

Journal of Biblical Text Research. Vol. 33.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2013

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Study on Tripartite Nominal Sentences in Biblical Hebrew
----- Sung-Dal Kwon / 7
- [Kor.] The Problem in the Korean Translation of “What shall I do to obtain eternal life?”
(Mt 19:16; Mk 10:17; Lk 18:18; 10:25) ----- Jeongsoo Park / 34
- [Kor.] Textual-Critical Observations on Recently Published Oxyrhynchus NT Papyri
: P119, P120, P121, and P122 ----- Kyoung Shik Min / 54
- [Kor.] Features of Bible translations in Mongolic languages in comparison with Korean Bible
translations ----- Youngcherl Lee / 77
- [Eng.] Translation: A Selected Survey of Contemporary Approaches as Related to Bible
Translation ----- Esteban Voth / 95
- [Eng.] A Presentation of 4QLXXNum in Comparison with the LXX and MT
----- Koot van Wyk / 114

• Translation Note •

- [Kor.] The New Suggestions for Translation about Revelation 1:14a & 21:3
----- Jae-Woog Bae / 139
- [Kor.] The Honorification of ‘the Glory of YHWH’ in Ezekiel -- Dong-Hyuk Kim / 147

• Translated Paper •

- [Kor.] “‘When did we see you ... ?’ Translating Rhetorical Questions”
----- Paul Ellingworth (Dal Lee, trans.) / 155

• Book Review •

- [Kor.] *Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible* (Robert Koops, Reading:
United Bible Societies, 2012) ----- Hee Suk Kim / 168

성서 히브리어 세 구성소 명사문장에 관한 연구

권성달*

1. 서론

1.1. 연구의 필요성 및 목적

‘세 구성소 명사문장’(Tripartite Nominal Sentences)이란 주어, 술어라는 통사소 외에 제 3의 구성 성분(대개 3인칭대명사나 지시대명사)을 포함하는 명사문장을 말한다.

명사문장의 종류	두 구성소 명사문장	세 구성소 명사문장
히브리어	אֲנִי יְהוָה	כִּלְוֹם פְּרָעָה אֶחָד הוּא
뜻	여호와 나	(인칭대명사) 하나 바로 꿈
번역	나는 여호와다.	1. 바로의 꿈은 하나다.
		2. 바로의 꿈, 그것은 하나다.
		3. 바로 의 꿈은 하나다.
		4. 바로의 꿈은 하나 다.
		5. 바로 의 꿈은 하나 다. ¹⁾

국어학계에서 ‘이다’에 관한 논의가 오랜 기간 지속되어 온 것과 같이²⁾ 성

* 웨스트민스터신학대학원대학교 조교수, 구약학. 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF - 2011 - 812 - A00244).

1) 표에서 예로 든 ‘세 구성소 명사문장’에 대한 번역을 다섯 가지로 한 것은 학자들의 견해가 다섯 가지로 나누어지기 때문이며, 다섯 번째 번역은 본인의 견해로 어떤 학자에게서도 발견되지 않는다. 볼드체는 ‘강조’를 나타내기 위한 표현 방법이다. 여기서는 ‘세 구성소 명사문장’을 ‘주어-술어-대명사’의 어순만을 소개했으나 실제로 ‘주어-대명사-술어’의 어순도 매우 많이 출현하며 ‘술어-대명사-주어’, ‘술어-주어-대명사’ 등의 어순도 나타난다.

2) 우리말 ‘이다’에 대한 논의는 지난 수 십 년간 지속되어 왔으며 대체로 ‘용언설’, ‘조사설’, ‘과생접사설’ 등의 견해로 나누어지는데, 아직도 국어 학자들 사이에 통일된 견해는 없으며 팽팽한 대립이 계속되고 있다. 다음 글을 보라. 양정석, “‘이다’의 문법범주와 의미”, 『국어학』 37, (2001), 337-393; 서정수, 『국어문법』 (서울: 도서출판 한세본, 2006), 746-748.

서 히브리어 학계에서는 지난 100여 년간 지속적으로 ‘명사문장’에 관한 논의가 이루어져 왔다. 특히 ‘세 구성소 명사문장’에 대한 논쟁은 아직도 많은 부분에 있어서 이견을 보이고 있다. 논쟁의 중심은 ‘세 구성소 명사문장’에서 주어와 술어가 아닌 제3의 구성성분³⁾, 즉 ‘인칭대명사’ 혹은 ‘지시대명사’의 정체와 역할이 무엇이나 하는 것이다.

제3 요소와 관련된 논쟁은 ‘성서 히브리어에는 계사(copula)가 있느냐’는 논쟁에서 출발한다. 따라서 ‘성서 히브리어에 계사가 있으며 세 구성소 명사문장에서의 제3 요소를 계사로 볼 수 있느냐’ 하는 것이 본 연구에서 가장 먼저 해결하고자 하는 과제이다. ‘만일 제3 요소를 계사로 볼 수 없다면 그 정체와 역할은 무엇인가’를 파악하는 것이 본 연구의 두 번째 과제이다.

성서 히브리어 학계에서 세 구성소 명사문장은 명사문장을 이해하는 데 중요한 역할을 할 수 있음에도 불구하고 다른 주제에 비해 활발하게 다루어지지 않았고 단지 소수의 학자들만이 그 주제를 심도 있게 다루었을 뿐이다. 그러나 그들의 연구는 세 구성소 명사문장에 대한 정의가 모호하여 그들이 제시하는 세 구성소 명사문장의 목록이 제각각이며 통계 처리가 미숙하여 누락된 부분이 많고 어순에 따른 정리가 체계적으로 이루어지지 않았다. 세 구성소 명사문장에 대한 정의가 일치하지 않을 뿐 아니라 제시하는 자료 자체에도 문제점이 다분히 드러난다. 따라서 본 연구에서는 성서 히브리어 세 구성소 명사문장에 대한 정의를 분명히 제시하고, 체계적이며 비평적인 연구를 위해 정확한 통계 자료를 사용하여 분명한 근거와 새로운 대안을 제시할 것이다.

성서 히브리어에 많이 출현하는 세 구성소 명사문장은 성경 해석의 문제와도 직결되어 있다. 앞의 표에서 본 바와 같이 세 구성소 명사문장을 어떻게 보느냐에 따라 그 문장에 대한 번역이 다섯 가지로 나누어진다. 세 구성소 명사문장에 대한 체계적이고 깊이 있는 연구가 이루어지지 않는다면 그 다섯 가지의 가능성 가운데 어느 것을 선택할 것인가에 대한 문제는 여전히 난제로 남을 수밖에 없을 것이다.

1.2. 선행 연구

1.2.1. 국외 선행 연구

‘세 구성소 명사문장의 제3 요소가 무엇인가’에 대한 학자들의 견해는 다양하지만 다음 두 가지로 요약할 수 있다. 1) 제3 요소는 계사이다. 2) 제3 요

3) 이 제3의 구성 성분을 이하 제3 요소라 부른다.

소는 계사가 아니라 다른 역할을 하는 것이다.

세 구성소 명사문장의 제3 요소를 계사로 보는 학자들 중에도 계사의 정의가 일치하지 않는다. 어떤 학자들은 계사로 부르기는 하지만 실제로는 계사를 인정하지 않는 경우도 있고, 어떤 학자들은 계사라는 단어는 사용하지 않지만 실제로는 계사를 인정하는 경우도 있다. 그러므로 본 연구에서 내린 계사의 정의에 따라 세 구성소 명사문장의 제3 요소를 계사로 보는 학자들과 그렇지 않은 학자들로 분류했다.

1) 세 구성소 명사문장의 제3 요소를 계사로 보는 학자들

- 사판⁴⁾, 브로켈만⁵⁾, 에발트⁶⁾, 놀데케⁷⁾, 메르베⁸⁾, 라빈⁹⁾, 윌키와 오코너¹⁰⁾, 앤더슨¹¹⁾.

2) 세 구성소 명사문장의 제3 요소는 계사가 아니라 다른 역할을 한다고 보는 학자들

- 게제니우스¹²⁾, 오르난¹³⁾, 무라오카¹⁴⁾, 벤다비드¹⁵⁾, 알브레히트¹⁶⁾, 루빈슈

-
- 4) R. Sapan, *Haichud Hatachbiri Shel Lashon Hashira Hamiqrait Bitqufat Haclasil*(표준성서히브리어 운문체의 통사적 독특성, written in Hebrew) (Jerusalem: Hotsaat Qiryat-Seper, 1981), 92.
- 5) C. Brockelmann, *Syntax*. vol. 2 in *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1913), 102-105.
- 6) H. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Bundes* (Göttingen: Dieterich, 1870), 135-136.
- 7) T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, (2nded.) J. A. Crichton, trans. (Indiana: Eisenbrauns, 2001) 248- 249.
- 8) C. H. J. Merwe van der, A. Jackie Naudé and Jan H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 356.
- 9) C. Rabin, *Biblical Hebrew Syntax* (written in Hebrew) (Jerusalem: Shmuel Sokolnikov, 1996), 25-27.
- 10) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 131.
- 11) F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (New York: Abingdon Press, 1970), 42.
- 12) E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, the Late E. Kautzsch etc. eds., A. E. Cowley, rev. (Oxford: Clarendon Press, 1910), 453.
- 13) U. Ornan, *A Simple Sentence* (written in Hebrew) (Jerusalem: Academon, 1979), 148.
- 14) P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Reprint of First Edition with Corrections (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991), 573-576; 주웅-무라오카 성서히브리어문법, 김정우역 (2012), 627-630; T. Muraoka, "The Tripartite Nominal Clause Revisited", C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew -Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999) 69, 199.
- 15) A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Sages Hebrew* (written in Hebrew), vol. 2 (Tel-Aviv: Dvir Co. Ltd, 1971), 724.
- 16) C. Albrecht, "Die Wortstellung im habräischen Nominalsatz", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 8 (1888), 250.

타인¹⁷⁾, 로젠¹⁸⁾, 김슨¹⁹⁾, 니카치²⁰⁾, 드라이버²¹⁾, 츠비²²⁾).

성서 히브리어 세 구성소 명사문장에 대한 국외 학자들의 연구는 거의 대부분 피상적이거나 부분적으로 이루어진 것이며 사판과 츠비의 연구만이 매우 구체적이고 전체적으로 다루어졌다. 사판은 ‘표준성서히브리어 운문체의 통사적 독특성’이라는 제하의 책을 썼는데,²³⁾ 비록 운문체에 초점이 맞추어져 있기는 하지만 책 전체가 ‘세 구성소 명사문장’을 다룬다. 츠비 역시 ‘성서 히브리어 문장의 기능적 구조에서의 통사적 전환’이라는 제목의 박사 논문을 썼는데,²⁴⁾ 논문 전체가 ‘세 구성소 명사문장’을 다룬다. 본 주제와 관련하여 무라오카는 비록 사판과 츠비와 같이 방대한 분량의 연구를 하지는 않았지만 그의 책에서²⁵⁾ 사판의 견해를 비판하며 매우 비중 있게 다루었고, 이후의 논문에서는 츠비의 견해도 비판한다.

사판과 츠비와 무라오카는 세 구성소 명사문장을 보는 시각이 각각 다르다. 가장 큰 문제 중 하나는 세 구성소 명사문장에 대한 세 학자의 정의가 서로 달라 그들이 나열하는 목록들에서 많은 차이가 있다는 것이다. 본 연구에서는 구체적으로 어떤 차이가 있는지, 그들의 문제점은 무엇인지를 면밀하게 다룬다.

1.2.2. 국내 선행 연구

미국, 이스라엘, 유럽의 경우 성서 히브리어 학계의 활동이 비교적 활발한 반면 아쉽게도 국내의 성서 히브리어 학계는 그 활동이 미비한 것이 현실이

17) E. Rubinstein, *A Nominal Sentence in Contemporary Hebrew* (written in Hebrew) Ph.D. Dissertation (Tel-Aviv University, 1969), 116-117.

18) H. B. Rosen, *Contemporary Hebrew* (Paris: Mouton, 1977), 169.

19) J. C. L. Gibson, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar. Syntax* (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 180-181.

20) A. Niccacci, "Types and Functions of the Nominal Sentence", C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew -Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 243.

21) Driver S. R., *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1892), 264-271.

22) Zewi T., "The Definition of the Copula and the Role of 3rd Independent Personal Pronouns in Nominal Sentences of Semitic Languages", *Folia Linguistica Historica* 17 (1996), 41-55.

23) R. Sapan, *Haichud Hatachbiri Shel Lashon Hashira Hamiqrait Bitqfat Haclasis* (표준성서히브리어 운문체의 통사적 독특성, written in Hebrew) (Jerusalem: Hotsaat Qiryat-Seper, 1981).

24) T. Zewi, *Hahasvot Hatachbiryot Hachruchot Bemivne Hapunktzionali Shel Hamishpat BeivritMiqrait* (성서 히브리어 문장의 기능적 구조에서의 통사적 전환, written in Hebrew), Ph.D. Dissertation (Hebrew University, 1991).

25) T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: the magnes press, 1985).

다. 최근 성서 히브리어를 전공한 신진학자들이 소수 등장하였으나 성서 히브리어 학계에 세 구성소 명사문장을 다룬 이들은 물론 그 용어를 언급하는 이조차 없는 실정이다.

본 주제와 관련된 국내 연구는 주로 국어학자들 가운데 ‘이다’에 대한 연구에서 이루어졌다. 그러나 우리말의 ‘이다’를 ‘계사’의 시각으로 보고 용어 사용을 하는 것은 우리말의 통사 구조상 어울리지 않으며, ‘지정사’, ‘접사’, ‘조사’ 등의 용어가 어울리나 그 중 어느 것이 가장 타당한가 하는 것은 아직 논의 중에 있다. ‘이다’와 관련된 국내의 여러 논의들은 본 연구에서 ‘계사’의 개념을 이해하는 데 약간의 도움은 받을 수 있으나 큰 도움은 되지 않는다.

1.3. 연구 방법

본 연구에서는 통계적 방법을 새롭게 중요한 도구로 사용한다. 본 연구를 위해 조사된 성경의 책들은 창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 사무엘하, 열왕기상, 역대상, 역대하 9권이다.²⁶⁾ 본 연구의 주제인 ‘세 구성소 명사문장’은 인칭대명사나 지시대명사를 포함하는 문장이므로 앞에서 언급한 9권의 책에서 모든 인칭대명사와 지시대명사를 그들의 성격에 따라 분류하고 ‘세 구성소 명사문장’과 관련된 문장들을 모두 선별해 내었다. 다음으로 ‘세 구성소 명사문장’의 정체와 특징을 파악하기 위해 두 구성소 명사문장은 물론 하야(=to be)문장²⁷⁾과 분사문장²⁸⁾을 비교 분석했으며 단어의 순서, 한정성, 악센트, 문장의 종류 등의 여러 요소와 함께 비교 분석을 했다. 또한 본 주제와 관련된 가장 비중 있는 연구를 한 학자들인 사판과 츠비와 무라오카의 목록을 본인의 목록과 비교하며 그들의 견해를 자세히 분석했다. 자료 수집과 분석을 원활하게 하기 위해서 성경관련 소프트웨어들인 어코던스 9.5, 바이블웍스 9, 그리고 마이크로소프트 엑셀 2007이 중요한 도구로 사용되었다.

26) 본 연구에서 조사의 근거로 삼은 히브리어 성경은 BHS 1997년판이다.

27) 일반적으로 성서 히브리어의 문장은 동사문장과 명사문장 두 가지로만 분류하나, 본 연구에서는 문장의 종류를 세분화시켜 ‘동사문장’과 ‘명사문장’ 외에도 ‘하야문장’과 ‘분사문장’을 추가했다. ‘하야문장’이란 성서 히브리어의 문장 중 어근 π (h), \cdot (y), \cdot (y)를 포함하는 모든 문장을 뜻한다.

28) 분사문장이란 명사로 사용된 분사가 아닌 술어적 동사로 사용된 분사를 포함하는 문장을 말한다. 일반적으로 성서 히브리어 학자들은 명사적으로 사용되는 분사와 동사적으로 사용되는 분사를 구분시키지 않고 모두 ‘명사문장’의 범주에 넣고 취급하는 경향이 있다. 그러나 그러한 구분법은 형태론적인 시각에서 바라 본 구분법이며 통사·의미론적으로 볼 때 동사적으로 사용된 분사문장은 명사문장보다는 동사문장에 더 가깝다.

2. 세 구성소 명사문장의 분포

2.1. 세 구성소 명사문장의 분포

세 구성소 명사문장은 인칭대명사나 지시대명사를 포함하는 문장이므로 본 연구를 위해 선별된 9권의 책에서 인칭대명사나 지시대명사를 포함하는 모든 문장을 뽑아 그들의 역할과 성격을 분류해 보았더니 다음과 같이 나타났다²⁹⁾.

그룹 A: 주어로 사용된 것

그룹 A1: 단일 주어로 사용된 것

예) 주어-술어의 순서: הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (대상 16:14)

예) 술어-주어의 순서: צְדִיק וְיָשָׁר הוּא (신 32:4)

그룹 A2: 복합 주어로 사용된 것

그룹 A2-1: ‘감후’(그도 역시)와 같은 문장

예) 1인칭대명사: וְאַעֲשֶׂה־בְּךָ גַּם־אֲנִי (신 12:30)

예) 2인칭대명사: לְמַה תִּלְךָ גַּם־אַתָּה אִתָּנוּ (삼하 15:19)

예) 3인칭대명사: וְנִשְׁמָעָה מִהַבְּפִי גַּם־הוּא (삼하 17:5)

그룹 A2-2: ‘후베’(그와)와 같은 문장

예) 1인칭대명사: אֲנִי וְהָאֱשֶׁה הַזֹּאת יֹשְׁבַת בְּבֵית אַחֲדֶךָ (왕상 3:17)

예) 2인칭대명사: צָא אִתָּהּ וְכֹל־הָעָם אֲשֶׁר־בְּרַגְלֶיךָ (출 11:8)

예) 3인칭대명사: וְתִלְךָ לְאַרְצָהּ הִיא וְעַבְדֶּיהָ (대하 9:12)

그룹 B: 단일 술어로 사용된 것

예) וְאַנִּי־הוּא אֲשֶׁר־הִטָּאתִי (대상 21:17)

그룹 C: 복합 목적어로 사용된 것

그룹 C1: 직접목적어

예) בְּרַכְנִי גַּם־אֲנִי אָבִי (창 27:34)

그룹 C2: 간접목적어

예) וּלְשֹׁת גַּם־הוּא יִלְד־בֶּן (창 4:26)

29) 세 구성소 명사문장의 목록을 빠짐없이 정확하게 분류하고 파악하기 위해서 이러한 작업을 했으며, 실제로 다른 학자들의 목록과는 많은 차이가 있음을 알게 되었다.

그룹 D: 복합 소유격으로 사용된 것

예) בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לָקְחוּ הַכִּלְבִּים אֶת־דָּמָם נִבֹּת יְיָ לָקְחוּ הַכִּלְבִּים אֶת־דָּמָךְ גַּם־אֶתָּה (왕상 21:19)

그룹 E: 특수 문장

그룹 E1: ‘that is’(즉)의 의미로 사용된 문장

예) וַתֵּמַת רָחֵל וַתִּקְבֹּר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הִוא בֵּית לָחַם: (창 35:19)

그룹 E2: 의문대명사와 함께 사용된 문장

예) לָמָּה־זֶּה אַתָּה רֵץ בְּנִי (삼하 18:22)

그룹 E3: 세 구성소 문장 (110회)

그룹 E3-1: 세 구성소 명사문장(92회)

2.1.1. 3인칭대명사 (88회)

1) 주어-대명사-술어의 순서: 36회

창세기 - 2:14, 19; 9:18; 15:2; 25:16; 27:38; 42:6

레위기 - 23:2; 25:33

민수기 - 3:20, 21, 27, 33; 16:7

신명기 - 3:22; 4:35, 39; 7:9; 9:3; 10:9, 17; 12:23; 18:2;
1:6; 31:8

사무엘하 - 7:28; 23:18

열왕기상 - 8:60; 18:39(X2)

역대상 - 1:31; 8:6; 17:26; 22:1

역대하 - 20:6; 33:13

예) אֱלֹהֵי הֵם בְּנֵי יִשְׁמַעֵאל (대상 1:31)

2) 주어-술어-대명사의 순서: 48회

창세기 - 30:33; 31:16, 43; 34:21, 23; 40:12, 18; 41:25, 26(X3), 27; 45:20;
47:6; 48:5

출애굽기 - 3:5; 16:36; 32:16-1, 16-2; 34:14; 39:5

레위기 - 11:10, 12, 20, 23, 27, 41; 13:15; 17:11, 14(X2); 27:28, 30

민수기 - 11:7; 13:3, 32; 18:9; 19:15; 21:26; 32:4

신명기 - 1:17; 4:24; 11:10; 14:19; 30:11

사무엘하 - 21:2

열왕기상 - 20:3(X2)

예) הם והגִּבְעֹנִים לֹא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה (삼하 21:2)

3) 술어-대명사-주어의 순서: 3회

창 15:4; 21:29; 27:33

예) מָה הֲנֵה שָׁבַע כִּבְשֶׁת הָאֱלֹהִים (창 21:29)

4) 술어-주어-대명사의 순서: 2회

וְכַחֲמַת הָאֲשָׁם הוּא (레 14:13)

וּבַעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכַּפָּרִים הוּא (레 23:27)

2.1.2. 지시대명사(4회): 주어-대명사-술어의 순서

וְהָאֵתָה זֶה בְּנֵי עֵשָׂו (창 27:21, 24)

:וְהָאֵתָה זֶה אֲדַנִּי אֵלֶיהוּ: (왕상 18:7)

:וְהָאֵתָה זֶה עִבְרַיִשׁ: (왕상 18:17)

그룹 E3-2: 세 구성소 동사문장(13회):

모두 주어-대명사-동사의 순서

창 3:12; 24:7; 레 17:11; 민 35:19, 33; 신 1:30, 38; 19:5; 삼하 14:19;

왕상 5:19; 8:19; 대상 28:6; 대하 6:9

예) בָּנָה הַיְצָא מִחֻלְצִיךָ הוּא יִבְנֶה הַבַּיִת לְשָׁמַי: (대하 6:9)

그룹 E3-3: 세 구성소 분사문장(3회):

주어-대명사-분사의 순서

신31:3(X2); 대하34:16

예) וְהָיָה אֵלֶיךָ הוּא עִבְרַיִשׁ (신 31:3)

그룹 E3-4: 세 구성소 하야문장(2회):

주어-대명사-하야의 순서

וְהָיָה אֲשֶׁר נִמְצָא תְּגִיֵּעַ בְּיָדוֹ הוּא יִהְיֶה לִּי עֹבֵד (창 44:17)

וְאֶבְשִׁי אֶחְיִיאוּב הוּא הָיָה רֹאשׁ הַשְּׁלוּשָׁה (대상 11:20)

위 분류에 따르면 그룹 E3-1의 92문장이 본 연구의 주제와 관련된 세 구성소 명사문장이라 할 수 있다.

2.2. 본 연구의 목록과 사판과 츠비의 목록과의 비교

언급한 바와 같이 사판과 츠비는 세 구성소 명사문장에 대해 심도 있게 다룬 학자들이며 그들만이 세 구성소 명사문장에 대한 구체적인 목록을 제시하였다. 따라서 본 연구에서는 그들이 제시한 목록과 본 연구의 목록을 서로 비교, 분석해 보았다. 우선 그들의 세 구성소 명사문장에 대한 목록을 오경에서만 살펴보았더니 다음과 같이 나타났다.³⁰⁾

2.2.1. 사판의 목록과의 비교³¹⁾

세 구성소 명사문장에 대한 사판의 목록은 본 연구에서의 것과 많은 차이가 있다. 그는 창세기 20회, 출애굽기 3회, 레위기 8회, 민수기 8회, 신명기 11회로 오경에서 50회가 있다고 하였으나 본인의 것과 비교해 볼 때 무려 32회나 차이가 난다. 무라오카 역시 사판의 통계의 불완전함에 대해 지적하였다³²⁾.

사판의 목록에서 제외되어야 할 것 (3회)³³⁾: 창 42:6하; 24:44; 레 15:2

사판의 목록에 추가되어야 할 것 (29회): 27:21, 24, 38; 34:23; 41:26, 27; 45:20; 48:5; 출 32:16; 34:14; 39:5; 레 11:10, 20, 23, 27, 41; 13:15; 17:14; 23:27; 민 13:3; 18:9; 19:15; 32:4; 신 9:3; 10:17; 11:10; 14:19; 30:11; 31:3상

2.2.2. 츠비의 목록과의 비교³⁴⁾

츠비는 창세기 28회, 출애굽기 13회, 레위기 10회, 민수기 11회, 신명기 20회로 오경에 총 82회를 세 구성소 명사문장에 분류시키고 있다. 전체 수치상으로는 본 연구의 것과 비슷하나 사판의 것보다도 더 많은 차이가 있다.

30) 오경에 나타난 세 구성소 명사문장의 목록만 비교해 보아도 사판과 츠비가 선별한 목록의 문제를 파악하기에 충분하다고 본다.

31) R. Sapan, *Haichud Hatachbiri Shel Lashon Hashira Hamiqrait Bitqufat Haclasiit*(표준성서히브리어 운문체의 통사적 독특성, written in Hebrew), 238.

32) T. Muraoka, "The tripartite Nominal Clause Revisited", 208. 무라오카는 사판의 세 구성소 명사문장에 대한 목록 중 138 경우가 불완전하다고 지적했다.

33) 사판이 제시하는 세 문장은 모두 세 구성소 명사문장이 아닌 두 구성소 명사문장이다.

34) T. Zewi, *Hahasvot Hatachbiryot Hachruchot Bemivne Hapunktzionali Shel Hamishpat BeivritMiqrait* (성서 히브리어 문장의 기능적 구조에서의 통사적 전환, written in Hebrew), Doctoral Dissertation (Jerusalem: Hebrew University, 1991), 86-98.

츠비의 목록 중 삭제되어야 할 것(32회)³⁵⁾: 창 3:12, 13; 12:18; 16:8; 18:13; 26:10; 24:7, 44; 25:32; 27:20; 32:30; 33:15; 42:28; 44:17; 출 2:20; 5:22; 12:2; 14:12, 5; 17:3; 34:10; 민 1:4; 11:20; 14:41; 35:19, 33; 신 1:30; 18:22; 19:5; 31:3, 8; 32:39

츠비의 목록 중 추가되어야 할 것(33회): 창 2:14, 19; 9:18; 15:2; 21:29; 27:38; 34:21, 23; 41:26상, 26중, 26하, 27; 출 32:16; 34:14; 39:5; 레 11:12, 23, 27; 13:15; 14:13; 17:14; 23:27; 27:28; 민 3:20, 21, 27, 33; 13:3; 신 4:39; 7:9; 14:19; 31:3상, 3하

츠비와 사판의 목록 사이에도 많은 차이가 있다. 어떠한 문장을 세 구성소 명사문장에 분류시키느냐에 대한 견해 차이일 수도 있지만 그러한 견해 차이를 배제하고 같은 속성을 가진 것들 내에서만 통계 자료를 비교해 보더라도 그 차이는 매우 크다. 동사문장들과 특수 문장들을 제외하고, 또한 단어의 순서를 무시하고 세 구성소 명사문장만을 비교해 볼 때도 사판의 것에는 31회가 누락되어 있으며 츠비의 것에는 33회가 누락되어 있다. 오경에서만 약 40%가 누락되어 있다는 것은 자료 수집에 심각한 오류가 있다는 것을 말해준다.

3. 세 구성소 명사문장과 계사(copula)

3.1. 계사의 정의

본 연구의 첫 번째 과제인 ‘성서 히브리어에 계사가 있으며 세 구성소 명사문장에서의 제3 요소는 계사인가’를 살펴보기 위해서는 먼저 ‘계사’의 정의를 살펴볼 필요가 있다. 성서 히브리어에서 계사를 인정하든 그렇지 않든 간에 계사와 관련된 문장을 보는 시각들이 다르며, 세 구성소 명사문장의 통계에 차이가 나는 가장 큰 이유는 계사에 대한 정의가 서로 일치하지 않기 때문이다. 계사라는 용어를 이해하는 시각의 차이 때문에 생기는 혼동의 실례는

35) 츠비가 세 구성소 명사문장으로 제시하는 문장 중 상당수가 우리의 분석에 따르면 그룹 E2: 의문대명사와 함께 사용된 문장이다. 이 문장이 세 구성소 명사문장과 다른 점은 항상 의문대명사와 함께 온다는 점, 항상 지시대명사를 사용한다는 점, 그리고 지시대명사가 항상 주어와 술어의 가운데 위치한다는 점이다. 그러므로 츠비가 제시하는 이러한 문장들은 문장의 성격상 세 구성소 명사문장과 동일하지 않으므로 따로 취급하는 것이 바람직하다.

다음과 같다. 사판은 그의 박사학위 논문에서 세 구성소 명사문장의 제3 요소를 보는 학자들의 견해를 둘로 나누어서 분류하고 오르난이 제3 요소를 계사라고 부르고 있음에도 제3 요소를 계사로 보지 않는 견해에 오르난을 분류시킨다.³⁶⁾ 이것은 적어도 오르난과 사판 사이에 계사의 개념에 대한 차이가 있음을 말해주는 것이다.

그렇다면 계사라는 용어는 어떻게 정의해야 하는가? 계사라는 용어는 바르텔무스의 주장과 같이³⁷⁾ 성서 히브리어에 도입해서는 안되는 용어인가? 우선 계사에 대한 여러 사전들의 정의를 살펴볼 때³⁸⁾ 모든 사전들의 정의에서 공통되는 점은 계사는 주어와 술어를 연결하는 개념이라는 것이다. 그러나 어떠한 사전도 어떻게 연결되는지에 대한 구체적 내용을 설명하고 있지 않다. 영어의 ‘be’와 같은 감각이라는 것도 추상적일 뿐 구체적인 도움은 되지 못한다.

계사라는 용어와 관련하여 오해를 없애고 명료하게 하기 위해 또 다른 고찰이 필요하다. 그것은 우리가 사용하는 계사라는 용어가 심층적인 것이 아니라 표면적인 것이라는 점이다. 따라서 주어와 술어만으로 구성된 모든 두 구성소 명사문장은 계사문장이 아니다. 즉 두 구성소 명사문장에는 계사가 없다.

계사의 정의와 관련하여 우리는 두 가지 측면을 고려해야만 하는데, 기능적인 것과 의미론적인 것이 그것이다. 먼저 기능적인 측면을 살펴보자. 계사는 주어와 술어를 연결시켜주는 연결적 기능 외에 ‘강조’나 ‘추가 배치된 구성성분을 되찾는 대명사’와 같은 다른 기능을 가질 수 있는가? 인도-유럽어에서 유래된 계사라는 용어의 개념에는 주어와 술어를 연결시켜주는 기능만이 있다. ‘to be’와 같은 감각에서 강조와 같은 기능을 찾아볼 수 없음을 명백하다. 따라서 ‘강조’나 ‘되찾는 대명사’와 같은 기능을 언급하는 이라면 이미 계사로 인정하지 않는 것임을 알아야 한다. 오르난은 계사가 강조의 기능을 가질 수 있다고 보았지만 사판은 강조의 역할을 하는 것은 계사로 볼 수 없다

36) R. Sapan, *Haichud Hatachbiri Shel Lashon Hashira Hamiqrait Bitqufat Haclasis*, 127.

37) R. Bartelmus, *HYH Bedeutung und Funktion eines hebräischen “Allerweltswortes”* (St Ottilien 1982), 97.

38) 계사에 대한 정의를 위해서 살펴본 사전들은 다음과 같다: 웹스터 사전(1935: 589), 옥스포드 영어 사전(1989), 914; 루틀리지 언어 및 언어학 사전(1996) 105; HS(Hartmann & Stork) 언어 및 언어학 사전(1972), 55; 에벤쇼산의 새로운 사전(히브리어, 1997), 24; 언어 및 문법 용어 사전(히브리어, 1992), 51; 히브리어 백과사전(1988), 639; Trask 언어학에서의 문법 용어 사전(1993), 64; K. Hengeveld, *Non-verbal Predication* (Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1992), 32; L. Stassen, *Intransitive Predication* (Oxford: Clarendon, 1997), 65; R. Pustet, *Copulas Universals in the Categorization of the Lexicom* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 5.

고 보았기 때문에 둘 사이에 차이가 생긴 것이다. 계사라는 용어를 사용하면 서로 다른 기능을 언급하는 이들은 오르난 외에도 벤다비드, 무라오카, 알브레히트 등이다.

다음으로 의미론적 측면을 살펴보자. 계사는 의미론적으로 자체 의미를 가질 수 있는가? 계사와 관련 있는 단어인 영어의 be나 히브리어의 하야(הָיָה)에는 의미론적 범주가 세 개 있는데 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’이다.³⁹⁾ 이 중 ‘있다’와 ‘되다’는 의미론적으로 동사성이 강하며 그 자체로 술어의 기능을 충분히 감당할 수 있다. 주어와 술어를 연결해준다는 계사의 기본 정의를 고려할 때 위의 범주 중 ‘있다’와 ‘되다’는 계사가 되기에 합당치 못하다는 것을 알 수 있다. 따라서 계사를 언급할 때 우리는 ‘이다’라는 범주만을 고려 대상에 놓고 살펴보아야 한다. 그러므로 본 연구에서 ‘계사’란 다음과 같이 정의를 내릴 수 있다: “계사란 표면적으로 특정한 단어로 나타나면서 우리말의 ‘이다’와 같이 자체 의미를 가지지 않고 주어와 술어를 연결하는 기능 외에 다른 기능을 가지지 않는 것이다.”

3.2. 세 구성소 명사문장의 제3 요소의 정체

세 구성소 문장은 명사문장은 물론 동사문장, 분사문장, 하야문장에서도 나타나며 총 110회(삼하-대하 23회, 오경 87회) 나타난다. 문장의 범주에 따른 분포를 살펴보면 다음과 같다.

문장의 범주	명사문장	동사문장	분사문장	하야문장	합계
삼하-대하	16 (69.6%)	5 (21.7%)	1 (4.3%)	1 (4.3%)	23 (100%)
오경	76 (87.4%)	8 (9.2%)	2 (2.3%)	1 (1.1%)	87 (100%)
합계	92 (83.6%)	13 (11.8%)	3 (2.7%)	2 (1.8%)	110 (100%)

문장의 범주에 따른 세 구성소 문장의 분포에서 우리가 알 수 있는 사실은 세 구성소 문장은 명사문장을 매우 선호한다는 것이다. 세 구성소문장이 명사문장을 매우 선호한다는 사실은 세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사라

39) 계사와 관련된 의미론적 범주에 대한 보다 깊은 고찰을 위해서는 줄고(권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 [2008], 69-91)을 보라.

는 것을 지지하기 어렵게 한다. 여기서 전체 명사문장에 대한 세 구성소 문장의 비율을 한번 살펴보자. 삼하-대하에서 명사문장은 모두 1,164회 나타나는데 세 구성소 명사문장은 16회가 나타나므로 그 비율은 1.4%이다. 오경은 명사문장 2044회 중 76회가 세 구성소 명사문장이므로 그 비율은 3.7%이다. 삼하-대하와 오경을 모두 합치면 명사문장에 대한 세 구성소 명사문장의 총 비율은 2.9%이다.

이 통계는 주어와 술어만으로 구성된 두 구성소 명사문장의 비율이 97.1%인 반면, 주어와 술어 외에 또 다른 제3의 구성요소인 제3 요소를 포함하는 문장, 즉 세 구성소 명사문장의 비율은 2.9%라는 것이다. 만일 세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사라면 2.9%의 문장에만 제3 요소를 사용할 것이 아니라 나머지 97.1%의 문장에도 제3 요소를 사용해야 하는 것이 자연스럽다.⁴⁰⁾ 따라서 2.9%라는 낮은 비율은 세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사가 아닌 다른 정체와 역할을 하고 있음을 보여 주는 것이다.

세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사일 수 없는 이유는 그 문장이 동사문장에서도 출현한다는 사실에서 더 강하게 드러난다. 어떤 계사도 동사와 함께 출현할 수 없다. 인도-유럽어에서 동사와 함께 출현하는 계사는 찾아볼 수 없다. 세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사일 수 없는 또 다른 이유는 그 문장이 하야문장에서도 출현한다는 사실이다. 계사의 정의와 성격을 살펴 볼 때 계사는 영어에서 ‘be’가 대표적이고 히브리어에서 ‘하야’가 대표적인 단어이므로 세 구성소 문장에서의 제3 요소가 ‘하야’와 함께 나타난다는 것은 자체 모순을 이루는 것이다. 세 구성소 하야문장과 세 구성소 동사문장의 다음 예들을 보라.

הָאֵישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא הַגְּבִיעַ בְּיָדוֹ הוּא יְהוָה לִי עֶבֶד (창 44:17)

שְׁלֵמָה בְּנֵד הוּא יְבִנָּה בֵּיתִי וְחֻצְרוֹתַי (대상 28:6)

그러므로 세 구성소 명사문장에서 제3 요소가 계사일 수 없는 이유는 다음과 같이 두 가지로 요약될 수 있다.

- (1) 두 구성소 명사문장과 세 구성소 명사문장을 비교해 볼 때 세 구성소 명사문장의 비율이 전체 문장에서 3% 이하로 매우 낮다는 점.
- (2) 세 구성소 문장은 명사문장뿐 아니라 동사문장과 분사문장에서도 나타나며, 특히 하야문장에서도 나타난다는 점.

40) 왜냐하면 세 구성소 명사문장의 제3 요소를 계사로 보는 학자들에 의하면 세 구성소 명사문장은 두 구성소 명사문장과 동일한 속성의 문장이기 때문이다.

4. 세 구성소 명사문장의 정체와 역할

이상에서 우리는 세 구성소 명사문장에서 제3 요소는 계사일 수 없음을 밝혔다. 그렇다면 세 구성소 명사문장에서 제3 요소는 어떤 역할을 하는가? 먼저 세 구성소 명사문장에서 제3 요소는 계사가 아니라고 주장하는 학자들의 견해를 살펴보고자 한다. 계사의 정의(3.1항)에서도 언급했듯이 주어와 술어를 연결해주는 역할 이외의 역할을 할 경우에 이는 이미 계사의 역할을 넘어서는 것이므로 ‘계사’라는 용어를 사용하는 것은 바람직하지 못하다. 그러나 세 구성소 명사문장의 제3 요소가 다른 역할을 한다고 언급은 하면서도 여전히 계사라는 용어를 사용하는 학자들이 있다. 따라서 다른 역할을 언급하면서도 계사라는 용어를 사용하는 학자들과 그렇지 않은 학자들 사이를 구분하여 살펴보고자 한다.

4.1. 제3 요소를 계사(copula)로 부르면서 다른 기능을 언급하는 견해

제3 요소를 계사로 부르면서 다른 기능에 대해 언급하는 대표적인 이들은 오르난, 무라오카, 벤다비드이다.

오르난은 제3 요소를 계사로 부르면서도 3인칭대명사의 형태로 사용된 계사는 강조를 위해 사용되었다고 주장한다. 그는 계사를 두 가지, 즉 3인칭대명사의 형태로 사용된 계사와 하야 동사의 완료, 미완료형으로 사용된 계사, 이렇게 둘로 나누고 그 둘의 역할이 각각 다르다고 주장한다. 즉 전자는 강조의 역할이며 후자는 술어조사(predicator-auxiliary)로 본다⁴¹⁾.

무라오카도 오르난과 마찬가지로 강조적 역할을 말하면서도 여전히 계사라는 용어를 사용한다. 그러나 무라오카가 언급하는 계사라는 용어는 다른 이들과 다르다. 그는 셈어에서의 계사는 인도-유럽 문법에서 사용하는 계사와 동일하지 않다고 본다.⁴²⁾ 그는 인도-유럽어에서와 같은 용도로서의 계사의 존재를 부정하며 심지어 현대 히브리어에서조차도 그러한 존재를 부인한다.⁴³⁾ 무라오카는 세 구성소 명사문장을 3가지, 즉 SCP, SPC, PCS로 분류를 하고 제3 요소는 바로 앞의 구성요소를 강조하는 것으로 보았다.⁴⁴⁾ 그러나 그가 계사라는 용어를 사용하기 때문에 니카치, 츠비 같은

41) U. Ornan, "Syntax", *Encyclopedia Judaica*, Vol. 8 (Jerusalem: Keter, 1971), 148.

42) T. Muraoka, "The Tripartite Nominal Clause Revisited", 69.

43) *Ibid.*, 199.

44) T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: the magnes press, 1985), 67. 여기서 SCP는 주어-계사(Copula, 제3 요소)-술어의 순서를 말하고 SPC는 주어-

이들은 무라오카를 제3 요소를 계사로 보는 학자로 취급한다. 비록 오르난과 무라오카가 계사라는 용어를 사용하지만 제3 요소를 계사로 보는 견해에 그들을 분류시키는 것은 문제가 있다고 본다.

벤다비드는 제3 요소를 계사로 부르지만 계사가 단지 하야동사의 현재형과 같은 역할만 하는 것이 아니라 여러 가지 다양한 역할을 한다고 본다. 그는 계사가 가운데 오는 문장과 계사가 끝에 오는 문장을 구분하고 그 두 문장에서의 계사의 역할을 다른 것으로 본다. 즉, 계사가 가운데 오는 문장에서의 계사의 역할은 정체를 판명하는 역할을 하고 계사가 끝에 오는 문장에서의 계사는 소속(여러 개 중의 하나)의 역할을 한다고 본다.⁴⁵⁾ 특히 계사가 가운데 오는 문장에서의 계사의 역할을 설명하는 내용 중에서 그는 어느 정도 계사의 강조적 역할에 대해 암시적으로 보여주고 있다.

또한 그는 계사로 사용된 인칭대명사와 지시대명사를 구분하면서 그 역할이 다르다고 한다. 즉 인칭대명사는 정체판명(identifying)의 역할을 하지만 지시대명사는 주어를 설명해 주는 역할을 한다는 것이다.⁴⁶⁾ 그리고 그는 성경에서는 지시대명사가 계사로 사용된 적이 없다고 한다.⁴⁷⁾ 그러나 벤다비드가 정체판명 문장이라고 분류한 문장 중 지시대명사를 포함하는 문장이 발견된다(창 27:21, 24)⁴⁸⁾.

알브레히트는 제3 요소를 계사로 부르면서도 주어, 술어가 한정되어 있을 때 주어와 술어를 분리시키는 역할을 한다고 보며, 이 때 제3 요소는 절대적으로 명사적 성질을 유지한다고 본다.⁴⁹⁾ 제3 요소의 명사적 성질에 대해서는 벤다비드도 이미 언급한 바 있다⁵⁰⁾.

4.2. 제3 요소를 계사(Copula)로 부르지도 않고 다른 기능을 언급하는 견해

4.2.1. 제3 요소는 주어, 혹은 술어를 대표하거나 강조적 기능을 한다고 보는 견해

술어-계사의 순서이며 PCS는 술어-계사-주어의 순서를 말한다.

45) A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Sages Hebrew* (written in Hebrew), 724.

46) *Ibid.*, 761.

47) *Ibid.*, 765.

48) 이러한 문장들은 벤다비드의 견해와 용어에 따르자면 계사로 사용된 문장들이다.

49) C. Albrecht, 1888, 250.

50) A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Sages Hebrew* (written in Hebrew), 722.

제3 요소는 주어, 혹은 술어를 대표한다고 보는 견해와 강조적 기능을 한다고 보는 견해 사이의 구분은 불분명하다. 전자는 제3 요소의 정체에 해당하고 후자는 제3 요소의 기능과 역할에 해당한다. 제3 요소가 주어, 혹은 술어를 대표한다고 보는 학자들 가운데 제3 요소의 강조적 기능을 언급하는 이가 있고 그것을 부정적으로 보는 이가 있다.

루빈슈타인은 제3 요소가 성서 히브리어에서는 주어의 역할을 했지만 현대 히브리어에서는 계사로 변했다고 본다⁵¹⁾. 로젠은 계사의 위치가 성경 시대 이후의 히브리어에서 온 것일 수 있다고 보며 성서 히브리어에서의 인칭대명사는 계사의 역할이 아니라 주어의 역할을 하는 것으로 본다⁵²⁾. 김슨은 제3 요소를 ‘추가 배치’(extraposition)와 ‘격결림 구조’(고리형 구조, casus pendens)⁵³⁾를 같은 개념으로 이해하면서 주어를 ‘추가 배치’된 것으로 보고 뒤에 나오는 제3 요소를 앞에 나온 주어를 ‘되찾는 대명사’(resumptive pronoun)로 본다.⁵⁴⁾

4.2.2. 예측 이론

드라이버는 시편 44:5(אַתָּה הוּא מַלְכִי)FMF 예로 들면서 אַתָּה와 אֲנִי 사이의 הוּא를 계사로 보는 대신 두 가지, 즉 앞의 대명사를 강조하는 것과 뒤의 술어를 예측하는 것(You are he - my king)으로 보았다. 이 이론은 학자들이 일반적으로 받아들이지 않는 이론이며 무라오카는 이러한 이론을 순진한 이론(naive theory)이라고 비평한다.⁵⁵⁾

4.2.3. 제3 요소는 주어와 술어를 구분시켜주는 역할을 한다고 보는 견해

제3 요소는 논리적, 통사적 혼동을 피하기 위한 수단으로, 즉 주어와 술어의 구분을 확실하게 해주기 위한 역할을 한다고 보는 견해이다. 그러나 이 견해는 제3 요소가 끝에 위치하는 문장구조에서는 설명이 잘 안된다.

4.2.4. 츠비의 견해에 대한 비평

앞에서 언급한 바와 같이 강조, 추가 배치, 예측 이론, 주어와 술어의 구분

51) E. Rubinstein, *A Nominal Sentence in Contemporary Hebrew* (written in Hebrew), 116-117.

52) H. B. Rosen, *Contemporary Hebrew*, 169.

53) 그러나 ‘casus pendens’는 잘못된 용어 사용 중 하나이다. 무라오카의 지적대로 ‘nominativus pendens’라는 용어가 보다 더 정확한 용어이다. T. Muraoka, “The Tripartite Nominal Clause Revisited”, 1999, 203.

54) J. C. L. Gibson, *Davidson’s Introductory Hebrew Grammar*, 1, 180-181.

55) T. Muraoka, *Emphatic words and structures in Biblical Hebrew*, 68.

등 제3 요소를 보는 견해는 다양하다. 세 구성소 명사문장에 대한 가장 심도 있는 연구를 한 학자는 사판과 츠비 두 사람으로, 사판은 제3 요소를 계사로 보는 학자이고 츠비는 제3 요소를 계사로 보지 않는 학자이다. 본 연구에서는 제3 요소를 계사로 보지 않으므로 계사로 보지 않는 학자 중 가장 대표적인 츠비의 이론을 중심으로 비평해 보고자 한다.

츠비는 제3 요소의 강조적 역할에 대해 반론을 제기하면서 강조라고 하는 것은 통사적 설명이 아니라고 한다.⁵⁶⁾ 츠비는 모든 명사문장을 5가지 유형으로 분류하는데(A, A2, B, C, D) 제3 요소 문장과 관련된 것은 3가지 즉 B, C, D로 본다.

제3 요소 문장에 대한 츠비와 무라오카의 분류는 다음과 같이 서로 상응될 수 있다(여기서 볼드체와 음영 표시가 된 것은 제3 요소임).

츠비의 유형	무라오카의 유형
B (주어, 술어절<술어- 주어 >)	SPC
C (술어절<술어- 주어 >, 주어)	PCS 혹은 SCP
D (주어, 술어절< 술어 -주어>)	없음

표면적으로 볼 때는 츠비와 무라오카의 분류는 서로 상응한다고 볼 수 있을지 모르나 그 둘의 분류에는 많은 차이가 있으며 다음 여러 가지 면에서 츠비의 문장 분류에는 문제점이 많다고 본다.

(1) 주어와 술어의 선정 기준

츠비의 주어, 술어 선정은 C와 D 유형에서 문제가 많다. 츠비 자신은 본인의 B와 C 유형에 대해서 ‘무라오카는 주어와 술어를 정확하게 파악했다’고 말하면서 본인의 C 유형은 무라오카의 PCS와 병행된다고 하는데⁵⁷⁾ 츠비의 C 유형 중 상당수가 무라오카의 SCP 유형이다.⁵⁸⁾

츠비의 D 유형에서의 주어, 술어 선정은 많은 문제가 있다.

그가 예로 드는 창세기 42:6(וַיֹּדֶעַךְ הוּא הַשְּׂלִיט)의 경우 ‘הוא’가 이미 알려진 정보이며 ‘השליט’가 새로운 정보임에도 불구하고 ‘הוא’를 술어절의 주어로,

56) T. Zewi, “The Nominal Sentence in Biblical Hebrew”, G. Goldenberg and S. Raz, eds., *Semitic and Cushitic Studies* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994), 147.

57) Ibid., 159-160.

58) 츠비의 C 유형에 대한 예들 중 וַיִּשְׁמַעְתָּל (창 25:16), אֱלֹהֵי הַמַּכְּבִּים (삼상 4:8), אֱלֹהֵי אֲתָהּ הוּא (왕하 19:15), 사 37:16, 시 44:5, 잠 30:24, 잠 30:29 등의 지시대명사와 인칭대명사를 술어에 분류시키지만 무라오카는 그것을 주어로 보며 그 문장을 SCP 유형으로 분류한다.

‘שִׁלְיָהּ’를 술어절의 술어로 보는데, 이것은 주어, 술어를 선정할 때 기능적으로 접근하는 것이 유용하다는 츠비 자신의 언급⁵⁹⁾과 비교해 볼 때도 부합되지 않는 것이다. 그는 술어절의 순서를 모두 ‘술어-주어’로 보았는데, 이것은 ‘술어-주어’의 순서가 명사문장의 기본 순서라고 하는 그의 선입관이 작용했기 때문으로 보인다.⁶⁰⁾ 이러한 선입관이 너무나 강하게 작용하였기 때문에 한정동사까지도 주어로 분류하게 된 것이다.⁶¹⁾

(2) 문장 분류

1) ‘니카치’의 지적과 같이⁶²⁾ 기본적으로 정반대의 순서를 갖는 술어-주어, 주어-술어에 대해서는 같은 문자(A, A2)를 사용했고, 서로 반대의 순서만을 갖는 B, C 유형에 대해서는 B, B2로 하지 않았으며 정확하게 동일한 순서를 갖는 B와 D 유형을 다른 문자로 사용한 것 등이 어색해 보인다.

2) 모든 명사문장을 5가지 범주로만 놓고 분류한 그의 분류에도 문제가 있다. 기본 문장(A, A2) 외의 다양한 문장들은 모두 B, C, D, 즉 추가 배치된 문장 중 하나로 보는데 여기에 문제가 있다. 예를 들어 쪼개진 문장, 단일 주어 문장, 2중 목적어 문장, 2중 소유격 문장, ‘즉’의 의미로 사용된 문장 등 다양한 종류의 많은 문장들이 모두 추가 배치된 문장으로 분류되어야 한다. 츠비는 세 구성소 동사문장과 의문사와 함께 한 특수 문장들도 세 구성소 명사문장의 범주에 집어 넣는다. 또한 1인칭 대명사가 반복 사용된 문장(וְהוּא, אֲנִי, אֲנִי, 신32:39)도 추가 배치된 문장으로 B 유형에 분류한다.

3) 또 하나의 심각한 문제점은 왜 C 유형에서는 술어로서 사용된 인칭대명사의 유형이 없느냐 하는 것이다. 술어절의 순서가 항상 술어-주어라고 하는 츠비의 주장에 의하면 E 유형이 하나 더 추가되어야 하는데 그러한 유형은 나오지 않는다.

B 유형 (주어, 술어절<술어-주어>) C 유형 (술어절<술어-주어>, 주어)

D 유형 (주어, 술어절<술어-주어>) E 유형 (술어절<술어-주어>, 주어)

(여기서 볼드체와 밑줄은 제3 요소를 가리킴)

59) Ibid., 145.

60) Ibid., 154. 그는 명사문장의 유형을 분류할 때 기본 유형으로 술어-주어의 순서를 A로 분류하고 주어-술어의 순서를 A2로 분류하고 있는데 이를 통해서 볼 때도 술어-주어의 순서를 전형적이고 기본적인 것으로 보는 것을 알 수 있다.

61) 그는 창 3:12(וְהוּא, אֲנִי, אֲנִי)에서 ‘וְהוּא, אֲנִי, אֲנִי’를 술어절의 주어로 본다.

62) A. Niccacci, “Types and Functions of the Nominal Sentence”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew - Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 223.

4) 츠비가 분류한 D 유형 가운데 대부분은 세 구성소 동사문장, 즉 3인칭대 명사와 함께 사용된 동사문장으로 이 문장은 제3 요소 문장이 아니라 단일 주어와 함께 사용된 동사문장으로 분류되어야 한다. 츠비는 이 유형에 대해 많은 학자들이 이 유형을 SCP로 보고 있다고 했는데⁶³⁾ 많은 학자들은 이 유형을 동사문장으로 분류하며 세 구성소 명사문장으로 분류하지 않는다. 앞에서 언급한 바와 같이 츠비는 주어, 술어 선정 문제에 있어서 독특한 방법을 사용하고 있기 때문에 츠비의 문장 분류 유형은 그와 같은 방법을 사용하는 니카치와 같은 학자 이외에는 어떤 학자와도 비교할 수 없다.

(3) 추가 배치

츠비는 B, C, D 유형 모두에서 통사적 주어를 추가 배치 된 것으로 본다. 츠비가 말하는 B, C, D 유형에서 추가 배치 된 것을 예로 들어 보면 다음과 같다.

B 유형 **וְכָל אֲשֶׁר-אַתָּה רֹאֶה לִי-הוּא** (창 31:43) 문장에서는 **וְכָל אֲשֶׁר-אַתָּה רֹאֶה**가 추가 배치 된 것으로 본다.

C 유형 **וְהָאֵתָה זֶה בְּנֵי עֶשָׂו** (창 27:21, 24) 문장에서는 **וְהָאֵתָה**가 추가 배치 된 것으로 본다.

D 유형 **הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נְתַנָּה-לִי מִן-הָעֵץ עִמָּדִי** (창 3:12) 문장에서는 **הָאִשָּׁה**이 추가 배치 된 것으로 본다.

츠비뿐 아니라 제3 요소를 계사가 아니라고 보는 이들 가운데 많은 이들이 앞에 나온 단일 주어를 추가 배치로 보는 견해에 동의를 한다. 그러나 ‘추가 배치’란 말은 ‘기본문장’에서 덧붙인 것이란 개념이다. 따라서 그 추가된 요소를 제거해도 기본 문장에는 크게 영향을 미치지 않는다는 말이다. 그런데 츠비가 말하는 추가 배치들을 제거해 보면 기본 문장에 결정적 영향을 미친다.

츠비의 B, C, D 유형에서 제거해도 기본문장이 크게 타격을 입지 않는 요소들은 모두 대명사(인칭, 지시)들이다. 따라서 추가 배치라는 말을 사용하려면 제3 요소를 사용해야 하는 것이다. 이러한 측면에서 츠비의 문장 분류와 분석에는 문제가 많으며 추가 배치라는 측면에서 볼 때는 무라오카와 같이 SCP, SPC, PCS와 같은 용어 사용이 더 타당성이 있는 것이다. 이와 같이 추가

63) T. Zewi, “The Nominal Sentence in Biblical Hebrew”, 163.

배치를 보는 견해가 서로 다르기 때문에 츠비는 제3 요소가 강조의 역할을 한다는 것은 통사적 설명이 아니라고 보는 것이다. 그러나 제3 요소를 단순 계사가 아닌 강조의 감각으로 추가 배치 된 것이라고 할 때 그것은 이미 통사적 설명이 되는 것이다.

이와 비슷한 맥락에서 ‘격결림 구조(고리형 구조, casus pendens)’라는 용어도 비슷한 문제로 지적될 수 있다. 제3 요소 문장을 ‘격결림 구조’로 보는 이들은 앞에 나와 있는 주어의 ‘격결림(casus pendens)’으로 보고 뒤에 오는 대명사를 되찾는 대명사로 본다. 그러나 앞에 나온 주어는 매달려 있는 (pendens), 그래서 언제든지 떨어질 위험이 있는 요소가 아니라 절대로 떨어질 위험이 없는 매우 안정되어 있는 요소라는 것이다. 따라서 오히려 매달려 있는 것은 앞에 나온 주어가 아니라 뒤에 추가된 대명사라고 할 수 있다.

4.3. 세 구성소 명사문장의 정체와 역할

제3 요소가 계사가 아니라고 보는 학자들 중 많은 이들이 ‘추가 배치’나 ‘격결림 구조(고리형 구조)’란 말을 사용한다. 그들은 제3 요소 앞에 나온 단일 주어에 추가 배치 되었다고 주장하며 제3 요소는 그 추가 배치 된 것을 ‘다시 찾는’ 것이라고 한다. 본 연구는 제3 요소를 ‘계사’로 보는 견해뿐 아니라 ‘추가 배치’와 ‘되찾는 대명사’로 보는 견해에도 반대한다. 세 구성소 명사문장에서 ‘추가 배치’란 말에 어울리는 요소는 앞에 나온 핵심 주어에 아니라 제3 요소 자체이다. 그런 면에서 본인은 제3 요소의 역할이 강조라고 하는 견해를 따른다. 제3 요소의 강조적 역할에 대해서는 여러 학자들이 언급했다. 그러나 그들은 대부분 ‘주어’만을 강조하는 것으로 언급했으며 무라오카만이 ‘술어’를 강조할 수도 있음을 언급했다. 그러나 무라오카와 같이 주어-대명사-술어의 순서에서는 주어를 강조하는 것이며 주어-술어-대명사의 순서에서는 술어를 강조하는 것이라는 견해는 따르지 않는다. 왜냐하면 단어의 순서에 차이가 나는 것은 한정성 때문이지 강조하는 요소 때문이 아니다. 본 연구에서는 세 구성소 명사문장에서 제3 요소의 ‘강조적 역할’은 주어나 술어만을 강조하는 것이 아닌 문장 전체를 강조하는 것으로 본다. 이러한 견해는 세 구성소 명사문장에서 ‘한정성’이라는 요소를 주의 깊게 고려한 결과 얻어진 것이다.

본 연구에서는 세 구성소 명사문장에서의 단어 순서는 주어와 술어의 한정성과 밀접한 관련을 맺고 있음을 파악하게 되었다.⁶⁴⁾ 즉 주어-대명사-술어의

64) 한정성의 개념과 등급 매김에 대해서는 졸고(권성달, “성서 히브리어 명사문장에서의 한정

순서에서는 주어와 술어의 한정성이 동일하나 주어-술어-대명사의 순서에서는 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 낮다는 것을 파악하게 되었다. 이러한 사실에 대해서는 전혀 예외가 발견되지 않았다.

‘주어-대명사-술어’의 순서를 갖는 예들(주어와 술어의 한정성이 동일)

: וְהִנֵּהר הָרִבִּיעִי הוּא פָּרַח: (창 2:14)⁶⁵

אֲתָה-הוּא, הָאֱלֹהִים (삼하 7:28)

‘주어-술어-대명사’의 순서를 갖는 예들(술어의 한정성이 주어의 한정성보다 높음)

וְהָיָה אֱלֹהֶיךָ אֱשׁ אֲכֹלָה הוּא (신 4:24)

וְהִבְרַךְ לִי-הוּא (왕상 20:3)

이러한 사실을 토대로 세 구성소 명사문장에서 제3 요소의 역할은 주어와 술어의 평형을 잡아주는 것임을 파악하게 되었다. 제3 요소는 저울추와 같이 주어와 술어의 평형을 잡아주면서 그 문장 전체를 들어 올리는 역할을 한다. 주어와 술어의 무게가 동일할 경우, 즉 주어와 술어의 한정성이 동일한 경우에는 주어와 술어의 가운데에서 그 둘을 들어 올려주며 주어보다 술어의 무게가 가벼울 경우에는 술어 쪽에서 한정성이 약한 술어를 도와주면서 그 둘을 들어 올리는 역할을 한다. 그러나 평형을 잡아주는 역할은 세 구성소 명사문장에만 해당되는 것이다. 세 구성소 동사문장에서는 한정성을 언급하는 것 자체가 무의미하기 때문이다.

그러나 강조의 역할은 세 구성소 동사문장이나 세 구성소 명사문장 모두에게 해당된다. 세 구성소 동사문장에서는 이미 주어가 동사 앞에 위치해 있기 때문에 동사문장에서 동사가 먼저 오는 일반적 경향을 무너뜨려 주어를 부각

성에 관한 연구”, 「성경원문연구」 제29호 [2011], 7-32)을 보라.

65) 이 문장은 에덴에서 시작되는 네 강의 이름을 소개하는 문맥 중 넷째 강을 서술하는 내용이다. 세 강의 이름을 서술하는 문장은 모두 두 구성소 명사문장이나 이 문장만 세 구성소 명사문장이다. 제3 요소가 강조의 역할을 한다고 주장하는 대부분의 학자들은 ‘주어’만을 강조하는 것으로 보기 때문에 그 견해에 따르면 본 문장에서는 ‘넷째 강’에 강조가 있다고 보아야 한다. 그러나 이 문장의 전후 문맥에서 ‘넷째 강’에만 강조가 있다고 볼 만한 타당한 이유를 찾기 힘들다. 오히려 술어인 ‘유프라테스’에 강조가 있다고 볼 수 있으나 무라오카의 견해를 따르자면 그 경우 제3 요소는 가운데 위치해서는 안되고 문장의 끝에 위치해야 한다. 이 문장의 전후 문맥에서 문장 전체가 강조되었다는 것에 선뜻 동의하기 힘들 수도 있으나, 성경 전체에서 ‘유프라테스’ 강이 차지하는 비중이 다른 세 강에 비해 매우 높다는 사실을 고려해볼 때 그 강이 에덴에서 출발하는 넷째 강이라는 사실을 저자가 부각시키려 했다고 보는 것이 자연스러워 보인다.

시킨데다가 동사 앞에 제3 요소를 한 번 더 추가시킴으로 그 문장을 강조한다. 세 구성소 동사문장에서는 강조의 역할 외에 분리의 역할을 더 부여할 수 있다. 세 구성소 명사문장의 경우 주어와 한 어절로 구성된 것이 거의 대부분인 반면에 세 구성소 동사문장의 경우 주어와 한 어절로 구성된 것은 거의 없고 대부분이 두 어절 이상이며 심지어 17어절(신 19:5), 18어절(창 24:7)로 구성된 것도 있다. 따라서 긴 주어와 구성된 문장에서 주어와 술어를 분리하는 역할을 제3 요소가 하는 것이다.⁶⁶⁾

세 구성소 명사문장의 두 가지 역할, 즉 강조와 평형을 잡아주는 것은 서로 무관하지 않으며 함께 그 역할을 감당한다. 다시 말하면 그 두 가지 역할 중 어느 하나만을 언급해서는 안된다는 것이다. 만일 강조의 역할만을 이야기한다면 세 구성소 명사문장의 다양한 구조에 대해 설명할 수 없게 된다. 반대로 평형의 역할만을 이야기한다면 제3 요소가 없는 두 구성소 명사문장에서 주어보다 술어가 한정성이 낮은 문장이 매우 많이 등장하는 현상에 대해서 설명하기 어렵게 된다. 평형을 이루는 역할은 문장 내부에서 일어나는 역할이고, 강조적 역할은 문장 외부, 즉 다른 문장과의 관계에서 발생하는 역할이다.

5. 결론

이상으로 세 구성소 명사문장에 대해 살펴보았다. 본 연구의 목적은 다음 두 가지였다. (1) 세 구성소 명사문장의 제3 요소는 계사인가? (2) 세 구성소 명사문장에서 제3 요소의 정체와 역할은 무엇인가?

본 연구에서는 이 두 가지 문제를 해결하기 위해 통계언어학적인 방법을 사용했다. 본 연구를 위해 창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 사무엘하, 열왕기상, 역대상, 역대하 9권의 책에서 인칭대명사와 지시대명사를 포함하는 모든 문장을 대명사의 역할과 성격에 따라 분류하고 세 구성소 명사문장을 모두 선별해 내었다. 이 과정에서 세 구성소 명사문장에 대해 가장 심도 있게 연구한 두 학자인 사판과 츠비의 자료에 심각한 오류가 있음을 발견했다. 본 연구에서 선별해 낸 문장들을 세 구성소 명사문장을 바라보는 여러 학자들의 견해와 비교 분석해 본 결과 다음과 같은 결론을 도출하게 되었다.

66) 세 구성소 동사문장에서 제3 요소는 주어와 술어를 분리해 주는 역할을 하고 주어와 술어의 평형을 잡아주는 역할을 하지 않는다는 사실은 단어 순서를 통해서도 할 수 있는데 세 구성소 명사문장에서는 단어 순서가 다양하게 나타나지만 세 구성소 동사문장에서는 주어-대명사-술어(동사)만의 순서, 즉 제3 요소가 항상 주어와 술어 사이에만 위치한다.

(1) 세 구성소 명사문장의 제3 요소는 계사가 아니다.

계사에 대한 학자들의 용어 사용이 일치하지 않으므로 명확한 정의를 내릴 필요가 있었다. 본 연구에서는 다음 네 가지를 충족시키는 것을 계사로 정의했다.

- 1) 계사는 주어와 술어를 연결하는 것이다.
- 2) 계사는 문장 안에서 표면적인 단어로 나타나야 한다.
- 3) 계사는 의미론적 범주 ‘이다’에만 해당하는 것으로 자체 의미를 가질 수 없다.
- 4) 계사는 주어와 술어를 연결하는 기능 외에 다른 기능을 가질 수 없다.

본 연구에서는 세 구성소 명사문장의 제3 요소는 계사가 될 수 없음을 밝혔으며 그 이유는 다음 두 가지이다.

- 1) 세 구성소 명사문장의 비율이 두 구성소 명사문장에 비해 지나치게 낮게 나타난다는 점.
- 2) 세 구성소 문장이 명사문장에서만 나타나는 것이 아니라 동사문장과 분사문장과 하야문장에서도 나타난다는 점.

(2) 세 구성소 명사문장에서 제3 요소의 정체와 역할

세 구성소 명사문장의 제3 요소가 계사가 아니라고 주장하는 학자들 중 세 구성소 명사문장을 가장 심도 있게 연구한 츠비의 견해와 무라오카의 견해를 비교 분석해 본 결과 츠비의 견해에는 다양한 문제가 있음을 알게 되었다.

본 연구에서는 세 구성소 명사문장의 어순이 한정성과 밀접한 관련을 맺고 있음을 파악하게 되었다. 즉 한정성이 동일하면 제3 요소는 주어와 술어 가운데 위치하여 평형을 잡아주고, 주어의 한정성이 술어의 한정성보다 더 높으면 제3 요소가 문장 끝에 위치하여 상대적으로 한정성이 낮은 술어의 무게를 보충해줌으로서 평형을 잡아준다. 이러한 사실에 근거해 보면 세 구성소 명사문장에서 제3 요소의 역할은 주어와 술어의 평형을 잡아주는 것임을 알게 된다. 제3 요소는 평형 저울과 같이 주어와 술어의 무게를 동일하게 유지시키면서 문장 전체를 들어 올려주는 역할을 한다. 즉, 주어나 술어 어느 한 요소만을 강조하는 것이 아니라 주어와 술어의 한정성의 정도에 따라 그 위치를 바꾸어 가면서 주어와 술어의 평형을 유지하면서 문장 전체를 강조하는 역할을 하는 것이다. 강조와 평형을 잡아주는 두 가지 역할은 결코 무관하지 않다. 그러므로 세 구성소 명사문장의 제3 요소는 내부적으로는 한정성의 균형을 이루면서, 외부적으로는 다른 문장과 구분하기 위해 문장 전체를 돋보이게 하는 역할을 한다.

<주요어>(Keywords)

세 구성소 명사문장, 명사문장, 계사, 격결림 구조, 한정성
Tripartite Nominal Sentences, Nominal Sentences, Copula, Casus Pendens,
Definiteness

(투고 일자: 2013년 7월 30일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 10월 15일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 (2008), 69-91.
권성달, “성서 히브리어 명사문장에서의 한정성에 관한 연구”, 『성경원문연구』 29 (2011), 7-32.
서정수, 『국어문법』, 서울: 도서출판 한세본, 2006.
양정석, “‘이다’의 문법범주와 의미”, 『국어학』 37 (2001), 337-393.

- Albrecht, C., “Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, ZAW 8 (1888), 249-263.
Andersen, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, New York: Abingdon Press, 1970.
Bartelmus, R., *HYH Bedeutung und Funktion eines hebräischen “Allerweltswortes”*, St Ottilien: EOS Verlag, 1982.
Bendavid, A., *Biblical Hebrew and Sages Hebrew* (written in Hebrew), vol. 2 Tel-Aviv: Dvir Co. Ltd, 1971.
Brockelmann, C., *Syntax*. vol. 2 in *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1913.
Driver, S. R., *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 1892.
Ewald, H., *Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Bundes*, Göttingen: Dieterich, 1870.
Gibson, J. C. L., *Davidson’s Introductory Hebrew Grammar. Syntax*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
Jouion, P.- Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Reprint of First Edition with Corrections, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
Kautzsch, E. *Gesenius’ Hebrew Grammar*, Late E. Kautzsch stc. ed. (A. E. Cowley, rev.), Oxford: Oxford University Press, 1910.
Merwe, C. H. J. van der, Jackie A. Naudé and Jan H. Kroeze, *A Biblical Hebrew*

- Reference Grammar*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Muraoka, T., *Emphatic words and structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem: the magnes press, 1985.
- Muraoka, T., "The Tripartite Nominal Clause Revisited", *The Verbless Clause in Biblical Hebrew—Linguistic Approaches*, C. L. Miller, ed., Indiana: Eisenbrauns, 1999, 187-213.
- Niccacci, A., "Types and Functions of the Nominal Sentence", *The Verbless Clause in Biblical Hebrew—Linguistic Approaches*, C. L. Miller, ed., Indiana: Eisenbrauns, 1999, 215-248.
- Nöldeke, T., *Compendious Syriac Grammar* (2nd ed.), J. A., Crichton, trans., Indiana: Eisenbrauns, 2001.
- Ornan, U., "Syntax", *Encyclopedia Judaica*, Vol. 8, Jerusalem: Keter, 1971, 124-146.
- Ornan, U., *A Simple Sentence* (written in Hebrew), Jerusalem: Academon, 1979.
- Rabin, C., *Biblical Hebrew Syntax* (written in Hebrew), Jerusalem: Shmuel Sokolnikov, 1996.
- Rosen, H. B., *Contemporary Hebrew*, Paris: Mouton, 1977.
- Rubinstein, E., *A Nominal Sentence in Contemporary Hebrew* (written in Hebrew), Ph. D. Dissertation, Tel-Aviv University, 1969.
- Sapan, R., *Haichud Hatachbiri Shel Lashon Hashira Hamiqrait Bitqufat Haclasis* (written in Hebrew), Jerusalem: Hotsaat Qiryat-Seper, 1981.
- Waltke, B. K. and O'Connor M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Zewi, T., "The Definition of the Copula and the Role of 3rd Independent Personal Pronouns in Nominal Sentences of Semitic Languages", *Folia Linguistica Historica* 17 (1996), 41-55.
- Zewi, T., "The Nominal Sentence in Biblical Hebrew", *Semitic and Cushitic Studies*, G. Goldenberg and S. Raz, eds., Wiesbaden: Harrassowitz, 1994.
- Zewi, T., *Hahasvot Hatachbiryot Hachruchot Bemivne Hapunktzionali Shel Hamishpat BeivritMiqrait* (written in Hebrew), Doctoral Dissertation (Hebrew University), 1991.

<Abstract>

A Study on Tripartite Nominal Sentences in Biblical Hebrew

Prof. Sung-Dal Kwon

(Westminster Graduate School of Theology)

Tripartite nominal sentences in Biblical Hebrew refer to those verbless nominal sentences that include a third constituent (usually a 3rd person pronoun or a demonstrative) in addition to a subject and a predicate. In the realm of Biblical Hebrew linguistics, the past 100 years have seen constant research on nominal sentences, and especially there are still differences among views of tripartite nominal sentences. At the center of the controversy lies the question of what the identity and roles of the third element other than the subject and the predicate, that is to say the third person pronoun or the demonstrative (let's call this third element special pronoun) are in tripartite nominal sentences.

The first task of this study is to explicate whether the special pronoun in tripartite nominal sentences is a copula, and the second is to investigate what its identity and roles are if it is not a copula.

In order to grasp the identity and role of tripartite nominal sentences in Biblical Hebrew, this study attempts at systematic and critical research on the basis of precise and diverse statistical data (our data was based on 2 Samuel, 1 Kings, 1 Chronicles, and 2 Chronicles). The results clarified that the special pronoun in tripartite nominal sentences cannot be a copula. This is because tripartite nominal sentences cannot be regarded as having the same properties as bipartite nominal sentences as the two are too different in many respects. It is also confirmed, as a result of this study, that views that regard the structure of tripartite nominal sentences as extraposition or 'casus pendens' are difficult to accept.

As a result of the investigation of the identity and roles of the special pronoun, i.e. the second task of this study, it is found to play two roles. Its first role is emphasis. Many of the researchers who mention emphasis regard the pronoun as emphasizing the subject, while only a few researchers say that it can emphasize the predicate as they take it to emphasize what is right in front of it. However, this study claims that the special pronoun emphasizes not only the subject and

predicate but also the entire sentence in a tripartite nominal sentence. In tripartite nominal sentences, word order is not regularly determined, but diversified in accordance with degrees of the definiteness of the subject and predicate, and hence plays the role of emphasizing the entire sentence.

The second role is balancing the subject and the predicate. Like weights of a scale, the special pronoun plays the role of lifting the entire sentence while balancing the subject and the predicate. That is to say, when the weights of the subject and the predicate are identical (their definiteness being the same), it lifts the two in the middle of them. On the other hand, when the weight of the subject is lighter than that of the predicate, it plays the role of lifting the two while helping the predicate with relatively weak definiteness.

“내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까”의 번역 문제(마 19:16; 막 10:17; 눅 18:18; 10:25)

박정수*

1. 서론

초기 유대교와 기독교의 관계를 해명하는 유명한 명제를 제시하여 신약학 논의의 새로운 장을 연 샌더스(E. P. Sanders)는 1세기 유대교 신앙의 근본 전제를 이른바 ‘언약의 율법사상’(covenantal nomism)이라는 용어로 표현했다.¹⁾ 여기에 담긴 사상은 다음과 같이 요약할 수 있다. 하나님은 이스라엘을 선택하시어 언약을 체결하시고 그들이 지켜야 할 계명들을 주셨다. 이 계명을 순종하는 자에게는 보상이 따르고, 불순종하는 자에게는 징벌이 따른다. 하지만 율법의 계명을 준수하려는 노력은 언약 안에 **머무를 수 있는 조건**을 형성하지 그것을 **얻지는 못한다.**²⁾ 이 ‘언약의 율법사상’을 기초로 샌더스는, 예컨대 “율법의 행위로는 그의 앞에 의롭다 함을 얻을 육체가 없나니”(롬 3:20; 갈 2:16하 등)와 같이 바울이 취했던 율법에 대한 태도와 구원론적 진술들을 완전히 새로운 관점에서 해석한다. 말하자면 율법 준수는 하나님의 선택과 은

* 성결대학교 신학대학 교수, 신약학.

- 1) 이와 관련하여 ‘언약적 율법주의’와 ‘언약적 신율주의’라는 두 가지 우리말 번역이 혼재하고 있다. 여기서 ‘nomism’은 ‘율법주의’(legalism)와 구별하기 위하여 샌더스가 채택한 신학 용어임에도 불구하고 ‘율법주의’라고 번역하는 것에는 문제가 있는 것 같다. 김세윤, 『바울 신학과 새 관점』, 정옥배 역 (서울: 두란노, 2002). 그렇다고 ‘신율주의’라는 번역도 그리 적당한 것 같지는 않다. 이한수, 『로마서 주석』 (서울: 이레서원, 2008). 샌더스는 초기유대교에서 언약 관념이 율법 준수 신앙의 본질과 전제가 되었음을 말하려고 하기에, ‘율법주의’라는 부정적인 관념을 피하여 필자는 이 글에서 ‘언약의 율법사상’으로 번역하여 사용한다.
- 2) 그는 이 명제를 *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 75; 180-182; 419-430에서 우선 팔레스타인 유대교에 대한 연구를 통하여 도출하였고, 유대교 일반으로 확장하였다. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66CE* (London; Philadelphia: SCM; Trinity Press, 1992), 241-278. 현재 신약학계에서는 보편적으로 샌더스의 명제 자체를 부정하지는 않고, 다만 그러한 결론에 도달하는 방법론적인 다양성과 자료에 관한 문제점을 제시하고 있는 입장이다. E. P. Sanders, “The covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism”, R. Hamerton Kelly and R. Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 40.

혜에 대한 응답이지 칭의(稱義)의 문제는 아니라는 것이다. 바울의 사상은 당시 통상적 유대교(common Judaism)의-계명을 준수하는 행위는 심판을 통해 상급을 받을 수 있듯이 계명에 반하는 행위는 형벌을 가져온다는-견해와 충돌하지 않는다는 말이다.³⁾

조지 니켈스버그(George W. E. Nickelsburg)는 좀 더 넓은 초기유대교의 신학적 문맥에서 샌더스의 명제를 수용한다. 토라의 계명들은 하나님과 이스라엘의 계약관계를 표현하는 관념의 일부에 불과하고, 이 계약관념은 구약성서에 보편화되어 있다고 그는 판단한다.⁴⁾ 이것은 특히 신명기에서 ‘선택-계명-순종(불순종)-복주심(심판)’이라는 도식으로 가장 명확하게 설명된다. 물론 불순종을 회개하고 토라에 다시 순종함으로써 하나님의 심판에서 용서 받을 수 있는 구조가 포함되어 있다. 그래서 ‘불순종-심판-회개-용서-계약 관계의 회복’이 가능하다. 그러므로 하나님과 이스라엘의 계약 관념의 중추는 토라에 순종하는 인간의 행위이다. 동시에 이 행위에 하나님의 은총(선택)이 전제될 수밖에 없음도 분명하다.⁵⁾

한마디로, 유대교의 근본 토대는 율법을 통해 은혜를 얻는 그런 율법주의(legalism)가 아니라 하나님의 ‘은혜에 대한 요청’으로서 율법을 준수한다는 것이 ‘언약의 율법사상’이 주장하는 바이다. 이런 의미에서 유대교 역시 기독교와 마찬가지로 ‘은혜의 종교’이지 ‘율법의 종교’는 아니라는 말이다.

샌더스의 주장은 바울서신을 해석하는 데 지대한 영향을 미치고 있다. 영국의 유명한 신약학자 제임스 던(James D. G. Dunn)은 1982년 맨체스터 강연에서 이른바 ‘바울에 대한 새 관점’(New Perspective on Paul)이라는 논문을 발표하면서, 바울이 유대교와 율법 자체를 거부한 것이 아니라 율법에 관한 ‘유대적 편협주의’(Jewish particularism)를 거부했다는 새로운 견해를 제시한다. 유대인들은 할례, 음식, 절기와 같은 ‘선택의 표지들’을 이스라엘의 특권이라고 주장함으로써 배타적인 성격을 가지게 되었는데, 바울은 그러한 관점에서 돌아섰다는 것이다.⁶⁾ 이른바 이 ‘새 관점’은 오늘날 바울신학의 화두가 되고 있다.

여기에 저명한 영국의 신약학자 라이트(N. T. Wright)도 가세했는데, 그는 하나님과 이스라엘의 언약 관계의 본질은 율법이지만, 율법이 이스라엘의 배

3) E. P. Sanders, 『바울, 율법, 유대인』, 김진영 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), 163f.

4) 그는 샌더스 이외에도 발처와 멘덴홀의 논의를 수용하여 초기 유대교의 신학을 포괄적으로 서술한다. George W. E. Nickelsburg, 『고대 유대이즘과 그리스도교의 기원』, 박요한 영식 역 (서울: 가톨릭출판사, 2008), 84와 각주 10.

5) Ibid., 86.

6) 천세종, “최근 바울신학 연구동향”, 『성서마당』 106 (2013), 78-91 (85).

타적 소유물이 아니라 모든 민족들을 향한 하나님의 새로운 창조 계획을 내포한다고 생각한다.⁷⁾ 그래서 로마서 4장에 표현되는 바울의 주장도 아브라함의 언약이 이스라엘만이 아니라 세계를 축복하시는 하나님의 계획이라고 그는 해석한다. 율법은 그리스도가 선포한 복음을 통하여 회복될 하나님의 종말론적 새 창조의 ‘전령’이기에 바울의 궁극적 관심은 율법 자체가 아니라, 현실적으로는 이방인 선교였다고 주장한다.⁸⁾ 그는 유대인을 이방인과 구분시켜주는 ‘선택과 율법 준수’의 범주를 개인적인 구원론적인 차원에서 이스라엘을 통한 하나님의 세계 구속적 차원으로 확대한다. 여기서 인간은 그리스도를 믿음으로 의롭게 되지만, 믿음은 단지 구원을 얻는 ‘시금석’이 아니라 하나님의 백성의 ‘표지’가 된다. 그런 의미에서 믿음이란 ‘성령을 통해 사랑으로 역사하는’ 하나님에 대한 신뢰와 순종을 의미한다.⁹⁾

샌더스로부터 라이트에 이르는 이러한 ‘새 관점’에 대한 비판도 가능하다. 제임스 던의 제자 시몬 개터코울(Simon J. Gathercole)은 종말론적 배경에서 유대교의 구원론을 진지하게 검토할 필요성을 제기했다. 그는 자신의 박사학위 논문 1-4장에서 유대교 문헌들을 집중적으로 분석하며, 유대교에서 종말의 때에 하나님의 백성들에게 수여될 종국적인 구원은 단지 하나님의 선택만이 아니라, 율법에 대한 순종에도 근거하고 있었다고 주장한다.¹⁰⁾ 그러면서 당시 바울의 주장은 유대인 **개개인**이 그들의 행위에 따라 영생에 이르거나 심판에 처할 수도 있다는 유대교의 종말론적 구원론과 공통적 요소를 가지고 있었다고 주장한다.¹¹⁾ 이렇게 유대교의 구원이 ‘하나님의 선택’에서 시작되 종말론적인 심판을 통과해서 온전한 의에 이르는 신학적 구조를 가지고 있었다면, 하나님의 의에 관한 바울의 사상(‘믿음→의롭게 하심→율법 순종’)에서 믿음은 물론이지만, 율법 준수도 단지 부수적인 것으로 생각할 수 없다는 것이다.¹²⁾

최근 던은 이러한 풍부한 신학적 논쟁을 종합적으로 반영하여 『바울에 관한 새 관점』이라는 논문집을 출간하며, 서론에서 새로운 논의를 제공하고 있다.¹³⁾ 여기서 던은 그간 새 관점을 이른바 ‘반-루터주의’로 보는 오해를 적극

7) 톰 라이트(N. T. Wright), 『칭의를 말하다』, 최현만 역 (서울: 에클레시아북스, 2011), 85.

8) Ibid., 88.

9) Ibid.

10) Simon J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Erdmans, 2002).

11) Ibid., 124-134.

12) Ibid., 243.

13) James D. G. Dunn, *The New Perspective On Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005). 이 책은 이 새관점 및 그와 연관된 21개의 논문을 편집한 것인데, “1장 The New Perspective On Paul:

적으로 해명한다. 그는 바울을 유대교의 ‘언약의 율법사상’의 배경에서 이해해야 하며, 이것이 바울이 주장한 행위가 아닌 믿음으로 말미암는 의를 약화시키는 것이 아님을 항변한다.¹⁴⁾ 동시에 그것이 개인보다는 이스라엘에 관한 문제라는 자신의 처음 입장을 견지한다. 즉, 바울에게 있어서 현안문제는 여전히 유대인과 이방인의 장벽이었다는 것이다. 그리고 김세운의 주장을 반박하며, ‘믿음 대(對) 율법’에 관한 바울의 태도는 이방인 선교가 진행되며 정립되었다는 주장을 견지한다.¹⁵⁾ 하지만 던은 개터코울의 반론은 적극적으로 수용한다. 그리하여 ‘언약의 율법사상’이 마지막 심판에서의 칭의를 포함하고 있었으리라는 것을 인정한다. 하지만 정작 이를 공유하고 있었던 바울의 관심은 이방인의 칭의, 즉 ‘개종 칭의’(conversion justification)에 있었지 ‘마지막 칭의’에 있었던 것은 아니었음을 견지한다.¹⁶⁾

필자는 초기 유대교와 기독교의 구원론에서 종말론적 관점은 매우 중차대한 문제라고 생각한다. ‘온 이스라엘이 장차 올 시대를 유업으로 받게 될 것이다’(미쉬나, 산헤드린 10.1)라는 유대교의 종말론적 구원론은 보편적 소망이었다. 여기에는 물론 율법을 범하여 심판을 받을 가능성도 내포되어 있었다. 당시 유대교 신학의 중추라 할 수 있는 ‘토라순종’은 종말론적 구원에 이르는 전 과정으로서 ‘영생을 상속함’을 목표로 하고 있었던 것이다. 사실, 종말론적 관점에서 구원론을 이해한다면, 유대교와 기독교 양자에서 ‘언약의 율법사상’은 그리 낮설지 않다. 다만 초기 기독교의 경우 언약의 대상을 유대인에게만이 아니라, 모든 민족(이방인)에게도 확장되는 것에 특수성을 가지고 있었다 하겠다. ‘하나님의 나라에 들어감’은 초기 기독교의 구원론의 그런 포괄성을 표현하는 언어였다.

오늘날 초기 유대교와 기독교의 구원론에 관한 이런 풍부한 신학적 논쟁은 주로 바울신학에 한정되고 있다. 이 글은 그러한 ‘언약의 율법사상’이 공관복음서의 ‘예수와 부자의 대화’(마 19:16-22//막 10:17-22//눅 18:18-23)는 물론, 누가복음에서 ‘선한 사마리아인의 비유’와 독특하게 결합되고 있는 ‘가장 큰 계명’ 논쟁(10:25-28)에서 드러나고 있음에 착안하고 있다. 무엇보다 이 본문의 우리말 성서번역에 드러나는 ‘율법을 행함’과 ‘영생을 얻음’의 관계에 문제의 초점이 있는데, 핵심은 율법 준수와 영생을 ‘얻는’ 관계를 표현하는 중

Whence, What and Whither?”에서 반론들에 관한 대화와 논쟁을 전면 새로이 저술하고 있다. 이 글과 관련하여서는 이 장만 언급하면 되는데, ‘새 관점’을 진진하게 탐구 번역하고 있는 최현만이 이 부분만을 깔끔하게 번역해 내었다. 『바울에 관한 새 관점』(평택: 에클레시아북스, 2012).

14) Ibid., 15-44.

15) Ibid., 45-49.

16) Ibid., 81-89.

요한 신학적 용어 ‘클레로노메오’ (κληρονομέω)가 있다. ‘상속하다’를 의미하는 이 단어는 공관복음서에서만 사용되는 것은 아니나, 현재 공관복음서의 우리말 번역은 위에서 고찰한 ‘언약의 율법 사상’의 관점에서 볼 때 신학적 한계를 드러내고 있다고 생각한다. 필자는 특히 종말론적 관점에서 이 용어의 우리말 번역들의 문제점을 제시하고, 번역 대안을 제시하고자 한다.

2. 본론

2.1. 문제 설정

먼저 『개역개정』 마가복음으로 본문 10:17-22을 설명해 보자. 어떤 한 부자가 예수께 “내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까?”(τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; 10:17하)라고 묻자, 예수께서는 “네가 계명을 알고 있다”라고 말씀한다. 부자는 다시 “이것은 내가 어려서부터 다 지켰나이다”(10:19-20)라고 응수한다. 이에 마지막으로 예수께서는, 자신을 따르기 위해 아직 한 가지 더 필요한 것, 즉 재산을 다 팔아 가난한 자에게 주어야 한다고 말씀하고, 부자는 결국 슬픈 기색을 하며 떠나간다(10:21-22). 여기서 ‘무엇을 행해야 영생을 얻는다’는 관념은 예수의 대답은 물론 전체 대화에서 하나의 전제가 되고, ‘영생을 얻음’은 계명을 지키는 것과 직결되어 있다. 이러한 관점은 마태복음은 물론 누가복음의 병행본문에서도 동일하게 나타난다. 그러면 이 대화에서 ‘믿음으로 구원을 얻는다’는 기독교의 구원론이 설 자리는 어디인가?

이번에는 누가복음의 ‘선한 사마리아인의 비유’의 도입부 10:25-28을 보자. 이 본문은 ‘가장 큰 계명 논쟁’(마 22:34-40//막 12:28-31//눅 10:25-28)에 대한 누가의 ‘버전’이라 하겠다. 누가만이 독특하게 ‘가장 큰 계명’에 대해 묻지 않고, ‘예수와 부자’의 대화처럼 “내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까?”라고 묻는다. 물론 이 대화도 ‘영생을 얻음’과 ‘계명을 행함’은 불가분의 관계라는 전제에서 진행되는데, 여기서도 ‘클레로노메오’를 ‘얻다’로 번역한다.

여기서 질문자는 이번엔 부자가 아니라 “율법사”(νομικός)였다. 그는 선한 의도에서 질문을 하는 것은 아니었다(마 22:34f; 눅 10:25).¹⁷⁾ 율법사의 도발

17) 마가복음은 “서기관 중 한 사람”(εἰς τῶν γραμματέων)이, 마태복음(본문비평으로 확정할 수 없는 상태)과 누가복음은 모두 “νομικός”가 질문하는 것으로 되어 있는데, 『개역개정』은 이 단어를 각각 다르게 “율법사”(마) 및 “율법교사”(눅)로 번역한다. 이는 ‘율법사’로 통일시켜 번역하고, γραμματεὺς는 마가복음은 물론 신약전체에서 서기관보다는 ‘율법학자’로

적 질문에 대하여 예수께서는 “율법에 무엇이라고 쓰여 있는가? 너는 그것을 어떻게 읽는가?”(10:26)라고 반문한다. 누가는 여기서 ‘부자 관리와의 대화’ (눅 18:18-23)처럼 율법을 대표하는 십계명(막 2:7=출 20:12-16; 신 5:16-20; 24:14. LXX)을 나열하는 것이 아니라, 율법의 본질로 집약되는 사랑의 이중 계명(26-27절=신 6:5; 레 19:18)을 연결하고 있다. 예수께서는 율법에 나타난 하나님의 뜻과 요구를 ‘하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하라’는 것으로 요약 하며, “이것을 행하라 그러면 살리라”(τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ)고 대답하고 있다. 이렇게 ‘영생을 얻는 문제’는 율법의 계명을 지켜 행하는 것과 직결된다. 이어지는 “내 이웃이 누구니이까?”라는 논쟁에 대한 대답으로 ‘선한 사마리아인’의 비유가 제시된다. 이 논쟁도 “가서 너도 이와 같이 행하라”는 요지로 끝나고 있다(37절//28절). 그렇다면 이 ‘선한 사마리아인의 비유’도 결국 ‘영생을 얻음’은 사랑의 계명을 행함에 달려 있게 된 셈이다.

이렇게 공관복음의 영생에 관한 대화에는 영원한 생명이 율법의 해석과 그 계명의 실천에 의존되어 있다는 유대인의 ‘언약의 율법사상’이 전제되어 있음을 인식해야 한다. 이 사실을 간과할 경우 이 진지한 대화는 독자들에게 전혀 다른 방향으로 이해되어, 무엇보다도 기독교의 구원론에 혼돈의 여지를 남기게 된다. 왜냐하면 이 대화는 단지 유대인만이 아니라 이방 그리스도인인 우리에게도 적용되기 때문이다.

2.2. 신약의 ‘클레로노메오’(κληρονομέω)의 의미와 현재 우리말 번역

문제가 되는 마가복음과 누가복음 본문의 ‘클레로노메소’(κληρονομήσω)는 ‘유산’ 혹은 ‘유업’이라는 뜻의 ‘κληρονομία’에서 파생된 동사 ‘κληρονομέω’의 가정법 단순과거형이다. 원래 ‘κληρονομία’는 ‘κλῆρος’에서 나왔는데, ‘κλῆρος’는 구약성서에서 히브리어 ‘제비’(לְוִיָּהּ) 혹은 ‘소유/유산’(נַחֲלָה)을 70인역에서

번역하는 것이 옳다고 생각한다. 이러한 견해는 필자의 번역서 마르틴 헝겔(M. Hengel), 『유대교와 헬레니즘』1~3권, 박정수 역 (과주: 나남출판사, 2012)의 1권 역주, 216의 ⑩을 보라. ‘서기관’에 해당하는 그리스어 γραμματέυς의 어근은 히브리어 ‘소페르’(סֹפֵר)에서 온 것으로 우리말성서에서는 ‘서기관’(Schreiber)과 ‘율법학자’(Schriftgelehrte)로 혼용하여 번역한다. 이 용어들은 동일한 직(職)을 지시하지만 서기관은 좀 더 국가적 관직으로서 공식부문을, 율법학자는 좀더 후대에 토라 경건이 일상화되면서 비공식 부문을 담당하는 사람을 지시하는 것으로 볼 수 있다. R. Albertz, 『이스라엘 종교사』, 강성열 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004), 6장 2-3절; 393f. 등. 물론 두 명칭은 공유점을 가지는데, 이를테면 율법학자로서 서기관이 될 수 있었다. 그래서 신약시대에는 혼용되고 있지만, 신약시대에는 공식부문인 서기관이 점점 약화되고 결정적으로 기원후 66년 유대 전쟁에서 제2성전이 파괴되면서 사라지고, 율법학자로 남아 랍비 전통을 이어가기에 신약에서는 율법학자로 명명하는 것이 좋겠다.

사용한 번역용어다.¹⁸⁾ 총 129회 사용된 이 히브리어 어휘는 ‘제비/운명’으로
는 62회 ‘유산/소유’로는 49회가 사용되므로 의미상 분리될 수 없다. 구약성
서에서 이 단어는 주로 가나안 땅의 분배와 소유에 표현되고 있는데, 두 단어
가 공유하는 ‘땅의 소유’라는 관념은 하나님과 이스라엘의 계약관계에서 주
어진 것이다. 그러므로 여기서 중요한 의미는 이스라엘이 소유한 땅과 모든
유산이란 이스라엘이 ‘획득한 것’이 아니라 ‘주어진 것’이며, 동시에 대대로
‘유산으로 상속된다’는 의미를 배제할 수가 없다.

신약에서도 이러한 관념은 여전히 유효하다. 동사 ‘클레로노메오’
(κληρονομέω)는 영어로는 ‘inherit,’ 독일어로는 ‘ererbten’의 뜻으로 신약에는
전체 17번(부정사/분사 포함)이 나오는데, 우리말 『개역개정』은 물론 『표준
개정』도 ‘상속하다’ 혹은 ‘유업으로 받다’로 번역한다.¹⁹⁾ 먼저, 고린도전서
6:9-10에서 이방인 공동체의 그리스도인들 향하여 2번 반복하여 “불의한 자
는 하나님 나라를 유업으로 받지 못하리라”고 번역하고 있다. 이 용어가 사용
되고 있는 그 밖의 모든 본문, 즉 고린도전서 15:50(2회)과 갈라디아서 4:30;
5:21; 히브리서 1:4, 14; 6:12; 12:17; 베드로전서 3:9 그리고 요한계시록 21:7
은 물론 마태복음 5:5; 19:27; 25:34에서도 한결같이 ‘유업을 얻는다’ 혹은 ‘상
속하다’로 번역하고 있다.²⁰⁾

그런데 계명 준수와 연결되어 있는 공관복음서의 이 대화들에서만은(막
10:17, 25; 눅 10:25; 18:18) ‘클레로노메오’(κληρονομέω)를 ‘얻는다’고 번역하
고 있다. 『개역개정』은 물론 『표준개정』과 『공동개정』까지도 그렇다. KJV이
나 NRS, ESV, NAS 등의 영역본 대부분은 이 단어를 “inherit”(상속하다)으로
번역하고 있다. 전통적인 독일어번역을 대변하는 LUT도 “ererbten”(상속하
다)는 단어를 사용하고 있다. 다만 현대적 표현을 선호하는 영어 CEV나 독일
어 EIN만이 우리말 성경과 같이 손쉬운 용어를 사용하여 각각 ‘have’와
‘gewinnen’로 번역하고 있다. 하지만 이런 ‘갖다’ 혹은 ‘얻다’는 일반적인 표
현으로서는 이 고도의 신학적 용어 ‘클레로노메오’(κληρονομέω)의 의미를 담

18) F. Hermann, “κλῆρος κτλ.,” *ThWNT* III, 757-763(758). 총 129회에서 전자는 62회 후자는 49
회가 사용된다.

19) 명사로서는 어쩔 수 없이 본래의 뜻 ‘유산’ 혹은 ‘기업’(κληρονομία)이나 ‘상속자’(κληρονομός)
로 번역하고 있다: 마 21:38//막 12:7//눅 20:14(포도원 품꾼 비유); 눅 12:13; 행 7:5; 20:32;
롬 4:13f; 8:17; 갈 3:18, 29; 4:1, 7; 엡 1:14, 18; 5:5; 골 3:24; 딤후 3:7; 히 1:2; 6:17; 9:15; 11:7f;
약 2:5; 벰전 1:4 등.

20) 참고로, 현재 신약성서에서 이 단어의 명사 혹은 동사가 유업 대신 ‘기업(基業)’(우리말 의
미로 “기초가 되는 사업” 혹은 “대대로 물려 내려오는 재산과 사업”) 혹은 ‘기업으로 받다’
로 번역되는 14번의 연관된 용어(『개역개정』 기준)도 가능하면 ‘유업(遺業)’ 혹은 ‘유산(有
産)’으로 통일하는 것이 바람직하다(마 5:5; 행 13:19; 20:32; 26:18; 엡 1:11, 14, 18; 5:5; 골
1:12; 3:24; 히 1:4; 6:12, 17; 9:15).

아내기는 어렵다고 생각한다. 우리말 의미로도 내가 노력하여 ‘얻거나 버는 것’과 부모로부터 ‘상속하는 것’은 분명히 다르다. ‘얻는 것’은 모든 사람에게 가능하지만 ‘상속하는 것’은 정해진 상속의 대상자에게만 가능하기 때문이다. 그렇다면 왜 마가복음 10:17과 누가복음 10:25 및 18:18에서만 ‘얻는다’고 번역했을까?

우선 ‘영생을 얻으리이까?’라는 질문에 대한 공관복음 병행구(마 19:16; 막 10:17//눅 18:18)의 원문 번역을 비교분석해 보면, 마태복음의 번역이 마가복음과 누가복음에 직접적으로 영향을 주고 있음을 확인할 수 있을 것이다. 그래서 아래에서는 마태복음 본문을 마가 및 누가복음과 대조하며 질문 자체의 의미를 밝히도록 하자.

2.3. 마태복음의 ‘κληρονομέω’ 사용

2.3.1. ‘κληρονομέω’와 ‘έχω’

정작 마태복음은 부자의 질문에서 논쟁이 되는 용어 ‘κληρονομέω’가 사용되지 않는다. 하지만 마태는 사실 복음서 가운데서 가장 자주, 그리고 의미심장하게 이 용어를 사용한다. 우선, 산상수훈의 도입부 5:5에서 이 단어가 사용되는데, 『개역개정』은 이를 (온유한 자는 땅을) “기업으로 얻을 것이라”로 번역한다. 다음으로 예수와 부자 청년의 대화(19:16-22)에 이어지는 제자도에 관한 담화(19:23-30)의 종결구 19:29에서도 “상속하다”로, 그리고 마지막으로 종말강화의 ‘최후심판의 비유’의 종결구 25:34에서도 (예비된 나라를) “상속하라”로 번역한다. 모두가 원래의 의미를 놓치지 않고 번역하는 셈이다.

다음으로 『개역개정』의 공관복음 병행본문(마 19:16-22 막 10:17-22 눅 18:18- 23) 가운데 문제가 되는 도입부의 대화만을 비교해보자.

마 19:16f	막 10:17f	눅 18:18f
어떤 사람이 주께 와서 이르되 선생님이여	예수께서 길에 나가실새 한 사람이 달려와서 꿇어 앉아 묻자오되 선한 선생님이여	어떤 관리가 물어 이르되 선한 선생님이여
내가 무슨 <u>선한 일을</u> 하여야 영생을 얻으리이까	내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까	내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까
(τί ἀγαθόν ποιήσω ἵνα <u>σχῶ</u> ζωὴν αἰώνιον;)	(τί ποιήσω ἵνα ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω;	(τί ποιήσας ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω;)

예수께서 이르시되 어찌하여 선한 일을 내게 묻느냐 선한 이는 오직 한 분이시니라 <u>네가 생명에 들어가려면</u> 계명들을 지키라	예수께서 이르시되 내가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐 하나님 한 분 외에는 선한 이가 없느니라	예수께서 이르시되 내가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐 하나님 한 분 외에는 선한 이가 없느니라
--	---	--

위의 표에서 공관복음 가운데 마가복음이 원래적인 표현을 보존하고 있고, 마태복음 본문의 밑줄 친 부분은 마태의 독자적인 표현이라는 것은 뚜렷하게 나타난다.²¹⁾ 이 중에서 우선 마태는 독특하게 우리의 핵심 용어 ‘클레로노메소’(κληρονομήσω) 대신 “σχῶ”(έχω의 가정법 단순과거형)를 사용한다. ‘έχω’는 특별한 신학적인 용어가 아니라 광범위하게 사용되는 일반적인 동사로 ‘가지다/소유하다/있다’(have)에 해당한다. 문자적으로만 본다면 일단은 마태복음의 현재 우리말 번역 “얻다”가 완전히 오역은 아닌 셈이다.

하지만 마태복음의 “얻다”(σχῶ)에 동화되어 마가/누가복음의 “κληρονομήσω”도 “얻다”로 번역하는 데서 문제가 발생한다. 본문비평을 예로 들자면, 의도하지 않게 공관복음 병행 문장에 영향을 받아 필사 오류가 생기는 경우가 있는데, 말하자면 이런 현상이 번역에서 일어났다고 추측할 수 있다. 다시 본문비평에서 교리적 숙고로 인한 의도적인 이독(異讀)현상이 일어나는데, 이것이 번역에서도 일어났을 수 있다.²²⁾ 사실, ‘영생을 상속한다’는 어감이나 표현은 그렇게 부드럽지도 못할 뿐만 아니라, 교리적인 거리낌도 있을 수 있기 때문이다. ‘영생을 상속한다’는 신학적 개념은 요한복음 3:16로 대표되는 믿는 모든 자는 ‘영생을 얻다/갖다’(έχειν τὴν ζῶν)는 보편적인 진술²³⁾과 대립된다고 생각할 수도 있다. 그래서 오히려 이 보편적인 진술과 부합되는 마태복음 번역을 그대로 마가/누가복음 번역에 그대로 사용했을 수 있다. 하지만

21) U. Luz, *Das Matthäusevangelium nach Matthäus 3*, EKK I (Neukirchen-Vlyen: Neukirchener Verlag, 1997), 120f; 도날드 헤그너, 『마태복음 14-28』, 채천석 역, WBC 33상 (서울: 솔로몬출판사, 2006), 879-881; W. D. Davies and Dale C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew 3*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 38-43; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 251f.

22) Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, 『신약의 본문』, 장성민·양형주·라병원 공역 (서울: 한국성서학연구소, 2009), 368f.

23) 신약에서 “생명을 가짐”(έχειν τὴν ζῶν)이라는 표현은 거의 압도적으로 요한전승에서 사용된다. 총 34번 중 요한복음에는 19번, 요한일서에 10번이나 사용되는데, 여기서 우리말 『개역개정』 성경은 거의 “생명이 있음”으로 번역하지 “생명을 얻음”으로 번역하지 않는다. 이는 우리말 표현도 그렇지만 요한 전승의 강조점이 종말론적 현재에 있기 때문이다.

앞서 언급한 대로, 현재 대부분의 영어 번역(ASV, KJV, NAS, NIV, NRS) 마태복음은 ‘have’로, 마가/누가복음은 ‘inherit’으로 번역한다(독일어역 LUT도 참조).

신약성서 Nestle-Aland 27판에는 16절 “ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;”의 몇 가지 이문(異文)들이 본문 하단의 비평장치에 제시된다. 먼저 단순과거형 ‘σχῶ’ 대신 현재형 ‘ἔχω’를 사용하는 사본들은 서방계 사본(W-ζωην ἔχω의 어순만 바뀔)과 1과 13족 및 소문자 사본들(f^{1.13} M)이 있다. “ἵνα’ 다음에 직설법 현재형이 사용되는 것은 비평장치에만 나오는데, 이런 경우 신약에서는 대부분 필사자들의 오류로 간주된다.²⁴⁾ 하지만 “ἔχω’의 경우 가정법 현재형과 직설법 현재형이 일치한다는 사실을 유념해야 한다(!).²⁵⁾ 본문의 비평장치의 많은 사본이 간직하고 있는 이문이 단지 필사오류가 아니라 문법적으로 가정법 현재로 옳게 쓰였다면, 그 뜻은 영생의 소유가 ‘일회적인 행위’(단순과거)보다는 ‘지속’(현재)의 의미를 강화하는 셈이 된다. 이렇게 되면 이본(異本)의 뜻은 “무슨 선한 일을 하여야 내게 영생이 있으리이까?”(τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;)의 어감을 갖는다. 다른 한편으로 ‘σχῶ’ 대신 아예 ‘κληρονομήσω’를 사용하는 사본들도 소수이기는 하지만 존재한다. 이는 병행 본문 특히 누가복음(ποιησας ζ. αι. κληρονομησω)의 영향이라고 보아야 한다.²⁶⁾ 또한 21:38하반절에는 ‘σχῶ’와 ‘κληρονομήσω’의 명사어원 ‘유산’(κληρονομία)이 함께 사용되고 있다(‘σχῶμεν τὴν κληρονομίαν). 이 모든 본문들은 결국 상속이라는 의미를 부각시킨다. 하지만 ‘σχῶ’를 사용하는 현재 본문을 무시할 수는 없다. 이는 아마도 행위의 신학을 강조하는 마태가 특별히 상속의 행위를 강조하는 측면에서 ‘σχῶ’를 사용한다고도 볼 수도 있다. 그러므로 본문과 비평장치를 종합하면 부자 청년은 자신의 행위를 통해서 지금(!) 영생을 소유하려는 의지로 예수에게 질문을 던지고 있다고 볼 수 있겠다.

물론 마태복음의 본문에서 ‘하나님의 나라에 들어감’은 계명을 지키는 것과 충돌되지 않는다. 마가/누가(“네가 계명을 아나니” 막 10:19//눅 18:20)와

24) F. Blass, A. Debrunner und F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2001. 18. Aufl.), 299(6번).

25) Ibid., 300(12번)에 나오는 이런 종류의 목록에도 마 19:16은 나오지 않는다.

26) 이러한 경향은 ✠ L 33 (579에서는 이들과 약간 다른 형태로 다시 ποιησω ζ. αι. κληρονομησω가 나타남) 892와 성구집 2211과 시리아와 북아프리카 이집트의 소수의 번역본들의 변형된 형태(sy^{1s.c.hmg} sa^{ms} bo)에서 나타난다. 이러한 판단은 바로 앞 didaskale에 agaqe를 첨가하는 이본들(C W Q f¹³ 33 M lat sy sa mae bo^{pl})에서 이미 누가복음과 시작하기 때문에 부인하기는 어렵다. 이런 견해에는 대부분의 주석가들이 동의한다. J. W. Wenham, “Why Do You as Me about the Good?”, *NTS* 28(1983), 116-25; 도널드 헤그너, 『마태복음 14-28』, 877.

는 달리 마태는 “네가 생명에 들어가려면 계명들을 지키라”(εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς. 19:17하)는 독특한 표현을 부가하고 있다. ‘생명’과 ‘계명 준수’를 직접 연관시키는 것은 당시 유대교의 통념과 다르지 않다. 마태는 처음부터 율법을 순종하는 것을 ‘선을 행하는 것’으로 이해하고 이것이 ‘영생을 소유하는 길’임을 강조한다. 그래서 마태복음에서 부자는 마가복음이나 누가복음과는 달리 예수를 ‘선한 선생’이라고 부르지 않는다. 질문도 “무엇을 하여야”가 아니라 구체적으로 “무슨 선한 일을 하여야”(τί ἀγαθὸν ποιήσω)라고 한다. 또한 “하나님 한 분 외에는 선한 이가 없느니라”를 “선한 이는 오직 한 분이시니라”로 에둘러 표현한다. 이렇게 마태는 기독교론적 관점에서, 예수가 선(善)이 아닐 수 있다는 결론을 피해나간다.²⁷⁾ 그는 여기서 하나님 혹은 예수가 ‘선한 자’라는 인식 자체를 말하는 데 있지 않고, ‘선을 행하는 것’에 관심을 집중하기 때문이다. 이는 선(善)은 오직 하나님이며(암 5:14; 미 6:8) 더 나아가 기록된 하나님의 뜻, 즉 율법(토라)이기에 ‘토라 이외에는 선한 것은 없다’(미쉬나 *Abot* 6,3; *b. Ber.* 28b)는²⁸⁾ 유대교의 통념을 마태가 공유하고 있는 것이라 할 수 있다.

2.3.2. ‘κληρονομέω’의 신학적 의미

이제 마태복음 전체에서 ‘κληρονομέω’를 어떤 의미로 사용하고 있는가를 살펴보자. 우리의 주제와 관련된 공관복음 본문은 모두 동일하게 3단락, 즉 ① 영생에 관한 부자와 예수의 대화(마 19:16-22//막 10:17-22//눅 18:18-23), ② 부자가 하나님의 나라에 들어가는 것과 낙타가 바늘귀로 들어가는 비유(마 19:23-26//막 10:23-27//눅 18:24-27), 그리고 ③ 모두 모든 것을 버리고 예수를 따른 제자들에 대한 종말론적 축복 선언(마 19:26-29//막 10:28-30//눅 18:28-30)으로 구성되어 있다.²⁹⁾ 그런데 마태복음의 경우 24절의 ‘하나님의

27) 예수가 반면 누가는 마태나 마가와는 달리 목적절(ὅτι)을 사용하지 않고 분사 “ποιήσας”(직역하자면 “행한 후에”)를 사용하여 문장을 좀 더 윤색할 뿐이다.

28) *Berakh* 28b는 이렇게 기록되어 있다. “랍비 엘레아잘(기원후 90년경)이 병들었을 때 그의 제자들이 그를 문병하러 와서 이렇게 말했다. ‘선생님이여 우리에게 생명의 길을 가르쳐주셔서 우리가 그 길에서 장차 올 세상의 생명에 이르게 하소서(הב הכנו) (אבה מלוכה)’. 그는 이렇게 대답했다. ‘너희의 동료들의 영광을 함께 누리라. 너희의 자녀들이 (성정을 헛되이) 잃지 않게 하고 학자의 제자들과 무릎을 맞대고 앉게 하라.’” Hermann L. Strack und P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1 (München: C. H. Beck, 1978. 7.Auf.), 808; 헤그너, 『마태복음 14-28』, 881; U. Luz, *Das Matthäusevangelium nach Matthäus* 3, 122. 를 참고하라.

29) 대부분의 주석가들도 이렇게 구분한다. U. Luz, *Das Matthäusevangelium nach Matthäus* 3, 120; W. D. Davies and Dale C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew* 3, 38; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht,

나라에 들어감’은 본문의 정중앙에 자리할 뿐만 아니라 전체의 주제가 된다. 이렇게 마태는 예수와 부자 청년의 대화를 종말론적인 구원이라는 주제로 승화시켜가고 있다. 그래서 첫 질문(16절)과 대화의 종결부의 선언(29절)사이, 그 중심에 “하나님의 나라(천국)에 들어감”(εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 19:23f. 비교 17b)이 정교하게 자리 잡고 있다. 마태는 24절에서 자신의 전형적인 강조 문구 “다시 너희에게 말하노니”(πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν)를 사용하여 이 주제를 부각시킨다. 그러니까 마가복음과 누가복음은 전체 대화의 소재가 되는 재물 포기를 전적으로 제자도의 관점에서 다루고 있지만, 마태는 이 소재를 처음부터 ‘영생의 상속/소유’의 행위에 관심을 두는 부자의 질문을 “(하나님의 나라/영생)에 들어감”(εἰσελθεῖν εἰς)이라는 차원으로 고양시키는 구조를 취하고 있다.

마태는 3번째 단락의 제자 담화를 맺는 19:29에서 다시 “영생을 상속하리라”(ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει)는 표현을 사용한다. 반면 마가와 누가의 경우 여기서는 ‘상속하다’는 표현을 사용하지 않고, 다만 일반적인 동사 ‘λάβη’ (取하다)를 사용한다.

마 19:29	막 10:30	눅 18:30
λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει	ἐὰν μὴ λάβῃ... καὶ ζωὴν αἰώνιον	ὅς οὐχὶ λάβῃ καὶ ζωὴν αἰώνιον
...받게 되고 영생을 상속하리라	...와 영생을 받지 못하는 사람	...와 영생을 받지 못할 자

그러니까 마태는 일시적인 소유 행위를 나타내는 표현(‘σχῶ’)으로 부자의 질문의 한계를 드러내고, ‘클레로노메오’를 종말론적 심판의 관점에서 제자들이 누릴 축복 선언에 신학적으로 의미심장하게 사용하는 셈이다. 그래서 마태는 ‘클레로노메소’(미래형)를 사용하여 종말론적인 미래를 표현한다. 마태복음에서 ‘클레로노메오’는 모두 3번 사용되는데, 산상수훈의 서막 5:5에서도 이 용어(미래형)는 제자들의 종말론적인 축복을 선언하는데 사용된다. 뿐만 아니라 마가복음 10:30이나 누가복음 18:30은 이 세상에서 누릴 백배의 ‘집과 가족과 땅’을 “현세에 있어”(ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ)라고 표현하지만, 마태는 이것 생략하고 종말론적인 축복으로 돌린다(마 19:29).³⁰⁾ 그런데 이 문장 바로 앞에는

1986), 251f.

30) 마가복음에서도 이 용어의 종말론적 특징은 분명하다. J. H. Friedrich, “κληρονομέω κτλ.”, H. Balz and G. Schneider, Hrg. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1981), 298f.

마태만이 간직하고 있는 종말론적인 심판에 관한 어록이 담겨 있다.

세상이 새롭게 되어 인자가 자기 영광의 보좌에 앉을 때에 나를 따르는 너희도 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두지파를 심판하리라(19:28).

인자가 이스라엘을 심판할 때 예수를 따르는 자들은 즉 이스라엘을 심판하는 자리, 이를테면 ‘배심원’과 같은 역할을 맡게 된다는 말이다. 여기서 이스라엘 전체가 유산을 상속한다는 유대교의 통념은 뒤집어지고, 도리어 이스라엘이 심판대에 세워진다. 이미 세례요한의 메시지에서도 이러한 심판의 관념이 표현되어 있다(마 3:8f). 마태복음 19:28은 누가복음 22:30과 병행을 이루고 있는 예수의 말씀 전승에 속한다. 이 말씀과 관련된 마태복음의 특수 전승들은 마태의 심판 사상의 다른 차원을 열어준다.

동 서로부터 많은 사람이 이르러 아브라함과 이삭과 야곱과 함께 천국에 앉으려니와 그 나라의 본 자손들은 바깥 어두운 데 쫓겨나 거기서 울며 이를 갈게 되리라”(8:11f).

그러므로 내가 너희에게 이르노니 하나님의 나라를 너희는 빼앗기고 그 나라의 열매 맺는 백성이 받으리라(δοθήσεται ἔθνη. 21:43).

두 말씀은 모두 하나님의 나라가 이스라엘에게 상속되지 않는다는 것을 표현한다. 더 나아가 “그 나라의 열매 맺는 민족에게 주어지리라(δοθήσεται ἔθνη)”, 즉 불특정 민족(ἔθνος)에게³¹⁾ 주어진다는 선언이다. ‘클레로노메오’는 마지막으로 ‘인자의 종말론적 심판’을 묘사하는 종말강화에서 양과 염소를 구별하듯이 이번엔 “모든 민족”(πάντα τὰ ἔθνη. 25:32)을 심판하는 장면에서 사용된다.

내 아버지께 복 받은 자들이여 나아와 창세로부터 너희를 위하여 예비된 나라를 상속받으라(κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν. 25:34).

31) 이스라엘이 심판 아래 있다는 사상은 마태복음에 가장 뚜렷하게 드러난다. 이를 가장 잘 보여주는 중요한 사실은 “백성”으로 번역된 ἔθνος’는 복수(τὰ ἔθνη)로 사용될 때는 유대인이 아닌 ‘이방인’의 의미로 사용된다는 점이다. 마태복음에서 이 단어는 총 18회 쓰이고 있는데, 3번(21:43; 24:7x2)을 제외하고는 모두 “이방인”이라는 뜻으로 쓰인다. 하지만 단수로 쓰여도 “민족이 민족을 나라가 나라를 대적하여 일어나겠고...”(24:7)라는 표현이나, “이방인과 세리처럼 여기라”(18:17)처럼 이방인을 의미한다. 그러므로 마태복음에서 이 단어는 이방인을 의미한다 해도 무방하다.

“모든 민족들”은 앞서 설명한 대로 이방인으로서, 본문에서는 불특정 대상을 지시한다.³²⁾ 이번엔 유대인이나 이방인 모두가 심판의 대상이 되는 셈이다. 물론 여기서 예수를 따르는 자들에게도 심판이 제외되지 않는다.³³⁾

결국, 마태가 사용하는 ‘클레로노메오’에는 하나님과 이스라엘의 역사적 선택과 계약관념이 들어있으면서도, 예수를 따르는 결단을 통과하여 마침내 영생에 이르는 종말론적 구원의 전 과정을 표현하는 독특한 신학용어라 하겠다. 물론, 계약의 유산을 받은 유대인이나 “그 나라의 열매 맺는 민족”(이방인) 그 누구에게나 종말의 때에 심판을 통과해야 할 ‘상속의 완성’이 남아 있게 된다. 여기에는 종말론적 구원에 이르는 필연적으로 긴장이 존재하는데, 유대인에게나 이방인에게나 계명의 준수 여부는 그 긴장의 본질에 해당한다. 마태의 경우는 산상수훈에서 보이듯이 사랑의 계명으로 집약되고 개별적인 행위로 구체화된다(마 19:17하. 아래 2.3.4를 보라).

3. 영생과 하나님의 나라

그러면 ‘영생의 상속’이라는 유대교적 관념은 신약의 보편적인 주제인 ‘하나님의 나라에 들어감’과 어떤 신학적 연관 관계를 가지고 있는가? 초기 유대교에서 토라는 단지 ‘성문화된 율법’이라는 개념을 넘어서 하나님과 이스라엘의 계약 관계에서 하나님의 뜻을 계시하는 살아있는 실체였다. 토라의 본질은 계약이요, 계약은 생명의 근원이 된다. 이를테면, 쿤란 공동체의 계약사상은 ‘생명의 물의 원천’과 동일시된다(CD 4.8; 7.16; 19.33-35).³⁴⁾ 그래서 토라는 구원과 생명의 길이었고, 인격화된 토라 존재론(Torah-Ontologie)으로까지 발전된다.³⁵⁾ 자신들을 종말론적인 계약공동체로 생각하는 그들의 정체성의 중심에는 토라가 영원한 생명을 부여한다는 신앙이 자리 잡고 있었다. 새로이 공동체에 가입하는 사람은 새로운 계약 안에 사는 것이고 생명의 기원이신 하나님의 구원을 경험한다.³⁶⁾

32) U. Luz, *Das Matthäusevangelium nach Matthäus 3*, 521-525; 도날드 헤그너, 『마태복음 14-28』, 1134f; 여러 가지 해석에 대한 학자들의 분류에 대해서는 참조: W. D. Davies and Dale C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew 3*, 422.

33) 마태복음 13:24-30; 36-43에서 가장 잘 나타나는, 이른바 ‘혼합된 몸’(corpus mixtum)이라는 마태의 교회론은 예수를 따르는 공동체도 심판을 통과해야 한다는 사상이다.

34) 배재욱, “신약 성경의 생명 사상에 대한 고찰”, 『선교와 신학』, 22 (2008), 45-78(54); “초기 유대교, 예수와 바울의 생명 사상”, 『신약연구』11:1 (2012), 131-159.

35) M. Hengel, 『유대교와 헬레니즘』, 3권, 167f.

36) 배재욱, “신약 성경의 생명 사상에 대한 고찰”, 55; Simon J. Gathercole, *Where is Boasting?*,

신약은 유대교의 이런 생명 사상을 공유하면서도 본질적인 차이를 갖는다. 그것은 바로 하나님이 종말에 일으키실 부활의 행위는 이미 죽은 자들로부터 예수 그리스도를 살리신 사건에 터하고 있다는 사실이다.³⁷⁾ 죽었던 그가 살아 있다는 것은 기독교적 선포의 핵심이 된다. 물론 공관복음의 예수의 설교에서는 미래의 생명만이 언급된다. 왜냐하면 그의 선포에서 ‘영생에 들어감’이 판가름 나기 때문이다.³⁸⁾ 따라서 그의 선포의 주제 하나님의 나라는 미래적 생명과 대치될 수 있다. 이런 의미로 공관복음에서 영생은 곧 생명과 동일어로 사용되고, 양자(兩者) 모두 종말론적인 심판과 구원의 배경에서 ‘들어간다’라는 표현과 어울려 사용된다(마 18:8f//막 9:43, 45). 이렇게 공관복음에서 생명 개념은-우리의 본문에서와 같이-영생, 그리고 하나님의 나라와 동일시되고 만다.³⁹⁾ 또 그 영원한 생명은 하나님 나라를 선취(先取)하는 종말론적 현재 사건에서 복음으로 선포되어 드러난다. 즉, 마태는 부자 청년의 ‘일회적인’ 행동(‘σχω’)보다는, 미래적 심판의 관점에 서서 하나님의 나라에 마침내 들어가는 시금석을 현재의 결정적인 예수 추종의 결단에 두고 있는 셈이다.⁴⁰⁾ 최종적 칭의는 이 순종의 행위와 분리할 수 없는데, 필자는 이것이야말로 역사의 예수의 언어로 번역된 믿음이라고 생각한다.

4. 결론

91-96.

37) 육체적인 생명과 죽음의 근원에 대한 신약의 관점은 근본적으로 유대교의 사상에 기초하고 있다. 즉 생명과 죽음은 하나의 자연 현상으로서 이해될 수 있기에 하나님께 속한다. 이 생명은 죽음에 복속된 육체에 사는 것으로서, 죽음 이후의 세계에 속한 참된 생명과 구분된다. 하지만 미래적인 생명이 참되고 본래적인 것이기에 유대교에서 ‘생명’이라 함은 ‘불멸의’라는 수식어 없이도 종종 ‘영원한 생명’이라 특징지어진다. 신약에서도 영생은 죽음에서부터의 구원과 결합되어, 인간은 영생을 ‘상속하고’, ‘받고’, ‘얻고’, ‘들어가게’ 된다. 생명이 하나님의 창조 행위를 통해서 인간에게 수여된 것처럼, 영원한 생명도 종말의 때 부활 사건을 통해서 인간에게 수여된다. 그래서 구원은 인간의 능력이 아니라 본질적으로 하나님의 능력에 속한다(마 19:26 공관 병행). 그러므로 미래적 생명, 즉 영생의 소유와 보존에 대한 믿음은 하나님의 종말론적 구원 행위에 근거하게 된다. 신약의 예수 그리스도와 연관된 생명에 관한 온갖 다양한 표현은 여기서 나온다(요 3:15f; 행 3:15; 11:18; 15:7-9; 13:48; 롬 5:10; 6:8ff; 8:2; 10:9; 엡 3:2; 7:2; 골 3:3f; 딤후 1:16; 딤후 1:10; 딤후 1:1; 요일 5:11; 요일 5:20 등). R. Bultmann, “ζάω κτλ.,” *ThWNT* II, 856-874 (864f).

38) *Ibid.*, 867; G. Dalman, *Worte Jesu* (Leipzig: J. C. Hinrich's Buchhandlung, 1930), 127-132.

39) 배재욱, “신약성경의 생명 사상에 대한 고찰”, 57f.

40) 막 10:9 “나와 복음을 위하여”, 눅 18:29 “하나님의 나라를 위하여”, 마 19:28f “인자가 자기 영광의 보좌에 앉을 때에 ... 나의 이름을 위하여”.

우리가 다룬 본문들인 공관복음의 부자와 예수의 대화를 바르게 이해하고 번역하는 출발은, 그 저변에 당시 유대교와 기독교의 구원론이 교차되고 있음을 인식하는 데서 시작된다. 그 진지한 질문의 당사자는 분명히 유대인이었다. 이것은 누가복음의 율법사와 예수의 대화(눅 10:25-28)에서도 마찬가지였다. 그의 진지한 질문의 전제는 어떻게 **하나님의 백성이 되는가(become)**의 문제가 아니라, 현재 **하나님의 백성으로서(being)**의 삶에 관한 문제였다. 계약 백성 이스라엘의 ‘자격’(status)의 유지는 토라의 계명을 준수하는 것에 달려 있다.

하지만 그것은 동시에 마지막 심판의 때에 이스라엘은 영원한 생명에 들어가는 과제를 남겨두고 있다는 사실을 의미한다.⁴¹⁾ 초기 기독교는 예수가 선포한 종말론적인 하나님 나라의 영원한 생명이 예수 그리스도의 부활을 통해서 지금 이 세계로 돌입했다고 확신하고 있었다. 마태는 ‘κληρονομέω’(상속하다)라는 용어를 부자 청년의 질문(19:16)에서 사용하지 않고, 모든 것을 버리고 예수를 따르는 제자들에게 종말론적 상급으로 수여하는 데 사용한다(19:29). 여기에는 초기 기독교가 유대교의 유산을 공유하면서도 종말론적인 구원을 새로운 차원에서 이해함을 보여준다. 이제 하나님의 선택은 유대인 가운데서도 예수와 그를 따르는 제자들에게 수여되고, 더 나아가서 이방인에게로 확장될 수 있게 된다.

여기서 예수를 믿은 새로운 하나님의 백성, 즉 이방인들도 토라의 계명을 저버릴 수 없다(마 5:17-19)는 사실은 분명하다. 하나님의 백성이라면 유대인이나 이방인이나 율법에 나타난 하나님의 본 뜻을 추구하고 ‘이것을 행함으로 산다’(τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. 눅 10:28). 이 신앙이야말로 1세기 유대교와 기독교가 서 있었던 공통의 토대였다.

그러므로 “내가 무슨 선한 일(무엇)을 하여야 영생을 얻으리이까?”라는 **유대인의 질문**에 대한 예수의 대답을 우리는 이렇게 이해할 수 있다. 율법에 나타난 하나님의 뜻을 행함은 영원한 생명을 (새로이) 획득하려 함은 아니지만, 하나님의 백성으로서 현재적 생명(구원) 안에서 살아가려는 삶의 문제이다. 동시에 이 대화는 **이방인에게도** 유효하게 된다. 예수 그리스도를 따르는 결단에 들어선 모든 사람에게 율법의 본질적 요구는 영생을 이어가는 삶의 과

41) 바울은 로마서 9-11장에서 이런 자신의 고뇌를 표현하고 있는데, 그는 최종적으로 “그리하여 온 이스라엘이 구원을 받으리라(καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται) 기록된 바 구원자가 시온에서 오사 야곱에게서 경건하지 않은 것을 돌이키시겠고 내가 그들의 죄를 없이 할 때에 그들에게 이루어질 내 언약이 이것이라 함과 같으니라”(11:26-27)고 선언한다. 하지만 ‘어떻게 구원을 받는가’에서 의견이 나뉜다. 그리스도를 통해서인가? 아니면 그리스도를 통하지 않고 가능한가? 물론 기독교 신학자들은 전자에서 있지만, 그럼에도 불구하고 ‘어떻게’라는 세부 각론은 다양하다.

제가 된다. 이와 같은 복잡한 신학적 의미를 놓치지 않고 적절하고 바르게 그 뜻을 전달하기 위해서, 필자는 현재의 번역 “영생을 얻으리이까”(마 19:16// 막 10:17//눅 18:17. 비교. 눅 10:25)를 다음과 같이 번역할 것을 제안한다.

성경 원문	『개역개정』	제안
	『표준개정』	제안
마 19:6 τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;	내가 무슨 선한 일을 하여야 영생을 얻으리이까	무슨 선한 일을 하여야 내게 영생이 있으리이까
	내가 영원한 생명을 얻으 려면 무슨 선한 일을 해야 합니까?	내게 영원한 생명이 있으 려면 무슨 선한 일을 해야 합니까?
막10:16 τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; 눅18:18(10:25) τί ποιήσας ζωὴν...	내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까	내가 무엇을 하여야 영생을 상속하리이까 (유업으로 받으리이까)
	내가 영원한 생명을 얻으 려면, 무엇을 해야 합니까?	내가 영원한 생명을 상속하 려면(유업으로 받으려면) 무엇을 해야 합니까?

부수적으로 『개역개정』의 몇몇 곳에서 이 동사를 ‘기업/유산으로 받다’로 번역하는 경우도 ‘유업으로 받다’로 통일하는 것이 좋겠다(마 5:5; 고전 15:50; 히 1:4). 마지막으로 히브리서 12:7에서도 “축복을 이어받으려고” 대신 “축복을 상속받으려고”라는 표현을 사용하면 되겠다. 이 외에도 『표준개정』은 마태복음 5:5와 25:34에서 “κληρονομέω”를 “차지하다”로 번역하는데, 다른 곳에서도 같이 “상속하다”, 혹은 “유업으로 받다”(갈 4:30; 고전 6:9f; 갈 5:21)로 통일적으로 번역하여야 하겠다.

유대교와 기독교의 구원론에 관한 미묘한 차이를 나타내는 신학적 용어 ‘κληρονομέω’는 비록 하나의 단어이지만, 그리스도인들의 삶과 구원의 신앙에 지대한 영향을 줄 수 있는 신학 용어라 필자는 생각한다. 이 용어는 공관복음서에서 영생에 관한 진지한 질문에 대한 대답의 술어(述語)가 될 뿐만 아니라, 누가복음에서는 독특하게 예수의 지고한 부름이 담긴 ‘사랑의 이중계명’과 ‘선한 사마리아인의 비유’까지 결합되어 있다. 제시된 번역의 차이가 비록 작고 미묘한 것 같지만, 이러한 번역은 구원을 향한 삶에서 믿음과 행함의 딜레마를 경험하고 고민하는 진지한 독자들에게, 믿음과 행함의 신학적 긴장을 유지하여 “두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루어가는”(빌 2:12) 계기가 되기를 소망한다.

<주요어>(Keywords)

상속하다, 영생을 얻음, 부자의 질문, 율법과 구원, 언약의 율법사상.
inherit, get the eternal life, question of a rich man, the law and salvation,
covenantal nomism.

(투고 일자: 2013년 8월 7일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 9월 16일)

<참고문헌> (References)

- 김세윤, 『바울신학과 새 관점』, 정옥배 역, 서울: 두란노, 2002.
던, 제임스, 『바울에 관한 새 관점』, 최현만 역, 평택: 에클레시아북스, 2012.
라이트, N. T., 『칭의를 말하다』, 최현만 역, 서울: 에클레시아북스, 2011.
배재욱, “신약성경의 생명 사상에 대한 고찰”, 『선교와 신학』 22 (2008), 45-78.
배재욱, “초기 유대교, 예수와 바울의 생명 사상”, 『신약연구』 11:1 (2012), 131-159.
샌더스, E. P., 『바울, 율법, 유대인』, 김진영 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
이한수, 『로마서 주석』, 서울: 이레서원, 2008.
천세중, “최근 바울신학 연구동향”, 『성서마당』 106 (2013), 78-91.
헤그너, 도날드, 『마태복음 14-28』, 채천석 역, WBC 33상, 서울: 솔로몬출판사, 2006.
행엘, 마르틴, 『유대교와 헬레니즘』 1~3권, 박정수 역, 파주: 나남출판사, 2012.
Albertz, R., 『이스라엘 종교사』, 강성열 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.
Metzger Bruce M. and Ehrman, Bart D., 『신약의 본문』, 장성민 · 양형주 · 라병원 공역, 서울: 한국성서학연구소, 2009.
Nickelsburg, George W. E., 『고대 유대이즘과 그리스도교의 기원』, 박요한 영식 역, 서울: 가톨릭출판사, 2008.
Blass, F., und Debrunner A., und Rehkopf, F., *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 18 Auf., Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2001.
Bultmann, R., “ζάω κτλ.”, *ThWNT II*, 856-874.
Dalman, G., *Worte Jesu*, Leipzig: J. C. Hinrich's Buchhandlung, 1930.
Davies W. D. and Allison, Dale C., *The Gospel according to St. Matthew 3*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
Dunn, James D. G., *The New Perspective on Paul*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
Friedrich, J. H., “κληρονομέω κτλ.”, H. Balz and G. Schneider, Hrg. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2*, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1981, 296-301.
Gathercole, Simon J., *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids: Erdmans, 2002.

- Hermann, F., “κλῆρος κτλ.,” *ThWNT III*, 757-763.
- Luz, U., *Das Matthäusevangelium nach Matthäus 3*, EKK I, Neukirchen-Vlyen: Neukirchener Verlag, 1997.
- Sanders, E. P., *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66CE*, London; Philadelphia: SCM; Trinity Press, 1992.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Sanders, E. P., “The covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism”, Hamerton R. Kelly, and R. Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians*, Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Strack, Hermann L. und Billerbeck, P., *Das Evangelium nach Matthäus. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1*, 7.Auf., München: C. H. Beck, 1978.
- Wenham, J. W., “Why Do You as Me about the Good?”, *NTS* 28 (1983), 116-125.

<Abstract>

**The Problem in the Korean Translation of
“What shall I do to obtain eternal life?”
(Mt 19:16 Mk 10:17 Lk 18:18; 10:25)**

Prof. Jeongsoo Park (Sunkyu University)

Jesus' conversation with the rich man in the synoptic gospels could not be correctly understood and translated until one realizes the Jewish and Christian soteriological questions in the Hellenistic Judaism that was under debate. The question “what good thing must I do to *obtain/get* eternal life?” in Matthew 19:16 brings up a fundamental debate: for whom is such a question qualified? The questioner is a Jew. This is also the case of Jesus' conversation with a scribe in Luke 10:25-28. The premise of his question is not how he *becomes* God's chosen people (Israel), but how he lives as the people of God. God's promise to Israel is maintained and depends upon the observance of the commandments of the Torah. At the same time, however, the whole inheritance of eternal life remains at the final judgment also for Israel. Matthew 19:16 eliminates the term ‘inherit’ (‘κληρονομήσω’) in the question of the rich, young man, and substitutes it with ‘σχῶ’(have). Instead he adds that term to the eschatological statement on 19:29 given to Jesus' disciples who have left everything to follow him.

It means that early Christianity shared the heritage of Jewish soteriology from the perspective of so-called ‘covenantal nomism’, but just with a changed point of view in the understanding of eschatological salvation: God's promise is now given to the disciples of Jesus as delegates to Israel, and furthermore, its new prospect will be extended to the Gentiles. However, at the same time, it is clear that the Gentiles also can never forsake the commandments of the Torah (Mt 5:17-19) because they are also supposed to face the final judgement. The Jews and Gentiles seek the will of God revealed in the law and “should live by doing it”(τοῦτο ποίει καὶ ζήση. Lk 10:28). The first-century Judaism and Christianity were standing on this common ground.

Without missing such a complex theological meaning, it will be suggested that the current Korean translation “obtain/get the eternal life”(Mk 10:17; Lk 18:17; Mt 19:16; Lk 10:25) should be revised to “inherit the eternal life” in Mark and Luke as well as to “have the eternal life” in Matthew respectively.

최근의 옥시링쿠스 파피루스 신약 사본에 대한 본문비평적 고찰 -P119, P120, P121, P122에 대하여-

민경식*

1. 들어가는 글

21세기에 들어 단편 파피루스 사본에 대한 관심이 점점 늘어가고 있다. 20세기에는 6개의 소위 “긴 파피루스 사본”에 학계의 관심이 집중되었다면,¹⁾ 이제 21세기는 그 동안 연구 대상에서 소외되었던 100여 개의 단편사본에 주목해야 할 때이다. 주로 옥시링쿠스(Oxyrhynchus)에서 발견된 사본들이 그 연구 대상이 될 것으로 기대된다.²⁾ 20세기에 단편사본들이 크게 주목을 받지

* 연세대학교 학부대학 조교수, 신약학. 이 논문은 2011년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2011-332-A00061).

- 1) 6개의 “긴 파피루스 사본”은 3개의 체스터베티 파피루스와 3개의 보드메르 파피루스, 즉 P45, P46, P47, P66, P72, P75를 가리킨다. 이에 대한 대표적인 연구서는 J. R. Royse, “Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri”, Th. D. Dissertation (Berkeley, 1981)인데, 이것이 증보되어 NTTSD 시리즈의 단행본으로 출판되었다. J. R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, New Testament Tools, Studies and Documents 36 (Leiden: E. J. Brill, 2007). “단일 독법”에 대한 분석에 집중한 로이스(Royse)의 연구 방법의 선구자는 콜웰(Colwell)이다. E. C. Colwell, “Method in Evaluating Scribal Habits: A Study of P45, P66, P75”, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 106-124.
- 2) 19세기말 그렌펠(B. P. Grenfell)과 헌트(A. S. Hunt)가 발굴하여 옥스퍼드로 가져온 엄청난 양의 단편사본들이 오늘날까지도 지속적으로 출판되고 있다. 1898년부터 출판되기 시작한 『옥시링쿠스 파피루스』(*Oxyrhynchus Papyri*)는 2013년 1월 1일 현재, 제77권까지 출판되었으며, 앞으로도 지속적으로 출판될 것이다. 이 시리즈의 제목은 *The Oxyrhynchus Papyri* (London: British Academy for The Egypt Exploration Society)이다. 옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망에 대해서는 민경식, “옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망”, 『성경원문연구』 22 (2008), 7-21을 보라. 옥시링쿠스에 대한 개괄적인 소개로는 A. K. Bowman et al, (eds.), *Oxyrhynchus: A City and Its Text* (Lodon: Egypt Exploration Society, 2007)을 보라. 또한 E. J. Epp, *The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context* (Leiden: E. J. Brill, 1997)를 보라. 그 밖에도 E. J. Epp, “The Oxyrhynchus New Testament Papyri: ‘Not Without Honor except in Their Hometown’?”, *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 5-55 등이 있다.

못하였던 주된 이유는, 그것들을 본문비평적으로 연구하고 평가할 수 있는 적절한 방법이 없었기 때문이다.

1999년 엘리엇(J. K. Elliott)은 다섯 개의 옥시링쿠스 사본을 개괄적으로 소개하였다.³⁾ 옥시링쿠스 파피루스 4445번부터 4449번까지로, 앞의 네 개는 요한복음 사본이며, 마지막 것은 야고보서 사본이다. 요한복음 사본들은 순서대로 P106, P107, P108, P109의 그레고리-알란트 사본번호를 부여받았으며, 야고보서 사본인 옥시링쿠스 파피루스 4449번은 그레고리-알란트 번호 100번을 부여받았다. 새로 출판되어 소개되는 단편사본에 대한 그의 관심은 높이 평가될 수 있으나, 그의 연구는 개론적인 소개에 머문다는 한계를 보인다.

2000년에 피터 헤드(P. M. Head)는 옥시링쿠스에서 발견되어 최근에 발표된 사본들을 소개하였다.⁴⁾ P77과 같은 면의 조각으로 판명된 새로운 단편(P. Oxy. 4405)과 그레고리-알란트 번호 P100부터 P115에 이르기까지 총 17개의 단편사본에 대한 연구인데, 여기에 네 개의 요한복음 사본(P106, P107, P108, P109)이 포함되어 있다. 그의 연구 또한 개별 사본을 본문비평적으로 평가하지 않고, 사본에 대한 개론적인 소개와 집단으로서의 사본들에 대한 전반적인 평가에 머무르는 한계를 드러낸다.

반면에, 알란트(B. Aland)는 단편사본을 본문비평적으로 평가할 수 있는 새로운 방법을 제시하며, 이 새로운 방법론을 토대로 P77과 P101부터 P114까지를 본문비평적으로 평가하였다.⁵⁾ 그래서 각 사본의 본문의 특징과 필사자의 필사 방식을 규명함으로써 각각의 단편사본이 본문비평적으로 활용될 수 있는 가능성을 열어주었다.

알란트는 이어 위에서 제시한 방법론을 토대로, 요한복음 초기 단편사본들을 중심으로, 이 단편들의 본문비평적 가치와 본문사적 가치를 논하였다.⁶⁾

3) J. K. Elliott, "Five New Papyri of the New Testament", *Novum Testamentum* 41 (1999), 209-213. 그 밖에도 콤포트(Comfort)는 단편사본들의 정체에 관심을 가지며, 어떤 파피루스 사본과 어떤 파피루스 사본이 사실은 같은 코덱스에서 나온 것임을 밝히려 시도하였다. P. W. Comfort, "New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri", *Novum Testamentum* 41 (1999), 214-230.

4) P. M. Head, "Some Recently published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment", *Tyndale Bulletin* 51 (2000), 1-16.

5) B. Aland, "Kriterien zur Beurteilung kleinerer Papyrusfragmente des Neuen Testaments", A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (Leuven: Leuven University Press, 2002), 1-13.

6) B. Aland, "Der textkritische und textgeschichtliche Nutzen früher Papyri: demonstriert am Johannesevangelium", W. Weren and D.-A. Koch, eds., *New Developments in Textual Criticism: New Testament, Early-Christian and Jewish Literature* (Assen: Royal Van Gorcum, 2002), 19-38.

여기서는 P5, P6, P22, P28, P39, P45, P52, P80, P90, P95, P106, P107, P108, P109가 개별적으로 연구되고, 본문비평적으로 평가된다. 이러한 맥락에서 본 연구는 알란트의 연구의 후속 연구로 평가될 수도 있다.⁷⁾

2004년에 피터 헤드는 요한복음 단편사본에 대한 본문비평적 연구를 시도하였는데,⁸⁾ 자신의 공관복음 단편사본 연구⁹⁾의 후속작이라고 볼 수 있다. 여기서 그는 P6, P28, P39, P45, P52, P66, P90, P95, P106, P107, P108, P109의 필사 방식을 연구하였다. 그런데 그는 여전히 단일 독법에만 집중하는 한계를 보이며, 따라서 새로운 결론을 도출하지 못하고, 로이스의 연구¹⁰⁾를 확인하는 수준에 머문다.

알란트의 방법을 발전시킨 본 연구¹¹⁾는 각 사본의 모든 이문 단위를 본문비평적으로 평가함으로써 “대본”(Vorlage)의 질을 세 가지로 구분할 것이다. 첫째는 전승의 시작 본문을 상대적으로 잘 보존하는 원문에 가까운 우수한 본문인 “순수한 본문”이고, 둘째는 전승의 시작 본문에서 상대적으로 강하게 변개된 본문인 “변개된 본문”이며, 셋째는 위의 두 범주의 중간 수준의 본문인 “통상적인 본문”이다. “통상적인 본문”과 “변개된 본문”의 경우, 사본의 본문과 전승의 시작 본문 사이의 차이가, 해당 사본이 다른 본문 전통을 따르기 때문인지, 아니면 그 사본 필사자의 부주의한 실수 때문인지가 구분되어야 한다. 또한 동시에 각 필사자의 필사 방식을 연구하고, 그것을 세 가지로 구분할 것이다. 첫째는 대본을 정확하고 엄격하게 필사한 “엄격한 필사 전승 방식”이고, 둘째는 실수이든 고의이든, 상대적으로 상당히 많은 변경을 가하며 대본을 필사한 “자유로운 필사 전승 방식”이며, 셋째는 상대적으로 위의 두 범주의 중간 정도 되는 수준의 필사 방식인 “평균적인 필사 전승 방식”이다.

“순수한 본문”과 “엄격한 필사 전승 방식”에 속하는 사본은 본문을 재구성할 때 매우 영향력 있는 증거로 취급될 수 있을 것이며, “자유로운 필사 전승 방식”에 속하더라도 필사자의 사소한 실수로 인한 이문들을 제외한다면, 역

7) 그러나 본 연구는 그의 방법을 그대로 따르지 않고, 일부를 발전·보완시켰다. 이에 대해서는 아래에서 기술할 것이다.

8) P. M. Head, “The Habits of New Testament Copyists: Singular Readings in the Early Fragmentary Papyri of John”, *Biblica* 85 (2004), 399-408.

9) P. M. Head, “Some Observations on Early Papyri of the Synoptic Gospels, especially concerning the ‘Scribal Habits’”, *Biblica* 71 (1990), 240-247.

10) J. R. Roysse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*.

11) 방법론에 대해서는 K. S. Min, *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3./4. Jh.): Edition und Untersuchung* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 28-48, 특히 42-48을 보라. 또한 민경식, “초기 신약성서 단편사본 연구방법에 대한 고찰”, 『신약논단』 12 (2005), 157-196, 특히 182-186을 보라.

시 본문 구성에 중요한 증거로 사용될 수 있을 것이다. “변개된 본문” 역시 본문의 전승 역사를 이해하는 데 도움을 줄 것이다. 본 연구는 지면의 제약으로 인해 연구 대상을 2000년 이후 최근에 이르기까지 출판된 요한복음 파피루스 사본으로 제한한다.

2. 파피루스 119번(ⲑ119): P. Oxy. 4803¹²⁾

2.1. 개요

코텍스에서 떨어져 나온 낱장의 일부로, 한 면에 해당하는 2개의 연결된 조각이며, 앞면에는 요한복음 1:21-28, 뒷면에는 38-44절의 일부가 실려 있다. 원래 코텍스의 크기는 가로 약 14cm, 세로 약 25cm로 추정되며, 각 행에는 약 30-35개의 글자가 적혀 있었을 것이다. 하단에 약 1cm의 여백이 남아 있으며, 상단에는 여백이 남아 있지 않다. 훼손된 부분의 각 행에도 30-35개의 글자가 기록되어 있었을 것으로 전제하면, 24행이 더 있었을 것이며, 따라서 한 면은 원래, 현재 남아 있는 16행과 더불어 총 40행으로 구성되어 있었을 것이다. 양 측면의 여백이 남아 있지 않은, 즉 좌우가 손상되어 떨어져 나간 형태로, 각 행마다 남아 있는 글자가 3-7개이기 때문에, 전체 본문의 재구성이 쉽지 않으며, 불완전하다. 다소 흘림체의 경향을 보이는 대문자로 기록된 이 사본의 필체는 3세기의 전형적인 특징을 보이며, 전문 필사자의 것이다.

2.2. 이문

2.2.1. 탈락(omission)

ⲑ119에는 한 개의 탈락 구절이 있다. 1:25에서 NA 본문은 *καὶ ἠρωτήσαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ*인데, 사본의 앞 면 아홉 번째 줄의 손상되어 잃어버린 공간에 이 긴 문장이 들어갈 공간이 부족하다. 물론 *καὶ ἠρωτήσαν αὐτὸν*을 가지고 있지 않은 사본들이 몇 있다(ⲛ 등). 그러나 이 사본에는 해당 문장의 *αὐτὸν*의 끝부분(*ν*)이 보이기 때문에, *καὶ εἶπαν αὐτῷ*가 생략되었을 가능성이 높다. 물론 의미는 변하지 않는다. ⲑ5가 이와 같은 독법을 가지고 있기 때문

12) 이 사본의 초판(editio princeps)은 J. Chapa, “4803, Gospel of John I 21-8, 38-44”, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 71 (London: British Academy for The Egypt Exploration Society, 2007), 2-6이다.

에, 이 독법은 $\mathfrak{P}5$ 와 $\mathfrak{P}119$ 의 밀접한 관계에 대한 가능성을 암시한다.

2.2.2. 삽입(addition)

$\mathfrak{P}119$ 의 1:26에는 세 개의 단어가 첨가된 것으로 보인다. 우선 NA의 $\epsilon\gamma\omega$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ $\epsilon\nu$ $\upsilon\delta\alpha\tau\iota$ 에 해당하는 구절인데, $\mathfrak{P}119$ 의 공란은 이것만 들어가기에는 너무 크다. 아마도 063, f^{13} 등처럼 $\epsilon\gamma\omega$ 와 $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ 사이에 접속사 $\mu\epsilon\nu$ 이 첨가되었을 것이다. 마태복음의 병행 단락에 대한 조화이다(마 3:11 참조). 또한 κ , Δ , θ , 063 등과 같이 $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ 앞이나 뒤에 $\upsilon\mu\alpha\varsigma$ 가 첨가되었을 것으로 보인다. 이 역시 마태복음의 병행 단락에 대한 조화로 판단된다(마 3:11 참조).

또한 같은 절의 NA의 본문 $\mu\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ $\upsilon\mu\omega\nu$ $\epsilon\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$ 역시 $\mathfrak{P}119$ 의 공란에는 다소 짧다. 공란의 크기로 보아, 아마도 A, C^2 , W^s , θ , ψ , 063, f^1 , f^{13} , 33, \mathfrak{M} 등과 같이 $\mu\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ 와 $\upsilon\mu\omega\nu$ 사이에 접속사 $\delta\epsilon$ 가 첨가되었을 것이다. $\mathfrak{P}59$, $\mathfrak{P}66$, $\mathfrak{P}75$, κ , B, C^* , L, N, T, W^s , θ , 083, f^1 , 33 등에는 접속사 $\delta\epsilon$ 가 없다. 이러한 단순한 삽입은 필사자들에게서 흔히 일어나는 현상이다.

2.2.3. 치환(transposition)

1:42에서 NA의 $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omega$ \omicron $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ 에 해당하는 $\mathfrak{P}119$ 의 독법을 분명하게 재구성할 수는 없다. 다만 뒷면의 열한 번째 줄과 열두 번째 줄에 걸친 공란에 NA의 본문이 절절하지 않은 것만은 분명하다. 열한 번째 줄에서 관찰할 수 있는 부분은 $\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\nu$ 다음에 오는 $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ 의 뒷부분 네 글자와 $\pi\rho\omicron\varsigma$ 의 첫 글자이다(α) $\upsilon\tau\omicron\nu$ π [$\rho\omicron\varsigma$]). 그 다음 줄에서 관찰할 수 있는 첫 글자는 오메가(ω)인데, 이 문맥에서는 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 의 마지막 글자로 추정되며, 바로 $\sigma\upsilon$ $\epsilon\iota$ [$\sigma\iota\mu\omega\nu$] 이어진다. 그렇다면 $\mathfrak{P}119$ 에는 \omicron $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ 이 생략되어 있는가? 그런 것 같지는 않다. 이 독법은 $\mathfrak{P}119$ 의 공란에 비해 너무 짧기 때문이다. 각 행마다 30-35자가 있었다면, 열한 번째 줄 π (π)와 다음 줄의 오메가(ω) 사이에 25-30개의 글자가 있어야 한다. 따라서 π [$\rho\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\overline{\iota\eta\nu}$ $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau$] ω $\sigma\upsilon$ $\epsilon\iota$ 는 너무 짧다. $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ 앞에 $\kappa\alpha\iota$ 가 들어가거나(W^s 등) 뒤에 $\delta\epsilon$ 가 들어간다고 해도($\mathfrak{P}75$, Δ , θ , f^{13} 등) 여전히 짧다. 반면에 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 앞에 \omicron $\iota\eta\varsigma$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ 이 있었을 것으로 추정하면, $\mathfrak{P}119$ 의 본문은 π [$\rho\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\overline{\iota\eta\nu}$ $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ \omicron $\iota\eta\varsigma$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau$] ω $\sigma\upsilon$ $\epsilon\iota$ 일 것이다(마 19:26 참조). 따라서 $\mathfrak{P}119$ 에서 \omicron $\iota\eta\varsigma$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ 과 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 의 위치가 바뀌었을 가능성이 상대적으로 크다. 여기서 의미는 변하지 않으며, 이러한 이문은 필사자들의 필사 허용 범위에 속한다.

2.3. 기타 이문 단위

2.3.1. $\mathfrak{P}119$ 가 NA 본문을 지지하는 이문 단위

1:22에서 $\mathfrak{P}66^c$ 와 $\mathfrak{P}75$ 에는 $\tau\iota\varsigma$ 앞에 $\sigma\upsilon$ 가 첨가되어 있는데, $\mathfrak{P}119$ 의 네 번째 줄에는 $\sigma\upsilon$ 가 들어갈 공간이 부족하다. 따라서 이 단락에서는 $\mathfrak{P}119$ 가 NA본문을 지지하는 것으로 판단된다. 1:26에서 일부 사본($\mathfrak{P}75$, f^1 등)은 $\lambda\epsilon\gamma\omega\nu$ 을 생략하는데, $\mathfrak{P}119$ 는 거의 대다수의 사본과 함께 $\lambda\epsilon\gamma\omega\nu$ 을 증거한다. 1:27에서 $\omicron\ \omicron\pi\iota\sigma\omega\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 앞에 일부 사본(A, C^3 , (ψ), f^{13} , \mathfrak{M} 등)은 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 이 첨가되어 있는데, $\mathfrak{P}119$ 의 공란에는 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 이 들어갈 공간은 없다. 물론 이 구절이 공란에 해당하기 때문에 \aleph^* 나 B처럼 관사 \omicron 가 생략되어 있는지 여부는 불분명하다. 여기서 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 의 삽입은 비잔틴본문의 특징으로 볼 수 있다. 또한 같은 절에서 일부 사본(A, C^3 , (θ), f^{13} , \mathfrak{M} 등)에는 $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 뒤에 $\omicron\varsigma\ \epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 이 첨가되어 있는데, 이 구절 역시 $\mathfrak{P}119$ 의 공란에 들어갈 공간이 없으므로, 이 사본은 NA 본문을 지지하는 것으로 보인다. 바로 위의 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 의 삽입과 마찬가지로 $\omicron\varsigma\ \epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 의 삽입 역시 비잔틴본문으로 볼 수 있으며, 따라서 $\mathfrak{P}119$ 는 비잔틴 계열의 사본이 아님을 알 수 있다. 역시 같은 절에서 $\epsilon\gamma\omega$ 는 본문비평적 관점에서 불확정적 본문이다. 그래서 NA 본문에 꺾쇠괄호 안에 묶여 있는데, 이는 편집자들이 본문의 최종 판단을 유보하였음을 의미한다.¹³⁾ 적지 않은 중요한 사본에는 $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota$ 다음에 $\epsilon\gamma\omega$ 가 없는데($\mathfrak{P}66^*$, $\mathfrak{P}75$, $\mathfrak{P}120$, \aleph , C, L, f^{13} 등), 마태의 병행 단락(마 3:11)에도 $\epsilon\gamma\omega$ 가 없다는 점에서, $\epsilon\gamma\omega$ 가 없는 독법은 마태복음에 대한 조화로 보인다. 반면, 이 구절에서 $\epsilon\gamma\omega$ 를 지지하는 사본의 무게 역시 무겁다($\mathfrak{P}66^c$, B, N, T, W^s , ψ , 083 등). 이들 사본과 더불어 $\mathfrak{P}119$ 역시 $\epsilon\gamma\omega$ 를 증거한다. 일부 사본(A, θ , f^1 , \mathfrak{M} 등)에는 자리가 바뀐 상태로 $\epsilon\gamma\omega$ 가 들어 있다($\epsilon\gamma\omega\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota$). 따라서 $\mathfrak{P}119$ 는 $\epsilon\gamma\omega$ 에 대한 또 하나의 중요한 증거가 된다. 위와 같은 절에서 일부 사본에는 $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota\ \epsilon\gamma\omega$ 다음에 $\alpha\acute{\xi}\iota\omicron\varsigma$ 대신에 $\iota\kappa\alpha\nu\omicron\varsigma$ 가 오는데($\mathfrak{P}66$, $\mathfrak{P}75$ 등), 이것 역시 위의 $\epsilon\gamma\omega$ 와 마찬가지로 마태복음의 병행 단락의 영향으로 보인다(마 3:11). $\mathfrak{P}119$ 는 NA의 본문($\alpha\acute{\xi}\iota\omicron\varsigma$)을 지지한다. 계속 같은 절의 끝에, 즉 $\upsilon\pi\omicron\delta\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ 뒤에 소수의 사본(N 등)에 긴 삽입($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\alpha\varsigma\ \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\epsilon\iota\nu\ \pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota\ \alpha\gamma\iota\omega\ \kappa\alpha\iota\ \pi\upsilon\rho\iota$)이 있는데, 이 사본의 공란에는 이러한 긴 본문이 들어갈 공간이 턱없이 부족하다. 이러한 삽입은 마태복음의 병행 단락에 대한 조화이며(마 3:11), $\mathfrak{P}119$ 는 이러한 삽입이 없는 NA의 본문을 지지한다. 1:28에서 $\mathfrak{P}119$ 는 NA의 본문인 $B\eta\theta\alpha\nu\iota\alpha$ 를 지지하는 것으로 보인다. 이 사본

13) K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl., (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 237.

의 공란은 다른 이문들(Βηθαβαρα 또는 Βηθαραβα)이 들어가기에 다소 공간이 부족해 보이기 때문이다. 1:39에서 어떤 사본(A)은 δεκατη 대신에 εκτη로 되어 있는데, $\mathfrak{P}119$ 는 분명하게 δεκατη를 지지한다. 1:42의 ηγαγεν 앞에 어떤 사본들에는 και(A W^s, θ , ψ , f¹³, 33, \mathfrak{m} 등) 또는 ουτος($\mathfrak{P}66^c$, G, f¹ 등)가 첨가 되어 있는데, $\mathfrak{P}119$ 의 공란에는 이러한 삽입이 들어갈 공간이 없기 때문에, 이 사본이 NA의 본문을 지지한다고 할 수 있다. 같은 절에서 $\mathfrak{P}119$ 의 공란의 크기는 $\omega\nu\nu\alpha$ (A, B², ψ , f¹, f¹³, \mathfrak{m} 등)보다는 NA의 독법인 $\omega\nu\nu\nu$ 를 지지한다($\mathfrak{P}66$, $\mathfrak{P}75$, $\mathfrak{P}106$, \mathfrak{x} , B*, L, W^s, 33 등). 물론 $\omega\nu\nu\nu$ (θ , 1241 등)일 수도 있으나, 사본상의 증거가 미약한 $\omega\nu\nu\nu$ 보다는 $\omega\nu\nu\nu$ 일 가능성이 더 크다.

2.3.2. $\mathfrak{P}119$ 의 본문을 추측할 수 없는 이문 단위

위의 이문 단위 외에도 몇 개의 이문 단위가 NA 본문비평장치에 소개되는데, $\mathfrak{P}119$ 의 독법을 추정할 수 없는 경우도 있다. 가령, 1:24에서 απεσταλμενοι 앞에 관사 호이(οι)가 있었는지 없었는지 불분명하다. NA 본문에는 관사 호이(οι)가 없는 반면($\mathfrak{P}66$, $\mathfrak{P}75$, \mathfrak{x}^* , A*, B, C*, L, T, ψ , 086 등), 또 다른 적지 않은 사본에는 관사가 있다(\mathfrak{x}^2 , A², C³, W^s, θ , 0234, f¹, f¹³, \mathfrak{m} 등). 또한 1:26에서 μεσος υμων 다음에 NA의 독법을 지지하는 대다수의 사본처럼 εσθηκει이었는지, 아니면 일부 사본(\mathfrak{x} , B)처럼 σθηκει이었는지 알 수 없다. 1:39에서는 $\mathfrak{P}119$ 의 독법이 NA를 지지하는 일부 사본($\mathfrak{P}5^{vid}$, $\mathfrak{P}66$, $\mathfrak{P}75$, B, C*, L, W^s, ψ^c , 083 등)처럼 οψεσθε였는지, 아니면 또 다른 일부 사본(\mathfrak{x} , A, C³, θ , f¹³, \mathfrak{m} 등)처럼 ιδετε이었는지 알 수 없다. 1:39에서 ηλθαν 다음에 ουν이 일부 사본(f¹, \mathfrak{m} 등)에 생략되어 있는데, $\mathfrak{P}119$ 의 독법은 알 수 없다. 1:41에서 ουτος 뒤에 $\mathfrak{P}119$ 가 NA의 독법인 πρωτον을 지지하는지 다른 일부 사본(\mathfrak{x}^* , L, W^s, \mathfrak{m})의 독법인 πρωτος를 지지하는지도 알 수 없다.

2.4. 분석

$\mathfrak{P}119$ 에는 하나의 단일 독법이 있는 것으로 추정된다. 1:42에 해당하는 뒷면 열 번째 줄에서 열한 번째 줄 사이의 공란에 π[ρος τον ιην εμβλεψας ο ιης ειπεν αυτ]ω ου ει이 들어간다면,¹⁴⁾ $\mathfrak{P}119$ 가 아직 알려지지 않은 독법에 대한 최초의 증거가 되는 셈이다. 이러한 대치는 대본(Vorlage)에서 기인한 것이 아니라, 필사자의 실수에서 기인한 것으로 보인다. 글자가 아니라 내용을 필사하는 경우 쉽게 생기는 이문이다.

14) 앞의 “대치”를 참조하라.

¶119에는 조화(harmonization)에 해당하는 이문이 하나 발견된다. 1:26에서 NA의 $\epsilon\gamma\omega\ \beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega\ \epsilon\nu\ \upsilon\delta\alpha\tau\iota$ 에 해당하는 구절이 ¶119에서 $\epsilon\gamma\omega\ \mu\epsilon\nu\ \upsilon\mu\alpha\varsigma\ \beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega\ \epsilon\nu\ \upsilon\delta\alpha\tau\iota$ 로 되어 있다면,¹⁵⁾ 이는 마태복음의 병행 단락에 대한 조화로 이해될 수 있다(마 3:11). 병행 단락에 대한 조화는 초기 필사자들의 일반적인 경향이였다.

¶119에는 거룩한 이름들(nomina sacra)이 명시적으로 나타나지는 않지만, 훼손된 부분(공란)에 있었을 것으로 추정된다.¹⁶⁾ 1:23에서 $\overline{\kappa\varsigma}$ 가 사용되었을 것이며, 1:25와 41절에서는 $\overline{\chi\varsigma}$ 가 사용되었을 것이다. 또한 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 는 1:42에서 두 차례(한 번은 대격인 $\overline{\iota\eta\eta}$), 1:43에서 한 차례 사용되었을 것이다. $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 와 $\overline{\kappa\varsigma}$ 와 $\overline{\chi\varsigma}$ 는 $\overline{\theta\varsigma}$ 와 더불어 초기부터 가장 빈번하게 사용된 거룩한 이름들이다.

2.5. 특징

초기 사본에 속하는 ¶119에는 사본의 크기에 비해 이문이 그다지 많지는 않다. 한 이문 단위(1:25)에서 세 단어가 생략되었으며, 두 개의 이문 단위(1:27의 $\epsilon\gamma\omega\ \beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega\ \epsilon\nu\ \upsilon\delta\alpha\tau\iota$ 와 같은 절의 $\mu\epsilon\sigma\sigma\varsigma\ \upsilon\mu\omega\nu\ \epsilon\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$)에서 세 단어가 첨가되었다. 그리고 한 이문 단위(1:42)에서 치환이 일어났을 뿐이다. 이 정도 크기의 파편에서 이 정도의 이문은 적은 것도 아니지만, 많은 것 역시 아니다. 그 밖의 많은 이문 단위에서 ¶119는 NA의 본문을 지지한다.

¶119는 소위 “서방본문”이라고 할 만한 특징을 보이지 않는다. 또한 전형적인 비잔틴 독법¹⁷⁾을 증거하지 않으므로, 비잔틴본문에 속하지도 않는다.

1:25에서 $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\pi\alpha\nu\ \alpha\nu\tau\omega$ 의 탈락은 오직 ¶5와 ¶119 두 사본에서만 발견되기 때문에, 이 이문은 이 두 사본의 밀접한 관계에 대한 가능성을 암시한다. 물론 두 사본이 같은 대본을 베꼈든지 두 사본이 매우 밀접하게 연관되어 있다고 확인할 수는 없다. 두 사본에는 상이한 독법도 나타나기 때문이다. 그럼에도 두 사본에만 $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\pi\alpha\nu\ \alpha\nu\tau\omega$ 이 탈락되어 있다는 사실은 적어도 이 구절에서 두 사본이 동일한 조상을 가지고 있음을 암시한다.

위의 사항들을 고려할 때, ¶119의 대본은 “통상적인 본문”을 전승하는 사본 그룹에 속한 것으로 판단된다. 필사자는 이 대본을 중간 수준으로 필사하

15) 앞의 “삽입”을 참조하라.

16) 거룩한 이름들(nomina sacra) 목록은 장동수, 『신약성서 사본과 정경: 헬라어에서 한글까지』(대전: 침례신학대학교 출판부, 2005), 23-24를 보라.

17) 1:27에서 $\omicron\ \omicron\pi\lambda\omega\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 앞에 $\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 이 삽입된 것(A, C³, (Ψ), f¹³, **π** 등), 또 같은 절에서 $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 뒤에 $\omicron\varsigma\ \epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 이 삽입된 것(A, C³, (Θ), f¹³, **π** 등)은 전형적인 비잔틴 본문이다.

였으므로, 이 사본의 필사 방식은 “평균적인 필사 전송”에 속한다.

3. 파피루스 120번(P120): P. Oxy. 4804¹⁸⁾

3.1. 개요

한 면에 해당하는 세 개의 파편으로 이루어진 코덱스의 일부이며, 요한복음 1:25-28, 33-38, 42-44의 일부가 실려 있다. 상단의 큰 파편과 하단의 작은 두 개의 파편 사이에 약 14-15행이 소실되었다. 좌우측의 여백으로 보아, 앞면에는 각 행의 끝부분이 남아 있고, 뒷면에는 반대로 각 행의 시작 부분이 남아 있다. 원래 코덱스의 크기는 가로 약 11cm, 세로 약 20cm로 추정되며, 각 행에는 약 28개의 글자가 적혀 있고, 소실된 부분에도 각 행마다 평균적으로 28개의 글자가 기록되어 있었다고 전제하면, 한 면은 27행으로 구성되어 있었을 것이다. 4세기의 필체인 성서 대문자(Biblical Majuscule)로 기록되었으며, 전문 필사자의 것이다.

3.2. 이문

3.2.1. 탈락(omission)

P120은 아래와 같이 3개의 탈락 구절이 있다. 1:26에서는 ο ιωαννης 다음의 λεγων이 생략되어 있는데(P75, f¹ 등), 본문의 뜻에는 차이가 없다. 필사자의 사소한 실수에 따른 생략으로 보인다.

1:27에는 본문비평적으로 불확정적인 구절이 있다. 일부 사본(P66*, P75, x, C, L, f¹³ 등)에 εγω가 없으며, 일부 사본(P66^c, P119, B, N, T, W^s, 083 등)에는 εγω가 나타나는데, 외적 판단기준에 따르면 두 독법은 대등한 지지 세력을 가지고 있다. NA 편집자들은 본문의 최종 판단을 유보한다는 의미로 εγω를 꺾쇠괄호 안에 놓았다. P120의 공란에는 εγω가 들어갈 자리가 없기 때문에, 이 사본은 εγω가 없는 독법을 지지한다고 할 수 있다. 또한 일부 사본(A, θ, f¹, m 등)처럼 εγω가 ουκ ειμι 앞에 위치해 있는 것 같지도 않다.

P120의 1:35에 해당하는 부분에는 παλιν이 생략되어 있다. 대다수의 사본에는 τη επαυριον 다음에 παλιν이 있는데, 이 사본은 소실된 부분의 공란에는

18) 이 사본의 초판(editio princeps)은 J. Chapa, “4804, Gospel of John I 25-8, 33-8, 42-4”, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 71, 6-9이다.

παλιν이 들어갈 자리가 없다(Ⓟ5^{vid}, Ⓟ75, Γ, ψ 등). 필사자의 사소한 실수로 보인다.

3.2.2. 삽입(addition)

1:34에서 NA의 본문은 ο υιος του θεου로 되어 있는데, Ⓟ120에는 ο υιος 다음에, 불분명하지만 정관사로 보이는 오미크론(ο)의 일부가 보인다. 무엇인가가 삽입된 것으로 보이는데, 이 단락의 사본 전통에는 ο υιος 다음에 정관사가 오는 독법이 발견되지 않는다. 일부 라틴어 사본과 콥트어 사본의 이문인 “electus filius”((a), ff^{2c}, sa)를 고려할 때, 어쩌면 ο υιος ο εκλεκτος του θεου을 고려할 수도 있는데, 이 경우가 맞는다면, ο εκλεκτος가 삽입된 것이다. 그러나 다음 면 첫 줄에 이어지는 본문이 του $\overline{\theta\upsilon}$ 이고, 공란에 공간이 거의 없다는 점으로 보아, ο εκλεκτος의 삽입을 추측하는 것은 적절하지 않다. 어쩌면 사본의 본문은 ο υιος ο του θεου였을 수도 있다. 그렇다면, 정관사 ο가 삽입된 것이다. 필사자의 실수로 인한 변개이다.

3.2.3. 대치(substitution)

1:26에서 Ⓟ120은 NA의 본문인 εστηκει(Ⓟ66, A, C, T^{vid}, W^s, θ, ψ, f¹³, m 등) 대신에 ειστηκει를 증거한다. 물론 ειστηκει가 또렷하게 보이는 것이 아니라, 이 단어의 첫 글자만 보이는데, 엘립론(ε) 대신 이오타(ι)로 시작된다. 이것은 ειστηκει(Ⓟ75, (Ⓢ) 등)라는 독법을 지지한다. ει를 ι로 쓰는 이오타시즘이 반영된 것이다. 반면에 다른 어떤 사본들(B, L, 083, f¹ 등)은 στηκει으로 되어 있다.

1:37에서 다수의 사본과 NA에는 και ηκουσαν οι δυο μαθηται αυτου λαλουντος και ηκολουθησαν τω Ιησου로 되어 있다. 그런데 Ⓟ120에는 και ακουσαντες οι δυο μαθηται αυτου λαλουντος ηκολουθησαν τω $\overline{\iota\eta\upsilon}$ 로 되어 있는 것으로 보인다. 첫 번째 주동사인 ηκουσαν이 분사 ακουσαντες로 바뀌었고 두 번째 주동사 바로 앞의 και가 탈락함으로써, 주동사가 두 개 있는 복문이 분사구문으로 바뀌었다. 문장의 의미의 변화는 없으며, 문체가 매끄러워졌다. 글자를 하나씩 하나씩 베끼는 것이 아니라 문장의 의미를 옮기는 과정에서 쉽게 일어나는 실수이다.

3.3. 기타 이문 단위

3.3.1. P120가 NA 본문을 지지하는 이문 단위

1:26에서 소수의 사본(f^{13} 등)에는 $\epsilon\gamma\omega$ 다음에 $\mu\epsilon\nu$ 이, $\mu\epsilon\sigma\sigma$ 다음에 $\delta\epsilon$ 가 추가되어 있으며, 또 일부 사본(A, C^2 , W^s , θ , ψ , f^1 , \mathfrak{M} 등)에는 $\mu\epsilon\nu$ 의 추가 없이 $\mu\epsilon\sigma\sigma$ 다음에만 $\delta\epsilon$ 가 추가되어 있는데, P120은 $\mu\epsilon\nu$ 과 $\delta\epsilon$ 가 없는 NA본문의 독법을 지지한다(P59, P66, P75, \mathfrak{K} , B, C^* , L, 083 등). 1:27에서 적지 않은 사본(A, C^3 , (ψ), f^{13} , \mathfrak{M} 등)에는 \omicron $\omicron\pi\iota\sigma\omega$ $\mu\omicron\upsilon$ 앞에 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 이 있는데, 이 사본에는 NA 본문처럼 이러한 삽입이 없다. $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 의 첨가는 비잔틴 본문의 특징이다. 같은 절에서 일부 사본(\mathfrak{K}^* , B 등)에는 관사(\omicron)가 탈락되어 있는데, 이 사본은 관사를 분명하게 증거한다. 역시 같은 절에서 일부 사본(A, C^3 , (θ), f^1 , \mathfrak{M} 등)에는 $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 다음에 $\omicron\varsigma$ $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu$ $\mu\omicron\upsilon$ $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 이라는 네 단어가 삽입되어 있는데, 이 사본의 공란에는 이러한 긴 삽입이 들어갈 공간이 없으므로, 이 사본은 NA본문을 지지한다고 할 수 있다(P5, P66, P75, P119, \mathfrak{K} , B, C^* , L, T, W^s , ψ , 083, f^1 , f^{13} 등). 바로 앞의 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 의 첨가와 마찬가지로 $\omicron\varsigma$ $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu$ $\mu\omicron\upsilon$ $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 의 첨가 역시 비잔틴 본문의 특징인데, P120에 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 과 $\omicron\varsigma$ $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu$ $\mu\omicron\upsilon$ $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ 이 첨가되지 않았다는 것은, 이 사본이 비잔틴 계열의 본문을 증거하지 않음을 드러낸다. 같은 절인 27절에서 일부 사본(P66, P75 등)에는 $\alpha\epsilon\iota\omicron\varsigma$ 대신에 $\iota\kappa\alpha\nu\omicron\varsigma$ 가 사용되는데, P120은 NA의 본문인 $\alpha\epsilon\iota\omicron\varsigma$ 를 지지한다. $\iota\kappa\alpha\nu\omicron\varsigma$ 는 병행 단락(마 3:11)의 영향으로 생긴 이문으로 판단된다. 이 사본에는 27절 끝에 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\upsilon\mu\alpha\varsigma$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\nu$ $\pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\gamma\iota\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\upsilon\rho\iota$ 라는 긴 삽입(N 등)이 들어있지 않다. 1:28에서는 일부 사본(P66, \mathfrak{K} 등)이 $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ $\epsilon\nu$ $\beta\eta\theta\alpha\nu\iota\alpha$ 로 되어 있는데, 이 사본은 NA 본문의 독법인 $\epsilon\nu$ $\beta\eta\theta\alpha\nu\iota\alpha$ $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ 를 지지한다. 다만 $\beta\eta\theta\alpha\nu\iota\alpha$ 라는 지명의 이름은 불분명하다. 공란의 크기로 볼 때, $\beta\eta\theta\alpha\beta\alpha\rho\alpha$ (C^2 , K, T, ψ^c , 083, f^1 , f^{13} 등)나 $\beta\eta\theta\alpha\rho\alpha\beta\alpha$ (\mathfrak{K}^2 등) 보다는 $\beta\eta\theta\alpha\nu\iota\alpha$ 가 더 개연성이 높다. 1:33에서 몇몇 사본(P75^c vid, C^* 등)에는 $\epsilon\nu$ $\pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\gamma\iota\omega$ 다음에 $\kappa\alpha\iota$ $\pi\upsilon\rho\iota$ 가 있는데, 이 사본의 공란에는 이러한 삽입이 들어갈 공간이 없다. 따라서 이 사본은 NA의 독법을 지지한다고 볼 수 있다. $\kappa\alpha\iota$ $\pi\upsilon\rho\iota$ 의 첨가는 마태복음의 병행구절에 대한 조화이다(마 3:11). 1:36에서 몇몇 사본(P66*, C^* , (W^s) 등)에는 36절 마지막에 긴 본문, 즉 \omicron $\alpha\iota\rho\omega\nu$ $\tau\eta\nu$ $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ 이 삽입되어 있는데, 이 사본에는 이러한 삽입의 흔적이 없다. 이러한 첨가는 1:29의 영향으로 판단된다. 근접 문맥에 대한 조화 현상이다. 1:37에서 몇몇 사본(P66, P75, C^* , L, W^s , ψ , 083 등)에는 $\omicron\iota$ $\delta\upsilon\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ 로 되어 있고, 또 다른 사본들(A, C^3 , θ , f^1 , f^{13} , \mathfrak{M} 등)에는 $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\omicron\iota$ $\delta\upsilon\omicron$ $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ 로 되어 있는데, 이 사본은 $\omicron\iota$ $\delta\upsilon\omicron$ $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ 라는 NA의 본

문을 지지한다(with $\mathfrak{P}55^{vid}$, \mathfrak{K} , B 등). 1:38에서 일부 사본(\mathfrak{K}^* , ψ , f^1 등)에는 $\sigma\tau\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma$ 다음에 $\delta\epsilon$ 가 생략되어 있는데, 이 사본의 공란의 크기는 $\sigma\tau\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma$ 다음에 오는 $\delta\epsilon$ 가 들어갈 자리가 충분하다. 사본은 NA본문을 지지하는 것으로 판단된다.

3.3.2. $\mathfrak{P}120$ 의 본문을 추측할 수 없는 이문 단위

1:35에서 일부 사본($\mathfrak{P}75$, B, L 등)에는 $\text{I}\omega\alpha\nu\nu\eta\varsigma$ 앞에 정관사 \omicron 가 생략되어 있는데, 이 사본은 훼손된 공란의 크기로 보아 $\text{I}\omega\alpha\nu\nu\eta\varsigma$ 앞에 정관사 \omicron 가 있는지 없는지 판단할 수 없다.

3.4. 분석

$\mathfrak{P}120$ 에는 두 개의 단일 독법이 있는 것으로 보인다. 1:34에서 NA의 본문에는 \omicron $\nu\iota\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 로 되어 있는데, 사본에는 \omicron $\nu\iota\omicron\varsigma$ 와 다음 면의 $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 사이에 무엇인가가 삽입되어 있다.¹⁹⁾ 무엇인지 정확히 알 수 없으나, 이 사이에 무엇인가 삽입된 독법은 그리스어 사본 전통에서 발견되지 않는다는 점에서 $\mathfrak{P}120$ 의 단일 독법이라 평가할 수 있다. 또한 $\mathfrak{P}120$ 은 1:37에서 $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$... $\kappa\alpha\iota$ 대신에 $\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ 이 쓰인다. 첫 번째 주동사인 $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ 이 분사 $\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ 로 바뀌고 두 번째 주동사 $\eta\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\sigma\alpha\nu$ 바로 앞의 $\kappa\alpha\iota$ 가 탈락함으로써, 복문이 분사구문으로 바뀌었는데, 이러한 이문은 다른 사본에서 발견되지 않는 $\mathfrak{P}120$ 의 단일 독법이다.²⁰⁾ 작은 파편에 단일 독법이 두 개 발견되는데, 엄격하지 못한 필사자의 실수를 반영한다.

$\mathfrak{P}120$ 에는 두 개의 거룩한 이름들이 나타나는데, 1:34에서 $\overline{\theta\upsilon}$ 가, 38절에 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 가 사용되었다. 후대에는 $\nu\iota\omicron\varsigma$ 도 거룩한 이름으로 인정되어 $\overline{\upsilon\varsigma}$ 로 기록되었는데, $\mathfrak{P}120$ 에서는 34절의 $\nu\iota\omicron\varsigma$ 가 그냥 풀린 채로 길게 적혀 있다.²¹⁾

3.5. 특징

$\mathfrak{P}120$ 에는 두 개 또는 세 개의 탈락 구절이 있고,²²⁾ 하나의 첨가가 있으며,

19) 위의 “삽입”을 참조하라.

20) 위의 “대치”를 참조하라.

21) 예수를 가리키지 않는 경우에도 $\nu\iota\omicron\varsigma$ 는 일반적으로 거룩한 이름으로 취급되어 축약된 형태 ($\overline{\upsilon\varsigma}$)로 기록되었다.

22) 꺾쇠괄호로 묶여 있는 $\epsilon\gamma\omega(1:27)$ 가 원문에 속한다면, 3개의 탈락 구절이 있는 것이고, 이것

대치가 두 군데에서 일어났다. 더군다나 두 개의 단일 독법이 발견된다. 작은 파편에서 이 정도의 이문이 발견되는 것은 매우 많은 것은 아니나, 그래도 평균 이상이다.

¶120은 ¶119와 마찬가지로 소위 “서방본문”이라고 할 만한 특징을 보이지 않으며, 전형적인 비잔틴 독법²³⁾을 증거하지 않으므로, 비잔틴본문에 속하지도 않는다. ¶120에 발견되는 이문들은 대체로 필사자의 사소한 실수에 기인하나, 여전히 숙련된 필사자에게 허용되는 범위 안에 있다.

¶120의 대본의 것으로 추정되는 본문과 ¶120에 드러나는 이문들을 고려할 때, ¶120의 대본은 “순수한 본문”을 전승하는 사본 그룹에 속한 것으로 판단되며, 필사자는 이 대본을 다소 자유롭게 필사하였으므로, 이 사본의 필사 방식은 “자유로운 필사 전승”에 속한다.

4. 파피루스 121번(¶121): P. Oxy. 4805²⁴⁾

4.1. 개요

3세기의 사본으로 앞면에는 요한복음 19:17-18, 뒷면에는 25-26절의 일부가 실려 있다. 코텍스에서 떨어져 나온 낱장의 일부로, 한 면의 아랫부분에 해당한다. 원래 코텍스의 크기는 가로 약 12cm, 세로 약 28cm로 추정된다. 뒷면은 각 행에 약 22-23개의 글자가 적혀 있었을 것이며, 앞면에는 각 행에 다소 더 많은 글자가 적혀 있었을 수도 있다. 대략적으로 각 행에 약 25개의 글자가 적혀 있었을 것으로 판단된다. 하단에는 약 2.5cm의 여백이 남아 있는데 앞면과 뒷면 사이의 본문을 채워 넣는다면, 한 면은 약 37행으로 구성되어 있었을 것이다. 사본의 좌우가 손상되어 떨어져 나간 형태로, 각 행마다 남아 있는 글자가 6-8개이기 때문에, 전체 본문의 재구성이 쉽지는 않다. 다소 기울어진 대문자로 기록되었으며, 필체는 3세기 초반의 특징을 보이며, 전문 필사자의 것이다.

이 원문에 속하지 않는다면 2개의 탈락 구절이 있는 것이다. 위의 “탈락”을 참조하라.

23) 1:27에서 ο οπισω μου ερχομενος 앞에 αυτος εστιν이 삽입된 것(A, C³, (Ψ), f¹³, m 등), 또 같은 절에서 ερχομενος 뒤에 ος εμπροσθεν μου γεγομεν이 삽입된 것(A, C³, (Θ), f¹³, m 등)은 전형적인 비잔틴 본문이다.

24) 이 사본의 초판(editio princeps)은 J. Chapa, “4805, Gospel of John XIX 17-18, 25-6”, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 71, 9-11이다.

4.2. 이문

¶121에는 오직 하나의 이문이 발견되는데, 삽입이다. 19:18에서 ¶121의 공란에는 $\delta\upsilon\omicron$ 와 첫 번째 $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 사이에 무엇인가가 첨가된 것으로 판단된다. $\mu\epsilon\tau$ 이후의 공란에는 $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\upsilon\omicron$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 이 적절하지 않기 때문이다. 이 사본에서 관찰되는 부분이 첫 번째 $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 이라고 하기에는 공란이 너무 크고, 두 번째 $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 라고 하기에는 공란이 너무 작다. 더군다나 $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 의 앞 단어가 알파(α)로 끝난다. 따라서 우리는 무엇이 첨가되었는지 정확히 알 수는 없지만, 알파(α)로 끝나는 짧은 단어가 첫 번째 $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 앞에 삽입되었다고 추정할 수 있다. 어쩌면 삽입된 단어가 $\epsilon\nu\alpha$ 일 수 있을까?

4.3. 기타 이문 단위

4.3.1. ¶121가 NA 본문을 지지하는 이문 단위

19:17에서 소수의 사본(L, ψ 등)에는 \omicron $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\epsilon\beta\beta\alpha\iota\sigma\tau\iota$ $\Gamma\omicron\lambda\gamma\omicron\theta\alpha$ 대신에 $\epsilon\beta\beta\alpha\iota\sigma\tau\iota$ $\delta\epsilon$ 로 되어 있는데, ¶121은 $\epsilon\beta\beta\alpha\iota\sigma\tau\iota$ 다음에 $\Gamma\omicron\lambda\gamma\omicron\theta\alpha$ 의 첫 글자인 감마(Γ)가 보인다는 점에서 NA의 본문을 지지한다고 할 수 있다.

4.3.2. ¶121의 본문을 추측할 수 없는 이문 단위

19:25에서 ¶121이 Μαριαμ 를 지지하는지 아니면 몇몇 소수의 사본들(κ , (L), ψ 등)처럼 Μαριαμ 을 지지하는지는 알 수 없다.

4.4. 분석

매우 작은 파편임에도 불구하고, 하나의 단일 독법이 한 개 발견된다. 19:18에서 NA의 본문인 $\delta\upsilon\omicron$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\upsilon\theta\epsilon\nu$ 이 ¶121의 공란의 크기에 맞지 않으며, 이 구절에 해당하는 다른 독법이 아직 알려지지 않았기 때문에, 이 구절을 재구성할 수 없다. 다만, 이미 알려진 독법이 아닌 다른 독법이 이 공란에 있었을 것으로 추정할 수 있기 때문에, 우리는 이 구절이 필사자의 실수에 기인하는 단일 독법을 증거한다고 평가할 수 있다.

19:25에서 ¶121의 뒷면 첫 줄이 잘 보이지는 않지만, 보이는 점과 선이 Κλωπα και μαρια 의 일부와 잘 들어맞는다. 다만 이 사본은 Κλωπα 를 Κλοπα 로 쓴 것 같다.

거룩한 이름들은 두 개 발견된다. 19:26 시작 부분에 해당하는 뒷면 두 번

째 줄에 $\overline{\iota\epsilon}$ 가 있고, 같은 절에 해당하는 뒷면 네 번째 줄에 $\mu\alpha\tau\tau\iota$ 의 약자인 $\overline{\mu\tau}$ 가 보인다. 이 밖에 또 하나의 약어의 흔적이 있다. 19:18에 해당하는 앞면의 세 번째 줄에 “윗줄”의 흔적이 있는데, 거룩한 이름의 축약을 표시하는 이 흔적과 공란의 크기로 보아 이 사본은 $\epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\sigma\alpha\nu$ 을 축약하여 쓴 것으로 판단된다.

4.5. 특징

비록 하나의 이문 밖에 보이지 않지만, 워낙 작은 크기의 과편이기 때문에 이 사본이 “순수한 본문”과 “엄격한 필사 전송”에 속한다고 평가할 수 없다. 본문비평적으로 평가하기에 $\mathfrak{P}121$ 에서 읽을 수 있는 본문의 양이 너무나도 적다.

5. 파피루스 122번($\mathfrak{P}122$): P. Oxy. 4806²⁵)

5.1. 개요

4/5세기의 사본으로 앞면에는 요한복음 21:11-14, 뒷면에는 22-24절의 일부가 실려 있다. 3세기의 사본들인 $\mathfrak{P}59$ 와 $\mathfrak{P}109$ 와 더불어 몇 안 되는 요한복음 21장의 사본이다. 앞의 사본들과 마찬가지로 코텍스에서 떨어져 나온 낱장의 일부인데, 가운데가 사선으로 잘려있다. 밑의 여백이 보이는 것으로 보아, 한 면의 아랫부분이라고 할 수 있다. 원래 코텍스의 크기는 가로 약 12cm, 세로 약 28cm로 추정되며, 이는 $\mathfrak{P}121$ 의 경우와 같다. 각 행에는 약 25-27개의 글자가 적혀 있었을 것이다. 앞면과 뒷면 사이의 본문을 채워 넣는다면, 한 면은 약 44-45행으로 구성되어 있었을 것이다. 사본의 좌우가 손상되었고, 각 행마다 평균 26개의 글자 가운데 대략 6-9개만 남아 있기 때문에, 또한 오른쪽 끝이 일정하지 않을 수도 있기 때문에, 전체 본문의 재구성이 쉽지는 않다. 문체는 곧게 선 두툼한 대문자로, 가로획이 세로획보다 미세하게 굵은 전문 필사자의 것이다. 대략 4/5세기의 것으로 보인다.

5.2. 이문

25) 이 사본의 초판(editio princeps)은 J. Chapa, “4806, Gospel of John XXI 11-14, 22-4”, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 71, 11-14이다.

5.2.1. 탈락

¶122에 발견되는 세 개의 이문 단락 가운데 두 개가 탈락이다. 21:14에서 NA와 일부 사본(B, C, D 등)의 $\overline{\epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta\ \iota\eta\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\varsigma}$ 에 해당하는 ¶122의 본문에는 $\epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\varsigma$ 사이에 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 가 없다. 따라서 W와 같이 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 가 생략되었다고 보는 것이 가장 자연스럽다. 물론 이 사본의 본문이 (o) $\overline{\iota\eta\varsigma\ \epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\varsigma}$ 이었을 수도 있으나(이 경우에는 치환에 해당한다), 다른 사본의 지지를 받지 못한다. 동일어미(homoioteleuton)에 기인한 탈락일 수 있다. 그러나 이 생략이 대본으로부터 온 것일 수도 있기 때문에, 이 이문 단위는 ¶122와 W의 계보적 관련성을 추측하도록 하는 근거가 될 수도 있다.

21:24에서 NA의 본문에는 $\overline{\omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu}$ 앞에 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 있는데, 오늘날 알려진 거의 모든 사본의 독법이기도 하다. 그런데 ¶122의 본문에서 $\overline{\omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu}$ 앞에 있는 단어는 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 될 수 없다. 앞 단어의 마지막 글자의 흔적이 남아 있는데, 결코 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 의 마지막 글자인 이오타(ι)가 될 수 없기 때문이다. 왼쪽 위에서 오른쪽 아래로 내려오는 사선은 알파(A)나 델타(Δ)나 카파(K)나 람다(Λ)나 키(X)의 흔적이다. 그러나 사선의 길이로 볼 때, 카파(K)나 키(X) 같지는 않다. ¶122에서 이 흔적은 아마도 $\overline{\tau\alpha\upsilon\tau\alpha}$ 의 끝부분인 알파(A)일 것이며, 따라서 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 생략된 것으로 보인다. 의미의 변화는 없다.

5.2.2. 삽입(addition)

¶122에는 하나의 삽입이 발견된다. 21:24에서 일부 사본(B, C, W 등)에는 $\overline{o\ \mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma}$ 다음에 관사 호(o)와 $\overline{\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omega\nu}$ 사이에 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 첨가되어 있는데, ¶122의 공란의 크기는 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 들어가기에 충분하다. 오히려 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 없는 독법은 공란에 너무 짧다. 따라서 이 사본에도 $\overline{\kappa\alpha\iota}$ 가 첨가되었을 것으로 추정할 수 있다. 어쨌든 이 삽입으로 인한 의미의 변화는 없으며, 필사자의 단순한 실수로 보인다. 그러나 W와의 관련성 가운데서 고려한다면, 대본으로부터 온 삽입일 가능성도 배제할 수 없다.

5.3. 기타 이문 단위

5.3.1. ¶122가 NA 본문을 지지하는 이문 단위

21:11에서 일부 사본(\mathfrak{m})에는 $\overline{\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma}$ 로, 또 다른 일부 사본(D, f^1 , f^{13} 등)에는 $\overline{\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu}$ 으로 되어 있는데, ¶122는 고대의 우수한 사본들과 더불어 NA의 본문인 $\overline{\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu}$ 을 지지한다(\mathfrak{x} , A, B, C, L, N, P, W, Δ , θ , ψ 등).

$\mathfrak{P}122$ 는 비잔틴 본문으로 평가될 수 있는 다수본문의 독법뿐만 아니라 잠정적으로 “서방본문”이라고 할 수 있는 D의 독법을 따르지 않는다. 21:13에서는 일부 사본(A, θ , f^{13} , \mathfrak{M} 등)에는 $\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ 다음에 접속사 $\sigma\upsilon\nu$ 이 첨가되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 는 $\sigma\upsilon\nu$ 이 없는 NA의 본문을 지지한다. 위와 마찬가지로 $\mathfrak{P}122$ 는 비잔틴 본문이 아니다. 같은 절에서 일부 사본(\mathfrak{K} , C, L, ψ 등)에는 $\overline{\eta\varsigma}$ 앞에 관사 호(o)가 첨가되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 는 관사가 없는 NA의 본문을 지지한다(B, D, W). 역시 같은 절에서 베자사본 등은 $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu$ 대신에 $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma\alpha\varsigma$ $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu$ 으로 되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 는 거의 모든 사본과 함께 $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu$ 이라는 NA의 본문을 지지한다. 21:22에서는 일부 사본(C^2 , θ , ψ , f^{13} , \mathfrak{M} 등)에 $\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota$ $\mu\omicron\iota$ 로 되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 는 NA의 본문이 $\mu\omicron\iota$ $\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota$ 를 지지한다(\mathfrak{K} , A, B, C^* , D, W 등). 여기서 $\mathfrak{P}122$ 가 다수본문과 다른 독법을 보여준다는 데 주목할 필요가 있다. 21:23에서 베자사본에는 $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\upsilon\varsigma$ 와 $\sigma\tau\iota$ 사이에 $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\delta\omicron\zeta\alpha\nu$ 이 첨가되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 의 공란에는 이것이 추가적으로 기록될 공간이 없기 때문에, 이 사본이 NA의 본문을 지지한다고 볼 수 있다. 같은 절의 $\sigma\upsilon\kappa$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ $\delta\epsilon$ 에 해당하는 부분에서 일부 사본(A, D, θ , ψ , f^1 , f^{13} , \mathfrak{M} 등)에는 $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\kappa$ $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ 으로 되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 는 NA의 본문을 지지한다($\mathfrak{P}59^{vid}$, \mathfrak{K} , B, C, W 등). 여기서도 $\mathfrak{P}122$ 는 비잔틴 계열의 본문을 따르지 않는다. 역시 같은 절에서 일부 사본(D 등)에는 $\sigma\tau\iota$ $\sigma\upsilon\kappa$ $\alpha\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota$ 대신에 $\sigma\upsilon\kappa$ $\alpha\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\varsigma$ 로 되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 의 공란의 크기를 고려할 때, $\sigma\upsilon\kappa$ $\alpha\pi\omicron\theta\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\varsigma$ 는 너무 짧기 때문에, $\mathfrak{P}122$ 는 NA의 긴 독법을 지지하는 것으로 보인다. 여기서 $\mathfrak{P}122$ 가 소위 “서방본문”의 특징을 드러내는 독법을 따르지 않는다는 점을 주목해야 한다. 또 같은 절인 23절에서 일부 사본(\mathfrak{K}^* , C^{2vid} 등)에는 $\tau\iota$ $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\sigma\epsilon$ 가 없으며, 일부 사본(D)에는 $\tau\iota$ 만 생략되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 의 공란의 크기를 보면, 이 사본에는 $\tau\iota$ $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\sigma\epsilon$ 가 있었을 것으로 추정된다(\mathfrak{K}^1 , A, B, C^* , W, θ , ψ , f^{13} , \mathfrak{M} 등). 어쩌면 서방본문의 특징일 수도 있는 D의 독법인 $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\sigma\epsilon$ 를 따르지 않는다는 점 역시 중요하다.

5.3.2. $\mathfrak{P}122$ 의 본문을 추측할 수 없는 이문 단위

이래와 같이 몇 이문 단위에서는 $\mathfrak{P}122$ 의 독법을 재구성할 수가 없다. 21:12에서 바티칸사본에는 $\overline{\eta\varsigma}$ 앞에 관사 호(o)가 생략되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 에는 이 부분이 공란에 해당하기 때문에, $\overline{\eta\varsigma}$ 앞에 관사 호(o)가 있었는지 분명하게 알 수 없다. 같은 절에서 일부 사본(B, C 등)에는 $\sigma\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$ 다음에 $\delta\epsilon$ 가 생략되어 있는데, $\mathfrak{P}122$ 의 훼손된 공란에 $\delta\epsilon$ 가 있었는지 분명하게 알 수는 없다. 21:14에서 몇몇 사본(\mathfrak{K} , L, N, θ 등)에는 $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ 다음에 접속사 $\delta\epsilon$ 가 있는데,

¶122의 공란에 $\delta\epsilon$ 가 있었는지 분명하게 알 수는 없다. 그런데 NA의 본문처럼 $\delta\epsilon$ 가 없이 본문을 재구성할 경우에는 공란이 너무 크기 때문에, 접속사 $\delta\epsilon$ 가 있었을 가능성이 상대적으로 더 많으나, 그 이상은 단정할 수는 없다. 21:24에서 $\tau\omega\tau\omega\nu$ 다음의 ¶122의 본문을 재구성하기가 쉽지 않다. NA의 본문은 $\kappa\alpha\iota\ \omicron\ \gamma\rho\alpha\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ 이며, 바티칸사본과 베자사본이 이를 지지한다. 반면 일부 사본(κ^1 , θ , f^{13} 등)은 $\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\rho\alpha\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ 이다. 또 다른 일부 사본(κ^* , A, C, W, ψ , f^1 , π 등)에는 관사 호(\omicron) 없이 $\kappa\alpha\iota\ \gamma\rho\alpha\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ 이다. ¶122의 공란에는 세 가지 경우 모두 가능하다.

5.4. 분석

¶122에는 두 차례에 걸쳐 이오타시즘이 발견된다. 21:22에 해당하는 뒷면 네 번째 줄과 23절에 해당하는 뒷면 여섯 번째 줄에 엡실론-이오타($\epsilon\iota$) 대신에 이오타(ι)가 사용되었다($\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota \rightarrow \alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\tau\iota / \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon \rightarrow \epsilon\kappa\iota\nu\omicron\upsilon$). 또한 뒷면 네 번째 줄에서는 θ 와 τ 의 혼동으로 $\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota$ 가 $\alpha\kappa\omicron\lambda\upsilon\tau\iota$ 로 표기되었다(21:22). 그 밖에도 21:12에 해당하는 앞면 다섯 번째 줄에서 $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ 가 $\delta\epsilon\upsilon\tau$ 로 기록되었는데, 이는 모음으로 시작되는 다음 단어 앞에서 전 단어의 마지막 모음인 엡실론(ϵ)이 탈락한 경우이다. 철자법과 관련하여 또 하나 특기할 점은, 21:11에서 153이 문자($\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\nu\tau\acute{\eta}\kappa\omicron\nu\tau\alpha\ \tau\rho\iota\omega\nu$)가 아니라, 알파벳 숫자($\overline{\rho\nu\gamma}$)로 기록되었다는 것인데, 이는 초기 기독교문서의 일반적인 특징이기도 하다.²⁶⁾

¶122에는 하나의 단일 독법이 발견된다. 21:24에서 $\omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu$ 앞에 $\kappa\alpha\iota$ 가 생략된 것으로 보이는데,²⁷⁾ 부주의로 인한 필사자의 단순한 실수로 보인다.

거룩한 이름들이 ¶122에 두 개 발견된다. 21:12에 해당하는 앞면 다섯 번째 줄에 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 의 일부가 보이며, 13절에 해당하는 앞면 여덟 번째 줄에 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 가 온전하게 보인다. 이 밖에도 12절에 해당하는 앞면의 일곱 번째 줄 공란과 23절에 해당하는 뒷면의 일곱 번째 줄 공란에 각각 $\overline{\kappa\varsigma}$ 와 $\overline{\iota\eta\varsigma}$ 가 있었을 것으로 추정된다.

5.5. 특징

26) C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979), 18-19.

27) 위의 “생략”을 참조하라.

앞의 세 사본보다 상대적으로 후기인 4/5세기의 사본인 $\mathfrak{P}122$ 에는 두 개의 탈락 단락과 한 개의 삽입 단락이 발견되며, 그 밖의 이문 단위에서 $\mathfrak{P}122$ 는 NA의 본문을 지지한다. 그런데 한 개의 탈락(14절에서의 $\overline{\eta\varsigma}$)과 한 개의 삽입(24절의 $\kappa\alpha\iota$)이 대본에서 온 것이라면, 이 사본의 필사자는 대본을 매우 엄격하게 필사하였다고 평가할 수 있다.

$\mathfrak{P}122$ 는 소위 “서방본문”이라고 할 만한 독법(21절과 23절의 D의 독법 등) 뿐 아니라 비잔틴본문이라고 할 수 있는 독법(21:11, 13, 22 등의 \mathfrak{m} 의 독법)을 따르지 않는다. 다만 21:14에서 $\mathfrak{P}122$ 는 오직 W와 함께 $\epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta$ 와 $\tau\omicron\iota\varsigma \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\varsigma$ 사이에 $\overline{\eta\varsigma}$ 가 생략하고 있기 때문에 두 사본 사이의 밀접한 관계를 의심할 여지가 있다. 더군다나 24절에서도 B, C, W와 함께 관사 호(\omicron)와 $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omega\nu$ 사이에 $\kappa\alpha\iota$ 가 첨가되어 있는 것으로 추정된다. 또한 그 밖의 구절들(13절의 관사 \omicron 의 삽입이나 $\text{o}\upsilon\kappa \epsilon\lambda\pi\epsilon\nu \delta\epsilon$ 등)에서도 $\mathfrak{P}122$ 는 W와 같은 독법을 증거한다는 점에서 두 사본의 계보적 관련성을 추측할 수 있다.

위의 사항들을 고려할 때, $\mathfrak{P}122$ 의 대본은 “통상적인 본문”을 담고 있었을 것으로 추정되며, 이 사본의 필사 방식은 “엄격한 필사 전승”에 속한다.

6. 나가는 글

최근에 발표된 옥시링쿠스 사본들 가운데 요한복음의 내용을 담고 있는 네 개의 사본이 본문비평적으로 분석되었다. 옥시링쿠스에서 발견된 이후 지금까지 출판된 사본들 가운데 요한복음 사본은 총 19개인데, 마태복음 사본과 더불어 가장 많다. 적어도 당시에 이집트를 중심으로 마태복음과 더불어 요한복음이 널리 읽혀지고 있었음을 알 수 있다.

분석된 네 사본이 모두 앞면과 뒷면에 요한복음 본문이 기록되어 있다는 점에서 코덱스의 일부임을 알 수 있으며, 이는, 기독교 문헌의 경우, 매우 초기부터 코덱스 책 형태가 주류를 이루고 있었다는 큰 그림을 뒷받침한다.²⁸⁾

위에서 연구된 네 파피루스 사본 모두에서 “서방본문” 또는 비잔틴본문의 흔적이 발견되지 않는다는 점도 주목할 만하다. 기원후 2세기부터 “서방본문”의 특징이 나타나기 시작한다는 점, 또한 비잔틴본문의 특징을 보이는 초

28) 초기 기독교인들이 코덱스를 선호한 현상과 이유에 대해서는 민경식, 『신약성서, 우리에게 오기까지』(서울: 대한기독교서회, 2008), 138-144을 보라. 또 다른 가능한 이유에 대해서는 D. C. Barker, “Codex, Roll, and Libraries in Oxyrhynchus”, *Tyndale Bulletin* 57 (2006), 131-148을 보라. 그 밖에도 H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, Yale University Press, 1995), 42-81을 보라.

기 사본들 역시 매우 초기부터 발견된다는 점에도 불구하고, 그것들이 초기 본문의 주류가 아니었음을 알 수 있다. 간간히 특정한 사본들 사이의 관계가 발견되나, 네 개의 요한복음 파피루스 사본은, 초기에는 변개되지 않은 순수한 형태의 본문이 주류를 이루고 있었다는 점을 다시 한 번 확인시킨다.

또한 네 개의 초기 사본에는 교리적인 이유로 인한 변개는 물론 본문을 설명하거나 주석하려는 의도적인 변개도 발견되지 않는다.²⁹⁾ 각 사본에서 발견되는 이문들은 거의 필사자들의 단순한 실수에 기인하며, 본문의 의미를 변화시키지 않는 사소한 것들로, 당시 필사자들에게 허용되었던 정도의 범위에서 변개가 일어났다. 그들은 대본의 본문을 필사하는 자신들의 임무에 충실하였다.

단편사본에 대한 본문비평적 연구는 이제 시작에 불과하다. 옥시링쿠스에서 발견된 사본들로, 아직까지 학계에 공식적으로 알려지지 않은 사본들은 대단히 많다. 지금까지 약 5,000여 조각이 발표되었고, 그 가운데 약 1%인 50개가 신약성서 단편사본인데, 앞으로 수 백 년에 걸쳐 약 10배에 달하는 단편들이 발표될 것으로 기대되며, 산술적으로 약 500개의 신약성서 단편사본들이 본문비평적 연구를 기다리고 있다. 이 사본들에 대한 연구는 본문의 역사에 대한 우리의 지식을 대폭 확장시킬 것이며, 더 나아가 초기의 본문을 회복하는 데에도 획기적으로 기여할 것이다.

<주요어>(Keywords)

옥시링쿠스, 단편사본, 본문비평, P119(P. Oxy. 4803), P120(P. Oxy. 4804), P121(P. Oxy. 4805), P122(P. Oxy. 4806), 요한복음, 필사습관.

Oxyrhynchus, fragmentary papyrus, textual criticism, P119(P. Oxy. 4803), P120(P. Oxy. 4804), P121(P. Oxy. 4805), P122(P. Oxy. 4806), the Gospel of John, scribal habits.

(투고 일자: 2013년 8월 4일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 8월 27일)

29) 고의적인 변개에 대해서는 메쯔거, 『사본학』 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 237-250을 보라.

<참고문헌> (References)

- 민경식, “초기 신약성서 단편사본 연구방법에 대한 고찰”, 『신약논단』 12 (2005), 157-196.
- 민경식, “옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망”, 『성경원문연구』 22 (2008), 7-21.
- 민경식, 『신약성서, 우리에게 오기까지』 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 장동수, 『신약성서 사본과 정경: 헬라어에서 한글까지』 대전: 침례신학대학교 출판부, 2005.
- Aaland, B., “Krierien zur Beurteilung kleinerer Papyrusfragmente des Neuen Testaments”, A. Denaux. ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 1-13.
- Aaland, B., “Der textkritische und textgeschichtliche Nutzen früher Papyri: demonstriert am Johannesevangelium”, W. Weren and D.-A. Koch, eds., *New Developments in Textual Criticism: New Testament, Early-Christian and Jewish Literature*, Assen: Royal Van Gorcum, 2002, 19-38.
- Aland, K. and Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Barker, D. C., “Codex, Roll, and Libraries in Oxyrhynchus”, *Tyndale Bulletin* 57 (2006), 131-148.
- Bowman, A. K., et all (eds.), *Oxyrhynchus: A City and Its Text*, London: Egypt Exploration Society, 2007.
- Chapa, J., “4803-4806. New Testament: Gospel of John”, *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol 71, London: British Academy for The Egypt Exploration Society, 2007, 1-14.
- Colwell, E. C., “Method in Evaluating Scribal Habits: A Study of P45, P66, P75”, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden: E. J. Brill, 1969, 106-124.
- Comfort, P. W., “New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri”, *Novum Testamentum* 41 (1999), 214-230.
- Elliott, J. K. “Five New Papyri of the New Testament”, *Novum Testamentum* 41 (1999), 209-213.
- Epp, E. J., *The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context*, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Epp, E. J., “The Oxyrhynchus New Testament Papyri: ‘Not Without Honor except in Their Hometown?’”, *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 5-55
- Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church*, New Haven: Yale

University Press, 1995.

- Head, P. M., “Some Observations on Early Papyri of the Synoptic Gospels, especially concerning the ‘Scribal Habits’”, *Biblica* 71 (1990), 240-247.
- Head, P. M., “Some Recently published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment”, *Tyndale Bulletin* 51 (2000), 1-16.
- Head, P. M., “The Habits of New Testament Copyists: Singular Readings in the Early Fragmentary Papyri of John”, *Biblica* 85 (2004), 399-408.
- Metzger, B. M., 『사본학』, 서울: 기독교문서선교회, 1999 (= *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford: At the Clarendon Press, 1964).
- Min, K. S., *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3./4. Jh.): Edition und Untersuchung*, Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Roberts, C. H., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London: Oxford University Press, 1979.
- Royse, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, New Testament Tools, Studies and Documents 36, Leiden: E. J. Brill, 2007.

<Abstract>

**Textual-Critical Observations on Recently Published Oxyrhynchus
NT Papyri : P119, P120, P121, and P122**

Prof. Kyoung Shik Min
(Yonsei University)

The purpose of this study is to investigate textual-critically some fragmentary NT papyri. The researches on NT papyri in the second half of the 20th century were restricted mainly to the so called “big papyri”, i.e. Chester Beatty and Bodmer Papyri (P45, P46, P47, P66, P72, P75), because we in those days developed no proper method to analyse fragments. At the turning of the century, fragmentary papyri began to gain interest in the NT scholarship, and resultingly, several researches on fragmentary NT Papyri have been published. Most of them, however, are limited to the level of general introductions, which could not make the fragments useful as individual textual-critical evidences.

On the basis of this context, we tried not only to study scribal habits, but also to inquire characteristics of each of their texts and their meaning as a group as well. Furthermore, we attempted to evaluate each individual fragmentary papyrus textual-critically, so that they may be useful evidences so much as the so called “big papyri”, not only to understand the history of the text, but also to reconstruct the so called “original” text.

This should be just an example study to explore the world of early fragmentary NT papyri, and is expected to stimulate further researches on this field.

몽골어 성서 번역의 특징

-한국어 성서 번역과의 비교 연구-

이영철*

1. 들어가는 말

외몽골¹⁾과 내몽골²⁾ 등 몽골족의 대표적인 거주 지역에서 기독교 및 신자의 수가 최근 20여 년 동안 꾸준히 늘어나면서 몽골어(Mongolic language)³⁾로 번역된 성경 역본의 숫자가 늘어가고 있다. 몽골어로 쓰여진 신약성경이 러시아의 칼미크공화국에서 2002년에, 부랴트공화국에서 2010년에 출판되고, 신구약 성경전서가 외몽골에서 2000년, 내몽골에서 2012년에 나왔다. 이 글은 특히 외몽골과 내몽골을 대표할 만한 MUBS역과 MNT역을 중심으로 몽골어 성경 번역의 특징을 살펴보고, 한글 성경을 비롯한 기타 외국어 역본들과 비교하려고 한다. 성경전서를 종합적으로 분석하고 평가하는 것은 워낙 방대한 작업이므로 이 글에서는 대표적인 특성 몇 가지를 간략히 소개하는데 주력했다.

한국어와 몽골어 사이에는 많은 공통점이 있으므로, 많은 학자들은 이 두 언어를 ‘알타이’란 이름의 동일 언어 군에 편입시켜 각 언어의 특징을 연구해왔다. 지금까지 번역된 몽골어 성경의 특징을 살펴보고 우리말로 된 성경과 비교하는 이 작업이, 양 언어로 이뤄지는 성경 번역의 질을 높이는 데 도움이 될 뿐 아니라 언어학자들에게도 참고가 되기를 기대해 본다.

* WEC 국제선교회 파송 선교사, 몽골어 성경 번역에 15년째 참여하고 있다.

- 1) 독립국가로 존재하는 몽골(Монгол улс)을 지칭한다.
- 2) 중국의 영토가 된 내몽골(Өвөр Монгол)은 공식적으로 네이멍구(内蒙古) 자치구로 불린다. 이 글에서는 외몽골(Ар Монгол)과 쉽게 대조하기 위해서 내몽골로 표기했다. 중국에는 네이멍구 외에도 몽골족이 거주하는 지역이 많이 있다. 이 글에서는 편의상 중국 내의 모든 몽골족 거주 지역을 내몽골이란 범주 속에 포함시켰다.
- 3) Mongolic language는 Mongolian language보다 넓은 개념으로 “범(汎)몽골어” 또는 “몽골어군(群)”으로 번역할 수 있다. 사실 몽골어의 범주에 대해서는 의견이 분분하며 명확하지 않다. 이 글에서는 편의상, 독립국가로 존재하는 (외)몽골을 비롯하여, 중국의 내몽골 자치구, 러시아의 부랴트 및 칼미크 공화국에서 사용되는 몽골어를 몽골어의 범주에 넣기로 한다. 내몽골의 몽골어 사용자는 칼미크 신약성경 녹음을 들으면 대략 70퍼센트 정도 이해한다고 한다.

2. 몽골어 성경의 특징

2.1. 인구수에 비해 번역본이 많다

오늘날 전 세계에서 몽골어를 사용하는 인구는 대략 7백만⁴⁾ 정도 되지만 역사상 지금까지 몽골어로 번역된 신약성경의 숫자를 합하면 열셋, 복음서 등 부분적으로 번역된 성서의 종류를 더하면 스물다섯 이상이며 현재에도 여러 팀들이 여러 곳에 흩어져 여러 종류의 성경을 번역하고 있다. 선교지의 보안 문제 때문에 이 모든 역본들을 구체적으로 언급하거나 공개할 수 없지만, 한국어 역본 수보다 역본 숫자가 훨씬 많다는 점만은 분명하다.

이렇게 역본의 종류가 많은 이유를 꼽자면 첫째로 방언의 종류가 많고 사용하는 문자도 상이하기 때문이다. 이 점에 있어서, 오늘날 사용 문자가 하나 뿐이고 방언의 차이도 비교적 적은⁵⁾ 한국어 성경 역본들과 대조된다. 몽골족은 한 때 유라시아의 방대한 지역을 통치했던 전력이 있어서 오랜 세월 여러 곳에 흩어져 살아왔다. 그런데 오랜 세월이 지나면서 지역에 따라 말과 문자가 변했고, 이에 따라 여러 개의 성경이 필요하게 된 것이다. 예를 들어 중국에 사는 몽골족은 세로로 쓰는 고유의 전통 문자로 된 성경을 쓰고 있는 반면, 몽골의 할흐 몽골족과 러시아의 몽골계 민족인 부랴트족과 칼미크족은 현재 키릴 문자(Cyrillic script)로 된 성경을 사용하고 있는데, 얼핏 보아 같은 키릴 문자로 보일지라도, 자모의 수와 모양, 표기법에 있어 상당한 차이가 있어 호환되기 어렵다. 그것은 마치 독일 사람과 네덜란드 사람이 같은 게르만 어파에 속하고 로마자로 그들의 언어를 표기하지만, 성경을 호환해서 사용하지 않고 따로 따로 번역해서 사용하는 것과 유사하며 세르비아 사람들이 키릴문자로 번역된 성경책과 로마 문자로 번역된 성경책을 별도로 사용하고 있는 것과도 비슷하다.

둘째로, 20세기 후반이 되기까지 몽골족 가운데 성서 사용 인구가 희소했기 때문이다. 이전에는 몽골족을 위해 선교사가 성경을 번역해도 그 성경을 사용하는 토착 교회가 거의 없었다. 번역되면 사용되었던 한국의 상황과 달리, 몽골에서는 번역된 성경이 별로 사용되지 못한 채 세대가 바뀌고 말이 조

4) 외몽골에 270만, 네이멍구 자치구에 300만 정도의 몽골어 사용자가 있는 것으로 추산된다. (참조: http://simple.wikipedia.org/wiki/Mongolian_language) 여기에 네이멍구 외에 중국 각지에 흩어진 몽골어 사용자 및 러시아의 부랴트와 칼미크 등지에 있는 몽골어 사용자 수를 추산해서 합한 수치다.

5) 북한의 조선기독교도련맹 중앙위원회에서 1990년 간행한 성경은 남한의 역본에 비해서 방언의 차이가 조금 있다고 볼 수 있다.

금씩 달라지니 다시 새로운 번역이 필요하게 된 정황이 많았다. 19세기 초에 이삭 슈미트(Isaak J. Schmidt)가 펴낸 사복음서, 윌리엄 스완(W. Swan) 및 에드워드 스탈리브래스(E. Stallybrass)가 공역한 성경전서, 1953년 스투어트 군첼(S. Gunzel)이 발행한 신약성경 등 20세기 중반까지 많은 역본이 출판되었지만, 안타깝게도 교회에서 활발히 사용되지 못한 채 모두 절판되었다.

하지만 1990년대 후반에 이르러 몽골족 가운데 토착 교회가 성장하면서 새로운 역본의 숫자가 늘어나고 있다. 컴퓨터 기술의 발달에 힘입어 번역이 이전보다 쉬워진 이 시대의 특징도 역본의 증가에 한 몫 한 것으로 보인다.

2.2. 하나님의 명칭에 대해서 치열한 논쟁이 있었다.

외몽골에서는 1990년대 중반부터, 내몽골에서는 2003년부터 신명(神名)에 대한 논란이 불거졌다.⁶⁾ 외몽골에서 이 논쟁은 ‘하나님’에 해당하는 몽골말로 ‘유르튼칭 에쟁(Ертөнцийн Эзэн: 직역하면 ‘세상의 주인’이란 뜻)을 채택했던 번역 팀이 ‘보르항’(Бурхан)을 택한 팀에게 “보르항은 ‘부처’(Buddha)를 뜻한다”면서 “불교용어를 성경에 사용해선 안 된다”고 비난하면서 촉발되었다. ‘보르항’을 채택한 번역 팀은 “보르항은 부처란 말과 어원적으로 아무 상관이 없으며 이 말은 ‘여러 신들 중 최고의 신’을 뜻한다”고 반박했으며,⁷⁾ 이 논쟁은 외몽골의 교회들을 분열시켰고 내몽골 교회로 파급되었다. 2001년에 나온 『세계기도정보』(Operation World)는, 하나님의 명칭에 대한 논란이 몽골교회를 분열시키고 있다고 지적할 정도였다.

한국에서도 성경 번역 초기에 하나님의 명칭에 대한 논란이 있었지만 교회를 분열시킬 정도의 사안은 아니었던데 비하여, 외몽골과 내몽골에서는 교회 연합의 가장 큰 걸림돌로 작용했던 것이 사실이다.

최근엔 이 논쟁이 그나마 많이 수그러졌는데, 시간이 지날수록 몽골족이 거주하는 지역마다 하나님을 뜻하는 몽골어는 ‘보르항’으로 통일되고 있는

6) 이 논쟁에 대해 좀더 알기를 원하면 고은이의 “내몽골의 하나님 용어”(『성경원문연구』 18 [2006], 130-141)나 시마무라 타카시(島村貴)의 “몽골 성서 번역의 역사”(『성경원문연구』 19 [2006], 200-213)를 참조하라.

7) 대한성서공회의 전무용은 ‘보르항’을 ‘뽀’를 뜻하는 ‘보르’(몽골어 ‘бүрээ’[buree])에 ‘크다’를 뜻하는 ‘항’이 합쳐진 합성어로 분석했다. 그는 ‘보르’라는 어근이 알타이어권 전체에 활용됨을 확인한 후 ‘보르항’은 ‘큰 힘을 지닌 능력자’라는 뜻이 되므로 ‘머리’란 뜻을 지닌 ‘탱게르’와 마찬가지로 하나님의 명칭이 되기에 적합하다고 했다. - 전무용 “A study on the ancient Korean words meaning high in relation with Mongolian terms of deity, ‘Tenger’ and ‘Burkan’”(UBS Asia Pacific ATCON Workshop paper, 2010. 6. 8-12., 7.); 전무용 “머리를 뜻하는 고대 한국어 고찰”, 『한남어문학』 34 · 35 (2011), 175-198.

추세다.



<지도 1> 몽골어 사용자의 4대 거주 지역

위의 지도는 몽골어(Mongolic language) 사용자의 4대 거주 지역을 보여주고 있는데, 서쪽에 러시아 영토인 칼미크공화국에서 시작해서 북쪽의 부랴트 공화국과 중심 지역인 외몽골 및 남쪽의 (중국 소속) 네이멍구 자치구에 이르기까지 몽골족의 대표적인 거주지인 이 모든 지역에서 대다수의 몽골족 교회가 ‘보르항’으로 번역된 성경을 사용하고 있다. 대안으로 제시된 ‘유르튼칭예쟁’이나 ‘사히울승(Сахиулсан)’ ‘데드 탕게르(Дээд Тэнгэр)’ 등의 대체어들은 위의 4대 거주 지역 중 다만 한 지역의 교회에서만 사용되고 있을뿐더러 그 한 지역에서조차 다수 교회의 지지를 얻지 못하고 있는 형편이다.

몽골성서공회(MUSB: Mongolian United Bible Society)의 총무를 역임했던 D. 다쉬덴데브(Д. Дашдэндэв)는 외몽골 교회들 가운데 90퍼센트가 신명으로 ‘보르항’을 채택한 MUSB(Mongolian United Bible Society)역 성경을 사용하고 있다고 밝혔다.⁸⁾ 내몽골의 경우 중국이라는 특수 상황에서 공식적으로 발표된 통계가 없지만, 현지 선교사들과 교인들의 말을 종합해 보면 ‘보르항’을 신명으로 채택한 성경(MNT: Mongolian New Translation)이 몽골족 교회에서 가장 많이 사용되고 성경이라는 점만큼은 확고해 보인다. 현재 러시아의 부랴트공화국의 몽골족 교회에서 사용하고 있는 유일한 신약성경도, 칼미크공화국에서 사용되고 있는 신약성경도 모두 하나님의 명칭으로 ‘보르항’을 채택했다.

더구나 이 모든 지역에서 몽골말로 번역된 일반 기독교 서적의 대부분이

8) “몽골성서공회 총무 다쉬덴데브를 만나서”, 『성서한국』 53:1 (2007).

하나님의 명칭으로 ‘보르항’을 사용하고 있을 뿐 아니라, 기록으로 남아 있는 첫 몽골어 성경이 1815년 발행된 이후 지금까지 번역된 여러 종류의 성경도 대부분 ‘보르항’을 신명으로 사용했다.⁹⁾ 특히 구약의 경우 ‘엘’이나 ‘엘로힘’ 곧 하나님을 ‘데드 탕게르’나 ‘유르튼칭 에쟁’으로 옮긴 역본은 2013년 현재 아직 하나도 없다. 또 근대 이후 영어, 프랑스어, 독일어, 러시아어 등의 유럽어로 기록된 서양의 문학작품을 몽골어로 번역할 때 God, Dieu, Gott, 6or 등의 신명은 모두 ‘보르항’으로 번역했으며 이에 대해 별다른 이의가 없었다.¹⁰⁾

2백여 년에 달하는 긴 역사의 흐름 속에서, 동서로 7천여 킬로미터 이상 떨어진 독립된 지역에서, 대다수의 번역자와 대다수의 신자들이 ‘보르항’을 신명으로 사용하고 있다는 사실은 이 단어가 몽골족의 심성에 가장 보편적이며 적합한 신명(神名)일 가능성이 매우 높음을 시사한다.

2.3. 의역한 성경보다는 직역한 성경이 더 많이 사용되고 있다.

최근 20년 동안 외몽골과 내몽골에선 각각 네 종류 이상의 신약성경이 나왔는데, 특기할 사항은 외몽골에서도 내몽골에서도 직역에 가깝게 축자(逐字)번역한 성경이 다수의 교회가 사용하는 대표 역본이 되었다는 점이다. 외몽골에서 1990년대 이후 나온 여러 종류의 신약 역본들을 비교해보면 원문을 풀어서 알기 쉽고 자유롭게 의역한(paraphrased) 존 기븐스(John Gibbens)역이나 역동적 동등성(dynamic equivalence) 이론을 충실히 따른¹¹⁾ 기타무라 아키히테(北村彰秀)역보다, 축자(逐字)번역을 택한 MUBS역 성경¹²⁾이 외몽골의 대다수 교회가 채택한 역본이 되었다. 내몽골의 경우에도 의역한 성경이나, 역동적 동등성 이론을 적용한 역본보다는, 직역에 가까운 역본(MNT)이 교회에서 가장 많이 사용되고 있다.

MUBS역 성경 초판은 NASB역을 기본 텍스트로 삼아서 번역했는데 그 이유는 히브리어나 헬라어 등 원어를 아는 현지인 전문가가 없었던 당시 상황에서 번역 팀을 이끌던 선교사들이 NASB역을 원문에 가장 가까운 직역으로 판단했기 때문이다. 당시 많은 선교사들은 기존의 기븐스역 성경이 지나치게 의역(意譯)되었다고 보았다. MUBS역 성경은 2003년에 개정되었으며 그 이후에도 개정 작업이 계속되고 있지만 “영어 번역인 NIV보다는 원문에 충실

9) E. 마끄마르틸거르, “몽골어 성경 풀이역 축자역 번역 평가”, 석사학위논문 (감리교 신학대학교 신학대학원, 2010), 93.

10) Ibid., 94.

11) 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 『성경원문연구』 19 (2006), 210.

12) 2000년에 초판이 발행되었다.

하고, NASB보다는 이해하기 쉽게 할 것”¹³⁾을 지향했던 직역 중심의 번역 방침은 지금도 변함이 없다.

내몽골에서도 직역 성경이 교회에서 환영 받는 중요한 이유는 몽골족 신자들 중에 중국어 성경을 읽을 줄 아는 이들이 많이 끼어 있기 때문이다. 고등교육을 받았으며 여론 주도층(opinion leader)인 이들은 곧잘 몽골어 성경을 중국 성경과 대조해서 읽어보는데, 몽골문자로 번역한 글이 중국 성경의 내용과 너무 다르면 그 번역본을 신뢰하지 않는 경향이 있다. 그런데 중국에서도 대부분의 교회는 화합본(和合本)을 비롯한 직역성경을 사용하고 있으므로, 직역에서 벗어난 번역은 중국내의 몽골족 사이에서 인정을 받기 어렵다. 내몽골 성경이 중국어 성경의 영향을 받는다는 사실은, MNT 역이 테트라그라마톤(יהוה)을 ‘예쟁(ЭЗЭН)’[‘주(主)’라는 뜻]으로 번역한 외몽골 성경(MUBS 역)과 달리 ‘여호와’(ЯХУУ)로 번역한 데서도 엿볼 수 있다.

한국에도 많은 성경 역본이 있었지만 그 중에서도 개역한글판 성경이 오랫동안, 가장 많이 사용될 수 있었던 이유로, 그것이 축자 직역되었다는 점 역시 간과할 수 없을 것이다.

2.4. 한자(漢字)나 외국어의 영향을 거의 받지 않았다.

성경의 핵심용어(key words)를 거의 모두 중국 한자에서 차용한 일본어나 한국어 성경과는 달리 몽골어 성경은 그 대부분을 토박이말, 곧 본디부터 자신에게 있던 언어자원에서 조달했다.

이 점에 있어서 몽골 성경은 한자 문화권에 속한 한국과 일본의 성경이 ㉠ 창조(創造), ㉡ 죄(罪), ㉢ 율법(律法), ㉣ 은혜(恩惠), ㉤ 언약(言約), ㉥ 축복(祝福), ㉦ 저주(詛呪), ㉧ 왕(王), ㉨ 선지자(先知者), ㉩ 대제사장(大祭司長), ㉪ 천사(天使), ㉫ 귀신(鬼神), ㉬ 심판(審判), ㉭ 멸망(滅亡), ㉮ 음부(陰府) ㉯ 대속(代贖), ㉺ 십자가(十字架), ㉻ 회개(悔改), ㉼ 구원(救援), ㉽ 칭의(稱義), ㉾ 교회(教會), ㉿ 제자(弟子), ㊀ 성령(聖靈), ㊁ 예배(禮拜), ㊂ 영광(榮光), ㊃ 찬송(讚頌) 등 수많은 핵심용어를 한자라는 외부자원에서 빌린 것과 대조된다.

몽골어 성경은 위의 모든 용어 중 단 하나라도 한자를 비롯한 외부 자원에 의존하지 않았다. 여기에 해당되는 몽골어는 ㉠부테흐(бүтээх), ㉡누겔(нүгэл), ㉢호일(хууль) ㉣니구셀(нигүүсэл), ㉤게레(гэрээ), ㉥이벨(ивээл), ㉦하랄(хараал), ㉧항(хаан), ㉨이쉬 우출렉치(эш үзүүлэгч), ㉩테르궁 타힐치(тэргүүн тахилч), ㉪텡게르일치(тэнгэрэлч), ㉫처트구르(чөтгүүр), ㉬쉬트겔

13) 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 211.

(шийтгэл), ㉑머헬(мөхөл), ㉒우헝스딩 오룽(үхэгсдийн орон), ㉓졸리오스(золиос), ㉔자갈매(загалмай), ㉕겜쉴(гэмшил), ㉖아우랄(аврал), ㉗젍트겜(зөвтгөл), ㉘출경(чуулган), ㉙쉐브(шавь), ㉚아리웅 순스(Ариун Сүнс), ㉛머르겜(мөргөл), ㉜알다르(алдар), ㉝막탈(магтаал) 등으로 모두 고유어들이다.¹⁴⁾

물론 몽골어 자체엔 외래어들이 적지 않고, 몽골어 성경에 ‘총호’(цонх 窓), ‘등’(дэн 燈), ‘장징’(жанжин 將軍) 같은 중국어 외에도 ‘아위야스’(авьяас 재능이란 뜻)라든지 ‘샤스티르’(шастир, 역대기란 뜻)처럼 산스크리트어에서 유래된 낱말들도 들어 있다. 그러나 성경의 핵심 용어 대부분을 자체 조달했다는 사실은 몽골어 지리적으로 한국이나 일본보다 더 중국에 더 인접해 있다는 면에서 놀라운 일이다.

성경의 두 번째 책(Exodus) 이름의 경우, 번역자들은 처음에는 한자 문화권인 한국 및 일본 선교사들의 영향을 받아 ‘출애굽기’ 즉 ‘애굽에서 나옴’(Египтээс гарсан нь)으로 옮겼다가 최근에 ‘탈출(гэтлэл)’로 수정했으며 이후의 개정판에 반영하기로 결정했다. 사실 ‘애굽’이란 국명을 성경의 책이름에 포함시킨 사례는 전 세계적으로 드물며, 동아시아 한자문화권 성경의 독특한 선택으로 보인다.

농경문화에 기반을 둔 한국, 중국, 일본과 달리, 유목문화의 전통을 이어온 몽골의 언어는 특히 가축 이름에 관한 어휘가 풍부하다. 구약성경에서 “세(ᠰᠡ)”와 “그디(ᠭᠳᠢ)”라는 단어는 한글성경에서 각각 ‘어린 양’과 ‘염소 새끼’¹⁵⁾라는 복합어로 번역되었지만(중국어 성경과 일본어 성경도 복합어로 번역), 몽골 성경에서는 각각 ‘호락’(хурга)과 ‘이썩’(ишиг)이라는 독립적인 한 단어로 충분하다. 성경에 나타나는 암낙타(창 32:15, ингэ), 새끼낙타(창 32:15, богго), 암소(үхэр), 수소(үнээ), 수양(хуц), 숫염소(ухна)와 같은 가축의 호칭은 물론 암콤(잠 17:12, эвш), 새끼 곰(бамбарууш)같은 짐승의 호칭도 몽골어로는 복합어 아닌 단일어로 표현할 수 있다. 게다가 히브리 민족이 유목의 전통을 갖고 있으며 구약성경에 유목문화와 정서를 반영하는 단어와 지명¹⁶⁾, 구절이 여기저기 지천으로 깔려있다는 점에서 몽골어로 구약을 번역하기란, 농경문

14) 외몽골과 내몽골의 대표적 성경(MUBS역과 MNT역)에서 공통으로 사용되는 용어들을 임의로 선택한 것이다. 이 두 성경의 용어들이 항상 일치하는 것은 아니다. 각 용어의 어원을 깊이 연구하면 그 기원이 몽골어가 아닐 수도 있다. 그러나 위의 용어들을 평범한 몽골 사람들은 외래어로 인식하지 않고 사용한다.
 15) 영어로는 ‘kid’라는 말로 번역될 수 있지만 이 말에는 ‘어린이’란 뜻도 있어 오해의 소지가 있다. 그래서 NIV나 NLT, ESV 등 현대역은 ‘kid’대신 ‘young goat’로 번역하는 추세다.
 16) 예를 들어, 에스겔 47:10 ‘엔게디(ᠨᠭᠡᠳᠢ) 염소새끼의 샘’나 ‘에네글라이임(ᠡᠨᠡᠭᠯᠠᠶᠢᠮ) 두 송아지의 샘’ 같은 히브리어 지명은 몽골인들에게 매우 친숙한 느낌을 선사한다.

화에 기반을 둔 중국이나 한국, 일본의 말로 번역하기보다 독자의 공감을 이끌어내는 측면에서 유리하다고 볼 수 있다.

그러나 몽골어에는 한자가 없기 때문에 원어의 뜻에 적합한 단어를 찾는 것이 어려운 경우도 적지 않다. 대표적인 단어가 ‘의(義 ᠶᠡᠨ)’라는 말이다. 외몽골 성경(MUBS)은 이 단어를 ‘정직, 솔직’을 뜻하는 ‘쇼다락’(шударга)이란 말에 ‘도리(道理)’란 뜻의 ‘유스(ёс)’를 합쳐서 ‘쇼다락 유스’(шударга ёс)란 말로 번역했지만, ‘의인(義人 ᠶᠡᠨ ᠶᠡᠨ 창 6:9)이란 말을 번역할 때는 ‘바르다, 옳다, 적합하다’는 뜻의 ‘쩍’(зөв)에다가 ‘사람’이란 뜻의 ‘홍’(хүн)을 붙여서 ‘쩍트 홍’(зөвт хүн)이란 신조어를 만들어냈다. 이처럼 ‘의’라는 한 개념을 놓고 ‘쇼다락’과 ‘쩍’이란 두 단어로 번역한 것을 보더라도 몽골어에서 성경적 ‘의’의 개념에 근접한 단어를 찾기란 쉽지 않음을 짐작할 수 있다. ‘고백’(confession, ὁμολογία)이란 말도 때로는 ‘선언’이란 뜻의 ‘통학(тунхар)’ 때로는 ‘승인’이란 뜻의 ‘홀렙 접서렐(хүлээн зөвшөөрөл)’, ‘고하다’란 뜻의 ‘어칠(өчил)’, ‘통회’란 뜻의 ‘나명칠랄(наманчлал)’ 등 그때그때 문맥에 맞도록 다양하게 번역했다는 점은 원어의 뜻에 부합하는 한 단어를 찾기 어려운 현실을 반영한다.

또 외몽골 성경은 ‘세례’(βάπτισμα)에 부합하는 적합한 말을 찾지 못해 일본의 신개역, 구어역 성경처럼 원어를 음차해서 ‘밧트슴’(баптисм)으로 번역했다. 그러나 개정판(2014년 출판 예정)에서 ‘세례 요한(Ἰωάννης ὁ βαπτιστής)’을 ‘밧티스치(‘치’는 행위자를 나타내는 접미어)’라는 신조어를 만들어 ‘밧티스치 요한(баптисч Иохан)’으로 옮기고, 동사인 ‘밧티조’(βαπτίζω)는 ‘밧티스’라는 어근에다가 ‘라호(-лах)’라는 동사화 어미를 추가하여 ‘밧티스라호’라는 말을 만들어 번역했다. 이 점에 있어서 ‘밧티조’를 ‘세례를 주다’라고 옮김으로써 ‘주다’라는 낱말을 추가해서 번역한 한글 성경이나 일본 성경과는 구별된 면모를 보이고 있다.

2.5. 번역에 있어서 한글성경보다 유리한 문법적 요소들이 많다.

무엇보다 동사를 번역하는 데 있어서 몽골어는 한국어보다 유리한 점이 많다. 그 이유는 시제(tense)와 상(aspect)에 있어서 몽골어 어미가 한국어보다 더 다양해서, 한국어 형태소 하나가 몽골어에서는 여러 가지 형태로 세분화되어 활용될 수 있기 때문이다.¹⁷⁾ 예를 들어 과거시제의 경우 한국어의 ‘-았’에 대응시킬 수 있는 몽골어의 어미는 -лаа⁴, -в, -жээ, -сан⁴ 등 여러 개로 세분

17) 강신 외, 『현대몽골어와 한국어의 문법 비교 연구』(서울: 한국문화사, 2009), 242.

화되며, 이들은 각각 과거를 나타낼 뿐 아니라 ‘직접인식 가까운 과거’, ‘직접인식 먼 과거’, ‘간접인식 과거’, ‘과거완료’ 같은 시제-양태(mood), 시제-상의 기본 의미도 갖추고 있다.¹⁸⁾ 예를 들면 야곱이 아버지의 축복을 받아 나간 직후 에서가 들어와 축복을 구했을 때 이삭이 그에게 한 말을 『개역개정』은 “네 아우가 … 네 복을 빼앗았다”(창 27:35)라고 옮겼는데, 몽골어 성경은 “빼앗았다도다”에 해당하는 동사를 “압척제(авчихжээ, ᠠᠪᠴᠢᠬᠡᠵᠡ)”로 번역했다. 이 말은 어근인 ‘압’에다가 방금 발생했음을 나타내는 형태소 ‘척’과 간접인식 과거어미인 ‘제’를 연결함으로써, 이 한 동사 속에 ① 야곱이 축복을 빼앗은 일이 방금 일어났다는 정보와 ② 이삭이 이 사실을 여태 몰랐다가 이제야 알아차렸다는 정보 등을 내장시켜 놓고 있다.

이처럼 한국어나 일본어, 심지어 서유럽의 언어에도 찾아보기 힘든 형태소가 몽골어 성경 번역에 활용된 한 예가 더러 있다. 예를 들어 전도서 1:4의 한 문장에서 『개역개정』과 내몽골 성경(MNT)을 비교해보자.

[ᠠᠵᠤ ᠵᠢᠨ ᠠᠵᠤ ᠵᠢᠨ] (전 1:4)

ᠠᠵᠤ	ᠵᠢᠨ	ᠠᠵᠤ	ᠵᠢᠨ	ᠠᠵᠤ	ᠵᠢᠨ	ᠠᠵᠤ	ᠵᠢᠨ
너	우이	니	압쥬	너거	우이	니	이르세르
한	세대	는	가고	또 다른	세대	는	오고

여기에서 ‘오고(comes)’로 번역된 원어 ‘ᠠᠵᠤ’는 분사로서 지속의 뜻을 지닌다. 즉 구세대가 소멸하고 신세대가 생성되는 현상이 지속되며 여러 번 반복됨을 나타내는 것이다. 외몽골과 내몽골 성경은 모두 ‘ᠠᠵᠤ’를 ‘이르세르’로 번역했는데, ‘이르’는 어근이며 ‘-세르’는 지속의 의미를 지닌 동사어미, 즉 상(aspect)에 해당한다. 『개역개정』은 ‘-고’라는 단순한 연결어미로 번역함으로써 히브리어의 분사가 지닌 지속의 의미를 살리지 못한 반면 몽골어 성경은 자국어에 있는, 지속의 의미를 가진 동사어미를 활용해서 원문의 뜻을 살려낸 것이다. 『개역개정』을 비롯한 기타 한글 역본들, 그리고 일본어, 중국어의 대표적 역본들, 그리고 영어 등 서구 역본들도 히브리어 분사의 의미를 살려 이 문장을 번역할 수 없었지만, 몽골 역본은 할 수 있었다. 지속의 뜻을 지닌 히브리어 분사는 다음 절인 5절(ᠠᠵᠤ)(ᠰᠤᠶ᠋ᠠᠵᠤ), 6절(ᠰᠤᠨᠪᠤ), 7절(ᠰᠤᠨᠪᠤ)에도 나타나는데, 내몽골과 외몽골 역본은 이미 언급한 동사어미를 활용해서 번역했다. 몽골어에는 상(aspect)을 나타내는 형태소만 하더라도 15종류가 넘는다.¹⁹⁾

18) Ibid.

19) Rita Kullmann, *Mongolian Grammar* (Hong Kong: Jenco Ltd., 1996), 426 참조.

시제, 양태, 상의 형태소가 많고 빈번히 활용될 뿐 아니라 사동과 피동 표현이 한국어에 비해 자주 문장에서 사용된다는 점²⁰⁾ 역시 수동태 문장이 잦은 헬라어 히브리어에서 모국어로 번역할 때 몽골어 번역자들에게 한국어 번역자들보다 더 유리한 환경을 조성해준다.

한국어에는 없는 재귀 소유격 어미(хамаатуулах, reflexive suffix) 역시 몽골어 번역의 질을 높이는 데 기여한다. 잠언 28:14하반절을 보자. [הַיּוֹלֵךְ בְּרִמְיָהוּ לִבּוֹ וְנִמְקָשָׁה לְבוֹ] 라는 히브리어 문장을 『개역개정』은 “마음을 완악하게 하는 자는 재앙에 빠지리라”고 옮겼는데, 원래 ‘마음’이란 번역에 해당하는 히브리어를 보면 ‘마음’을 뜻하는 [לבו]에 3인칭 남성 단수 대명사 어미인 [י]가 결합되어 있어서 ‘그의 마음’ 곧 ‘자신의 마음’을 가리킴을 알 수 있도록 표시되어 있다. 그런데 대부분의 한글 성경과 일본어 성경(중국어 성경도 마찬가지)에는 ‘자신의’란 말이 부자연스러워선지 생략되어 있어서 누구의 마음을 가리키는지가 불분명하다. 그러나 몽골어에서는 주어에 귀속되는 목적어 뒤에 붙는 재귀소유격 어미가 목적어인 ‘ᠮᠠᠮᠤ’(마음) 다음에 나와서 그 마음이 ‘자신’의 마음임을 명백히 밝혀준다.

ᠮᠠᠮᠤ	ᠪᠡ	ᠬᠠᠲᠤᠷᠤᠯᠠᠴᠢ	ᠭᠠᠢ	ᠳᠤ	ᠣᠨᠠᠨ
주르흐	벤 (재귀소유어미)	하토롤락치	개	도	오난
마음	(자신의)	완악하게 하는 자	재앙	에	빠진다

한국어에서는 자주 쓰지 못하는 단수 2인칭 단수 존대형을 몽골어에서는 자유롭게 쓴다는 점에서도 몽골어 번역이 한국어 번역보다 유리하다. 몽골어는 한국어처럼 2인칭 단수 대명사가 예삿말인 ‘치(чи)’와 존대말 ‘타(та)’로 나누어지는데, 하나님을 2인칭 대명사로 표현할 수 없는 한글 역본들과는 달리 몽골어 성경은 쉽게 ‘타’로 번역할 수 있다. 다음의 표를 보면 마태복음 6:9-11의 세 가지 기원에서 한국 역본과 몽골어 역본이 주어를 어떻게 번역했는지 알 수 있다.

20) 강신 외, 『현대몽골어와 한국어의 문법비교 연구』, 354.

헬라어	영어	한국어			몽골어
		『개역 개정』	『표준 개정』	『가톨릭 성경』	외몽골 MUBS(개정)
τὸ ὄνομά σου	your [thy] name	이름이	그 이름을	아 버 지 의 이름을	Таны нэр 타니 네르
τὸ βασιλεία σου	your [thy] kingdom	나라가	그 나라를	아 버 지 의 나라가	Таны хаанчлал 타니 한칠랄
τὸ θέλημά σου	your[thy] will	뜻이	그 뜻을	아 버 지 의 뜻이	Таны таалал 타니 탈랄

즉 위의 도표를 통해 헬라어 원문의 2인칭 단수 대명사 ‘수’(σου)를 번역하지 않고 빼든지, 관형사로, 또는 일반명사로 대치해서 번역한 한국어 역본과 달리 몽골어 역본은 영어 역본들처럼 대명사 그대로 번역할 수 있음을 알 수 있다.

2.6. 성경의 운문을 시적 운율에 맞춰 번역하려고 노력했다.

히브리어 성경에서 시의 비중은 대략 3분의 1 정도가 된다고 한다. 몽골문학에서도 시의 비중은 매우 크다. 몽골문학의 3대 봉우리로 보통 <몽골비사(秘史)>와 <게세르 왕(Гэсэр Хаан)>와 <장가르(Жангар)> 등을 꼽는데, 이 작품들은 모두 서사시의 성격을 띠고 있으며 시가 매우 큰 비중을 차지하고 있다. 또 몽골어로 된 노래나 격언, 속담에는 거의 대부분 두운(alliteration)이나 각운(rhyme) 같은 시적 운율이 내장되어 있으며 그 운율은 심지어 일상 관용어에도 깊이 침투해 있다. 몽골의 성경 번역자들도 이전에는 직역하기에 급급했으므로 시적 운율을 거의 고려하지 않은 채 번역했지만 최근에는 원문의 시에 시적 운율을 입혀 번역하는 데 많은 관심을 갖게 되었다. 외몽골의 성경 번역자들(MUBS)은 성경의 시와 잠언에 시적 운율을 넣어 대폭 수정한 개정판을 2014년에 출판할 예정이며, 내몽골 성경(MNT)에는 이미 시적 운율이 어느 정도 적용되어 있다. 예를 들어서 내몽골의 번역자들이 창세기 2:23을 어떻게 번역했는지 살펴보기로 하자.

ἄνθρωπος	ἄνθρωπος
인	불(주격 강조 표시어)
이것	은

יאִתְּךָ	אֶתְּךָ	אֶתְּךָ	אֵלַיְכֶם	אִתְּכֶם
야손	에즈	민	가르승	야스
뼈	에서(탈격)	나의	나온	뼈

אִתְּךָ	אֶתְּךָ	אֶתְּךָ	אֵלַיְכֶם	אִתְּךָ	בְּאִתְּךָ
미혼	에즈	민	가르승	미호	배이나
살	에서	나의	나온	살	이구나

אֵתְּךָ	בְּ
테르	베르
그(녀)	(는)

אֵתְּךָ	אֶתְּךָ	אֶתְּךָ	אֵלַיְכֶם	אֵתְּךָ
이르	후문	에즈	아와드승	틀
남	자	에게서	나왔	으므로

אֵתְּךָ	אֶתְּךָ	אֶתְּךָ
이므	후문	객드네
여	자(라)	불리겠네

이 번역을 살펴보면 원어의 뜻을 되도록 그대로 살리되, 비록 완전한 시는 못 되더라도 시의 특성을 어느 정도 갖추도록 노력한 흔적을 볼 수 있다. 시를 두 부분으로 나누고 ‘뼈’나 ‘살’같이 중복되는 말에 강세가 놓이도록 단어들 을 배열했으며, ‘이르 후문(남자)’와 ‘이므 후문(여자)’ 같은 핵심어가 행의 머 리에 배치되되 두운이 같도록 하여 돋보이게 하는 강조 효과를 시도했으며, 전반부의 끝과 후반부의 끝을 길게 늘어뜨리며 발음할 수 있는 시제어미를 투입하여 각운과 비슷한 청각 효과를 얻도록 했다.

사사기 14:14에서는 몽골의 시적 운율이 더 뚜렷이 나타난다.

אֶתְּךָ	אֶתְּךָ	אֶתְּךָ	אֵלַיְכֶם
이택치	에즈	이데깁	가렵
먹는 자	에게서	먹이(가)	나왔다

ᠠᠶᠢᠳᠤᠳᠤᠰᠤ	ᠡᠵᠢ	ᠠᠮᠲᠤᠳᠤᠰᠤ	ᠭᠠᠷᠢᠫᠤ
이드튡	에츠	암트튡	가럽
강자	에게서	단 것(이)	나왔다

이 짧은 운문에서는 몽골시의 가장 큰 특징인 두운(alliteration) 외에도 시적 운율인 요운, 각운도 잘 드러나있다. 무엇보다 각 행의 첫 단어인 ‘이텍치’와 ‘이드튡’이 모두 같은 모음+자음으로 시작하고 있는 것이 인상적이다. ‘강자’란 말로 ‘이드튡’ 외에도 ‘후치튡’ ‘차달튡’ 등 동의어가 있지만 ‘이드튡’을 선택한 것은 첫 행의 ‘이텍치’와 운율을 맞추기 위함이 분명하다. 특히 두운은 내몽골 구약성경의 시편과 잠언을 비롯한 시가서와 예언서 외에도 주기도문을 비롯한 성경 곳곳에 배치된 운문의 번역에 널리 적용되었다.

사실 원문의 시가 담고 있는 맛과 멋, 형식과 의미를 번역하려는 언어로 고스란히 담아내기란 여간 힘든 일이 아니며 한계가 있을 수밖에 없다. 하지만 몽골어 번역자들이 원문의 뜻을 존중하면서 몽골시의 특징을 살려 번역하고자 노력하는 최근의 추세는 긍정적으로 보아서 무방할 것으로 보인다.

2.7. 몽골어 성서 번역과 한글 성서 번역의 공통점

지금까지 지면의 대부분을 한글 성서 번역과 구분되는 몽골 성서 번역의 특징을 설명하는 데 소비했다. 하지만 양자 간에는 이 모든 차이점을 상쇄할 만큼 큰 공통점이 하나 존재하는데 그것은 두 언어가 모두 주어, 목적어 다음에 동사가 나오는 SOV 언어로서 기본 어순이 똑같다는 점이다. 따라서 몽골어로 성경을 번역하는 이들은 기본 어순이 전혀 다른 히브리어나 헬라어 문장들을 몽골어로 옮길 때 한국의 성서 번역자들이 겪는 어려움에 쉽게 공감할 수 있다. 예를 들어 영어나 독일어 같은 SVO 언어로 성서를 번역하는 이들은 히브리어의 “키(כִּי)”나 “아세르(אֲשֶׁר)” 헬라어의 “히나(ὅτι)”나 “호티(ὅτι)” 같은 접속사가 이끄는 부사절을 번역할 때 원어의 순서를 그대로 따르더라도 별 문제가 없지만 한국이나 몽골의 번역자들은 이러한 부사절이 나올 때마다 원어의 순서를 따라 주절부터 번역할지, 아니면 순서를 뒤집어 부사절부터 번역할지를 놓고 고심할 때가 많다.

또 대명사(특히 3인칭 대명사)를 자주 사용하지 않는 점에 있어서도 비슷하다. 정통문법에 있어서 3인칭 대명사는 남녀가 구분이 되지 않는다는 점도 같다. 동사의 어미가 다양하다는 점, 존대어가 (한국처럼 많지 않지만) 있다는 점 등에서도 공통분모를 찾아낼 수 있다.

이러한 언어적 공통점에 힘입어 한글 번역본들은 몽골어 성서 번역에 있어서 매우 유용한 참고자료가 될 수 있으며, 한국인은 몽골 번역자들의 유력한 조력자가 될 수 있다. 실제로 한국인은 외몽골(MUBS역)과 내몽골(MNT)의 성경 번역에 초창기부터 관여해왔으며, 현재 외몽골과 내몽골 성경 번역뿐 아니라 몽골어군에 속한 소수 부족의 성경 번역에도 여러 명이 활발하게 참여하고 있다. 선교지의 보안 문제 때문에 구체적으로 설명하지 못함을 안타깝게 생각한다.

3. 몽골어 성경 번역의 약점과 전망

몽골어 성경 번역의 중요한 문제점은 선교 역사가 일천하여 아직 몽골인들 가운데 번역 전문가가 없다는 것이다. 현재 외국에서 성경 번역을 공부했거나 배우고 있는 몽골인은 더러 있으나 아직 그들의 지식이 실제 번역에 크게 반영되지 못한 상태이다. 외몽골 성경전서(MUBS)의 경우 번역 초기에는 히브리어나 헬라어 원전보다 영어역 NASB에 크게 의존했고, 성장하는 교회의 시급한 요구 때문에 서둘러 번역하다 보니 2000년에 나온 초판에는 번역 투의 문장이 많고 심지어 문법적인 오류도 많아서 2004년 개정판에서 기본적인 문법 오류를 많이 수정했다. 그러나 영어에서 옮기다 보니 “맛멘(Madmen)” (렘 48:2)이라는 지명을 “미친 사람들(Галзуу хүмүүс)”로 오역한다든지, 영어의 2인칭 대명사 ‘you’를 단수인지 복수인지 확인하지 못한 채 오역한 곳이 적지 않고 병행구절(parallel passages) 안에 완전한 일치를 이룬 부분을 각각 다르게 번역하는 등 명백한 오류들이 포함된 번역본이 최근까지 사용되었다(MUBS는 이러한 오류들을 시정한 개정판을 2014년 출간될 예정임). 게다가 번역 위원장이 도중에 사임하고 번역자들의 대부분이 교체됨으로써 내년에 출판될 개정역은 성향이나 문체가 일관적이지 못할 것이라는 우려도 나오고 있다. 외몽골 외의 다른 지역에서는 러시아어나 중국어의 위세에 눌려 몽골어(Mongolic language) 사용 인구가 점점 줄어들고 있어 번역된 성경이 얼마나 교회와 사회에 영향을 끼칠 수 있을지, 얼마나 더 오래 사용될 수 있을지에 대한 우려도 커지고 있는 형국이다.

그러나 어느 곳에서든지 몽골족 가운데 교회가 성장하고 있어 성경의 사용 인구가 늘어나고 있다는 점, 다양한 몽골어 역본이 있어 상호 비교가 가능하다는 점, 성경 번역을 전문적으로 배우는 몽골인의 숫자 및 교회의 성경 지식이 증가하고 있다는 점, 외몽골 외의 지역에서는 중국어 성경이나 러시아어

성경과 비교해서 몽골어 번역의 질을 비판하고 평가할 현지인들이 많다는 점 등에서 몽골어 성경 번역의 전망은 밝다고 할 수 있다.

4. 나가는 말

최근 20여 년 동안 세계 도처에 흩어진 몽골족 사이에 그리스도를 따르는 이들의 숫자가 증가하면서, 몽골어(Mongolic language)로 번역된 성경의 종류가 크게 늘어났다.

이 글에서는 이러한 몽골어 성경들의 특징, 그 중에서도 특히 한국어와 몽골어 번역의 차이점을 소개하는 데 주안점을 두었다. 몽골어는 지역과 방언의 편차가 커서 인구에 비해 역본의 종류가 많다는 점, 하나님의 명칭을 놓고 치열한 논쟁이 있었다는 점, 한국어나 일본어 성경과는 달리 비해 한자 등 외국어의 영향이 거의 없다는 점, 번역에 유리한 문법적 특성이 몽골어에 많다는 점, 시를 시로 번역하려는 성향이 강하다는 점, 아직 현지인들 가운데 번역 전문가들이 적다는 점 등의 특징을 거론했다.

하지만 한국어와 몽골어 성경 번역에서는 이러한 차이점을 상쇄할 만한 큰 공통점이 존재한다. 무엇보다 주어, 목적어 다음에 동사가 나오는 SOV 언어로서 어순이 거의 똑같다는 점이 가장 뚜렷한 공통분모가 된다. 3인칭 대명사를 즐겨 사용하지 않는 점, 동사의 어미가 다양하다는 점, 존대어가 (한국처럼 많지 않지만) 있다는 점 등에서도 비슷하다.

이러한 공통점에 힘입어 한국어 성경 및 한국인의 성경 번역 경험은 몽골어 성경 번역에 있어서 아주 요긴한 참고자료가 될 수 있다. 실제로 한국인은 몽골어 성경 번역에 활발히 참여해 왔다. 한편 몽골인 교회 안에도 성경 번역의 전문가가 생기고 경험과 지식들이 쌓이고 있어 기존 성경의 개정 및 새 번역에 있어서 상호 협력할 수 있는 분야가 확장되고 있다.

이러한 취지에서 몽골어 성경 번역에 대해서 앞으로 더 깊은 연구가 학계에서 쏟아져 나오기를 기대한다. 이 글은 아직 시작에 불과하다.

<주요어>(Keywords)

성경 번역, 몽골어, 보르항, 몽골 성경, 내몽골 성경.

Bible translation, Mongolic languages, Burkhan, MUBS, MNT.

(투고 일자: 2013년 8월 2일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 9월 3일)

<참고문헌>(References)

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.

『성경전서 표준새번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001.

『성경』, 서울: 천주교중앙협의회, 2005.

Шин бооцан (2002): 칼미크 신약성경

Ариун Библи (2004): 외몽골 성경(MUBS역)

Шэнэ хэлсээн (2010): 부랴트 신약성경

ᠮᠠᠨᠤᠯᠤᠯᠤᠰᠤᠨ ᠰᠢᠨᠶ᠋ᠠᠨᠠᠭᠤᠰᠡᠨᠢ (2012): 내몽골 성경(MNT)

新共同訳聖書, 東京: 日本聖書協會, 1987

圣经 (和合本), 上海: 大英聖書公會, 1919.

New American Standard Bible, California: Foundation Press Publications, 1971.

New International Version, Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1979.

고은이, “내몽골의 하나님 용어”, 『성경원문연구』 18 (2006), 130-141.

강신 외, 『현대몽골어와 한국어의 문법 비교 연구』, 서울: 한국문화사, 2009.

막끄마르달거르, E., “몽골어 성경 풀이역 축자역 번역 평가”, 석사학위논문, 감리교 신학대학교 신학대학원, 2010.

시마무라 타카시(島村貴), “몽골 성서 번역의 역사”, 『성경원문연구』 19 (2006), 200-213.

성서한국 편집부, “몽골성서공회 총무 다쉬텐테브를 만나서”, 『성서한국』 53:1 (2007).

전무용, “A study on the ancient Korean words meaning ‘high’ in relation with Mongolian terms of Deity: ‘Tenger’ and ‘Burkhan’”, UBS Asia Pacific ATCON Workshop paper, 2010. 6. 8-12.

전무용, “머리를 뜻하는 고대 한국어 고찰”, 『한남어문학』 34 · 35 (2011), 175-198.

Johnstone, P. and Mandrik, J., *Operation World*, Carlisle: Paternoster Publishing, 2001.

Rita Kullmann, *Mongolian Grammar*, Hong Kong: Jenco Ltd., 1996.

<Abstract>

**Features of Bible translations in Mongolic languages
in comparison with Korean Bible translations**

Mr. Youngcherl Lee

A dozen of new Bible translations in Mongolic languages have emerged in recent two decades, in tandem with the rise of Christian churches and believers among Mongolian tribes, from Kalmykia in the west through Buryatia and (outer) Mongolia to Inner Mongolia in the east. This study aims to explore the features of Mongolian Bible versions, particularly the two most popular versions: the MUBS version in Outer Mongolia and the MNT in Inner Mongolia, in comparison with Bible versions in Korean, a language which has been traditionally classified under the same Altaic group with Mongolian.

The controversy seems ebbing away in regard to the Mongolian term for God, now that “Burkhan (Бурхан)” has been chosen as the best word to describe Biblical God by the translators of most popular Bible versions as well as by majority of churches, whether in Outer or Inner Mongolia, Kalmykia or Buryatia. In contrast, none of the other alternatives has won a major support even in one of the four key regions where the Mongolic speakers dwell. The most popular version, using “Burkhan” for God, is also the version most literal in its translation style (like in Korea) compared with other versions following dynamic equivalence or paraphrased translation, both in Inner Mongolia and in Outer Mongolia.

Biblical key terms in the Mongolian versions are rather independent from foreign influences, compared with those in Korean or Japanese versions which had to import vast majority of the key terms from ‘hanzi’, the Chinese characters.

Mongolian Bible translations, compared with Korean counterparts, reflect not only cultural advantages arising from nomadic traditions akin to Hebrew nomadism, but also some grammatical advantages such as a rich stock of suffixes to express tenses and aspects as well as more freedom to use honorific second singular pronoun.

In recent years Mongolian translators are showing an unprecedented ardor in

the translation of Biblical poetry, to apply Mongolian rhythms (characterized in particular by alliteration), which penetrates deeply into Mongolian idioms and literature.

Despite the short experiences and the current shortage of translation experts as well as concerns over diminishing number of Mongolic-language speakers out of Mongolia, Mongolian Bible translations today seem to be gaining momentum in parallel with the waxing of Christianity at home and the surge of Mongol students learning Bible translation abroad, getting ready to make inroad into minor Mongolic-speaking tribes with no Scriptures yet in their own language.

Translation: A Selected Survey of Contemporary Approaches as Related to Bible Translation¹⁾

Esteban Voth*

1. Introduction

We begin by quoting Friedrich Schleiermacher: “That utterances are translated from one language to another is a fact we meet with everywhere, in the most diverse forms.”²⁾ We hold this to be true, though we would suggest strongly that translation occurs everywhere even within the same language. This is particularly true with Latin American Spanish, as spoken in the different countries of the continent. Words in the same language have different meanings in different countries and in different time periods. The reason for beginning with Schleiermacher’s statement is because today there are many that question the practice of translation and propose that translation is really an impossible task. As we consider a selection of the different approaches to translation that are used today, our undergirding hypothesis is that “translation” is indeed possible and that it takes place everywhere, at different levels, with diverse purposes. Some may consider that this is a naïve or somewhat of a utopian position. Nevertheless we hold on to a “belief” that communication does indeed take place and that translation is part and parcel of that communication.

At the outset, we also want to state a working hypothesis that can serve as background for understanding the different approaches that are used or posited with respect to the discipline of translation. “As we confront a translation we

* Head of Global Translation Advisors, United Bible Societies; evoth@biblesocieties.org.

1) This study was prepared as a lecture for a translation workshop organized by the Korean Bible Society. It was intended as an introductory survey for a group of 38 scholars who are now involved in their first Bible translation experience. The goal was to expose them to a few of the different approaches used today in Bible translation.

2) F. Schleiermacher, “On the Different Methods of Translating”, Susan Bernofsky, Trans., L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader* (London and New York: Routledge, 2004), 43.

must keep in mind the context of the source text, the context of the target text, and even more importantly, the distance between the two. For it is in that distance—in a Babel of linguistic, temporal and spatial displacements—where everything occurs: where texts and cultures are transmitted or lost, renegotiated, re-examined and reinvented. It is within this losing, renegotiating, re-examining and reinventing that this survey must be placed.”³⁾ It is our contention that the many different approaches and theories of translation constantly struggle with these elements and particularly the distance between them. As we strive to understand the different theories that are offered it will be helpful to remind ourselves of the working hypothesis stated above.

Translators who are actively involved in translation of any text are always “theorizing.” They may not be conscious of it, but they are constantly making choices, selecting from different but equally valid possibilities, rejecting others, etc. and all this happens on the basis of some kind of theory. Over the past forty years approximately, a lot of reflecting has been done on the theory and practice of translation. As a result a number of theories or approaches have emerged. Some are more philosophical and theoretical while others are more concrete and practical. However, as mentioned before, translation has always been done, with or without a developed theory of translation.

Still another issue that needs to be introduced before we delve into the different theories is the issue which we will call “sacred text.” Though attempts have been made to minimize the difference between “sacred text” and other texts, we suggest that the translation of “sacred text” carries with it a particular set of elements that cannot be ignored nor are they always the same as those elements present in the translation of other kinds of texts. We will address some of these elements as we discuss some of the more prevalent theories that begin to have an influence on how “sacred text” is translated. A preliminary issue that we will mention now at the outset is that those involved in the translation of “sacred texts” often times (always?) work on the basis and belief that there is a *stable* original from which one translates. This conscious or unconscious presupposition will be challenged in this essay.

3) S. Waisman, *Borges y la traducción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 9.

2. Equivalence

The notion of equivalence in translation has been around for a long time. In fact, one could suggest, albeit tentatively, that equivalence translation theory is present in one form or another in most of the subsequent contemporary theories of translation. The concept of equivalence has been qualified at different times in different ways. Perhaps one of the earliest suggestions was the one formulated by Eugene Nida in various publications which was called “Dynamic Equivalence.” Nida writes: “One way of defining a D-E translation is to describe it as “the closest natural equivalent to the source-language message. This type of definition contains three essential terms: (1) *equivalent*, which points toward the source-language message, (2) *natural*, which points toward the receptor language, and (3) *closest*, which binds the two orientations together on the basis of the highest degree of approximation.”⁴⁾

A particular and very important goal of the Dynamic Equivalence theory is the producing in the receptor readers or hearers the same effect that the source text produced in the so-called original readers or hearers. This means that the response of the receptors to the translated text is essentially the same as that of the original receptors. In other words, equivalence can be understood as that concept that suggests that there is a relation of equal value between a source text and a target or receptor text. Therefore it becomes clear that the translation that follows this theory is one which privileges equivalence of response over equivalence of form.

Sometime later, Nida along with deWaard suggested a variation on the term dynamic equivalence and proposed that “Functional Equivalence” was a better nomenclature. This was due to some misunderstandings and misuse of the term dynamic equivalence. Functional equivalence was then set as over against formal equivalence. In the latter, a great emphasis is placed on the source text, and a translation should try to preserve as much of the original form as possible. This is also referred to as a more literal translation. However in functional equivalence, even though there is a marked concern with respect to understanding the form and culture of the source text, what is privileged is how the intended receptors will understand the text.⁵⁾ Nida is quite clear when he

4) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: Brill, 1964), 166.

5) E. A. Nida and Jan de Waard, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Nelson, 1986).

contends that: the conformance of a translation to the receptor language and culture as a whole is an essential ingredient in any stylistically acceptable rendering.⁶⁾ All of this suggests that according to this approach, equivalence can be achieved at any linguistic level. In fact, it also assumes that there is a pre-existing equivalence between cultures and/or languages before a translation ever takes place.

In a way, Schleiermacher anticipated this by arguing that translations could be understood as *foreignizing* or as *domesticating*. Though these were not his terms, his statement in this regard has become famous among those involved in translation. He suggested the following: “Either the translator leaves the author in peace as much as possible and moves the reader toward him; or he leaves the reader in peace as much as possible and moves the writer toward him. These two paths are so very different from one another that one or the other must certainly be followed as strictly as possible, any attempt to combine them being certain to produce a highly unreliable result and to carry with it the danger that writer and reader might miss each other completely.”⁷⁾ A foreignizing translation would be one that follows the formal equivalence strategy whereby the translation attempts as much as possible to follow the words and form of the source text. A domesticating translation would be one that follows the functional equivalence strategy whereby the translation attempts to elicit in the target text the same effect that the source text had on its original hearers or readers. Indeed there are extreme cases of this, such as the semitic metaphor “lamb of God” becoming the “seal of God” in an Inuit culture or even more extreme “the piglet of God” in Papua New Guinea. Needless to say these are extreme examples that we are using to emphasize the dangers of taking any approach to the extreme. This then leads us to beg the question regarding Schleiermacher’s statement about not combining the approaches. It seems to us that inevitably in any translation and particularly a translation of a “sacred text” a combination of these two approaches will be used along with others as well. One can certainly have a preference of one over the other and use it as much as possible. However, it seems unadvisable to use one to the absolute exclusion of the other.

Eugene Nida was a genius in his own time and also a product of his time.

6) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: Brill, 1964).

7) F. Schleiermacher, “On the Different Methods of Translating”, 49.

When one evaluates his proposals and theories which are based on practical field experience one must always keep in mind the historical context in which he developed his suggestions. This however, does not exempt us from pointing out some problems that a strict adherence to a functional equivalence theory might have. Any criticisms we articulate are done with the utmost respect for the work and person of Eugene Nida. An initial question one can pose from a more contemporary standpoint is that of the nature of the source text in any translation endeavour. Functional equivalence seems to place a high priority on the source text. It is as if there is a superiority of the source text over the target text. The target text must constantly measure up to the source text. In other words the source text always has a privileged position over the target text. The translation then is seen as a somewhat diminished product because the “real” authority lies with the source text. This is very true of sacred text translation where there is a kind of holy respect for the “original,” which oftentimes does not exist. However it is evident that in the imagination of the sacred text translator there is an “original” somewhere that holds all authority. However, we suggest that in many senses there are no definitive texts, and therefore what we have as source texts are “drafts” or “versions”. And therefore the translations are not less than the source texts, and the translation process gains power and relevance as a human activity. We suggest that it is not necessary to consider a translation as inferior to the so-called original or source text. Thus one can challenge the supremacy of the source text in a translation event.

Another point of contention that can be raised is the whole notion of the “stability of the source text”. In the equivalence model of translation there is an underlying assumption that the source text is stable. This leads to a view that the source text is a definitive text, rather than a draft or a version. Modern theories of translation would very much question the idea of a fixed or definitive and thus a stable source text. One can even go so far as suggest that there is no such thing. All texts are mobile, unstable, unfixed and therefore are all ultimately “drafts.” On the other hand, one should not consider that the translations are by nature superior to the source text. If anything can be suggested it is that both source text and target text (or translation) are equally legitimate and would hold the same power and status.

The instability of texts is well illustrated by the reality of sacred biblical texts.

The fully developed discipline known as “textual criticism” demonstrates this over and over. As new manuscripts or portions of manuscripts are discovered one can clearly see that the sacred texts were never stable or definitive. The amount of variants that occur as one compares versions or drafts of the same text is evidence of this fluidity of texts called “original” or “source texts”. To this we can add the entire ancient tradition of translation of these texts into contemporary ancient languages such as Greek, Aramaic, Syriac, and others. These translations themselves betray the reality of the instability of source texts. This also suggests that knowing these original languages does not guarantee the possibility of knowing or translating a definitive text. In fact, not knowing the original languages of the sacred text opens up a variety of versions to the reader that enriches the experience with such texts.

Still another matter that needs to be qualified with respect to the functional equivalent model has to do with an assumption that we mentioned above. According to this model, there is a pre-existing equivalence between cultures and/or languages before a translation ever takes place. Stated in another way, this theory assumes that there can be a production of stable text in languages that have equal expressive capacity. This means that there is a symmetry amongst all languages and therefore equal responses can be elicited by the translation process. We suggest that this kind of “automatic” symmetry does not exist among all languages. Personal experience with “indigenous” non-western languages in the Americas, leads us to believe that not all languages have the same expressive capacity and therefore that in certain cases a dynamic, functional or natural equivalence is not attainable. By this we do not mean that communication is not possible. However, as Nida himself often stated, communication is always of a degree.

3. *Skopos* Theory of Translation

Skopos is a Greek word that can mean in broad terms “purpose,” but it can also be understood as “goal,” “intention,” “aim.” We will refer primarily to “purpose,” as the key idea behind this theory of translation.⁸⁾ This is another

8) There are two seminal works published in 1984 that must be considered under this topic: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, by Katharina Reiss and Hans Vermeer, and *Translatorisches Handeln, Theorie und Methode*, by Justa Holz-Mänttari.

approach that questions some of the assumptions embedded in the equivalence model, but also has “equivalence” characteristics within it. Therefore, even though it provides some corrective guidelines to the traditional equivalence approach, it also drinks from the fountain of equivalence at various stages.

To begin this discussion we can state at the outset that the priority in this model is set on the “purpose” of the translation, and in particular the communicative purpose of the translation. What is different or new with this approach is the assumption that the target side function can be different from the source text function. This means that any given source text can be translated in different ways which in turn results in target texts that function in different ways, though coming from the same source text. Perhaps herein lies the major difference between this model and the equivalence model. In *Skopos* or purpose theory, the target text function takes priority over, or becomes the dominant factor over the source text. Now this does not mean that in any given situation the source text function cannot be equivalent or the same as the target text function. In fact, in some cases they can coincide, as long as they are clearly stipulated from the beginning. However, this is not a requirement for a translation to take place. Now this approach has important consequences regarding the methodology to be used, particularly before beginning the translation.

One of the things that this theory emphasizes is the role of the client. In the case of a Bible translation there are different possibilities. The client could be the National Bible Society, a local church, an international church denomination, a Bible agency, a department of culture, or all of them together. The role of the client is critical for the client defines, determines and chooses what kind of translation shall be contracted. Along with this the client must define for the translator or translation team, the function that the target text is intended to perform. In some cases, the client may wish to maintain what is perceived to be the source text function. Whether this indeed is possible, is another question. However, since we have established that a particular text can be translated in different ways, it is entirely possible that the client requests that the target text perform a different function than the one perceived to be played by the source text. It is in this context where the issue of communication becomes critical. In the final analysis, the client must define clearly for the translators what indeed

needs to be communicated and in what manner. For once again, at the risk of being overly redundant, the ultimate criterion in this theory is what “purpose” is being sought.

This process whereby the client expresses the instructions to the translators has now been crystallized in what has been variously called a “translation brief,” a “commission,” a “job description,” or simply “client’s instructions.” This is a critical component of this theory because it is the client who defines the purpose of the translation. Though it is the translator who is the expert, he/she must submit that expertise to the desires and goals of the client.

This aspect of *Skopos* theory has become very important and foundational for modern Bible translation especially in the United Bible Societies context. In the case of each new potential translation project, the United Bible Societies encourages those who manage the translation project to develop a “translation brief” from the start, so that everybody involved (the team members, the Churches and other interested parties) can work with the same principles for the project.

For example, the purpose and intended audience of the translation are of course an important part of this brief. Questions such as: In what way will the new translation be different from translations that already exist? What are the expectations that need to be met? Will the translation be in fact a new translation or a revision? Will this new translation aim at a particular section of society (Church people; young people; specific education levels) or not? How will this affect the style and level of the target text? In other words, on which need will the translation focus? All of these elements are very critical and need to be established from the very beginning before any one verse of the sacred text is translated.

For purposes of illustration we will present an example of a translation brief. By no means do we present this as an absolute or perfect model. We offer it as a working tool that can be of benefit to a new Bible translation project.

Standard Georgian Translation Project (10-12-10)

Principles

1. Goal: Translation for general use in church and society with focus on educated people.

2. Translation base: *Biblia Hebraica* for the OT, UBS 4th Ed. GNT for the NT, LXX for the DC books.
3. Model translations: Patriarchal Text 1989, IBT/UBS 2001 Text, ancient Georgian translations.
4. Type of translation:
 - a. Basically Formal Equivalence
 - b. As much as possible idiomatic, literary Georgian.
 - c. Natural style (Hebrew/Greek literalisms to be avoided if not consistent with natural Georgian)
 - d. Consistency in key terminology, names, etc. (unlike existing Georgian translations)
 - e. Archaisms to be avoided
 - f. Represent faithfully the original historical and cultural context, historical facts and events should be expressed without distortion. Attempt to represent the original intent of the authors
5. In matters of exegesis, consultation of UBS Handbooks is highly recommended.
6. Footnotes are used :
 - a. For explanation of proper names when they allude to meanings of Hebrew/Greek words
 - b. When the meaning of Hebrew words is not clear
 - c. In the case of important textual variants (from ancient versions or manuscripts)
 - d. For explanation of unknown objects or ideas
7. Other helps for readers:
 - a. Cross-references
 - b. Glossary
 - c. Preface
 - d. Introductions to the Bible, Bible books
 - e. Index of names
8. Two editions: with and without DC books

Procedures

- Team members for drafting need to be selected
- Coordinator: needs to be chosen
- UBS Translation Consultant: needs to be assigned

Stages:

1. First draft in Paratext by one of the team members –based on assignments document–, starting from existing texts (issues raised by translator put in Paratext notes)
2. Review by other team members individually (suggestions for improvement entered as notes in Paratext)
3. Original drafter reviews comments from other team members
4. Team discussion with focus on issues not yet resolved
5. Consistency checking (both format and content) by coordinator with the help of the Paratext tools
6. Consultant checking (usually spot checking)
7. Preprocessing for typesetting

One can point out many positive aspects that come with this approach. Initially one can argue that knowing the purpose beforehand certainly helps the translator develop a blueprint of how the translation process should proceed. The translator does not need to guess as to what the target audience is expecting or needs. So, in a sense one can say that the translator is conditioned and governed by the purpose of the translation. Another virtue that can be named is the fact that the translator by being governed by the purpose, can feel free to use more than one approach in the translation particularly when it comes to different genres. The translator is not a slave to an equivalence approach nor to a formal more literal approach or to any other theory that is available and helpful. This means that the process involved can be much more trans-disciplinary and consequently much richer in the long run.

There are as well some questions or criticisms that need to be directed toward the *Skopos* theory. The British critic Peter Newmark⁹⁾ has raised the issue that what the translator is able to translate is “words,” not functions. In other words,

9) P. Newmark, *A Textbook of Translation* (New York: Prentice Hall, 1988).

one should nuance the almost exclusive emphasis on purpose or function that *Skopos* theory supports. This is important particularly when one translates an ancient text for which the intended purpose cannot easily be determined. Target function is indeed important to establish, but it need not be so exclusive.

Still another matter to be considered is that the source text has purposes, and these should be recognized and given their rightful place in the translation process. Despite placing a heavy emphasis on target function or purpose, the corrective here is to keep in tension the reality of source text function or purpose, as long as that can be discerned with relative accuracy or confidence.

Despite these and other critiques that can be directed toward *Skopos* theory of translation, one can acknowledge the important contributions that it has made to the translation enterprise by diminishing the exclusive and powerful position of the source text and giving the target text a more prominent position.

4. Translation as Rewriting¹⁰⁾

Translating means to adopt strategies that are from time to time different. This induced André Lefevere to speak explicitly of translation as manipulation and rewriting.¹¹⁾ To translate is to manipulate and rewrite because translation has a great deal in common with other kinds of interpretation and textual production, such as historiography, literary criticism, and editing. All these activities, in fact, have the goal of building an image of a text, of an author or of an entire literary culture and to project them in a different reception environment. The history of translation, and particularly the history of Bible translation, is precisely the history of a community in relation to others. In this sense, to rewrite is to rethink a text in relation to its own cultural coordinates.

In regard to this, it is important to see how the perception of literary property or even the very notion of faithfulness in translation has developed over time. It has been observed that this notion has changed significantly throughout the

10) This section is based completely on a lecture delivered by Dr. Stefano Arduini for the Nida School of Bible Translation, May 2013. Dr. Arduini is professor of linguistics at the University of Urbino, Italy. Used with permission.

11) A. Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Frame* (London and New York: Routledge, 1992a).

course of history, in that a translation deemed faithful in a certain period is considered to be unfaithful in another. Another concept of great interest is *patronage* that is to say that the individuals, groups and institutions which influence, encourage but also censor rewriting in the literary sphere. Aspects such as these are very important because they enable us to understand that translation is never an innocent activity and that it depends strongly on the social and political context in which it takes place:

Translation is... rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and poetics and as such manipulate literature to function in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society.¹²⁾

Translation is a kind of rewriting but it is not only that. In fact, if all translations are rewritings, not all rewritings are translations. For instance, a translated text speaks in the name of the original; while a critical essay about the V Canto of *Inferno* does not speak in the name of Dante. But there is another idea that circulates around this matter: a translation comes from a text or from a series of well-defined signs. This is a crucial point because it is the basis of the conditions of mediation and rewriting. These two characteristics would not exist were it not for a defined text which translation rewrites or which speaks in the name of it.

Generally it is quite difficult to find out the precise source of a discourse. For example, during a conversation the sentences are linked together, but what is said has a relation with a heterogeneous amount of signs and stimuli. This means that it would not be easy to know where our sentences come from.

A translator, on the contrary, could more easily answer this question, because he is almost always able to point to a passage on the page. But if we would ask him where an entire translation comes from, the answer would be definitely more complex. Let's think of a publisher who orders the translation of a Russian novel. The new novel, written by the translator, has clearly originated from the Russian one. Anyway, even in this clear example, we do not think either that the original novel contains all we need for producing the translation, nor that we can carry on translation of all that exists in the original text.

12) *Ibid.*, XI.

During rewriting, a translator must of necessity misuse some parts or functions of the Russian text; he has to use his global knowledge, his knowledge of the works of the same author and genre, of Russian literature, of cultural or material objects described in the novel, and so on. A new text will waste some old signs and will add new ones. This becomes quite true with respect to Bible translation where all the knowledge of the ancient culture(s) is critical to the entire translational enterprise.

There is a second aspect in this topic. Even if literary translation is an important area of translation, it doesn't represent the whole area. Nowadays, translators work on a wider range of media, material supports and types of texts, and their 'original' has become very complex. Materials that enter in a translation can be just a part of a wider text, the collection of a certain number of different texts or parts of them, etc.

The real case which we can consider as being very far from the translation of a novel is the electronic word, which no longer has the stability of the printed word. Electronic texts can constantly change; they are not the immediate result of the author and can rapidly spread but they can also rapidly disappear, as fire from dry wood.

These considerations require the definition of a new concept of text, not as a limited entity closed within objective limits, but as a node of an unlimited space and time net. Should we conclude that the idea that translations come from a defined original text is wrong? I think the answer is no. We should simply conclude that to consider the source text as a necessary pre-existent fact is just an illusion. Actually, translation itself defines the cluster of signs that will be its basis: in a certain sense the original text is the product of its translation.

5. Cultural Translation

We begin by stating what for some might be obvious: in translation "meaning" does not remain unaltered when traveling from one culture to another. In addition two more important basic points need to be stated at the outset. First of all we must admit that cultures are not stable. When we consider cultures and translations we work with the concept that cultures are quite

unstable due to many reasons. Secondly, we suggest that translations have the capability of changing cultures. This is not a new phenomenon that appeared as a result of “globalization,” though indeed globalization has had an effect on this process. The phenomenon is quite old and has been going on as long as translation has taken place.

Homi Bhabha¹³⁾ (1994), the Indian cultural theorist has rightly claimed that symbols in any given culture are not stable and that they are constantly being reformulated, reinterpreted and even translated. Cultures are always being redefined, reformulated, and in a very real sense being translated. Indeed we might suggest that some cultures such as the Greek culture have attempted to be more homogenous and to be separate from the whole Asian context. And yet even the Greeks cannot claim a sense of cultural purity for they also have influences from other narrations and other social practices. We agree with Stefano Arduini when he says: “Considerations of this nature help us to affirm that cultures do not have a stable nucleus and that therefore it is not even possible to retrieve their original and authentic values. On the contrary, cultures are unstable representations which question antagonistic relations which are in continuous transformation. Therefore, we are not faced with defined entities but the constant redefinition of boundaries and systems.” (Unpublished lecture delivered in May, 2013 at the Nida School of Bible Translation, Misano, Italy)

This reality has led to the idea of the hybridization of cultures (García Canclini, 2001). To speak of a hybrid culture is not to say that at some time the culture was pure or “original.” On the contrary, to speak of hybridization with respect to cultures is to affirm that cultures are the result of constant negotiations between cultures, interaction of ethnic identities, where cultural meanings are negotiated all the time. Thus, cultures are not closed, isolated entities, but are always subject to influences from the outside.

The instability of cultures as well as the reality of hybridization certainly has a relationship to the translator. It is the translator who stands in the “between space” of languages. The translator knows two languages, and thereby would of necessity know two cultures. Therefore, it follows that there is an effect that the translation has on any given culture by opening it up to another culture. In other words, translation has the possibility of creating hybridity. The heterogeneous

13) H. K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).

cultural conditions in which translation takes place has been analyzed by the Tel Aviv school as represented particularly by Even-Zohar (1981; 1990) and G. Toury (1980; 1995) within the framework of *Polysystem Theory*.¹⁴⁾

When dealing with sacred text that was redacted over centuries in the ancient world of the Near East, one encounters this hybridity constantly. Texts have travelled geographically, temporally, linguistically and culturally. This reality that is so evident becomes even more complex when one “translates” this “hybrid” text or more precisely this “hybrid culture” into non-Western languages, where vocabulary, worldviews, cultures, and values, are so very different. Historical analysis and description shows that the introduction of the Biblical text into a culture that never had encountered a written text, or a semitic theological text, has modified, changed and influenced that indigenous culture. It is quite evident that the introduction of a literary sacred text into another culture can ultimately affect the hierarchy of values, beliefs, understanding of symbols and even long held traditions. In other words, experience tells us that what cultural translation theory attempts to articulate can be corroborated in practice. To what extent this change and influence is deemed positive or negative is certainly up for debate. What cannot be denied is that the translation of the sacred text has always and will always produce cultural change. This reality will continue to deepen and extend the process of hybridization both textually and culturally.

14) S. Arduini says: “The concept of polysystem is an attempt to define all the activities which are considered to be literary within a culture. In this sense, the polysystem is a system of heterogeneous systems which make up literature, literature being conceived as a system in movement with transformations and continuities. From this point of view, literature is not only considered in an abstract way but is also connected to the judgments of value which belong to a specific historical period. Furthermore, literature is never isolated and is never pure, because it always comes into contact with other literatures creating continuous interferences. These interferences cannot be eliminated in the contacts between cultures and are usually unilateral because literature is a source, it performs this role thanks to its prestige and the fact that the importing system needs to find models which it does not find in itself.” Unpublished lecture delivered in May, 2013 at the Nida School of Bible Translation, Misano, Italy. See I. Even-Zohar, *Polysystem Studies*, numero monografico di *Poetics Today* 11 (1990), 1, and G. Toury, *In Search of a Theory of Translation* (Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University, 1980; and *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1995).

6. Final Reflections

Time does not allow us to cover many other theories, sub-theories and approaches to the task of translation. There are many more that could be addressed, and there is ample bibliography that can be studied.¹⁵⁾ However, as I reflect on the various theories or paradigms that continue to be offered and articulated in the field of Translation Studies and in the sub-field of Biblical Translation, I am more and more convinced that we do not need to be captured by only one of them. It is not necessary in my opinion to align oneself as a translator with just one of these approaches and try to apply it singlehandedly to the entire translation process. This is particularly true of sacred text translation. For in fact, the problem with most Bible translations is that in trying to apply a single theory of translation they both decrease the level of communication and flatten the depth of richness that is inherent in the sacred text. The different historical, cultural, linguistic, theological and literary contexts present in the biblical text, mitigate against the attempt to make them all sound the same and say the same. It seems to me that it is very important to avail oneself of the many contributions that have been made in the discipline of translation theories so as to produce translations that do not hide the richness embedded in the sacred text.

<Keywords>

translation studies, functional equivalence, skopos theory, translation as rewriting, cultural translation.

(투고 일자: 2013년 7월 31일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 8월 20일)

15) See *References* below.

<참고문헌>(References)

- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994.
- Even-Zohar, Itamar, *Polysystem Studies*, numero monografico di *Poetics Today* 11 (1990).
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Holz-Mäntäri, J., *Translatorisches Handeln, Theorie und Methode*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1984.
- Lefevere, André, *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*, Assen-Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
- Lefevere, André, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Frame*, London and New York: Routledge, 1992a.
- Lefevere, André, *Translation, History and Culture. A Sourcebook*, London and New York: Routledge, 1992b.
- Newmark, Peter, *A Textbook of Translation*, New York: Prentice Hall, 1988.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, Eugene A., *Translating Meaning*, San Dimas, California: English Language Institute, 1982.
- Nida, Eugene A., *Contexts in Translating*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2002.
- Nida, Eugene A., *Fascinated by Languages*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2003.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R. *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 2003.
- Nida, Eugene A. and de Waard, Jan, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Nelson, 1986.
- Nord, Christiane, *Translation as a Purposeful Activity*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Nord, Christiane, *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, Amsterdam-New York: Rodopi, 2nd. revised edition, 2005.
- Nord, Christiane, Funktionsgerechtigkeit und Loyalität, I. Theorie, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens, II. Die Übersetzung literarischer und religiöser Texte aus funktionaler Sicht, Berlin: Frank & Timme, 2010.
- Pym, Anthony, *Exploring Translation Theories*, London and New York: Routledge,

2010.

- Reiss, Katarina, *Translation Criticism, the Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment*, Manchester and New York: St. Jerome e American Bible Society, 2000.
- Reiss, Katarina, and Vermeer, Hans J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984.
- Schleiermacher, Friedrich, “On the Different Methods of Translating”, Susan Bernofsky, Trans., Venuti, Lawrence, (ed.), *The Translation Studies Reader*, London and New York: Routledge, 2004.
- Toury, Gideon, *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics; Tel Aviv University, 1980.
- Toury, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1995.
- Venuti, Lawrence, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995.
- Venuti, Lawrence, *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*, London and New York: Routledge, 1998.
- Venuti, Lawrence, (ed.), *The Translation Studies Reader*, London and New York: Routledge, 2004.
- Venuti, Lawrence, *Translation Changes Everything*, London and New York: Routledge, 2013.
- Waisman, Sergio, *Borges y la traducción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

<Abstract>

**Translation: A Selected Survey of Contemporary Approaches as
Related to Bible Translation**

에스테반 보스
(세계성서공회연합회 국제 번역 자문 총책임자)

본 연구는 번역학과 더불어 성경 번역 분야에서의 일부 새로운 동향을 다루고 있다. 연구는 근대 성경 번역학의 아버지로 불리는 유진 나이다의 의미 동등성 번역으로 알려진 이론에서 출발하고 있다. 이 이론을 제시한 후, 나이다의 이론을 비판하고 발전시킨 몇몇 다른 접근을 살펴보았다.

본 연구는 성경 번역과 가장 관련이 많은 것으로 보이는 현대 이론 일부만을 다루고 있다. 지면 제약으로 인하여 본 글에서는 포괄적인 조사 내용을 담고 있지는 않다.

A Presentation of 4QLXXNum in Comparison with the LXX and MT

Koot van Wyk*

1. Introduction

Texts from Qumran received attention in publications and research since their discovery. The text under investigation here is no exception.¹⁾ There are some serious questions to consider in relation with this text: What can this Qumran text tell us about the relationship with the consonantal text of the Masoretic Tradition? What can it tell us about its relationship with any of the Ancient Translations? What can it tell us about its relationship with the so-called LXX or

* Koot van Wyk is a Visiting Professor in the Department of Liberal Arts Education at Kyungpook National University Sangju Campus, South Korea and a Conjoint lecturer for Avondale College, Australia. He holds a DLitt et Phil in Comparative Semitic Linguistics from the University of South Africa (2004) and a ThD from Rikkyo University, Tokyo, Japan (2008). He is married to Sookyong Kim (Phd in New Testament, Andrews University, Michigan USA 2008). She has worked on the “Warrior Messiah” and her dissertation was published by Cambridge Scholars Publishing. He has studied Textual Criticism under Prof. dr. Johann Cook of Stellenbosch University, Cape, South Africa; Prof. dr. Johann Erbes of Andrews University, Michigan, USA; and Prof. dr. John Lübbe of the University of South Africa, Pretoria, South Africa. The impact of the secretary of William Foxwell Albright, Leonna Running of Andrews University, Michigan, USA and another student of Albright, Frederick Charles Fensham of Stellenbosch, Cape, should not be left unnoticed.

1) There are two major models suggested for the line-up of manuscripts from the Old Greek of the original LXX (OG) to Qumran Greek (4QLXXNum) to the Göttingen edition (G^{cd}) (N. Petersen 2009, 484-495). One can classify them as *I Skehan A* (1956/1957, 57); *II Skehan B* (1977, 39). The early Skehan analysis of 4QLXXNum shows that there existed the OG or 4QLXXNum which was subsequently reworked in later times to provide the G^{cd}. The later Skehan view modified and stated that the OG was indeed the oldest Greek text and was similar if not identical to the current G^{cd} but that 4QLXXNum (at a later period) was a stylistic revision and reworking of the Greek to conform with the consonantal text of the Masoretic Tradition. Supporters in the direction of Skehan’s A position in 1956/1957 were E. Ulrich (1990, 75-76); L. Greenspoon (1998, 109-110); and E. Tov (2001, 10; 2003, 106-110). Skehan’s B position was favored by J. Wevers 1982, 235 and N. Petersen (2009, 481 and 484 at paragraph 1.3).

Septuagint? And what can it tell us about the condition of the Septuagint in the pre-Christian era?

What scholars may not have realized, is that 4QLXXNum is able to tell us something about the conditions of the Hebrew Vorlage in the pre-Christian period related to the existence or not of one canonical perceived and applied text. Textual variety over millennia is no secret nor surprise. Close correlation of texts over millennia is a noteworthy surprise.

2. Approach and Purpose

The approach here is to recognize that the translators were doing their best to be true to what they perceived as their Vorlages. Therefore, the investigation in this research attempted to reconstruct the Vorlage for each translation (Qumran Greek or Late Roman Greek or Byzantine Greek) or each relevant manuscript in order to see whether a Semitic base was the origin of some or all of the variants.

This approach is quite different from that of studying the translation techniques, since the focus is not on the *translator* behind the translation but rather on the *copyist* of the Vorlage to the translation.

As far as *translation techniques* are concerned, this researcher is somewhat skeptical of the success of such an investigation since one is dealing with doubtful layers,²⁾ meaning *firstly* that copyists made errors: (1) wrong or

3) Modern textual criticism presents some ironies. One of them is that the popular current paradigm insists, on the one side that a stable Hebrew text did not exist for the Second Temple Period, to use the words of Tov, but then the same scholars and others insist that computers will be a good way of determining a literal or free translation of the Greek of the so-called LXX. If a person insists, that a compass is unstable how can one determine the literalness and free use of the compass by others? One cannot teach eclecticism and emphasize the value of the use of computers for determining the literalness and free use of the text for translation. What text? What makes it even more complex is J. Wevers' comment in the introduction to the Göttingen edition (G^{ed}) of the LXX of Genesis that he does not live under the illusion that he has constructed the original LXX "Der Herausgeber unterliegt nicht der Illusion, dass er durchgängig den ursprünglichen Septuaginta text wiederhergestellt habe." The original text does not exist (Frankel 1841, 4; Kahle 1915, 439 where Kahle also said "Die älteste Form dieser Übersetzung rekonstruieren zu wollen, ist eine Utopie..."). Thus, Septuagint or LXX is an elusive task, so how does the scholar with a computer try to establish a translation technique of a text that is not fixed but elusive comparing it to an original Hebrew that is due to the Arabist Wellhausen *et al* only concocted, reworked and added later? The above text (4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803) helps to establish one stable point regarding this dilemma, and that is why

different divisions of letters, words or paragraphs; (2) substituting letters or transposing them; (3) relying on memory instead of the text on his desk; (4) not always knowing what to do with supra-linear corrections or entries; (5) misconstrued illegible sections on his manuscript. *Secondly*, readers to the translators made errors in similar ways even if the copyists were perfect in their copying. *Thirdly*, translators made errors: (1) by mishearing; (2) confusing letters and sounds; (3) relying on memory; (4) transposing letters and words.

In this researcher's approach, variants in the versions are not due to a *free* translation of the consonantal text of the Masoretic text but rather to an error that entered the process of transmission through a copyist or by the process of reading by a reader or the process of translation from a translator who misread or misheard. One can identify these as five slips: *slip of the tongue*, *slip of the hand*, *slip of the memory*, *slip of the eye* and *slip of the ear*.³⁾

It is thus imperative to reconstruct the possible Vorlage to each manuscript and to understand the origin of a variant in that way by comparison with other reconstructions. Variants sometimes coincide in the same zone in the verse in the versions lending support to the idea that an illegible reading in a Semitic text commonly used by all of the scribes of the versions led to these variants. This was the approach particularly in this research.⁴⁾

this researcher is discussing this important piece of evidence. Paul Lippi, a doctoral student of E. Tov said orally in Jerusalem to this researcher in 1989 that E. Tov did not support the multiplicity of texts theory in the Second Temple Period for the Torah, only for the rest of the Old Testament books. Tov's view on 4QLXXNum is very similar to this researcher. This researcher is very thankful to all the Daniel fragments that Eugene Ulrich sent him from Notre Dame University in Indiana. Incidentally, and only in this case with 4QLXXNum, Ulrich and Tov findings are strongly supported also by this researcher. Different from these scholars, this researcher is opting for a one-standard text for the whole Old Testament, not only the Torah as Tov would have said, according to Paul Lippi.

3) Koot van Wyk, "Linguistic Slips: A Window to Ancient Methods of Bookmaking", *Journal of Biblical Text Research* 31 (2012), 158-175.

4) The importance of *translation techniques* in the Greek translations has been the subject of discussion by a number of scholars in the past (see S. Olofsson 1990; J. Barr; E. Tov; and A. Aejmelaeus 1993). Olofsson indicated that the traditional distinction between a *free* and *literal* translation is not easy to make and that the distinction is *subtle and complicated and there exist no criteria for dividing them* (Olofsson 1990, 12). Gehman showed that literal translation and a free translation sometimes even co-exist (Olofsson 1990, 13, footnote 110). The position taken by this research is this: if you do not know what the original Semitic underlying the translation look like, you are not able to judge whether it is literal or free. If you choose the consonantal text of the Masoretic tradition as the given standard and presumably the closest approximation

3. Qumran Text from Cave 4⁵⁾

Although this researcher's view is also in favor of Skehan's A position, there are many points that cannot sufficiently answer the history of the text in the light of other considerations. My intention here is to first fix the standard textual form and then to opt for the Greek translation corresponding closest to the standard form, to explain why there was or was not a degenerative process in scribal practices following the original translation of the original Septuagint. This is done by looking at the scribal practices at the Library of Alexandria before Antiochus Epiphanes and after him (164 BCE) with the help of what one can know about the Early Greek works of Homer. The phenomena in Classical Greek scholarship during first two centuries before the Christian Era gives one then a bed in which to lay similar phenomena in the G^{ed}.

The puritanic intentions of the 70/72 Rabbis in 289 BCE in Alexandria and their high view of the inspiration of their Old Testament would have resulted in phenomena that N. Petersen listed, which he found in 4QLXXNum = 4Q121 = Rahlfs 803:

It may be concluded that a concern of this author was that his text be intelligible in the target language (Greek). This necessitated that some of the more egregious standard equivalents be abandoned. Despite this concern for clarity, the author still seems to have adhered closely to his base scriptural texts, and this resulted in a number of literalistic renderings. Furthermore, even when he abandoned a standard equivalent, his alternative translation, did not go far beyond the meaning implicit in the base text.⁶⁾

of the original, then any deviation from that standard can assist in the allocations of modes of literalism or differences between literal and free translations. The current populist trend in textual sciences cannot answer this question since it employs in essence the eclectic method. Someone who is applying eclecticism to textual analysis cannot determine the original text since that scholar is reconstructing the text by him/herself and by picking and choosing from a variety of textual traditions, the endproduct is not the original but the perceived original in the mind of the reconstructing modern scholar. To use an analogy: it is Wellhausen's Pentateuch not Moses' Pentateuch.

5) The text was presented by Skehan in *HTR* 69 (1976), 40-42 but can also be found in *DJD* 9 (1992). A reduplication is thus not necessary here.

6) N. Petersen, "An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran: 4QLXXNum and 4QLXXLev^a in the Light of Previous Studies", *Bulletin for Biblical Research* 19:4 (2009), 494.

4. Variant list of 4QLXXNum = 4Q121 = Rahlfs 803

Certain items were listed by Petersen and discussed by various scholars at times, mentioned by him:

4.1. Numbers 3:40 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. I 2

[λεγων] αριθμησον [παν πρωτοτοκον αρσεν]/[των υι]ων Ισραηλ ...]] επισκεψαι παν πρωτοτοκον αρσεν των υιων Ισραηλ G^{ed}.

לְבַנֵּי יִשְׂרָאֵל MT, SamP

4.2. Numbers 4:6 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. II 18

[α]ρτηρας] τους αναφορεις G^{ed}; בָּד MT. Equivalent αρτηρ / αναφορευς variants for בָּד Num 4:8, 11. Num 4:12 ε[π]αρτηρος] επι αναφορεις G^{ed}, עֲלֵה־מֹט MT

4.3. Numbers 4:7 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col.

υ[α]κινθι[νον];

4.4. Numbers 4:8 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col.

και τα σπ[ονδεια] (και τας π[...]).

4.5. Numbers 3:42 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. I 10

αυτωι] nothing G^{ed}; וְחָ MT.

4.6. Numbers 4:7 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. II 21

...ιμ]ατιον υ[α]κινθι 21 [νον και δωσουσιν επ αυτην τα τ[ρ]υβλι] Verb unaccounted for by G^{ed} but present in וְנָתַנוּ עִלָּיו MT.

4.7. Numbers 4:12 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. III 10

και θησουσιν] εμβαλουσιν G^{ed}; וְנָתַנוּ MT.

4.8. Numbers 4:12 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. III 13

αρτηρος] αναφορεις G^{ed}; מֹט MT.

It is very important to note that internal evidence in 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 does not come with a tag, “this is the original Septuagint”. To look for such evidence and ignoring the general character of 4QLXXNum may not be an advanced step. What one can know about the history of the origin of the Septuagint and the number of scholars involved in its original translation, albeit considered by some scholars to be nothing but a myth, taken at face value seems to be a reliable state of affairs. The Jews saw the opportunity to provide society with a Greek translation in a prestigious Library like Alexandria, thus one can assume that great care was taken with this project.

To illustrate the care Jewish traditions took, one should consider the percentage of deviation in the copying of the book of Daniel for example. If one compares the proximity of 4QDan^a with Codex Aleppo realizing that more than a millennium is in between, then one has to conclude that in all likelihood, the form of the original Septuagint would be very literalistic.

One can mention the case of ἀριθμησον in Numbers 3:40 at Column I 2 of 4QLXXNum instead of ἐπισκεψαι in G^{ed} in Numbers 3:40 which was to avoid misunderstanding for the Greeks of the time of the original LXX with the word ἐπισκεψαι. This last word was probably loaded with a wider semantic range that could give a misunderstanding for the academic Greek audience which the Rabbis sought to delimit.⁷⁾ After all, it does not matter how many times the equivalent ἐπισκεψαι = 𐤒𐤐 appears in the later Byzantine preserved LXX (or G^{ed}), since it was a later modified degenerative text any way.

The explanation of Petersen that [α]ρτηρας was used as a desire “to more accurately communicate the Hebrew text’s 𐤒” as not a human agent but an instrument instead of the later G^{ed} form αναφορεως, which can be interpreted also as a human agent,⁸⁾ is well taken here. The Rabbis were careful and did not want to destroy the sanctity of the text.

5. Non-MT variants in 4QLXXNum/ 4Q121 = Rahlfs 803

A number of cases are considered by scholars to be evidence of variants with

7) Hinted also by N. Petersen, “An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran”, 494.

8) N. Petersen, “An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran”, 494.

the MT and more in line with the later G^{ed}. Especially the work of J. Wevers are mentioned in this regard.⁹⁾ The evidence seems meagre.

5.1. Numbers 4:6 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. II 18

Ø = zero αυτου] Ø = zero αυτου G^{ed}; בדיו MT. Actually, the argument is not fair here since the evidence is too limited to make a decision on this issue. We do not know for example if the Greek equivalent for “table” was another shorter Greek word/synonym and if there was on that basis enough space to fit in the word αυτου. The position of Wevers¹⁰⁾ is viable only if it can be supported with certainty that the text indeed reads the G^{ed} form but notices the reconstructions of the greater part of both lines and the meagre data.

5.2. The case in Numbers 4:8 in 803 is the same where Wevers suggested that 803 did not follow the MT in adding a pronominal at the end of the sentence. However, where is the end of the sentence in the fragment and what if shorter Greek words/synonyms were used in the next line that could have allowed for the so-called missing pronominal to be used in the beginning of the next line? The argument is *argumentum ex silentio* for the greater part from a scientific point of view.¹¹⁾

9) Ibid., 493 footnote 51.

10) John W. Wevers, “An Early Revision of the Septuagint of Numbers”, *Eretz Israel* 16 (1982), 235.

11) Another example of conclusions based on reconstructions or *argumentum ex silentio* is 4QpaleoExod^m which was extensively researched by J. Sanderson and others. It is also in *DJD* 9 plus plates until xlvi. The reconstruction of this text was done under the assumption that there are close resemblances with the Samaritan Pentateuch. In Exodus 7:18b it is not based upon 7:15-18 (Tov 1992, 98). Line 6 is a recasting of the order of the verses and follow phrases from 7:26. Line 9 is from 7:20, lines 10-11 is from 7:21. From lines 11-14 is 7:19. Some conclusions were based on reconstructions like Exodus 10:2b; 11:3b; 20:21b. Conclusions on scanty evidence is *DJD* 9, 114 at Exodus 27:19b where the so-called Samaritan Pentateuch agreement is based only on one word. Line 7 is from Exodus 27:18; line 8 is from Exodus 27:19; line 9 is in this researcher’s view, from Exodus 27:9. One can mention the scanty evidence of the combination of the three fragments on *DJD* 9, 101-102. The left margin of one of the three is smaller than the fragment of column I. Is there any proof that these three fragments are physically connected? Is there any evidence that they are connected to columns XX and XXII? A DNA test can probably confirm their connection? The so-called Samaritan Pentateuch connection in 4Q158 in *DJD* 5 (1968) is curious since it is a biblical paraphrase of Genesis and Exodus. With a paraphrase one may expect to find reliance on memory and planning well known in cognitive linguistics with characteristics: phrase order changes, words omitted and added and spelling confusions.

5.3. Wevers also mentioned that 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 added some words which were left out by the MT in Numbers 4:7 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. II 20 where 803 and G^{ed} used επ' αὐτην. One has to be very careful with this conclusion that both 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 and G^{ed} added what was not in the original Hebrew of the MT. Notice for example that the order of the translation of עליו with επ' αὐτην was moored from its later position and brought earlier in the sentence in G^{ed}. G^{ed} then cancelled the word ונתנו of the MT and fused it with יפרשו.

That does not mean that 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 did the same merely because we can hardly see επ' αὐτην and nothing more. We do not know if 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 honored both these verbs instead of fusing them like the later G^{ed} did. The suggestion of Wevers is again based on meagre data.

5.4. The last case mentioned by Petersen where Wevers suggested that 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 followed G^{ed} instead of the MT is in Numbers 4:8 = 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 col. II 28 where Wevers felt that both 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 and G^{ed} were using δι' αὐτης but as Petersen admitted, it was only in the restored or Wevers' reconstructed text of 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 that it appeared.¹²⁾ It is again *argumentum ex silentio* and cannot stand scientific verification.

6. Comparison of texts

This researcher will select a section from Numbers 4 of 4QLXXNum, Column iii, and align it with the consonantal text of the Masoretic text as opposed to the so-called Septuagint that survived through Christian hands of their era.

6.1. Selection from Column iii (4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803)

12) N. Petersen, "An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran", 493 footnote 51.

Numbers 4:13-15

Column iii lines 15-23

15. επαυτοιματιονολο]ΠΟΡΦΥΡ|ον¹⁴καιεπιθ
- 16.
- 17.
- 18.
19. ΚΑΙΤΑΠ|ονδειακαιπαντατασκευητουθυ
20. CIA|σ]ΤΗΡ|ιουκαιεπιβαλουσινεπαυτοκα
21. ΔΥΜΜΑΔ|ερματινονυακινθινονκαιδιεμ
22. βαλουσιντουςαρτηρασαυτου¹⁵καισυντε
23. λεσουσινΑαρωνκαι]ΟΙΥΙΟΙΑ|υ]ΤΟΥ|καλυ

It is necessary to retrovert Column iii lines 15-23 to compare this text to the reading of the consonantal form of the Masoretic Text.

6.2. Retroversion of a Selection of 4QLXXNum to Hebrew

Numbers 4:13-15

15. עליו בנר ארגמן ונת
16. תנו עליו את כל כליו
17. אשר ישרתו עליו בחם את ה
18. מהתת את המזלנת ואת היעים
19. ואת המזתקת כל כלי המז
20. בח ופרשו עליו כ
21. סוי עור תחש וש
22. מ ובדיו וכ
23. לה אהרן ובניו לכ

6.2.1 Comments:

1. The letters in relief are those of the consonantal text of the Masoretic tradition. This is my reconstruction of the text and therefore it is in relief.

2. The letters in bold are those remnants from the manuscript that survived.

3. Texts are placed in this section consecutively in order to compare the correspondences and to see if there is any connection between them. Supra at point 6.1 is given a pericope from Numbers 4:13-15 of **4QLXXNum**, followed in 6.2 by the **consonantal text of the Masoretic tradition and in bold those characters that are on the fragment**. Below at 6.3 is the **Greek** of Rahlfs (1935) on the same.

6.3. Addition in Byzantine LXX Edition (G^{ed}) of Numbers 4:14

G^{ed}LXX Numbers 4:13-15

15. επαυτοιματιονολο]ΠΟΡΦΥΡ[ον¹⁴καιεπιθ
16.
17.
18.
19. ΚΑΙΤΟΝΚ[αλυπηρακαιπαντατασκευητουθυ
20. CIA[σ]ΤΗΡΗ[ουκαιεπιβαλουσινεπαυτοκα
21. ΛΥΜΜΑΔ[ερματινονυακινθινονκαιδιεμ
22. βαλουσιντουςαρτηρασαυτουκαιλημψονται
ιματιονπορφουρονκαισυγκαλυψουσιντον
λουτηρακαιτηνβασιναυτουεμβαλουσιναυτα
ειςκαλυμμαδερματινονυακινθινονκαιεπι
θησουσινεπιαναφορειςκαισυντε¹⁵καισυντε
23. λεσουσινΑαρωνκαι]ΟΙΥΙΟΙΑ[υ]ΤΟΥ[καλυ

6.3.1 Comments:

1. In this selection from Column iii lines 15-23 is presented a section that survived from Numbers 4:14-15. It is not certain whether verse 14 actually started in line 15 since one has no evidence to substantiate Skehan's suggestion that it is.

2. There is a long section that has been added in the Christian period LXX edition at the end of verse 14 before the start of verse 15. See the sample above. This addition is definitely not in 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803.

3. It may be argued that the three lines open between lines 15-19 could have been the space for the long addition at the end of verse 14. If that was the case, it would be unusual, taking into consideration that nowhere else is there a tendency to follow the variants of the later LXX. See e.g. line 1 in Column I. In this case a comparison of Numbers 3:40 in Rahlfs and the Qumran fragment revealed different vocabulary:

4QLXXNum on 3:40:	⁴⁰	ΙΑΡΙΘΜΗCΟ[νπανπρωτοτοκοναρσεν
Rahlfs Numbers 3:40:	⁴⁰	ΙΕΠΙΣΚΕΨΑΙπανπρωτοτοκοναρσεν

Furthermore, if one reconstructs the Hebrew then it is clear that these three lines were filled up with the rest of verse 14 in the consonantal text of the Masoretic tradition and that there is no space to add the long addition of the Christian period LXX.

4. This data poses a problem to the acceptance of the *later* LXX reworking as the *original* LXX. The inclination is to suggest that the original LXX reads a more literal translation of the consonantal text of the Masoretic tradition but that in later centuries it became distorted and reworked due to Hellenism during the time of Antiochus Epiphanes and other factors like the degenerative quality of scholarship after Epiphanes. 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 would then be an example of a copy of the original LXX.¹³⁾

5. In those areas where this researcher do not agree with Skehan in his reconstruction the *letters in relief plus underlined* **ⲕⲠⲚ** are used to indicate that possibly the underlined word in relief was used in this way in 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803.

6. This fragment is very important in establishing the form of the Greek text in the early centuries. If one compares the number or ratio of correspondences between the Christian period LXX edition and Qumran fragments on the one hand and the number or ratio of correspondences of the Greek fragment 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 with the consonantal text of the Masoretic tradition on the other, one has to conclude that 4QLXXNum/4Q121 = Rahlfs 803 displays a stronger affinity than does the Christian period LXX. It is worth reminding oneself what Tov concluded:

Although no text has been found in Qumran that is identical or almost identical with the presumed Hebrew source of [Septuagint], a few texts are

13) The phenomenon of condensation of texts could be for functional purposes or because the method of copying was by memory. There is also the phenomenon of abbreviation that was witnessed in the scholarship at the library of Alexandria or later for the Old Testament as witnessed by Justin the Martyr (ca. 150 CE) in his *Dialogue with Trypho* 68:71-73 and Origen in a letter to Africanus (ca. 230 CE) in *PG* 11:36-37 and 40-41. M. Fraser (1972) indicated that the Iliad texts that existed before the time of Antiochus Epiphanes (167 BCE) are longer than those Iliad texts after his time (Fraser II 1972, 691 note 278). The phenomenon of epitomizing of texts in the ancient world was discussed by Francis Witty (1974, 111-112) and these works coincide with the origin of Qumran manuscripts and the Septuagint. Nothing is mentioned by E. Tov (1992) and others, about these important phenomena in the quality of scribal scholarship of the Second Temple Period.

very close to the [Septuagint] ...¹⁴⁾

The “*very close*” that Tov mentions has been placed under scrutiny in this research and the result is that there are *a few (if possible) points of contact* but not *very close*. Tov listed 4QSam^a here as an example¹⁵⁾ and that text was also re-evaluated by this researcher with, though, a few brief remarks.¹⁶⁾

Tov’s *New Description*¹⁷⁾ of the so-called *development of the biblical text*, stands under review in this research. The facts do not support *a variety of texts in*

14) E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 115.

15) One’s best efforts (whether using the consonantal text of the Masoretic tradition or Cross who used the Greek text, presumably the Septuagint) cannot explain all open spaces in the fragment. It is my conclusion that 4QSam^a is not the consonantal text of the Masoretic tradition nor the Greek text presumed to be the Septuagint, but a *para-biblical text* fulfilling a function that one cannot yet ascertain. The fact that there are points of contact between the later Greek versions and this Qumran fragment does not make it Septuagintal *per se*. There are too many details in the text that do not correspond. In the light of the obvious error Column 2 line 11 with the reading of ויפקר = אפאאא instead of כי פקר = אפאאא caused by misreading presumably Paleo-Hebrew letters, and the cases of triple readings (Column 2 lines 15-17) as well as the Targumistic additions (Column 2 lines 1, 3-4) and changes in order of the verses, it is accepted in this research that there was no Paleo-Hebrew Vorlage that compares with the Late Roman and Byzantine Greek versions. In this research it seems rather that the scribe misread and composed a *para-biblical text* due to his inability to read the Paleo-Hebrew of a text that is very similar to that of the consonantal text of the Masoretic tradition. This position is *contra* Cross (1953) and Tov (1993) but more in line with Eybers (1960). The problems in the proper order of words may be due to slips of the memory as is the case with the triple reading in the last part of Column 2. The following brief remarks should suffice: 1. There is a *typographical error* in Cross’s transcription (1953) in Column 2 line 4. 2. This researcher’s main difficulty with Cross’s transcription is the open spaces that he left. See lines 15-17 in Column 1. 3. Cross used the LXX in order to reconstruct the text whereas in this researcher’s reconstruction the consonantal text of the Masoretic tradition was used. 4. As far as the scribe of 4QSam^a is concerned, there is a scribal error or a mistake in Column 2 line 7. This error is supported by a clear photo and is identified as such by Cross and Eybers as well. Cross called it *a slip of the scribe* (Cross 1953, 22) and Eybers agreed that it was probably *a scribal error* (Eybers 1960, 6). There are more: Column 2 line 16; Column 2 line 17. 5. There are a number of additions in this fragment not shared by the consonantal text of the Masoretic tradition (Column 2 line 1); Column 2 lines 3-4 (but in this researcher’s view rather 2 Samuel 2:13 was considered to belong to 2 Samuel 2:16 by the scribe). 6. Cross argues that the Qumran fragment is an earlier and older type of the Hebrew text and that any other variation from it is considered later or an addition (including the consonantal text of the Masoretic tradition). See also Tov (1992, 273) who shares Cross’ views regarding this fragment. It is probably better to consider a further scrutinizing of Cross’ presentation for publication at another time.

16) Koot Van Wyk, “The Form and Function of 4QJudg(a) as a witness to degenerative scribal and copyist activity”, 16-17 Appendix D.

17) E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 187ff.

the second temple period,¹⁸⁾ but rather a number of reworkings and distortions of the main text during this period due to (1) functional use of the biblical text (parabiblical text). Other options also apply for the period was known for its (2) degenerative scholarship at Alexandria in Egypt since the time of Antiochus Epiphanes.¹⁹⁾

18) Ibid., 117 at 8.[2].

19) It is P. M. Fraser (1972) who studied in detail the degenerative scholarship of Homer's works at Alexandria during the time of Ptolemees is Fraser (P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. I. Text; Vol. II. Notes [Oxford: At the Clarendon Press, 1972]). He said Zenodotus' treatment of the text (of Homer) seems to have been quite arbitrary at times: he omitted consecutive series of times which he regarded as superfluous and at other points he fused two or more lines of which he disapproved on the ground of impropriety (which might cover various grounds of unsuitability but particularly included those lines which seemed to him to show insufficient respect to the gods) into single lines by omitting the supposed improprieties. It was to combat this that Aristarchus a century later introduced into the armoury of critical signs a special sign, the διπλη περιεστιγμενη to denote readings of Zenodotus of which he disapproved (Fraser I 1972, 451). Fraser mentioned that Apollonius (270-245 BCE Fraser; 240-230 BCE Parsons) attacked Zenodotus. The text of Zenodotus on the *Iliad* was the basis of the editions of Aristophanes (204/1-189/6 BCE Fraser; 195-180 BCE Parsons) and Aristarchus (175-145 BCE Fraser; 160-131 BCE Parsons). Fraser also mentioned that the codex of the *Iliad* Venetus A at Θ 284 reads: παρα Ζηνοδοτωι ουδε ην. ηθετειτο δε και παρα Αριστοφανει (My translation: "But from Zenodotus it was not. However, from Aristophanes it was also accepted"). (Citation of Greek from Fraser II 1972, 664 note 102). Aristophanes invented two critical signs, the αστερισκος and the κεραυνιον and Fraser said it appears probable that Aristophanes used the former to indicate that a colon or a poem should be shifted, the latter to mark a corrupt passage. He also apparently employed the sigma and antisigma to distinguish between duplicate lines (Fraser II 1972, 664 note 103). Aristophanes wrote a book *On Words suspected of not being used by the early Writers* (Fraser I 1972, 460). Aristarchus wrote many commentaries (Fraser I 1972, 461). Fraser said about his textual conservatism: Like many scholars after him, he fell at times a victim to his own special knowledge, and farthered on the text of other authors, particularly Pindar, many Homeric usages foreign to them (Fraser I 1972, 462, also II 1972, 668 note 141). Later Ammonius found it necessary to write a pamphlet with the title: *On the fact that there were not more than two editions of the recensions of the Iliad by Aristarchus* = περι του μη γεγονεναι πλειονας <των δυο> εκδοσεις της Αρισταρχειου διερθρωσεως τουτο φασκοντι. (see Fraser I 1972, 464 and II 1972, 671 note 157). For examples where Aristarchus improved the text of Homer when it seemed illogical to him (see Fraser I 1972, 464). Fraser said that Aristarchus tried to determine the true reading whenever possible. Application of this and other principles of criticism might lead either to emendation (μεταθεσις), or to preference for one reading over another, or, when longer passages were involved, to censure or even suppression of the entire passage (Fraser I 1972, 464-465). These examples of freedom to emend or omit or add to the traditional texts, on the basis of logic or other considerations, are part of the *modus operandi* of the scholars of Alexandria concurrent with the Qumran texts. Demetrius was a student of Aristarchus and he wrote two pamphlets *Against the Aristarchean Exegesis of Homer* and *Against Athetized Lines* (Fraser I 1972, 471). Didymus also wrote *On the Aristarchean Recension* (Fraser I 1972, 472). Didymus wrote:

7. Analyzing key words in Numbers 4:6-14 in the Hebrew

Key elements repeated in the pericope Numbers 4:6-14 analyzed

A	B	C	D
	ונתנו עליו Num 4:6a και επιθησουσιν	ופרשו בנד Num 4:6b και επιβαλουσιν	ושמו בדיו Num 4:6c και διεμβαλουσιν αναφορεις
		C יפרשו בנד Num 4:7a עπιβαλουσιν	
	B	C	D
	ונתנו עליו Num 4:7b εν οισ σπενδει	ופרשו ... בנד Num 4:8a עπιβαλουσιν	ושמו את־בדיו Num 4:8c και διεμβαλουσιν...αναφορεις
A	B		
ולקחו בדיו Num 4:9a και λημψονται	ונתנו אתה Num 4:10 και εμβαλουσιν		
	B	C	D
	ונתנו על Num 4:10b και επιθησουσιν	יפרשו בנד Num 4:11a עפικαλψουσιν	ושמו את־בדיו Num 4:11c και διεμβαλουσιν...αναφορεις
A	B		
ולקחו Num 4:12a και λημψονται	ונתנו Num 4:12b και εμβαλουσιν		
	B	C	
	ונתנו על Num 4:12c και καλψουσιν	ופרשו עליו בנד Num 4:13 עπιθησουσιν	
	B	C	D
	ונתנו עליו Num 4:14a και επιθησουσιν	ופרשו עליו Num 14:14b עπιβαλουσιν	ושמו בדיו Num 4:14c και διεμβαλουσιν...αναφορεις

“This is however, incorrect, for if we give preference to published writings over the lecture-notes, we should write according to Aristarchus Ζευσ μεμεγας.” = το δε ουκ εχει τακριβους γραφομεν κατα Αρισταρχον Ζευσ με μεγας (Fraser II 1972, 685 note 240 with a citation from the codex of the *Iliad* Venetus A at B 111). One should not conclude from this that Didymus had access to all works published centuries before him. Although he had access to Aristarchus’ publications, he did not have access to those of Zenodotus or other earlier works (see Fraser II 1972, 684 note 238 where he described the aspect of inaccessibility of originals to the scholars of Alexandria extensively). All these editorial reworkings, recastings or textual transformations of Homer’s works at Alexandria took place concurrent with the origin of the copies at Qumran. To assume that the Qumran texts are virgin texts, with each form representing a perfect copy of different traditions, is a simplification of a much more complex state of affairs.

Elaboration in G^{ed}

A	B	C	D
ולקחו בגשמו בריו	ונתנו עליו	ופרשו בגד	שמו בריו
Num 4:14d	Num 4:14e	Num 4:14f	Num 4:14g

It is evident from an analysis of some key words that are used in patterns in the pericope between vv. 6-14 that the Hebrew composer selected them in such a way that it forms a beautifully balanced and harmonized grid. If one places these selected reoccurring words in a nice grid or even give colors or numbers or letters to them, one can see the pattern. The later Byzantine Greek translation did not keep to this grid or pattern and it appears from an analysis of literal synonyms on a one to one basis, that the Greek translator was using a Hebrew text that was probably copied by memory since there are *slips of the memory* in that key elements of the grid appear in the wrong order in the sentences of the Greek text.

This is not the only problem, namely that the Greek translation was done with a faulty Hebrew Original but also the word in the Byzantine text that differs with 4QLXXNum is evidence that something was wrong with the later text that was not with the earlier one. We know that Justin the Martyr was complaining about the Greek texts in his day²⁰⁾ and also Origen wrote to Africanus²¹⁾ that they must flatter the Jews to give them better originals since the Greek translations used in the churches were problematic.

20) In his *Dialogue with Trypho* 68:71-73 Justin the Martyr in 160 CE raised the issue concerning the shortness of some biblical texts. He accused the Jews of removing many words and phrases from the Hebrew and Greek texts. He noted that the books of *Esdra*s and *Jeremiah* have been abbreviated by the Jews of his day in the Septuagint copies but that the longer texts can still be found in the Synagogues.

21) Origen in his letter to Africanus (see *PG* 11:36-37 and 40-41) explained in detail his text-critical activities. He said that in his studies he noticed that there were many plusses (additions) in the Greek copies that were currently used in their day in the churches. He quoted examples to show that some Greek copies differed even among themselves from the book of *Daniel*. The Greek is longer, sometimes up to 200 verses longer. The edifying passages in *Esther* is not found in Hebrew “our copies are very much fuller than the Hebrew”. In *Job* many passages were omitted by Greek copyists, between four to sixteen verses. In *Jeremiah*, Origen noticed cases of transposition and variation in the readings of the prophecies. The Greek of *Genesis* has a longer text and there is diversity in the Greek readings of *Exodus*. At this point Origen suggested that the Church should reject their copies and “put away the sacred books among them, and flatter the Jews, and persuade them to give [us] copies that are untampered with, free from forgery = ut nos puris, et qui nihil habeant figmenti, impertiant” (*PG* 11:40-41).

Let's look at some evidence of *slips of the memory* for the Hebrew Vorlage of the Greek of the Byzantine period: instead of reading και επιθησουςιν in LXXNumbers 4:10a, the text is reading και εμβαλουςιν which is the substitution of ונתנו עליו for ושופר. There is the same phenomenon in LXXNumbers 4:12b and 12c and in 4:13. Due to persecutions and bookburning practices and library thefts,²²⁾ Jews had only access sometimes to a Roman Public library where the Hebrew texts were kept.²³⁾ The only way to copy it was to read it and memorize it, walk out and write it down. This was the origin of the *slips of the memory*. If it was dictated to someone else to scribble down, some more errors crept in and if the handwriting was very bad, deciphering problems could have originated due to *slips of the hand*. The ancient practices of bookmaking has been studied by a number of scholars in the past.

The key elements in the sense of order of the grid give us the ruler to test the Hebrew Vorlage of the LXXNum text, namely how close the later translator kept to the grid. The translator attempted to be as literal as possible but the Hebrew Vorlage of the LXXNum read the elements in a different order at times.

This raises the eyebrows for the LXXNum text since the advantage of 4QLXXNum is that it kept to the vocabulary of the MTNum diagonally opposed to LXXNum which deviated from both 4QLXXNum and MTNum. Having a text (4QLXXNum) like the MT more than a millennium later aligned so closely

22) Parsons says that under the reign of Eumenes II of Pergamon, “for the second time the Hellenic world was ransacked for manuscripts...Where the originals were now more difficult to find and sometimes unprocurable, copies were made for the princely bibliotheke of the famous Mysion city” (Parsons 1952, 24-25). Cassius Dio reported the censorship of books of Cremutius Cordus in the days of Tiberius (before 37 CE) and wrote that his daughter Marcia as well as others had hidden some copies (see Cassius Dio LVII 24.4 in Cramer 1945, 195). Tacitus reported bookburning actions in Rome “the fathers ordered the books to be burned . . . but some copies survived, hidden at the time, but afterwards published” (Tacitus *Annals* 35 in Cramer 1945, 196). Johnson and Harris mentioned that in 303 CE “the Emperor Diocletian made a concerted effort to destroy all Christian libraries, and many perished, but the one at Caesarea survived” (Johnson and Harris 1976, 66). See also Fraser II (1972, 48; 100; 147) for the appetite for books at the Alexandria library and Pergamene library. Ptolemaic kings ordered to take books from ships, copy them, keep the originals and hand back the copies to the ships (Fraser I [1972], 325). Such a culture encouraged books to be hidden.

23) “Although books in the Roman public libraries did not circulate outside the building as a general rule, it is apparent from several classical references that influential people could on occasion borrow them for home use” (Johnson and Harris 1998, 68). The rule was at the Athenian library in 100 CE, “no book shall be taken out, since we have sworn an oath to that effect” (ibid).

as opposed to LXXNum texts that are problematic, highlights the two sets of scribal phenomena: one careful and precise; the other of a degenerative kind.

It is thus legitimate to bring the two sets of scribal phenomena of Classical Works like Homer at the Library of Alexandria, one set before the time of Antiochus Epiphanes and the other set after the time of Antiochus Epiphanes and place it side by side with the nature and form of the LXX since its inception. The same degenerative phenomena are also found at Alexandria: elaborations, conflation, substitutions, omissions. On such basis this researcher is arguing that 4QLXXNum is a form that predates Antiochus Epiphanes and that the LXXNum is a form that was the result of degenerative scholarship. It was already done for Homer by scholars in the past.

8. The addition in LXXNum14d-g

There is a large addition in LXXNum 4:14 and the way this addition was composed is very similar to the parabiblical functional text 4QFlorilegium.²⁴⁾ In the case of 4QFlorilegium, citations from 2 Samuel 7:10-14 and 1 Chronicles 17:9-13 were placed in lines 1-3, 7-11 of that text. In lines 1 and 2, there are excerpts from 2 Samuel 7:10; in line 3 of Exodus 15:17; in line 4 of Exodus 15:18; in line 7 of 2 Samuel 7:11; in line 8 of 2 Chronicles 17:11; in line 10 of 2 Samuel 7:13-14; in line 12 of Amos 9:11; in line 14 of Psalm 1:1; in line 15 of Isaiah 8:11; in line 16 of Ezekiel 37:23; and in line 18 of Psalm 2:1 with *peshet*. “It was as if he moved from one to the other during the citation and selected those constituents that he wanted”.²⁵⁾ “The method of excerpting is thus a cut-and-paste procedure with syntactical and explanatory additions”.²⁶⁾

In LXXNum 4:14, the presumable “composer” excerpted words and phrases from Numbers 4:9; 4:13; 4:14; Leviticus 8:11; and Numbers 4:6. This addition is also *parabiblical* in LXXNum 4:14. It was placed in this order in the Hebrew Vorlage of the LXXNum 4:14 text and served some purpose that is not clear right now. This researcher has already mentioned that it was not the first error

24) 4QFlorilegium (174) can be found in J. Allegro DJD 5 (1968), 53 and plate XIX.

25) Koot Van Wyk, “The Form and Function of 4QJudg(a) as a witness to degenerative scribal and copyist activity”, 17, Appendix D.

26) Ibid.

this scribe or the scribe of his Vorlage committed. Supra was mentioned the order of elements problem in the pericope.

9. Conclusions

It appears that 4QLXXNum is the survival of a pre-Antiochus Epiphanes text-form of the Septuagint (pre-164 BCE) which was more literal and in line with the consonantal text of the Masoretic tradition than the Greek text-form that survived in post-Epiphanes times through Christian hands. Since 4QLXXNum is aligning so well with the consonantal text of the Masoretic tradition (a period of nearly 1148 years) the stability of these two texts calls for a canon form to have existed almost identical to the consonantal text of the Masoretic tradition from which the literal translation was made.

It implies that this form existed already at Qumran. Any deviation from this standard is later and due to degenerative scholarship. Wevers is correct, he did not reconstruct the original Septuagint of Genesis for the Göttingen edition. He reconstructed the post-Epiphanes degenerative product and what was preserved through Christian hands, and not the original, of which 4QLXXNum is an example.

<Keywords>

textual criticism, textual analysis, Septuagint, 4QLXXNum, slips.

(투고 일자: 2013년 7월 30일, 심사 일자: 2013년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2013년 10월 15일)

<참고문헌>(References)

- Aejmelaeus, A., “What can we know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99:1 (1987), 58-89.
- Aejmelaeus, A., “Septuagintal Translation Techniques - A Solution to the Problem of the Tabernacle Account”, G. J. Brooke and B. Lindars, eds., LXX: Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, *Septuagint and Cognate Studies* 33, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992, 381-402.
- Aejmelaeus, A., *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*, Kampen, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1993.
- Allegro, J. M., Qumran Cave 4. *DJD* 5. 4Q158-4Q186, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Barrera, J. T., “Espías contra consejeros en la Revuelta de Absalon (II Sam., XV, 34-36): Historia de la Recension como Método”, *Revue Biblique* 86 (1979), 524-543.
- Barrera, J. T., “El estudio de 4Q Sam^a: Implicaciones exegéticas e históricas”, *Estudios Bíblicos* 39:1 (1981), 5-18.
- Barrera, J. T., “Textual Variants in 4QJudg^a and the Textual and Editorial History of the Book of Judges (1)”, *Revue de Qumran* 14:54 (1989), 229-245.
- Barrera, J. T., “Edition Préliminaire de 4QChroniques”, *Revue de Qumran* 60:15 (1992), 523-529.
- Barrera, J. T., “Light from 4QJudg^a 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, 1992b, 315-324.
- Barrera, J. T., “Crítica textual de 1 Re 22,35. Aportación de una nueva lectura de la Vetus Latina”, *Sefarad* 52:1 (1992c), 235-243.
- Bodine, W. R., “The Greek Text of Judges. Recensional Developments”, *Harvard Semitic Monographs* 23, Chico: Scholars Press, 1980.
- Bogaert, P.-M., “Les deux redactions conservees (LXX et MT) d’Ezechiel 7”, J. Lust, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, Leuven: Leuven University Press, 1986, 21-47.
- Bond, Z., *Slips of the Ear: Errors in the Perception of Casual Conversation*, California: Academic Press, 1999.
- Cook, J., “The Exegesis of the Greek Genesis”, *Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 23, Atlanta Georgia:

- Scholars Press, 1987, 91-125.
- Cook, J., "On the Relationship between 11QPs^a and the Septuagint on the Basis of the Computerized Data Base (CAQP)", *Congress of the international Organization for Septuagint and Cognate Studies* 33, Atlanta: Scholars Press, 1992, 107-130.
- Cross, F. M., "A Note on Deuteronomy 33:26. With D. N. Freedman", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 108 (1947), 6f.
- Cross, F. M., "A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 132 (1953), 15-26.
- Cross, F. M., "The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text", *Israel Exploration Journal* 16 (1966), 81-85.
- De Boer, P., *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI. A Contribution to the Study of the Books of Samuel*, Amsterdam: Paris, 1938.
- Driver, S. R., *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, with an Introduction on Hebrew Paleography and the Ancient Versions*, Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Ehrlich, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sachliches und Sachliches. 3 Bd: Josua, Richter, I und II Samuelis*, 1910, 67-161.
- Elliger, K. and Rudolph, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1984.
- Erbes, J., *The Peshitta and the Versions. A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1-5 in Relation to Their Equivalents in the Ancient Versions. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensa 16*, Stockholm, Sweden: Elanders Gotab, 1999.
- Eshel, E., "4QDeut - A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", *Hebrew Union College Annual*, 62 (1991), 117- 154.
- Eybers, I. H., "Notes on the Texts of Samuel found in Qumran Cave 4. Studies on the Books of Samuel", *Papers read at 3rd Meeting of Die O.T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika*, Pretoria: University of South Africa, 1960, 1-17.
- Eybers, I. H., *Historical Evidence on the Canon of the Old Testament with special reference to the Qumran sect*, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1965.
- Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Post Flaminium*

Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro Hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field. Prolegomena, Genesis-Esther, Oxford: Clarendon. Reprint Hildesheim: G. Olms, 1875, 1964.

Frankel, Z., *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1841.

Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria*. Vol. I: Text; Vol. II: Notes, Oxford: At the Clarendon Press, 1972.

Frensdorff, S., *Das Buch Ochlach W'ochlah (Massora)*, New York: Ktav Publishing House, 1972.

Goshen Gottstein, M., *The Aleppo Codex*, The Hebrew University Bible Project, Jerusalem, 1976.

Goshen Gottstein, M., "The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism", *Vetus Testamentum* 42:2 (1992), 204-213.

Grabbe, L., "The Translation-Technique of the Greek Minor Versions: Translations or Revisions?", G. J. Brooke and B. Lindars, eds., LXX: *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Septuagint and Cognate Studies* 33, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992, 505-556.

Hammershaib, E., "On the Method, Applied in the Copying of Manuscript in Qumran", *Vetus Testamentum* 9 (1959), 415-418.

Hanhart, R., "The Translation of the Septuagint in Light of Earlier Tradition and Subsequent Influences", G. J. Brooke and B. Lindars, eds., LXX: *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Septuagint and Cognate Studies* 33, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992, 339-379.

Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford: Clarendon, 1897-1906. Reproduced Graz 1954.

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.

Kahle, P., "Untersuchungen zurr Geschichte des Pentateuchtextes", *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915), 399-439.

Kallai, Z., "Samuel in Qumran. Expansion of a Historiographical Pattern (4QSam^a)", *Revue Biblique* 103:4 (1996), 581-591.

Klostermann, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige*, Nördlingen: C. H. Beck, 1887.

Lee, J. A. L., *LXX: A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*,

- Chico, California: Scholars Press, 1983.
- Lippi, P., "The use of the computerized data base for the study of Septuagint revisions", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 17 (1984), 48-62.
- Lippi, P., "Recovered: a lost portion of the book of Samuel", *Ministry* 64:3 (1991), 20-21.
- Lübbe, J. C., "Describing the Translation Process of 11QtgJob: A Question of Method", *Revue de Qumran* 13 nos. 49-52 (1989), 583-593.
- Lübbe, J. C., "Certain Implications of the Scribal Process of 4QSam^c", *Revue de Qumran* 14:54 (1989b), 255-265.
- Macleod, R. M., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*. London, 2000.
- Martin, Malachi., *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*. Volumes I-II. In *Bibliothèque du Muséon*. Volume 45, Louvain: Publications Universitaires, 1958.
- Olofsson, S., *God Is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Int, 1990.
- Olofsson, S., *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Int, 1990b.
- Orlinsky, H., "On the Present State of Proto-Septuagint Studies", *Journal of the American Oriental Society* 13:2: 81-91, 1941.
- Parsons, E., *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenistic World: Its Rise, Antiquities and Destructions*, London: Cleaver-hume Press, 1952.
- Penna, A., "La Volgata e il Manoscritto 1QIs^a", *Biblica* 38 (1957), 381-395.
- Petersen, N., "An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran: 4QLXXNum and 4QLXXLev^a in the Light of Previous Studies", *Bulletin for Biblical Research* 19:4 (2009), 481-510.
- Poullisse, N., "Slips of the tongue: speech errors in first and second language production", *Studies in Bilingualism* 20, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999.
- Qimron, E. and Strugnell, J., "Qumran Cave 4 V. Miqsat Ma'ase Ha-Torah, in Consultation with Y. Sussmann and with Contributions by Y. Sussmann and A. Yardeni", *Discoveries in the Judaean Desert* 10, 1994.
- Rabin, Ch., "The Translation Process and the Character of the Septuagint", *Textus* 6 (1968), 1-26.
- Rahlf's, A., *Septuaginta-Studien I-III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

- Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Rofé, A., “The Acts of Nahash according to 4QSam^a”, *Israel Exploration Journal* 32:2-3 (1982), 129-133.
- Rofé, A., “The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam^a”, *Revue de Qumran* 14:54 (1989b), 247-254.
- Running, L. G., “A study of the relationship of the Syriac version to the Massoretic Hebrew, Targum Jonathan, and Septuagint texts in Jeremiah 18”, A. Kort and S. Morschauer, eds., In *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, 227-235, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1985.
- Schniedewind, W. M., “Notes and Observations. Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendenz in the Greek Text of Samuel-Kings”, *Harvard Theological Review* 1 (1994), 107-116.
- Skehan, P. W., “4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint”, *Harvard Theological Review* 70 (1977), 123-152.
- Skehan, P. W., Ulrich, E. and Sanderson, J. E., “Qumran Cave 4 IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts, with a Contribution of P. J. Parson”, *Discoveries in the Judaean Desert* 9, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Smith, H. P., *Samuel. International Critical Commentary*, New York, 1899. Reproduced Edinburgh 1969.
- Stipp, H-J., “Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neuen alttestamentlichen Veröffentlichungen”, *Biblische Zeitschrift* nf 34:1 (1990), 16-37.
- Thackeray, H. St. J., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus*, Cambridge: The University Press, 1906-1940.
- Thenius, O., *Die Bücher Samuels. Kurzgefasster exegetisches Handbuch zum A.T.* Leipzig, 1842, 2nd edition 1864.
- Tov, E., “L’incidence de la Critique Textuelle sur la Critique Littéraire dans le Livre de Jérémie”, *Revue Biblique* 79 (1972), 189-100.
- Tov, E., “The Relationship between the Textual Witnesses of the O.T. in the Light of the Scrolls from the Judaean Desert”, *Beth Miqra* 77 (1979), 161-170.
- Tov, E., *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor, 1981.
- Tov, E., “Determining the Relationship between the Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues”, E. Tov, ed., *The Hebrew and Greek Texts of Samuel*, Jerusalem: Simor, 1981, 45-67.
- Tov, E., “A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls”, *Hebrew Union*

College Annual 53 (1982), 11-27.

- Tov, E., "The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation", *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986), 321-339.
- Tov, E., "Recensional differences between the MT and the LXX of Ezekiel", *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 62:1 (1986b), 89-101.
- Tov, E., "Some sequence differences between the MT and LXX and their ramifications from the literary criticism of the Bible", *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987), 151-160.
- Tov, E., *The Nature and Study of Translation Technique of the LXX in the Past and Present. VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* - Jerusalem, C. E. Cox, ed., Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1987b, 337-359.
- Tov, E., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8hevXIIgr)*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Tov, E., "Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4", *Journal of Jewish Studies* 46:1-2 (1995), 88-111.
- Ulrich, E., "The Qumran Text of Samuel and Josephus", *Harvard Semitic Monographs* 19, Missoula, Montana: Scholars Press, 1978.
- Van der Kooij, A., "De tekst van Samuel en het tekstkritisch onderzoek", *Nederlands Theologische Tijdschrift* 36:3 (1982), 177-204.
- Van Wyk, Koot, "The Form and Function of 4QJudg(a) as a witness to degenerative scribal and copyist activity", *Doctoral Dissertation for the University of South Africa*, Pretoria: Unpublished, 2004.
- Van Wyk, Koot, "Textual Criticism under Scrutiny: Xerox Problems since Epiphanes", *Korean Journal of Christian Studies* 75 (2011), 5-19.
- Van Wyk, Koot, "Linguistic Slips: A Window to Ancient Methods of Bookmaking", *Journal of Biblical Text Research* 31 (2012), 158-175.
- Walters, S. D., "Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1", *Journal of Biblical Literature* 107:3 (1988), 385-412.
- Wellhausen, J., *Der Text der Bücher Samuelis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1871.
- Wevers, John W., "An Early Revision of the Septuagint of Numbers", *Eretz Israel* 16, Orlinsky Volume (1982), 235-239.
- Witty, F. J., "Reference Books in Antiquity", *Journal of Library History* 9 (1974), 101-119.

<Abstract>

4QLXXNum를 LXX 및 MT와 비교하여 고찰함

כותבניק 교수

(경북대학교 기초교육원 초빙교수, 호주 아본데일대학 협력교수)

4QLXXNum가 많은 학자들에 의해 연구되었으며 이는 뚜렷이 맛소라 전승의 자음 본문에 근접한다. 본 연구에서는 이 중요한 증거에 의해 제시된 다음 사항들을 살펴보았다. (1) 쿰란 두루마리 사본들이 만들어질 때 안정적인 정경이 존재하였다. (2) 이 본문의 형태는 거의 1148년 후에 존재한 맛소라 전승의 자음 본문에 상당한다. 이와 같은 오랜 시간 간격에도 불구하고 두 문서가 일치하는 안정성을 보임을 간과할 수 없다. 안티오쿠스 에피파네스 (Antiochus Epiphanes) 전과 후의 기간은 사해 두루마리의 기원과 동시대인 알렉산드리아 도서관 학파가 안정성 또는 불안정성을 보인 기간과 일치하여 기원전 164년 이후의 기간에는 이 도서관의 학문이 변질된 양상으로 나타난다. 이는 이 기간 이후의 쿰란 사본에서는 불안정한 본문이 나타날 것임을 의미하며 현재 LXX로 알려진 재구성된 본문은 4QLXXNum에 의해 증거되는 기원전 287년경의 직역된 원형 그대로의 LXX 헬라어 본문이 아닌, 에피파네스 이후의 “변경된” 본문이 보존된 형태인 것으로 사료된다.

<번역 노트>

요한계시록 1:14상반절과 21:3 번역을 위한 새로운 제안들

배재욱*

성경은 그리스도인들에게 구원과 생명의 길을 보여줄 뿐만 아니라, 모든 세계인들에게도 여전히 가장 중요한 삶의 길을 제시하는 위대한 지혜의 보고(寶庫)이기도 하다. 하지만 성경은 여전히 어려운 말이 많이 나와 접근하기 용이하지 않은 글이기도 하다. 그런데 이번에 대한성서공회에서 원문에 충실하면서도 쉽고 정확한 현대 한국어로 번역하기 위한 시도를 한다는 것은 발상의 위대한 전환이라고 생각된다. 대한성서공회가 다음 세대 독자들을 고려하여 새로운 성경 번역을 기획한 것은 매우 잘한 일인 것 같다. 이런 시도가 당장은 어떤 큰 효과가 나타나지 않을 수도 있지만, 이런 흐름이 결국은 학자들의 인식을 바꾸고 나아가 독자들이 생명과 구원의 길로 나갈 수 있도록 도와주는 일이 될 것이라고 생각된다.

필자는 짧은 이 글에서 두 가지 형태의 번역 유형을 제시하고자 한다. 첫째는 우리말 성경이 직역을 해도 충분히 그 뜻을 이해할 만한데 주석적인 번역을 하여 독자의 탐구열을 빼앗는 경우에 대한 것이고, 둘째는 헬라어 문장이 애매하여 문법적인 해석과 아울러 주석적인 번역이 필요한 번역이다.

대한성서공회에서 시도하는 새로운 번역을 위한 시도에 동의하여 신학 수업을 하면서 간간히 부딪히는 원문에 대한 문제들을 메모하였다가 정리하는 것도 하나의 동참일 것 같아 필자는 이번에 그런 의도로 작은 번역 문제 두 가지를 정리했다.

1. 직역 중심의 번역

“요한계시록 21:3에서 후대 사본인 P 051^s 1006 1611 등은 λαός(‘라오스’,

* 영남신학대학교 교수, 신약학.

‘백성’)를 사용하지만 보다 더 고대적이고 중요한 사본인 κ A 046 b2030 등은 $\lambda\alpha\omicron\iota$ (‘라오이’, ‘백성들’)를 사용한다. 본문 사본의 비중으로 보아 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 가 원래적인 표현이라고 본다.¹⁾ 그러나 이 구절에서 $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 로 본문을 채택하든 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 로 채택하든 사본의 비중은 크게 차이가 나지 않는다는 점에서 성경 번역자들과 신학자들을 긴장시킨다. 요한계시록 저자가 “단수형 $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 대신 복수형인 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 사용함으로써 ‘하나님의 백성’의 범주를 이스라엘 민족에 국한시키지 않고 온 열방을 향해 확장하는 우주론적인 구원에 대한 열망을 암시한다.”²⁾는 점에서 이 구절에서 $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 가 아닌 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 가 원본에 사용되었다고 보는 것이 요한계시록 저자의 집필의도와 그의 신학에 더 적절하다고 본다. 그래서 이 구절에서 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 사용한 저자의 의도를 충분히 번역본에서 살려야 한다고 본다. 한국어 ‘백성’은 단수의 의미도 가지고 있지만 복수의 의미도 아울러 가지고 있기 때문에 ‘백성’이라고 번역해도 된다. 이렇게 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 그냥 ‘백성’이라고 번역하면 원문 비평 문제도 큰 문제가 없이 넘어 갈 수 있어 일석이조란 생각이 들 수 있다. 하지만, 그럴 경우 성경 번역자들이 제 역할을 다하지 못하는 일이라고 생각된다. 이 경우 ‘단수’가 가지는 이스라엘이라는 제한적인 울타리를 넘어서 열방을 향한 하나님의 구원 계획을 담기에 단수 $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 가 가지는 인상(印象, image)이 유대인을 대표로 하는 이스라엘로 제한된다. 그래서 요한계시록 저자가 추구하는 우주론적인 하나님의 구원 계획을 좀 더 명확하게 본문 속에서 찾는 데 필요한 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 의 의미를 분명히 해야 된다고 사료된다. 이 때문에 한국어 어법에는 좀 어긋나지만 이런 경우에는 헬라이어 원어 성경이 함축하고 있는 우주론적인 구원의 의미를 담기 위해서는 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 ‘백성들’로 번역해야 한다고 본다.³⁾

1) 배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명: 요한계시록에서 생명을 묻다』(서울: 대한기독교서회, 2013), 190.

2) 배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명』, 190.

3) 이 번역 노트에서는 현재 성경 번역의 대부분의 추세에 따라, 그리고 한글 신약성경에서 한 번도 ‘국민’이나 ‘국민들’이 사용되지 않아, $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 나 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 ‘백성’ 또는 ‘백성들’로 번역하지만, 앞으로 성경을 번역할 때는 $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 와 $\lambda\alpha\omicron\iota$ 를 ‘백성’과 ‘백성들’보다는 현대 한국어로 사용되는 ‘국민’ 그리고 ‘국민들’로 번역하는 것이 미래 세대인 청소년을 위해서 더욱 좋을 것 같다. 그것은 ‘백성’이나 ‘백성들’이란 말이 고대와 근대시대의 문헌이나 성경 안에서 자주 볼 수 있지만, 현대 한국어에서는 많이 사용되지 않는 언어이기 때문이다. 구약성경 개역개정판은 ‘국민’이란 말을 10번 사용(창 25:23; 출 34:10; 신 4:33; 왕상 14:24; 16:15; 21:24; 대하 23:17; 잠 24:24; 렘 49:31; 단 9:6)하지만 신약성경에는 한 번도 사용하지 않는다. 창세기 25:23에서 ‘고임’(גוי)을 ‘국민’으로 신명기 4:33은 ‘압’(אֲמ)을 ‘국민’으로 번역한다. 히브리어 ‘고임’이나 ‘압’은 더 많은 경우에 ‘백성’이나 ‘백성들’로 번역된다. 이런 현상은 전체 번역을 통괄하는 시스템 타워의 기능이 제 기능을 발휘하지 못했거나, 아니면 아예 그런 조적이 없어, 번역자들이 제각각 자기 기준에 맞추어 번역하는 데 따른 결과라고 생각된다.

개역개정판 창세기 10:5에서 ‘고이’(גוי)의 복수형 ‘고임’(גוים)이 ‘백성’으로 번역되고 10:32에서는 ‘고임’이 두 번이나 ‘백성들’로 번역된다. 그리고 신명기 27:16ff.에 나타나는 구절들에서 ‘모든 백성’으로 번역되는 ‘쿨-하암’(קול-האם)은 단수형 명사 ‘암’(אם)앞에 ‘전체’(‘das Ganze’, ‘die Gesamtheit’)란 뜻을 가진 보통명사 ‘쿨’(קול)의 연계형인 ‘쿨’(קול)을 붙여 집합체로서의 전체를 표시한다. 창세기 10:5와 10:32에서 ‘고임’이 ‘백성’ 또는 ‘백성들’로 번역되는 것과는 다르게 신명기 32:8에서 ‘고임’은 ‘민족들’로 번역되고 ‘암’의 복수형 ‘아뎜’(אמנים)이 ‘백성들’이란 말로 번역된다. 위에서와 같이 구약성경 히브리어 번역에서 몇 가지 경우를 살펴보면 구약성경에서 ‘백성’이나 ‘백성들’에 대한 번역이 뚜렷한 번역 원칙에 의하여 진행된 것 같지는 않다. 이런 현상이 신약성경 번역에서도 별 차이가 없다.

요한계시록 10:11에서 ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλευσιν πολλοῖς(‘에피 라오스 카이 에트네신 카이 그릇사이스 카이 바실류신 폴로이스’)가 “많은 백성과 나라와 방언과 임금에게”란 말로 번역된다. 10:11에 나타나는 문장인 ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν(‘에피 라오이스 카이 에트네신’)에서 개역개정판은 ‘많은 백성과 나라[···]에게’로 번역함으로써 λαός의 복수 여격을 단수 여격으로 번역한다. 이 구절과는 대조되게 11:9에서는 복수형인 ἐκ τῶν λαῶν(‘에크 톤 라온’)을 ‘백성들 [···] 중에서’이란 복수형으로 번역함으로써 λαῶν(‘라온’)을 복수로 번역한다.

마태복음 15:8에서 단수 명사 ὁ λαὸς οὗτος(‘호 라오스 후토스’)에서 λαός는 ‘백성’, 즉 단수로 번역하지만 13:15의 ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου(‘헤 카르디아 투 라우 투 라우 투투’)를 ‘이 백성들의 마음’으로 번역함으로써 단수 속격 명사 λαοῦ(‘라우’)를 복수 속격으로 번역하고 있다. 마태복음 15:8에서는 단수 명사 λαός를 단수로 번역하고 13:15에서는 단수 속격 명사 λαοῦ를 ‘백성들의’란 복수 속격으로 번역한다. 마가복음 15:6에서는 λαός가 나오지 않는데, 인칭대명사 삼인칭 복수 여격인 αὐτοῖς(‘아우토이스’)의 영향 때문인지 개역개정판은 복수 주격인 ‘백성들’이란 말을 주어로 사용하여 문장을 구성하고 있다.

이와 같이 한국어 성경의 번역에서 개역개정판의 경우에 ‘백성’ 혹은 ‘백성들’에 해당되는 히브리어나 헬라어를 번역할 때 히브리어나 헬라어 단수를 한국어 단수로 번역하기도 하고 혹은 복수로 번역하기도 한다. 그 반대로 히브리어나 헬라어 복수를 한국어 단수나 복수로 번역하기도 한다. 또한 단수는 단수로, 복수는 복수로 번역하기도 한다. 이런 점에서 본다면 어떤 기준이나 원칙이 정해지지 않은 것 같다. 히브리어나 헬라어 단수가 한국어로 번역될 때 어떤 경우는 단수로 어떤 경우는 복수로, 그 반대로 히브리어나 헬라어

복수가 어떤 경우는 단수 어떤 경우는 복수로 번역되었다는 사실은 원칙이 결여된 데 따른 결과라고 본다. 이런 현상이 필자의 생각에는 성경 번역에서 한국어 ‘백성’이 집합명사란 사실을 인지하고 모든 경우에 히브리어와 헬라어 단수나 복수를 한국어로 번역할 때 모두 단수로 번역한 사람도 있고, 한국어에도 ‘백성들’이란 복수형이 심심찮게 사용되고 있는 것을 인지하고 실생활에서 불편 없이 사용하고 있다는 전제하에 문맥에 따라 ‘백성’ 혹은 ‘백성들’로 번역한 사람도 있었을 것이라고 생각된다. 그런데 문제는 그 원칙이 분명하지 않아 독자들과 연구자들에게 많은 혼란을 주고 있다는 것이다.

한국말에도 단수형인 ‘백성’도 사용되지만 ‘백성들’이란 복수형도 사용되고 있다는 것을 고려하면 *λαός*의 복수형인 *λαοί*의 번역어로 ‘백성들’ (또는 현대 한국어로 ‘국민들’)이란 복수형을 사용해도 한국어 문장 구성에서 별 어려움은 없어 보인다. 예를 들면 이병주는 그의 작품 『지리산』에서 단수형 ‘백성’과 복수형 ‘백성들’을 함께 사용한다. 이병주의 글에서 보면 문맥상 둘 다 집합 명사인 ‘백성’을 지칭하지만 그는 ‘백성’과 ‘백성들’ 둘 모두를 사용하여 문장을 구성한다. “망국한을 안고 살아온 백성인데, 그 백성들의 마음이 오죽 하겠나.”⁴⁾ 한국어 사전에서 보면 ‘사민평등’(四民平等)이란 말을 “사농공상의 모든 백성을 평등하게 취급하는 일”이라고 해석한다.⁵⁾ 그러나 ‘민심이 천심’(天心)이란 말은 “백성들의 마음을 어길 수 없다는 뜻”이라고 해석한다.⁶⁾ 이와 같이 한국어 사전에서도 ‘백성’의 복수형 ‘백성들’을 사용하는 것을 볼 수 있다. 어느 나라, 어느 시대라도 언어는 발전하기 마련이다. 지금 이 작은 문제인 ‘백성’과 ‘백성들’에 관한 문제에서 실생활에서 이미 사용되고 오래 전 한국어 성경 번역에서도 이미 수없이 많이 사용되고 있는데도 원칙을 고수하겠다고 하면서도 그 원칙을 올바르게 적용하지 못하는 우를 범치 말아야 할 것이다. 언어는 시대에 따라 발전한다. 언어 발전 단계에서 때때로 그 원칙과는 별개로 사용되어 그것이 새로운 원칙이 되는 언어의 실태를 간과하지 말아야 할 것이다. 그래서 필자는 이런 문제를 원어에 따라 정확하게 번역하는 것이 바른 선택이라고 본다.

이런 이유로 요한계시록 21:3에서 단수인 *λαός* 대신 복수형인 *λαοί*를 사용하여 요한계시록 저자는 ‘이스라엘 백성’을 포함한 ‘세상에 살아가는 모든 백성들’을 나타낸다. 한국어 ‘백성’은 단수의 뜻과 아울러 복수의 뜻도 아울러 가지므로 *λαοί*를 단수인 ‘백성’으로 번역할 수 있겠지만 ‘모든 나라들의 백성들’을 포괄한다는 의미에서 그리고 *λαοί*의 의미를 바르게 전달한다는 의미

4) 이것에 대하여 다음 문헌을 보라. 이병주, 『지리산』, 서울: 한길사, 2006, 37.

5) 민중서림편집국, 『에센스국어사전』(서울: 민중서림, 2003), 1149.

6) 민중서림편집국, 『에센스국어사전』, 879.

에서 ‘백성들’로 번역하는 것이 21:3에서 요한계시록 저자의 의도에 비추어 볼 때 옳다고 본다.⁷⁾

“하나님의 장막이 그의 λαοί와 함께 할 때 하나님과 그의 백성들과 가지는 깊은 연대감 속에서 모든 애통과 괴로움이 해결된다(참조. 계 21:4).”⁸⁾는 구원론의 의미가 이스라엘에 국한되는 것이 아니라, 하나님의 구원은 열방을 향해 열려 있고 세상을 위한 하나님의 구속 사업이 가지는 의미를 바르게 세울 수 있을 것이다. 하나님의 구원의 대상자인 세상 모든 열방의 ‘백성들’(λαοί)은 하나님의 백성들이다. 이런 원어 해석을 통해 요한계시록 저자의 신학을 바르게 이해하게 되고, 이 때 바른 신학 바탕을 세울 수 있고 바른 신학의 터전 위에서 한국교회는 굳건해질 것이다.

2. 접속사 καί(‘카이’)해석에서 주석적인 설명이 필요한 번역

요한계시록 1:14상반절은 인자의 머리와 털이 ‘흰 양털 같고 눈 같았다’고 묘사한다. 동서양 모든 지역에서 노인이 되면 머리털이 희게 변하는 것은 통상적인 사실이다. 동양의 사상에서 “머리가 희다는 말은 노인에 대한 고대인들의 판단”⁹⁾이 내포되어 있다. 아우네(David E. Aune)는 이 구절을 주석하면서 “고대 근동의 노인들에 대한 태도와 일치하는 이 은유는 존경, 영예, 지혜, 높은 사회적 신분과 같은 개념들을 전달한다.”¹⁰⁾고 지적한다.

14상반절에서 καί로 연결되는 문장을 어떻게 번역하는가는 καί를 어떻게 이해하는가에 따라 달라진다. “ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες(‘헤 데 켈할레 아우투 카이 하이 트리헤스’)는 문자적으로 번역하면 ‘그러나 그의 머리 그리고 그 머리털’이지만 이 문장에 나타나는 접속사 καί를 병렬적인 의미로 해석하면 그 의미가 모호해진다.”¹¹⁾ 필자의 생각에는 “καί를 병렬적인 접속사로 보기보다는 ἡ κεφαλὴ(‘헤 켈할레’)를 설명하는 접속사로 보는 것이 좋다.”¹²⁾고 판단된다. 마태복음 10:30과 누가복음 7:38 등에서 ‘머리털’로 번역되는

7) 그렇지만 성경을 번역하여 예배에 사용되는 경우엔 이 구절에 관한 좀 더 신중하게 접근하여 이 구절에서 λαοί가 한 민족에게 속한 많은 사람을 의미하기 보다는 ‘세상의 모든 백성’을 의미하고 있다는 사실을 밝혀 주어야 할 것이다.

8) 배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명』, 190.

9) Ibid., 99.

10) David E. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52A (Dallas, Texas: World Books Publisher, 1997), 데이비드 E. 아우네, 『요한계시록』 1권, 김철 역 (서울: 솔로몬, 2003), 461.

11) 배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명』, 99.

12) Ibid., 99.

αὶ τρίχες τῆς κεφαλῆς(‘하이 트릭헤스 테스 켈할레스’)와 같은 의미로 ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αὶ τρίχες(‘헤 데 켈할레 아우투 카이 하이 트릭헤스’)가 사용되었다고 본다.¹³⁾ 그래서 καὶ를 병렬적인 접속사로 보지 않고 설명하는 접속사로 이해한다면¹⁴⁾ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αὶ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών(‘헤 데 켈할레 아우투 카이 하이 트릭헤스 류카이 호스 에리온 류콘 호스 키온’)은 “그러나 그의 머리, 곧 그 머리털은 흰 양털이나 눈 같이 희었다”¹⁵⁾로 번역된다. 이러한 번역은 요한계시록 저자의 신학적인 판단을 중시하는 시도가 될 것이다. 신약성경에서 접속사 καὶ가 늘 병렬적인 접속사의 역할을 하는 것이 아니라, 자주 강조하는 용법으로 또는 설명하는 용법으로 사용되는 허다한 예를 볼 수 있듯이 이 구절에서 καὶ는 앞에 나오는 ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ(‘헤 켈할레 아우투’)의 의미가 모호함을 바르게 하는 역할을 하면서 ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ를 보충하여 설명함으로써 저자가 말하고자 하는 바를 올바르게 만든다.

13) 한국어로 ‘머리’는 헬라이어 κεφαλὴ(켈할레)가 의미하는 ‘머리’(‘Haupt’, ‘head’)와 θρίξ(트릭스)가 의미하는 ‘털’(‘Haare’, ‘hair’)둘 다를 포괄하기도 하고 그 각각의 의미로도 아울러 사용된다. 그런데 ‘머리털’을 의미하는 말로 사용되지 않는 κεφαλὴ가 털을 의미하는 θρίξ와 함께 병렬로 나오면서 서술형 형용사 λευκαὶ(‘류카이’)와 함께 사용되어 ‘머리’(‘Haupt’, ‘head’)도 희고 털도 희다는 의미로 사용된다면 문체에 봉착하게 된다. 그러므로 ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αὶ τρίχες(‘헤 켈할레 아우투 카이 하이 트릭헤스’)를 αὶ τρίχες τῆς κεφαλῆς(‘하이 트릭헤스 테스 켈할레스’)와 같은 의미로 보아 간단히 “머리털”로 번역하든지 아니면 “머리, 곧 머리털”로 번역하는 것이 옳다.

14) 배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명』, 99를 참조하라.

15) 이 번역은 필자의 사역이다. “머리털의 날개” 또는 “머리털의 하나하나의 오리”를 의미하는 ‘머리카락’과 다르게 ‘머리털’은 “머리털을 베어 신발을 삼다.” 또는 “머리털이 곧두서다.”란 글에서 보다시피 머리에 난 털을 의미한다. 이것에 대해서는 한글학회, 『우리말 사전』, 한글학회 창립 100돌 기념판(서울: 어문각, 2008), 752; 국어국문학회, 『밀레니엄 새로 만든 국어대사전』(서울: 민중서림, 2001), 857; 박용수, 『겨레말 용례사전』(서울: 서울대학교출판부, 1996), 1045를 보라. 요한계시록 1:14상반절에서 흰 양털과 눈 같았던 그의 머리, 즉 그 흰 머리털이 “머리털의 날개” 또는 “머리털의 하나하나의 오리”를 의미하는 것이 아닌 것이 분명하다. 그리고 αὶ τρίχες(‘하이 트릭헤스’)를 번역할 때 ἔριον λευκὸν(‘에리온 류콘’)이 ‘흰 양털’로 번역되므로 시적인 운율을 고려하여 ‘머리털’로 번역하는 것이 옳은 시도인 것 같다. 14절 문장의 주동사가 12절 Καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς(‘카이 에피스트렉사스 에이돈 헵타 릭 호니아스 크뤼사스’)란 문장에 나오는 과거형 동사 εἶδον(‘에이돈’)이다. 그러므로 14절의 문장도 과거 시제로 해석하는 것이 옳다고 본다. 그러므로 αὶ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών(‘하이 트릭헤스 호스 에리온 류콘 호스 키온’)이란 문장은 ‘그 머리털은 흰 양털처럼, 눈처럼 희었다.’로 번역할 수 있다. 신약성경에서도 제사장을 비롯한 사람들의 머리에 있는 털을 지칭할 때 셀 수 있는 몇 가닥의 머리카락의 의미하는 경우 외에는 ‘머리털’이란 말을 사용하는 경우가 대부분이다(참조. 례 21:5).

3. 맺는 말

성경의 원문에 충실한 정확한 번역은 성경이 말하고자 하는 의미를 가장 잘 나타낸다고 본다. 그러나 헬라어 원문에서도 그 의미가 모호하여 그 뜻을 분명히 깨닫기 위해서 주석적인 이해가 필요한 부분도 있다.

현재 우리말 번역본은 그 의미가 모호하여 그것을 바르게 이해하기 위해서는 그것을 설명하는 문장이 필요한 경우도 있다. 필자의 생각으로는 우리 번역본이 설명적이고 주석적이지만 동시에 원문이 애매한 경우에 때때로 매우 소극적인 태도를 취한다. 한국어 번역본에 격조 있는 직역 중심의 번역본이 없다는 현실이 신학에 종사하는 이들에게는 큰 아쉬운 점이다. 예배용 성경 번역이 주류를 이루고 있는 한국어 번역에서도 RSV, NRS, 예루살렘 바이블(Jerusalem Bible), 독일어본의 엘버펠드 비벨(ELB), 쾰리히 비벨(Zürich Bibel) 같은 직역 중심의 번역이 필요하다고 본다.

직역 중심의 번역본이 필요하지만, 아울러 성경이 말하고자 하는 바를 목회자들이나, 평신도가 분명히 깨닫도록 도와주는 번역본도 나와야 하리라고 본다. 그것은 직역으로 번역하는 것을 원칙으로 삼지만 어떤 곳에서는 주석적인 이해가 필요한 문맥도 있기 때문이다. 신학적으로 애매한 원문에서는 주석적인 해석을 내림으로 번역의 묘미를 살려주는 것이 성경 저자가 말하고자 하는 바를 분명하게 밝혀 줄 수 있을 것이기 때문이다.

고유 명사나 집합명사의 번역에서 대한성서공회 번역본에서 비단 $\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 $\lambda\alpha\omicron\iota\acute{\iota}$ 의 경우뿐만 아니라, 여러 경우의 고유명사나 집합명사가 어떻게 번역되고 있는지 실태를 파악하여 문법적인 틀 속에 갇힌 사고에서 탈피해야 된다고 본다. 현 시대의 문학 작품에서도 사용되고 있고, 오래 전부터 성경에서도 사용된다면 그 집합 명사를 사용함에서 분명한 지침을 세우고 그 지침에 따라 번역한다면 용어 사용의 혼란을 줄일 수 있을 것이다.

<참고문헌>(References)

- 국어국문학회, 『밀레니엄 새로 만든 국어대사전』, 서울: 민중서림, 2001.
민중서림편집국, 『에센스국어사전』, 서울: 민중서림, 2003.
박용수, 『겨레말 용례사전』, 서울: 서울대학교출판부, 1996.
배재욱, 『요한계시록에 나타난 생명: 요한계시록에서 생명을 묻다』, 서울: 대한기독교서회, 2013.
한글학회, 『우리말 사전』, 한글학회 창립 100돌 기념판, 서울: 어문각, 2008.
Aune, David E., *Revelation 1-5*, WBC 52A, Dallas, Texas: World Books Publisher, 1997; 아우네 데이비드 E./김철 역, 『요한계시록』 1권, 서울: 솔로몬, 2003.

<번역 노트>

에스겔서의 ‘주님의 영광’(יהוה כבוד)의 존대 문제

김동혁*

1. 문제 제기

‘케보드 아도나이’(יהוה כבוד ‘주님의 영광’)는 구약성서에 총 35회 나온다.¹⁾ 모든 책들에 고르게 나오는 것은 아니어서 전체의 2/3에 해당하는 23회는 제사장적 전통에 속하는 오경의 제사장 문서(P)와 에스겔서에 나오며(각각 13회와 10회), 그 외에 역대하와 이사야에 각각 4회, 시편에 2회, 열왕기상과 하박국에 각각 1회가 나온다.²⁾ 이 중 에스겔서에 나오는 ‘주님의 영광’은 다른 책들에 나오는 ‘주님의 영광’과는 다른 의미를 지니고 있음이 메팅어(Tryggve N. D. Mettinger)에 의해 지적되었다. 즉, 에스겔서의 ‘주님의 영광’ 중 많은 경우 그 표면적(일차적) 의미인 하나님의 속성(attribute)으로서의 ‘영광’이 아니라 하나님 ‘자신’을 가리킨다는 것이다.³⁾ ‘주님의 영광’이 지시하

* 감리교신학대학교, 명지대학교, 숭실대학교, 안양대학교 강사, 구약학.

- 1) יהוה כבוד에 관한 본격적인 논의는 마땅히 각 단어(כבוד와 יהוה)의 적절한 번역에서 시작되어야 할 것이다. 그러나 본 번역 노트에서 이에 관한 다양한 논의를 아우르는 것은 불가능하다. כבוד만 해도 BDB는 ‘abundance, honour, glory, dignity’ 등 여러 가지로 번역하고, 하나님의 기록하신 이름 네 글자(the Tetragrammaton, 즉 יהוה)의 번역에 관해서도 다양한 전통이 있다. 필자는 위 어구를 ‘주님의 영광’이라고 번역할 것인데, 첫 단어를 ‘영광’이라고 번역한 것은 우리말 공인 역본들(『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』)을 따른 것이고, 두 번째 단어를 ‘주님’으로 번역한 것은 그 중 『새번역』을 따른 것이다(『개역개정』은 ‘여호와와 영광’, 『공동개정』은 ‘야훼의 영광’, 『새번역』은 ‘주님의 영광’으로 번역). יהוה의 우리말 번역에 관한 논의로는 민영진, “‘여호와’를 ‘주(主)’로 번역함”, 『신학논단』 20 (1992), 295-310을 참조하라.
- 2) 출 16:7, 10; 24:16, 17; 40:34, 35; 레 9:6, 23; 민 14:10, 21; 16:19, 42[히 17:7]; 20:6; 왕상 8:11; 대하 5:14; 7:1, 2, 3; 시 104:31; 138:5; 사 35:2; 40:5; 58:8; 60:1; 겔 1:28; 3:12, 23; 10:4(2회), 18; 11:23; 43:4, 5; 44:4; 합 2:14.
- 3) Tryggve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Coniectanea Biblica: Old Testament Series 18 (Lund: CWK Gleerup, 1982), 80-115, 특히 106-108. 제사장적 ‘카보드 신학’에 대해서는 위 메팅어의 책 외에 John T. Strong, “God’s Kabod: The Presence of Yahweh in the Book of Ezekiel”, M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspective*, SBL

는 대상이 ‘영광’이 아닌 하나님 ‘자신’이라는 점은 같은 제사장 전통에 있는 P와도 구별되는 특징이다.⁴⁾ 메팅어가 이렇게 주장하는 근거는 다음과 같다. 첫째, 에스겔서에서 ‘주님의 영광’은 말하기도 하고 행동하기도 한다.⁵⁾ 둘째, ‘주님의 영광’의 술어로 동작을 나타내는 동사가 나온다.⁶⁾ 셋째, 문맥이 ‘영광’과 하나님을 동일시할 것을 암시적으로 요구할 때가 있다.⁷⁾

만약 메팅어의 주장이 옳다면 에스겔서를 우리말로 번역할 때 ‘주님의 영광’을 존대해야 하는가의 문제가 생긴다. ‘주님의 영광’의 중심어는 ‘영광’이므로 우리말 어법상 ‘주님의 영광’을 존대할 수는 없다. 그러나 ‘주님의 영광’이 하나님의 속성으로서의 ‘영광’을 가리키지 않고 ‘주님’을 대신하는 말이라면 ‘주님의 영광’은 존대되는 것이 훨씬 자연스럽다. 본 번역 노트에서는 메팅어의 주장대로 ‘주님의 영광’이 실제로 하나님 자신을 가리키는지, 그래서 에스겔서의 ‘주님의 영광’을 존대해야 할 경우가 있는지를 본문과 그 문맥을 살펴봄으로 논의하려 한다.⁸⁾

2. 에스겔서에서 ‘주님의 영광’의 존대: 우리말 공인 역본의 경우

에스겔서에서 ‘주님의 영광’(יהוה כבוד)은 10회 사용된다(1:28; 3:12, 23; 10:4[2회], 18; 11:23; 43:4, 5; 44:4). ‘주님의 영광’과 거의 같은 뜻을 지니는 ‘케보드 엘로헤 이스라엘’(כבוד אלהי ישראל ‘이스라엘의 하나님의 영광’)은 5회 사용된다(8:4; 9:3; 10:19; 11:22; 43:2). 우리의 논의에서 위 사례들을 다 살필 필요는 없다. ‘주님의 영광’은 3인칭으로만 사용되므로(즉 1인칭이나 2

Symposium Series (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 69-95를 참조하라. ‘영광’(כבוד)이 하나님을 대신하는 말로 사용되는 것은 실체화 이론(hypostasis theory)으로 설명할 수도 있다. 실체화 이론에 관한 간략한 논의를 위해서는 강승일, “야훼 하나님의 아내?”, 「구약논단」 17:2 (2011), 128-137을 참조하라.

- 4) Trygve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 106-108.
- 5) Ibid., 107. 그 근거로 메팅어는 겔 9:3-7; 43:6-11; 44:4-5을 든다. 메팅어는 BHS와 침멀리(Walther Zimmerli)를 따라 9:4와 44:5의 יהוה를 지워야 한다고 생각한다. Zimmerli, *Ezekiel*, 2 vols., Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979-1983), 1:224, 2:443.
- 6) 3:12(본문 수정, 아래 표의 주 참조); 9:3; 10:4; 10:18; 43:2, 4. Trygve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 107.
- 7) 10:19-20. 또한 43:2, 4와 44:2를 비교하라. Trygve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 107.
- 8) 에스겔서는 ‘주님의 영광’과 거의 같은 의미로 כבוד אלהי ישראל(‘이스라엘의 하나님의 영광’)도 사용하므로(8:4; 9:3; 10:19; 11:22; 43:2), 이하의 논의는 ‘이스라엘의 하나님의 영광’도 포함한다. 아래를 보라.

인칭으로서 대화에 참여하지 않으므로) 이 어구의 존대 문제는 ‘주님의 영광’이 주어일 경우 그 서술어만 살피면 된다. 위 본문들 중 ‘주님의 영광’ 또는 ‘이스라엘의 하나님의 영광’이 주어가 아니어서 존대법과 무관한 경우는 1:28과 10:4(두 번째 경우) 두 곳뿐이다. 다른 본문들에서는 ‘주님의 영광’과 ‘이스라엘의 하나님의 영광’이 주어로 번역된다. 아래 표는 ‘주님의 영광’(처음 여덟 절)과 ‘이스라엘의 하나님의 영광’(아래 다섯 절)의 술어들을 우리말 공인 역본들이 번역한 것을 정리한 것이다(표에서 강조된 것은 술어를, 음영이 있는 칸은 ‘영광’이 존대된 경우를 나타낸다).

	술어	개역개정	공동개정	새번역
3:12*	ממקומו 또는 ברום...ממקומו	그의 처소로부터 나오는도다	그 있던 자리에서 떠오 르면서	그 처소에서 나타날 때 에
3:23	עמד	(거기에) 머물렀 는데	(거기에) 나타나 있었다	머물러 있었는데
10:4†	...ירדם... על מפתן	(그룹에서) 올라 와 성전 문지방에 이르니	(그룹 있는 데서) 떠올 라 성전 문지방으로 움 기셨다	(그룹들에게서) 떠올라 성전 문지방으로 움겨 갔고
10:18	ויצא...ויעמד	떠나서... 머무르 니	떠나... 멈추셨다	떠나... 머물렀다
11:23	ויעל...ויעמד	올라가... 머무르 고	떠올라... 멈추었는데	떠올라... 머물렀다
43:4‡	בא אל־הבית	성전으로 들어가 고	[야훼께서 영광에 싸여] 성전으로 들어가 셨다	[주님께서 영광에 싸여] 성전 안으로 들어가 셨 다
43:5	מלא	가득하더라	가득 차 있는 것이었다	가득 채웠다
44:4	מלא	가득한지라	가득 차 있었다	가득 차 있었다
8:4§	והנה־שם ...נעלה...?	거기에 있는데	거기에서 나는... 보았다	거기에 있는데
9:3**	אל מפתן...?	성전 문지방에 이 르더니...	떠올라... 문턱으로 나오시어...	떠올라... 성전 문지방으로 움겨 갔다
10:19	עליהם מלמעלה	그 위에 덮였더라	위에 머물러 있는 것이	위에 머물러 있는 것이
11:22	עליהם מלמעלה	그 위에 덮였더니	거룹들 위에서는... 있었 다	그들 위에 머물렀다
43:2	בא	오는데	나타나는 것이었다	오는데

* 『개역개정』은 MT를 그대로 번역하였고, 『공동개정』과 『새번역』은 BHS의 수정을 받아들여 원문의 ‘바룩’(ברוך) 대신 ‘버룸’(ברום)을 번역하였다. NRS, NET 등도 BHS의 수정을 받아들인다.

† 이 절에는 ‘케보드 아도나이’가 두 번 나온다. 이 중 두 번째 것만 우리말 역본에서 주어로 번역된다.

‡ 『공동개정』과 『새번역』은 이 구절의 ‘케보드 아도나이’를 의역하여 주어를 ‘주님’ 혹은 ‘야훼’로 적었다. 우리말 공인 역본에서 에스겔서의 ‘케보드 아도나이’를 의역한 것은 이 두 곳뿐이다.

§ 『공동개정』의 번역에서 ‘케보드 아도나이’는 주어가 아닌 목적어로 번역되었다.

** 『개역개정』은 원문의 ‘나알라’(נאלה)를 생략하고 번역한 것으로 보인다.

표에서 볼 수 있듯 공인 역본의 번역 대부분에서 ‘주님의 영광’은 존대되지 않았다. 그럼에도 불구하고 『공동개정』의 세 곳이 ‘주님의 영광’을 존대한 점은 주목할 만하다(10:4의 ‘옴기셨다’, 10:18의 ‘멈추셨다’, 9:3의 ‘나오시어’). 또 43:4의 경우 『공동개정』과 『새번역』이 공히 ‘케보드 아도나이’를 ‘주님/야훼께서 영광에 싸여’라고 의역한 것도 흥미롭다. 『공동개정』이 몇 곳이 ‘주님의 영광’을 존대한 것, 또 43:4의 ‘케보드 아도나이’를 『공동개정』과 『새번역』이 ‘주님/야훼께서 영광에 싸여’라고 번역한 것은 두 가지 의미를 지닌다고 생각된다. 첫째, 『공동개정』 번역 위원에게 있어서 ‘주님의 영광’이 존대되는 것이 자연스러운 경우가 있었다. 둘째, 『공동개정』과 『새번역』의 번역 위원에게 43:4의 ‘케보드 아도나이’는 ‘주님/야훼’를 가리키는 대용어로 이해되었다. 분명한 것은 우리의 논의와 관련해 둘 모두 한 방향을 가리킨다는 점이다. 즉 에스겔서의 ‘주님의 영광’(יהוה כבוד)이 주님을 가리킬 수 있고, 그렇기 때문에 존대해야 할 필요성이 생긴다는 점이다.

3. 문맥에 근거한 ‘주님의 영광’의 의미

에스겔서에서 ‘주님의 영광’ 또는 ‘이스라엘의 하나님의 영광’이 하나님의 속성으로서의 ‘영광’을 가리키는지, 하나님 자신을 가리키는지를 알려면 문맥을 살펴야 한다. ‘주님의 영광’(יהוה כבוד) 또는 ‘이스라엘의 하나님의 영광’(כבוד אלהי ישראל)이 나오는 문맥은 아래와 같이 정리될 수 있다(우리말 번역은 『새번역』에서 온 것이다).

3.1. ‘영광이 성전을 채우다’

43:5 והנה מלא כבוד־יהוה הבית

주님의 영광이 성전을 가득 채웠다!

44:4 והנה מלא כבוד־יהוה את־בית יהוה

주님의 영광이 주님의 성전에 가득 차 있었다

3.3. ‘영광이 서 있다’

3:23

והנה־שם כבוד־יהוה עמד

그 곳에는 주님의 영광이 머물러 있었는데

『새번역』은 ‘아마드’(עמד)를 ‘머무르다’로 번역했는데, 이것은 사전에 근거한 문자적 번역이라기보다는 (번역자가 이해한) 문맥에 근거한 번역이라고 생각된다. BDB는 ‘아마드’의 뜻을 크게 둘로 보는데, 첫 번째 뜻은 ‘서 있다’(take one’s stand), ‘선 자세로 있다’(be in a standing attitude)이고, 두 번째 뜻은 ‘움직임을 멈추다’(cease moving)이다. 필자는 둘 중 더 자연스러운 뜻은 첫 번째 것이라고 생각한다. 위 본문 바로 앞에는 “그래서 내가 일어나 들로 나가서 보니”(같은 절)라는 말이 있다. 에스겔이 이동한 후 들에 도착한 상황에서 어떤 존재를 만났는데 그 존재가 ‘(움직임을) 멈추었다’라든가 ‘(이미 그곳에) 머물러 있었다’라고 말하는 것은 좀 어색하다. 반면 그 존재가 (가서 보니) ‘서 있었다/계셨다’라고 말하는 것은 자연스럽다. 영역 성경들의 경우도 NRS는 “and the glory of the LORD stood there”, TNK은 “there stood the Presence of the LORD”라고 번역하였고, 특히 NET는 “the glory of the LORD was standing there”라고 번역하였다(필자의 강조). 그렇다면 3:23의 ‘주님의 영광’은 하나님 자신을 가리킨다고 이해해야 한다. 영광의 기운이 서 있는 자세를 취한다고 상상하기는 힘들기 때문이다. 같은 이유로 이곳의 ‘주님의 영광’은 존대하는 것이 의미론적으로 자연스럽다.

3.4. ‘영광이 이동하다/머물러 있다’

3:12

ברוך כבוד־יהוה ממקומו

주님의 영광이 그 처소에서 나타날 때에[ברוך 대신 ברום으로 읽음. 위 표의 주 참조.]

8:4

והנה־שם כבוד אלהי ישראל כמראה אשר ראיתי בבקעה

이스라엘 하나님의 영광이 거기에 있는데, 내가 전에 들에서 본 환상과 같았다

11:23

ויעל כבוד יהוה מעל חוך העיר ויעמד על־ההר

주님의 영광이 그 성읍 가운데서 떠올라, 성읍 동쪽에 있는 산꼭대기에 머물렀다

43:2

והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים

이스라엘 하나님의 영광이 동쪽에서부터 오는데

43:4

וכבוד יהוה בא אל־הבית

주님께서 영광에 싸여서, 동쪽으로 난 문을 지나 성전 안으로 들어가셨다

위 본문들에서 ‘주님의 영광’은 이동하거나(3:12; 11:23; 43:2, 4), 이동을 멈추거나(11:23), 한 자리에 머물러 있다(8:4).¹⁰⁾ 이런 경우 술어만을 보고 ‘영광’이 기운을 가리키는지 하나님 자신을 가리키는지를 결정하기는 어렵다. 기운 또한 움직이거나 멈추거나 머물러 있을 수 있기 때문이다. 11:23의 경우는 11:22에 관한 앞의 우리의 논의를 기억한다면 ‘주님의 영광’이 하나님 자신을 가리킨다고 생각할 수 있다. 그러나 나머지 네 구절의 경우는 문맥만 보아서는 ‘영광’이 두 가지 가능성 중 어느 것을 가리키는지 알기 어렵다. 적잖은 에스겔서 본문에서 ‘주님의 영광’이 ‘주님’을 가리킨다는 점을 고려한다면, 우리말 번역자는 존칭 어미(‘-시-’)를 넣은 표현과 그렇지 않은 표현을 제1번역과 대안 번역으로 모두 표기해 주는 것이 바람직하다고 생각된다.

4. 결론

에스겔서에서 ‘주님의 영광’ 또는 ‘이스라엘의 하나님의 영광’이 주어로 번역될 수 있는 본문은 모두 열셋이다. 이 중 위 어구가 기운을 표현한 것이 확실한 본문은 2곳이고(43:5; 44:4), 하나님 자신을 가리킨다고 생각되는 본문은 7곳이고(3:23; 9:3; 10:4, 18, 19; 11:22, 23), 둘 중 어느 것을 가리키는지 확실하지 않은 본문은 4곳이다(3:12; 8:4; 43:2, 4). 존칭어미 ‘-시-’에 관한 광범한 의미론적, 통사론적 논의에서 이관규는 ‘-시-’의 사용에서 가장 중요한 요인은 화자의 높임 의도임을 설득력 있게 논증하였다.¹¹⁾ 그렇다면 경전으로서 성경을 읽는 성경 독자의 입장에서 ‘주님의 영광’이 하나님을 가리키는 것이 확실한 경우 ‘주님의 영광’을 존대하는 것이 훨씬 더 자연스러울 것이라고 생각된다. 마찬가지로 ‘주님의 영광’이 하나님을 가리킬 가능성이 있는 경우도 제1번역 또는 대안 번역에 존대를 표현하는 것이 낫다고 생각된다.¹²⁾

10) 11:23의 עָמַד는 앞의 예들과는 달리 ‘서 있다’보다는 ‘멈추다’로 번역하는 것이 더 자연스럽다. 바로 앞에 ‘주님의 영광’이 이동하기 시작했다는 말이 있기 때문이다.

11) 이관규, “‘-시-’의 의미와 통사”, 이승명 편, 『추상과 의미의 실재』(서울: 박이정, 1998), 563-583, 특히 580-581.

12) 성경 번역에 있어서 존대법에 대한 이론적 이해를 위해서는 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148을 참조하라.

<참고문헌>(References)

- 강승일, “야훼 하나님의 아내?”, 「구약논단」 17:2 (2011), 128-137.
- 민영진, “‘여호와’를 ‘주(主)’로 번역함”, 「신학논단」 20 (1992), 295-310.
- 이관규, “‘-시-’의 의미와 통사”, 이승명 편, 『추상과 의미의 실제』, 서울: 박이정, 1998, 563-583, 특히 580-581.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 「성경원문연구」 25 (2009), 127-148
- Strong, John T., “God’s Kabod: The Presence of Yahweh in the Book of Ezekiel”, M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspective*, SBL Symposium Series, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- Mettinger, Trygve N. D., “The Name and the Glory: The Zion-Sabaoth Theology and Its Exilic Successors,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 24:1 (1998), 1-24.
- Mettinger, Trygve N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Coniectanea Biblica: Old Testament Series 18, Lund: CWK Gleerup, 1982.
- Zimmerli, *Ezekiel*, 2 vols., Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1979-1983.

수사의문문의 번역

-“우리가 언제 주님께서 ...하신 것을 보았습니까?”-1)

폴 엘링워스*

번역: 이달**

UBS 그리스어 신약성서 제4판 서문에는 “뉴욕에 소재한 UBS 번역실의 번역전문가들(특히 Roger Omanson)은 구두점 표시란을 수정하자고 제안하였고 그 제안을 발전시켰다”(v-vi; 이탤릭은 첨가함)고 기록되어 있다. 로저의 많은 동료들은 그 일이 너무 힘이 들고 지루한 작업이라서 받아들이지를 주저했을 테지만, 이러한 작업은 궁극적으로 성경과 그 독자를 위한 것이어서, 로저만은 이러한 임무를 받아들일 준비가 되어 있다는 것을 적절하게 인식하고 있다. 이 논문의 주제가 불가피하게 자세한 내용을 다루고 있기는 하지만, 나는 로저가 너무 힘이 들고 지루하다고 느끼지 않기를 바란다.

수사의문문의 번역에 관한 논의를 시작하기 전에, 바로 기초적인 문제로 돌아가 언어의 주요 기능들에 대하여 한 마디 언급하고 지나가는 것이 도움이 될 것이다. 이것은 다음과 같이 요약될 수 있다:

진술하기:

긍정: 나는 먹는다.

부정: 나는 먹지 않는다.

명령하기:

긍정: 먹어라!

부정: 먹지 말아라!

질문하기:

긍정: 당신은 먹는가?

* 전 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트, 전 *The Bible Translator—Technical Papers* 편집장.

** 한남대학교 교수, 신약학.

1) Paul Ellingworth, “‘When did we see you ... ?’ Translating Rhetorical Questions”, *The Bible Translator* 64:1 (April 2013), 64-74를 번역하여 수록함.

부정: 당신은 먹지 않는가?

언어에는 물론 다른 어떤 기능들도 있다. 예를 들어, “어머나!”나 “우와!”와 같은 감탄을 들 수 있다.

그러나 이러한 세 가지 주요 기능들은 항상 구별하기 쉬운 것이 아니며, 그래서 종종 오해를 불러일으킬 수 있다. 이러한 기능들은—역동적/기능적 일치를 추구하는 번역가들이 항상 인식해 온 바와 같이—확실히 항상 특별한 문법적인 기능들과 연계되어 있는 것이 아니다. (정중한) 어떤 명령은 의문문으로 표현될 수도 있다. 예를 들어, “바닥을 닦아 주십시오”라는 의미로 “바닥을 닦아주시겠습니까?”라고 말하는 것은 문자 그대로 순수한 질문으로 오해를 할 수 있고, 그래서 “싫습니다.”라는 대답을 들을 수 있다.

언어학자들, 특히 영어를 사용하는 사람들은 두 가지 종류의 질문을 구별한다. 첫 번째 종류는 “의문사”를 동반한 의문문으로 알려진 것들인데, 왜냐하면 그것들은 “what?,” “who?,” “when?,” “where?,” “why?,” “which?,” 그리고 “how?”와 같은 단어들로 분명하게 표시된 질문들이기 때문이다.

두 번째 종류는 “연필을 가지고 있습니까?”와 같이 “가부”를 묻는 의문문으로 알려진 것들이다. 이러한 질문들은 상이한 언어에서 오히려 다른 방식으로 취급되기도 한다. 예를 들어, 영어와 독일어와 같은 북유럽어들은 보통 문장의 형태로 그것이 질문인지를 나타낸다. 영어에서는 “Have you ... ?” (또는 “Do you have ... ?”)로 쓰면 질문이고, “You have ...”로 쓰면 질문이 아니다. 불어는 억양을 사용하여 “Vous venez?” 하거나 도치문을 사용하여 “Venez-vous?” 할 수 있다. 둘 다 “Are you coming?”이라는 의미이지만, 억양을 사용하는 것이 보다 친숙한 것이고 도치문은 보다 정중한 표현이다.

스페인어와 이탈리아어와 같은 남유럽어들은 보통 억양만을 사용한다. 표준적인 이탈리아어 문법이 보여주는 바와 같이,

영어의 의문 문장(즉, “예”와 “아니오”라는 대답을 기대하는 질문의 종류)은 일반적으로 긍정문과 다른 구조를 가지고 있다(예: “You are coming” 대 “Are you coming?”). 그러나 이탈리아어에는 보통 그러한 구별이 없다: 진술과 질문을 구별하는 것은 의문부호¹⁾의 존재(글로 쓸 때)와 문장의 끝부분을 올리는 억양의 패턴(말로 할 때)이다(Maiden and Robustelli 2000, 147).

이러한 관점에서 보면, 신약성서 그리스어는 남유럽어와 비슷하다. “예/아

1) 스페인어에는 또한 도치된 의문부호가 의문문의 시작 부분에 존재하기도 한다.

니오”와 같이 가부를 묻는 의문문을 식별해 내는 것은 매우 어려운데, 그것은 오래된 신약성서 사본들이 의문부호를 사용하지 않았기 때문이다. 물론 우리는 신약성서의 사람들이 사용한 억양 패턴에 관하여 어떠한 직접적인 지식도 갖고 있지 않다. 그것은, 로저 오맨슨이 지적한 대로, 왜 신약성서의 판본이나 번역본들이 상당히 자주 어떤 문장이 진술문인지 의문문인지에 관하여 일치를 보이고 있지 않은 하나의 중요한 이유가 된다.

질문들은 그것이 기대하는 대답이 어떤 종류인가에 따라 또한 구별될 수 있다. 가부를 묻는 의문문들은 그것의 구조나 화자의 억양에 따라서 긍정적이거나 부정적인 대답을 기대하고 있는지의 여부를 알 수 있다. 영어를 예를 들어보자:

당신은 그것을 하지 않겠죠, 그렇지요? (기대되는 대답: 물론, 나는 하지 않을 것입니다.)

당신은 그것을 하겠죠, 그렇지 않습니까? (기대되는 대답: 물론, 나는 할 것입니다.)

그러한 질문이 기대되는 대답을 이끌어낼 것인지의 여부는 또 다른 문제에 속한다. 불어와 독일어와 같은 어떤 언어들에는 어떤 대답이 기대되는가를 보여주는 특별한 방식을 갖고 있다:

불어: Vous partez déjà? *Si.* (벌써 떠난다구요? 예, 떠납니다.)

독일어도 이와 비슷하다: Sie gehen nicht schon weg? *Doch.* (아직 떠나지 않는 거지요? 아니요, 떠납니다.)

이러한 형식들은 불어의 *oui*와 독일어의 *ja*와 같이 “예”에 대한 일반적인 표현을 피하고 있다.

의문사를 가진 의문문 역시 두 가지 종류 중 하나에 속한다: 대답을 기대하는 질문(대답을 얻는 것에 관계없이)과 그렇지 않은 질문. 대답을 기대하는 질문은 순수의문문(*real questions*)이라고 부르고, 그렇지 않은 질문은 수사의문문(*rhetorical questions*)이라고 부른다.

순수의문문:

모스크바까지 거리가 얼마나 됩니까? 어떤 기차를 타야 할까요? 언제 기차가 떠나나요?

수사의문문:

어떻게 오늘밤에 모스크바에 도착할 수 있을까? (의미: 당신은 오늘밤

에 모스크바에 도착하는 것이 불가능합니다!)

언제 우리가 당신이 굶주린 것이나 목마른 것이나 헐벗은 것이나 아픈 것이나 감옥에 갇힌 것을 본 적이 있습니까?(마 25:37-39를 보라). (의미: 확실하게 말해서 우리는 당신이 굶주린 것이나 목마른 것 등등을 본 적이 없습니다.)

우리가 아는 바대로, 마태복음의 인용에서 말하고 있는 화자들은 그들의 질문에 대한 대답(기대하지 않은 대답)을 들었다. 그렇다. 그들은 어려운 처지에 있던 다른 사람들을 돌보았지만 그들 속에 예수님이 계신 것을 인식하지 못하였다. 그러나 그들의 질문은 수사의문문이 아니라 순수의문문으로 오해될 수 있다. “언제 우리가 당신이 어려운 처지에 있었을 때 돌보았는지 말씀해 주십시오.” 이와 같은 경우는 특히 수사의문문을 사용하지 않는 언어나 특별한 경우에만 수사의문문을 사용하는 언어에서 발생할 수 있다.

마태의 이야기는 적어도 그리스도인들에게는 잘 알려진 것이다. 그러나 성경에서 그렇게 잘 알려지지 않은 질문들은 보다 넓은 문맥이 분명하게 밝혀지기 전까지는 쉽게 오해될 수 있다. 나아만이 “다마스쿠스에 있는 아바나 강이나 바르발 강이...?”(왕하 5:12; 개역개정판에는 “아마나 강”으로 번역됨: 역자 주)라고 말하는 것을 들은 사람들은 잠시 동안 이 질문을 순수의문문으로 오해하여, 마음속으로 “글쎄요. 당신이 나보다 고대 다마스쿠스의 지리에 관해 더 잘 알겠지요. 당신이 그것들이 다마스쿠스의 강이라고 말한다면, 당신의 말에 논쟁을 하려고 하지 않겠습니까.”라는 반응을 보였을 것이다. 계속해서 읽어나가면 알 수 있듯이, 잠시 후 곧바로 대부분의 청자들은 그 문장이 수사의문문이라는 것을 알아채게 될 것이다: 즉, “아바나 강과 바르발 강(다마스쿠스의 강들)이 이스라엘의 어떤 강보다 더 좋지 않다는 것이냐?”라는 질문은 “우리 고향의 강이 확실히 더 좋다.”는 의미이다. (보다 넓은 문맥에서 보면, 나아만이 옳지 않다는 것이 증명되었지만 여기에서는 그것이 요점은 아니다.)

우리는 아는 한, 모든 언어는 수사의문문을 활용하고 있지만, 어떤 언어는 다른 언어에 비해서 수사의문문을 훨씬 더 많이, 그리고 특정한 기능(예를 들어, 비난이나 불신앙을 나타내기 위해서)을 위해서 더 많이 사용한다. 우리는 글을 쓸 때보다는 말을 할 때, 그래서 아마도 글보다는 말을 더 사용하는 구전 사회(oral society)에서 수사의문문이 더 사용될 것이라고 기대하게 된다. 신약성서의 다른 부분은 그렇지 않을지 모르지만, 복음서와 사도행전은 주로 구전사회에서 비롯된 문서들이다. 그렇기 때문에 요한복음에서 발견되는 35

개의 수사의문문이 서사이야기(narrative) 그 자체 안에서는 하나도 발견되지 않고 모두 서사이야기에 나오는 등장인물의 입술을 빌어서 사용되고 있는 것은 결코 우연이 아니다.

대부분이 욱과 그의 친구들, 그리고 마지막에는 하나님의 말씀으로 이루어진 욱기는 특히 의문문이 풍부하고, 그들 중 대부분은 수사의문문이다. 욱기 3:3-10의 저주에 이어서 나오는 욱의 감동적인 탄식은 11-12, 16, 20-23절에 “왜 내가 모태에서 죽지 않았는가?”²⁾라는 주제를 발전시키고 있는 일련의 “왜” 질문들을 포함시키고 있다. 욱은 소위 친구라는 자들로부터 어떤 대답을 기대했다고 보기 힘들다. 이것은 하나님께서 38-41장에서 욱에게 최종적으로 준 대답을 더욱 더 효과적인 것으로 만들고 있다(어떤 사람은 통렬한 대답이라고 할지 모르지만). 욱이 처음에 한 질문은 확실히 “나는 모태에서 죽었어야 했다.”라거나 “내가 모태에서 죽었었다라면 더 좋았을 것이다.”라는 것을 의미했다. 그러나 히브리어 본문과 많은 번역본에서 의문문의 형태는 보다 큰 감정적인 효과를 나타낸다.

욕기와 같이 대부분이 대화로 구성되어 있는, 성경 밖에 있는 또 다른 작품인 버지니아 울프의 소설 *The Waves* (1931)로 잠시 눈을 돌려보는 것이 유익할 것 같다. 20페이지가 넘는 대화의 한 부분(54-77쪽)은 버나드라고 하는 한 인물이 “나는 누구인가?”³⁾라고 질문하는 많은 질문을 포함하고 있다. 때때로 버나드는 자신의 질문에 어떤 대답을 하기도 한다: “나는 누구인가? 나는 질문한다. 이것인가? 아니다. 나는 그것이 아니다”(54쪽). 그렇기 때문에 그러한 질문들은 순수의문문으로 간주되어야만 한다. 다음의 내용도 이와 마찬가지로: “그러나 이제 마지막 질문을 나에게 하기로 하자 ... 이 사람들 중에서 나는 어떤 사람인가? ... 내가 나 자신에게 ‘버나드야’라고 말할 때 누가 나아오는가? 어느 특정한 나이나 소명을 받지 않은 사람이다. 그저 나 자신일 뿐이다”(58). 그러나 또 다른 단락에서 버나드는 자신에게 수사의문문으로 질문하고 있다: “시가 아니라면, 어젯밤에 내가 쓴 것은 무엇인가?” (의미: “내가 어젯밤에 쓴 것은 확실하게 시다.” 그 다음 즉시 그는 순수의문문을 사용한다: “내가 너무 빠른가, 너무 유창한가?” 그리고 나서 “나는 모른다.”라고 대답한다(60). 한 종류의 의문문에서 다른 종류로 전환하는 것은 그 단락의 효과를 증진시키게 될 것이다.

수사의문문을 이해하는 데 어려움을 겪게 되면 종종 그것을 번역하는 데도 어려움을 겪게 된다. 화자(보통 저자는 덜 그렇다)는 스스로⁴⁾ 그의 질문이 순

2) 다르게 표시되어 있지 않으면, 성경구절의 인용은 2011년 영국판 NIV에 근거하고 있다.

3) “나는 누구인가?” (울프 1931, 60, 70)와 비교하라.

4) 이 논문의 나머지 부분에서 남성 형태는 적절한 문맥에서는 여성 형태를 포함하는 것으로

수의문문인지 수사문의문문인지에 관해서 확신이 들지 않을지 모른다. 만약 그렇다면 청자는 확신을 가질 확률이 훨씬 줄어들는다. 만약 내가 어떤 사람이 “내가 쇠약해져 가는가?”라고 말하는 것을 듣는다면, 억양과 전후맥락과 상황에 따라서 이것이 어떤 종류의 의문문인지 결정하는 데 도움을 받을 수 있을 것이다. 만약 배경이 화자가 어떤 사소한 실수를 범한 것을 단지 가리려하는 것임을 시사한다면, 그것은 수사문의문일 가능성이 높다. 그리고 만약 스무 살이라면, 더욱 그럴 가능성이 높다. 그가 의미하는 바는, 적어도 암시하는 바는 “나는 명백히 쇠약해져 가는 것이 아니지만, 방금 마치 그런 것처럼 행동했어.”라는 것이다. 그러나 만약 화자가 여든 살이고, 그의 목소리의 어조가 근엄하며, 또한 치매의 다른 증상을 보인다면, 그것은 순수문의문일 가능성이 높다—그러나 선의를 가진 친구들은 대답을 시도할 것이다.

번역자가 그의 (기록된 또는 구전의) 텍스트에서 어떤 종류의 의문문이 사용되고 있는지를 정확하게 이해한다고 하더라도, 번역의 수용자(독자 또는 청자)는 그것을 오해할 수 있다. 문자적인 번역을 읽는 수용자는 수사문의문에 익숙하지 않거나, 그것을 성경에서 기대하지 않을지 모른다. 그래서 질문에 대하여 왜 대답이 없는지 의아해 할 것이다. 아니면 수용자의 언어가 원어보다 수사문의문을 더 드물게 사용할지 모른다. 그 결과 수용자는 문자적인 번역을 어렵거나 부자연스럽다고 생각할 것이며—그것 때문에 성경에 책임을 돌릴 것이다. 이러한 것들은 모든 번역자들이 접하게 될 문제이며, 그렇기 때문에 그것에 대비하지 않으면 안 된다.

그럼에도 불구하고 문제는 더욱 광범한 것이다. 신약성서 그리스어의 표준 문법은 수사문의문을 맨 마지막 부분에서 다룬다(Blass and Debrunner 1961, 262–263 [§496]). 보다 오래된 네 권으로 된 신약성서 문법책은 수사문의문을 전혀 특별하게 언급하지 않는다(Moulton et al. 1906–1976).⁵⁾ *The Oxford English Dictionary*(1989)의 제2판은 이전 자료를 인용하면서 수사문의문에 대해 정의하기를, “대답을 **요구하지** 않는 질문들이지만 보다 큰 효과를 내기 위하여 질문의 형태를 취할 뿐이다.”⁶⁾라고 기술하고 있다. 엘킨스(1972, 21)는 *Webster’s New Collegiate Dictionary*에서 “대답을 유도하려고 **의도하지** 않았지만, 수사적인 효과를 위해 삽입된 질문.”이라는 정의를 인용하고 있다.

이해되어야 할 것이다.

5) Vol. 4, 34에 암시적인 참고사항이 있다.

6) “수사적인”이라는 항목 아래에 있음. 인용된 자료는 1884년에 처음으로 발행되었던 Bradley’s Aids to [Writing] Latin Prose, §150인데, 그것은 전통적으로 영어와 라틴어가 이 점에서 일치한다는 것을 가정하고 (이 경우에는 정확하게) 있지만, 이것이 많은 다른 언어에서도 일치하는 것은 아니다.

이와 마찬가지로, *The American Heritage Dictionary*(3rd ed.)는 “대답이 기대되지 않으며 종종 수사적인 효과를 위해 사용되는 질문”이라고 언급하고 있으며, *Chambers English Dictionary*는 “질문의 형태를 갖지만, 수사적인 효과를 목적으로 하며, 대답을 바라지 않는 질문.”이라고 정의하고 있다. 이러한 정의들 가운데 다양한 단어들(필자가 이탤릭체로 쓴)은 긍정적(그리스어 *ou*, 라틴어 *nonne*)이든 부정적(그리스어 *mē*, 라틴어 *num*)이든 어떠한 대답을 기대하는 방식으로 구성된 질문들을 배제하는 경향을 보여준다. 물론, 질문을 제기한 사람이 기대하지 않음에도 불구하고 대답이 따라올 수 있고, 또한 질문의 형태가 기대하고 있는 대답과 반대되는 대답이 따라올 수도 있다.

이제는 이러한 예비적인 설명을 벗어나 신약성서에서 매우 자주 등장하는 수사사의문문(아마 많게는 700개)에 대해서 말할 차례가 되었다. 학자들은 때때로 그것들을 무시하거나 지나가는 길에 간단히 언급하여 왔다. 그것은 아마 그들 자신의 언어에서 문제를 거의 제기하지 않았기 때문일 것이다. 또한 역동적/기능적 동등성의 번역보다 형식적 일치 번역이 본문에 더 “충실한” 것으로 간주되는 문화에서는 어떤 종류의 질문이든지 문자 그대로 질문으로서 번역하는 것을 선호하는 강력한 편견이 있었기 때문일 것이다.

그러나 난제들은 상상에만 머무는 것이 아니다. 질문의 번역 문제를 전적으로 취급한 *Notes on Translation*⁷⁾의 한 호(1972)에서, 롱게커(Robert E. Longacre)는 멕시코의 한 언어인 트리키(Triqui)에 관해서 보고하고 있다:

고린도전후서와 히브리서를 읽어가면서, 우리는 계속해서 정보 제공자(informant)로부터 “이러한 질문에 누가 대답할 수 있겠습니까?”라는 종류의 반응을 듣게 되었다. 그는 나를 바라보며 당혹해 하곤 한다. 또는 어떤 대답—때때로 틀린 대답—을 제시하려고 시도하곤 했다. 그는 질문에 상당히 곤혹스러워 하거나 그 질문 때문에 전적으로 잘못된 생각을 갖게 되었다. 그럼에도 불구하고 나의 정보 제공자⁸⁾(Celestino Cruz)는 내가 번역하면서 함께 일한 사람 중 가장 능력 있는 사람이다. 그 문제들은 언어적이고 문화적인 성격을 가지고 있다(39쪽).

예를 들어, “현자가 어디에 있습니까? 학자가 어디에 있습니까? 이 세상의 변론자가 어디에 있습니까?”⁹⁾라는 질문에 대해서 정보 제공자는 “글쎄요. 당

7) 이전에 SIL에서 발행된 잡지임. 이 호(no. 44, 1972)의 내용은 1932년에 출판된 코노팩(Konopáek) 이래 성경에 나오는 수사사의문문에 대한 가장 자세한 연구인 비크만과 켈로우의 책(1974) 229-49에 본질적으로 비크만에 의해서 추가적인 분석과 함께 요약된 것이다.

8) 이러한 표현을 사용한 것은 모국어를 말하는 사람보다 국외 거주자가 번역자로서 간주될 수 있는 역사적 상황을 반영하고 있다.

신이 그들이 어디에 있는지 말해 주십시오.”라고 반응을 보였다. 그러한 질문들이 수사적이라는 점을 명확히 하기 위해서, 그것들을 진술문(평서문)으로 변환시키는 것이 필요하였다. 이와 비슷한 보고서가 엘킨스(Richard E. Elkins)에 의해 필리핀의 Western Bukidnon Manobo에 관하여, 앤드류스(Henrietta Andrews)에 의해 멕시코주의 Otomi에 관하여, 커크패트릭(Lilla Kirkpatrick)에 의해 인도 중앙부의 Korku에 관하여, 그리고 크라우치(Marjorie Crouch)에 의해 가나의 Vagla 에 관하여 동시적으로 제출되었다(1972)¹⁰⁾.

1960년에 코우완(Marion M. Cowan)은 “훅스테코어(Huixteco)로 질문을 번역하기”라는 제목으로 *TBT*에 논문을 기고한 바 있다. 그 논문은 마태복음 6:25에 대한 번역자들의 난제를 보고한 것인데, 그들이 “목숨이 음식보다 소중하지 아니하며, 몸이 옷보다 소중하지 아니하냐?”라는 문장을 보고, 무엇보다도 음식과 옷은 그들이 그 두 가지를 얻기 위해 모든 시간을 사용하는 것이기 때문에 더 중요하다고 느끼는 경향을 보였기 때문이다. 번역자들은 결국 이것과 몇몇 다른 질문들을 “강조 문장”으로 “바꾸는” 안을 채택하였다. 이 논문으로 인하여 편집장인 유진 나이다(Eugene Nida)는 “여기에 제안된 이러한 종류의 해결은 진지한 고민 없이 채택되어서는 안 된다.”는 비평적인 서문을 진지한 열 줄 문장으로 신게 되었다(Cowan 1960, 123). 그러나 1967년이 되었을 때, 나이다는 히브리서 1:5의 수사의문문을 “강조적인 부정, 즉 ‘하나님께서 어떤 천사에게도 결코 말하지 않았기 때문이다’(N.E.B.와 비교하라)”라고 번역할 것을 제안하였다(Nida 1967, 119).

4년 후에 그레더(Herbert G. Grether)는 이사야서 50장에 나오는 수사의문문을 오해할 수 있는 위험성에 대해 지적하였다(1973, 240). 그러면서 이사야 50:1(RSV)를 예로 들었다:

내가 너희 어머니를 쫓아내려는 이혼증서가 어디 있느냐?
내가 너희를 채권자에게 팔아넘기기라도 하였느냐?

그는 당시 일부 번역본은 10상반절을 문자적으로 질문으로 번역하였고, 일부는 진술문으로 번역하였다고 지적하였다. 그레더보다 한 세대 후에도 불일치는 계속되고 있다(사 50:10):

너희 가운데 누가 주님을 경외하며, 누가 그의 종의 말을 순종하느

9) 고전 1:20; 이와 마찬가지로 3:5; 4:7.

10) Notes on Translation의 동일호 21-24, 25-28, 28-36, 36-39쪽에 각각 실려 있다.

냐?(NIV)

주님을 높이고 그의 종의 말을 순종하는 너희 모두는...(TEV)

너희 중 아무도 주님을 존중하거나 그의 종에게 순종하는 사람이 없
으니...(CEV)

로저 오맨슨의 구두점 표시란에는 마태복음에서만 그리스어판과 번역본들 중 이 점에서 차이를 보이는 곳이 열다섯 군데나 나타나 있다. 이러한 차이점은 대부분 본문을 의문문으로 볼 것인가 또는 진술문(평서문)으로 볼 것인가 하는 선택에서 비롯된 것이다; 26:50에서 예수는 유다에게 무엇이라고 말하고 있는가? “친구여, 빨리 행하라!”(GNB 본문)인가, 또는 “친구여? 왜 여기에 왔느냐?”(GNB 난외주)인가? 그러나 몇몇 경우에 있어서는 수사의문문과 수사어문문 사이의 선택인 것 같다. 빌라도가 예수께 “당신이 유대인의 왕이요?”(27:11)라고 질문한 것이 진지한 질문(예수가 스스로 죄목에 걸리도록 만들려는)인가, 또는 “확실히 당신[강조형 *su*]은 유대인의 왕이 아니로군요!”(NRSV)라는 의미인가? 또는 27:42에서 사람들이 예수를 조롱하면서 “그는 이스라엘의 왕이라네!”라고 외치는 것인지, 아니면 진정한 대답을 기대하지 않는 가운데 “그래. 그가 주장한 대로야.”라는 의미를 담아 “그가 이스라엘의 왕이 아닌가?”(GNB)라고 사람들이 질문한 것인가?

그럼에도 불구하고 수사의문문에 대한 자세한 연구는 그것이 기대되는 곳에서도 종종 결여되어 있다. 나이다와 테이버(Taber)의 고전적인 연구인 *The Theory and Practice of Translation* (TAPOT)은 1969년에 처음 출판되었고 그 당시에는 “성경 번역자의 성경”으로 알려진 사랑받는 책이었지만, 오로지 간단한 하부 항목으로만 취급하였다. 그 책은 “수사의문문에 대한 대답은 종종 제공되어야만 하며, 그럼으로써 청자가 포함된 의미를 오해하지 않아야 한다”(30).¹¹⁾는 원리를 제시하였을 뿐이다. 드 바르드(de Waard)와 나이다가 쓴 *From One Language to Another* (1986)는 몇 가지 관점에서 TAPOT의 후속편으로 볼 수 있는데, 수사의문문에 대해서 전혀 논의하지 않고 있다. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (Baker 1998)에도 “수사의문문”이라는 항목은 존재하지 않는다.

J.-C. Margot (1979, 89, 324, 332–33)는 번역상 특별한 문제를 제기하는 몇몇 신약성서 본문을 언급하면서 보다 충분한 논의를 보여준다. 마고(Margot)는 이미 출판한 지 5년이나 지난 1979년이 되어서야 신약성서의 수사의문문과 그것의 번역에 대한 가장 포괄적이고 현대적인 연구로 남아있는 자료에 대해

11) 또한 나이다의 책(1964), 209을 참고하라.

언급할 수 있었다.¹²⁾ 1974년에 출판된 비크만과 캘로우의 책¹³⁾ 15장은 수사의 문문에 관해 다루었다. 그 시대에 있어서조차 오히려 구식 냄새가 나는 제임스 왕역을 사용하기는 하였지만, 비크만과 캘로우의 책은 그리스어 본문을 주의 깊게 다루면서 수사의문문의 다양한 형태에 배어 있는 원리에 대하여 자세한 분석과 번역의 문제에 대한 적용을 보여주고 있다. 따라서 그 책은 일반적인 원리에 관심을 가지고 주제에 대한 연역적인 접근 방식을 보여주면서, 동시에 특정한 본문에 초점을 맞추어 귀납적인 접근 방식을 결합하고 있다.

그럼에도 불구하고 신약성서의 수사의문문은 매우 이른 시기부터 진술문(보통 부정문)으로 다시 써야 한다는 요구를 받았다. 비크만(1972, 237)은 복음서를 다루면서 “평행단락의 사용으로 모호함을 해결하기”라는 항목을 설치했지만, 전적으로 다른 단락을 억지로 일치시키려고 하지 않아야 할 필요성을 강조한 것은 옳았다.

예를 들어, 바리새파 사람이 [예수]께 말하기를, “보십시오. 어찌하여 이 사람들은 안식일에 해서는 안 되는 일을 합니까?”(막 2:24)라고 하였는데, 마태는 그것을 수사의문문이라고 생각하여 “보십시오. 당신의 제자들이 안식일에 해서는 안 되는 일을 하고 있습니다.”라는 진술문(평서문)으로 바꾸어 제시한다. 이와 마찬가지로, 예수의 말씀이 마태(6:25)에 의해서는 “목숨이 음식보다 소중하지 아니하며, 몸이 옷보다 소중하지 아니하냐?”라는 수사의문문으로 이해되고 있는데 비해, 누가(12:23)에 의해서는 “목숨은 음식보다 더 소중하고, 몸은 옷보다 더 소중하다.”라는 진술문으로 이해되고 있다.

복음서의 평행구절에 의해서 제기된 질문들은 사본을 베껴 쓸 때 되풀이되었다. 팔목할 만한 예가 자기 종을 힘들게 일하게 한 주인에 대한 누가의 이야기에 나타난다. 누가복음 17:7-9의 전체 단락이 이에 해당된다:

너희 가운데서 누구에게 밭을 갈거나, 양을 치는 종이 있다고 하자. 그 종이 들에서 돌아올 때에 “어서 와서 식탁에 앉아라”하고 그에게 말할 사람이 어디 있겠느냐? 오히려 그에게 말하기를, “너는 내가 먹을 것을 준비하여라. 내가 먹고 마시는 동안에, 너는 허리를 동이고 시중을 들어라. 그런 다음에야 먹고 마셔라” 하지 않겠느냐? 그 종이 명령한 대로 하였다고 해서, 주인이 그에게 고마워하겠느냐?

12) 보다 오래된 Konopáek (1932)의 글 역시 원어 연구와 광범한 번역의 연구에 여전히 유용하다.

13) 이 장은 Beekman (1972)의 자료에 근거하고 있다. 나는 이 자료와 다른 자료를 제공해 준 위클리프 영국 도서관의 루스 웨스턴(Ruth Weston)에게 감사한다.

예수는 스스로 8절에서 그의 첫 번째 질문에 대답하고 있다. 기대되는 대답은 “아니오”였는데, 그것이 바로 예수가 한 대답이었다. 그는 두 번째 질문(9절)에 대하여 같은 대답을 기대하는 수사의를문문으로 남겨놓고 있다. 그러나 흥미롭게도, 많은 고대의 권위 있는 사본들은 *ou dokō* (나는 그렇게 생각하지 않습니다.)를 덧붙일 필요가 있다고 보았다. 메츠거(B. M. Metzger)는 이에 대해 언급하기를 “이렇게 반박하는 말대꾸는 ... 여백에 주를 단 형태로 존재하다가 서방본문으로 흘러 들어갔다”(1994, 141).¹⁴⁾고 하였다.

마태복음에 나오는 질문 중 많은 비율이 수사의를문문이다. 마태복음 11:7-9에서 보는 것처럼, 비록 문맥상 질문자가 이미 대답을 알고 있다고 암시하고 있음에도 불구하고, 수사의를문문은 정보를 요구하는 질문을 포함하고 있지 않다. 그럼에도 불구하고, 질문을 받은 사람(들)이 대답을 알아야만 한다는 것을 기대하는 질문도 포함하고 있다. 예를 들어, 12:3, 5에서 예수가 바리새파 사람에게 한 말은 전형적인 의문문-부정문인데, “너희는 [율법책에서] 읽어 보지 못하였느냐?”라는 말은 “확실히 [율법 전문가로서] 너희는 읽어보았을 것이다”라는 의미다. 여기에서 보는 것처럼 종종 수사의를문문은 그것이 진술문으로 재구성될 때 진술에 힘을 실어주는데, “확실히”와 같은 어떤 단어를 가지고 표시가 된다.

이와 마찬가지로, “그것을 잡아 끌어올리지 않을 사람이 어디에 있겠느냐?”(12:11)라는 말은 “확실히, 잡아 끌어올릴 것이다”라는 의미다. 이 경우에 있어서 질문의 형태는 “예”라는 대답을 요구한다. 다른 예를 생각해 보자: “너희가 악한데, 어떻게 선한 것을 말할 수 있겠느냐?”(12:34)라는 말은 “악한 너희는 확실히 선한 것을 말할 수 없다.”라는 의미다.

요한복음 역시 수사의를문문으로 가득 차 있다. 아마 2011년 NIV판이 가장 좋은 예가 될 만데, 이들 언어학적으로 보수적인 번역본들은 의문문을 있는 그대로 유지하려는 경향을 보이는 반면에, GNB와 같은 기능적-동등성 번역본은 그것을 진술문으로 변형시킨다. 예를 들어보자.

NIV	GNB
4:35 “너 달이 지나야” 추수 때가 된다.”는 말이 있지 않느냐?	“너 달이 지나면 추수 때가 된다.”는 말이 있다.
6:70 내가 너희 열들을 택하지 않았느냐? 그러나 너희 가운데서 하나는 악마다!	내가 너희 열들을 택하였다. 그렇잖느냐? 그러나 너희 가운데서 하나는 악마다.

14) 예를 들어 고전 5:12; 12:15와 같은 수사의를문문과 연관된 유사한 본문 문제를 알아보기 위해서는 메츠거의 *Commentary* (1994) 외에 Thiselton (2000), 415, 1002-1003을 참고하라.

<p>7:42 성경은 그리스도가 다윗의 후손 가운데서 날 것이라고 앉았는가?</p>	<p>성경은 그리스도가 다윗의 후손 가운데서 날 것이라고 말한다.</p>
--	--

여러 예 중에서 요한복음 6:42; 7:51; 9:40, 42; 10:34; 19:10을 비교해 보라:
 신약성서와 다른 곳의 여러 부분에 수사어문문이 얼마나 자주 등장하고 얼마나 중요한지를 알려주기 위해 이미 충분히 말했으며, 또 여기에 훨씬 많은 이야기를 덧붙일 수 있을 것이다. 수사어문문은 고대의 필사자들, 본문비평가들, 주석가들, 번역자들, 그리고 아마 번역본을 대하는 대부분의 독자나 청자들에게 문제를 야기해 왔다. 번역자들이 정의해야 할 원리와 절차 중, 그들의 대상/수용(target/receptor) 언어에서 수사어문문의 현저함과 중요성을 고려하는 것과, 번역을 하는 과정에서 그 결과를 유연하지만 일관되게 적용하는 것이 중요하다.¹⁵⁾ 번역자들은 어쨌든 하나하나의 경우마다 신약성서 본문의 수사어문문의 사용이 얼마나 잘 대상/수용 언어에서 활용되고 또 상응하는지를 살펴보고자 할 것이다.

<주요어>(Keywords)

수사어문문, 의문사를 동반한 의문문, 가부를 묻는 의문문, 불어, 독일어, 획스테코어, 이탈리아어, 스페인어, 트리키어, 옴기, 버지니아 울프, 비크만과 켈로우, 로저 오맨슨, 장클로드 마고, 유진 나이다.

Huixteco, ,Trique, Virginia Woolf, Beekman and Callow, Roger Omanson, Jean-Claude Margot, Eugene A. Nida.

15) 나는 이 논문의 초안을 읽고 조언해 준 클락(David J. Clark) 박사에게 감사를 표하고자 한다.

<참고문헌>(References)

- Baker, Mona, ed., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York: Routledge, 1998.
- Beekman, John, “Analyzing and Translating the Questions of the New Testament”, *Notes on Translation* 44, (1972), 3–21.
- Beekman, John, and John Callow, *Translating the Word of God*, Grand Rapids: Zondervan, 2nd edition (1986).
- Blass, F., and A. Debrunner with R.W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1961.
- Cowan, Marion M., “The Translation of Questions into Huixteco”, *TBT* 11:3 (1960), 123-125.
- De Waard, Jan, and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Elkins, Richard E., “Supposition Rules for Rhetorical Questions in English and Western Bukidnon Manobo”, *Notes on Translation* 44 (1972), 21-24.
- Grether, Herbert G., “Translating the Questions in Isaiah 50”, *TBT* 24:2 (1973), 240-243.
- Konopáek, J., “Les ‘questions rhéoriques’ dans le Nouveau Testament.” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 12 (1932), 47-66, 141-161.
- Longacre, Robert E., “Rhetorical Questions in Trique”, *Notes on Translation* 44 (1972), 39-40.
- Maiden, M., and C. Robustelli, *A Reference Grammar of Modern Italian*, London: Arnold, 2000.
- Margot, J.-C., *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne: Editions L’Age d’Homme 1979 (repr. 1990).
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd edition, Stuttgart: German Bible Society, 1994.
- Moulton, J. H., et al., *A Grammar of New Testament Greek*, 3rd edition, Edinburgh: T. & T. Clark, 1906–1976.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translation*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, Eugene A., “Difficulties in Translating Hebrews 1 into Southern Lengua”, *TBT* 18 (1967), 117-122.
- Nida, Eugene A., and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.
- Thiselton, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Woolf, Virginia, *The Waves*, London: The Hogarth Press, 1931, 4th edition, 1946.

<서평>

Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible

(Robert Koops, Reading: United Bible Societies, 2012)

김희석*

1. 들어가는 말

본서는 책의 제목과 부제(*Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*, 이하 EAIK)에서 명확히 드러나듯이, 성경에 나타나는 식물들에 대해 설명하는 책이다. 세계성서공회연합회(United Bible Societies)는 그동안 번역자들을 위해서 기술적인 도움을 주기 위해 핸드북 시리즈(UBS Technical Helps)를 출간해 왔다. 그 예로는 『성서 색인』 (*Bible Index*), 『성서 속의 히브리 시: 이해와 번역을 위한 안내서』 (*Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating*) 등이 있었다. 한국어로는 『성서 속의 물건들』 (*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*)이 출간되어 성경 번역자들에게 유익한 자료를 제공하고 있다.¹⁾ 또한 이 시리즈의 근간 중 하나인 『크고 작은 모든 피조물: 성경의 생물들』(*All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*)에 대한 서평을 필자가 얼마 전 「성경원문연구」에 기고한 바 있다.²⁾ 이 시리즈는 성경 번역에 있어서 번역자들에게 실제적 도움을 주기 위해서 출간되고 있으며, 본 서평에서 다루고자 하는 EAIK 역시 동일한 목적으로 저술되었다.

EAIK는 크게 세 부분으로 이루어져 있다. 첫째 부분은 서론인데, 이 책의 기본적인 의도를 서술하고 책을 어떻게 번역에 사용해야 하는지를 알려주고 있다. 둘째 부분은 성경의 식물들을 6개의 범주로 분류하고, 각 범주에 속하는 식물들을 차례로 서술해 나간다. 셋째 부분은 부록인데, 본 책을 이해하는

* 총신대학교 신학대학원 조교수, 구약학.

1) Ray Pritz, 『성서 속의 물건들』 (*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*), 김창락 외 역 (서울: 대한성서공회, 2011).

2) 김희석, “서평: All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible,” 「성경원문연구」 제 29호 (2011), 206-14.

데 있어서 도움이 될 참고문헌 및 여러 종류의 색인들을 소개하고 있다. 본서는 성경 본문 안에 등장하는 여러 식물들을 자세히 소개함으로써 성경 번역자 및 일반 독자들이 본문을 더 깊고 바르게 이해하게 하는 데에 큰 도움이 될 것이다. 이제 EAIK의 세 부분을 차례로 살펴보면서 그 내용을 평가, 고찰해보도록 하자.

2. 주요 내용의 요약 및 평가

2.1. 서론

EAIK는 서론을 통하여 성경 번역에 있어서 매우 중요한 하나의 화두를 던진다. 바로 ‘번역 과정에 있어서 본문에 나타나 있는 수사학적 측면을 고려해야 하는가’의 문제이다. 번역자가 본문에서 어떤 표현을 번역할 때, 현대의 일반 독자들에게 더 친숙한 표현으로 바꾸어야 하는지 아니면 독자들에게는 낯설더라도 원래 본문에 나타난 표현을 그대로 사용해야 하는지의 갈림길에서 서게 된다. EAIK는 성경에 나타난 식물들을 소개하면서 이런 수사학적 표현들을 어떻게 번역해야 할 것인지의 문제를 상세히 다룬다. 현대의 독자들에게 맞춰 번역해야 하는 경우 및 그대로 번역할 수 있는 경우 등을 분리해서 다루려고 노력하고 있다. 이 모든 과정 속에서 EAIK는 ‘역동적/기능적 동등성’(dynamic/functional equivalence)을 번역의 원리로 삼는 것을 원칙으로 한다. 즉, 어떤 표현을 번역함에 있어서, 본문이 그 표현을 통하여 의도한 것이 번역에도 그대로 담겨 있어야 한다는 것이다. 원문을 그대로 번역하는 것이 본문의 의도를 살릴 수 있다면 그대로 번역하고, 원문과는 다른 표현으로 바꾸어 번역하는 것이 본문의 의도를 잘 살릴 수 있다면 다른 표현으로 바꾸어야 한다는 것이다.

또한 서론에서는 본서의 몇몇 특징들에 대한 설명이 제시된다. 첫째, 식물의 명칭(영어) 뒤에는 히브리어/아랍어/그리스어/라틴어 명칭들이 음역(transliteration)되어 있다. 둘째, 그 식물이 성경에 실제로 등장하는 용례들을 표기하였는데, 용례가 20~30개 이상일 때는 + 기호를 삽입하여 표기되지 않는 더 많은 용례가 있음을 보이려 하였다. 셋째, 본문의 절 구분은 영어 성경의 구분을 따랐기에, 히브리어 구약본문이나 칠십인역 원문과는 다를 때가 있고, 그런 경우에는 괄호 안에 따로 표기하였다. 넷째, 히브리어 음역은 BDB(Brown, Driver, and Briggs) 사전을 기초로 하였는데, 학자들에 따라 견

해가 다른 경우가 있을 수 있다. 다섯째, 외경도 분석 대상에 포함되었다. 어떤 단어가 신약성경과 외경에 동시에 등장할 경우, 신약성경의 용례를 먼저 표기하고, 외경의 용례를 뒤에 표기하였다.

서론에서 직접적으로 서술되고 있는 것은 아니지만, 이 책의 중요한 특징 하나를 추가해서 소개하자면, 현재까지 성경의 식물에 관해 저술된 여러 서적들을 비교, 평가한 후에 저자 자신의 견해를 이끌어 내고 있다는 점이다. 토론의 대상으로 자주 인용된 책들의 저자로는 하루베니(Nogah Hareuveni), 헤퍼(F. Nigel Hepper), 몰덴키(H. N. Moldenke and A. L. Moldenke), 조해리(Michael Zohary) 등이 있다.³⁾

2.2. 식물들에 대한 설명

EAIK는 성경에 나오는 식물을 6가지 범주로 구분한다: 야생나무와 관목(Wild Trees and Shrubs); 재배용 나무와 관목(Domestic Trees and Shrubs); 식용식물(Food Plants, Grown and Gathered); 향과 바르는 기름(Incense and Ointment); 일상생활용 식물(Plants for Everyday Use); 꽃, 가시, 잡초(Flowers, Thorns, and Weeds). 이러한 여섯 범주의 주요 내용에 대하여 요약한 후, 두 가지 예를 들어서 본서의 내용을 제시해 보도록 하겠다.

2.2.1. 야생 나무와 관목(Wild Trees and Shrubs)

EAIK는 26가지 종류의 야생 나무와 관목에 대하여 설명하였는데, 숲, 강가, 사막 등 모든 야생 지역에 서식하는 종류들을 포함시키고 있다. 그 목록은 다음과 같다: 아카시아(acacia), 구기자나무(boxthorn), 금작화(broom),⁴⁾ 떨기나무(burning bush), 삼나무(cedar),⁵⁾ 측백나무(cypress),⁶⁾ 흑단나무(ebony), 느릅나무(elm), 전나무(fir), 담쟁이덩굴(ivy), 향나무(juniper), 월계수(laurel), 가막살나무의 관목(laurustinus), 연(lotus plant), 도금양(myrtle),⁷⁾ 떡갈나무(oak),⁸⁾ 협죽도(oleander), 소나무(pine), 버즘나무/플라타너스(plane), 미루나무(poplar),⁹⁾ 백단향(sandalwood), 때죽나무(styrax), 위성류/능수버들

3) 이 저작들에 대한 보다 자세한 정보를 위해서는 EAIK의 참고문헌 목록을 참조하라.

4) 한글번역에서는 대개 '로렘나무'로도 번역되어 있다.

5) 한글번역에서는 대개 '백향목'으로 번역되어 있다.

6) 한글번역에서는 대개 '갓나무'로 번역되어 있다.

7) 한글번역에서는 대개 '화석류나무'로 번역되어 있다.

8) 한글번역에서는 대개 '상수리나무' 혹은 '참나무'로 번역되어 있다.

9) 한글번역에서는 대개 '버드나무'로 번역되어 있다.

(tamarisk), 율나무(terebinth),¹⁰⁾ 산다락(sandarac/thyine). 버드나무(willow). 여기에 분류된 26가지의 식물 명칭들을 살펴보면, 서로 유사하거나 같은 식물인 경우도 있고, 어떤 한 원어가 문맥에 따라 다른 현대의 식물 명칭으로 번역된 경우도 있다.

2.2.2. 재배용 나무와 관목(Domestic Trees and Shrubs)

이 부분에서는 고대 이스라엘에서 실제로 재배되었던 식물들을 소개한다. EAIK는 이런 재배용 식물 명칭들을 번역함에 있어서, 그 사용되고 있는 문맥이 구체적인 ‘식물’을 언급하기보다는 비유적인 측면을 강조하고 있는 것이라면, 그 의미를 고려하여 번역할 것을 제안한다. 꼭 그 식물 명칭을 번역 대상어에서 찾으려고 하지 말고, 그 의미를 잘 반영할 수 있는 번역 대상어를 선택하라는 권고이다. EAIK가 여기서 소개하고 있는 재배용 나무와 관목은 모두 13 종류이다: 아몬드(almond), 사과(apple), 구주콩나무(carob),¹¹⁾ 유자(citron), 대추야자(date palm), 대추야자(date palm),¹²⁾ 무화과(fig), 뽕나무(mulberry), 올리브나무(olive),¹³⁾ 피스타치오(pistachio), 석류(pomegranate), 쥐방울나무(sycamore fig),¹⁴⁾ 포도나무(vine), 호두나무(walnut).

2.2.3. 식용식물(Food Plants, Grown and Gathered)

EAIK는 이스라엘 지역에서 음식으로 소비되었던 식물들에 대해서 설명한다. 이 중에는 인간에 의해서 재배되었던 것도 있고, 야생에서 스스로 자라난 것을 거둬서 먹은 것도 있었다. EAIK는 이런 식용식물들을 크게 5가지 종류로 구분하고, 각 종류에 속하는 여러 식물들을 소개한다: 1) 곡물(grains): 보리(barley), 조(millet), 수수(sorghum), 밀(wheat); 2) 엽채류(Leafy Vegetables): 쓴 나물(bitter herbs), 마늘(garlic), 부추(leek), 양파(onion); 3) 콩류(Pulses): 콩(bean), 병아리콩(chickpeas), 렌즈콩(lentils)¹⁵⁾; 4) 박(Melons): 메론(muskmelon), 수박(watermelon); 5) 조미료/향신료(Condiments): 케이퍼(caper), 고수(coriander),¹⁶⁾ 쿠민(cumins),¹⁷⁾ 딜(dills),¹⁸⁾ 합분태(dove's dung),

10) 한글번역에서는 대개 ‘상수리나무’로 번역되어 있다.

11) 한글번역에서는 ‘쥐엄나무’로 번역되었다.

12) 한글번역에서는 주로 ‘종류나무’로 번역되었다.

13) 한글번역에서는 주로 ‘감람나무’로 번역되었다.

14) 이 단어 역시 한글번역에서 ‘뽕나무’로 번역되었다.

15) 한글번역에서는 ‘팥’으로 번역되었다.

16) 한글번역에서는 ‘갓 씨’로 번역되었다.

17) 한글번역에서는 ‘회향’ 혹은 ‘근채’로 번역되었다.

18) 한글번역에서는 ‘회향’으로 번역되었다.

아욱(mallow), 박하(mint), 겨자(mustard), 흑종초(nigella), 갯능쟁이(orache), 루타(rue).¹⁹⁾

2.2.4. 향과 연고(Incense and Ointment)

EAIK가 다음으로 다루는 종류는 향이나 기름을 내는 식물들이다. 음식에 첨가하는 조미료로 사용되거나, 의술용으로 쓰이거나, 향수나 분향의 재료로 쓰이는 것들이다. 여기서는 크게 두 종류로 구분하고, 각 종류 안에서 다양한 식물들을 소개한다: 1) 향과 향수(Incense and perfume): 침향(agarwood), 창포(calamus), 카시아(cassia), 계피(cinnamon), 회향(fennel), 유향 frankincense), 헤나(henna), 몰약(myrrh), 감송(spikenard); 2) 향유와 바르는 기름(Balm and ointment): 알로에(aloe), 피마자유 나무(castor oil plant), 풍나무(liquidambar), 오평발사뭇(opobalsamum),²⁰⁾ 태양장미/록로즈(rock rose), 샤프란(saffron crocus), 트래거캔스(tragacanth).

2.2.5. 일상생활용 식물(Plants for Everyday Use)

이번에는 EAIK는 식용이 아닌 다른 용도로 일상생활에서 사용되는 식물들에 대하여 설명하는데, 두 종류로 구분하여 각 종류의 식물들을 제시한다. 첫째 종류는 직조(weaving)나 건축에 사용된 식물들인데, 여기에는 부들(cattail), 잔디(grass), 파피루스(papyrus), 갈대(reed), 골풀(rush), 면(cotton), 아마(flax)가 속한다. 둘째 종류는 직조/건축 이외의 다른 용도로 일상생활에서 사용되는 식물들인데, 호리병박(bottle gourd), 명아주(hammada),²¹⁾ 맨드레이크(mandrake),²²⁾ 마조람(majoram),²³⁾ 독당근/독미나리(poison hemlock),²⁴⁾ 야생박(wild gourd), 쭉(wormwood)이 이 종류에 속한다.

2.2.6. 꽃, 가시, 잡초(Flowers, Thorns, and Weeds)

마지막 종류로 제시된 것은 꽃으로 분류되는 식물들이다. 저자에 따르면 이스라엘 등 성경에 등장하는 땅에서 자라나는 꽃은 200~300종이나 되는데, 그중에 70~80여 개는 가시가 있는 종류로 파악된다. 실제로 성경에서 말하는 꽃/가시를 현대의 꽃/가시와 비교하거나 쉽게 동일시하는 것은 매우 주의를

19) 한글번역에서는 ‘운향’으로 번역되었다.

20) 특별한 한국어 번역을 찾지 못하여 소리 나는 대로 음역하였다.

21) 한글번역에서는 ‘갯물’로 번역되어 있다.

22) 한글번역에서는 ‘합환채’로 번역되어 있다.

23) 한글번역에서는 ‘우슬초’로 번역되어 있다.

24) 한글번역에서는 ‘독초’로 번역되어 있다.

기울여야 하는 작업이다. 저자는 성경에 나타난 꽃과 같은 식물을 우리 현대의 독자가 알고 있는 꽃과 무조건적으로 동일시하지 말 것을 권한다. 학자들의 견해를 충분히 살피기 전에는 급한 판단을 내리지 말라는 것이다. 그 예로, 저자는 ‘샤론의 장미’는 장미 자체가 아닐 수 있다는 사실을 근거로 제시하기도 한다. EAIK는 이 부분에서는 세 종류로 나누어서 설명한다: 1) 꽃(Flowers): 아네모네(anemone), 백합(lily), 수선화(narcissus), 장미(rose), 튤립(tulip); 2) 가시, 엉겅퀴, 검은딸기, 들장미(Thorns, thistles, brambles, and briars): 엉겅퀴(thistles), 췘기풀(netlles), 기타 가시 종류의 식물(other thorny plants); 3) 잡초(Weeds).

2.2.7. 실례를 통한 분석

이제 EAIK의 내용 중에서 두 가지 실례를 들어 살펴봄으로써 이 책의 장점과 단점을 평가해보자. 먼저, 각각의 식물들이 설명되는 순서를 살펴보면 다음과 같다: 1) 근거구절(References): 표제가 되는 각 식물 명칭에 대한 히브리어/아람어, 헬라어, 라틴어 원어를 제시하고, 그 원어가 실제로 본문에 등장하는 용례들을 예시한다. 2) 논의(Discussion): 그 식물이 실제로 어떤 식물인지를 설명하는데, 현대의 학명(學名: scientific names)를 들면서 현대의 식물 명칭과 성경시대의 식물 명칭이 일치할 수 있는지를 논의하고, 각 원어들이 여러 성경 번역본에 어떻게 소개되고 있는지를 논하며, 학자들 간에 의견차가 있는 경우는 주요 학자들의 의견을 제시, 평가하고, 결론적으로 저자의 견해를 논한다. 3) 서술(Description): 앞의 논의를 기초로 하여, 그 식물의 형태, 크기, 분포지역, 특성 등 식물에 대한 실제적인 설명을 제시한다. 4) 특별한 함의(Special significance): 성경에서 그 식물이 어떤 함의를 가지고 사용된 경우들을 소개한다. 즉 ‘역동적/기능적 동등성’으로 번역하기 위한 고려라고 볼 수 있다. 다시 말해, 수사학적으로 혹은 신학적으로 어떻게 번역해야 할 것인지에 대한 자료를 제공하고 있는 것이다. 5) 번역(Translation): 앞의 논의들을 기초로 하여, 각 식물을 어떻게 번역하면 좋을지를, 여러 본문의 용례를 들어가며 제안한다.

이제 두 가지 실례를 들어보기로 한다. 첫 번째 예는 ‘포도나무’(Vine)이다. 저자는 먼저 포도나무라는 항목에 5가지의 하위 범주가 있음을 제시하고, 각각의 히브리어 단어와 헬라어 단어에 대하여 본문의 용례들을 제시한다: ① 포도나무 ② 포도원 ③ 포도열매 ④ 건포도 떡 ⑤ 포도로 만든 음료. 그런 후 저자는 포도나무(학명: *Vitis vinifera*)가 성경에서 가장 자주 언급되는 식물임을 지적하고, 이어 실제적인 자료를 제공한다. 포도나무는 고대 그리스의 발

굴 작업에서 포도나무의 씨가 주전 4500년경에 발견되기 시작했고, 가나안 지역에서 주전 2375년경에 재배되었다는 이집트의 기록이 존재하며, 주전 1360년경에는 포도로 만든 농산품이 거래되었다는 기록이 있음을 지적한다. 또한 저자는 포도나무의 생김새 및 분포에 대하여 설명하고, 포도는 농업용, 제의용, 사회적 관계용으로 성경에서 설명되고 이용되고 있다는 점을 제시한다.

그런 후 저자는 포도나무가 가진 함의에 대해서 상세히 설명하는데, 포도나무, 포도열매, 건포도, 포도주 등은 유대사회에서 핵심적인 생활 요소였기에 자주 등장할 뿐 아니라, 그 비유적인 의미도 매우 중요했음을 말한다. 창세기 49:11-12에 등장하는 야곱의 축복에 포도나무가 나타나고, 이사야 16:10, 아모스 9:13으로 연결되는데, 그 비유적 의미는 복/번영/행복을 상징하고 있으며, 따라서 나실인이나 레갑 족속이 포도주를 삼갔다는 것은 극단적인 자기 부인을 의미한 것이었음을 밝힌다. 또한 저자는 미가 4:4에서 “모든 사람이 자신의 포도나무와 무화과나무 아래 앉았다”는 표현은 궁극적 만족을 나타내는 의미를 지니고 있음을 지적한다. 신약의 마태복음 26:27-29에서는 예수의 십자가 죽음은 그의 피가 유월절에 부어진 포도주를 상징하고 있음을 말하는 지적하는 등 저자는 포도나무의 중요한 비유적/신학적 의미들을 구체적으로 열거한다.

마지막으로 저자는 번역의 실제 문제에 대하여 논의를 전개한다. 그 중 우리의 관심을 끌만한 설명 하나를 소개해 보자. 바로 히브리어 **יַיִן**에 대한 논의이다. 많은 영어 번역본들은 이 단어를 ‘new wine’ 즉 ‘새 포도주’로 번역하는데, 저자는 이에 대하여 이의를 제기한다.²⁵⁾ **יַיִן**는 그냥 포도주를 가리키는 표현이며, 이 단어에 어떠한 ‘새로움’의 요소는 전혀 없다는 것이다. 저자의 견해에 따르면, 마태복음 9:17, 마가복음 2:22, 누가복음 5:37-38에 예수께서 사용하신 ‘새 포도주’란 ‘새 부대’와 평행으로 사용하기 위해서 새롭게 사용한 표현일 뿐이지, 원래 식물 자체에서 발견할 수 있는 ‘새 포도주’란 없다. 저자는 오히려 이 **יַיִן**가 포도나무에서 수확한 수확물을 가리킬 가능성이 많다고 보며, **יַיִן**가 수확물 그 자체를 가리키더라도 그 즙에 알콜 성분이 들어있어서 술에 취하게 하는 효과를 낼 수 있음도 함께 지적한다. 결론으로, 저자는 이 단어를 번역할 때에 어떻게 번역해야 할지 두 가지 길을 제시한다. 첫째, 수확물 자체를 가리키는 본문을 번역할 때는 ‘포도나무의 즙’ 정도로 번역하면 되고, 둘째, 특별히 술 취함을 강조하는 본문을 번역할 때는 번역 대상어 중에서 ‘술’을 나타내는 단어를 사용하자고 제안한다.

25) 한글번역에서는 대개 ‘새 포도주’ 혹은 ‘새 포도즙’으로 번역하고 있다.

두 번째 실례로, 한글성경에서 주로 ‘합환채’로 번역된 מַאֲדָרָקִים라는 히브리 단어에 대한 저자의 설명을 살펴보자. 저자는 먼저 이 단어가 창세기 30:14-16 및 아가 7:13 (히브리 원문에는 아가 7:14)에 등장하고 있음을 지적한 후, 이 단어의 정체가 명확하지 않다는 점을 피력한다. 어떤 학자들은 맨드레이크(학명 *Mandragora autumnalis* 즉 합환채)라고 보는데, 조해리(Zohary)라는 학자는 맨드레이크가 메소포타미아 지방에서 자라지 않는다는 것을 근거로 이에 동의하지 않는다. 저자는, 확실하지는 않지만, 맨드레이크로 보는 견해에 동의하는 쪽으로 기울고 있다. 근거는, 창세기 30장의 스토리를 읽어 보면, מַאֲדָרָקִים이 임신/출산 등 인간의 번성에 대한 이미지로 사용되고 있는 것은 분명하다는 것이며, 성경 시대에 임신을 유도하는 식물로 알려져 있는 것은 맨드레이크였다는 것이다. 칠십인역과 탈굼의 번역자들도 동일한 이해선상에서 이 단어를 번역하였기도 했다는 점도 추가적인 근거로 제시한다.

저자는 이어서 맨드레이크의 형태와 특성에 대해서 설명하는데, 이 식물의 뿌리가 사람의 몸 형태와 매우 유사하기 때문에, 중동과 유럽에서 “사랑의 사과”(love apple)라는 별칭을 얻게 되었다는 점을 언급한다. 그렇기에 이 단어를 번역할 때는 다음 네 방법 중 하나를 선택할 수 있다고 보았다. 1) 맨드레이크와 유사한 식물 명칭으로 번역한다. 2) 기능적/역동적 동등성의 원리로 번역한다. 즉 각 번역 언어에서 임신을 유도하는 식물로 알려진 단어를 사용하여 번역한다. 3) ‘사랑의 꽃’과 같은 창조적 표현을 만들어 번역한다. 4) 히브리어 מַאֲדָרָקִים을 그대로 음역하거나, 영어나 불어 같이 잘 알려진 언어의 단어들 (*mandaraki* 혹은 *mandragore*)를 음역하여 사용한다.

2.3. 부록

EAIK는 독자들을 이해를 돕기 위한 여러 부록을 제공한다. 첫째, 선별된 참고문헌 목록(Selected Bibliography)을 제공하는데, 이 책에서 참고문헌으로 사용된 성경원문 및 성경번역본들을 소개하고, 성경의 식물에 대하여 저술된 과학서적의 목록, 성경사전, 본문연구를 위한 도서목록 및 관련 인터넷 페이지 목록까지 제공하고 있다. 둘째, EAIK의 본문 내용 이해를 돕기 위하여 단어집(glossary)을 통하여 성경 역사, 문화 및 언어에 관련된 전문용어들을 쉽게 풀이한다. 셋째, 여러 가지 색인(index)을 제공한다. 일반 색인, 식물명칭 색인, 식물 학명 색인, 지명 색인, 성경본문 색인 등 다양한 색인을 제시함으로써, 독자들이 이 책을 원활하게 활용할 수 있도록 돕고 있다.

3. 평가

이제 EAIK의 장단점을 평가해 보고, 이 책이 한글성경의 번역에 있어서 어떤 유익을 제공할 수 있을지를 고찰해 보기로 하자. EAIK의 장점은 많다. 첫째, 성경을 번역하는 데 있어서 필수적인 부분인 식물들에 대한 일차적인 자료를 제공한다. 모든 식물들을 6개의 범주로 나누고, 그 범주에 따라 각 식물들을 소개하였는데, 총 102개의 표제어 및 총 227개의 관련된 학명들을 제시하였다. 둘째, 고대근동의 상황을 고려하면서, 그 식물들이 현대의 식물과 어떻게 연결될 수 있을지를 엄밀하게 연구하였는데, 기존 학자들의 연구를 상세하게 반영하고 있다. 셋째, 각 식물에 해당되는 히브리어/아람어, 헬라어, 라틴어를 표기함으로써, 해당 식물과 성경 원문을 충실히 연결시키려고 노력하였다. 넷째, 식물의 명칭을 번역 대상으로 옮길 때, 어떻게 옮기는 것이 적절할지를 여러 가지 예를 들어서 설명한다. 번역 중에 문제가 될 수 있거나 번역 자체가 어려울 수 있는 부분들에 대하여는 자세한 해설을 덧붙여 도움이 되도록 하였다. 다섯째, 각 식물에 있어서 상징적, 비유적, 신학적 의미를 충분히 고려하였다. 여섯째, 각 식물의 사진을 첨부하고, 그 식물들의 실제적인 형태, 분포지역, 특징 등을 해설하였다. 일곱째, 번역에 있어서 각 식물들이 등장하는 성경구절들을 실제로 예로 들어 설명하였다. 여덟째, 각 식물들 간에 유사한 점이 있거나 서로 겹치도록 번역될 수 있는 경우들을 자세히 설명하였다. 아홉째, 독자들이 성경 식물의 종류를 쉽게 찾아볼 수 있도록 다양한 종류의 색인들을 제공하고 있다.

이러한 많은 장점에도 불구하고 단점 역시 존재한다. 첫째, EAIK는 서구적인 관점에서, 특별히 영어권 독자들을 염두에 두고 저술되었다. 번역본의 예를 들 때 많은 경우에 있어서 영어 번역들을 주로 언급하고 있고, 영어/불어/독일어의 음역이나 식물명을 참고하고 있다. 잘못된 번역의 수정 제안 및 설명 역시 서구권 독자들을 주 대상으로 하고 있다. 따라서 우리가 그 식물들을 한국어로 어떻게 번역할 것인가에 대해서는 이 책을 읽어가면서 한국 독자들 스스로 고민하고 성찰할 수밖에 없다. 본 서평을 작성하면서 서평자는 히브리어, 헬라어 원어와 영어번역을 비교할 뿐 아니라, 한글성경에 이런 원어 및 영어번역 표현들이 어떻게 번역되어 있는지를 이중 삼중으로 비교해 보아야 했다. 아시아권 및 한국어 번역의 고민이 결들여진 핸드북이었으면 더욱 유익했으리라는 아쉬움이 남는 부분이다. 둘째, 저자는 서론에서 ‘기능적/역동적 동등성 번역’을 권장한 바 있는데, 그 번역 원칙이 항상 일관되게 적용되지는 못했다. 위에서 예로 든 ‘합환채’ 항목에서 알 수 있듯이, 저자는 해당 식

물의 번역을 제시하면서, 기능적/역동적 동등성 번역을 제시하기는 하지만, 동시에 음역하거나 또한 성경 식물의 현대적 식물 명칭으로 번역하는 길을 함께 권하기도 한다. 번역의 원칙이 일괄적으로 적용되지 못한 것이다. 그러나 이러한 단점은 동시에 이 책의 장점이 될 수 있으리라 여겨진다. 왜냐하면, 번역이란 한 문화권에서 다른 문화권으로 이동해가는 일종의 창조 작업이기도 하기 때문이다. 가능하다면 직역하여 본문의 식물 명칭을 그대로 제시하되, 필요에 따라서 즉 본문의 신학적/비유적 의미를 살리기 위해서라면 기능적/역동적 동등성 번역이 유일한 경우도 많을 것이다. 셋째, 이 책은 2012년에 출간된 신간인데, 간혹 오타가 보이며, 원어상 잘못된 부분이 발견되는 경우가 있었다. 차후에 errata가 보충되어 나올 필요가 있으리라 생각된다.

마지막으로, 한국어 독자들을 위한 제안을 덧붙이고자 한다. EAIK는 성경 시대의 식물들을 우리에게 소개하는 매우 유익한 자료를 제공한다. 신학자, 성경 번역자에게는 꼭 필요한 자료라 생각되며, 성경에 대하여 진지한 연구를 소망하는 일반 독자들에게도 큰 도움이 될 것이다. 위에서 언급한 바와 같이, 원문을 찾아보면서, 고대근동(이스라엘, 이집트 및 메소포타미아를 포함하는 고대 시대의 중동 지역)의 배경 및 다른 번역본들의 번역상황까지 함께 살필 수 있기에, 많은 이들에게 보다 깊은 성경 이해를 위한 귀중한 길잡이가 될 것이다. 따라서 EAIK가 장차 한국어로 번역되어 앞으로의 한국어 성경번역에 있어서 기초적인 자료로 활용될 수 있기를 소망해 본다. 한 걸음 더 나아가, 이 책의 내용 위에, 그동안의 한국어 번역 자료가 추가되고, 또한 한국어 식물 명칭들까지 함께 고려된다면, 한국 독자들에게는 더할 나위 없는 귀한 자료라 될 것이 분명하다. 장차 한국 학자가 이러한 저술을 출간해 줄 것을 또한 소망하는 바이다.

<주요어>(Keywords)

성경에 나타난 식물, 성경번역, 해석, 역동적/기능적 동등성, 세계성서공회 연합회 번역 핸드북

Plants in the Bible, Bible Translation, Interpretation, Dynamic/functional equivalence, UBS Helps for Translators.

<Abstract>

Book Review - *Each According to Its Kind:*

Plants and Trees in the Bible

(Robert Koops, Reading: United Bible Societies, 2012)

Prof. Hee Suk Kim

(Chongshin Theological Seminary)

This monograph, *Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible* (EAIK hereafter) was published by the United Bible Societies as a part of its series, *Helps For Translators*. In EAIK's introduction, the basic issues for reading its main portion are dealt with, in relation with understanding how the plants and trees are classified, and how names of biblical plants/trees are translated in accordance with the interrelationship between the ancient world of Israel and the modern world in which we live. The second part, the major portion of EAIK, explains the plants/trees, which are divided into six categories: wild trees and shrubs; domestic trees and shrubs; food plants (grown and gathered); incense and ointment; plants for everyday use; and flowers, thorns, and weeds. Each category provides a good number of plant/tree names, which are explained in terms of biblical references, discussion, description, special significance, and translation issues. Simply put, EAIK explores what a name has meant in the ANE context, what it means in the Bible, and what it could mean in our contemporary context. The third part presents selected bibliography, glossary, and a series of indices such as general index, plant name index, scientific plant name index, and geographical name index, scripture references, and biblical language index. Beyond doubt, EAIK is an invaluable resource for Bible translators as well as for the serious readers of the Bible. It helps us to better understand the world of plants and trees presented in the Bible. For Korean readers, EAIK should be utilized with an understanding that it has been written from a viewpoint of Western cultures and languages. Accordingly, when used with an attempt that pays attention to the cultural and linguistic differences between Korea and the Western world, EAIK will surely be an asset to enhance our understanding of the Scripture. This writer urgently recommends that EAIK will be translated into Korean and be used by the Bible translators and the members of the church.