 하지만, 무라오카에 의하여 영어로 번역되면서 더 전문적이며 풍부한 정보를 제공함과 동시에 더 많은 독자를 확보하게 되었다. 현재까지 출판된 히브리어 문법책 가운데는 가장 방대한 분량이다. 이번에 한국어로 번역 출판된 책은 2006년에 출판된 최신 수정판에 대한 것이다. 따라서 가장 방대한 히브리어 문법책을 한국어로 번역한 것이다. 번역자가 서문에서 밝힌 대로 이 번역은 10년이나 걸릴 정도로 지루하고도 고통스런 작업의 결실이다. 내용도 난해할 뿐만 아니라 그 자체로서도 수많은 언어와 언어학적 지식을 요구하며, 히브리어에 대한 용어들도 아직 우리말로 잘 정리되지 않았기 때문이다.

본 서평에서 서평자는 서론과 결론을 제외하고, 크게 세 부분으로 나누어서 생각해 보고자 한다. 먼저 이 책의 구성에 대한 개괄적 소개이다(2장). 둘째, 주옹-무라오카의 책에서 설명된 사항에 대한 평가이다(3장). 셋째, 김정우 교수의 우리말 번역에 대한 평가이다(4장).

## 2. 구성

---

Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTSS 86 (Sheffield: JSOT Press, 1990).

2) Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome: Institut biblique pontifical, 1923).

3) Paul Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* 2 vols (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1993).

4) Paul Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006).

이 책은 크게 4개의 부분으로 나눌 수 있다. 즉 서론, 제1부: 철자법과 음성론, 제2부: 형태론, 제3부: 구문론으로 구성되어 있다.

서론에서 이 책은 성서 히브리어 문법의 재구성의 목표를 주후 7세기경 티베리아 학파의 유대인 학자들이 이해했던 성경 원어 문법으로 제한한다.<sup>5)</sup> 후에 마소라라고 불리는 이 유대인 학자들은 성서 원문을 보존하고 전수하기 위해 모음기호를 만들어 붙여 정확한 발음의 보존에 애썼다. 이어서 히브리어가 셈어 가운데 어떤 위치에 있는지를 개괄적으로 살핀 다음, 성서 히브리어의 역사, 히브리어 문법의 역사를 간략히 소개한다.

제1부는 철자법과 음성론을 다루고 있다. 철자법은 자음과 모음의 형태에 관한 것이다. 음성론 혹은 음운론은 소리와 관련되어 있다. 음성론은 소리가 어떻게 만들어지는가를 과학적으로 연구하며, 음운론은 소리의 조직과 역사적 변천 과정을 다룬다. 본서에서는 음성론과 음운론의 양 영역을 다룬다. 본서에서 철자법은 §5-16, 음성론은 §17-33에 걸쳐 다양한 영역을 다룬다. 자음을 언어학적 분류에 따라 다룰 뿐만 아니라, 현대의 영어, 그리스어, 이탈리아어, 아랍어, 불어, 독일어, 현대 히브리어 등과 비교하면서 정확한 음가를 제시한다. 모음의 설명에 있어서, 저자는 티베리아 히브리어에서 음량은 음소적 지위를 가지고 있지 않으며, 단지 음색만 나타낸다고 보았다. 즉 티베리아 니크다님은 일곱 개의 음색을 표시한다고 주장한다. 이 주장은 주옹의 주장을 뒤집는 20세기의 언어학적 이론을 반영한 것이다. 모음을 표시하는 자음문자는 음색을 나타내기도 하며, 음량을 표시한다고도 보았다. 그러나 음량의 표시에 있어서 규칙적이지 않으며, 장단 모음으로 함께 쓰이기도 한다. 슈바에 대해 본질적으로 모음 음가가 없는 제로 모음을 표시한다고 주장한다. 음성론은 크게 자음 변화와 모음 변화로 구분해 다루고 있다. 자음의 변화에 관련된 사항은 자음첨가, 자음도치, 자음탈락, 동화현상, 자음중복, 브가드크파트의 마찰음화 등을 서술하며, 모음 변화는 이중모음의 단모음화, 모음탈락, 강세의 이동에 따른 변화, 휴지상태에 따른 변화 등을 다룬다.

제2부는 형태론을 다룬다. 형태론이란 단어의 형성에 관한 이론이다. 단어의 형태가 변하면서 의미가 다양하게 변화한다. 아리스토텔레스는 단어의 형태를 명사, 동사, 불변화사로 구분했다. 이 책에서 형태론은 크게 네 부분으로 구분되

5) 성서 히브리어는 주전 1150-165 정도에 걸쳐 쓰였지만, 그 당시에 쓰인 텍스트는 존재하지 않는다. 후에 서기관들에 의하여 계속 필사되어 왔으며, 현재 우리가 가지고 있는 텍스트는 주후 8세기경에 등장한 마소라라는 그룹이 필사해 보존해 온 것이다. 그러므로 성서 히브리어를 재구성한다는 것은 성서 당시의 시대의 문법과, 이후 마소라까지 전승되어 오는 과정에서 이해된 문법과 마소라의 문법 등의 목표를 설정해야 한다. 이 책에서는 마소라의 문법 이해를 목표로 재구성한다. 그러나 마소라 역시 당시의 아랍어 전통에 많은 영향을 입고 있었다는 점에서 역사적 진공상태의 성서 히브리어를 보존했다고 볼 수는 없다.

어 있다. 제1장은 정관사와 대명사이다. 정관사의 첨가로 인하여 명사의 형태에 어떤 변화를 일으키는가를 설명한다. 제2장은 동사로, 히브리어의 형태변화 가운데 가장 복잡하고 역동적이다. 활용 형태는 단순동작, 강의적 동작, 사역적 동사로 구분하며, 태는 능동, 수동, 재귀로 분류해 서술한다. 규칙 변화를 먼저 설명한 후 불규칙 변화를 설명하는 전통적 설명방식을 취한다. 형태만으로 다 설명될 수 없는 문법적인 사항도 부분적으로 자세하게 설명한다. 명사의 형태를 형성하는 방식을 하나의 자음, 두 개의 자음, 세 개의 자음으로 구성된 명사를 설명한 다음 접두 및 접미 형태로 확장해 서술한다. 그다음 복수의 문제 및 연계형의 문제, 그리고 수사를 설명한다. 제4장은 불변화사를 다룬다. 불변화사란 형태에 변화를 일으키지 않는 품사이며, 이 부분에서는 부사, 전치사, 접속사, 감탄사를 다루고 있다.

제3부는 구문론으로 무라오카의 주 관심영역이며, 현대적 의미의 인도 유럽어의 언어학적 용어와 분류방식을 히브리어에 적용해 분석한다. 이 책의 가장 큰 공헌점은 구문론에 있다. 그런 의미에서 위에서 소개한 왈키 및 오코너의 책과 유사한 면이 있다. 히브리어의 구문론은 2000년 이후 들어 히브리어 연구의 관심을 받고 있다. 형태론이란 단어를 구성하는 형태에 관한 연구인데 반하여, 구문론이란 단어와 단어 사이의 관계에 대한 분석이다. 형태론은 명확한 표지가 드러나 구분이 가능하지만, 구문론은 전후 관계 및 문장 전체와 관련되어 발생하는 의미를 질문해야 하므로 매우 모호하고 복잡하다. 이 책의 구문론은 시제와 법, 격, 전치사, 명사, 대명사, 일치, 절, 접속사 바브로 8장으로 구성되어 있다. 제1장의 시제와 법은 주제의 복잡함에 따라 가장 긴 분량을 할애하고 있다. 시제나 시상이나라는 전통적인 질문에 대해 두 부분을 동시에 다 포함시켜 설명함과 동시에 2차적인 의미로 양태(modality)의 문제를 다룬다. 성서 히브리어는 시상과 시제 모두를 포함하고 있다는 전제하에서 시제와 시상 다양한 형태로 결합되어 있다는 점을 설명한다. 전통적인 바브 연속법에 대해 ‘도치된 시제’(§117, 118)라는 용어로 설명한다. 바브에 대해 단순한 것과 강제적인 것으로 구분하며, 강제적인 것이라면 계승, 결과, 목적의 개념을 전달한다고 보며, 그것은 직설법, 의지법과 관련되어 있다고 주장한다. 즉 바브 연속법을 양태이론으로 설명한다. 제2장의 격은 현재 히브리어에는 존재하지 않지만 통사론적 구조 속에서 식별가능하며, 주격, 속격, 대격, 동격으로 구분해 논의한다. 제3장은 전치사로 명사 혹은 동사와 관련되었을 때를 다루고 있다. 즉 명사와의 관계와 동사와의 관계라는 일반적인 용법을 소개한 다음, 각론에서 각 전치사마다의 구체적인 의미와 용례를 서술한다. 제4장의 명사에서는 성, 집합적 단수, 중의 단수로 표현된 복수성, 복수형, 정관사, 한정어 문제, 형용사, 수사의 주제로

설명한다. 5장의 대명사에서는 종류대로 지시대명사, 의문대명사, 관계대명사, 인칭대명사, 대명사의 대용어 순서로 다룬다. 제6장은 일치의 주제로 형용사, 인칭 대명사, 동사의 일치의 문제를 다룬다. 제7장에서는 구문론의 가장 난제라고 할 수 있는 절을 일반절과 특수절로 구분해 다룬다. 일반절은 명사절과 동사절로 구분해 설명하며, 특수절은 실명사절, 관계절, 상황절, 부정절, 의문문, 감탄절, 기원절, 단언절, 저주와 맹세의 절, 시간절, 조건절, 목적절, 결과절, 인과절과 설명절, 양보절, 반의절, 예외절, 비교절, 분리절로 구분하여 설명한다. 제8장에서는 접속사 바브가 구문론과 연결된 주제를 다룬다. 즉 귀결절에서의 바브와 접속사 및 비접속사 구문으로 구분해 설명한다.

### 3. 주옹-무라오카의 『성서 히브리어 문법』에 대한 서평

#### 3.1. 서론, 철자법과 음성론

히브리어 문법의 정의에서 무라오카는 주후 7세기 티베리아 학파의 유대인 학자들이 이해했던 히브리어 문법의 재구성이라고 전제한다 (pp.1-2). 그 시대에 재구성된 히브리어 이해가 가장 포괄적이며 완성된 형태를 띠고 있다고 보았기 때문이다. 이 전제는 이 책의 장단점을 동시에 드러낸다. 즉 1000년 이상의 시간적 간격을 배제하고 공시적 관점에서 서술하겠다는 것은 히브리어의 역사적 발전과정을 소홀히 다룰 수밖에 없다는 단점을 지닐 수밖에 없다. 아울러 오랜 역사적 과정 속에서 히브리어의 형성에 영향을 미친 셈어, 이집트어, 히타이트어 등과의 관련성을 반영하는 데도 한계를 지닐 수밖에 없다. 그러나 현재 주어진 텍스트 내에서 다양성을 찾아내고 그 차이를 성서 히브리어 내에서 찾아낸다는 점은 성서 히브리어만의 특징을 드러내는 데 유용한 방법이다. 따라서 이 책의 특징은 성서 히브리어를 성서 내에서 모든 것을 해결하고자 가급적 기술적이며 설명적으로 서술하는 방식을 취한다는 점이다.

성서 히브리어의 역사(p.11)에서 포로 이전과 이후로 구분한다. 이러한 구분은 다윗과 솔로몬 시대의 이전의 히브리어인 ‘고대 히브리어’ 혹은 ‘초기 히브리어’를 배제시킨다.<sup>6)</sup> 또한 히브리어 문법의 차이를 발생시키는 요인을 남북간의 방언의 차이와 시문과 산문 언어의 차이로 설명한다. 방언의 차이에 대해 저자는 렌즈스버그(Gary A. Rendsburg) 및 기타 학자들의 연구 성과를 반영하고 있지 않으며, 성서 히브리어의 다양성을 초래한 요인들에 대한 연구 성과를 충

6) David Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Atlanta: SBL, 1972).

분히 반영하고 있지 않다.7)

티베리아 히브리어 모음이 음색(phonetic quality (color))이나 장단(phonetic quantity)이냐의 문제는 히브리어 모음에 대한 논쟁적인 주제이다. 이 부분은 원저자인 주옹의 주장과 무라오카의 주장이 전면적으로 배치된다. 이 부분에 있어서 주옹은 네 개의 모음을 장단으로 설명했지만 무라오카는 히브리어 모음은 장단과는 전혀 관계 없다고 주장함으로써 주옹과는 정반대의 주장을 펴다. 주옹은 12세기의 히브리어 학자 킴히(D. Qimḥi)의 주장에 따라 음운론과 역사적 발전과정을 주장했지만, 무라오카는 티베리아 히브리어 모음은 양의 문제가 아니라, 질의 문제라고 보았다.

20세기에 접어들면서 티베리아 모음체계를 장단이 아니라 음색이라고 주장한 해석이 주를 이룬다. Bergsträsser(1918), Bauer & Leander(1922) 등의 대부분의 학자들은 티베리아 히브리어의 모음체계를 7가지 음색을 나타내는 것으로 해석하고, phonetic quantity(음의 양, 즉 장단)를 나타내는 것은 전혀 아니라고 주장했다. 즉 히브리어 모음은 구강에서 혀의 위치에 따른 다른 음이지 장단과는 관계가 없다는 주장이다. 그러나 1940년 브로켈만(Brockelmann)은 킴히의 주장에 따라 티베리아 모음체계를 5개의 음색으로 분류하고, 각각 장단을 가지는 것으로 해석했다. 이 해석이 점차로 확대되어, 오늘날 대부분의 히브리어 문법에 적용되어 a e i o u를 중심으로 단모음, 장모음, 최장모음, 반모음으로 해석하고 가르친다.8) 그러나 무라오카는 티베리아 모음체계는 단지 음색만을 표현하며 길이는 전혀 아니라고 극단적으로 주장한다(p.36). 그러나 마소라는 카메츠를 본질적으로 하나의 음가를 지닌 모음으로 이해했을지라도, 그들은 카메츠 카톤과 카메츠 가돌을 같은 방식으로 다루지 않았다. 그들은 어느 정도 구분이 가능했음을 나타낸다.9) 무라오카 자신도 모음문자의 경우 부분적으로 불완전하게나마 장모음으로 발음되었을 가능성을 인정하며 모음문자가 단모음으로 발음되었다는 주장도 한다(p.49-50). 이것은 무라오카가 전제로 하는 히브리어 모음이 장단과 관계없다는 주장과는 모순된다.

무라오카의 극단적인 주장은 슈바에서도 나타난다. 그는 슈바를 모음 음가가 없는 제로 모음을 표시한다고 주장한다(p.52). ‘제로 모음’이라는 말은 모순된다. 모음 소리가 안다면 모음이 아니다. 그런데 어떻게 모음이라는 용어를 쓸 수 있는가? 그는 현대 히브리어 용법에 따라 히브리어 ‘이쉬므루’에 대하여 [yišmru]와 [yišmeru] 발음이 함께 사용됨을 지적한다(p.55). 후자의 경우는 전

7) 유윤종, “구약성서 히브리어 변이의 구성요인들과 지역방언과의 관계에 관하여”, 『구약논단』 9 (2000), 289-309.

8) Joseph L. Malone, *Tiberian Hebrew Phonology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1993), 151-155.

9) J. Blau, “Marginalia Semitica III”, *IOS* 7 (1977), 14-17.

통적인 슈바의 용법이므로 문제가 없지만, 전자의 경우 세 개의 자음 šmr가 한꺼번에 나오는데 어떻게 슈바(반모음)의 첨가 없이 소리를 낼 수 있다는 뜻인지 이해가 어렵다. 또한 모든 슈바가 무성이라면, ‘브가드크파트’의 두 발음은 음운론적으로 연결이 안된다. 즉 무성슈바나 유성슈바냐에 따라서 브가드크파트의 두 발음은 폐쇄음과 마찰음(stop/spirant)으로 달라지게 되기 때문이다. 저자는 브가드크파트의 설명에서는 슈바 뒤에서는 마찰음화가 일어난다고 설명한다(pp.86-88). 이것은 슈바가 모음의 역할을 하고 있다는 전제하에서 가능하다. 즉 ‘제로 모음’이라는 앞의 주장과 모순된다. 또한 하텡슈바에서 무라오카는 이를 매우 짧은 모음으로 다루며 반모음으로 부를 수 있다고 주장한다(p.55). 이 주장 역시 앞에서 언급한 대로 슈바를 ‘제로 모음’으로 주장한 것과 모순된다.

히브리어 자음과 셈어내의 자음 대응표에서 우가릿어와 아카드어는 빠져 있다(pp.31-33). 아카드어는 가장 오래된 셈어라는 측면에서, 우가릿어는 히브리어와 가장 가까운 친족관계라는 측면에서 생략되어 있다는 점은 어색하다. 원셈어와 모음과의 관계에서도 원셈어 a가 히렉, 슈바, 하텡-파타흐로, 원셈어 i가 파타흐, 혹은 슈바로, 원셈어 u가 하텡-카메츠로 변하는 예는 설명에서 빠져 있다(pp.41-43). 원셈어와의 비교에서 단순 비교에 그치고 있다는 점은 아쉽다. 어떻게 원셈어에서 현재의 히브리어 자음과 모음의 형태로 발전되어 왔는가에 대한 설명이 첨가되었더라면 히브리어의 특징을 보다 명확하게 드러낼 수 있었을 것이다.

### 3.2. 형태론

정관사의 하(ha)+중복점에 대해, 별다른 근거 없이 “그 뒤에 오는 자음에 어떤 힘을 더해 주어 중복현상을 일으킨다”고 설명한다(p.117-118). 일반적으로 중복점의 등장에 대해 아랍어의 정관사 'al에 비추어 라메드가 뒤의 자음에 동화되면서 중복점이 온다고 설명하거나, 아랍어의 지시대명사 hādā ‘이것’과 관련지어 설명하기도 한다. 그러나 중복점의 정확한 기원은 알 수 없다. 정관사는 아카드어, 우가릿어, 게에즈어에서는 나타나지 않는다. 즉 정관사는 고대의 지시사에서 유래된 것으로, 후대의 셈어에 나타난다. 따라서 이것은 히브리어 자체 내에서 설명가능하기보다는 셈어와의 비교에서 유추해서 설명하는 편이 더 큰 설득력을 얻을 수 있다.

지시대명사에서 드문 형태로 나오는  $\eta$ 와  $\eta$ 에 대한 구체적 설명이 없다. 이 형태는 둘 다 북이스라엘 히브리어의 특징으로 설명될 수 있다. 페니키아어의 지시대명사는  $\eta$ 이며 두 단어는 열왕기하 6:19 및 호세아 7:16 등 북이스라엘 히

브리어 텍스트에 주로 등장하기 때문이다.

관계대명사  $\text{שׂוֹמֵר}$ 와  $\text{שׁוֹמֵר}$ 의 관계는 풀리지 않은 난제이다. 전자의 어원은 아카드어와 아람어에서 “장소”라는 뜻이며, 후자는 아카드어의  $\text{ša}$  아람어의  $\text{š}$ 에서 찾을 수 있다. 두 단어의 용례는 명확하게 구분되지는 않지만,  $\text{שׁוֹמֵר}$ 는 북이스라엘 히브리어 방언으로, 후대에 미쉬나 히브리어에서  $\text{שׂוֹמֵר}$ 를 대신하게 된다.

동사에서 ‘완료 및 미완료’라는 용어는 시상을 표현하는 것으로 히브리어 동사 체계의 복잡성을 담기에는 부적절하다는 의견이 많다. 이 점은 저자 자신도 적절치 않음을 인정하고 있다(p.386). 따라서 요즘에는 ‘접미 및 접두변화’라는 용어를 더 선호하는 경향이 있다. 즉 완료형의 경우는 어미에서 주로 변화하고, 미완료형은 단어의 앞에서 주로 변화하므로, 접미 및 접두변화라는 용어가 더 적절하다.

첨가된 눈(paragogic nun)에 대한 설명에서, “의도적인 고어체 사용이나 운율” 혹은 “서기관들이 더 완전하고 더 강조적이거나 두드러진 형태를 선호하였기 때문”이라고 주장한다(p.145). 그러나 이에 대한 구체적인 예시나 설명이 제한되어 있다. 현존하는 칼 직설법 접두변화는 첨가된 눈이 없는 짧은 형과 첨가된 눈이 있는 긴 형태를 가지고 있다. 이 두 형태와 기능에 대해서도 서부셈어의 용법과 관련지어 논의가 되었으면 더 좋았을 것이다. 그리고 성서 히브리어에서 두 형태가 어떻게 하나로 통합되었는지를 설명하는 것도 필요하다고 본다.

$\text{שׁוֹמֵר}$ 의 히쉬타펠 형태(p.228)는 논란의 여지가 있다. 우가릿 문서가 발굴되기 전에 발간된 *BDB*는  $\text{שׁוֹמֵר}$ 의 어근을  $\text{שׁוֹמֵר}$ 로 분류하고 히쉬타펠형으로 분석했다(*BDB*, 1005). 그러나 우가릿에서 이 단어의 어근은  $\text{חׁוּח}$ 이며, 아카드에서 발견되는  $\text{šū}$  형태이다. 따라서 1990년도에 개정되어 나온 사전인 *HALOT*은 이 단어를  $\text{חׁוּח}$ 에 둔다(*HALOT*, 295-296). 저자도 이 단어의 원래 어근을 제시했지만, 옛어근을 새로운 어근으로 완전히 수정하지 않고 그대로 둔 채 약간의 설명만 덧붙인다.

이 책은 동사활용을 여덟 개의 형태로 분류한다. 태에 따라서 능동, 수동, 재귀로 분류하고 동작의 의미변화에 대하여 단순, 강의, 사역으로 분류한다. 그 가운데 재귀 동사의 사역형은 나오지 않음으로 8개의 형태가 된다. 그러나 이 책에서 전개되는 방식은 매우 혼란스럽다. 칼 형태를 다룬 다음에는 재귀형태인 니팔을, 피엘 다음에는 재귀형태인 히트파엘을, 히필 다음에 수동태로 들어가 푸알, 호팔, 칼 수동태의 순서로 다룬다. 이러한 전개 방식은 131페이지에서 제시한 도표의 순서와도 일치하지 않으며, 독자로 하여금 혼란을 불러온다. 능동, 수동, 재귀의 순서대로 다루었다면 독자들이 따라가기에 쉬웠을 것이다. 칼 미완료 동사변화(p.143) 다음에, 의지법이 권유형(1인칭), 지시형(3인칭), 도치바

브 미완료형, 명령형(2인칭)의 순서로 나온다. 이 가운데 도치바브 미완료형이 놓인 것은 어색해 보인다. 형태를 염두에 두고 순서를 결정한 것으로 보이지만, 완료형의 경우처럼 연이어 배치하는 편이 더 적절해 보인다.

### 3.3. 구문론

서평자가 알기로 구문론은 무라오카 교수의 주전공 분야이다. 그의 저서 *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*는 그동안 성서 히브리어 학자들이 소홀히 다루어 왔던 히브리어 구문론에 대한 관심을 불러일으킨 계기가 되었을 뿐만 아니라, 구문론에 관한 기념비적인 저작으로 남아 있다.<sup>10)</sup> 주용의 원 저작 가운데 가장 많은 부분을 수정한 곳은 바로 구문론이다.

히브리어 동사가 시제(tense)나 시상(aspect)이나 하는 주제는 히브리어 연구에 있어서 풀리지 않은 문제이다. 저자는 히브리어 동사는 과거, 현재, 미래의 시제와 양태나 시상을 동시에 표현한다고 전제한다. 즉 히브리어 동사 형태는 시제가 일차적인 기능을 하며, 시상은 2차적 기능으로 그 역할을 한다고 주장한다. 양태와 관련해 익톨의 형태에서 권유, 당위, 의지, 명령과 같은 의미를 표현한다고 본다(pp.398-414). 그러나 시제나 시상은 동사 형태 자체로서 구별할 수 있다기보다는 동사의 형태와 문장의 전후관계도 파악해야 그 실상을 이해할 수 있다. 아울러 시제와 시상은 내러티브, 대화, 시 등의 문학 장르에 따라서도 다소 차이가 난다.<sup>11)</sup> 바이톨 및 브카탈의 용법에 대해서도 바브 자체가 시제를 변화시키는 역할을 한다기보다는 ‘익톨’ 및 ‘카탈’ 형태 자체가 지닌 용법에서도 설명이 가능하며, 최근의 많은 연구가 이를 증명한다.<sup>12)</sup> 그런 의미에서 ‘시제의 도치’(p.422)라는 표현보다는 형태적으로 ‘바이톨’ 및 ‘브카탈’로 사용하는 것이 더 적절해 보인다.

구문론 부분은 형태론과 상당 부분 겹친다. 많은 경우 형태론과 구문론의 설명들이 중복된다. 구문론이란 문장을 구성하는 단어와 단어 사이의 관계를 일컫는 말이다. 그런 의미에서 명사, 대명사, 전치사는 형태론에서 이미 언급되어 있으며, 많은 주제와 논의가 중복된다는 느낌을 갖는다. 전치사, 접속사는 앞의

10) T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Leiden: Brill, 1985).

11) J. Joosten, “The Indicative System of the Biblical Hebrew Verb and its Literary Exploitation”, E van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1997), 51-71; “The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose”, *HS* 40 (1999), 15-26.

12) 유윤중, “엘 아마르나 텍스트에 비추어 본 복서 썬어의 동사체계: 안손 레이니의 이론을 중심으로”, 『구약논단』 14 (2003), 173-195; 최명덕, “접두형 동사의 과거시제 사용”, 『한국기독교 신학 논총』 37 (2005), 67-87.

형태론에서는 불변화사 속에 포함시켜 논의하지만, 구문론에서는 독립시켜 3장에서 다룬다. 형태론에서는 정관사와 대명사, 동사, 명사, 불변화사(부사, 전치사, 접속사, 감탄사)의 순서로 되어 있지만, 구문론에서는 시제와 법(동사), 격, 전치사, 명사, 대명사, 일치, 절의 순서로 되어 있다. 순서가 일관성이 없이 나열되어 있다 보니 구체적인 논리적 연결점을 찾을 수 없고 독자들에게 혼란을 준다.

구문론 제7장의 ‘절’ 부분은 무라오카의 공헌이 가장 두드러진 곳이다. 게세니우스나 왈키/오코너의 책과도 비교해 볼 때 매우 다양하며 정교하게 분류하고 있다. 그러나 많은 경우 인도-유럽어의 구문론에 입각한 현대 히브리어의 절 분류방법의 성과들을 성서 히브리어에 도입해 분류한다는 비판을 받는다. 지나치게 자세한 구분은 그 근거나 기준이 모호할 때 주관성이 개입될 수밖에 없다. 일반절과 특수절의 용어는 왜 ‘일반’이고 왜 ‘특수’인가 하는 의구심을 떨칠 수 없다. 명사절은 일반적이고, 상황절은 왜 특수한가? 저자 자신도 인정하듯 목적절과 결과절의 구분은 모호하다(p.693). 또한 결과절, 인과절, 설명절의 구분은 의미상 구분이지 문법적 구분을 가능케 할 정도로 뚜렷한 표지가 없다. 즉 모호하며 주관적인 판단에 의존할 수밖에 없다는 비판을 받을 수밖에 없다.

사실 전통적인 히브리어 문법학자들은 구문론에 큰 관심을 기울이지 못하였다. 그러나 최근의 많은 연구는 전통적인 개념에서의 설명보다는 보다 혁명적인 제안들을 많이 하고 있다. 무라오카는 구문론에 큰 공헌을 했지만 자신의 작품을 많이 반영시키지는 않고 있다. 또한 바브 연속법,<sup>13)</sup> 시제와 시상,<sup>14)</sup> 양태,<sup>15)</sup> 초점화에 관련된 주제<sup>16)</sup> 등 구문론에 관한 최근의 논의는 이 책에 반영되

13) J. Joosten, “Biblical Hebrew wqtl and Syriac hwa qatel: Expressing Repetition in the Past”, *ZAH* 5 (1992), 1-14; “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, Steven E. Fassberg and Avi Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspective* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 135-147; Victor Sasson, “The waw Consecutive/waw Contrastive and the Perfect”, *ZAW* 113 (2001), 602-617.

14) 이 부분에 대한 최근의 평가에 대해서는 Garr의 다음의 글을 보라. W. R. Garr, “Introduction”, S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), i-lxxxvi. 또한 다음을 참고하라. E. Talstra, “Tense, Mood, Aspect and Clause Connection in Biblical Hebrew: A Textual Approach”, *JNSL* 23 (1997), 81-103; J. A. Cook, “The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach”, *ZAH* 14 (2001), 117-143.

15) Galia Hatav, *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew* (Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997).

16) Douglas Lee Kasten, *Salience in Biblical Hebrew Narrative* (Arlington: University of Texas at Arlington, 1994); Francis I. Andersen, “Salience, Implicature, Ambiguity, and Redundancy in Clause-Clause Relationships in Biblical Hebrew”, Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994).

어 있지 않다.

### 3.4. 특징

이 책이 지닌 최고의 특징은 풍부한 정보이다. 참고 도서로서의 성서 히브리어 가운데 모든 주제에 대해 가장 폭넓고 확대된 논의를 보여주며, 많은 각주와 참고 도서는 다양한 견해와 의견을 제공하고 있다. 대부분의 부분에서 자세한 설명뿐만 아니라, 풍부한 예를 제시함으로써 구체적인 이해를 제공하고 있다.

2012년 현재 히브리어 학계는 성서 히브리어를 평면구조로 두고 설명하는 것이 아니라 입체적인 각도에서 다양하게 논쟁을 벌이고 있다. 주옹-무라오카의 히브리어 문법 설명은 히브리어 문법의 통시적(diachronic) 측면과, 공시적(synchronic) 측면의 다양성에 대한 설명이 없이, 성서 히브리어를 단면으로 인식하고, 평면 위에다 두고 분류하며 설명하고 있다. 보다 명확하게 마소라가 이해했던 히브리어 문법체계의 복원에 목적을 두면서, 그 이전의 히브리어 전통과 소통하고자 한다. 서두에서 밝힌 대로 이 책의 접근 방법은 공시적이며 기술적 서술형태를 취한다. 이는 성서 히브리어의 역사적 다양성과 역동성을 담아내는 데 한계를 지닐 수밖에 없다. 더 나아가 관련된 셈어와의 연계와 쿨란 히브리어와의 비교도 엄격하게 제한하면서, 성서 히브리어에만 집중하고 있다. 즉 셈어와의 비교를 통한 히브리어의 설명 또한 절제되어 있다. 이는 비교 셈어학자로서 주옹이 시도했던 원 책의 방법론과도 거리가 있다. 서평자는 비교 셈어 전공이다. 비교 셈어학자의 입장에서 보아, 이 책의 설명 가운데 많은 부분은 간단하게 설명될 수 있는 많은 문제들을 히브리어 내에서 설명하려 하다 보니, 여전히 설명되지 않은 많은 난제를 남겨두고 있는 것으로 보인다.

## 4. 김정우 교수의 한국어 번역본에 대한 서평

히브리어는 셈어에 속하며, 우리가 의존하는 대부분의 문법은 인도 유럽어족 언어 분석에 사용된 개념이나 용어를 빌려와서 설명한다. 이것을 한국어로 번역한다는 것은 인도유럽어, 히브리어, 영어를 거쳐 한국어에 이르는 몇 단계를 거쳐야 하는 작업이다. 영어는 차치하고라도 히브리어와 한국어의 차이는 너무나 커서 한국어의 개념으로 다 설명하거나 담을 수 없다. 더군다나 주옹-무라오카의 책에 사용된 용어들은 히브리어, 영어, 독일어, 아랍어, 라틴어, 그리스어, 시리아어 등 수많은 언어에서 나온 용어들을 포함하고 있다. 그런 의미에서 이

러한 용어들을 한국어로 번역하는 데는 필연적으로 많은 어려움이 예상될 수밖에 없다. 더군다나 히브리어를 설명하는 데 필요한 한국어 용어들은 아직 통일된 것이 없다. 학자들마다 저마다 다른 용어와 발음을 사용하다 보니, 히브리어에 미숙한 독자들은 혼란을 가질 수밖에 없다. 예를 들어 설명하면, 명사의 형태는 absolute와 construct라는 두 형태로 나뉜다. 전자는 ‘절대형’으로 통일된 용어로 이용되는 반면, 후자에 대한 번역은 ‘연결형,’ ‘연계형,’ ‘구문형,’ ‘구성형’ 등 다양한 용어로 사용되다 보니 혼란이 야기될 수밖에 없다. 히브리어 1의 발음에 대해서도 ‘바브,’ ‘봐브’ 등 다양한 용어로 사용된다. shewa의 발음에 대해서도 ‘스바,’ ‘쉐바,’ ‘슈바’ 등 통일된 용어가 없다.<sup>17)</sup> 따라서 번역본의 서론에서 히브리어 및 외국어 발음에 대한 원칙을 제시하고, 그 원칙에 따라 표기했다라면 발음표기의 일관성에 더 큰 기여가 있었을 것이다. 그런 의미에서 김정우의 번역은 히브리어를 설명하는 데 필요한 한국어 용어들에 대한 기준점을 제시함과 아울러 논쟁을 불러와 히브리어 용어 통일에 대한 계기를 제공할 것으로 본다.

전반적으로 김정우의 한국어 번역은 수려한 문체를 담고 있어 전문가들이 읽고 이해하기에는 불편함이 없다. 전통적인 용어들과 한문으로 구성된 용어들이 책의 가치를 시대를 넘는 고전으로 승격시킬 수 있을 것이다. 다만 의미가 함축된 어휘를 사용하다보니 풀어서 설명하는 것보다 의미전달이 다소 미흡하게 느껴질 수 있다는 단점도 지닌다. 특히 요즘의 신세대 독자들에게는 어렵게 느껴질 수 있을 것이다.

#### 4.1. 용어에 대한 논의와 제안

phonology에 대한 번역을 ‘음성론’으로 했지만, ‘음운론’이 더 적절하다. 음운론과 음성론의 차이를 명확하게 구분하기는 어렵다. 음성론은 소리의 형성에 대한 이론적 연구인 반면, 음운론은 음운 조직 및 체계, 역사적 변화과정에 대한 이론적 고찰이다. ‘음성론’은 영어 phonetics에 대한 번역으로 사용되며, phonology에 대한 번역은 ‘음운론’으로 사용되고 있다. 이 책의 phonology 부분은 음성론과 음운론의 내용 모두를 포함하고 있지만, 히브리어 발음을 분류하고 이론화하는 데 더 초점을 두고 있어 ‘음운론’으로 번역하는 것이 더 타당해 보인다.

---

17) 이 책에서도 쉘바의 발음에 대해서는 일관성이 부족하다. ‘브가드크파트’(p.29), ‘베카탈티’(p.434) 사이에는 둘 다 슈바의 초성이지만 다르게 표기되어 있다. ‘슈바’라는 발음 역시 이 일관성에서 벗어나 있다.

allophone에 대한 번역을 ‘변이 음소’로 했지만, ‘변이음’이 더 타당하다. ‘음소’란 의미의 구별을 가능하게 하는 소리의 최소단위이며, allophone은 하나의 음소 내에서 환경에 따라 다르게 나오는 소리를 의미한다. 변이음은 음소가 될 수 없다. 왜냐하면 의미에 변화를 가져올 정도로 독립적인 음가를 떨 수 없기 때문이다. 따라서 ‘변이 음소’라는 말은 상호 모순적이다. ‘음소’란 독립적인데 반하여, ‘변이’는 독립적이지 않기 때문이다. 따라서 ‘변이음’으로 번역하는 것이 더 타당하다.

남녀 공통으로 사용되는 용어 common에 대한 번역으로 ‘공성’(p.141)을 썼다. 의미는 ‘공통된 성’을 뜻하므로 의미전달은 더 명확하게 들리지만, 아직 우리말에 없는 단어로 조합된 것이어서 매우 어색하게 들린다. 현재의 독자들에게는 ‘공통’으로 번역하는 편이 더 적절하다.

modality에 대한 번역을 ‘서법성’(p.130)으로 했지만, ‘양태’가 더 타당하다. modality란 언어학에서 사건의 존재론적 성격에 대한 화자의 의지표현과 관련된 범주를 뜻하는 영역이다. 즉 시제와 시상의 주제와 연결되어 있는 주제이기도 하다. mood는 ‘법’으로 번역이 되고 법의 종류는 직설법, 가정법, 명령법 등이 있다. 따라서 modality는 현실성이나 비현실성, 확실성과 가능성, 소망이나 요구와 관련되어 표현되는 형태나 양태를 의미한다. 따라서 ‘양태’로 번역하는 것이 일반 언어학 이론에 더 어울리며, 히브리어에도 마찬가지로이다.

casus pendens를 ‘고리형’이라고 번역했다(p.491, 643). 이 용어는 라틴어로 ‘걸려 있는 격’ 즉 무슨 격인지 결정할 수 없을 때를 설명하기 위해 사용된다. 영어로 번역된 표현은 hanging case이다. 주로 절의 앞에 존재하며, 주격, 속격, 대격 등을 결정할 수 없을 때를 가리키는 용어이다. ‘고리형’이라는 번역은 그 의미를 전달할 수 없다. 영어에는 분사 구문에서 우리말로 ‘현수 분사’라는 용어를 쓴다. 그 단어를 차용하여 ‘현수격’이라고 번역하면 ‘현수막’, ‘현수교’ 등으로부터 그 의미를 유추할 수 있어, 이해에 더 큰 도움이 될 것이다.

#### 4.2. 번역에 대한 대안 제시

‘고유명사 다음에 나오는 속격’(p.529)이라는 표현은 설명으로 보아 ‘고유명사 앞에 나오는 속격’ 혹은 ‘고유명사의 속격 사용’을 다 포함하는 용어이다. 따라서 ‘고유명사와 속격 사용’으로 수정하면 두 용례를 다 포함시킬 수 있다.

ultima는 ‘얼티마’로 penultima는 ‘펜얼티마’(p.63)로 단순히 음역으로 처리했다. 그러나 이 부분도 우리말의 용어로 ultima는 ‘미음절’(尾音節)로 penultima는 ‘어미에서 둘째 음절’로 풀어서 번역하는 것이 독자들의 이해에도

음이 될 것이다.

virtual gemination(p.62, 118 등)은 ‘가상 중복’으로 번역했다. 이 용어는 ‘사실상의 중복’이 더 적합해 보인다. 이 용어는 정관사의  $\pi$ 와  $\pi$ 로 시작하는 단어 앞에 정관사가 올 때, 후음이라 중복점을 취할 수 없으므로 정관사가 단모음 ha가 된다. 이것은 히브리어 음절 구성 원칙을 어긴 것이다. 열린음절에서 C+V에서 V는 단모음을 취할 수 없는데 왔으므로, 그 뒤의 자음인  $\pi$ 나  $\pi$ 가 사실상 중복점을 취한 것으로 보아 ‘virtual gemination’이라고 부른다. ‘가상적’이 아니라 ‘사실상의’ 중복이 이루어졌다고 보는 것이다. 따라서 ‘가상의’라는 의미보다는 ‘사실상의’라는 뜻이 더 적합하다.

‘불변화사’(p.356)와 ‘불변사’(p.528): 이 두 단어는 particle에 대한 번역이지만 용어가 통일이 안 되어 있다. ‘불변화사’로 통일하는 것이 자연스럽다.

#### 4.3. 주제 색인 및 히브리어 문법 해제 첨부

주제 색인의 순서는 영어순이다. 한국어로 직접 찾을 수 없다. 영어를 유추해서 찾아야 한다. 한국어 번역본이므로 한국어를 중심으로 주제 색인을 제시하는 것이 타당해 보인다. 아울러 다양한 문법용어들에 대한 해제작업이 필요해 보인다. 이는 왈키/오코너 및 메르베/나우데/크로에제의 책 뒤에 첨부된 것을 참고해 덧붙이면 훌륭한 해제가 될 것으로 보인다. 우리말 번역에 쓰인 단어를 중심으로 문법 용어들을 통일화하고 이에 대해 설명해 준다면 보다 폭넓은 독자들이 유용하게 활용할 수 있을 것으로 보인다.

### 5. 맺는 말

#### 5.1. 셈어와 관련된 논의의 한계점

히브리어는 셈어에 속한다. 1923년 주옹의 문법책이 발간될 당시에는 사해 사본 및 우가릿어가 발굴되기 전이었으며, 지난 90년 동안 축적된 셈어의 연구 결과는 히브리어의 문법을 훨씬 더 풍부하게 설명할 수 있다. 그러나 이 책은 셈어나 기타 히브리어 텍스트와 관련된 논의가 매우 제한되어 있다. 그런 의미에서 히브리어 자체 내에서 재구성(internal reconstruction)을 한다는 의미는 있지만, 셈어와의 비교(comparative grammar)를 통한 풍부한 이해에는 한계를 지닐 수밖에 없다.

## 5.2. 신구 문법의 불편한 동거

1923년의 문법책을 개정한 것이므로, 이 책의 기본적인 골격은 옛 구조를 지니고 있으며, 거기에 수많은 손질을 가해 현재의 모습으로 탄생시켰다. 그러므로 위에서 지적한 낡은 골격으로 다 담을 수 없기에 최근의 다양하고도 역동적인 연구 결과를 담아내지 못하고 있다. 즉 신구 간의 다소 어색한 조합처럼 느껴지는 부분들이 많다.

## 5.3. 의의

다소의 문제점은 어떤 종류의 책이라도 가질 수밖에 없는 것이다. 그러기에 방대한 분량의 이 책이 갖는 의의는 결코 가볍게 볼 수 없다. 어떤 종류의 책이든 완전하지는 않기 때문이며, 이 책이 갖는 장점이 약간의 문제점을 상쇄하고도 남을 만큼 크기 때문이다. 무엇보다도 방대한 정보를 나름대로 체계화시켜 담고 있다는 의미에서 이 책의 활용 가치는 적어도 앞으로 100년 이상은 수많은 사람들에게 히브리어에 관한 지식을 전달할 것이기 때문이다. 지금까지 나온 참고용 히브리어 문법책으로는 최고의 고전이 될 것이며, 미래를 열어 가는 데 선구자 역할을 할 것이다.

‘교회는 한국에 있지만 신학은 일본에 있다’라는 말은 농담이라고 하지만, 학문에 대한 한국교회의 열악한 관심과 환경을 반영해 왔다. 그러나 2012년 현재, 한국 신학계, 구체적으로 성서학계의 발전은 괄목할 만한 양적, 질적 성장을 거듭해 왔다. 히브리어 분야에서도 많은 전공자들이 나와 학계에서 직간접으로 활동하고 있다. 하지만 BDB, HALOT, TDOT와 같은 히브리어 사전의 번역은 아직 이루어지지 않고 있다. 이러한 상황에서 이번에 김정우의 『성서 히브리어 문법』 번역 출판은 앞으로 전개될 한국 히브리어 학계의 토대를 놓은 역작임에 틀림없다. 김정우는 이 책의 서론에서는 자신의 작업으로 시시포스(시지푸스) 신화가 끝났다고 표현한다. 하지만 서평자가 보기에는 끝난 것이 아니다. 후학들은 더 큰 바위를 굴리면서 불굴의 의지로 새로운 시시포스(시지푸스) 신화를 써 나가야 할 것이다.

10여 년 전에 서평자는 무라오카 박사가 한국에 와서 성서공회에서 구약학회가 주최했던 논문 발표에 대해 논찬과 통역을 맡았던 적이 있다. 그때 그는 이런 말을 했다. “한국이 세계적인 전자제품을 잘 만드는 것처럼, 히브리어 연구에도 세계적인 작품을 이루기 바란다.” 서평자는 한국의 성서학도들이 히브리어에 대한 관심과 애정을 가지고 무라오카의 바램이자 성서를 사랑하는 우리 땅의

모든 사람들의 소망을 현실화하는 데 애써 줄 것이라고 믿는다. 그 과정에서 김정우 교수가 번역한 주옹-무라오카의 『성서 히브리어 문법』 책의 공헌은 빠짐 없이 언급될 것이며, 그 수고와 노력은 한 알의 썩어진 밀로 후학들에게 세세토록 기억될 것이다.

<주요어>(Keywords)

성서 히브리어, 철자법, 음성론, 형태론, 구문론.

Biblical Hebrew, Orthography, Phonetics, Morphology, Syntax.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 8월 17일)

<참고문헌>(References)

- 유윤종, “구약성서 히브리어 변이의 구성요인들과 지역방언과의 관계에 관하여”, 「구약논단」 9 (2000), 289-309.
- 유윤종, “엘 아마르나 텍스트에 비추어 본 북서 셈어의 동사체계: 안손 레이니의 이론을 중심으로”, 「구약논단」 14 (2003), 173-195.
- 최명덕, “접두형 동사의 과거시제 사용”, 「한국 기독교 신학 논총」 37 (2005), 67-87.
- Andersen, Francis I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, JBL Monograph Series 14; Nashville: Abingdon Press, 1970.
- Andersen, Francis I., “Salience, Implicature, Ambiguity, and Redundancy in Clause-Clause Relationships in Biblical Hebrew”, Robert D. Bergen, eds., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- Blau, J., “Marginalia Semitica III”, *IOS* 7 (1977), 14-17.
- Cook, J. A., “The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach”, *ZAH* 14 (2001), 117-143.
- Garr, W. R., “Introduction”, S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, i-lxxxvi.
- Hataf, Galia., *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997.
- Joosten, J., “Biblical Hebrew wqtl and Syriac hwa qatel: Expressing Repetition in the Past”, *ZAH* 5 (1992), 1-14.
- Joosten, J., “The Indicative System of the Biblical Hebrew Verb and its Literary Exploitation”, E van Wolde, eds., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible*, Leiden: Brill, 1997, 51-71.
- Joosten, J., “The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose”, *HS* 40 (1999), 15-26.
- Joosten, J., “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, Steven E. Fassberg and Avi Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspective*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, 135-147.
- Kasten, Douglas Lee, *Salience in Biblical Hebrew Narrative*, Arlington: University of Texas at Arlington, 1994.
- Malone, Joseph L., *Tiberian Hebrew Phonology*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, 151-155.

- McFall, L., *The Enigma of the Hebrew Verbal System*, Sheffield: Sheffield University Press, 1982.
- Muraoka, T., *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Leiden: Brill, 1985.
- Niccacci, Alviero, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTSS 86; Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Robertson, David, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, Atlanta: SBL, 1972.
- Sasson, Victor, “The waw Consecutive/waw Contrastive and the Perfect”, *ZAW* 113 (2001), 602-617.
- Talstra, E., “Tense, Mood, Aspect and Clause Connection in Biblical Hebrew: A Textual Approach”, *JNSL* 23 (1997), 81-103.

<Abstract>

**Book Review-*A Grammar of Biblical Hebrew***

(Paul Joüon and T. Muraoka, Jung Woo Kim, Trans., Seoul: Gihon, 2012)

Prof. Yoo, Yoon Jong  
(Pyeongtaek University)

This review essay purposes to provide major contents and comments on the recent Korean translation of the book by Jouon-Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Its translator, Jung Woo Kim explained how difficult it has been to translate this book for the last ten years by comparing his translation work to the toil of Sisyphus in the Greek myth. It should be celebrated by Korean readers interested in the usages of Hebrew language in the Bible and be expected to revive Hebrew study in Korea.

This essay contains three major parts in addition to the introduction and the conclusion. The first part (chapter 2) provides the summary and outline of the book, the second part (chapter 3) reviews Joüon and Muraoka's English version, and the third part (chapter 4) deals with Jung Woo Kim's Korean version.

The distinguished features of Joüon and Muraoka's English version are as follows: 1) It is the most comprehensive and voluminous book on the grammar of the Biblical Hebrew, 2) It focuses mostly on the synchronic dimension of Biblical Hebrew grammar, restricting itself to reconstructing the grammar of Tiberian Hebrew scholars, thus neglecting the diachronic dimension and variations of the synchronic approach such as the northern dialect of Biblical Hebrew. The explanations by the comparison with other semitic language are not reflected sufficiently to satisfy comparative semitic scholars, 3) It provides the detailed information on the syntax of Biblical Hebrew grammar by adopting the linguistic methodology of Indo-European language.

Jung Woo Kim's Korean version would be welcomed by Korean readers and become a monumental achievement in the history of Korean Hebrew studies. First of all, it would encourage Korean scholars to standardize Korean terms on Biblical Hebrew. Second, it would stimulate students of Hebrew language to provoke greater interest in the deeper level of the Bible as well as reviving Hebrew studies in Korea.

<서평>

## ***Codex Sinaiticus: The Story of the World's Oldest Bible***

(D. C. Parker, London: The British Library, 2010)

신현우\*

### 1. 시작하는 말

이 책은 시내산 사본을 전 세계 독자들에게 널리 알리기 위해 기획된 시내산 사본 프로젝트(The Codex Sinaiticus Project)의 일환으로 영국의 대표적인 사본 학자인 파커(D. C. Parker) 교수(Birmingham 대학)에 의하여 집필되어 출판되었다. 그는 이 책을 통하여 신약 성경 사본 중에 가장 오래된 사본 중에 하나인 시내산 사본과 관련된 다양한 내용들을 수집하고 연구하여 누구나 알기 쉽게 소개한다.

### 2. 주요 내용 요약

우선 이 책의 내용을 요약하면 다음과 같다. 요약할 때 책의 순서를 기계적으로 따르기보다 주제별로 다시 정리했다. 요약된 내용에 해당하는 책의 페이지는 독자들이나 연구자들 책에서 직접 확인하거나 인용할 때 도움이 될 수 있도록 각 문장 끝의 () 속에 명시했다.

#### 2.1. 시내산 사본의 제작

시내산 사본은 콘스탄티나나 콘스탄스 황제의 명령에 따라 제작된 성경 사본들 중에 하나일 가능성이 있다. 이 사본은 받아 적으면서 제작되지는 않았을 것이다(54-55). 고대의 서적 제작은 현대와는 달리 주문에 의해 이루어졌기에 대량 생산을 할 필요도 없었고, 받아 적는 방식이 보고 쓰는 것보다 반드시 더 효

---

\* 숭실대학교 강사, 신약학.

과적이지도 않았을 것이기 때문이다(54-55).

시내산 사본에 든 비용을 solidius(4.5그램 정도의 금화)로 계산하면, 총 19.7 solidi 정도였을 것이다(62). 이것은 5톤(US tons) 가량의 밀을 살 수 있는 비용이었다(62). 당시에 제사장들의 연간 수입이 20 내지 25 solidi였을 것이므로(63), 시내산 사본을 주문한 사람은 제사장의 1년치 연봉 정도를 지불해야 했을 것이다.

## 2.2. 시내산 사본의 필사자들

시내산 사본은 아마도 4명의 필사자에 의해 필사되었을 것이다(49). 그들은 A, B1, B2, D라고 이름 붙일 수 있다(49). 그 중에 한 명(D)은 아마도 가장 전문가로서 선임자였을 것이며, 다른 한 명(A)은 가장 많은 부분을 필사하였을 것이며, 또 다른 필사자들(B1, B2)은 전문성이 비교적 떨어진 작업을 했을 것이다(1-2, 49-50). 그들은 자기들이 필사한 것을 교정했다(2).

이 사본에 담긴 각 권의 끝에는 책 이름과 장식적 디자인으로 된 코로니스(coronis)가 있는데, 필사자마다 코로니스를 다르게 쓰기 때문에, 이러한 차이는 필체의 차이와 함께 어느 필사자가 어느 부분을 필사했는지 판단하는 기준으로 사용될 수 있다(74). 이러한 판단 기준에 따라 필사자 A는 995페이지, B1은 206페이지, B2는 118페이지, D는 167페이지의 분량을 각각 맡아서 필사하였음을 알 수 있다(49).

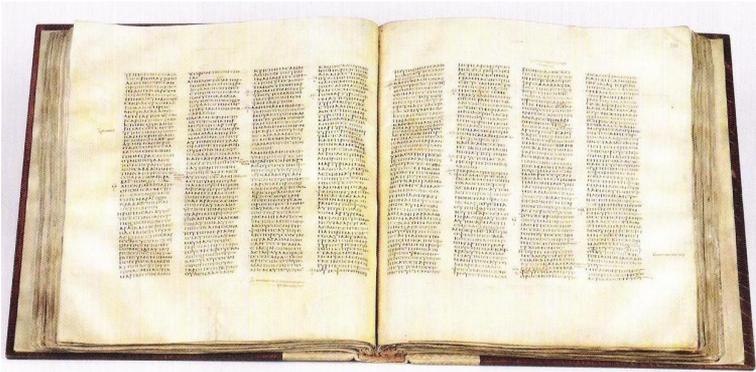
## 2.3. 시내산 사본이 필사된 장소

필사 작업이 이루어진 장소는 정확히 알 수 없으나, 아마도 가이사라(Caesarea)나 이집트(2), 또는 소아시아였을 것이다(7).

시내산 사본은 오리겐의 헥사플라로부터 안토니누스(Antoninus)가 필사하고 팜필루스(Pamphilus)가 교정한 오래된 사본에 대조하였다고 에스드라 2서와 에스더서 끝의 콜로폰(colophon)에서 밝힌다(81). 제롬에 의하면 팜필루스는 가이사라의 주교 유세비우스의 후원자였다(83). 그러므로 이 콜로폰은 시내산 사본이 가이사라(어쩌면 가이사라 도서관)에서 교정되었음을 암시한다(83). 그러나 콜로폰까지도 필사되었을 수 있으므로 시내산 사본이 필사된 장소가 가이사라였다고 단정하지는 말아야 한다(84-85).

## 2.4. 시내산 사본의 외양

시내산 사본의 크기는 한 쪽이 가로 43cm이며 세로 38cm로서(8), 현존하는 헬라어 성경 사본들 중에서 가장 크다(2). 이 사본에 사용된 양피지의 두께는 평균 116.2마이크로미터로서 지금까지 사용된 양피지들 중에 가장 얇다(2, 46). 사용된 잉크는 갈색과 붉은 색이다(48). 본문의 대부분은 갈색으로 기록되었으며, 장의 번호 등의 숫자나 시편의 제목들은 붉은 색으로 썼다(48). 이 사본은 원래 1486페이지로 되어 있었으며 그 중 822페이지(일부만 남은 것 포함)만 남아 있다(7).



시내산 사본 요한복음 5:6-6:23 (Q80-F3v and F4r)

이 사본은 한 쪽이 네 개의 단(column)으로 되어 있는데, 시가서와 지혜 문헌은 두 개의 단으로 되어 있다(8). 이것은 시가서와 지혜 문헌에 등장하는 평행법을 잘 드러내기 위한 것이다(100).

이 사본에 사용된 글자체는 대문자이다(52). 글자체의 정교한 우아함과 장식적 요소들은 이 사본의 필사된 시기가 360년이나 약간 이후라고 판단하게 한다(54). 그 이전에는 글자체에 그러한 정교한 우아함이 없었기 때문이며, 그 후에는 글자체가 바뀌었기 때문이다(54).

시내산 사본은 하나님, 예수, 다윗, 사람, 그리스도, 주, 아들, 아버지, 성령, 이스라엘, 십자가, 하늘 등에 해당하는 헬라어 단어를 줄여서 약식으로 쓰는데, 이것은 *nomina sacra*라고 알려져 있다(71-72). 이러한 약식 표현은 현존하는 가장 오래된 사본들에서도 발견된다(72).

## 2.5. 시내산 사본의 사용

시내산 사본은 사용되면서 독자들에게 의하여 매우 많이(27,305 곳에서) 수정

되었다(79). 이것은 페이지마다 평균적으로 약 30군데 수정된 것이다(3). 수정들 중에 대부분은 6명의 수정자들에 의한 것이다(3). 수정자들은 필사자의 실수를 고칠 뿐 아니라 다른 사본과 비교하여 본문을 고치기도 했다(86-87). 신약보다는 구약 부분에서 수정이 더 많은데, 그 이유는 아마도 구약이 (초기 교회의 성경으로서) 매우 높은 지위를 누렸을 뿐 아니라, 구약 사본의 수가 상대적으로 적은 이유로 인해 더 많이 사용되었기 때문이라고 볼 수 있다(89).

시내산 사본의 독자들은 본문을 회중 앞에서 또는 개인적으로 읽기 쉽도록 구두점을 추가하기도 했다(71). 이 사본에는 아랍어로 된 설명이 추가되기도 했는데, 이것은 이 사본이 12세기에서 18세기 사이에 아랍어를 모국어로 사용한 사람이 있을 수 있었던 시내산의 성 캐더린 수도원으로 옮겨와 있었다는 증거이다(119).

## 2.6. 시내산 사본의 구성

시내산 사본에는 구약과 구약 외경(마카비 2서와 3서는 제외), 신약, 헤르마스의 목자(the Shepherd of Hermas)와 바나바의 편지(the Epistle of Barnabas)가 담겨 있었는데, 지금은 창세기, 레위기, 민수기, 신명기, 여호수아, 사사기, 역대상, 역대하, 에스드라 2서, 사사기, 예레미야 애가, 헤르마스의 목자는 부분적으로 남아 있다(8-9). 그러나 신약 전부와 에스더, 토빗(Tobit), 마카비 1서와 4서, 이사야, 예레미야, 요엘, 오바다, 요나, 나훔, 하박국, 스바냐, 학개, 스가랴, 말라기, 시편, 잠언, 전도서, 아가, 지혜서(Wisdom), 집회서(Sirach), 욥기, 바나바의 편지는 전체가 남아 있다(9).

## 2.7. 시내산 사본의 본문

시내산 사본에 담긴 구약과 구약 외경은 70인역이다. 70인역은 주전 3세기 내지 1세기에 히브리어 성경 본문이 어떠하였는지를 보여주는 중요한 증거이다(34). 70인역의 본문과 현존하는 히브리어 성경 사본의 본문의 차이는 70인역이 사용한 고대 히브리어 사본 본문의 특성 때문에 기인하기도 한다. 그러나 그 차이는 종종 번역자의 해석에 기인하기도 한다(35). 물론 시내산 사본에 담긴 70인역 본문이 70인역의 원본문과 달라졌을 가능성도 있다(35).

예레미야서의 경우 70인역 헬라어 본문과 맛소라 사본의 히브리어 본문은 매우 다르다(98). 분량도 70인역의 예레미야서는 맛소라 사본에 담긴 히브리어 본문의 예레미야서보다 8분의 1 가량 짧은데, 이것은 히브리어로 약 2,700단어를

덜 가진 히브리어 본문을 번역한 것이다(98-99). 이것은 본문의 전달 단계에서 내용을 빠뜨린 결과이기도 하지만, 맛소라 본문보다 오히려 더 오래된 본문을 보존한 결과일 수 있다(99). 사해 사본들 중에 발견된 히브리어 사본들은 맛소라 본문과 일치하지 않고 70인역과 일치하기도 함으로써 이러한 추론을 뒷받침한다(99).

시내산 사본은 마가복음 16:9-20을 가지고 있지 않으며, 요한복음 7:53-8:11도 가지고 있지 않다(109-110). 이 부분들은 시내산 사본이 빠뜨린 것이 아니라 오히려 나중에 필사자들이 추가한 것이라 여겨지는데, 이러한 추가 현상은 기록된 복음서들이 아직 확정된 실체로 간주되지 않았음을 보여준다(111).

시내산 사본은 본문 비평 작업을 하다보면 매우 신뢰할 만한 사본임이 드러난다(93). 예를 들어 고린도전서 13:3에서 시내산 사본은 “자랑하고자”에 해당하는 헬라이어 단어를 가지고 있는 다른 많은 사본들은 “불사르도록”에 해당하는 단어를 가지고 있다(113). 바울은 고린도후서에서 “자랑”에 관하여 자주 말하며, 고린도전서 1:31은 자랑하고자 하는 자는 주 안에서 자랑하라고 권면한다(113). 그러므로 여기서도 바울이 자랑을 언급했을 가능성이 높다(113). 또한 바울이 50년대에 기독교인들이 화형당하여 죽을 수 있다고 믿었을 가능성은 낮으므로, 이러한 표현은 나중에 필사자가 도입한 것으로 볼 수 있다(113).

## 2.8. 시내산 사본의 이동

시내산 사본은 이탈리아의 자연 철학자 비탈리아노 도나티(Vitaliano Donati)의 일기에 의해 언급된 바, 그가 1761년에 성 캐더린 수도원에서 본 아주 큰 성경 사본이었을 가능성이 높다(120). 1845년 4월에는 영국인 찰스 맥도날드(Charles Kerr Macdonald)가 방문하여 그가 4세기 것이라 추정한 매우 오래된 사본(아마도 시내산 사본)을 보았다고 한다(121).

시내산 사본은 이미 사람들에게 알려진 사본이었기에, 콘스탄틴 폰 티센도르프(Constantin von Tischendorf)는 시내산 사본을 최초로 발견한 사람은 아니다(129). 그러나 그는 이 사본을 연구한 최초의 현대 서양인이었다(129). 그는 1844년에 성 캐더린 수도원을 방문하였는데, 화로에 불태워지려는 사본 조각들을 구해냈다고 주장했다(129). 그러나 그는 아마도 도서관 바구니를 땀감 바구니로 착각했을 수 있다(130). 양피지는 잘 타지 않고 열보다는 냄새를 내기에 양피지를 태웠을 리는 없다(130). 또한 티센도르프가 수도사들과 의사소통을 잘 할 수 있었을지도 의문이다(130). 그러므로 티센도르프의 주장을 문자 그대로 믿을 수는 없다(131).

티센도르프는 1859년에 성 캐더린 수도원을 다시 방문하여 시내산 사본을 빌려 필사할 수 있었다(136-139). 그는 이것을 토대로 복제판을 만들어 출판했다(139). 시내산 사본은 1862년 10월 29일에 러시아 관리의 손으로 넘겨졌으며(142), 1868년 7월 5일에 성 캐더린 수도원이 있는 시나이(Sinai) 지역을 관할하는 대주교 칼리스트라토스(Kallistratos)는 오토만 제국에 대사로 와 있는 러시아 관리 이그나티프(Ignatiev)에게 시내산 사본은 티센도르프의 손에 넘겨진 순간부터 러시아 황제에게 헌정된 것으로 성 캐더린 수도원 공동체는 간주한다고 통보했다(143). 시내산 사본 기증을 위한 공식적 서명은 1868년 9월에 이루어졌다(146). 러시아 쪽에서는 9천 루블과 여러 개의 훈장들을 대주교와 수도원 공동체에 감사의 표시로 전했다(146). 이러한 기증 과정에서 티센도르프의 역할보다는 성 캐더린 수도원과 러시아의 오랜 친밀한 관계가 중요하게 작용했다(146). 전통적 해석은 시내산 사본이 서방 세계로 오는 과정에서 티센도르프를 영웅이나 악한으로 간주하지만, 시내산 사본 프로젝트의 연구 결과는 그 과정이 훨씬 더 복잡했음을 보여준다(147).

러시아가 공산화된 후 시내산 사본은 영국에 100,000파운드에 판매되어 1933년 12월 27일에 대영박물관에 넘겨졌다(159).

## 2.9. 시내산 사본 프로젝트

시내산 사본 프로젝트 이전에는 시내산 사본을 접하려면 직접 시내산 사본을 보거나, 1840년대에 만들어진 티센도르프의 시내산 사본 판본을 보거나, 레이크(Lake)의 복사판을 보는 길뿐이었다(168). 그러나 이제는 웹사이트([www.sinaiticus.org](http://www.sinaiticus.org))를 통하여 더 많은 사람이 시내산 사본에 접근할 수 있게 되었다(168-169). 이 사이트는 2008년 7월 24일에 개설되었으며, 2009년 7월 6일에 런던(주요 부분), 라이프치히(티센도르프가 처음 가져온 부분), 성 페터그부르그(영국에 넘겨지지 않은 부분), 성 캐더린 수도원(1975년에 새로 발견된 조각들)에 흩어져 현존하는 시내산 사본의 본문 전체를 포함하도록 완성되었다(5, 181-182).

## 3. 평가

이 책은 시내산 사본에 관해 연구한 결과 새로 발견된 내용을, 사본학을 잘 모르는 일반 대중을 위해 알기 쉽게 전달한다. 그리하여 그동안 수도원과 같은 사

본학자들의 상아탑 속에서나 존재하던 시내산 사본이 전 세계의 모든 사람들에게 제공된다. 그런 점에서 이 책은 시내산 사본을 웹사이트에 담아 누구나 이 사본에 접근하게 한 시내산 사본 프로젝트의 대중화 정신을 공유한다. 세계 사본학계의 석학 중에 하나인 파커(D. C. Parker)는 자신의 눈높이를 낮추어 이러한 대중적인 책을 통해 사본학의 대중화에 기여한다.

이 책은 시내산 사본에 관한 흥미로운 내용을 많이 소개한다. 글자체와 장식적 요소에 입각하여 이 사본이 필사된 시기를 360년이나 약간 이후로 추정한다. 이 사본의 제작 비용은 총 19.7solidi 정도로서 5톤(US tons) 가량의 밀을 살 수 있는 비용이었음도 알려준다. 또한 4명의 필사자가 이 사본을 필사했는데, 필사자 A는 995페이지, B1은 206페이지, B2는 118페이지, D는 167페이지의 분량을 각각 맡아서 필사하였음도 밝힌다. 필사가 이루어진 장소가 아마도 가이사랴(Caesarea)나 이집트였다고 추측하는 것도 흥미롭다. 이 사본에 사용된 양피지의 두께가 평균 116.2마이크로미터로서 요즈음 책에서 사용되는 종이처럼 얇다는 것도 흔히 접하기 어려운 정보이다. 또한 이 사본에 추가된 아랍어로 된 설명을 토대로 이 사본이 12세기에서 18세기 사이에 성 캐더린 수도원에 있었다고 추측한 것도 흥미롭다.

아울러 이 책에서 저자는 사본학자들이 당연하게 여기던 필사실 구술 이론(한 사람이 읽고 여러 필사자들이 받아 적으며 사본을 제작했다는 이론)을 의심한다. 고대에는 책이 주문에 의해 생산되었으므로 대량 생산이 불필요했으며, 느릿느릿 받아 적는 것이 효과적이었다고 볼 수도 없다는 것이 이유로 제시된다. 이러한 의심은 사본학과 본문비평에 영향을 미칠 수 있는 통찰일 수도 있다.

이 책은 그동안 알려지지 않은 새로운 발견들을 소개한다. 티센도르프가 성 캐더린 수도원에 가서 시내산 사본을 보기 전에 그 곳을 방문하여 이미 그 사본을 본 서양인들(V. Donati, C. K. Macdonald 등)이 있었을 가능성을 소개하며 티센도르프는 시내산 사본을 발견한 사람이 아니라 시내산 사본을 연구한 최초의 현대 서양인으로 간주해야 함을 지적한다. 또한 이 책은 시내산 사본이 러시아 황제에게 기증되는 과정을 소개하는데, 이 과정에서 티센도르프보다는 성 캐더린 수도원과 러시아의 오랜 유대관계가 주로 작용했음을 보여준다. 한편, 이 책은 시내산 티센도르프가 1844년에 성 캐더린 수도원을 방문하였을 때 화로에 불태워지려는 사본 조각들을 구해냈다고 하는 자기 주장을 비판적으로 해석한다. 아마도 도서관 책 바구니가 땀감 바구니로 착각될 수 있었다는 점과 양피지는 잘 타지 않고 열보다는 냄새를 낸다는 점, 그리고 독일어를 사용하는 티센도르프가 아랍어를 사용하는 수도사들과 의사소통을 잘 할 수 있었을지 의문이라는 점에 토대하여 티센도르프의 주장을 문자 그대로 믿을 수는 없다고 지

적한다. 이러한 비평적 연구를 통하여 파커는 시내산 사본을 구한 영웅으로 우상화된 서양인 티센도르프의 그늘로부터 이 사본을 해방시켜 온 세계인의 사본이 되게 한다.

이 책의 내용은 일반 대중에게도 충분히 가볍고, 전문가에게도 충분히 무거운 책이다. 이러한 특징은 이 책이 소개하는 시내산 사본에 담긴 성경의 특징과도 일맥상통한다. 일반 독자들에게는 누구나 읽을 수 있을 만큼 쉽지만, 전문가들에는 충분히 어렵고 심오하다. 또한 사본학의 영성을 세상에 전하는 이 책의 시도는 수도원의 영성을 세상 가운데로 전하는 시내산 사본의 여행과 닮았다.

<주요어>(Keywords)

시내산 사본, 사본, 본문 비평, 티센도르프, 성 캐더린 수도원.

Codex Sinaiticus, manuscript, textual criticism, Tischendorf, St. Catherine Monastery.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 8월 17일)

<Abstract>

Book Review-*Codex Sinaiticus: The Story of the World's Oldest Bible*

(D. C. Parker, London: The British Library, 2010)

Prof. Shin, Hyeon Woo  
(Lecturer, Soongsil University)

This book transmits the newly researched information on Codex Sinaiticus to the people in general who are not familiar with textual criticism. For this purpose, the special content wears a popular form. As a result, Codex Sinaiticus that has been in the monastic ivory tower of text-critics has been delivered to the people of the world. In this way, it has in common with the spirit of the Codex Sinaiticus Project that made Codex Sinaiticus available to everyone via the internet ([www.sinaiticus.org](http://www.sinaiticus.org)). In this book, D. C. Parker achieves the goal of reaching out to the people to popularize textual criticism of the Bible and especially the study of Codex Sinaiticus.

Many interesting aspects of Codex Sinaiticus are reported in this book. The codex is dated to “360 or a little later” on the basis of its script and decorative elements. The cost of its making is calculated to be 19.7 solidi, the value of which is about 5 US tons of wheat. Four copyists may have been involved in making the codex. Copyist A copied 995 pages, copyist B1 206 pages, copyist B2 118 pages, copyist D 167 pages. The place of its origin may have been Caesarea or Egypt. The parchment used for the codex is on average 116.2 micrometer thin (as thin as paper). The Arabic glosses in the margin of the codex indicate that it has already been kept in St. Catherine monastery between 12th century and 18th century.

In this book, D. C. Parker doubts the theory of manuscript mass-production by dictation, since there was no need for mass-production in late antiquity, and since dictation was probably not efficient for manuscript production. This doubt may potentially have an implication for textual criticism.

Although this book targets non-specialized groups of people as its readers, its content is quite special. This book contains tons of fresh information. According to this book, C. von Tischendorf was not the person who

discovered Codex Sinaiticus but the first modern westerner who studied the codex. Before his visit to St. Catherine monastery, other westerners, such as V. Donati, C. K. Macdonald, seem to have seen the codex in the monastery. Further, not Tischendorf but the long and close relationship between St. Catherine monastery and Russia had a major role in the process of donating the codex to the Russian emperor. In this book, Parker critically reads the well-known story of Tischendorf's saving manuscripts from being burned up in his 1844 visit of the St. Catherine monastery. Parker points out that parchment does not burn easily but merely produces smell. Tischendorf may have had problem in communicating with Arabic-speaking monks, and have further confused library baskets with fuel baskets. By this critical interpretation, Parker liberates Codex Sinaiticus from the shadow of the western hero Tischendorf into the hands of everyone in the world.

This book is easy and interesting enough for non-specialist readers yet deep and fresh enough for specialists. Such a characteristic coheres with the characteristic of the Bible which is the content of Codex Sinaiticus. It is easy for everyone to read but profound enough for Biblical scholars to study. The attempt of this book to hand on the insight of textual studies to the people resembles the journey of Codex Sinaiticus that transmits the spirituality of the monastery to the world.

<자료>

## 대한성서공회가 개발한 태블릿 PC용 <연구성경> 앱에 관하여

박진희\*

### 1. 들어가는 말

목회의 현장에서 성경말씀을 전하는 목회자와 신학을 공부하는 신학생의 서가에는 『개역개정판』, 『새번역』 등 대한성서공회에서 번역한 성경뿐만 아니라, 『히브리어·그리스어 성경전서』, 『굿 뉴스 스테디 바이블』, 『해설 관주 성경전서 독일성서공회판』 등 다양한 성경이 각종 강해서들과 함께 가지런히 꽂혀 있을 때가 있었습니다. 그러나 이제는 이 모든 성경과 성경을 이해하는 데 도움이 되는 사전 및 참고 자료를 멀티미디어를 통해서 한 번의 터치로 손쉽게 얻을 수 있게 되었습니다. 젊은 교역자들이 강단에서 말씀을 전할 때 종이 원고를 펼쳐놓는 대신 아이패드를 켜놓고 설교를 하는 것을 보는 건 더 이상 낯선 모습이 아닙니다.

대한성서공회에서는 디지털 시대에 부응하여 새로운 매체를 이용한 스마트폰용 어플 성경에 이어, 태블릿 PC용 연구성경 앱을 개발, 출시하였습니다.<sup>1)</sup> 이번에 대한성서공회가 보급하는 태블릿 PC용 <연구성경> 앱은 우선 아이패드에 맞도록 구현하였습니다.

태블릿 PC용 <연구성경>은 국내 최초의 성경 연구용 어플리케이션으로 다양한 한글 성경 역본은 물론, 히브리어, 그리스어 성경, 원어 분석 기능, 원어 사전, 각 구절에 맞는 사진과 동영상, 지도 등 성경 이해에 도움을 주는 풍부한 자료가 수록되어 있어서, 목회자 및 신학생 그리고 성경을 연구하는 일반인들에게 좋은 길잡이가 될 것입니다.

### 2. 컨텐츠

---

\* 대한성서공회, <대한성서공회 연구성경> 앱 개발 책임자.

1) <대한성서공회 연구성경> 앱은 앱스토어에서 39.99\$에 판매중입니다.

<대한성서공회 연구성경>의 콘텐츠와 특성, 기능에 대해 살펴보기로 하겠  
습니다.

[한글 성경]

성경전서 개역개정판 관주(1998)

성경전서 개역한글판 관주(1961)

공동번역 성서 개정판(1999)

성경전서 새번역(2001)

聖經全書 改譯改訂版 國漢文(2006)

[성서 해설]

해설 관주 성경전서 독일성서공회판(1997)

(Translated study notes of the Stuttgarter Erklärungsbibel)

굿 뉴스 스터디 바이블 Good News Study Bible(2001)

(Translated study notes of the Good News Study Bible)

[영어 성경]

King James Version(1611/1769) with Strong Code

American Standard Version(1901)

Good News Bible(Good News Translation)(1992)

Contemporary English Version(1995)

English Standard Version(2011)

[원어 성경]

Biblia Hebraica Stuttgartensia(1967/1977)

Westminster Hebrew OT Morphology(2001)

Septuaginta(1935)

The Greek New Testament UBS 4th(1993)

Westcott and Hort GNT(1881) with Morphology

Vulgate(1969, 1983)

[사전]

The Exhaustive Concordance of the Bible

(OT Dictionary of J. Strong/NT Dictionary of J. Strong, 1979)

Hebrew and English Lexicon of the OT/Abridged BDB-Gesenius Lexicon

(F. Brown, 1985)

Greek-English Dictionary of the NT(B. M. Newman, 1993)

Greek-English Lexicon of the NT(Louw & Nida, 1988)

Nave's Topical Bible(O. J. Nave, 1897)

The New Topical Text Book(R. A. Torrey, 1897)

성서 히브리어 사전(고영민, 1973)

성서 그리스어 사전(성종현, 1999)

### 3. 기본 기능

<대한성서공회 연구성경> 아이콘을 클릭하면 다음 화면으로 이동합니다.



메인 화면

#### 3.1. 메뉴 설명

##### ① 성경

5개의 한글 성경, 5개의 영어 성경, 히브리어, 그리스어 성경과 해설을 볼 수

있습니다. 해설창에서는 본문과 관련한 해설, 역사서/사복음서 대조와 동영상, 사진, 지도 등의 자료도 함께 볼 수 있습니다.

② 예배자료

주기도문, 사도신경, 교독문, 십계명 등의 자료를 볼 수 있습니다.

③ 묵상자료

오늘의 말씀, 읽기 계획표, 이럴 때 이 말씀 등의 성경 읽기 및 사용자 보관함 기능을 제공합니다.

④ 이해자료

성경개론, 용어 해설, 성서 속의 단위, 연대표, 지도, 성서 속의 물건들, 성서가 우리에게 오기까지, 한글성경번역사 등의 자료를 볼 수 있습니다.

⑤ 영상자료

성서 시대 사람들의 의식주와 관련된 삶을 이해할 수 있는 동영상 자료와 성지 사진을 볼 수 있습니다.

⑥ 사전

원어 사전 6개 및 영어 주제별 사전 2개를 제공합니다.

⑦ 대한성서공회

대한성서공회의 역사와 사역을 소개하고 후원회원 가입을 할 수 있는 메뉴입니다.

⑧ 설정

사용자가 직접 사용할 환경을 설정할 수 있는 메뉴를 제공합니다.

## 4. 성경

### 4.1. 본문

#### 4.1.1. 단일역본/절별대조 보기

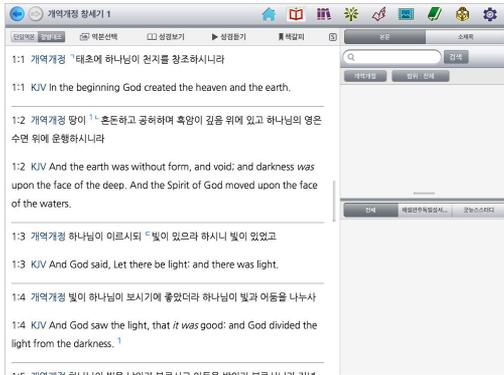
단일역본에서 ‘역본선택’을 클릭하면 자신이 보고자 하는 성경 역본 하나를 선택하여 볼 수 있습니다.

절별대조 상태에서 ‘역본선택’을 클릭하면 여러 개의 역본을 선택할 수 있습니다. 누르는 순서대로 역본에 번호가 표시되며, 번호 순으로 화면에 보여줍니다.

다. 절별대조 기능으로 여러 역본을 비교해 가며 의미를 파악할 수 있습니다.



역본선택 창



절별대조 화면

#### 4.1.2. 성경 보기

성경의 책, 장, 절을 선택할 수 있는 기능으로 바둑판 보기와 리스트 보기 옵션을 제공합니다. 리스트 보기에서는 성경 약어 및 가나다 순 보기를 사용하여 장절을 이동할 수도 있습니다.

책, 장을 길게 누르면(long tap) 원하는 책, 장절로 바로가기가 됩니다.

ex) 창세기 책명을 길게 누르면 창세기의 1장 1절로 바로 이동합니다.

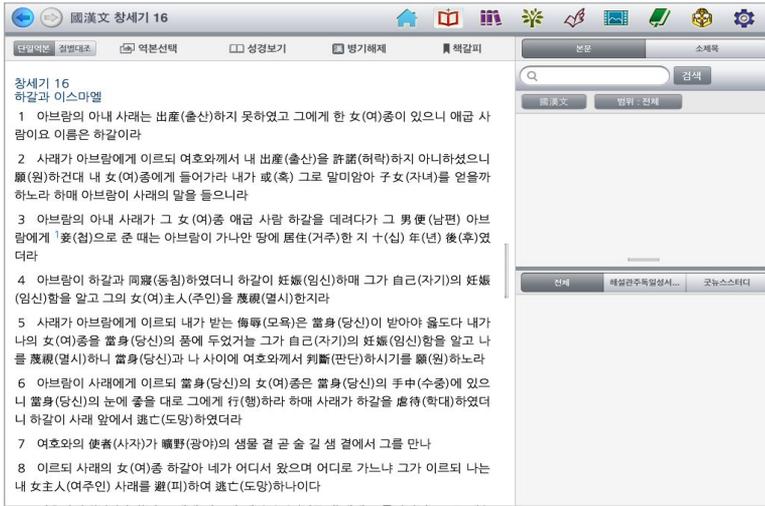
#### 4.1.3. 스트롱 코드 보기

이 기능은 KJV 성경과 BHS, WTM, GNT, WHM 등 원어 성경에서만 지원됩니다.

‘스트롱 코드 보기’ 아이콘을 클릭하면 본문 화면에 스트롱 코드가 표시되며, ‘스트롱 코드 숨기기’ 아이콘을 클릭하면 스트롱 코드를 제외한 본문만 볼 수 있습니다.

#### 4.1.4. 한글병기 보기

국한문성경에서 ‘漢/(한) 한글병기’ 아이콘을 선택하면 한글이 병기되어 나타나며, ‘漢 병기해제’ 아이콘을 선택하면 한자만 표기됩니다.



한글병기 화면

#### 4.1.5. 성경 듣기

여성/남성 목소리를 선택하여 성경 본문을 들을 수 있는 기능입니다. 오디오 모양의 아이콘을 클릭하면, 내려받기 안내 메시지가 표시됩니다. (오디오 파일이 없는 경우)

성별을 선택하여 다운로드 후, 다른 성별의 목소리를 내려받기 하려면, 설정-데이터 관리-초기화-오디오 파일 초기화 하여야 합니다.

#### 4.1.6. 책갈피

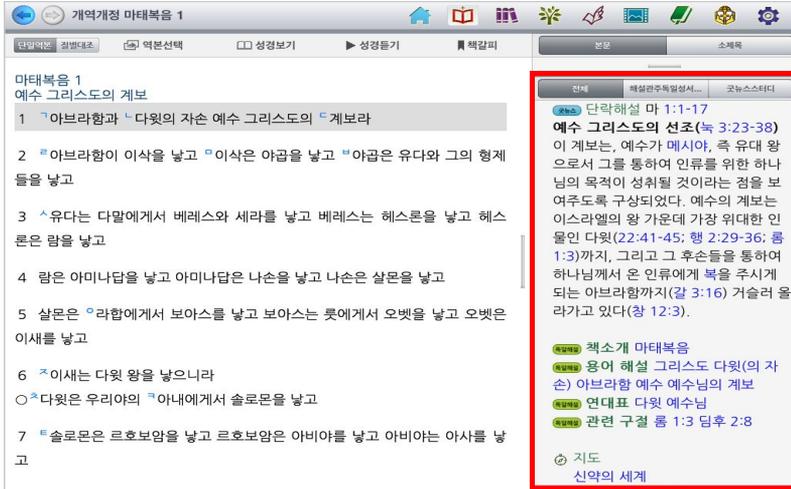
현재 위치를 저장할 수 있는 기능입니다. 책갈피 모양의 아이콘을 누르면, 읽고 있던 장에 책갈피가 추가됩니다. 해당 장에서 아이콘을 한 번 더 누르면 책갈피 기능이 취소됩니다. 추가한 책갈피 내용은 사용자 보관함에서 확인할 수 있습니다.

### 4.2. 해설창

#### 4.2.1. 한글 성경에서 볼 수 있는 해설 내용

해당 절을 클릭하면 절과 관련된 역사서/사복음서 대조, 성서 속의 물건들, 동영상, 성서 속의 단위, 난외주, 관주, 성서해설, 단락해설, 책소개, 용어해설, 연대표, 관련 구절, 지도가 해설창에 보입니다. 『해설 관주 성경전서 독일성서공

회판』의 해설과 『굿 뉴스 스터디 바이블』의 해설, 그리고 이 두 해설을 함께 볼 수 있는 전체 해설을 선택하여 볼 수 있습니다.



본문을 보며 우측 해설창에서 절과 관련된 해설을 볼 수 있는 화면 구성

<역사서/사복음서 대조>

모든 번역본에서 본문과 관련된 역사서/사복음서 대조 내용이 있을 경우 해설창의 역사서/사복음서 대조 아이콘을 클릭하면 대조보기 본문을 바로 볼 수 있습니다. 역사서/사복음서 대조창에서 목록을 클릭하면 목록을 선택하여 볼 수도 있습니다.

<난외주>

본문 내용에 대한 번역 각주입니다. ‘히’ 는 히브리어, ‘헬’ 은 헬라어를 의미합니다.

<관주>

참고가 되는 본문이 어디인지 안내합니다. 장과 절은 쌍점(:), 절과 절은 쉼표(,)로 연결되어 있습니다. 링크된 장절을 클릭하면 해당 관주에 대한 성경 내용이 표시됩니다.

<성서해설>

『해설 관주 성경전서 독일성서공회판』과 『굿 뉴스 스터디 바이블』의 해설을

볼 수 있습니다.

<단락해설>

중요 단락들에 대하여 본문의 맥락을 이해할 수 있도록 설명하는 해설을 제공합니다.

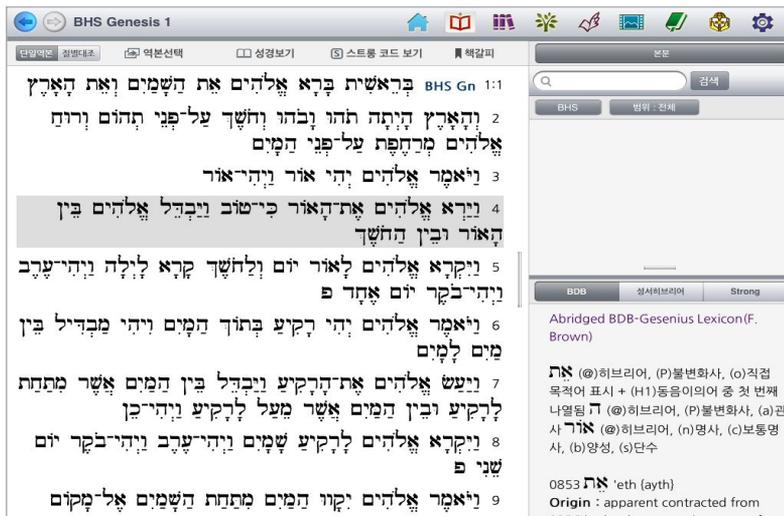
<관련 구절>

성경본문, 해설에 관련된 구절들은 해설창에 파란색으로 표시됩니다. 해당 장절을 클릭하면 동일 화면에서 새로운 팝업창이 열려 보입니다.

그 외에도 해설창에서는 <성서의 땅을 찾아서> 동영상과, 성서 속의 물건들, 용어해설, 성지 사진, 지도, 성서속의 단위 및 연대표를 볼 수 있습니다. 자세한 내용은 “6. 이해자료” 참고.

4.2.2. KJV/원어 성경에서 볼 수 있는 해설 내용

원어 성경에서 단어를 선택하면(short tap), 해당하는 단어에 대한 사전이 표시됩니다. 해설창에서 원하는 사전을 선택하면 각 해당 사전으로 이동합니다.



원어 단어를 선택할 경우 해당 단어에 대한 사전창

4.2.3. 본문과 관련한 사용자 기능

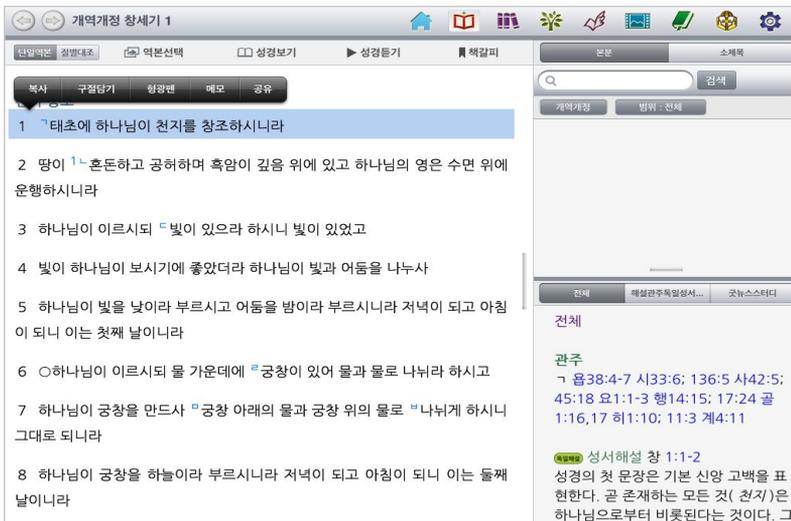
성경 본문에서 해설을 보기 원하는 절을 클릭하면 해당 절의 해설이 우측 하단의 해설창에 표시됩니다.

절숫자를 한 번 클릭하면, 복사, 구절담기, 형광펜, 메모, 공유 기능이 나타납니다.

본문을 보다가 원하는 절을 복사하여 메모장과 같은 편집기에 붙여 넣을 수도 있습니다. 선택한 구절을 구절담기하면 절숫자 색이 변하며 그 절이 구절담기가 되었음을 나타냅니다. 절숫자 클릭 후 담기취소를 클릭하면 담았던 구절이 삭제됩니다.

선택한 절에 형광펜 기능을 사용하여 본문에 색을 칠할 수도 있습니다. 또한 성경을 읽다가 떠오르는 내용을 절별로 그때그때 기록할 수 있도록 메모 기능도 제공합니다.

선택한 말씀에 대해 공유기능이 있어서 메일, 문자메시지, 트위터나 페이스북과 같은 SNS 매체를 통해 다른 사람들과 공유할 수도 있는데 여러 절을 선택할 경우 선택한 절 모두를 공유할 수도 있습니다.



절숫자를 클릭했을 때 나오는 메뉴

### 4.3. 검색창

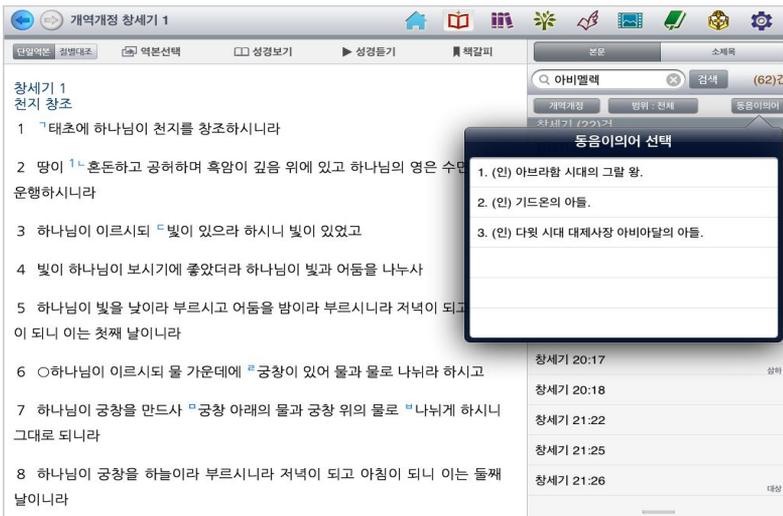
#### 4.3.1. 일치 검색

검색을 원하는 단어를 입력하여 찾을 수 있습니다. 검색창에서 원하는 역분을 선택할 수 있으며 '전체' 버튼을 누르면 원하는 범위를 설정하여 검색할 수

있습니다. 두 단어 이상의 검색도 동시에 가능합니다.

#### 4.3.2. 동음이의어 검색

개역개정에 한해 동음이의어 검색을 할 수 있습니다. 같은 음을 가졌으나 서로 다른 인·지명의 경우 검색창에 동음이의어 아이콘이 나타납니다. 동음이의어 버튼을 누를 경우 그 단어가 가진 다른 뜻을 선택할 수 있는 창이 나타나고 그곳에서 원하는 항목을 선택하면 해당하는 단어에 대한 검색 결과를 보여줍니다.



동음이의어 검색 화면

#### 4.3.3. 소제목 검색

성경에 나온 소제목만 따로 검색할 수 있습니다.

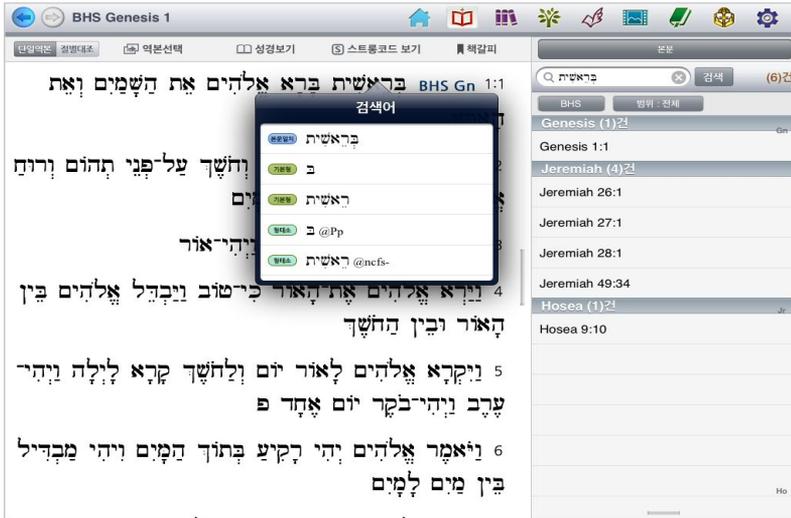
#### 4.3.4. 원어 성경 검색

원어 성경(BHS, WTM, GNT, WHM)에서 검색을 원하는 본문의 단어를 길게 누르면(long tap) 본문일치, 기본형, 형태소 검색 메뉴가 나옵니다.

[본문일치]는 선택한 단어와 동일한 단어를 성경 본문에서 검색해 줍니다.

[기본형]은 본문 단어의 기본형 단어를 검색할 수 있도록 해줍니다.

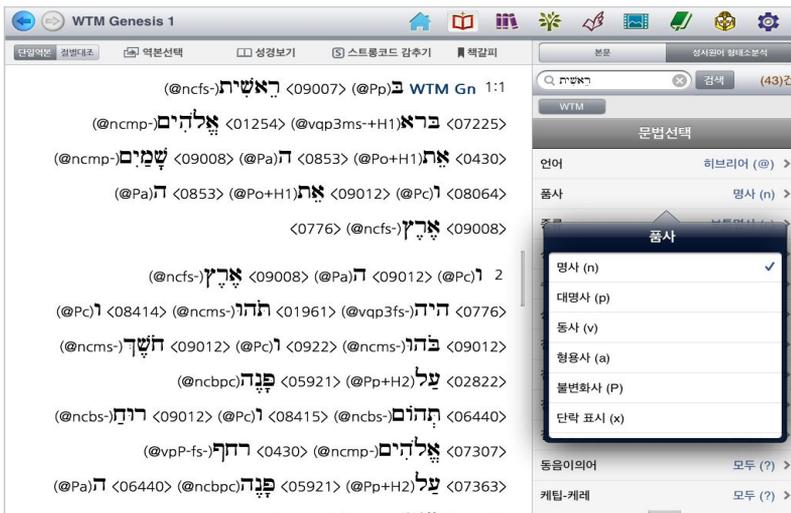
[형태소]는 단어의 기본형에 문법까지 일치한 단어를 검색해 줍니다.



원어 성경 검색 화면

#### 4.3.5. 성서원어 형태소분석

성서원어 형태소 분석의 검색란에 자신이 원하는 히브리어나 그리스어 원어를 입력하고 원하는 문법 사항을 선택한 후 검색을 누르면 해당 단어의 위치를 검색해 줍니다.



성서원어 형태소분석

## 5. 목상자료

오늘의 말씀은 365일 주제별 성경읽기표에 따라 오늘의 말씀을 목상할 수 있는 말씀을 제공하며, 오늘의 말씀과 이 달의 주제어가 표시됩니다.

읽기 계획표는 사용자가 구체적인 계획을 세워 성경 통독을 할 수 있도록 도와주는 기능을 제공합니다. 100일, 1년 단위 읽기 계획이 기본으로 제공됩니다.

사용자의 계획에 따라 메뉴를 클릭하면, 읽기 시작일(오늘의 날짜 기준)과 종료일, 오늘의 말씀이 표시됩니다. 하루에 읽을 수 있는 분량을 나무 열매를 통해 계획 대비 진도율로 확인할 수 있습니다. ‘읽기 계획 추가’를 선택하면 계획표 이름과 기간, 시작일, 책 범위 등을 자유롭게 설정할 수 있습니다.

사용자 보관함에는 책갈피, 구절담기, 형광펜, 메모 기능을 사용하여 저장된 내용이 보관되어 있습니다. 메뉴 버튼을 이용하여 최근 날짜, 책명 순으로 정렬과 내용 삭제가 가능합니다.



새 읽기 계획표 생성



읽기 계획 진도 화면

이럴 때 이 말씀은 일상의 다양한 상황 속에서 적절한 성경 말씀을 통해 위로 받고 격려하며 이웃과 말씀을 나눌 수 있도록 하는 기능입니다. 카테고리별 상황을 클릭하면, Question에 따른 Answer(성경 말씀)를 보실 수 있으며, 상단의 ‘메시지, 메일, Twitter, Facebook, 카카오톡’ 버튼을 누르면 다른 사람들과 말씀을 나눌 수 있습니다.

## 6. 이해자료



이해자료에 수록되어 있는 자료 목록

### 6.1. 성경개론

성경 66권 각 책의 내용과 주제를 볼 수 있습니다. 『해설 관주 성경전서 독일 성서공회판』과 『굿 뉴스 스터디 바이블』의 개론을 선택하여 볼 수 있습니다.

### 6.2. 용어 해설

성경에서 특별한 의미를 가지고 사용되는 단어의 의미를 해설해 줍니다.

성경 개론과 마찬가지로 『해설 관주 성경전서 독일성서공회판』과 『굿 뉴스 스터디 바이블』의 개론을 선택하여 볼 수 있고 전체로도 볼 수 있습니다.

### 6.3. 성서 속의 단위

성서 속에 나오는 화폐 단위, 무게 · 부피 · 길이 · 거리 등 성경에 나오는 단위 정보를 볼 수 있습니다.

### 6.4. 연대표

성경에 나오는 주요 등장 인물, 사건들을 순서대로 나열한 표를 볼 수 있습니다.

### 6.5. 지도

성서 시대의 지명 및 주제별 지도를 볼 수 있습니다.

### 6.6. 성서 속의 물건들

성서 속에 나오는 물건을 사진과 함께 설명합니다. 왼쪽 목록에 있는 단어를 클릭하면 해당 물건에 대한 관련 구절과 설명(생김새와 쓰임새), 사진을 볼 수 있습니다.

### 6.7. 성서가 우리에게 오기까지

구약과 신약의 사본과 인쇄본, 주요 외국어 역본들, 우리말 번역 성서의 역사 정보 등을 볼 수 있습니다.

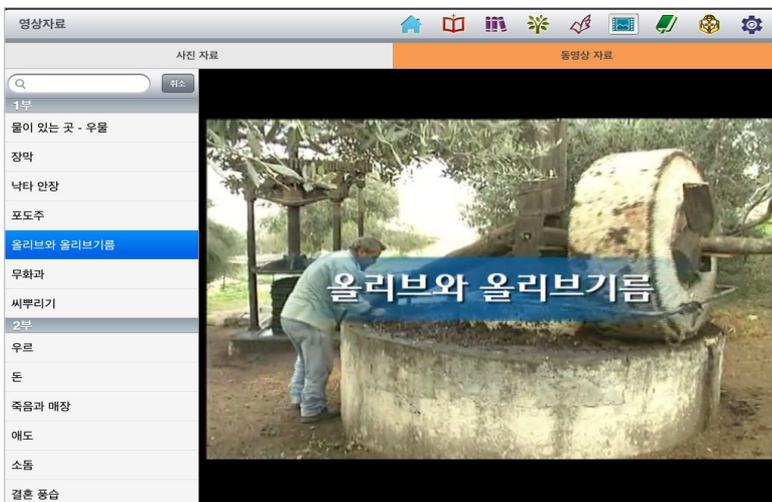
### 6.8. 한글성경번역사

성경이 한글로 번역되어 온 역사를 연도별로 볼 수 있습니다.

## 7. 영상자료

성경과 관련한 사진과 동영상 자료를 볼 수 있는 메뉴로 이스라엘, 그리스, 터키 지역 성지 사진 200여 장과 함께 해설을 볼 수 있습니다.

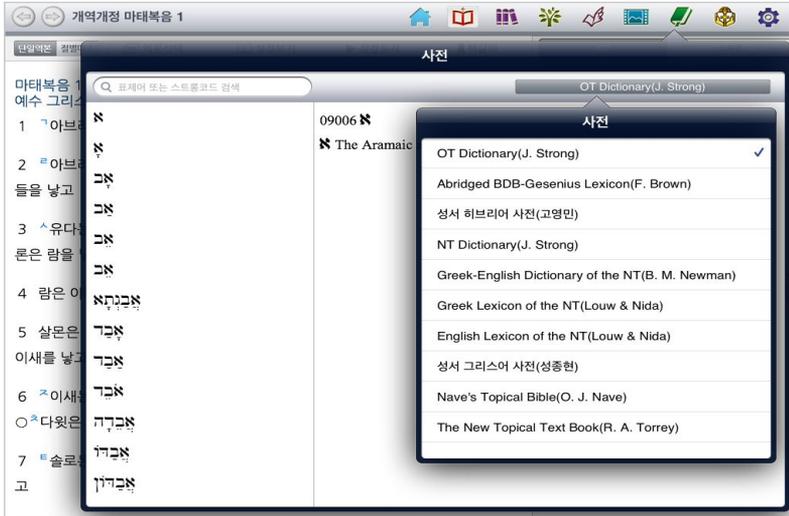
동영상 자료에서는 성경의 역사적 문화적 지리적 배경을 중심으로 한 성지 동영상 <성서의 땅을 찾아서>에 실린 60여 개의 동영상을 제공하였습니다. 예를 들어 성경 본문에서 올리브와 관련된 동영상 자료가 있으면 해설창에서 클릭 한 번으로 동영상 자료에 접근하여 성서 시대의 문화적 배경에 관한 영상을 보며 성경 이해에 도움을 받을 수 있을 것입니다.



<성서의 땅을 찾아서> 동영상

## 8. 사전

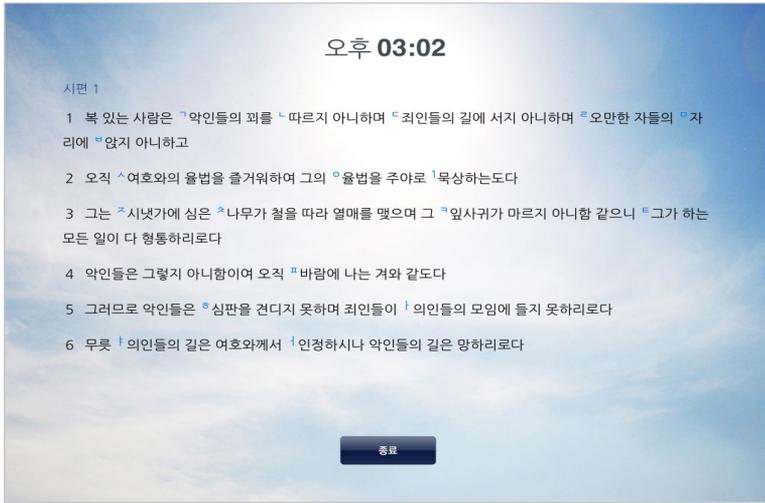
사전에서는 표제어 검색 및 스트롱 코드 검색이 가능합니다. Louw-Nida 사전은 표제어와 주제어 사전으로 나뉘며 각각의 해설을 볼 수 있습니다.



사전 화면

## 9. 설정 및 알람

설정에서는 <연구성경> 앱의 화면을 조절할 수 있습니다. 표시 정보 항목에서는 성경 본문에 소제목을 표시할지 숨길지, 예수님 말씀 적색을 표시할지 숨길지 여부를 선택하여 볼 수 있습니다. 본문에 메모 내용을 표시할 것인지 여부도 옵션으로 선택할 수 있습니다. 말씀으로 하루를 시작하고 싶다면 성경 알람 기능이 좋은 대안이 될 것입니다. 시간과 요일, 성경 말씀 등을 선택하면 원하는 시간에 사용자가 선택한 말씀을 들려줍니다.



말씀 알람 화면

## 10. 나가는 말

급변하는 디지털 시대에 정보를 얻는 매체들이 다양해지고 있습니다. 이에 따라 하나님의 말씀을 전하는 방법에도 다양한 매체가 사용되고 있습니다. 이러한 환경 속에서, 하나님의 말씀을 언제 어디서나 쉽게 찾아볼 수 있고, 쉽게 삶 속에 활용할 수 있도록 하는 것은 지속적으로 연구해야 할 우리의 과제입니다. 특히 하나님의 말씀을 쉽게 이해할 수 있도록 다양한 매체에 담아내는 일은 우리의 새로운 사명입니다.

이 일을 위해서 대한성서공회에서는 인터넷환경에서도 성경을 찾아볼 수 있도록 제공해 왔고, 손 안의 스마트폰에서 활용할 수 있는 <모바일성경>을 개발하여 제공했습니다. 이어서 태블릿 PC용 <대한성서공회 연구성경>을 출시하게 되었습니다. 이제 멀티미디어 환경에서 목회자들과 신학생들, 그리고 성경 연구자들을 위한 태블릿 PC용 <대한성서공회 연구성경>은 이러한 디지털 시대에 적합한 ‘성경’이 되리라 확신합니다. 여기서는 간략하게 이 앱에 포함된 자료들과 기능에 대하여 소개하였습니다. 이러한 매체를 통해서 더욱 많은 사람들이 하나님의 말씀과 소통할 수 있기를 바라며, 풍부한 자료를 통해 훨씬 더 효과적으로 성경 관련 정보들을 얻으며, 새로운 은혜를 경험하게 되기를 바랍니다.