

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] Alexander A. Pieters's Revision for the Korean Revised Version (1938) Old Testament:  
A Comparative Study of Genesis Chapter 1 of the *Korean Old Testament*  
(1930) and the *Korean Revised Version* (1938)  
----- Hwan Jin Yi / 7
- [Kor.] The Problem of Translating חַג הַקִּצִּיר as "Maeg Chu Jeol" ----- Jinkyu Kim / 40
- [Kor.] A New Translation of the Introductory Part of the Blessing of Moses (Deu 33:2-3)  
----- Seung Il Kang / 58
- [Kor.] A Suggestion for Translating "אֶת־יְהוָה אֱתֵעֶמֶד אֶת־יִשְׂרָאֵל" in the Second Half of 2  
Samuel 5:2 through the Study of Shepherd-King Ideology  
----- Keungjae Lee / 75
- [Kor.] The Servant Motif in Naaman Narrative: A Lexical, Literary and Theological Analysis  
----- Jae-Won Lee / 98
- [Kor.] Poetical Structure of Isaiah 6 ----- Koowon Kim / 122
- [Kor.] A Comparative Study of the Aleppo Codex and the Leningrad Codex: Focusing on the  
Syntactic Word with the Difference in 'Nevi'im'  
----- Sung-dal Kwon / 161
- [Kor.] Die textkritische Bedeutung der *Ketib/Qere*-Tradition und deren Beziehung zur  
Septuaginta in Bezug auf Dittographie, Haplographie und graphische  
Ähnlichkeiten ----- Jong-Hoon Kim / 184
- [Kor.] A Suggestion for the Translation of ὄσος: Focused on the Combination with πᾶς and the  
Single Type ----- Woo-Jin Shim / 209
- [Kor.] A Study on the Literary Character of *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* and Its Vorlage  
----- Wonmo Suh, Changsun Kim / 226
- [Eng.] Μονογενὴς Θεός — the Prophet-like-Moses Par Excellence And the Unique Exegete of  
the Father: An Exegetical and Text-Critical Study of John 1:17-18  
----- Kei Eun Chang / 279

• **Translated Paper** •

[Kor.] Taitan's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch

----- George F. Moore (Sun-Jong Kim, Jina Kim, trans.) / 307

• **Book Review** •

[Kor.] *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Oded Lipschits, Winona

Lake: Eisenbrauns, 2005) ----- Hoo-Goo Kang / 326

## 알렉산더 피터스(Alexander A. Pieters)의 『구약 개역』 개정 작업

— 『구약전서』(1930)와 『성경 개역』(1938)의 창세기 1장을 중심으로 —

이환진\*

이 글은 지금 우리나라 개신 교회가 예배용으로 사용하고 있는 『개역개정』의 이전 판인 『성경 개역』(1938, 이하 『개역』)의 개정 작업을 알렉산더 피터스(Alexander A. Pieters, 彼得, 1871-1958)가 구체적으로 어떻게 했는지 그 번역문을 분석하는 것이 목적이다.

본디 유대계 러시아인이었던 피터스는 1895년부터 조선의 한양 지역과 충청도 지역에서 전도 책자를 팔던 권서였다.<sup>1)</sup> 그러면서 그는 우리말 최초로 『시편촬요』(1898)라는 구약 단행본을 번역하여 한글 시편 번역의 초석을 놓았다.<sup>2)</sup> 이후 미국에 유학을 다녀온 피터스는 한글 『구약』(1911)의 구약 번역의 독회에 번역위원으로 참여하기는 하나 전념하지는 못했다.<sup>3)</sup> 그러다가 1931년부터 『개역』의 구약 개정 작업에 본격적으로 뛰어든다. 결국 1938년에 『개역』이 나오는데 이 성경의 번역 작업을 마무리한 선교사가 바로 피터스이다.

1900년대 전반기에 진행되었던 한글 『개역』의 구약 번역 작업은 3단계로 나뉜다. (1) 게일(J. S. Gale)의 서울 개역 시기(1911-1925년), (2) 베어드(W.

\* New York University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 교수. [peninim@hotmail.com](mailto:peninim@hotmail.com).

1) 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집: 로스 서신과 루미스 서신』 제1권 (서울: 대한성서공회, 2004), 534-537, 540-541.

2) Alexander A. Pieters, "First Translations", *Korea Mission Field* 34/5 (May 1938), 93; 『대한성서공회사 자료집: 로스 서신과 루미스 서신』 제1권, 560-577, 580-581, 588-589; 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II (서울: 대한성서공회, 1994), 96-99; 이 번역에 대한 평가로는 이환진, "알렉산더 피터스의 『시편 촬요』 번역 평가", 김영일 외, 『시편: 우리 영혼의 해부학』, 김이곤교수퇴임기념논문집 (서울: 한들, 2006), 413-453을 참조하라.

3) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 74-75.

M. Baird)의 평양 개역 시기(1926-1931년), (3) 피터스의 서울 개역 시기(1931-1937년)가 그것이다.<sup>4)</sup> 게일의 시기는 번역 논쟁의 결과<sup>5)</sup>로 게일이 구약 개역자회를 탈퇴한 뒤 『게일-이원모역』(1925)<sup>6)</sup>을 펴낸 뒤로 끝이 난다. 베어드의 시기는 『개역』의 구약 개정 작업에 박차를 가하던 베어드가 1931년에 사망하여 끝이 난다.<sup>7)</sup> 하지만 베어드의 시기에는 1930년 당시까지 번역한 17권은 『기역』(개역)<sup>8)</sup> 본문을, 나머지 책은 『구역』 본문을 사용하여 『구약전서』<sup>9)</sup>라는 이름으로 펴내기도 했다.<sup>10)</sup> 그리고 피터스의 시기가 1931년에 시작된다.<sup>11)</sup> 1931년 당시 구약의 약 1/3이 개정되지 않은 채로 남아 있었다. 피터스는 남아 있던 1/3의 개정 작업을 끝내고 베어드 팀이 이

4) Ibid., 120-160.

5) 게일(J. S. Gale)은 영국성서공회가 문장이 아름다운 『대표본』(Delegates' Version)을 중국에서 펴냈는데 그와 같은 번역이 한국에서는 왜 나올 수 없느냐고 말했다. 여기서 게일의 번역 철학을 알 수 있다. 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권 (서울: 대한성서공회, 2011), 258-261, 350-351을 보라. 1854년에 영국성서공회에서 펴낸 한문 성경 『대표본』은 아름다운 고전 한문으로 번역된 성경으로 평가받고 있다. 이 역본의 특징에 대해서는 이환진, “한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징-전도서를 중심으로-”, 『성경원문연구』 30 (2012), 25-44를 참조하라.

6) 이 역본의 본디 이름은 『新譯 新舊約全書』이다.

7) 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권, 384-385, 650-657, 662-663.

8) 창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 여호수아, 스스기, 룻기, 삼우엘 상, 시편, 이사야, 예레미야, 요엘, 오바야, 요나, 학개, 말라기.

9) 『구약전서』 (경성: 대영성서공회, 1930).

10) 물론 1925년에 『창세기』(『기역』)가 성서 개역자회 역으로 나오기도 했다. 이 창세기 번역 문은 1930년에 나온 『관주 구약전서』의 창세기 번역문과 다르지 않고 아래 아(·)를 중심으로 한 철자만 약간 다르다. 대한성서공회 편, 『대한성서공회 창립 120주년 한글 성서 전시회』 (서울: (재)대한성서공회, 2015), 33의 도록을 보라.

그리고 1926년에도 『鮮漢文 貫珠 聖經全書』라는 이름으로 그동안 작업했던 ‘창세기, 출애굽기, 레위기’를 집어넣어 『구역』 본문과 함께 나왔다. 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 28』(선한문 관주 성경전서[상][1926]) (서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002)을 보라. 그러나 이 책에 들어 있는 『기역』은 선한문으로 되어 있는 본문이다. 곧 ‘地가 混沌하고 空虛하고 黑暗이 汲흠우에 在하고’(창 1:2)라는 식으로 한자말로 바꿀 수 있는 낱말은 모두 바꾸어 번역한 것이다. 따라서 한글로만 되어 있는 게일 번역팀의 창세기가 『개역』의 이름으로 나온 것은 존재하지 않는다.

물론 선한문 개역 본문으로는 창세기가 『鮮漢文 創世記 改譯』(朝鮮 京城: 大英聖書公會, 1925)이라는 이름으로 최병헌 목사에 의해 처음 나오기도 했다. 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 25』(종도행전[1922], 선한문 창세기[1925], 소년성경[1925]) (서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002) 속의 “선한문 창세기”를 보라. 이 역본의 특징에 대해서는 이환진, “탁사 최병헌 목사의 선한문 창세기 개역(1925) 번역 평가: 창세기 1장의 경우”, 『신학과 세계』 82 (2015.03), 6-71을 참조하라.

11) 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권, 378-379, 388-389, 414-415, 428-431, 436-445, 450-459, 462-469, 474-491, 494-499, 510-519, 658-661, 666-669, 672-675, 690-693, 696-697, 704-705, 712-715. 특히 514-515쪽에 실린 밀러(Hugh Miller)의 서신에 있는 피터스(Alexander A. Pieters)의 1937년 4월 20일자 편지와 712-715쪽에 실려 있는 피터스의 1937년 9월 22일자 구약전서 개역자회의 보고서를 참조하라.

미 끝낸 2/3도 통일성을 위해 다시 개정 작업을 했다.

1911년부터 시작된 『개역』 개정 작업은 1938년에 끝나기까지 이렇게 여러 번역팀이 대를 물려가면서 완성하였다. 게일 시대와 베어드 시대를 거쳐 피터스 시대에 이르러 『개역』이 완성된 것은 『대한성서공회사』 1권과 2권을 통해서 잘 알려져 있다. 하지만 베어드 시대와 피터스 시대에 각각의 번역이 어떻게 달라졌는지 번역 본문을 직접 분석하여 다룬 연구는 별로 없었다. 본고를 통하여 그 실제적인 차이를 확인할 수 있다면 이를 통하여 한글 성경 『개역』의 개정 과정을 추적할 수 있다는 점에서 성과를 얻을 수 있을 것이다.

사실 1930년에 출판된 『기역』과 1938년에 출판된 『개역』 사이에는 번역 원칙의 변화는 없다. 게일<sup>12)</sup> 사임 이후에 베어드 주도로 이루어진 번역 원칙은 “히브리어 원전에 충실한 축자역”<sup>13)</sup>이었기 때문이다. 같은 개역 원칙을 바탕으로 개정 작업한 본문 중에서, 베어드가 주도하던 시기의 개정 작업 결과와 피터스가 주도하던 시기의 개정 작업 결과를 알려면 사실상 1930년에 합본되어 출판된 17권의 『기역』과 1938년에 최종 완료되어 출판된 『개역』을 모두 비교 검토해 보아야, 번역 책임자의 변화에 따른 번역 결과의 차이를 알 수 있을 것이다. 그러나 한 편의 논문에서 이들 책을 다 다루어 비교 검토한다는 것은 현실적으로 불가능하다. 본고에서는 다만 창세기 1장의 개역 본문을 히브리어 원문과 비교 분석하면서 피터스가 『개역』 개정 작업을 구체적으로 어떻게 했는가 살펴보고자 한다.<sup>14)</sup> 따라서 이 글에서 비교 분석하려는 『개역』 본문은 베어드 팀이 작업하여 1930년에 나온 『구약전서』<sup>15)</sup> 속의 창세기 1장과 피터스 팀이 작

12) 게일이 주도했던 시기의 개역 본문은 남아있지 않지만 “[한문성경] 대표본(Delegates' Version)이 번역된 원리에 근거한 것”이라는 당시 밀러의 평가를 받았다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 136.

13) 1923년 개역위원 하디(R. A. Hardie)는 게일 사임 이후에 개역 원칙에 대하여, “히브리어나 영어 본문에 매달림으로써 한국어답지 못한 표현이 되는 것을 막는 동시에 가능한 한 축자역이 되도록 하는 것”이라고 밝히고 있다. Ibid., 145.

14) 이환진, “알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 — “구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로 —”, 『성경원문연구』 22 (2008), 48-72에서 필자는 피터스의 글을 중심으로 그의 『개역』 개정 작업을 살펴보았다.

15) 『구약전서』(경성: 대영성서공회, 1930). 『기역』 창세기 본문은 네 번에 걸쳐 인쇄된 듯하다. 앞서 언급한 1925년의 『창세기』 그리고 1930년의 『구약전서』와 『관주 구약전서』와 『성경전서』의 창세기 본문이다. ‘아래 아’를 중심으로 한 철자법만 약간 다를 뿐 번역에는 차이가 없다. 1930년 판본들에는 모두 『기역』 본문이 17권이 들어 있다. 특이하게도 1950년에 『성경전서』(1930)가 또 발행된다. 당시 독자들이 여전히 『기역』 본문이 들어있는 『구약전서』 본문을 선호한 듯하다. 전무용, 조지윤, “한글 성서의 번역”, 대한성서공회 편, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회』, 34, 54를 보라. 이 책 34쪽에는 『성경전서』(1930)의 도록이 있고 54쪽에는 이 성경에 대한 설명이 있다.

업하여<sup>16)</sup> 1938년에 나온 『성경 개역』<sup>17)</sup> 속의 창세기 1장이다. 아래 본문 분석에서 베어드 팀의 『기역』은 ‘1930년 판본’이라고 부르고 피터스 팀의 『개역』은 ‘1938년 판본’이라고 부르기로 한다. 번역문 인용은 각각 1930과 1938로 괄호 속에 표기한다. 그리고 두 판본이 서로 다른 부분은 밑줄을 그어 표시해 놓았다. 본고에서는 우선 창세기 1장만 살폈지만, 베어드 팀과 피터스 팀의 번역의 차이에 대한 전모를 짐작해 볼 수 있는 실마리를 찾을 수 있을 것이다. 또 이 논문을 바탕으로 추후 주제별 유형별로 전체의 번역의 차이와 특징을 연구해 나갈 수 있을 것이다.

## 1. 창세기 1장 본문 비교와 분석

### 1.1. 창세기 1:1

(1930) 태초에 하나님이 던디를 창조하시다

(1938) 태초에 하나님이 던디를 창조하시니라

본 절에서 두 판본은 표기법이 약간 다를 뿐 번역의 차이는 없다. 두 판본의 차이점은 ‘하느님’(1930)과 ‘하나님’(1938), ‘창조하시다’(1930)와 ‘창조하시니라’(1938)이다. 1938년 판본이 ‘하나님’이라는 용어를 사용하면서 한국 개신 교회는 지금껏 이 용어를 사용한다. 다음으로 ‘-하시다’(1930)와 ‘-하시니라’(1938)에서 아래 아(·) 표기의 변화는 의미에 그다지 차이가 없다.<sup>18)</sup> 그러나 ‘-다’로 맺은 것과 ‘-니라’로 맺은 것 사이에는 의미의 변화가 내포되어 있다. ‘-하시다’는 회의록 기록 때 흔히 쓰는 문체로, 사실만을 기술하는 형식이고, ‘-하시니라’는 여기에 어미 ‘-니-’가 첨가되면서 ‘진행성’의 의미가 부가되어, 사실성에서 사건성으로 의미의 변화가 일어난 것이다. 사실 1930년 판본은 창세기 1장에서 종종 ‘-하시다’라는 어미를 사용한다. “궁을 하늘이라 하시다”(1:8)와 “새들도 싸에 번성하라 하시다”(1:22) 그리고 “모든 기는 심물을 주관하라 하시다”(1:28)가 그 경우이다. 문장 어미의 경우

16) 피터스가 개정한 원고를 바탕으로 레널즈(W. D. Reynolds), 이원모 3인이 독회를 통하여 최종 번역으로 결정하였다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 156-160.

17) 『성경 개역』, 경성: 조선성서공회, 1938. (대한성서공회 창립 120주년 기념 영인본)

18) 이 글에서 한글 어미의 변화에 대한 사항은 대한성서공회 번역실의 전무용 박사의 의견을 참조하였다. 이 자리를 빌려 전무용 박사에게 감사를 표한다.

1930년 판본은 이렇게 ‘-히시다’<sup>19)</sup>와 ‘-하시더라’(1:2) 또는 ‘-이러라’<sup>20)</sup>나 ‘-지라’<sup>21)</sup> 등으로 다양한 형태를 사용하나, 1938년 판본은 본 절처럼 ‘-니라’<sup>22)</sup>나 4절처럼 ‘(도<sup>하</sup>)다’<sup>23)</sup>로 통일시켜 번역한다.

### 1.2. 창세기 1:2

(1930) 사이 혼돈하고 공허하야 흑암이 깃흙 위에 있고 하나님의 신은 슈면에 운히히시더라

(1938) 사이 혼돈하고 공허하며 흑암이 깃흙 위에 있고 하나님의 신은 슈면에 운행하시니라

본 절의 경우도 1절과 마찬가지로 1938년 판본은 문장의 어미를 약간 바꾸었다. ‘공허하야’(1930)를 ‘공허하며’(1938)로, ‘운히히시더라’(1930)를 ‘운행하시니라’(1938)로 바꾸었다. ‘-다’의 ‘-다’는 보고자의 경험을 통하여 ‘인지된 사실’을 주관적으로 진술하는 형식이고, ‘-니라’에서 진행형이 표현되는 ‘-니’는 사건 자체를 ‘묘사적으로’ 곧 객관적으로 진술하는 형식이다.

### 1.3. 창세기 1:3

(1930) 하나님이 골샤디 빗치 잇스라 히시니 빗치 잇거늘

(1938) 하나님이 갈샤대 빗치 잇스라 하시매 빗치 잇섯고

본 절도 ‘히시니’(1930)를 ‘하시매’(1938)로, ‘잇거늘’(1930)을 ‘잇섯고’(1938)로 바꾼 것뿐 번역은 별로 달라지지 않았다. 하지만 엄밀하게 보면 ‘-니’는 연결 형식이고, ‘-매’는 명사화·사물화하는 ‘口’형식이 포함된 맺음 형식의 연결<sup>24)</sup>이다. 전자는 인과적으로 이어진 것이고, 후자는 하나의 상황이 종료되고 다시 이것을 근거로 하여 다음 상황이 발생하는 것이다. 따라서 단순한 문체적 변화가 아니고, 히브리어 원문에 대한 이해에 차이

19) 1:1, 8, 22, 28.

20) 1:5, 8, 13, 19, 23, 31.

21) ‘-되지라’(1:7, 9, 11, 15, 24, 30), ‘선히지라’(1:10, 12, 18, 21, 25).

22) ‘-하시니라’(1:5, 8, 10, 18, 22, 28), ‘-이니라’(1:5, 8, 13, 19, 23, 31), ‘-(되)니라’(1:7, 9, 15, 24, 30).

23) 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31. ‘-다’는 화자가 과거에 직접 경험하여 새로이 알게 된 사실을 그대로 전하는 종결 어미로, ‘목적, 회상, 보고’의 특징이 있는 성경의 문체로 계속해서 사용되고 있다.

24) <홍길동전>에서 사용된 “길동이 점점 자라 팔세 되민”, “되장뷔 세상의 나민” 등에서와 같이, 상황을 묘사적으로 설명하는 형식이다. “홍길동전” (경판본, 정병욱 소장 24장본), 한국어문학회 편, 『고전소설선』 (서울: 형설출판사, 1984), 1-12 참조.

가 있음을 나타내는 것이다. 또한 문장 끝의 ‘잇거늘’(1930)이 ‘잇섯고’(1938)로 바뀌었다. ‘-거늘’은 까닭이나 원인을 나타내되 말하는 이의 판단이 개입된 표현이고, ‘잇섯고’는 ‘있-었-고’ 형식의 표현으로 ‘-었-’을 통하여 과거 한 시점의 사건임을 드러내는 표현이다. 앞의 ‘-거늘’은 주관성이 있는 표현이고 ‘-엇고’는 좀 더 객관적으로 사건을 묘사하는 표현이다.

#### 1.4. 창세기 1:4

(1930) 하느님이 빛을 보시니 선흔지라 빛과 어두움을 난호샤

(1938) 그 빛이 하나님의 보시기에 도왔더라 하나님이 빛과 어두움을 난호샤

1930년 판본은 히브리어를 그냥 평범하게 번역한다. 그런데 1938년 판본은 ‘빛’을 강조하여 번역했다. 1930년 판본과 달리 문장의 초점이 ‘하나님’에게 있지 않고 ‘빛’에 있다. 그래서 그 ‘빛이’(‘빛이’)라는 말을 앞으로 끄집어내어 읽었다. 이 부분에서 히브리어로 목적어인 ‘빛’을 이렇게 강조한 이유는 잘 알 수 없다. 히브리어로 문장 구조가 거의 똑같은 1:31(“하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 도왔더라”)과 비교해 보면 1:4가 ‘빛’을 강조하여 번역한 것을 알 수 있다.

다음으로 1938년 판본의 ‘하나님의 보시기에’에서 사용된 조사 ‘의’는 “앞 체언이 뒤 체언이 나타내는 행동이나 작용의 주체임을 나타내는 격조사”<sup>25)</sup>로 정당하게 사용된 것이지만, 현대적인 문체를 생각하면 ‘하나님이 보시기에’로 번역하는 것이 더 자연스러울 것이다. 하지만 ‘선흔지라’(1930)를 ‘도왔더라’(1938)로 바꾸어 번역한 것은 좋은 번역으로 보인다. 사실 1930년 판본의 ‘빛이 선하다’는 어색하다. ‘선’이라는 말이 윤리적인 성격을 지니고 있기 때문이다. 아마도 피터스 팀은 이 점을 간과하고 윤리적인 성격이 배제된 ‘도왔더라’(‘좋았더라’)라는 말로 번역한 듯하다.

1938년 판본은 ‘빛과 어두움을 난호샤’ 앞에 1930년 판본에는 없는 ‘하나님’을 집어넣어 번역한다. 될 수 있는 한 히브리어 본문을 그대로 반영하려고 한 흔적이다. 물론 1930년 판본은 ‘빛과 어두움을 난호샤’라고 문장 끝을 준대법 ‘-샤’로 처리하여 그 주어가 ‘하나님’이라는 것을 암암리에 알게 했다. 따라서 1930년 판본은 문장이 간결하다.

25) 국립국어원, “의 10”에 대한 설명 2번, 『표준국어대사전』, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 9. 5.)



### 1.5. 창세기 1:5

(1930) 빛출 낮이라 흐시고 어두움을 밤이라 흐시다 저녁이 되며 아침<sup>26)</sup>  
이 되니 첫재날이러라  
(1938) 빛출 낮이라 칭하시고 어두움을 밤이라 칭하시니라 저녁이 되며  
아침이 되니 이는 첫재 날이니라

두 판본은 문장이 거의 같지만 두 가지 차이가 있다. 하나는 1930년 판본의 ‘흐시고’나 ‘흐시다’를 1938년 판본은 각각 ‘칭하시고’와 ‘칭하시니라’로 바꾸어 번역한 점이다. 다른 하나는 ‘이는 첫재 날이니라’에서 ‘이는’을 집어넣어 번역한 것이다.

1930년 판본이 ‘흐시고’와 ‘흐시다’로 번역하고 1938년 판본이 ‘칭하시고’와 ‘칭하시니라’로 번역한 히브리어 동사는 ‘카라(כָּרָא)’이다. ‘(누구를) 부르다’(HALOT, 1128)라는 일차적인 뜻이 있는 이 동사를 1930년 판본은 그냥 ‘하다’(하다)로 번역했다. 우리말 표현에서 ‘누구를 누구라고 하다’라는 말은 ‘누구를 누구라고 부르다’와 같은 뜻이다. 1925년에 나온 『게일-이원모역』도 1930년 판본과 똑같이 번역했다. 그런데도 1938년 판본은 이 번역어를 ‘칭하다’로 바꾸었다.

1930년 판본은 1:5 마지막에서 그냥 ‘첫재날이러라’로만 되어 있다. 히브리어 본문을 그대로 번역한 경우이다.<sup>27)</sup> 1938년 판본의 1:5에 나오는 ‘이는 첫재 날이니라’에서 ‘이는’은 히브리어 본문에 없는 말이다. 이렇게 첨가한 경우는 창조의 각 날을 가리키는 곳마다 반복되어 등장한다.<sup>28)</sup> ‘-러라’가 말하는 이의 경험을 전하는 주관적인 형식인데 비해서, ‘-니라’는 ‘-니-’를 통해서 진행성·묘사성이 강화된 객관적인 표현 형식이다.

### 1.6. 창세기 1:6

(1930) 하늘님이 골으샤디 물 가운데 궁창이 잇서 물을 물에서 눈호이

26) 『창세기』(『기역』)는 날권으로 1925년도에 성서 개역자회의 번역으로 나온다. 대한성서공회 편, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회』, 33을 보라. 이 도록을 보면 1925년 창세기(『기역』)와 1930년 창세기(『기역』)의 본문 번역 차이는 없다. 다만 가끔 철자의 차이가 보인다. 위 1930년 창세기(『기역』)의 ‘아침’이 1925년 창세기(『기역』)는 ‘아침’으로 되어 있다. 그러다가 1938년 판본에서는 ‘아침’으로 바뀌는데 이 당시 아래 아(·)의 표기가 아직 정착되지 않은 모습을 확인할 수 있다.

27) 물론 ‘첫재 날’이라고 번역한 히브리어 ‘욘 에하드(יּוֹם אֶחָד)’는 ‘하루’라고 번역할 수도 있다. TNK의 난하주 c에 나오는 ‘one day’를 보라. 물론 1925년에 나온 『게일-이원모역』처럼 ‘第一日’(제일일)이라고 번역할 수도 있을 것이다.

28) 1:8, 13, 19, 23, 31.

계 흐리라 흐시고

(1938) 하나님이 갈아샤대 물가온대 궁창이 잇서 물과 물노 난호이게  
하리라 하시고

이 절에서 두 판본의 차이점은 철자법을 빼고 ‘물을 물에서’(1930)와 ‘물과 물노’(1938)이다. 물론 두 판본은 똑같이 ‘난호이게 흐리라’라는 문장으로 끝난다. 히브리어 본문<sup>29)</sup>으로 읽어 보면 두 판본 다 가능해 보인다. 『공동』(1977)과 『새번역』(2004)은 ‘물과 물 사이가 갈라져라’로 번역하였다. 이렇게 놓고 보면 1930년 판본이나 1938년 판본이 히브리어 동사 구문 ‘비히 마브딜(וִיחִי מַבְדִּיל)’을 직역했다고 보아야 할 것이다. 피터스는 이 히브리어 동사 3인칭 기원형을 번역하는 문제가 히브리어를 한국어로 번역하는 문제 가운데 가장 어려운 문제라고 언급한 적이 있다.<sup>30)</sup> 그래서 ‘물을 물에서 난호이게 흐리라’를 ‘물과 물노 난호이게 하리라’로 바꾸었다. 곧 히브리어 동사 3인칭 기원형을 ‘… 하게 하다’로 번역하자는 그의 번역 지침대로 ‘(궁창이 잇서) … 난호이게 하리라’로 처리했다. ‘궁창으로 하여금 … 나뉘게 하리라’로 히브리어 본문을 읽은 듯하다. 피터스는 이 경우 ‘… 하게 하다’라는 표현이 부자연스러운 한글 번역이라는 것을 잘 알고 있었지만 여기서는 그의 지침을 그대로 따랐다. 그리고 ‘물을 물에서’(1930)를 ‘물과 물노’(1938)로 바꾸어 그 부자연스러운 점을 메꾸려고 시도한 듯하다. 하지만 어색한 한국어 표현인 것만은 분명하다. 이렇게 히브리어 동사 3인칭 기원형의 어색한 번역은 1:14에서도 또 찾아볼 수 있다.

### 1.7. 창세기 1:7

(1930) 하나님이 궁창을 만드샤 그 우 아래 물을 난호시니 그대로 된지라

(1938) 하나님이 궁창을 만드샤 궁창 아래의 물과 궁창 위의 물노 난호  
이게 하시매 그대로 되니라

우선 1930년 판본은 ‘그 우 아래 물’이라고 간결하게 번역했다. 1938년 판본은 히브리어 본문의 요소를 모두 반영하여 ‘궁창 아래의 물과 궁창 위의 물’로 번역했다. 1930년 판본은 히브리어의 각 요소를 희생했지만 간결하게 그 뜻을 전달한다. 그리고 히브리어로는 ‘아래 위’이지만 한국어의 관용적 표현에 따라 ‘우 아래’라고 번역했다.

29) וִיחִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם

30) Alexander A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, *The Korean Mission Field* 36/5 (May 1940), 78-79.

그 다음 ‘느호시니’(1930)와 ‘난호이게 하시매’(1938)는 히브리어 동사 ‘야브델(לְבַדַּל)’의 주어를 ‘하느님’(하나님)으로 이해하여 번역한 것이다.<sup>31)</sup> 그런데 사실 이 동사의 주어는 ‘하나님’일 수도 있고 ‘궁창’일 수도 있다.<sup>32)</sup> 1938년 판본은 어색한 표현인데 앞 6절의 ‘물과 물노 난호이게 하리라’와 통일성을 유지하기 위하여 이렇게 번역한 것으로 보인다. 그러나 이 경우 1930년 판본의 ‘느호시니’가 더 자연스럽다.

여기서는 ‘되-니-지라’(1930)가 ‘되-니라’(1938)로 바뀐 것을 알 수 있는데, 인지적인 내용을 서술하는 ‘-지-’ 형식으로 표현했던 것을 ‘-니-’를 써서 묘사적으로 곧 객관적인 표현으로 개정하였다.

### 1.8. 창세기 1:8

(1930) 하느님이 궁창을 하늘이라 흐시다 저녁이 되며 아침이 되니 둘  
재날이러라

(1938) 하나님이 궁창을 하늘이라 칭하시니라 저녁이 되며 아침이 되니  
이는 둘재 날이니라

앞 5절과 똑같이 ‘흐시다’(1930)를 ‘칭하시니라’(1938)로 바꾸어 번역했다. 여기서도 ‘흐시-다’(1930)와 ‘하시-니라’(1938)의 어미변화가 보인다. 전자가 ‘사실’을 나타내는 형식인데 비해서, 후자는 진행성이 부여된 ‘사건’ 표현 형식이다. 또한 1938년 판본은 ‘이는 둘재 날이니라’라고 하여 히브리어 본문에 없는 ‘이는’이라는 말을 첨가하였다.

### 1.9. 창세기 1:9

(1930) 하느님이 골으샤드 턴하의 물이 흐곳으로 모히고 므른 흠이 드  
러나라 흐시니 그대로 된지라

(1938) 하나님이 갈아샤대 턴하의 물이 한곳으로 모히고 뭇이 드러나라  
하시매 그대로 되니라

우선 두 판본에서 번역어가 다른 것은 ‘므른 흠’(1930)과 ‘뭇’(1938)이다. 히브리어 ‘야바샤(בַּשָּׂא)’를 옮긴 말이다. 이 용어의 일차적인 뜻은 ‘마른

31) 1930년 판본은 ‘하나님이 궁창을 만드시고 그 궁창의 위와 아래 물을 나누셨다’라고 이해하여 번역했다. 1938년 판본은 ‘하나님이 궁창을 만드시고 그 궁창의 아랫물과 윗물로 나누게 하셨다’고 이해한 것으로 보인다.

32) ‘하나님’을 주어로 번역한 것으로는 불가타역, 칠십인역, BFC, DGN, Fox, KJV, Koren, von Rad 등이 있으며 ‘궁창’을 주어로 번역한 것으로는 Alter, TNK, Speiser 등이 있다.

땅’(HALOT, 384-385)으로 두 번역어 모두 가능하다. 단 1930년 판본의 ‘므른 흠’(마른 흠)은 문자적인 뜻을 그대로 옮겨 이해하기 쉬운 표현이다. 그런데 1938년 판본의 ‘뭇’(물)은 토박이말로, 좋은 번역어이지만 발음하기 어려운 말이라는 점이 문제이다. 실제로 1938년 판본은 같은 히브리어를 출애굽기 4:9에서는 ‘육디’(육지)로, 이사야 44:3에서는 ‘마른 싸’(마른 땅)로 달리 번역하기도 했다.<sup>33)</sup>

문제는 두 판본이 똑같이 번역한 ‘모히고 … 드러나라’이다. 피터스가 한국어로 옮기기 어려워 한 히브리어 동사 3인칭 기원형이다. ‘모히고’는 ‘이카브(יִקַּב)’<sup>34)</sup>를 번역한 말이고 ‘드러나라’는 ‘테라에(תִּרְאֶה)’<sup>35)</sup>를 번역한 말이다. 따라서 이 두 동사를 피터스의 견해<sup>36)</sup>에 따라서 번역하자면 각각 ‘물은 모히게 하라’와 ‘마른 땅은 드러나게 하라’가 될 것이다.<sup>37)</sup> 그런데도 ‘모히고 … 드러나라’로 번역했다. 곧 ‘(물은) 모히라 … (마른 땅은) 드러나라’로 3인칭 기원형을 2인칭 명령형으로 바꾸어 자연스러운 우리말로 번역했다. 물과 마른 땅에 명령을 내리듯 번역한 것이다. 따라서 여기서 두 판본은 일관성을 잃었다고 볼 수 있다. 앞 1:6에서 ‘… 하게 하라’의 형식으로 번역한 것과 다르기 때문이다. 1938년 판본은 앞 1:7과 마찬가지로 ‘-지라’를 ‘-니라’로 바꾸어 객관성·묘사성을 부여한 것으로 보인다.

## 1.10. 창세기 1:10

(1930) 하늘이 므른 흠을 싸이라 흐시며 모힌 물을 바다라 흐시고 하  
느님이 보시니 션흐지라

(1938) 하나님은 뭇을 싸이라 칭하시고 모힌물을 바다로 칭하시니라 하  
나님의 보시기에 도왔더라

앞 1:5처럼 ‘흐다’(1930)를 ‘칭하다’(1938)로 번역어를 바꾸어 개정한 예이다.

33) 『구역』도 비슷하게 출 4:9에서는 ‘육디’로, 사 44:3에서는 ‘매므른 싸’로 번역했다.

34) HALOT, 1082. 이 동사(yiqqāvû)는 ‘카바(קַבַּב)’의 니팔(nifal)형 익톨(yiqtol) 3인칭 남성 복수이다.

35) HALOT, 1160. 이 동사(tērā’eh)는 ‘라아(רָאָה)’의 니팔(nifal)형 익톨(yiqtol) 3인칭 여성 단수이다.

36) Alexander A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 78-79.

37) 물론 TNK처럼 ‘하늘 아래의 물이 모이게 하여 마른 땅이 드러나게 하라’(Let the water below the sky be gathered in one area, that the dry land may appear)의 한 문장으로 번역할 수 있을 것이다.

### 1.11. 창세기 1:11

(1930) 하나님이 골으샤디 싸는 풀과 씨 밋는 칩 소와 각기 종류대로 씨  
잇는 과목을 그 우에 내라 히시니 그대로 된지라

(1938) 하나님이 갈아샤대 싸는 풀과 씨 맺는 채소와 각기 종류대로 씨  
가진 열매 맺는 과목을 내라 하시매 그대로 되어

우선 눈에 띄는 것은 ‘씨 잇는 과목’(1930)이 ‘씨 가진 열매 맺는 과목’(1938)으로 바뀐 것이다. 사실 이 번역어의 히브리어 표현은 좀 복잡하다. ‘에츠 프리 오셰 프리 ... 아쉐르 자르오 보(אֶשֶׁר זָרְעוּ-בוּ ... פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי עֵץ)’로 직역하자면 ‘씨가 있는 과일을 맺는 과일 나무’이다. 따라서 1938년 판본의 ‘씨 가진 열매 맺는 과목’보다는 1930년 판본의 ‘씨 잇는 과목’이 더 간결한 표현으로 보인다. ‘과목’이라는 말 자체가 ‘과일을 맺는 나무’라는 뜻이기 때문이다. 그런데 1938년 판본은 여기서 ‘열매 맺는 과목’이라고 하여 ‘열매 맺는’이라는 말을 집어넣어 이중 번역을 했다. 물론 히브리어 표현을 문자적으로 다 반영하기 위해서 그렇게 번역한 것이다. 하지만 어색한 우리말 표현인 것은 분명하다.

본 절의 주요 문장 구조는 ‘타드쉐 하아레츠(תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ)’이다. 두 판본은 이 표현을 ‘싸는 ... 내라’로 번역했다. 문자적으로 번역하자면 ‘땅으로 하여금 ... 돌아나게 하라’<sup>38)</sup>로 해야 할 것이다. 그러나 두 판본 모두 2인칭 명령형으로 번역했다. 물론 1930년 판본을 따른 듯하다. 하지만 1938년 판본은 여기서도 앞 1:9와 마찬가지로 히브리어 동사 3인칭 기원형을 번역하는데 일관성을 잃었다.

또한 1938년 판본은 여기서 히브리어 본문에 있는 ‘땅 위에’(עַל-הָאָרֶץ)를 번역하지 않았다. 그런데 1930년 판본은 ‘그 우에’(그 위에)로 이 히브리어 요소를 반영했다. ‘땅’을 ‘그’로 바꾸어 번역한 것은 앞에 ‘싸’(땅)라는 주어 가 있기 때문에 반복할 필요가 없다고 생각한 듯하다. 1:7의 ‘그(궁창) 우 아래 물’과 같은 경우로 보인다.

또 하나 지적해야 할 것은 1930년 판본이 ‘그대로 된지라’로 끝나는 반면 1938년 판본은 ‘그대로 되어’라고 다음 절과 이어지게 번역했다. 따라서 이 부분에서 1930년 판본에 비해 문장이 무척 길다.

### 1.12. 창세기 1:12

(1930) 싸이 풀과 각기 종류대로 씨 밋는 채소와 각기 종류대로 씨 잇는

38) TNK의 “Let the earth sprout vegetation”을 참조하라.

과목을 내거늘 하느님이 보시니 선히지라

(1938) 사이 풀과 각기 종류대로 씨 맺는 채소와 각기 종류대로 씨 가진 열매 맺는 나무를 내니 하나님의 보시기에 도왔더라

두 판본의 번역의 차이점은 문장 어미가 ‘내거늘’(1930)이 ‘내니’(1938)로 바뀐 것이다. 그리고 1:10처럼 ‘하느님이 보시니 선히지라’(1930)가 ‘하나님의 보시기에 도왔더라’(1938)로 바뀐 것이다.

### 1.13. 창세기 1:13

(1930) 저녁이 되며 아침이 되니 셋째날이러라

(1938) 저녁이 되며 아침이 되니 이는 셋째 날이니라

1930년 판본과 비교해 보면 1938년 판본은 히브리어에 없는 ‘이는’이라는 표현을 집어넣어 번역했다.

### 1.14. 창세기 1:14

(1930) 하느님이 골으샤되 궁창에 빛들이 잇서 쥬야를 눈호고 징조가 되며 스시와 일즈와 년한을 덩호고

(1938) 하나님이 갈아샤대 하늘의 궁창에 광명이 잇서 쥬야를 난호게 하라 또 그 광명으러야 징조와 사시와 일자와 년한이 일우라

우선 ‘빛들’(1930)이 ‘광명’(1938)으로 바뀐 것이 눈에 띈다. 히브리어 ‘메오로트(מְאוֹרוֹת)’를 1930년 판본은 어색한 표현으로 만들어 번역했다. ‘빛’(빛)의 경우 복수 접미사 ‘들’을 붙이지 않기 때문이다. 따라서 1938년 판본의 ‘광명’이 더 나은 번역어로 보인다.<sup>39)</sup> 그 다음 ‘궁창’(1930)은 ‘하늘의’를 첨가하여 ‘하늘의 궁창’(1938)으로 바꾼 것인데 히브리어 요소를 그대로 집어넣은 것이다.

1930년 판본에서 ‘빛들’(빛들)을 주어로 하는 일련의 동사가 ‘잇서 … 눈호고 … 되며 … 덩호고’로 이어진다. 문장은 여기서 끝나지 않고 다음 절 1:15에서 ‘(그 빛들이) … 싸에 빛최라’로 끝나는 것을 보면 이 일련의 동사는 ‘(빛들이) 있으라 … 나누라 … 되라 … 정하라 … 빛최라’로 읽을 수 있다. 곧 1930년 판본은 히브리어 3인칭 기원형을 1:9처럼 여기서도 2인칭 명

39) 참고로 『게일-이원모역』(1925)은 ‘빛초이는 불’(비추는 불)로 『공동』(1977)과 『새번역』(2004)은 ‘빛나는 것들’로 번역하기도 했다.

령으로 번역했다. 이와 달리 1938년 판본은 1:14-15의 하나님의 명령이 1930년 판본에서 너무 길다고 생각하여 두 문장으로 끊어서 번역했다. 앞 부분은 ‘광명이 잇서 쥬야를 난호게 하라’<sup>40)</sup>이다. 여기서 히브리어 ‘레하브딜(להבדיל)’을 ‘난호게 하라’로 번역한 것을 보면 ‘잇서’로 번역한 히브리어 ‘예히(יהי)’와 함께 동사 3인칭 기원형으로 이해하여 ‘... 하게 하다’체로 번역한 것으로 보인다. 하나님의 명령 가운데 뒷 문장은 ‘또 그 광명으로 하여 징조와 사시와 일자와 년한이 일우라’<sup>41)</sup>이다. ‘그 광명으로 하여... 일우라’가 이 문장의 뼈대인데 ‘...으로 하여금 ...하라’의 구조로 보인다. 여기서 ‘일우라’(이루라)로 번역한 히브리어는 ‘베-하유(והיו)’이다. 1930년 판본은 이 동사를 ‘(징조가) 되며 (스시와 일즈와 년한을) 덩흐고’로, 곧 ‘되며... 덩흐고’로 두 번 번역했다. 이것이 불편했던지 1938년 판본은 그냥 ‘일우라’로 한 번만 번역했다. 그리고 이 뒷 문장에서 히브리어 본문에는 없는 ‘그 광명’을 집어넣어 ‘베-하유’의 주어가 ‘광명’이라는 점을 명확하게 하고자 했다. 그렇기는 하지만 히브리어 본문을 보면 1930년 판본처럼 일련의 동사를 사용하여 2인칭 명령으로 일관되게 번역해도 별 무리가 없어 보인다. 그런데 1938년 판본은 앞 문장에서는 ‘난호게 하라’로 뒷 문장에서는 ‘(그 광명으로 하여) ... 일우라’로 옮겨 어색한 문장이 되었다. 일관성이 있으려면 ‘... 일우게 하라’로 번역했어야 했다. ‘년한이 일-우-라’처럼 사동 형식으로 인식한 것이 아닌가 생각한다.<sup>42)</sup>

### 1.15. 창세기 1:15

(1930) 그 빛들이 하늘에서 짜에 빛최라 흐시니 그대로 된지라

(1938) 또 그 광명이 하날의 궁창에 잇서 짜에 빛최라 하시고 (그대로 되니라)

1930년 판본은 히브리어 본문에 있는 ‘궁창’은 빼고 단지 ‘하늘에서’라고 번역한다. 그래서 1938년 판본은 ‘하날의 궁창에 잇서’<sup>43)</sup>라고 번역하는데 이렇게 ‘잇서’를 뒤에 붙여 번역한다. 히브리어 ‘베-하유(והיו)’를 반영한 것

40) יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה

41) והיו לאתת ולמועדים ול'מים ושנים

42) “년한이 일우라”라는 명령형은 우리말 어법에는 맞지 않는다. 이에 대한 자세한 논의는 이환진, “탁사 최병헌 목사의 선한문 창세기 개역 (1925) 번역 평가: 창세기 1장의 경우”, 6-71; 이환진, “알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 — “구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로 —”, 48-72, 특히 이 논문 각주 14) 참조. 이러한 문제는 『개역개정』(1998)에서 “해를 이루게 하라”로 개정하면서 해결된다.

43) והיו למאורת ברקיע השמים

으로 보인다.

1938년 판본은 1:24와 똑같이 문장의 마지막 부분에서 ‘그대로 되니라’를 괄호 속에 집어넣었다. 『성경전서 개역한글판』(1961)의 본문 속에 들어있는 괄호로는 가장 흔한 것이 본 절처럼 손톱 묶음(( ))이고 때로 꺾쇠 묶음([ ])과 굵은 묶음(【】)이 쓰인다.<sup>44)</sup> 묶음이라고 부르는 이 괄호는 주석(gloss)을 하거나 새로운 내용(new material)을 집어넣고자 할 때 또는 잘못 놓여진 자료(misplaced material)를 나타내려고 고안해 낸 것으로 알려져 있다.<sup>45)</sup> 그런데 본 절의 괄호는 이 세 가지에 다 해당되지 않아 사실 그 이유를 잘 알 수 없다. ‘그대로 되니라’는 창세기 1장에 자주 등장하는데 여기와 1:24에서만 괄호 속에 집어넣었기 때문이다.

또 하나 지적해야 할 것은 ‘사에 빗죄라’(땅에 비추라)라는 표현이다. 두 판본이 똑같은데 특히 ‘사에’(땅에)는 히브리어 ‘알 하아레츠(עַל-הָאָרֶץ)’를 직역한 것이지만 우리말 표현이 어색하다. ‘땅을 비추라’로 번역하는 편이 더 자연스럽기 때문이다.

#### 1.16. 창세기 1:16

(1930) 하늘이 두 큰 빛을 만드샤 그 중에 큰자는 낮을 주관하게 하고  
적은자는 밤을 주관하게 하며 또 별들을 만드샤

(1938) 하나님은 두 큰 광명을 만드샤 큰 광명으로 낮을 주관하게 하시  
고 적은 광명으로 밤을 주관하게 하시며 또 별들을 만드시고

본 절에서 눈에 띄는 것은 ‘큰자’(1930)가 ‘큰 광명’(1938)으로 ‘적은자’(1930)는 ‘적은 광명’(1938)으로 바뀐 것이다. 1930년 판본은 앞에서 ‘빛’이라고 번역하여 뒤에서는 그냥 ‘자’(자)로 바꾸어 ‘큰자’와 ‘적은자’로 번역했다. 1938년 판본은 두 표현을 모두 히브리어 그대로 ‘큰 광명’과 ‘적은 광명’으로 옮겼다. 그리고 1930년 판본은 ‘큰자는’ 앞에 ‘그 중에’를 작은 글자로 처리했다. 히브리어 본문에 없기 때문에 이렇게 처리한 것이다. 이렇게 번역문에 작은 글자로 처리한 모습은 1938년 판본에서도 찾아볼 수 있는데 문장 마지막의 ‘만드시고’이다. 이 경우는 히브리어 본문에 없지만 그 뜻을 더 명확하게 하기 위하여 집어넣고 작은 글자로 처리한 것이다.<sup>46)</sup> 이 부분에서 1930년 판본 또한 원문에 없는 ‘만드샤’를 집어넣어 번역했으나 앞의 ‘그 중에’와는 달리 작은 글자로 처리하지 않았다. 따라서 1938년 판본

44) 閔泳珍, 『國譯聖書研究』(서울: 성광문화사, 1984), 81.

45) Ibid., 94-102.

46) Ibid., 75-76.



은 이전 번역보다 훨씬 더 엄밀하게 원문대로 번역하려고 노력한 것을 알 수 있다.

### 1.17. 창세기 1:17

(1930) 궁창에 두어 짜에 빛최여

(1938) 하나님이 그것들을 하늘의 궁창에 두어 짜에 빛최게 하시며

여기서 1938년 판본의 앞부분인 ‘하나님이 그것들을 하늘의’는 1930년 판본이 히브리어 본문에 있는 것을 반영하지 않은 것이다. 원문의 모든 요소를 다 번역에 반영하고자 한 1938년 판본의 성격이 잘 드러나 있는 부분이다. 또한 ‘빛최여’(1930)도 ‘빛최게 하시며’(1938)로 바꾸었는데 이 또한 히브리어 동사를 그대로 번역한 것으로 볼 수 있다. 하지만 1938년 판본은 앞 1:15와의 통일성을 잃었다. 같은 표현 ‘레하이르(לְהַאִיר)’를 1:15에서는 ‘빛최라’로 옮기고 여기서는 ‘빛최게 하시며’로 하였기 때문이다.

### 1.18. 창세기 1:18

(1930) 주야를 주관하야 빛과 어두움을 난호게 하시고 하느님이 보시니  
선흔지라

(1938) 주야를 주관하게 하시며 빛과 어두움을 난호게 하시니라 하나님의 보시기에 도왔더라

여기서 1930년 판본은 앞 1:17과 함께 이 부분에서 이어지는 동사를 ‘빛최여 … 주관하야 … 난호게 하시고’로 번역하였다. 곧 앞 두 동사는 그냥 두고 마지막 동사만 ‘난호게 하시고’로 사역형으로 번역하였다. 가운데 동사(‘주관하야’)가 히브리어로 사역형 동사가 아님에도 맨 앞 동사와 마지막 동사가 사역형 동사이기 때문에 매끄러운 번역이 되도록 이렇게 번역한 듯하다. 하지만 1938년 판본은 ‘빛최게 하시고 … 주관하게 하시며 … 난호게 하시니라’로 모두 ‘…하게 하다’체로 통일시켜 옮겼다. 번역문에서 통일성은 유지되었다. 하지만 히브리어로 사역형 동사가 아닌 가운데 동사 ‘마살(מָשַׁל)’을 ‘주관하게 하시며’로 사역형으로 번역하는 우를 범했다. 또한 1938년 판본의 ‘난호게 하시니라’는 앞 1:6에도 나오는 히브리어 ‘하브딜(הַבְדִּיל)’ 동사를 번역한 말이다. 앞 1:6에서는 ‘난호이게 하다’로 번역하고 여기서는 ‘난호게 하다’로 철자를 달리하여 번역하였다. 물론 이 번역어는 1930년 판본을 그대로 따른 결과로 보이는데 통일성을 잃은 번역어이다.

### 1.19. 창세기 1:19

(1930) 저녁이 되며 아침이 되니 넷째날이러라  
 (1938) 저녁이 되며 아침이 되니 이는 넷째 날이니라

1938년 판본은 1:5, 8, 13, 23, 31처럼 히브리어 본문에 없는 ‘이는’이라는 표현을 덧붙였다. 여기서도 ‘-러라’(1930)와 ‘-니라’(1938)의 어미변화가 보인다.

### 1.20. 창세기 1:20

(1930) 하나님이 골으샤디 물에 심물이 번성하며 싸 우 공중에 새가 늘게 히리라 히시고  
 (1938) 하나님이 갈아샤대 물들은 생물로 번성케 하라 싸 우 하늘의 궁창에는 새가 날나 히시고

1930년 판본의 ‘번성하며 … 늘게 히리라’의 주어는 ‘하느님’인 듯하다. 히브리어 본문은 이렇지 않지만 앞 뒤 동사를 일관되게 번역했다. 그런데 1938년 판본의 경우 앞의 ‘물들은 생물로 번성케 하라’는 주어가 ‘물들’이고 뒤의 ‘새가 날나’는 주어가 ‘새’이다. 이렇게 주어는 히브리어 본문을 잘 반영했다. 하지만 히브리어 동사 3인칭 기원형을 앞에서는 ‘번성케 하라’로 직역하고 뒤에서는 ‘새가 날나’로 2인칭 명령형으로 달리 번역하여 일관성이 떨어진다.

또 1930년 판본의 ‘공중에’를 1938년 판본은 ‘하늘의 궁창에는’으로 바꾸어 번역했다. 곧 히브리어 표현 ‘프네이 레키아 하샤마임(פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם)’을 번역한 것인데 1930년 판본은 앞에서 ‘하늘’을 생략하고 ‘궁창’으로 번역했는데 여기서는 ‘프네이’가 ‘레키아’ 앞에 붙어 있어 구분하기 위하여 ‘공중에’로 번역한 듯하다. 하지만 1938년 판본은 이러한 차이를 무시하고 그냥 ‘하늘의 궁창’으로 앞에서 똑같이 일관되게 번역했다.

### 1.21. 창세기 1:21

(1930) 하나님이 큰 고기와 물에서 번성하는 심물을 그 종류대로 모든 느는 새를 그 종류대로 창조하시고 하느님이 보시니 선흔지라  
 (1938) 하나님이 큰 물고기와 물에서 번성하여 움죽이는 모든 생물을

그 종류대로 날개 잇는 모든 새를 그 종류대로 창조하시니 하나님의 보시기에 도왔더라

본 절은 번역어가 바뀐 경우이다. ‘큰 고기’(1930)는 ‘큰 물고기’(1938)로, ‘물에서 번성하는 짐승’(1930)은 ‘물에서 번성하여 움직이는 모든 생물’(1938)로 바뀌었다. 또한 ‘모든 날개 잇는 새’(1930)도 ‘날개 잇는 모든 새’(1938)로 바뀌었다. 본 절의 경우 1938년 판본의 번역어는 모두 히브리어를 문자적으로 그대로 반영하면서도 자연스러운 번역어이다. 다만 ‘큰 물고기’(1938)는 ‘큰 고기’(1930)와 함께 히브리어 ‘타니님(תַּנִּינִים)’을 번역한 것인데 정확한 번역어라 말할 수 없다. 다만 KJV와 <루터역>이 ‘큰 고래’(great whales, grosse Walfische)로 번역한 것을 보면 이들 번역본을 비슷하게 따른 것이 아닐까 짐작한다.

### 1.22. 창세기 1:22

(1930) 하나님이 복을 주어 골앗사대 생육하고 번성하라 바다에 충만하며 새들도 씨에 번성하라 하시다

(1938) 하나님이 그들의게 복을 주어 갈앗사대 생육하고 번성하라 여러 바다 물에 충만하라 새들도 씨에 번성하라 하시니라

1938년 판본에서 눈에 띄는 것은 ‘그들의게’를 첨가한 것이다. 히브리어 본문에 있는 ‘오탐(אֹתָם)’을 번역문에 반영한 것이다. 그리고 ‘여러 바다 물’은 ‘여러 바다에 있는 물’이라는 뜻의 히브리어 ‘하마임 바야밈(הַמַּיִם בַּיָּם)’을 문자적으로 반영하고자 노력한 번역이다. 물론 1930년 판본의 ‘바다’는 이 히브리어 표현을 알고 있었겠지만 약간 복잡한 이 표현을 간결하게 번역한 것으로 보인다. 여기서도 ‘-시다’(1930)와 ‘-시니라’(1938)의 어미변화가 보인다.

### 1.23. 창세기 1:23

(1930) 저녁이 되며 아침이 되니 다섯째날이 러라

(1938) 저녁이 되며 아침이 되니 이는 다섯째 날이 니라

1938년 판본은 여기에서도 1:5, 8, 13, 19, 31과 같이 ‘이는’이라는 말을 ‘...째날’ 앞에 집어넣어 번역했다. 여기서도 ‘-러라’(1930)와 ‘-니라’(1938)의 어미변화가 보인다.

### 1.24. 창세기 1:24

(1930) 하느님이 골으샤디 싸는 생물 곳 륙축과 기는 곤충과 들 짐승을  
 각기 종류대로 내라 흐시니 그대로 된지라

(1938) 하나님이 갈아샤대 싸는 생물을 그 종류대로 내대 륙축과 기는  
것과 싸의 짐승을 종류대로 내라 하시고 (그대로 되니라)

1938년 판본은 히브리어 본문의 어순을 번역문에 그대로 살려 보려고 노력했다. 특히 반복되는 ‘그 종류대로’를 그대로 번역했다. 물론 뒤에서는 ‘그’를 빼고 번역하여 일관성을 잃기도 했다. 이에 비해 1930년 판본은 ‘생물’ 다음에 ‘곳’(곧)을 집어넣어 간결하게 처리하고 ‘각기 종류대로’도 한번만 번역했다. 그런데 앞 절에서는 계속해서 ‘그 종류대로’라고 번역한 것을 ‘각기 종류대로’로 번역하여 통일성을 잃기도 했다.

번역어가 다른 것은 ‘기는 곤충’(1930)과 ‘기는 것’(1938) 그리고 ‘들 짐승’(1930)과 ‘싸의 짐승’(1938)이다. 앞은 ‘레메쓰(רמש)’를 번역한 것이고 뒤는 ‘하예토 에레츠(חיתו-ארץ)’이다. 사실 ‘레메쓰’의 일차적인 뜻이 ‘기는 것’(HALOT, 1246)이기에 1930년 판본의 ‘기는 곤충’이라는 번역어는 너무 구체적이다. 따라서 1938년 판본의 ‘기는 것’은 이러한 사정을 고려한 번역어로 적절해 보인다.<sup>47)</sup> 그 다음 1938년 판본의 ‘싸의 짐승’은 히브리어를 문자적으로 번역한 듯한데 오히려 『구역』을 따른 1930년 판본의 ‘들 짐승’이 더 자연스러운 표현으로 보인다.

1938년 판본의 본 절의 문장 구조는 ‘싸는 … 내대 …내라’로 되어 있다. 앞 1:9나 1:11처럼 히브리어 동사 3인칭 기원형을 2인칭 명령형으로 번역한 것이다. 그리고 마지막에 나오는 ‘그대로 되니라’를 1:15처럼 괄호 속에 집어넣었는데 그 이유는 잘 알 수 없다.

여기서도 ‘-지라’(1930)와 ‘-니라’(1938)의 어미변화가 보인다.

### 1.25. 창세기 1:25

(1930) 각기 종류대로 들 짐승과 륙축과 모든 기는 곤충을 만드시고 하  
느님이 보시니 선히지라

(1938) 하나님이 싸의 짐승을 그 종류대로 륙축을 그 종류대로 싸에 기  
는 모든 것을 그 종류대로 만드시니 하나님의 보시기에 도왔더라

47) KJV의 ‘creeping thing’을 참조하라. 하지만 <루터역>은 ‘벌레’(Gewürm)로 번역하기도 했다. 『구역』과 『게일-이원모역』은 ‘곤충’으로 번역하기도 했다.

본 절에서 눈에 띄는 것은 1938년 판본이 ‘하나님’이라는 주어를 맨 앞에 집어넣은 것이다. 히브리어 본문의 각 요소를 번역 속에 다 반영하려는 의도를 여기서도 찾아볼 수 있다. 1930년 판본은 ‘문드시고’의 ‘-시-’라는 어미를 통하여 주어가 ‘하나님’이라는 점을 드러내면서 간결성을 추구한다.

## 1.26. 창세기 1:26

(1930) 하느님이 골으샤디 우리가 우리의 형상대로 사름을 문드러 물의 고기와 공중의 새와 륙축과 온 짜와 짜에 모든 기는 곤춤을 쥬관하게 하자 하시고

(1938) 하나님이 갈아샤대 우리의 형상을 짜라 우리의 모양대로 우리가 사름을 만들고 그로 바다의 고기와 공중의 새와 륙축과 온 짜와 짜에 기는 모든 것을 다사리게 하자 하시고

본 절에서 1938년 판본은 ‘우리의 형상대로’(1930)를 ‘우리의 형상을 짜라 우리의 모양대로’(1938)로 바꾸었다. 1930년 판본은 히브리어 원문의 ‘베찰메누 키드무테누(כַּדְמוּתֵנוּ בְּצַלְמֵנוּ)’에서 ‘베찰메누(בְּצַלְמֵנוּ)’만 번역했다. 아마도 1:27의 ‘즈기 형상대로’와 통일성을 기하기 위해 그렇게 한 듯하다. 하지만 1938년 판본은 히브리어 본문의 두 용어를 모두 반영하여 번역했다. 또한 1938년 판본은 1930년 판본의 ‘물의 (고기)’를 ‘바다의 (고기)’로 바꾸었는데 히브리어 ‘얌(ים)’의 번역어로 잘 고쳐 번역했다. 1:28에서도 똑같은 경우를 찾아볼 수 있다.

두 판본에 모두 나오는 ‘공중의 새’는 뒤 1:28에도 나오는 표현이다. 이와 비슷한 표현이 앞 1:20의 ‘하늘의 궁창에는 새가 날나’라는 문장에 나온다. 같은 히브리어 ‘샤마임(שָׁמַיִם)’을 앞에서는 ‘하날’(하늘)이라고 번역하고 여기서는 ‘공중’(공중)이라고 번역한다. 『구약』(1911)도 KJV도 모두 ‘공중’(air)으로 번역한 것을 보면 아마도 이들 번역어를 따른 것으로 보이나 ‘하늘의 새’라고 번역해도 여기서는 별 무리가 없어 보인다.

다음으로 1938년 판본은 앞에서 계속해서 사용한 ‘쥬관하다’라는 말을 ‘다사리다’로 바꾸었다. 그런데 1930년 판본은 앞 1:16에서 사용한 ‘쥬관하다’라는 말을 여기서도 사용한다. 분명히 다른 히브리어이다. 앞 1:16의 ‘쥬관하다’라는 말은 히브리어 ‘멤셀레트(מַמְשֵׁלֶת)’를 번역한 것이고 여기 1:26의 ‘다사리다’는 ‘라다(\*רָדָה)’를 번역한 것이다. 1938년 판본은 다른 히브리어 동사를 구분하기 위해서 달리 번역한 듯하다.

### 1.27. 창세기 1:27

(1930) 하나님이 즈기 형상대로 사람을 창조하시되 일남일녀를 창조하시고

(1938) 하나님께서 자기 형상 곳 하나님의 형상대로 사람을 창조하시대 남자와 녀자를 창조하시고

1930년 판본은 여기서도 앞 1:26처럼 히브리어 본문의 ‘브찰모 브첼렘 엘로힘(בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים)’ 가운데에서 ‘브찰모(בְּצַלְמוֹ)’만 ‘즈기 형상대로’로 번역했다. 하지만 1938년 판본은 두 표현을 모두 번역하여 ‘곳’으로 연결하였다. 특이한 점은 1930년 판본의 ‘일남일녀’라는 표현인데 이 표현은 『구약』(1911)을 그대로 따른 것으로 보인다. 1938년 판본은 이것을 ‘남자와 여자’로 바꾸어 번역한다.

### 1.28. 창세기 1:28

(1930) 하나님이 복을 주시며 닐으샤되 생육하고 번성하라 씨에 충만하고 씨를 정복하되 물의 고기와 공중의 새와 씨에 모든 기는 생물을 주관하라 하시다

(1938) 하나님이 그들에게 복을 주시며 그들에게 닐아샤대 생육하고 번성하라 씨에 충만하라 씨를 정복하라 바다의 고기와 공중의 새와 씨에 움족이는 모든 생물을 다사리라 하시니라

본 절에서 1938년 판본의 특징은 문장을 짧게 끊었다는 점이다. 1930년 판본이 ‘씨에 충만하고 씨를 정복하되’로 되어 있는 것을 ‘씨에 충만하라 씨를 정복하라’로 끊어서 번역하여 읽기 편하게 했다. 그러면서도 히브리어 본문에 있는 ‘그들에게’<sup>48)</sup>를 두 번씩이나 그대로 번역에 반영했다. 1930년 판본은 이 둘을 아예 생략했다.

그런데 1938년 판본은 ‘씨에 움족이는 모든 생물’이라고 번역하면서 통일성을 잃었다. 여기서는 ‘움족이는’이라고 번역하고 앞 1:26에서는 ‘씨에 기는 모든 것’이라고 하여 ‘기는’으로 똑같은 히브리어 ‘라마쓰(\*למש)를 달리 번역하기 때문이다.

여기서도 ‘-시다’(1930)와 ‘-시니라’의 어미변화가 보인다.

48) 우리말로는 ‘그들에게’(그들에게)로 똑같지만 히브리어로는 ‘오탐(אתם)’과 ‘라헴(להם)’으로 서로 다르다.

### 1.29. 창세기 1:29

(1930) 하나님이 골으샤디 온 디면의 씨 및는 최소와 씨 잇는 실과 나무  
를 너희게 식물노 주고

(1938) 하나님이 갈아샤대 내가 온 디면의 씨 및는 모든 채소와 씨 가진  
열매 및는 모든 나무를 너희게 주나니 너희 식물이 되리라

1930년 판본은 여기서도 간결한 번역이 돋보인다. 여기에 비해 1938년 판본은 원문의 모든 요소를 다 반영하다보니 문장이 길어졌다. ‘너희게 식물노 주고’(1930)를 ‘너희게 주나니 너희 식물이 되리라’(1938)로 번역한다. 또한 1938년 판본의 ‘내가 … 주나니’는 히브리어 동사 ‘나타티(נָתַתִּי)’를 번역한 것인데 1930년 판본은 ‘내가’라는 주어를 집어넣지 않고 문맥을 통하여 그 주어가 하나님이라는 사실을 알게 했다. 그런데 1938년 판본은 본 절 뿐만 아니라 다음절에서도 ‘내가’라는 말을 집어넣어 번역했는데 아마도 주어가 하나님이라는 사실을 강조하기 위한 것이 아닌가 생각한다. 아니면 히브리어 본문 상 ‘나타티(נָתַתִּי)’ 앞에 있는 ‘히네(הִנֵּה)’ 때문에 주어를 강조한 것은 아닐까? 그 이유는 잘 알 수 없다.

### 1.30. 창세기 1:30

(1930) 또 싸의 모든 식물 곳 짐승과 공중의 새와 그는 곤충들의게 모든  
푸른 풀을 식물노 주노라 하시니 그대로 되리라

(1938) 또 싸의 모든 짐승과 공중의 모든 새와 생명이 잇서 싸에 그는  
모든 것의게는 내가 모든 푸른 풀을 식물노 주노라 하시니 그대로 되니라

본 절에 나오는 세 종류의 피조물은 짐승과 새와 기는 것(곤충)이다. 따라서 1930년 판본의 ‘모든 식물’은 어디에서 온 표현인지 분명치 않다. 히브리어 본문에도 없는 표현이기 때문이다. 1938년 판본은 히브리어 본문에 있는 모든 요소를 그대로 반영하여 번역했다. 따라서 이 경우는 1930년 판본의 오역을 바로 잡은 경우로 볼 수 있다. 여기에도 ‘-지라’(1930)와 ‘-니라’(1938)의 어미변화가 보인다.

### 1.31. 창세기 1:31

(1930) 하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 심히 선흔지라 저녁이 되  
며 아침이 되니 여섯재날이러라

(1938) 하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 도왔더라

저녁이 되며 아침이 되니 이는 여섯째 날이니라

본 절에서 눈에 띄는 것은 ‘심히 선흔지라’(1930)를 ‘보시기에 심히 도왔더라’(1938)로 바꾼 것이다. 1930년 판본은 히브리어 표현<sup>49)</sup>을 있는 그대로 번역했다. 그런데 피터스 팀의 1938년 판본은 앞에 ‘보시기에’라는 말을 집어넣어 번역했다. 혹시 ‘보시기에’라는 말이 히브리어 ‘히네(הנה)’를 번역한 것으로 생각할 수 있을 것이다. 하지만 그런 것 같지는 않다. 이 곳과 같은 문장 구조를 지니고 있는 창 6:12에서는 피터스 팀이 ‘하나님이 보신즉 싸이 패괴해엿스니’<sup>50)</sup>라고 번역하여 ‘히네(הנה)’를 번역에 반영하지 않았기 때문이다.

## 2. 『개역』 1930년 판본(『구약전서』)과 1938년 판본(『성경 개역』)의 다른 점

여기서는 창세기 1장 번역문에서 번역이 달라진 점을 유형별로 구분해 보았다. 지면의 한계상 여기서 세세히 다루기는 어려우나, 추후 『개역』 1930년 판본과 1938년 판본의 다른 점을 책 전체에 걸쳐 고찰한다고 할 때 이 분석은 연구의 출발점이 될 수 있을 것이다.

### 2.1. 번역을 바꾼 경우

창 1:3 빛치 잇거늘 (1930) ⇨ 빛치 잇엇고 (1938)

창 1:4 하느님이 빛출 보시니 선흔지라 (1930)

⇨ 그 빛치 하나님의 보시기에 도왔더라 (1938)

창 1:4 빛과 어두움을 낯호샤 (1930) ⇨ 하나님이 빛과 어두움을 난호샤 (1938)

창 1:5 빛을 낮이라 하시고 (1930) ⇨ 빛출 낮이라 칭하시고 (1938)

어두움을 밤이라 하시다 (1930) ⇨ 어두움을 밤이라 칭하시니라 (1938)

창 1:7 그 우 아래 물을 (1930) ⇨ 궁창 아래의 물과 궁창 위의 물노 (1938)

낯호시니 (1930) ⇨ 난호이게 하시매 (1938)

창 1:8 하늘이라 하시다 (1930) ⇨ 하늘이라 칭하시니라 (1938)

창 1:9 므른 흙 (1930) ⇨ 못 (1938)

창 1:10 바다라 하시고 (1930) ⇨ 바다라 칭하시니라 (1938)

창 1:10, 12, 18, 21, 25 하느님이 보시니 선흔지라 (1930) ⇨ 하나님의 보시

49) והנה טוב מאד

50) וירא אלהים את־הארץ והנה נשחתה



- 기에 도왔더라 (1938)
- 창 1:11 씨 잇는 과목 (1930) ⇨ 씨 가진 열매 맺는 과목 (1938)
- 창 1:14 빛들 (1930) ⇨ 광명 (1938)
- 궁창 (1930) ⇨ 하늘의 궁창 (1938)
- 쥬야를 논호고 (1930) ⇨ 쥬야를 난호게 하라 (1938)
- 창 1:15 하늘에서 (1930) ⇨ 하늘의 궁창에 잇서 (1938)
- 창 1:16 빛 (1930) ⇨ 광명 (1938)
- 큰자 (1930) ⇨ 큰 광명 (1938)
- 적은자 (1930) ⇨ 적은 광명 (1938)
- 창 1:17 빛최여 (1930) ⇨ 빛최게 하시며 (1938)
- 창 1:20 물에 싱물이 번성호며 (1930) ⇨ 물들은 생물로 번성케 하라 (1938)
- 짜 우 공중에 (1930) ⇨ 짜 우 하늘의 궁창에는 (1938)
- 새가 늘게 흐리라 (1930) ⇨ 새가 날나 (1938)
- 창 1:21 큰 고기 (1930) ⇨ 큰 물고기 (1938)
- 물에서 번성호는 싱물 (1930)
- ⇨ 물에서 번성하야 움죽이는 모든 생물 (1938)
- 모든 누는 새 (1930) ⇨ 날개 잇는 모든 새 (1938)
- 창 1:22 바다 (1930) ⇨ 여러 바다 물 (1938)
- 창 1:24, 25 괴는 곤충 (1930) ⇨ 괴는 것 (1938)
- 들 짐싱 (1930) ⇨ 짜의 짐생 (1938)
- 창 1:26 우리의 형상대로 (1930) ⇨ 우리의 형상을 짜라 우리의 모양대로 (1938)
- 물의 고기 (1930) ⇨ 바다의 고기 (1938)
- 모든 괴는 곤충 (1930) ⇨ 괴는 모든 것 (1938)
- 쥬관하게 흐자 (1930) ⇨ 다사리게 하자 (1938)
- 창 1:27 자기 형상대로 (1930) ⇨ 자기 형상 곳 하나님의 형상대로 (1938)
- 일남일녀 (1930) ⇨ 남자와 녀자 (1938)
- 창 1:29 씨 잇는 실과 나무 (1930) ⇨ 씨 가진 열매 맺는 모든 나무 (1938)
- 너희게 식물노 주고 (1930)
- ⇨ 내가... 너희게 주나니 너희 식물이 되리라 (1938)
- 창 1:30 짐싱 (1930) ⇨ 모든 짐생 (1938)
- 공중의 새 (1930) ⇨ 공중의 모든 새 (1938)
- 괴는 곤충들 (1930) ⇨ 생명이 잇서 짜에 괴는 모든 것 (1938)
- 창 1:31 심히 션흔지라 (1930) ⇨ 심히 도왔더라 (1938)

## 2.2. 문장의 종결형을 바꾼 경우

- 창 1:1 창조하시다 (1930) ⇨ 창조하시니라 (1938)  
창 1:2 운행하시더라 (1930) ⇨ 운행하시니라 (1938)  
창 1:3 빛치 잇스라 하시니 (1930) ⇨ 빛치 잇스라 하시매 (1938)  
창 1:3 빛치 잇거늘 (1930) ⇨ 빛치 잇섯고 (1938)  
창 1:5 첫재날이러라 (1930) ⇨ 첫재 날이니라 (1938)  
창 1:7 난호시니 (1930) ⇨ 난호이게 하시매 (1938)  
    그대로 된지라 (1930) ⇨ 그대로 되니라 (1938)  
창 1:8 둘째날이러라 (1930) ⇨ 둘째 날이니라 (1938)  
창 1:12 내거늘 (1930) ⇨ 내니 (1938)  
창 1:15 하시니 (1930) ⇨ 하시고 (1938)  
창 1:21 창조하시고 (1930) ⇨ 창조하시니 (1938)  
창 1:22 충만하며 (1930) ⇨ 충만하라 (1938)  
창 1:26 만드러 (1930) ⇨ 만들고 (1938)  
창 1:28 충만하고 (1930) ⇨ 충만하라 (1938)  
    싸를 정복하되 (1930) ⇨ 싸을 정복하라 (1938)

## 2.3. 철자법을 고친 경우

- 창 1:1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 20, 24, 26, 28, 29, 31 하늘님 (1930) ⇨ 하나님 (1938)  
창 1:2 혼돈하고 (1930) ⇨ 혼돈하고 (1939)  
창 1:3, 11, 20, 24, 26 갈아샤대 (1930) ⇨ 갈아샤대 (1938)  
창 1:4 난호샤 (1930) ⇨ 난호샤 (1938)  
창 1:5 아춤 (1930) ⇨ 아참 (1938)  
창 1:6 가운데 (1930) ⇨ 가운데 (1938)  
    난호이게 하리라 하시고 (1930) ⇨ 난호이게 하리라 하시고 (1938)  
창 1:7 궁창을 만드샤 (1930) ⇨ 궁창을 만드샤 (1938)  
창 1:8, 15 하늘 (1930) ⇨ 하늘 (1938)  
창 1:11, 12 씨 밋는 최소 (1930) ⇨ 씨 맺는 채소 (1938)  
창 1:16 만드샤 (1930) ⇨ 만드샤 (1938)  
창 1:22 생육하고 번성하야 (1930) ⇨ 생육하고 번성하야 (1938)  
    충만하며 (1930) ⇨ 충만하라 (1938)  
창 1:26 하자 하시고 (1930) ⇨ 하자 하시고 (1938)

## 2.4. 히브리어 본문에 없는 요소를 첨가한 경우

창 1:5, 8, 13, 19, 23, 31 … 날이러라 (1930) ⇨ 이는 … 날이니라 (1938)  
창 1:14 징조가 되며 (1930) ⇨ 그 광명으로하여 징조와 (1938)  
창 1:31 심히 선흔지라 (1930) ⇨ 보시기에 심히 도왔더라 (1938)

## 2.5. 히브리어 본문에 있는 요소를 뺀 경우

창 1:11 과목을 그 우에 내라 (1930) ⇨ 과목을 내라 (1938)

## 2.6. 작은 글자나 괄호로 처리한 경우

창 1:15, 24 그대로 된지라 (1930) ⇨ (그대로 되니라) (1938)  
창 1:16 문드샤 (1930) ⇨ 만드시고 (1938)

## 2.7. 오역을 바로 잡은 경우

창 1:30 짜의 모든 식물 곳 짐승과 공중의 새와 기는 곤충들의게 (1930)  
⇨ 짜의 모든 짐승과 공중의 모든 새와 생명이 잇서 짜에 기는 모든  
것의게는 (1938)

## 3. 나가는 말

위에서 분석한 창세기 1장의 경우 같은 『개역』이지만 피터스 팀의 1938년 판본(『성경 개역』)이 베어드 팀의 1930년 판본(『구약전서』)과 다른 점은 한 마디로 히브리어 마소라 본문<sup>51)</sup>에 있는 각 요소를 뺄 수 있는 한 다 반영

---

51) 크리스찬 긴스버그(Christian David Ginsburg)가 편집한 히브리어 마소라 본문(초판 1894년, 2판 1908-1926년)으로 알려져 있다. 대한성서공회 도서관에 있는 초판의 제목은 이렇게 히브리어로만 되어 있다. 다비드 긴스부르크 편, 『토라 네비임 우-케투빔』 (에쓰림 베-아르바야 씨프레이 하-코데쉬), 제1권: 창세기-열왕기 (런던, 1894). 이 책의 일반 주기에는 ‘Critical edition with variants, based on the Rabbinic Bible / ed. by Jacob ben Chayim -- Venice 1524-25’로 되어 있다. 곧 긴스버그의 히브리어 비평본은 제2랍비 성서에 근거한 비평본인 것을 알 수 있다. 또한 대한성서공회 도서관에 있는 긴스버그의 히브리어 마소라 비

하고자 했다는 점이다. 특히 히브리어 ‘엘로힘’은 모두 ‘하나님’으로 번역하여 집어넣었다. 다음은 위의 분석을 통하여 살펴본 1938년 판본의 구체적인 특징이다.

(1) 히브리어 마소라 본문을 될 수 있는 대로 다 반영한다(1:2, 7, 17 등). 특히 히브리어 ‘엘로힘’을 한글 문장에 모두 집어넣어 ‘하나님’으로 번역한다(1:2, 17, 25).

(2) 히브리어 동사 3인칭 기원형을 그대로 직역하여 ‘...하게 하라’체(1:6, 14)나 2인칭 명령형 ‘...하라’체(1:9, 11, 24)로 번역한다.

(3) 오역을 바로 잡기도 한다(1:30).

(4) 문장 종결형을 ‘-(시/이)니라’나 ‘-더라’<sup>52)</sup>로 간결하게 통일시킨다(1:1 등). 이러한 문장 종결형의 변화를 통하여 이전의 번역에 비해서 객관성, 묘사성, 사건성을 강화하는 쪽으로 개정한다(1:1 등).

(5) 히브리어 원문에 있는 요소를 생략하거나(1:11) 히브리어 원문에 없는 요소를 집어넣기도 한다(1:5, 13, 31).

(6) 당시 철자법을 따라 표기한다(1:1 등). 아래 아(·)를 모두 없앤 것을 말한다.<sup>53)</sup>

(7) 작은 글자와 괄호를 사용한다(1:15, 16, 24).

(8) 문장을 길게 늘이거나(1:11-12) 짧게 나눈다(1:14, 28).

---

평본 제2판의 서지사항은 이렇다. C. D. Ginsburg, ed., *Torah, Nevi'im, Ketuvim*, New Critical edition, vol. 1: Pentateuch, vol. 2: The Earlier Prophets, vol. 3: The Later Prophets, vol. 4: The Writings (London: British and Foreign Bible Society, 1908-1926).

옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권, 357(번역 356쪽)에 당시 영국 성서공회 조선 지부(BFBC Korea Agency)의 총무인 휴 밀러가 영국성서공회의 킬고어 박사(Dr. Kilgour)에게 보낸 1922년 9월 1일자 편지에 ‘긴스버그의 히브리어 구약’(Ginsburg’s Hebrew Old Testament) 3부를 보내 달라는 내용이 써 있다. 이 기록으로 미루어 피터스 팀도 긴스버그가 편집한 히브리어 마소라 본문을 읽지 않았을까 짐작한다. 그러나 두 권으로 나뉘어 있는 초판을 읽었는지 네 권으로 나뉘어 있는 제2판을 읽었는지는 알 수 없다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 146과 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견 -”, 서울: 한글 성경 번역과 보급의 역사, 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24., 14도 참조하라.

52) 『구약전서』(1930)도 창 1:2에서 ‘-더라’라는 표현을 한 번 사용한다. 하지만 그 다음부터는 이 종결어미가 나타나지 않는다. 『성경 개역』(1938)은 적어도 창세기 1장-5장에서 ‘-더라’를 계속해서 사용한다. 특히 창세기 2장 이하에서는 ‘-더라’가 ‘-니라’보다 더 자주 등장한다.

53) 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권, 686-687을 보라. 1934년 9월 20일 성서회관에서 열린 한국성서위원회 회의록에 ‘아래 아’를 사용하지 않기로 결의했다고 기록한다. 아마도 1933년 확정된 <조선어 철자법 통일안>에 맞추어 ‘아래 아’를 없애지 않았을까 짐작한다. 이 통일안에는 ‘아래 아’를 폐기하는 안이 들어있다. Daum 백과, 한글맞춤법통일안, <http://100.daum.net/encyclopedia/view/b24h2809a> (2018. 7. 17.)

알렉산더 피터스는 그의 글 “구약 개정에 대한 노트”<sup>54)</sup>에서 한글 『개역』 개정 작업에서 가장 어려운 문제 셋을 들었다. 우리말의 수동태 문제 그리고 히브리어 동사의 3인칭 기원형과 현재 가정법 번역 문제이다. 위에서 분석한 창세기 1장의 경우는 히브리어 동사의 3인칭 기원형 번역이 가장 어려운 문제였다. 히브리어 동사 3인칭 기원형을 1:6<sup>55)</sup>과 1:14<sup>56)</sup>에서는 ‘…하게 하다’체로 번역한 반면 1:9<sup>57)</sup>, 11<sup>58)</sup>, 24<sup>59)</sup>에서는 2인칭 명령형으로 번역하여 일관성을 잃기도 했다.

피터스 팀의 1938년 판본 『성경 개역』은 히브리어 본문의 각 요소를 번역문에 다 반영하려고 노력하다 보니<sup>60)</sup> 어색한 번역어를 만들어 내기도 한다. ‘사의 증생’(1:24, 25), ‘씨 가진 열매 맺는 과목’(1:11), ‘씨 가진 열매 맺는 모든 나무’(1:29) 등이다. 그러나 히브리어의 각 요소를 다 반영하면서도 자연스러운 번역어를 만들기도 했다. 1:21의 ‘물에서 번성하여 움죽이는 모든 생물’이나 ‘날개 잇는 모든 새’ 등이다. 1:26의 경우 1930년 판본이 ‘우리의 형상대로’라고만 번역한 것을 1938년 판본은 ‘우리의 형상을 따라 우리의 모양대로’로 히브리어 본문을 있는 그대로 번역하여 신학적으로 중요한 요소를 잘 살려낸 것은 1938년 판본의 공헌이다.

사실 베어드 팀의 개정 원칙<sup>61)</sup>과 피터스 팀의 개정 원칙<sup>62)</sup>은 가능한 한 원문에 충실한 ‘축자역’(逐字譯)을 추구했다는 점에서 같다고 말할 수 있다. 하지만 창세기 1장의 경우 피터스 팀은 베어드 팀보다 번역문에 원문의 요소를 문자적으로 다 반영하려고 한 흔적이 더 많다. 또한 피터스 팀의

54) Alexander A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 78-80.

55) ‘궁창이 잇서 물과 물노 난호이게 하리라’

56) ‘광명이 잇서 주야를 난호게 하라 쏘 그 광명으로하여 징조와 사시와 일자와 년한이 일우라’

57) ‘턴하의 물이 한곳으로 모히고 못이 드러나라’

58) ‘사는 풀과 씨 맺는 채소와 각기 종류대로 씨 가진 열매 맺는 과목을 내라’

59) ‘사는 생물을 그 종류대로 내대 육축과 기는 것과 사의 증생을 종류대로 내라’

60) 『성경 개역』(1938)과 『성경전서』(1911)의 문체를 비교한 글로 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교 - 요한복음 1장-10장의 어순을 중심으로”, 『韓南語文學』 33 (2009), 155-177을 보라. 전무용 박사는 『성경 개역』(1938)이 원문의 모든 요소를 다 반영하다보니 『성경전서』(1911)보다 읽기가 더 어려워졌다고 말한다. 그런데 『성경 개역』(1938)은 『구약전서』(1930)와 비교해 보아도 읽기가 약간 더 어렵다.

61) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 145-146.

62) 피터스는 1940년에 쓴 그의 글 “구약 개정에 대한 노트”에서 번역 원칙을 밝히지 않았지만 “... 예언서와 시편과 잠언에 나오는 장엄한 문체를 어떻게 한국어로 옮기느냐 하는 것이었다. 문자적(文字的)으로 옮기되 말이 되도록 될 수 있는 한 시적(詩的)으로 옮겨야 했기 때문이다”라고 말하는 것을 보면 그의 번역 원칙도 ‘축자역’이라고 말할 수 있다. Alexander A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

1938년 판본에는 몇몇 번역어의 변화<sup>63)</sup>도 눈에 띈다. 아마도 히브리어 원문에 대한 이해나 용어 선호도가 달라 바꾼 듯하다.

그런데 무엇보다도 눈에 띄는 차이점은 문장의 어미변화이다. 대표적인 것은 창세기 1:2 등에서 ‘-러라’(1930년 판본)에서 ‘-니라’(1938년 판본)로 바뀐 것이다. 곧 주관적인 설명 형식에서 상대적으로 묘사적인 설명 형식으로 문체의 변화를 보이고 있다. 1920년대를 전후에서 한국 사회에서는 ‘-라’ 종결형 문장에서 ‘-다’ 종결형 문장으로 문체 변화가 크게 일어난다.<sup>64)</sup> 그런데 위에서 본대로 성경을 개정하면서 사실 동일한 ‘-라’ 종결형을 쓰면서도 그 안의 문체 표현에서 다분히 객관적 묘사적 표현을 사용한 점은 이러한 시대적 변화를 반영하고 있는 것으로 볼 수 있다.

이렇게 피터스 팀의 1938년 판본 『성경 개역』은 히브리어 원문에 있는 요소를 그대로 번역에 다 집어넣으려고 노력했다. 그리고 시대가 바뀔 때마다 문장 종결형이나 표현 및 용어를 바꾸어 개정했다. 『성경 개역』(1938)의 이러한 번역 특징은 이후에 개정되어 나온 『성경전서 개역한글판』(1961)과 『성경전서 개역개정판』(1998)에도 그대로 이어진다. 따라서 지금 한국 개신교회가 예배용으로 사용하고 있는 『성경전서 개역개정판』의 번역 특징은 피터스 팀의 1938년 『성경 개역』에서 비롯되었다고 말할 수 있다.

#### <주제어>(Keywords)

알렉산더 피터스, 한글 개역, 개정작업, 1930년 판본, 1938년 판본, 창세기 1장.

Alexander A. Pieters, Korean Revised Version, Revision work, 1930 edition, 1938 edition, Genesis chapter 1.

(투고 일자: 2018년 7월 9일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

63) 창 1:9 므른 흙(1930) ⇨ 못(1938)

창 1:14 빛들(1930) ⇨ 광명(1930)

창 1:21 고기(1930) ⇨ 물고기(1938)

창 1:24, 1:25 괴는 곤충(1930) ⇨ 괴는 것(1938)

64) 전무용, “『新約全書 국한문』(1906)의 본문 계보 관계 연구”, 『성경원문연구』 10(2002), 95. 전무용 박사는 이 논문에서 「신학세계」에 실린 글의 경우, 1923년 11월호에 처음으로 ‘-다’ 종결형 문장이 나타나고, 1928년에 이르러 모든 글이 ‘-다’ 종결형으로 바뀌었다고 말한다.

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『관주 구약전서』, 관주 성경전서 1, 서울: 대한성서공회, 1950.
- 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1930. (개역 1930년 판본)
- 『성경전서 표준새번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2003. (새번역)
- 『성경 개역』, 경성: 조선성서공회, 1938. (2015년 대한성서공회 영인본) (개역 1938년 판본)
- 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1930.
- 『新譯 新舊約全書』(影印本), 奇一博士 譯, 서울: 한국이공학사, 1986; 원출판년 1925. (게일-이원모역)
- 『창세기』(기역), 성서 개역자회 역, 1925.
- 다비드 긴스부르그 편, 『토라 네비임 우-케투빔』 (에쓰림 베-아르바아 씨프레이 하-코데쉬), 제1권: 창세기-열왕기, 런던, 1894. (히브리어)
- Das Alte Testament Hebräisch-Deutsch: Biblia Hebraica mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1974. (BHK, 루터역)
- Ginsburg, C. D. ed., *Torah, Nevi'im, Ketuvim*, New Critical edition, vol. 1: Pentateuch, vol. 2: The Earlier Prophets, vol. 3: The Latter Prophets, vol. 4: The Writings, London: British and Foreign Bible Society, 1908-1926.
- Die Bibel in heutigem Deutsch - Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982. (DGN)
- JPS Hebrew-English TANAKH: The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, 2nd ed., Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1999. (TNK)
- La Bible: Ancien et Nouveau Testament, Traduite de l'hébreu et du grec en français courant*, Nouvelle édition révisée 1997, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel: Société biblique française, 1997. (BFC)
- The Holy Bible Containing The Old and New Testaments in the King James Version*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984; 원출판년 1611. (KJV)
- The Holy Scriptures*, The English Text revised and edited by Harold Fisch, Jerusalem: Koren Publishers, 1992. (Koren)
- 대한성서공회 편, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회』, 2015년 11월 24일(화) 정동제일교회, 서울: (재)대한성서공회, 2015.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 閔泳珍, 『國譯聖書研究』, 서울: 성광문화사, 1984.

- 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견 -”, 서울: 한글 성경 번역과 보급의 역사, 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24., 7-55.
- 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 밀러 서신』 제3권, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집: 로스 서신과 루미스 서신』 제1권, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집: 켄뮤어 서신』 제2권, 서울: 대한성서공회, 2006.
- 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편 활요』 번역 평가”, 김영일 외, 『시편: 우리 영혼의 해부학』, 김이곤교수퇴임기념논문집, 서울: 한들, 2006, 413-453.
- 이환진, “알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 - “구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로 -”, 「성경원문연구」 22 (2008. 4), 48-72.
- 이환진, “한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징 -전도서를 중심으로-”, 「성경원문연구」 30 (2012. 04), 25-44.
- 이환진, “탁사 최병헌 목사의 선한문 창세기 개역 (1925) 번역 평가: 창세기 1장의 경우”, 「신학과 세계」 82 (2015.03), 6-71.
- 전무용, “『新約全書국한문』(1906)의 본문 계보 관계 연구”, 「성경원문연구」 10 (2002.02), 90-103.
- 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교 - 요한복음 1장-10장의 어순을 중심으로”, 「韓南語文學」 33 (2009), 155-177.
- 전무용, 조지운, “한글 성서의 번역”, 대한성서공회 편, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회』, 서울: (재)대한성서공회, 2015, 46-64.
- 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 19』(구약전서[상][1911]), 서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002. (구역)
- 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 25』(종도행전[1922], 선한문 창세기[1925], 소년성경[1925]), 서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002.
- 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 28』(선한문 관주 성경전서[상][1926]), 서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002.
- 韓國教會史文獻研究所 편, 『韓國聖經大全集 31』(관주 구약전서[상][1930]), 서울: 韓國教會史文獻研究所, 2002 (개역 1930년 판본).
- 한국어문학회 편, 『고전소설선』, 서울: 형설출판사, 1984.
- Alter, Robert, *Genesis: Translation and Commentary*, New York, London: W. W. Norton & Company, 1996. (Alter)
- Fox, Everett, *In the Beginning: A New English Rendition of the Book of Genesis*, New York: Schocken Books, 1983. (Fox)



- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, 2 vols, M. E. J. Richardson, trans., Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. (*HALOT*)
- Pieters, Alexander A., “Notes on Old Testament Revision”, *The Korea Mission Field* 36/5 (May 1940), 78-80.
- Pieters, Alexander A., “First Translations”, *The Korea Mission Field* 34/5 (May 1938), 90-93.
- Speiser, E. A., *Genesis*, The Anchor Bible, Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1964. (Speiser)
- Von Rad, Gerhard, *Genesis: A Commentary*, Revised ed., The Old Testament Library, Philadelphia: The Westminster Press, 1972. (von Rad)
- Daum 백과, 한글맞춤법통일안, <http://100.daum.net/encyclopedia/view/b24h2809a> (2018. 7. 17.)
- 국립국어원, “의 10”에 대한 설명 2번, 『표준국어대사전』, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 9. 5.)

<Abstract>

**Alexander A. Pieters's Revision  
for the Korean Revised Version (1938) Old Testament:  
A Comparative Study of Genesis Chapter 1 of the Korean Old  
Testament (1930) and the Korean Revised Version (1938)**

Hwan Jin Yi  
(Methodist Theological University)

Alexander A. Pieters began his mission work in Korea as a colporteur in 1895. He also translated and published “시편촬요”(Shi-Pyeon-Chal-Yo) in 1898, which is a selection of Psalms translated into Korean. This is the first Old Testament translation in Korean, and has also heavily influenced later translations of the book of Psalms.

The Korean Bible Society decided to revise the Korean Old Version in 1911 because the Old Version was translated by a few translators who had no knowledge of original biblical languages. The revision for the Korean Revised Version progressed in three stages: (1) J. S. Gale's period (1911-1925), (2) W. M. Baird's period (1926-1931), and (3) A. A. Pieters's period (1931-1937). As such, Pieters served as the main reviser at the final stage of the revision work because of his deep knowledge of Hebrew. He worked with Won Mo Yi (이원모) and W. D. Reynolds.

Some characteristics of the revision by Pieters's team for the KRV OT as observed in chapter one of Genesis are as follows:

(1) Pieters's team tried to reflect every aspect of the Hebrew Bible word by word. Especially every occurrence of the Hebrew *Elohim* in Genesis translated as 하나님 (Hananim) in the revision (1:2, 17, 25).

(2) Hebrew verbs in *Yiqtol* were translated as the third person imperative *cause to do* (‘…하게 하라’) (1:6, 14) or as the second person imperative (‘…하라’) in Korean (1:9, 11, 24).

(3) Mistranslation of the earlier translation is revised correctly (1:30).

(4) Sentences in revision uniformly end with -니라 (-nira) or -더라(-deora) (1:1-3 etc.). Compared with the earlier translation, these endings tend to

reinforce objectivity or something descriptive.

(5) Some elements of the Hebrew Bible are omitted (1:11), while some elements outside of the Hebrew Bible are added (1:5, 13, 31).

(6) Ahrae ah vowel (the dot under the consonant) is removed, following the orthography of that time (1:1 etc.).

(7) Small letters and parentheses are used (1:15, 16, 24).

(8) Sentences get longer (1:11-12) or shorter (1:14, 28).

## 맥추절(מַעְזֵזֵז) 용어 번역의 문제<sup>1)</sup>

김진규\*

### 1. 들어가는 말

이 연구의 목적은 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』, 『우리말 성경』이 출애굽기 23:16상반에 나오는 מַעְזֵזֵז를 “맥추절”로 번역한 데 따른 문제점을 밝히고 올바른 번역을 제안하는 데 있다.

한국 교회는 이 번역의 영향을 받아 매년 7월 첫 주일에 지키는 맥추감사절을 맥추절로 오해하고 있는 사람들이 많다.<sup>2)</sup> 이런 오해는 오랜 역사를 지니고 있는데, 대표적으로 1939년과 1959년에 출판된 오영필의 설교문에서 분명하게 볼 수 있다.<sup>3)</sup> 오영필은 유월절이 4월이기 때문에 맥추절은 여름에 지킨 절기로서 보리와 희생제물을 드린 절기로 지켰다고 설명한다. 아울러 현대 유대인들도 이날을 기념하여 지키기 때문에 우리 기독교에서도 지키는 것이 당연하다고 주장한다.<sup>4)</sup>

오영필의 맥추절 설교는 많은 문제점을 내포하고 있다. 가장 심각한 해석학적 문제점은 구약 시대에 끝난 의식법에 속하는 맥추절을 현대의 맥추

\* Westminster Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 백석대학교 구약학 교수. [jkk@bu.ac.kr](mailto:jkk@bu.ac.kr).

- 1) 이 논문은 2018년도 백석대학교 대학연구비에 의하여 수행된 연구임을 밝힌다.
- 2) 김창인, 『절기 설교집』, 김창인 목사 저작전집 설교집 제3권 (서울: 중현교회출판부, 1990), 201-234; 최기채, 『추수와 맥추감사』, 절기설교 시리즈 3 (서울: 성광문화사, 1990), 28-33. 그 외에 인터넷 상의 많은 글들이 구약의 맥추절과 한국 교회의 맥추감사절을 바로 연결해서 설명하고 있다. 그러나 한경직 목사는 칠칠절(오순절, 맥추절)을 맥추감사절과 연결시키지 않고 성령강림절과 연결시키고 있다. 한경직, 『한경직 목사의 절기설교 모음집』, 한경직 목사의 명품 설교 1 (서울: 두란노, 2010), 212-223.
- 3) 오영필, “맥추절의 감사”, 『활천』 200 (1939), 882-885; 오영필, “맥추절의 감사”, 『활천』 305 (1959), 8-11.
- 4) 오영필, “맥추절의 감사”(1959), 9-10.

감사절로 바로 연결해서 이해한 부분이다. 아울러 오영필의 설교에 나타난 오해를 분석해 보면 맥추절이란 용어의 오역으로 인한 오해가 두드러진다. 구약시대 이스라엘 백성들이 칠칠절(오순절, 맥추절)에 드린 첫 곡식은 보리가 아니라 밀이었다. 그가 보리를 드렸다고 오해한 것은 맥추절이라는 용어에 기인한 것이 분명하다. 그리고 시기적으로 보더라도 칠칠절은 우리나라의 보리 수확 시기와 맞지 않는다. 이렇게 억지로 꿰어 맞추기식으로 성경을 해석한 것도 결국 맥추절이라는 용어에 기인한 듯하다. 구약 시대 절기마다 드린 곡물과 드린 시기에 대한 바른 이해가 있다면 오늘날 맥추절에 대한 오해를 푸는 데 도움이 될 것이다.

이 연구에서 맥추절이란 용어의 문제점을 분석하기 위해 맥추절이란 용어에 대한 언어학적인 검토와 아울러 구약 절기에 드린 농산물 유형들에 대한 사회문화적 접근과 구약 3대 절기의 해석학적 의미 등의 관점에서 접근하겠다.

맥추절이란 용어가 올바르게 번역이 된다면 한국 교회가 맥추감사절을 구약 시대의 맥추절과 동일시함으로써 생기는 해석학적, 언어학적 오해를 풀게 될 것이다.

## 2. ‘맥’(麥)이라는 용어의 의미장(semantic field)

우리가 흔히 ‘보리’라고 알고 있는 ‘麥’은 다양한 농작물을 가리키는 넓은 의미장을 갖고 있다. 한자 사전에서 ‘麥’을 찾아보면, 이 말은 1) 보리, 2) 귀리, 3) 메밀, 4) 작은 매미(곤충), 5) 매장하다 등의 다양한 의미를 갖고 있다.<sup>5)</sup> 보리는 흔히 대맥(大麥)<sup>6)</sup>이라고 칭하고, 귀리는 연맥(燕麥)<sup>7)</sup>, 이맥(耳麥)<sup>8)</sup>, 작맥(雀麥)<sup>9)</sup>이라고 칭하기도 한다. 메밀은 교맥(蕎麥)<sup>10)</sup>, 목맥(木麥)<sup>11)</sup>, 오맥(烏麥)<sup>12)</sup>이라고 불리기도 한다. 네이버 한자사전에 포함되어 있는 않지만 밀도 맥(麥)과에 속한다. 그래서 밀을 소맥(小麥)<sup>13)</sup>이라고

5) 네이버 한자사전, “麥”, <https://hanja.dict.naver.com/search?query=%E9%BA%A5> (2018. 7. 23.).

6) 표준국어대사전, “대맥02(大麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

7) 표준국어대사전, “연맥03(燕麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

8) 표준국어대사전, “이맥(耳麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

9) 표준국어대사전, “작맥(雀麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

10) 표준국어대사전, “교맥(蕎麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

11) 표준국어대사전, “목맥(木麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

12) 표준국어대사전, “오맥02(烏麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

13) 표준국어대사전, “소맥(小麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).

칭하기도 한다.

한자어 ‘麥’의 이렇게 넓은 의미장을 생각할 때, 봄철에 수확되는 보리와 밀을 통칭하여 맥추라는 표현을 사용해도 될 법한 생각이 들기도 한다. 그런데 번역의 문제는 한자어 ‘麥’이란 말에 있는 것이 아니라 구약 시대 이스라엘 백성들이 각 절기마다 드린 농산물의 특성 때문이다. 칠칠절에 이스라엘 백성들이 드린 농산물은 특정한 작물이었다. 밀의 첫 소산물을 하나님께 드렸다. 이를 가리켜 맥추절이라고 칭하는 데는 문제가 있다. 더 큰 문제는 해당 본문이 사용하고 있는 원문의 의미가 다르기 때문이다.

### 3. 맥추(절)이란 용어의 언어학적 분석

#### 3.1. 출애굽기 23:16상의 번역 문제

대부분의 한글 성경들은 본문에 “맥추절”이라는 용어를 사용하고 있다. 본문에 사용된 원문과 다른 번역본들을 비교해 보자.

(BHS) וְחַג הַקְּצִיר בַּכֹּרֶם מֵעֵשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה

『개역개정』 맥추절을 지키라 이는 네가 수고하여 밭에 뿌린 것의 첫 열매를 거둔이니라

『새번역』 너희는 너희가 애써서 밭에 씨를 뿌려서 거둔 곡식의 첫 열매로 맥추절을 지켜야 한다.

『공동개정』 그리고 너희가 밭에 씨를 뿌려서 지은 곡식의 만물을 바치는 맥추절을 지켜라.

『우리말 성경』 너는 네 밭에 심어 놓은 곡식의 첫 열매를 가지고 맥추절을 지켜라.

(ESV) You shall keep the **Feast of Harvest**, of the firstfruits of your labor, of what you sow in the field.

(NIV) “Celebrate the **Festival of Harvest** with the firstfruits of the crops you sow in your field.

(NAS) “Also you shall observe the **Feast of the Harvest** of the first fruits of your labors from what you sow in the field;

(NRS) You shall observe the **festival of harvest**, of the first fruits of your labor, of what you sow in the field.

(RSV) You shall keep the **feast of harvest**, of the first fruits of your labor, of what you sow in the field.

출애굽기 23:16상반에 나오는 חג הקציר를 위에서 인용한 한글 성경들은 모두 “맥추절”로 번역하고 있다. 반면에 위에서 인용한 영어 성경들은 모두 “수확절” 혹은 “추수절”(feast or festival of harvest)이란 뜻으로 번역하고 있다. 왜 이런 차이가 나타날까?

원문에 사용된 חג הקציר라는 용어에는 “맥추절”을 암시하는 의미가 있을까? קציר라는 용어의 의미에는 보리, 밀, 귀리, 메밀을 암시하는 의미가 전혀 없다. BDB의 정의에 따르면 קציר에는 3가지 두드러진 의미가 있다. 1) 수확 혹은 추수(harvesting, harvest), 2) 수확된 것(what is reaped, harvested, crop, spec. of grain), 3) 수확기(time of harvest)라는 뜻이다.<sup>14)</sup> 원문의 의미를 고려하면 חג הקציר를 맥추절로 번역할 수 있는 근거가 미약하다. 두 번째 의미인 경우에 가능성이 있지만 이는 곡류의 집합적인 대상을 위해서는 적합해도 밀이란 특정 곡물을 위해서 사용하기에는 부적합하다. 대부분 영어 성경 번역본들이 번역하고 있듯이 “수확절” 혹은 “추수절”로 번역하는 것이 적절하다. 더군다나 칠칠절에 이스라엘 백성들이 드린 수확물은 보리가 아니라 밀이었다는 점을 생각하면 이렇게 번역할 여지가 거의 없다.

### 3.2. 출애굽기 34:22상의 번역 문제

『개역개정』에 ‘맥추’라는 단어가 또 등장하는 곳은 출애굽기 34:22상반이다. 이는 『개역한글』을 그대로 따른 번역이다. 그런데 다른 한글 성경들은 이곳에 맥추라는 단어를 사용하고 있지 않다. 원문과 함께 번역본들을 비교해 보자.

(BHS) וְחַג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לְךָ בַּבּוֹרֵי קִצִּיר הַטִּיִּם

『개역한글』 칠칠절 곧 맥추의 초실절을 지키고

『개역개정』 칠칠절 곧 맥추의 초실절을 지키고

14) Francis Brown, et al., “קציר”, BDB, 894.

『공동개정』 밀곡식을 처음 거두어들일 때 추수절을 지켜라.

『새번역』 너희는 밀을 처음 거두어들일 때에는 칠칠절을 지키고,

『우리말 성경』 칠칠절, 곧 밀을 처음 수확하는 절기를 지키고

(ESV) You shall observe the Feast of Weeks, **the firstfruits of wheat harvest,**

(NAS) “And you shall celebrate the Feast of Weeks, *that is,* **the first fruits of the wheat harvest,**

(NIV) “Celebrate the Festival of Weeks with **the firstfruits of the wheat harvest,**

(RSV) And you shall observe the feast of weeks, **the first fruits of wheat harvest,**

(NRS) You shall observe the festival of weeks, **the first fruits of wheat harvest,**

대부분의 한글 성경들은 출애굽기 34:22상반에 나오는 כַּפֹּרֵי קִצִּיר חֲטִיִּים 을 “밀을 처음 거두어들일 때” 혹은 그와 유사한 말로 번역하고 있어 문제가 없지만, 『개역개정』과 『개역한글』은 “맥추의 초실절”이라고 번역하고 있다. 여기에 사용된 חֲטִיִּים이라는 말은 חֲטִיִּים의 여성 복수형으로서 ‘밀’을 가리키는 용어이다.<sup>15)</sup> 소맥(小麥)이라는 용어가 밀을 가리킬 수 있지만 밀 수확을 맥추라고 번역하는 것은 매우 어색한 번역이고, 보리 추수로 오해할 수 있는 소지가 다분하다. 한자어를 많이 사용했던 1930년대의 설교자들이 보리 수확으로 오해한 것을 보면, 밀 수확을 맥추라고 번역한 것은 상당한 오해를 불러일으킬 수 있는 번역이다.

위에서 인용한 모든 영어 성경들은 이를 “the first fruits of the wheat harvest”(밀 수확의 첫 열매)로 번역하고 있다. ESV와 NIV가 “firstfruits”으로 붙여서 번역한 것은 단순히 표기상의 차이일 뿐이다. 문맥상, 용어상 칠칠절은 분명히 밀 수확의 첫 열매를 드리는 절기임이 분명하다.<sup>16)</sup>

『개역개정』이 “맥추의 초실절”이라고 번역하여 출애굽기 23:16상반에 나오는 “맥추절”이란 용어의 오역과 함께 칠칠절에 이스라엘 백성들이 소

15) Francis Brown, et al., “חֲטִיִּים”, *BDB*, 334.

16) 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』 (서울: 두란노, 2009), 140-141.



출로 드린 것이 밀이 아니라 보리라는 오해를 불러일으키게 되었다. 사실 이스라엘 백성들이 절기마다 드린 농산물이 다르다는 사실을 알게 되면 맥추절이라는 용어를 칠칠절에 더욱 사용할 수 없음이 분명하게 될 것이다.

#### 4. 절기별로 드린 농산물 유형의 관점에서 본 ‘맥추절’ 용어 평가

이스라엘 백성들이 지킨 구약 시대의 3대 절기는 농산물의 수확과 밀접한 관계가 있다. 유월절을 포함한 무교절 기간에는 보리 수확의 첫 열매를 드렸고, 칠칠절에는 밀 수확의 첫 열매를 드렸고, 초막절에는 일반적인 여름 과일 수확에 감사드리며 지킨 절기이다.<sup>17)</sup> 구약 시대 이스라엘 백성들이 수확한 농산물을 계절별로 분류해 보면 절기별로 드린 헌물을 이해하는데 도움이 된다.

<표 1> 구약 시대 월별 수확물 현황<sup>18)</sup>

히브리 달력	1월 니산	2월 이야르	3월 시완	4월 담무스	5월 아브	6월 엘룰	7월 디스리
태양력	3-4월	4-5월	5-6월	6-7월	7-8월	8-9월	9-10월
수확물	보리/아마 (이른 비)	(건조기)	밀* /이른무화과	포도	올리브	대추야자 /여름무화과	(이른 비)
절기	유월절 (니산월 14) /무교절 (니산월 15-21)		칠칠절 (무교절 안 식일 다음날 부터 7주후)				초막절 (디스리월 15-21)
드린 농산물	보리 첫 열매 (니산월 16)		밀 첫 열매				여름 과일 <sup>19)</sup>

17) E. D. Isaacs and J. B. Payne, "Feasts", *ISBE* 2, 292-296 (esp. 294). 류모세는 5개의 여름 과일을 포도, 무화과, 석류, 올리브, 대추야자로 보고 있다. 2개의 곡식인 밀과 보리를 포함하여 가나안의 7대 소산물로 본다. 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 137.

18) 이 도표의 내용은 다음 저술에서 참고하였다. J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times* (NY: Guideposts, 1987), 133. 톰슨(J. A. Thompson)의 도표에는 아쉽게도 3월의 밀 수확이 빠져 있어서 성경(출 34:22)과 다른 자료를 참고하여 보완하였다. E. D. Isaacs and J. B. Payne, "Feasts", 294; J. H. Walton, V. H. Matthews, and M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove: IVP, 2000), 103, 117; C. E. Armerding, "Festivals and Feasts", T. D. Alexander and D. W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: IVP, 2003), 300-313 (esp. 304).

19) J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Nashville: Nelson, 1992), 388. 하틀레이(J. E. Hartley)는 여름 과일의 대표적인 농산물로 포도와 올리브를 꼽고 있다.

농산물 수확에 대한 좀 더 정확한 정보는 주전 10세기의 게셀 비문에 나오는 게셀 달력(Gezer calendar)을 통해서 확인할 수 있다. 게셀 비문에는 다음과 같은 문구가 기록되어 있다.

두 달의 [올리브] 수확 / 두 달의 [곡물] 씨 뿌림 / 두 달의 늦은 파종  
[콩과 채소]

한 달의 [건초를 위한] 제초기

한 달의 보리 수확

한 달의 [밀] 수확과 [곡물] 계량

두 달의 포도 수확

한 달의 여름 과일 수확<sup>20)</sup>

이에 기초하여 보로브스키(O. Borowski)는 이스라엘의 농산물 수확 시기를 7개월이 소요되는 5기로 나누어서 설명한다. 첫 번째 시기는 한 달간의 보리 수확 시기로 3월 중순의 춘분에서 4월 중순까지 계속되는 기간이다. 이어서 따라오는 두 번째 시기는 한 달간의 밀 수확 및 세금을 위한 곡물 계량의 시기로 5월 중순에 끝난다. 이들 두 시기는 곡물 수확기로 유월절/무교절과 함께 시작하고 칠칠절 절기와 함께 끝난다고 본다.<sup>21)</sup>

게셀 달력에 나오는 세 번째 시기는 두 달간의 포도 수확과 포도주를 만드는 기간인데, 5월 중순에서 7월 중순까지 계속되었다. 네 번째 시기는 한 달간의 여름 과일 수확기인데, 8월 중순까지 계속된다. 이어서 마지막 시기에는 두 달간의 올리브 수확과 기름을 짜는 시기인데, 이는 게셀 달력을 북 이스라엘의 것이라고 볼 때 그렇고, 남유다에서는 올리브 수확기를 한 달로 본다. 그래서 초막절과 함께 모든 수확이 끝나게 된다고 본다.<sup>22)</sup>

유월절/무교절과 칠칠절에 이스라엘 백성들이 곡물을 드린 시기와 관련하여 가장 세밀한 성경의 기록은 레위기 23:5-22에 나온다. 위의 톰슨(J. A. Thompson)과 보로브스키의 연구에 의하면 유월절/무교절에 드린 곡물은 보리의 첫 수확물이 거의 확실하다. 이때 “곡물의 첫 이삭 한 단”을 제사장에게 갖고 가면 제사장은 요제로 하나님께 드렸다(11절). 이때 보리 이삭 한 단을 드린 날은 무교절 기간 중에 있는 안식일 다음 날인가 아니면 무교절 첫 날을 가리키는가에 대해서는 논란의 여지가 있는데, 무교절 기간 중의

20) O. Borowski, “Agriculture”, *ABD* 1, 95-98 (esp. 97).

21) O. Borowski, “Harvests, Harvesting”, *ABD* 3, 63-64.

22) *Ibid.*, 64. 톰슨의 도표와 보로브스키(O. Borowski)가 설명한 게셀 달력과는 포도와 올리브 수확 시기에 있어서 가장 큰 차이가 있다. 주전 10세기에 발견된 게셀 달력의 기록이 더 신빙성이 있어 보인다.

안식일 다음 날로 보는 견해를 따르는 사람이 많다.<sup>23)</sup> 이에 대한 자세한 논의는 본 연구의 범위를 넘어선다.

레위기 23:15-16에는 칠칠절을 지킨 절기가 언제인지 구체적으로 명시되어 있다. 무교절 기간 중에 있는 안식일로부터 계산하여 일곱 안식일을 지난 다음 날에 칠칠절의 소제물을 요제로 드리도록 규정하고 있다. 이날이 날수로 계산하면 정확히 50일째 되는 날이다(16절). 여기서 후일 오순절이란 신약의 표현이 나오지 않았나 추측해 본다. 그런데 무교절에 보리 첫 열매를 드린 날로부터 칠칠절의 밀 수확의 첫 열매를 드린 날 수를 계산하면 정확히 49일이다. 그래서 구약 성경이 칠칠절이란 말을 사용하고 있다. 보로브스키에 따르면 밀 수확을 끝낸 시기가 5월 중순이기 때문에 칠칠절에는 밀 수확을 끝낸 후에 밀의 첫 열매를 드린 날로 이해할 수 있다.<sup>24)</sup>

지금까지 연구를 종합하여 보면 칠칠절에 드린 곡물은 분명히 ‘밀’이었기 때문에 이를 “맥추절”(출 23:16상)이나 “맥추의 초실절”(출 34:22상)로 칭하는 데는 상당한 어폐가 있다.<sup>25)</sup> 오히려 무교절 기간 중에 보리의 첫 열매를 드린 절기를 맥추절이라고 불렀다면 언어학적인 면에서 번역의 어색함을 줄일 수 있었을 것이다. 맥(麥)이란 용어의 넓은 의미장을 고려할 때, 만약 칠칠절에 보리와 밀을 함께 드렸다면 맥추란 용어를 사용해도 무방할 것이다. 그러나 칠칠절은 분명히 밀을 드린 절기이기 때문에 이를 맥추절이라고 칭하게 되면 오해의 소지가 다분하다.

## 5. 구약 3대 절기의 해석학적 의미에서 본 칠칠절의 의의

구약의 맥추절을 한국 교회가 지키고 있는 맥추감사절로 오해하게 되어

23) J. E. Hartley, *Leviticus*, 385-386; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 304.

24) O. Borowski, “Harvests, Harvesting”, 63-64. 어떤 학자는 칠칠절에 밀 수확이 시작되었다고 보기도 하고(C. E. Armerding), 어떤 학자는 이때 밀이 1/3 정도 익은 시기라고 보기도 한다(류모세). C. E. Armerding, “Festivals and Feasts”, 304; 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 140. 이런 차이는 이스라엘의 지역에 따라 수확 시기가 다르기 때문이라고 본다.

25) 초실절이란 용어도 오해의 소지가 있다. 어떤 사람들은 무교절 중의 안식일 다음날 보리 첫 단을 드린 날을 초실절이라고 칭하기도 하고 어떤 사람들은 칠칠절에 밀 첫 소산을 드린 날을 초실절이라고 칭하기도 한다. 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 133; 이광복, 『절기로 본 초림과 재림』(서울: 흰돌, 2002), 71-95. 아머딩(C. E. Armerding)은 초실절이란 용어 자체가 어떤 특정한 절기를 가리키는 용어가 아님을 밝히고 있다. C. E. Armerding, “Festivals and Feasts”, 303. 이를 구분하기 위해서 용어를 만들어 사용한다면 ‘보리의 초실절’ 혹은 ‘밀의 초실절’로 칭해야 오해가 없을 것이다. 이런 관점에서 보면 칠칠절을 ‘맥추의 초실절’로 칭하는 것은 더욱 오해의 소지가 많다.

발생하는 가장 큰 문제점은 칠칠절(오순절, 맥추절)의 해석학적 의미를 왜곡시키는 데 있다. 구약 시대의 3대 절기인 유월절/무교절, 칠칠절(오순절, 맥추절), 초막절(수장절)은 신약 시대에 완성될 귀중한 모형론적 의미를 내포하고 있다.<sup>26)</sup>

1월(니산) 14일에 지켜진 유월절과 이어서 일주일간 지키는 무교절은 이스라엘 백성들을 애굽 땅에서 구원해 내신 날을 기념하는 절기이다. 유월절/무교절은 예수 그리스도의 대속적 죽음과 부활을 통하여 영적 이스라엘 백성들을 구원하신 사건을 예표하는 모형이다.<sup>27)</sup> 유월절 양 잡는 날에 예수 그리스도께서 죽으심으로 그리스도는 참된 유월절 어린양이 되심을 입증하셨고(요 1:29; 19:14), 무교절에 있는 안식일 다음 날인 보리 이삭의 첫 열매를 드렸던 날에 그리스도께서 부활하심으로써 그리스도께서 부활의 첫 열매가 되시는 모형론적 의미를 성취하셨다(고전 15:23).<sup>28)</sup>

보리 이삭의 첫 열매를 드린 날로부터 정확히 7주 후에 밀 이삭의 첫 열매를 드린 날도 안식일 바로 다음 날인 주일이다. 신약성경에 따르면 칠칠절(오순절)에는 약속하신 성령님이 120명의 제자들에게 강림하신 날이다. 오순절에 성령님이 강림하심으로 말미암아 신약의 교회 시대가 시작되었다. 그러므로 칠칠절은 오순절 성령강림과 교회의 탄생의 모형(type)으로 이해하는 것이 해석학적으로 올바른 이해이다.<sup>29)</sup> 해석학적 관점에서 보면 칠칠절은 한국 교회가 지키는 맥추감사절과 전혀 관계가 없는 절기이다. 칠칠절은 오직 성령강림절과 연관이 있을 뿐이다.<sup>30)</sup>

7월(디스리) 15-21일에 지키는 초막절은 수장절이라고 불리기도 한다. 이 명칭들이 암시하듯이 초막절/수장절은 두 가지 중요한 의미를 담고 있다. 초막절(חֹמֶשׁ הַסֹּוֹת)에는 이스라엘 백성들이 광야 40년간 초막에서 생활하던 때를 기억하며 초막을 짓고 일주일간 생활하도록 규정하고 있다(레

26) 참고, 나인선, “교회력에 따른 맥추감사절기 예배에 관한 연구”, 『신학과 현장』 25 (2015), 240.

27) C. E. Armerding, “Festivals and Feasts”, 310.

28) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 306; 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 133-135; 이성권, “유월절과 무교절”, <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=13320> (2018. 7. 25.). 예수님 당시에는 금요일에 죽으시고, 그 다음 날 안식일에 무덤에 계셨고, 안식일 다음 날인 주일 즉 보리의 첫 열매를 요제로 드린 날에 부활하신 것으로 이성권은 이해한다. 이성권은 이때는 7일 사이클의 안식일이 무교절 첫날 안식일과 일치한 날이었다고 본다. 그런데 요즘 요일이 맞지 않는 것은 주후 1세기 이후에 도입된 달력의 수정 때문이라고 웬햄(G. J. Wenham)은 설명한다.

29) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 306-307; C. E. Armerding, “Festivals and Feasts”, 310-311; 나인선, “교회력에 따른 맥추감사절기 예배에 관한 연구”, 236, 240-242. 나인선에 의하면 유대교에서 오순절을 모세가 율법을 받은 날로 기념하는 것은 후대의 전통이다.

30) Wenham, *The Book of Leviticus*, 306; 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 156-157.

23:34; 신 16:13). 광야 생활 중에 인도하시고 공급하시고 보호하신 하나님의 은혜를 기억하도록 하기 위해서였다.<sup>31)</sup> 초막절의 또 다른 명칭인 수장절(מִצְטָת)은 여름 과일을 모아들여 저장하고 한해의 농사를 마무리하면서 하나님께 감사드린 절기이다(출 23:16상; 34:22상). 수장절에 드린 대표적인 농산물은 포도와 올리브의 열매였는데, 여름 과일 수확에 대해 하나님께 감사드리며 지킨 절기였다.<sup>32)</sup> 수장절은 한편으로 한 해의 수확을 마감하면서 농산물을 모아들이는 절기(영어로 *feast of ingathering*이라고 칭함)이면서 동시에 7월부터 시작되는 신년에 있는 절기이기 때문에 새로운 시대를 맞이한다는 의미를 동시에 내포하고 있다.<sup>33)</sup> 수장절은 수확에 감사드리고 기뻐하는 데 일차적인 강조점이 있기 때문에 한 해의 농사를 마감하는 절기로서 의미가 크다.<sup>34)</sup> 이런 관점에서 수장절은 그리스도의 재림을 예표하는 절기로서 모형론적 의미가 있다. 수장절(초막절)이 종말론적 희망을 상징하는 절기가 될 것을 이미 스가랴서는 예언하고 있다(슥 14:16-21).<sup>35)</sup>

만약 맥추절(칠칠절)을 오늘날 한국에서 지키는 맥추감사절로 바로 연결해서 지키게 된다면 구약 시대의 유월절이나 무교절을 문자적으로 지키는 것과 같고, 초막절(수장절)을 문자적인 절기로 지키는 것과 같다. 이는 해석학적으로 도저히 용납할 수 없는 맥추절 준수 방법이다. 맥추절(칠칠절)은 오순절에 임하신 성령 강림과 교회 시대의 시작이라는 새로운 사건을 기념하는 절기로 준수되어야 할 것이다.

## 6. 맥추절 대신 사용해야 할 용어

한국 교회에서 흔히 구약의 맥추절을 7월 첫 주일에 지키는 맥추감사절로 오해한 배경에는 맥추절이라는 용어 번역에 그 원인이 있다. 칠칠절을 맥추절로 부르는 것은 앞에서 고찰했듯이 언어학적으로 맞지 않는 명칭이

31) R. K. Harrison, "Booths, Feast of", *ISBE* 1, 535; C. E. Armerding, "Festivals and Feasts", 303, 312.

32) J. E. Hartley, *Leviticus*, 388.

33) C. E. Armerding, "Festivals and Feasts", 311-312.

34) *Ibid.*, 312.

35) *Ibid.*, 303; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC (Downers Grove: IVP, 1972), 206. 슥 14장의 초막절이 종말론과 밀접한 연관이 있다는 사실을 밝힌 탁월한 저술은 미첼(David C. Mitchell)의 저서이다. David C. Mitchell, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, JSOTsupp 252 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 139-144.

고, 농경 사회에서 드린 농산물의 유형과도 맞지 않고, 해석학적으로도 맞지 않는다. 그렇다면 가장 적절한 용어는 무엇일까? 원문의 의미를 그대로 살린 번역이 가장 적절할 것이다. 대부분의 영어 번역본들은 원문의 의미 그대로 번역하고 있어 오해의 소지가 전혀 없다.

출애굽기 23:16상반에 나오는 **קָצִיר הָאָרֶץ**는 원문의 의미대로 ‘수확절’ 혹은 ‘추수절’이란 명칭이 적합할 것이다. 출애굽기 34:22상반에 나오는 **מִיָּמֵינוּ קָצִיר הָאָרֶץ בְּכֹרֵי**이라는 말도 『개역개정』이나 『개역한글』이 사용하는 “맥추의 초실절”이라는 말 대신에 『새번역』처럼 “밀을 처음 거두어들일 때”라고 번역하면 오해의 소지가 없어질 것이다.

그렇다면 한국 교회가 지키는 맥추감사절은 잘못된 전통인가? 그런 것은 아니다. 추수감사절이 미국에서 만들어진 전통인 것처럼<sup>36)</sup> 맥추감사절도 한국의 농경 사회에서 만들어진 전반기 농산물에 대한 감사의 절기였다.<sup>37)</sup> 선교 초기 한국 국민들 대부분은 2모작을 하던 농경 사회에 살고 있었다. 봄철의 주된 농산물은 보리였는데, 주로 6월 초순 혹은 중순에 수확을 했다.<sup>38)</sup> 그래서 수확을 끝내면서 7월 첫 주일에 맥추감사절로 지키며 소출을 바쳤다. 가을철의 주된 농산물인 쌀은 주로 10월에 수확을 했기 때문에<sup>39)</sup> 한국에서는 11월 셋째 주일을 추수감사절로 지키면서 벼 수확의 소득을 바쳤다.<sup>40)</sup> 이것이 당시 농경 사회의 주된 소산물들이었기 때문에 맥추감사절과 추수감사절을 지킴으로써 고대 이스라엘 사회처럼 하나님께 헌물을 드리는 절기로 삼았던 것이다. 그런데 1970년대 이후 급격한 도시화로 말미암아 이제는 대부분의 국민들이 월급 생활을 하고 있어 소득의 십일조와 헌금을 주로 월 단위로 드리고 있는 실정이다. 어떤 의미에서 절기의 성격

36) 위키백과, “추수감사절”, <https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%B6%94%EC%88%98%EA%B0%90%EC%82%AC%EC%A0%88> (2018. 7. 25.).

37) 임봉대, “맥추감사절의 유래와 의미”, <http://www.kmctimes.com/news/articleView.html?idxno=24231> (2018. 7. 25.). 임봉대도 맥추감사절이 2모작하던 한국 농경 사회에서 유래한 것을 알고 있지만 곧바로 이를 구약성경의 맥추절과 연결시키는 오류를 범하고 있다.

38) 수촌농장, “보리 수확 / 보리 수확 시기”, <https://m.blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=jaung9191&logNo=220407413262&proxyReferer=https%3A%2F%2Fwww.google.co.kr%2F> (2018. 7. 25.).

39) 벼의 수확 시기는 지역에 따라 조금씩 차이가 있는데, “북부 지역(한강 이북, 강원도 지역)은 9월 하순~10월 상순, 중부 지역(경기 남부, 충청도 지역)은 10월 상순~중순, 남부 지역(영호남 지역)은 10월 중순~하순”에 주로 수확하고 있다. 이종남, “쌀 지역별 수확 시기”, [http://www.nongsaro.go.kr/portal/ps/psz/psza/contentSub.ps; jsessionid=zOSrrhF6B5O4zdTevJhLpfrmWCMOW6aCePywChjiN9M1dufyMMawTXn1Kg5K1567.nongsaro-web\\_servlet\\_engine1?menuId=PS00078&pageIndex=1&pageSize=10&cntntsNo=207071&sType=sCntntsSj&sText=](http://www.nongsaro.go.kr/portal/ps/psz/psza/contentSub.ps; jsessionid=zOSrrhF6B5O4zdTevJhLpfrmWCMOW6aCePywChjiN9M1dufyMMawTXn1Kg5K1567.nongsaro-web_servlet_engine1?menuId=PS00078&pageIndex=1&pageSize=10&cntntsNo=207071&sType=sCntntsSj&sText=) (2018. 7. 25.).

40) 위키백과, “추수감사절”.

을 생각할 때, 농촌 지역 외에는 이런 감사절의 의의가 퇴색될 수밖에 없는 실정이다.<sup>41)</sup>

그렇다면 맥추감사절과 추수감사절은 더 이상 필요 없는 절기인가? 꼭 그렇게 볼 필요는 없다. 맥추감사절에는 반년 동안 베푸신 하나님의 은혜를 기억하며 감사드리는 날로 지킬 수 있고, 추수감사절은 일 년 동안 베푸신 하나님의 은혜를 기억하며 지킬 수 있을 것이다. 미국에서도 동일한 도시화 현상이 일어났다. 그렇다고 해서 미국 사람들은 추수감사절을 폐지하지 않았다. 그들은 한해를 돌아보며 감사드리는 절기로 계속 지키고 있다. 어떤 의미에서 감사절의 의미를 ‘감사’ 자체에 두어 지난 육 개월과 일 년을 돌아보면서 감사하는 기회로 삼는다면 성도들의 신앙에 큰 유익이 될 것이다.<sup>42)</sup> 구약 시대 절기를 지키면서 이스라엘 백성들이 사회 속의 약자들인 고아와 과부와 나그네를 환대하는 절기로 지킨 정신(신 26:11)을 계승하여, 감사절을 단지 헌금을 강요하는 절기가 아니라 사회 속의 약자들에게 자비를 베푸는 기회로 삼는다면 감사절의 의의는 결코 퇴색되지 않을 것이다.<sup>43)</sup>

## 7. 나가는 말

많은 한국 교회 설교자들이 맥추감사절을 맥추절로 오해한 원인은 한글 성경들이 ‘맥추절’(출 23:16상)이라고 오역하고 있기 때문이다. 본 연구에서 이 용어 번역의 문제점을 세 가지 관점에서 고찰해 보았다.

첫째, 한글 성경들이 사용하는 ‘맥추’ 혹은 ‘맥추절’이라는 용어는 먼저 언어학적인 관점에서 맞지 않는 용어이다. 출애굽기 23:16상반에 사용된 תּוֹבַחַת הַקִּצִּי는 ‘수확절’ 혹은 ‘추수절’이란 말로 번역해야 한다. ‘맥추절’로 번역될 수 있는 언어학적 근거가 전혀 없다. 출애굽기 34:22상반에 나오는 בַּכּוֹרֵי קִצִּיר הַטָּבִים은 ‘밀을 처음 거두어들일 때’로 번역해야 한다. 『개역개정』

41) 이복규, “한국 개신교의 세시풍속”, 『한국문학과 예술』 15 (2015), 292-293. 이복규도 도시화의 결과 맥추감사절의 의미가 퇴색되어 감을 지적하고 있다. 이성희는 아곡은성교회의 실례를 들고 있는데, 봄철 농산물 수확시기와 종류가 맞지 않기 때문에 이 교회는 맥추감사절을 별도로 지키지 않고 농산물을 수확할 때 각자가 소산물을 알아서 드린다고 한다. 이성희, “개신교 세시 풍속 사례 연구”, 『한국민속학』 59 (2014), 248-249.

42) 이는 나인선의 탁월한 관찰이다. 그는 감사절의 의의를 헌금을 강요하는 절기로 지킬 것이 아니라 “감사를 강요하는 절기”로 지킬 것을 역설한다. 나인선, “교회력에 따른 맥추감사절기 예배에 관한 연구”, 244.

43) Ibid., 244-245.

이나 『개역한글』처럼 “맥추의 초실절”로 번역할 이유가 없다.

둘째, 구약 3대 절기에 드린 소산물을 고려해도 밀 수확의 첫 소산을 드린 칠칠절을 ‘맥추절’이나 ‘맥추의 초실절’로 칭할 이유가 없다. 보리는 무교절 기간 중에 있는 안식일 다음 날 드린 소산물이었다. ‘맥추절’이란 말은 오히려 이 절기에 어울릴 것이다. 밀 수확의 첫 소산을 드린 칠칠절을 가리켜 ‘맥추절’이나 ‘맥추의 초실절’이라고 칭하는 것은 소산물의 성격상 어울리지 않는다.

셋째, 구약의 3대 절기의 해석학적 의미는 칠칠절(오순절)을 오늘날 한국 교회가 지키고 있는 맥추감사절과 연결시키는 것을 허용하지 않는다. 오히려 칠칠절은 초대교회 시대에 성령께서 강림하신 성령강림절과 해석학적 연결점을 갖는다. 다수의 설교자들이 구약 시대 맥추절을 한국 교회의 맥추감사절로 바로 연결해서 생각하는 것은 이런 연결이 얼마나 심각한 해석학적 오류를 불러오는지 모르기 때문이다. 그렇게 되면 유월절/무교절, 초막절(수장절)도 문자적으로 지켜야 한다는 그릇된 논리에 빠지게 될 것이다. 이런 오해를 없애기 위해서 맥추절은 반드시 ‘수확절’ 혹은 ‘추수절’로 번역이 되어야 마땅할 것이다. 이 간단한 번역 오류의 교정이 맥추절과 맥추감사절을 동등시하는 오류를 바로잡아 줄 것이다.

<주제어>(Keywords)

맥추절, 칠칠절, 오순절, 맥추감사절, 구약의 절기들.

the feast of barley harvest, the feast of weeks, Pentecost, the thanksgiving feast of barley harvest, feasts / festivals in the Old Testament.

(투고 일자: 2018년 7월 31일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 9월 17일)



<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1996.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 『우리말 성경』, 서울: 두란노, 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- New International Version*, Colorado Springs: Biblica, 2011.
- The New American Standard Bible*, La Habra, CA: The Lockman Foundation, 1995.
- English Standard Version*, Wheaton, IL: Crossway Bibles, 2011.
- Revised Standard Version*, New York City: National Council of the Churches of Christ, 1952.
- New Revised Standard Version*, New York City: National Council of the Churches of Christ, 1989.
- 김창인, 『절기 설교집』, 김창인 목사 저작전집 설교집 제3권, 서울: 충현교회출판부, 1990.
- 나인선, “교회력에 따른 맥추감사절기 예배에 관한 연구”, 『신학과 현장』 25 (2015), 225-246.
- 네이버 한자사전, “麥”, <https://hanja.dict.naver.com/search?query=%E9%BA%A5> (2018. 7. 23.).
- 류모세, 『열린다 성경: 절기 이야기』, 서울: 두란노, 2009.
- 수촌농장, “보리 수확 / 보리 수확 시기”, <https://m.blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=jaung9191&logNo=220407413262&proxyReferer=https%3A%2F%2Fwww.google.co.kr%2F> (2018. 7. 25.).
- 오영필, “맥추절의 감사”, 『활천』 200 (1939), 882-885.
- 오영필, “맥추절의 감사”, 『활천』 305 (1959), 8-11.
- 위키백과, “추수감사절”, <https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%B6%94%EC%88%98%EA%B0%90%EC%82%AC%EC%A0%88> (2018. 7. 25.).
- 이광복, 『절기로 본 초림과 재림』, 서울: 흰돌, 2002.
- 이복규, “한국 개신교의 세시 풍속”, 『한국문학과 예술』 15 (2015), 283-320.
- 이성권, “유월절과 무교절”, <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=13320> (2018. 7. 25.).
- 이성희, “개신교 세시 풍속 사례 연구”, 『한국민속학』 59 (2014), 235-262.
- 이종남, “쌀 지역별 수확 시기”, [http://www.nongsaro.go.kr/portal/ps/psz/psza/contentSub.ps;jsessionid=zOSrrhF6B5O4zdTevJhLpfrmWCMOW6aCePywChjiN9M1dufyMMawTXn1Kg5K1567.nongsaro-web\\_servlet\\_eng](http://www.nongsaro.go.kr/portal/ps/psz/psza/contentSub.ps;jsessionid=zOSrrhF6B5O4zdTevJhLpfrmWCMOW6aCePywChjiN9M1dufyMMawTXn1Kg5K1567.nongsaro-web_servlet_eng)

- ine1?menuId=PS00078&pageIndex=1&pageSize=10&cntntsNo=207071  
&sType=sCntntsSj&sText= (2018. 7. 25.).
- 임봉대, “맥추감사절의 유래와 의미”, <http://www.kmctimes.com/news/articleView.html?idxno=24231> (2018. 7. 25.).
- 최기채, 『추수와 맥추감사』, 절기설교 시리즈 3, 서울: 성광문화사, 1990.
- 표준국어대사전, “교맥(蕎麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “대맥02(大麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “목맥(木麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “소맥(小麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “연맥03(燕麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “오맥02(烏麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “이맥(耳麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 표준국어대사전, “작맥(雀麥)”, [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2018. 7. 23.).
- 한경직, 『한경직 목사의 절기설교 모음집』, 한경직 목사의 명품 설교 1, 서울: 두란노, 2010.
- Armerding, C. E., “Festivals and Feasts”, T. D. Alexander and D. W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove: IVP, 2003, 300-313.
- Baldwin, J. G., *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, Downers Grove: IVP, 1972.
- Borowski, O., “Agriculture”, *ABD* 1, 95-98.
- Borowski, O., “Harvests, Harvesting”, *ABD* 3, 63-64.
- Brown, Francis, et al., “חֲטָה”, *BDB*, 334.
- Brown, Francis, et al., “קָצִיר”, *BDB*, 894.
- Harrison, R. K., “Booths, Feast of”, *ISBE* 1, 535.
- Hartley, J. E., *Leviticus*, WBC 4, Nashville: Nelson, 1992.
- Isaacs, E. D. and Payne, J. B., “Feasts”, *ISBE* 2, 292-296.
- Mitchell, David C., *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, JSOTsupp 252, Sheffield: Sheffield Academic Press,

1997.

Thompson, J. A., *Handbook of Life in Bible Times*, NY: Guideposts, 1987.

Walton, J. H., Matthews, V. H., and Chavalas, M. W., *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, Downers Grove: IVP, 2000.

Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

<Abstract>

## The Problem of Translating תֵּג הַקִּצִּיר as “Maeg Chu Jeol”

Jinkyu Kim  
(Baekseok University)

The goal of this study is to suggest an alternative term for the Korean biblical term “Maeg Chu Jeol” (Exo 23:16a) (which means *the feast of barley harvest*) which is also referred to as “Chil Chil Jeol” (the feast of weeks) and “Oh Sun Jeol” (Pentecost). Many Korean churches have confused “Maeg Chu Jeol” with the Korean traditional thanksgiving feast of barley harvest which most Korean churches observe in July each year.

The study explores three different approaches to analyzing the translation of “Maeg Chu Jeol”: 1) a linguistic approach in the translation of the word תֵּג הַקִּצִּיר 2) a socio-cultural approach to the feasts of the Old Testament for which the people of God offered seasonal agricultural products; and 3) a hermeneutical approach to the three major feasts.

The translation of “Maeg Chu Jeol” in Exodus 23:16a is an incorrect rendering considering the meaning of תֵּג הַקִּצִּיר which simply means *the feast of harvest*. Hence, תֵּג הַקִּצִּיר can be better translated to *the feast/festival of harvest* as represented in the majority of English Bible translations. בְּכוֹרֵי קִצִּיר הַטִּיבִים (Exo 34:22a) has been mistakenly translated to *the feast of the first fruits of barley harvest* (NKR; KRV). The word קִצִּיר הַטִּיבִים does not mean *barley harvest* but *wheat harvest*. It would therefore be more accurately translated to *the first fruits of wheat harvest* as translated in the majority of English Bible translations.

Considering the agricultural products that the people of God offered for the feasts, the type of grain that the Israelites offered for the feast of weeks was not barley but wheat. Thus, the term “Maeg Chu Jeol” itself (which means *the feast of barley harvest*) does not accurately represent the biblical feast.

When it comes to the hermeneutical meaning of feasts in the Old Testament, the feast of weeks was not linked to *a thanksgiving feast of barley harvest*, but to the celebration day of the coming of the Holy Spirit on the day of Pentecost. Therefore this term brings about a more serious hermeneutical problem because of Korean churches’ confusion of “Maeg Chu Jeol” as *the thanksgiving feast of*

*barley harvest*. If they observe the thanksgiving feast of barley harvest in this sense, they should also keep the Passover Festival and the Feast of Booths in a literal sense. Hence, “Maeg Chu Jeol” should be replaced by a new term.

Once the feast of barley harvest is replaced by a new term *the feast of harvest*, it may significantly reduce the Korean churches’ confusion of *the thanksgiving feast of barley harvest* as the feast of weeks.

## 히브리어 고대 시가의 번역 — ‘모세의 축복’의 서두(신 33:2-3) —

강승일\*

### 1. 시작하는 말

많은 문화권에서 오래된 전통과 기억들은 주로 노래로 전해지곤 한다. 구약성서에서도 마찬가지이다. 구약성서에서 가장 오래된 기록은 주로 노래들이다. 이 초기 노래의 기록들을 히브리어 고대 시가라고 부른다. 여기에 해당되는 본문은 야곱의 축복(창 49장), 모세의 노래(출 15장), 발람의 예언(민 23-24장), 모세의 축복(신 33장), 드보라의 노래(삿 5장), 하박국의 노래(합 3장), 사무엘하 22장(= 시 18편), 시편 68편 등이 있다.

이 히브리어 고대 시가들을 번역하는 것은 상당히 어렵고 도전적인 과제이다. 그 이유는 여러 가지가 있다. 우선, 이 시가들은 매우 오래된 기록인 만큼 본문의 훼손 상태가 심해서 원문으로 추정되는 내용을 복원하거나 재구성하는 것이 결코 쉽지 않기 때문이다. 또한 히브리어 고대 시가로 들어가면 기존에 우리가 알고 있던 히브리어 문법과 철자법이 적용되지 않는 경우들이 있다.<sup>1)</sup> 이러한 초기 히브리어의 형태들은 아카드어, 우가리트어

\* Johns Hopkins University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 원주캠퍼스 교목실 부교수. [seungilkang@naver.com](mailto:seungilkang@naver.com).

1) 히브리어 고대 시가들은 기존 성서 히브리어에서 발견되지 아니하는 고대의 언어적 특징들을 간직하고 있다. F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 18-20을 참조하라.

(1) 미완료 3인칭 복수에 붙는 접두형태소로 y가 아닌 t가 사용된다. 이러한 특징은 우가리트어와 아마르나 서신에서도 발견된다.

(2) 소위 눈 에네르기콥이 모든 미완료 형태를 비롯하여 접미사가 없는 경우에까지 광범위하게 사용된다.

등 다른 셈족 언어들과 히브리어 비문 등과의 비교를 통하여 파악해야 한다. 마소라 본문에 모음 표기된 것들은 고대 히브리어의 자음에 후대 히브리어의 이해를 따라 모음이 붙은 것이므로 수정되어야 할 부분들이 많다.

번역의 난해함과는 별도로 히브리어 고대 시가들을 연구해야 할 또 다른 중요한 이유가 있다. 이 시가들은 이스라엘 초기의 기록들이니만큼 이스라엘 종교와 야훼 신앙의 기원과 발전을 알려주는 중요한 초기 전승들을 보존하고 있다. 예를 들어, 고대 시가들인 신명기 33:2, 사사기 5:4, 하박국 3:3, 시편 68:17[18]은 모두 공통적으로 야훼께서 시내산, 세일, 에돔, 바란 등에서 오신다는 언급을 하고 있다. 이러한 기록은 야훼 신앙이 이스라엘 남부 지역에서 기원했을 가능성을 알려주며, 모세가 미디안의 제사장이었던 그의 장인 이드로를 통해 야훼 신앙을 전수받았다는 전통적인 견해를 뒷받침해 주기도 한다.<sup>2)</sup>

한국 교회에서 여전히 가장 널리 사용되고 있는 『개역개정』의 히브리어 고대 시가 본문들의 번역은 대부분 마소라 본문에 있는 형태의 기록을 그대로 옮기는 경향이 있다. 그런데 앞서 언급했듯이, 히브리어 고대 시가들의 마소라 본문은 전수 과정에서 본문 훼손이 있었던 것을 제대로 이해하지 못하였거나, 본래 시가의 자음 텍스트를 잘못 이해한 채 모음을 붙인 경우들이 있다. 그러므로 『개역개정』의 한글 번역은 수정되어야 할 부분들이 있다. 『새번역』의 경우도 『개역개정』에서 부분적 개선이 이루어지긴 했으나, 히브리어 고대 시가들을 따로 분류하여 그에 적합한 집중적인 연구를 통하여 번역해 낸 것이 아니기 때문에, 히브리어 고대 시가들에 대한 『새번역』의 번역도 더 많은 연구를 통하여 수정되어야 할 여지가 있다.

히브리어 고대 시가의 번역은 히브리어의 역사적 발전 과정을 다루는 히

- (3) 완료 2인칭 여성 단수에  $\text{תָּ}$ 가 사용된다(삿 5:7). 다른 서부 셈족어에서도 나타나는 특징이다.
  - (4) 우가리트어와 아카드어 등에서 재귀적 용법에 주로 활용되는 삼입사 t(infixed t)가 사용되었을 가능성이 있다(신 33:3).
  - (5) 격조사의 사용 흔적이 남아 있다.
  - (6) 대명접미사 -mô (-mû < -himmū) (출 15장), 그리고 긴 형태의 대명접미사 כָּה(kā)의 사용.
  - (7) 전치사 כּ가  $\text{מִן}$ 의 의미로 사용된다.
  - (8) 전접어 맴(enclitic ׀)의 사용
  - (9) 직접 목적어를 나타내는 אֶת는 나타나지 않는다. 관계대명사 אֲשֶׁר 대신에 וּ 또는 שׁ가 사용된다.
  - (10) qtl 형태의 동사에 이어서 나올 때 yaqtul 형태가 과거의 의미로 사용된다. 이것을 미완료로 오해하면 안 되고, 아카드어의 과거 iprus 형태를 떠올리면 된다.
- 2) 소위 ‘미디안 이론’이라고 불리는 이 전통적 견해를 바탕으로 에돔과 이스라엘 사이의 민족적 연관성을 밝힌 J. Blenkinsopp, “The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33:2 (2008), 131-153을 참조하라.

브리어 역사 문법에 대한 이해, 고대 근동어들에 대한 지식, 상당한 본문비평 작업 숙련도가 필요하기 때문에 쉽지 않은 과정임은 분명하다. 이 부분에 대한 전문적인 연구가 국내에서 아직 이루어진 바가 없고, 더 전문적이고 개선된 성경 번역이 필요함은 당연하기 때문에, 본 논문에서는 소위 ‘모세의 축복’의 서두(신 33:2-3)에 대한 본문비평 및 재구성을 통한 새로운 번역을 시도해 보고자 한다.

모세의 축복 전체의 구성을 보면, 모세의 각 지파들에 대한 축복은 6-25절이고, 서문 격인 2-5절, 결문 격인 26-29절이 이를 감싸고 있는 구조를 하고 있다. 그런데 서문에 해당하는 2-5절은 본래 한데 묶여 있던 것이 아닐 가능성이 있다. 우선 2-3절의 주어는 야훼인데, 4-5절의 주어와 핵심 인물은 모세로 급작스럽게 바뀐다. 신명기 33:2-3은 사사기 5:4, 하박국 3:3, 시편 68:17[18] 등에서 유사한 내용을 발견할 수 있다. 그런데 이 구절들 근처에서 신명기 33:4-5의 흔적을 찾을 수가 없다. 따라서 본래 모세의 축복문의 서문은 4-5절, 그리고 본 논문에서는 다루지 못하지만 갖에 대한 축복문에 잘못 위치해 있는 21c-d-e절, 그리고 6절과의 사이에 현재는 소실되어 있는 일부로 구성되어 있었을 가능성이 있다.<sup>3)</sup> 그리고 히브리어 고대 시가들에서 공통적으로 발견되는 잘 알려진 전승인 2-3절이 어느 시점에 모세의 축복과 결합되었을 것이다. 그래서 필자는 본 논문에서 2-3절을 모세의 축복의 본래의 서문과 구별하기 위하여, ‘서두’라고 부르기로 한다.

모세의 축복의 서두는 비록 단 두 절이지만, 앞으로 보듯이 이 부분은 본문비평적으로 매우 난해하고 도전적인 과제가 아닐 수 없다. 본 논문에서는 분량 문제로 2-3절로 연구를 국한할 수밖에 없지만, 추후에 모세의 각 지파들에 대한 축복, 그리고 다른 히브리어 고대 시가들의 번역 문제를 다른 논문에서 다룰 계획이다.

## 2. 모세의 축복 개관

본 논문은 모세의 축복 서두 부분만 논하고 있으나, 모세의 축복이라고 불리는 신명기 33장이 갖는 다른 히브리어 고대 시가와와의 관계성 및 신명기 내에서의 전승사적 위치 등을 이해하는 것이 필요하다.

사실, 이스라엘 각 지파에 대한 축복이 나오는 곳은 모세의 축복 이외에도 소위 야곱의 축복으로 불리는 창세기 49장이 있다. 티게이(J. H. Tigay)의

3) F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 75를 참조하라.



분석에 의하면, 이 두 축복문의 내용에는 두드러지는 유사점과 차이점이 있다.<sup>4)</sup> 우선 유사점으로는 일부 구절들, 특히 요셉에 대한 축복에서 완벽하게 동일한 표현이 나타난다.

תְּהוֹמוֹ לְבִצָּת תָּחַת (창 49:25; 신 33:13b)  
 לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקַדְקֹד גִּזְיֵר אֲחָיו (창 49:26; 신 33:16b)

이러한 구문상의 유사점은 이러한 축복문들이 오래전부터 회자되고 있었을 가능성을 암시한다.

반면, 신명기 33장은 창세기 49장과 다음과 같은 차이점을 보인다. 첫째, 야곱의 축복과는 달리 모세의 축복에는 특정 아들에 대한 저주의 말이 없다. 둘째, 야곱의 축복에서 유다는 사자 새끼라고 불린다. 그런데 모세의 축복에서는 유다가 아닌 단이 사자의 새끼로 불리고 있다. 셋째, 야곱의 축복과는 달리 모세의 축복에는 시므온에 대한 언급이 빠져 있다.

모세의 축복은 야곱의 축복뿐 아니라 다른 여러 고대 시가들과도 유사한 개념 및 표현들을 공유하고 있다. 서두에서 언급했듯이 야훼께서 시내산, 세일, 에돔, 바란 등 이스라엘 남방에서 오신다는 내용은 모세의 노래 이외에도 드보라의 노래와 하박국의 노래에도 나온다.

모세의 축복의 일부 어구와 유사한 것들이 또 다른 고대 시가인 발람의 예언에도 등장한다. 신명기 33:17에 언급된 “들소의 뿔”은 비록 히브리어로는 다르지만 발람의 예언에도 두 번이나 들소의 뿔(민 23:22; 24:8)이 기록되어 있다. 『새번역』에는 발람의 예언에 두 번 나오는 이 어구가 ‘들소와 같은 힘’으로 번역되어 있으나, ‘토아פות(תועפות)’은 ‘힘’이 아니라 ‘위로 솟은 것’ 즉 뿔을 의미한다고 볼 수 있다(NRS “like the horns of a wild ox” 참고).<sup>5)</sup> 또한 모세의 축복에 언급된 “장막”은 역시 발람의 예언에도 나타난다(민 24:5). 이러한 유사점과 차이점들은 이스라엘 각 지파에 대한 축복이 다양한 전승으로 전해져오고 있었을 가능성을 암시한다.

모세의 축복은 비록 신명기 안에 들어와 있지만 다음의 여러 사항들을 고려하면 본래 신명기 저자의 작품이 아닐 가능성이 높다. 첫째, 모세의 축복에는 신명기뿐 아니라 구약성서 대부분의 기록에서 발견되지 아니하는 초기 히브리어의 특징들이 나타난다. 둘째, 모세의 축복에서는 시내산 사건 및 모세와의 계약, 이방신 숭배와 산당 등에 대한 배경, 유일신 개념, 예

4) 모세의 축복 개관 부분은 J. H. Tigay, *Deuteronomy, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 519-524를 참고했다.

5) *HALOT* 4, 1705.

루살렘으로의 예배 집중화, 소위 신명기의 이름의 신학 등과 같은 신명기의 주요 주제들의 흔적을 전혀 찾을 수 없다. 셋째, 모세를 가리켜 ‘하나님의 사람’이라고 부른 표현은 모세의 축복에만 등장한다. 이러한 관찰을 근거로 모세의 축복이 본래 신명기와는 별개의 전승으로 이어져 내려오다가 이 축복을 말한 자가 모세라는 이유로 후대에 신명기에 삽입되었을 것이라고 추측해 볼 수 있다.

### 3. 본문 비평 및 번역

#### 2절

יְהוָה מְסִינִי בְּאֵזְרוֹת מְשַׁעֵיר לְמוֹ הוֹפִיעַ מִהַר פָּאֲרֹן וְאַתָּה מִרְבַּבַת  
קִדְשׁ מִיְמִינוֹ אֲשַׁדֶּת לְמוֹ

#### (2a) יְהוָה מְסִינִי בְּאֵזְרוֹת

마소라 본문의 철자는 남유다 히브리어의 철자와 발음을 따르고 있다. 북왕국의 히브리어라면 *sīnay* > *sīnê*로 축약되었어야 할 것이다. 북왕국 히브리어에서는 이중모음이 축약되는 특징이 나타나기 때문이다.

#### (2b) וְאַתָּה מְשַׁעֵיר לְמוֹ

동사 *וְאַתָּה*는 태양이 떠올라 빛을 비추는 것을 묘사하는 데에 사용되는 동사이다. 이 외에도 유명한 여호자라흐의 입장에는 *lyhwzrh bn hlqyhw* ‘*bd hlqyhw*’ 여호자라흐, 힐키야후의 아들, 히즈키야후의 종에게 속한 것’이라는 이름이 새겨져 있다. 여호자라흐는 야훼 이름에 *וְאַתָּה* 동사가 직접 결합된 이름이다. 이러한 동사들이 야훼의 이름에 결합되거나 야훼를 묘사하는 데 사용되었다는 사실은 고대 이스라엘에서 야훼 하나님이 태양신과 같이 여겨졌을 가능성을 암시한다고 볼 수 있다.

לְמוֹ ‘그를 위해서’에서 ‘그’가 누구인지 분명하지 않다. 다른 읽기의 가능성은 *לְעַמּוֹ* ‘그의 백성들을 위해서’이다. 필자의 견해로는 마소라 본문의 *לְמוֹ*는 2절 마지막 단어 *לְמוֹ*의 영향을 받았을 가능성이 있다. 그러므로 *לְנוֹ* ‘우리를 위해서’로 읽는 것이 더 낫다. 그리스어를 포함한 대부분 번역본들도 이렇게 읽고 있다. 따라서 필자는 ‘그가 우리를 위하여 세일에서 떠오르셨다’로 옮기고자 한다.

#### (2c) הוֹפִיעַ מִהַר פָּאֲרֹן

동사 *וְיַפֵּעַ*는 바로 앞 문장에 사용된 동사 *וְאַתָּה*와 유사한 의미를 가지고, 이

구절에서처럼 두 동사가 병행구로 종종 사용된다.

(2d) וְאַתָּה מִרְבֵּבַת קָדֶשׁ

문자 그대로 이 문장을 번역하면, ‘그는 리베봇 코데시에서 왔다’이다. אַתָּה는 아람어에서처럼 ‘오다’를 의미하는 동사로서 이해될 수 있으며, 이 경우 첫 문장에 사용된 בָּא와 자연스러운 병행을 이룰 수 있다. 또 다른 읽기의 가능성은 אַתָּה를 2인칭 대명사 אַתָּה로 보고, ‘멤(מ)’을 비교를 나타내는 전치사로 보아 ‘당신은 무수히 많은 거룩한 자보다 더 낫다’로 번역할 수도 있다.

칠십인역은 אַתָּה를 אַת ‘함께’로 보아서 ‘무수히 많은 카데시와 함께’로 이해했다. 반면에 시리아역과 타르쿰은 אַתָּה를 אַתּו ‘그와 함께’로 보고 ‘그와 함께 무수히 많은 코데시가 있었다’로 옮겼다.

מִרְבֵּבַת קָדֶשׁ를 신명기 32:51에 나오는 ‘프리밧 카데시(מְרִיבַת קָדֶשׁ)’를 잘못 쓴 것이라고 생각해 볼 수도 있다. 물론 바로 앞의 세 문장에 모두 지명이 나왔기 때문에 여기에도 프리밧 카데시라는 지명이 오면 좋을 것이라는 생각이 들기도 한다. 하지만, 이와 유사한 내용이 나오는 사사기 5:4, 하박국 3:3, 시편 68:18에 프리밧 카데시가 없는 것은 물론이고, 지명이 네 개나 언급된 사례도 없다. 또한 히브리어 문자체의 발전사를 살펴보아도 기원전 10세기 문자로부터 후대에 이르기까지 ‘베티(ב)’와 ‘요드(י)’의 글자체는 그 모양이 매우 달라서 서로 혼동될 여지가 많지 않다는 것이 필자의 판단이다.<sup>6)</sup>

무엇보다 모세의 노래의 앞부분을 어떻게 연으로 나눌 것이냐의 문제가 관건이다. 만일 מִרְבֵּבַת קָדֶשׁ를 지명으로 본다면, 처음 네 문장을 한 연으로 묶을 수가 있을 것이다. 그러나 만일 네 번째 문장을 다음 연의 첫 문장으로 분류하면, מִרְבֵּבַת קָדֶשׁ를 굳이 지명으로 보지 않아도 된다. 이렇게 보려는 것이 바로 크로스(F. M. Cross)와 프리드만(D. N. Freedman)의 견해이다.<sup>7)</sup> 이들은 우선 אַתָּה를 ‘그와 함께’로 이해하는데, 이것은 기원전 9-6세기 사이의 철자법이다. 기원전 10세기에는 게제르 달력에서 보듯이 3인칭 남성 접미사가 표기되지 않았고, 기원전 9-6세기까지는 마테르 렉치오니스(mater lectionis)가 마지막 음절에 사용되기 시작하면서 ‘헤(ה)’가 장모음 ā, ī, ō 세 개 모두를 나타낼 수 있었다. 그러므로 אַתָּה는 ittô로 읽을 수 있다. 포로기 이후부터는 ‘와우(ו)’가 장모음 ô(<aw)를 나타내면서 이전의 ‘헤’를 대체하기 시작한다. 그러므로 포로기 이후로는 대부분의 성경에 기록된 형태대로 אַתּו로 표기되는 것이 맞다.

6) J. Naveh, *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography* (Jerusalem: Magnes Press, 1997), 77의 표를 참조하라.

7) F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 72.

크로스와 프리드만은 이 문장을 <ם>קדש רבבת אֱתֵמו로 재구성하였다.<sup>8)</sup> 기원전 10세기 철자법에 맞추어 אֱתֵ 대신 את를 쓰고, מרבבת의 ‘멤’을 전접어 ‘뎀’으로 보았다. 그리고 קדש 뒤에 본래 복수를 나타내는 ‘뎀’이 바로 다음 문장 첫 단어의 ‘뎀’의 영향으로 중자탈락(haplography)이 일어난 것으로 보고, 이 ‘뎀’을 복원하였다. 이들의 최종 번역은 다음과 같다. ‘그와 함께 무수히 많은 거룩한 자들이 있었다.’

필자는 여기에서 기본적으로는 크로스과 프리드만의 재구성에 동의하지만, 문장 마지막의 복수의 ‘뎀’이 중자탈락되었을 가능성을 굳이 상정할 필요는 없을 듯하다. 단수형으로도 집합적으로 복수의 의미를 나타낸 경우가 있기 때문이다(레 5:16). 그러므로 필자는 다음과 같이 번역하고자 한다. קדש רבבת אֱתֵמו ‘그와 함께 무수히 많은 거룩한 존재들이 있었다.’ 여기에서 거룩한 존재는 물론 천상의 영적 존재들을 의미한다.<sup>9)</sup>

(2e) מִיִּמִּינוֹ אֲשֶׁרֶת לָמוֹ

이 문장에서 문제가 되는 부분은 바로 אֲשֶׁרֶת이다. 이 어려운 단어에 대하여 다양한 제안들이 있어 왔다. 봄베르그 판과 사마리아 오경은 אֲשֶׁרֶת ‘법의 불’로 이해했다. 그러나 אֲשֶׁרֶת는 페르시아 차용어로 에스더서에 주로 사용되는 후대의 단어이다. 구약에서 가장 오래된 고대 시가에 페르시아 차용어가 사용된다는 것은 시대착오적이므로 받아들일 수 없다. 대신에 자음을 하나 고쳐서 מִיִּמִּינוֹ אֲשֶׁרֶת ‘당신은 그들을 향하여 나아갔다’라는 수정된 읽기도 가능하다. 프리드만은 אֲשֶׁרֶת ‘산비탈’로 읽고, ‘그들을 위하여 그의 남쪽 땅으로부터 산비탈로’로 번역했다.<sup>10)</sup>

크로스과 프리드만은 기발한 제안을 했다. 그들은 מִיִּמִּינוֹ אֲשֶׁרֶת를 אֲשֶׁרוֹ אֱלֹם ‘강력한 자들이 나아갔다’로 고쳐 읽고자 하는데, 우선 ‘와우(ו)’는 모음 표기이니 무시하고, 원래의 철자는 אֲשֶׁרֶת였는데 이것이 אֲשֶׁרוֹ로 잘못 필사되었다는 것이다. 황당한 주장 같지만 사실 철기 1기 고대 히브리어 문자 형태를 보면 두 문자인 אֲשֶׁרֶת의 꼬리처럼 늘어진 부분들이 흐릿하게 지워지면 충분히 다른 두 문자인 אֲשֶׁרוֹ로 잘못 필사될 가능성이 있다.<sup>11)</sup> 이들 주장의 또 하나의 장점은 אֱלֹם이 바로 앞 문장의 קדש와 병행으로 나타나기도 한다는 것이다(출

8) Idid., 66, 72.

9) 구약성서에 이스라엘 주변 세계와 유사한 천상 회의의 개념이 나타난다는 사실이 잘 알려져 있다. E. T. Mullen, *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Atlanta: Scholars Press, 1980)을 참조하라.

10) D. N. Freedman, “The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33”, G. Rendsburg, et al., eds., *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon* (New York: Ktav Pub. House and Institute of Hebrew Culture and Education of NYU, 1980), 33, 39.

11) F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 72를 보라.

15:11; 시 89:5-6[6-7]). 그럼에도 불구하고 필자는 이 두 문자 위치에서만 부분적인 글자 지위집 현상이 일어나고, 그 때문에 אַ가 אָ로 잘못 기록되었을 확률은 매우 낮다고 생각한다. 오히려 어려운 읽기를 선호하는 본문비평적 관점에서 볼 때, 현재 마소라 본문에 있는 난해한 기록이 원래의 내용을 담고 있을 가능성이 더 높다고 판단된다. 그렇다면 이 어려운 단어 אַשְׂרַת을 어떻게 풀어야 할까?

슈타이너(R. C. Steiner)는 אַשְׂרַת에서 אַ를 אָה ‘날아가다’의 3인칭 여성 완료형으로 보았다.<sup>12)</sup> 3인칭 여성 완료형 어미에 ‘헤(ה)’가 아니라 ‘타우(ת)’가 사용되는 것은 현재의 성서 히브리어에서는 낯설지만, 비교셈어학적 관점에서 볼 때 매우 정상적인 형태이다. 다른 대부분의 셈족 언어들은 3인칭 여성 단수 완료형에 -at를 붙인다. 이러한 고대 히브리어 형태의 잔재가 현재 성서 본문에도 남아 있다.<sup>13)</sup> 그리고 ‘알렙(א)’이 묵음이 되어 사라지는 경우들도 흔히 볼 수 있다.<sup>14)</sup> 그래서 슈타이너는 본 문장 전체를 ‘그의 오른쪽으로부터 불이 그들에게로 날아갔다’로 번역하였다. 마소라 본문의 케레 읽기도 אַשְׂרַת אַ ‘불이 날아갔다(< אָה)의 불완전 서법 또는 축약형으로 이해한 듯하다.

최근에 루이스(T. J. Lewis)는 바로 이 슈타이너의 번역을 받아들이면서, 시편 18:10[11]; 97:1-5; 50:3; 104:4; 이사야 29:6 등의 구약성서의 기록뿐 아니라, 메소포타미아에서 폭풍의 신 아슈르가 멜람무와 불로 둘러싸인 모습으로 묘사된 장면 등을 근거로 야훼 하나님은 얼마나 신령한 불과 관련이 있는 분인지를 보여 주었다.<sup>15)</sup>

필자도 앞서 살펴본 여러 제안들 중에 슈타이너의 주장이 본문비평적 관점이나 문법적으로 제일 타당해 보인다. 한 가지 더 생각할 점이 있다. לָמוֹ를 어떻게 이해할 것이냐 하는 점이다. 만일 לָמוֹ를 ‘그들을 향하여’로 옮긴다면, 여기에서 그들은 야훼의 적을 가리키는 말이 될 것이고, ‘그들을 위하여’로 옮긴다면, 그들은 집합적으로 이스라엘 백성을 가리키는 말로 이해될 수 있을 것이다. 그런데 바로 다음 3절에 ‘백성들’이 언급되므로 필자는 후자를 선택하고자 한다. 따라서 필자는 לָמוֹ אַשְׂרַת לָמוֹ를 ‘그의 오른쪽에서 불이 그들을 위하여 나아갔다’로 옮기고자 한다.

12) R. C. Steiner, “*dāt* and ‘*én*: Two Verbs Masquerading as Nouns in Moses’ Blessing (Deuteronomy 33:2, 28)”, *JBL* 115 (1996), 693-717.

13) *GKC* § 44f, § 75m을 보라.

14) 슈타이너(R. C. Steiner)가 제시한 사례들을 참조하라. R. C. Steiner, “*dāt* and ‘*én*”, 695.

15) T. J. Lewis, “Divine Fire in Deuteronomy 33:2”, *JBL* 132 (2013), 791-803.

## 3절

אַף חֲבַב עַמִּים כָּל-קִרְשָׁיו בְּיַדָּךְ וְהֵם תָּכֹן לְכַנְלֶךָ וְיִשָּׂא מִדְּבַרְתֶּיךָ

## (3a) אַף חֲבַב עַמִּים

חֲבַב는 구약성서에서 단 한 번 사용된 단어(하팍스)이다. 이 단어는 일반적으로 아랍어와 아람어에서 ‘사랑하다’를 의미하는 *hbb* 동사와 연관된 것으로 여겨진다. 그렇다면 현재 마소라 본문은 ‘진실로 백성들을 사랑하는 분’으로 옮길 수 있다. 복수형 **עַמִּים**은 단순히 이스라엘만 말하는 것이 아니라 열방 민족들을 가리키는 데 자주 사용되는 단어이다. 그러므로 만일 **חֲבַב**가 야훼를 가리키는 것이라면 이스라엘을 축복하는 본 시에는 적합하지 않다는 견해가 있다.<sup>16)</sup> 따라서 타르굼과 중세 주석가들은 **עַמִּים**을 이스라엘 지파들을 말하는 것으로 해석하였다. 반면에 칠십인역은 ‘그의 백성’(עַמּוֹ)으로 읽고 있다.

크로스과 프리드만은 수정을 가하는데, **אַף**를 ‘둘러싸다’(시 18:4-5[5-6]에서 **סָבַב**와 병행으로 사용되었다. cf. 아카드어 *apāpu*)를 의미하는 것으로 추정되는 동사 **אַפְפוּ**로 읽고자 한다. **חֲבַב**도 복수연계형 **חֲבַבְי**로 보고, 이를 야훼가 아닌 그보다 급이 낮은 수호신들(문자 그대로는 ‘돌보는 자들’ 또는 ‘사랑하는 자들’) 정도로 이해한다.<sup>17)</sup> 크로스과 프리드만의 의도는 ‘백성의 수호신들’을 (2d)의 ‘거룩한 자들’과 (2e)에서 그들이 재구성한 ‘강력한 자들’과 병행 어구로 보고자 하는 것이다. 상당히 매력적이긴 하지만, 이들의 주장이 성립하려면 본 어구뿐 아니라 (2e)까지도 그들의 제안을 수용해야 하는데, 앞에서 설명한 대로 필자는 (2e)에 대한 이들의 창의적인 제안을 받아들이지는 않았다.

그러나 필자는 **חֲבַב**를 ‘사랑하다’로 보는 것은 문제가 있다고 생각한다. 모세의 축복의 서두에 위치한 본 단락은 남쪽에서 이스라엘 백성들을 위해 싸우러 오시는 거룩한 전사로서의 야훼를 묘사하는 내용을 담고 있다. 다른 고대 시가들, 즉 사사기 5:4-5, 하박국 3:2-7, 시편 68:7-8[8-9] 등도 동일한 장면을 보여 주고 있다. 천지가 요동치며, 산이 진동하는 가운데 신적 전사로 등장하는 야훼를 묘사하는 이 시가들에서, 야훼를 낭만적인 ‘백성을 사랑하는 자’로 말한다는 것은 전혀 문맥에 어울리지 않는다. 그러므로 필자는 **חֲבַב**를 ‘사랑하다’가 아닌, 아카드어 *ebēbu* ‘성결하다, 성결하게 하다’에서 온 것으로 보고자 한다.<sup>18)</sup>

16) J. H. Tigay, *Deuteronomy*, 320-321.

17) F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 72.

18) *CAD E*, 4.

밀러(P. D. Miller) 역시 이 단어를 관련어로 추정하여 עַמִּים חֲבִיבִים을 ‘백성들의 거룩한 자들’로 번역하였다. 그리고 그는 (2e)에서 크로스와 프리드만의 주장을 받아들여서 여기에 ‘강력한 자들’을 재구성하였다. 밀러는 (2e)의 ‘강력한 자들’은 하늘의 군사들을, 그리고 본 문장의 ‘백성들의 거룩한 자들’은 이스라엘 군사들을 가리키는 말로 서로 병행을 이룬다고 설명하였다.<sup>19)</sup>

그러나 필자의 생각은 밀러의 생각과도 약간 다르다. 야훼를 묘사하는 장면에서 인간이 등장하는 것이 적절하지 않기 때문이다. 그러므로 필자는 עַמִּים חֲבִיבִים을 이스라엘 백성들을 전쟁 준비를 위해 성결하게 만드시는 야훼를 묘사하는 어구로 보고, ‘백성들을 성결케 하시는 분’으로 번역하고자 한다. 이러한 번역은 2-3절을 모두 3연으로 구분하고자 하는 필자의 이해와도 맞아 떨어진다(아래의 본문 재구성, 번역, 단락구분 부분을 보라).

(3b) כָּל-קִדְשָׁיו בְּיָדָךְ

개스터(T. H. Gaster)는 이 어구를 ‘그의 모든 거룩한 자들이 당신의 손에 있다’고 번역하였다. 그는 가정의 수호신을 소유하는 것이 곧 가장으로서의 지위를 갖고 있음을 보여주는 누지 문헌을 근거로, 본 어구의 ‘거룩한 자들’이 신들을 가리키는 것으로 보았다.<sup>20)</sup>

본 어구에서 문제가 되는 하나는 한 어구에 3인칭과 2인칭 접미사가 동시에 사용되고 있다는 점이다. 프리드만은 본문의 수정 없이 2인칭은 야훼를, 3인칭은 일종의 대천사와 같은 존재를, ‘거룩한 자들’은 천사 또는 하층 신들을 가리키는 것으로 이해했다.<sup>21)</sup> 신명기 32:8-9를 종교사적 측면에서 분석하면, 엘 엘리온(El Elyon)이 만신전 최고의 신이고, 야훼는 그 바로 아래에서 이스라엘을 위임받은 이스라엘 민족의 신으로 나오는데, 이는 야훼가 엘을 대체하면서 이스라엘 최고의 신으로 등극하기 이전의 초기 종교적 상황을 보여 주는 구절이다. 프리드만은 이 구절에서 야훼가 바로 이렇게 최고신의 명령을 따라 이스라엘 백성들을 지키는 역할을 했을 것이라고 추정한다. 하지만 필자가 보기에 프리드만의 해석은 문제가 있다. 물론 신명기 32:8-9에 대한 프리드만의 견해는 이미 이스라엘 종교사를 연구하는 학자들이 인정하는 사항이지만, 모세의 축복 그 자체에서는 야훼 이외에 엘 또는 다른 신이 더 높은 지위를 가진 것으로 볼 만한 다른 구절이 나타나지

19) P. D. Miller, “Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33”, *Harvard Theological Review* 57:3 (1964), 242-243.

20) T. H. Gaster, “An Ancient Eulogy on Israel: Deuteronomy 33:3-5, 26-29”, *JBL* 66 (1947), 56-57.

21) D. N. Freedman, “The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33”, 42.

않는다. 오히려 모세의 축복 서두부터 이 시의 주인공이요 각 지파를 축복하는 주체는 야훼라는 사실이 분명히 드러난다. 그러므로 본 어구에서 야훼를 중재자 정도의 신으로 설명하려는 프리드만의 해석은 받아들이기 어렵다.

크로스와 프리드만은 2인칭과 3인칭이 함께 나오는 것을 이본 합성(conflation)으로 볼 수 있다고 제안한다.<sup>22)</sup> 이본 합성이란 각기 다른 읽기의 전승이 존재할 때 어느 하나를 포기하지 아니하고 둘 다 기록하는 것을 말한다. 그리고 그들은 최종적으로는 칠십인역을 따라 קָשׁוּ 대신 קָשָׁם으로 읽는다.

본문 비평을 하다보면 실제로 마소라 본문 전수자들이 이본 합성을 하는 경우들을 종종 보게 된다. 필자는 크로스과 프리드만의 견해가 적절하다고 본다. 아마도 전해 내려오던 전승 가운데 בִּירוֹ와 בִּירָךְ가 모두 있었고, 전자의 사례를 마소라 본문 전수자가 קָשׁוּ에 붙여 놓았을 가능성이 있다. 즉, קָשׁוּ의 인칭 접미사는 בִּירוֹ의 영향을 받을 것일 수 있으므로, 차라리 칠십인역을 따라 원래 전승을 קָשָׁם으로 복원하는 것이 더 낫다. 따라서 필자는 כָּל-קָשָׁם בִּירוֹ를 ‘모든 거룩한 자들이 당신의 손에 있습니다’로 옮기고자 한다.

### (3c) וְהָם תָּכוּ לְרַגְלֶךָ

וְהָם은 남성 인칭 대명사이다. 그러나 תָּכוּ는 נָכָה의 호팔 미완료 3인칭 여성 복수 형태이다. 하지만 우가리트어와 다른 가나안어에서 미완료 3인칭 복수에 t가 접두사로 붙을 수 있다는 점을 기억해 둘 필요가 있다. 그렇다면 여기에 우가리트어와 같이 t가 붙은 3인칭 미완료형이 나타난 것일까?

넬슨(R. D. Nelson)은 תָּכוּ를 תָּכָה의 푸알 형태로 보았다. 그리고 “They marched at your feet”으로 번역했다.<sup>23)</sup> 그러나 תָּכָה는 하팍스이고, 동일 어족 내에서도 관련된 단어를 찾기 어렵다. 넬슨의 번역은 작위적인 느낌을 준다.

개스터는 תָּכוּ를 아랍어 wk’ ‘기대다’에서 온 것으로 보고, ‘그들은 당신의 발 앞에 웅크렸습니다’로 옮겼다. 그러나 이 아랍어와 관련된 단어가 히브리어에 사용된 사례를 발견할 수 없다는 점이 문제이다.

BHS 편집자는 처음 두 단어를 붙여서 וְהָמָּתָכוּ로 읽을 것을 제안한다. 이는 mkk 동사의 t 삽입형(infix-t)이다. 그 의미는 ‘구부리다, 낮아지다, 굴복하다’이다. t 삽입형은 셈족어에서 흔한 형태이며, 그 잔재들이 성서 히브리어

22) F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 73.

23) R. D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), 380, 384.



에도 많이 남아 있다.<sup>24)</sup> 특히 성서에서 거의 유일하게 나타나는 הוה의 히슈타펠형이 ‘낮아지다, 굴복하다’의 의미로 사용되며(전통적으로는 שחה의 히트과엘로 잘못 이해되었던 동사이다.), 이는 הַמְתַכּוֹ and 매우 유사한 뜻을 지니고 있다는 점에 유의할 만하다.

필자는 BHS 편집자의 제안에 동의한다. 그리고 본 문장을 다음과 같이 번역한다. ‘그들은 당신의 발 앞에 엎드립니다.’

(3d) וְשָׂא מִהַבְרִיתָי

BHS 편집자와 크로스 와 프리드만은 וְשָׂא를 복수로 읽기를 원한다. BHS 편집자는 복수형을 만들기 위해 ‘와우(ו)’를 붙여 וְשָׂאוּ로 수정 제안했지만, 사실 이는 기원전 10세기 기록에서는 불필요하다.<sup>25)</sup>

וְשָׂא מִהַבְרִיתָי에서 처음의 ‘멤(מ)’은 전치사로 보기 어렵다. 이런 경우 전접어 ‘멤’으로 보는 것이 적절하다. 그러므로 본 문장은 다음과 같이 번역될 수 있다. ‘그들은 당신의 말씀을 수행합니다.’ 여기에서 그들은 야훼를 수행하는 천상의 존재들로서 앞에 언급된 ‘거룩한 자들’과 동일한 존재들이다.

#### 4. 본문 재구성, 번역, 단락 구분

앞에서 논한 내용을 바탕으로 2-3절의 히브리어를 다음과 같이 재구성할 수 있다. 현재 BHS에는 2절이 다섯 문장(또는 어구), 3절이 네 문장(또는 어구)로 구성되어 있다. 그러나 내용적으로 2-3절은 2a-2c를 1연, 2d-3a를 2연, 3b-3d를 3연으로 묶어서, 총 3연 9행의 시로 재배열할 수 있다.<sup>26)</sup>

יְהוָה מְסִינֵי בָא (2a)

וּזְרַח מְשַׁעֵר לָנוּ (2b)

הוֹפִיעַ מוֹהַר פֶּאֶרֶן (2c)

24) 성서 히브리어에 나타나는 t 삽입형의 예는 F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 73을 참조하라.

25) T. H. Gaster, “An Ancient Eulogy on Israel”, 58.

26) 『개역개정』 및 『새번역』의 번역과 비교해 보라.

『개역개정』: 그가 일렀으되 여호와께서 시내 산에서 오시고 세일 산에서 일어나시고 바란 산에서 비추시고 일만 성도 가운데에 강림하셨고 그의 오른손에는 그들을 위해 번쩍이는 불이 있도다 여호와께서 백성을 사랑하시나니 모든 성도가 그의 수중에 있으며 주의 발 아래에 앉아서 주의 말씀을 받는다

『새번역』: 주님께서 시내 산에서 오시고, 세일 산에서 해처럼 떠오르시고, 바란 산에서부터 당신의 백성을 비추신다. 수많은 천사들이 그를 옹위하고, 오른손에는 활활 타는 불을 들고 계신다. 주님께서 못 백성을 사랑하시고, 그에게 속한 모든 성도를 보호하신다. 그러므로 우리가 주님의 발 아래에 무릎을 꿇고, 주님의 말씀에 귀를 기울인다.

את־מִ רַבַּבַּת קֹדֶשׁ (2d)

מִיְמִינוֹ אֲשֶׁר־תָּ לָמוֹ (2e)

אֶף חָבַב עַמִּים (3a)

כָּל־קֹדֶשׁ בְּיָדְךָ (3b)

וְהִסְתַּכּוּ לְרַגְלֶךָ (3c)

יִשְׂאֵ־מִ דְּבַרְתֶּיךָ (3d)

1연

(2a) 야훼께서 시나이에서 오셨다

(2b) 그가 우리를 위하여 세일에서 떠오르셨다

(2c) 그가 바란 산에서 비추셨다

2연

(2d) 그와 함께 무수히 많은 거룩한 존재들이 있었다

(2e) 그의 오른쪽에서 불이 그들을 위하여 나아갔다

(3a) 진실로 백성들을 성결케 하시는 분

3연

(3b) 모든 거룩한 자들이 당신의 손에 있습니다

(3c) 그들은 당신의 발 앞에 엎드립니다

(3d) 그들은 당신의 말씀을 수행합니다

비록 BHS에는 2-3절로 이루어져 있지만, 본 연구에서 살펴본 모세의 축복 서두 부분은 바로 위에 분석해 놓은 것처럼 각 연이 3행으로 이루어진 총 3연 9행의 시로 볼 수 있다.

본 시는 기본적으로 이스라엘 남방에서 무수히 많은 영적인 존재들을 수행원으로 거느리고 오시는 야훼를 묘사하고 있다. 제1연은 야훼께서 남방에서 출발하여 오신다는 사실을 말한다. 제2연은 그 야훼가 어떤 분인지를 설명하는데, 그를 수행하는 영적 무리들이 그와 함께 있고, 그의 오른쪽에서 불이 나간다. 또한 그는 백성에게 전쟁 준비를 시키는 분으로 묘사되고 있다. 제3연은 수행원들이 야훼께 어떻게 복종하는지를 보여준다. 1, 2연에서 3인칭으로 불리던 야훼는 3연에 와서 2인칭으로 언급된다. 이는 필자가 본 시를 3연으로 구분한 또 하나의 이유이기도 하다.

기존 『개역개정』 및 『새번역』의 번역과 가장 차이가 나는 부분은, 기존의 번역이 3b의 거룩한 자들을 사람을 가리키는 “성도”로 본 반면에, 필자

는 이를 야훼를 수행하는 천상의 존재들로 본다는 점이다.

## 5. 맺는 말

본문에서 논의한 내용으로 알 수 있듯이 히브리어 고대 시가를 본문비평하고 번역하는 작업은 결코 만만한 일이 아니다. 히브리어 본문 자체가 손상된 경우도 많을 뿐 아니라, 기존의 성서 히브리어 문법에서 말하는 것과 다른 초기 히브리어 철자법과 히브리어의 역사적 발전 과정에 대한 이해, 본문비평 작업에 대한 숙련도를 요하기 때문이다. 아쉽게도 아직까지 국내 학계에는 히브리어 고대 시가에 대한 연구가 부족한 것은 물론이고, 구약성서 내에 그러한 오래된 시가의 존재 여부조차도 잘 알려져 있지 않고 있는 듯하다. 단 두 절에 대한 분석이 이미 논문 하나의 분량을 이루었기 때문에, 필자는 다른 논문을 통하여 모세의 축복 나머지 부분이나 다른 고대 시가에 대한 후속 연구를 진행할 계획이다. 아울러 필자뿐 아니라 본 논문을 계기로 앞으로 이 분야에 대한 더 많은 학자들의 관심과 연구가 이루어지기를 기대한다.

### <주제어>(Keywords)

히브리어 고대 시가, 모세의 축복, 신명기, 본문비평, 히브리어 역사 문법.

Ancient Hebrew poetry, The Blessing of Moses, Deuteronomy, Textual criticism, Historical Hebrew grammar.

(투고 일자: 2018년 6월 23일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

<참고문헌>(References)

- Blenkinsopp, J., “The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33:2 (2008), 131-153.
- Cross, F. M. and Freedman, D. N., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.
- Freedman, D. N., “The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33”, G. Rendsburg, et al., eds., *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York: Ktav Pub. House and Institute of Hebrew Culture and Education of NYU, 1980, 25-46.
- Gaster, T. H., “An Ancient Eulogy on Israel: Deuteronomy 33:3-5, 26-29”, *JBL* 66 (1947), 53-62.
- Lewis, T. J., “Divine Fire in Deuteronomy 33:2”, *JBL* 132 (2013), 791-803.
- Miller, P. D., “Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33”, *Harvard Theological Review* 57:3 (1964), 240-243.
- Mullen, E. T., *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Atlanta: Scholars Press, 1980.
- Naveh, J., *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1997.
- Nelson, R. D., *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004.
- Steiner, R. C., “*dāt* and ‘*ên*: Two Verbs Masquerading as Nouns in Moses’ Blessing (Deuteronomy 33:2, 28)”, *JBL* 115 (1996), 693-717.
- Tigay, J. H., *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.

<Abstract>

**A New Translation of the Introductory Part of  
the Blessing of Moses (Deu 33:2-3)**

Seung Il Kang  
(Yonsei University)

In many cultures, old traditions and memories are often transmitted in the form of hymns and songs. It is the same in the Old Testament. The oldest records in the Old Testament are mainly songs, which are usually referred to as ancient Hebrew poetry. These include the Blessing of Jacob (Gen 49), the Song of Moses (Exo 15), the Prophecies of Balaam (Num 23-24), the Blessing of Moses (Deu 33), the Song of Deborah (Jdg 5), the Song of Habakkuk (Hab 3), 2 Samuel 22 (= Psa 18), and Psalms 68.

Translating these ancient Hebrew songs is a difficult and challenging task. There are several reasons for this. First of all, since these songs are very old, it is not easy to restore or reconstruct the contents of the original text where the text is seriously damaged. There are also cases where the classical Hebrew grammar and spelling, which we are familiar with, do not apply to these poems. These early forms of Hebrew should be understood through comparison with other Semitic languages such as Akkadian, Ugaritic, and Hebrew inscriptions.

Ancient Hebrew poetry has linguistic features that are not found in the classical biblical Hebrew. For example, (1) *t*-prefixed form is used instead of *y*-prefixed form for an imperfect third person plural; (2) the frequent use of the so-called *nun energicum* in all imperfect forms; (3) ׀ is used for a perfect second person feminine singular; (4) the use of enclitic ׁ (mem); and (4) the disappearance of the *nota accusativi* –ta.

Apart from the difficulty of translation, there is another important reason to study ancient Hebrew poetry. Since these poems are from the earliest period of Israel, they preserve the information about the early traditions of the origin and development of the religion of Israel and the faith of Yahwism.

This study attempts to translate introductory part of the so-called “Blessing of Moses” (Deu 33:2-3). The result of this study reconstructs verses 2 and 3 as three stanzas of three lines each (2a, 2b, 2c/2d, 2e, 3a/3b, 3c, 3d).

The most divergent part of my translation is that it sees the “holy ones” in 3b as heavenly beings whereas other previous Korean versions translate it as “the faithful.”

This study further requires the translation of the main body of the Blessing of Moses as well as of other ancient Hebrew songs.

The most divergent part of my translation is that it sees the “holy ones” in 3b as heavenly beings whereas other previous Korean versions translate it as “the faithful.”

This study further requires the translation of the main body of the Blessing of Moses as well as of other ancient Hebrew songs.

## ‘목자’ 제왕 이데올로기 연구를 통한 사무엘하 5:2하 “אַתָּה תִּרְעָה אֶת-עַמִּי אֶת-יִשְׂרָאֵל”의 번역 제안

이궁재\*

### 1. 들어가는 말

YHWH를 목자로 묘사하고 있는 시편 23:1 “여호와는 나의 목자시니 내게 부족함이 없으리로다”는 한국 기독교인들로부터 가장 많이 사랑받는 성경 구절 중 하나일 것이다. 이러한 구약의 YHWH의 목자상(牧者像)은 신약으로 넘어와서 예수에게도 이어진다. 그 대표적인 예로 예수 자신을 양을 위해 목숨을 버리는 선한 목자로 언급하고 있는 요한복음 10:11-18을 꼽을 수 있을 것이다. 이와 같이 성경 속에서 YHWH와 예수를 ‘목자’로 표현하는 이유는 분명하다. 양을 푸른 초장으로 인도하고 때에 따라 물을 먹이며, 때로는 사나운 들짐승으로부터 보호해야 할 의무를 지닌 목자처럼, 외부의 악한 세력으로부터 이스라엘 백성과 그리스도인들을 지키고 올바른 곳으로 인도하려는 YHWH와 예수의 모습을 가장 이해하기 쉽게 설명하고 있기 때문일 것이다.

이러한 ‘목자상’ 또는 ‘목자’ 칭호는 고대 이스라엘 주변 국가의 종교 속에서도 중요한 위치를 차지했었다. 각국의 백성들은 자신들의 주신(主神)들을 풍성하고 안전한 삶을 보장해 주는 ‘목자’로 묘사하거나 이들을 ‘목자’로 부르는 것을 주저하지 않았다. 뿐만 아니라 이들 신적 존재로부터 지상 세계의 통치권을 부여받은 왕 역시 ‘목자’로 묘사되었다는 것을 고대 근

\* Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 목원대학교 신학대학원 겸임교수. [stingpea@hotmail.com](mailto:stingpea@hotmail.com).

동의 제왕 이데올로기 속에서 확인할 수 있다. 예를 들면, 이상적인 왕, 이상적인 왕의 역할 그리고 이상적인 왕이 가져야 할 덕목을 올바른 목자의 모습과 올바른 목자의 역할 및 덕목과 비교해서 설명하고 있음을 어렵지 않게 확인할 수 있다.

이와 같은 제왕 이데올로기 속 ‘왕-목자’의 비유는 다윗이 이스라엘의 왕으로 선택받는 과정을 이야기하는 사무엘서에서 중요한 위치를 차지하고 있다. 먼저, 왕으로 등극하기 이전 유년 시절의 다윗의 모습은 어린 목자(삼상 16:11) 그리고 용감한 목자(삼상 17장)로 묘사되었다. 이후에 본 연구의 중심이 되는 다윗이 헤브론에서 이스라엘의 왕으로 추대되는 과정을 이야기하는 본문(삼하 5:2)과 다윗 왕조의 정당성을 YHWH로부터 부여받는 예언자 나단의 예언을 언급하는 본문(삼하 7:8) 속에서 다시 한번 ‘목자’ 비유가 사용된다. 본 연구의 중심이 되는 사무엘하 5:2에 대한 『개역개정』의 번역본은 다음과 같다.

전에 곧 사울이 우리의 왕이 되었을 때에도 이스라엘을 거느려 출입하게 하신 분은 왕이시었고 여호와께서도 왕에게 말씀하시기를 **네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며** 네가 이스라엘의 주권자가 되리라 하셨나이다 하니라(삼하 5:2).

‘아타 티르예 엘 암미 엘 이스라엘(אַתָּה תִּרְעָה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל)’이 위의 본문 중 하반절 ‘네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며’에 해당하는 히브리어 본문(BHS)이다. 이 본문에 대한 좀 더 명확한 신학적 주석 작업을 통해서 좀 더 타당한 번역이 무엇인지에 대한 의견을 제시하고자 한다. 이를 위해서 먼저 고대 근동의 제왕이데올로기 속 ‘신-목자’ 그리고 ‘왕-목자’ 비유를 고찰할 것이다. 그리고 구약과의 비교를 통하여 구약 속에서만 확인할 수 있는 ‘목자’ 제왕 이데올로기의 특징을 찾아보고, 이를 통해 사무엘하 5:2하반에 적합한 번역을 제안하고자 한다.

## 2. 본문: 제왕 이데올로기 속 ‘목자’ 비유와 칭호

### 2.1. 고대 근동의 제왕 이데올로기와 ‘목자’ 비유

이스라엘과 주변 국가들 사이에서 ‘목자’라는 단어와 함께 제일 먼저 연



상되는 것은 아마도 양과 같은 작은 가축을 키우는 직업일 것이다. 목자는 가축에게 꼴과 물을 충분히 제공하고, 쉴 만한 초장을 제공해야 할 의무를 지는 사람이다. 여기에 목자는 밤과 낮으로 들짐승과 도둑으로부터 가축을 지켜야 할 책임을 지니고 있으며, 때로는 죽음까지도 불사해야 하는 희생이 목자에게 요구되기도 한다. 반대로 목자 없는 무리는 꼴과 물을 제공받지 못할 뿐만 아니라 외부의 위협에 노출될 수밖에 없다. 이러한 이유에서 ‘목자’는 고대 근동의 문화 속에서 막연히 양이나 염소를 치는 사람 그 이상의 의미를 내포하고 있었다. 즉, 그들이 숭배하는 신적 존재나 왕에게서 자신들의 안전한 삶을 제공해 줄 수 있는 목자의 역할을 기대했다는 것이다. 이러한 사실을 고대 근동의 제왕 이데올로기 속에서 어렵지 않게 확인할 수 있다.

### 2.1.1. 목자인 이방 신들

메소포타미아 지역에서 수메르어 ‘시파(sipa)’와 ‘나-가다(na-gada)’ 그리고 아카드어 ‘레움(rēûm)’<sup>1)</sup>, ‘나기두(nāqīdu)’<sup>2)</sup> 또는 여러 목자들의 수장인 목자장(牧者長)을 의미하는 ‘우툴루(utullu)’는 일반적으로 ‘목자’를 의미했다. 이들 단어들은 이미 주전 3000년경부터 수많은 고고학적 문서 자료들 속에서 단순히 목자라는 직업을 의미하기보다는 소위 제왕 이데올로기 속에서 천상과 지상 세계의 주권자인 신과 왕의 권위 및 통치의 정당성을 설명하기 위해서 사용되었다.

먼저, 천상 세계의 신들은 이미 수메르 도시 국가 시대부터 자신들을 숭배하는 민족의 목자로 묘사되었다. 예를 들면, 이 지역 최고의 신으로 숭배되어졌던 엔릴(Enlil)은 ‘검은 머리<sup>3)</sup>의 목자’ 또는 ‘정의로운 목자’라는 호

1) ‘목자’를 의미하는 ‘rēû(m)’은 ‘(가축들에게) 목초지에서 꼴을 먹이다’ 또는 ‘(가축들을) 지키다’를 뜻하는 아카드어 동사 ‘reû(m)’에서 파생된 능동 분사이다. 이를 위해서는 W. von Soden, “rē’û(m)”, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972), 976-978과 H. Waetzoldt, “Hirt”, D. O. Edzard, hrsg., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 1972-1975), 421-425를 참고하라.

2) 목자 ‘nāqīdu’는 역시 (양을 키우는) 목자를 의미하지만 일반적으로 ‘rēû(m)’ 보다 좀 더 경제적 또는 사회적으로 높은 지위를 차지했음을 그 당시 고고학적 자료를 통해서 확인할 수 있다. 이를 위해서는 S. Segert, “Zur Bedeutung des Wortes nōqēd”, B. Hartmann, et al., hrsg., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VT.S 16 (Leiden: E. J. Brill, 1967), 283을 참고하라.

3) 고대 메소포타미아 지역 문헌 속에서 자주 언급되는 ‘검은 머리’라는 표현은 일반적으로 ‘사람’을 의미하는 관용적인 표현이다. R. Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis*, BWANT 155 (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 41.

칭을 부여받았으며,<sup>4)</sup> 도시 국가 바벨론의 최고의 신 마르둑(Marduk)은 ‘인간의 목자’, ‘온 인류와 신들의 목자’로 숭배되었다.<sup>5)</sup> 아카드와 바벨로니아 신화 속 태양신 샬마쉬(Šamaš) 역시 ‘검은 머리의 목자’, ‘인간의 선한 목자’, 또는 ‘지상과 지하 세계의 목자’라는 칭호와 함께 오랜 기간 동안 메소포타미아 지역에서 숭배되었다.<sup>6)</sup>

이집트에서 목자의 사회적 지위는 메소포타미아 지역과 비교해서 낮았지만, 인간 세계에 대한 이집트 신의 통치를 표현하는데 목자와 연관된 이미지는 거부감 없이 사용되었다.<sup>7)</sup> 이미 고왕국 시대부터 소위 ‘피라미드 텍스트’라는 종교 문헌 속에서 오시리스(Osiris)와 메첸티-이르티(Menchenti-irti)<sup>8)</sup>는 지상 세계의 목자로 찬양되었다.<sup>9)</sup> 태양신 레(Re)와 동일시되어 아문-레(Amun-Re)로 숭배되었던 아문(Amun) 역시 고통받는 무리들을 약초와 떡을 것이 있는 곳으로 인도하는 목자로 찬양되었다.<sup>10)</sup> 이후 이집트의 최전성기를 구가했던 신왕국 시대의 제왕 이데올로기 속 목자상은 이전과 비교해서 또 다른 특징을 확인할 수 있다. 즉, 아모세(Ahmoose)의 고대 이집트 제 18왕조 이후 영토 확장으로 인해서 이집트의 신은 자국민의 목자에 머무르지 않고, 모든 민족(아프리카 전 지역, 가나안과 시리아 지역)의 목자의 지위를 얻게 되었다는 것이다.<sup>11)</sup>

4) A. Sachs, “Ritual to be Followed by the Kalū-Priest when Covering the Temple Kettle-Drum”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 337.

5) L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung: Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments* (Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn, 1925), 121-122.

6) *Ibid.*, 122. 샬마쉬는 수메르 지역에서는 우투(Utu)라는 신명으로 숭배되어졌으며, 우투 역시 ‘검은 머리의 아버지이자 수메르 지역의 목자’로 숭배되어졌다. B. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Band I: Alter Orient*, WMANT 59 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989), 36-37. 한 가지 흥미로운 사실은 메소포타미아 지역의 남신 이외에도 이쉬타르(Ištar)와 같은 여신 역시 ‘지상 세계 인간들의 목자’로 숭배되었다는 것이다. 이를 위해서는 A. Falkenstein und W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich: Artemis-Verlag, 1953), 329. 이외에도 F. J. Stephens, “Prayer of Lamentation to Ischtar”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 384를 참고하라.

7) 고대 이집트어로 ‘목자’를 의미하는 mnjw, nrw 그리고 z3w와 ‘가축 떼를 모는 사람’을 의미하는 ḥwjw가 이집트 제왕 이데올로기 속에서 가장 많이 언급되었다. W. Helck, “Hirt”, W. Helck und W. Westendorf, hrsg., *LÄ*, vol. II, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), 1220.

8) 매의 모양으로 숭배되었던 메첸티-이르티는 이후 호루스(Horus)와 동일시되었다.

9) D. Müller, “Der gute Hirte”, *ZÄS* 86 (1961), 128.

10) J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2nd ed., OBO (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 420.

11) D. Müller, “Der gute Hirte”, 138-139.

## 2.1.2. 목자인 왕

지상 세계의 왕은 신으로부터 자국의 백성을 지키고 이들을 통치할 수 있는 정당성을 부여받은 지상 세계의 유일한 목자였다. 이러한 ‘왕-목자’ 제왕 이데올로기 역시 이미 오래전부터 고대 근동 전역에서 확인된다. 먼저, 메소포타미아 지역에서 가장 오래된 예를 소위 ‘수메르 왕들의 목록’ (주전 2800-2700) 속에서 찾을 수 있다. 여기에서 수메르 도시 국가의 왕들은 스스로 자신을 ‘목자’로 칭한 것이 아니라 신으로부터 ‘목자’라는 칭호를 부여받았다는 것이다.<sup>12)</sup> 이러한 전통은 이후에 바벨로니아와 아시리아로 이어졌다. 바벨론의 함무라비는 ‘함무라비 법전’의 머리글에서 자신을 엔릴에 의해서 임명된 ‘목자’로 소개했으며,<sup>13)</sup> 느부갓네살 2세는 바벨론/바벨로니아의 주신(主神) 마르둑을 향한 기도문 속에서 자신을 마르둑의 ‘정의로운 목자(rē’û kēnu)’<sup>14)</sup>로 소개하고 있다.<sup>15)</sup> 바벨로니아의 마지막 왕 나보니드(Nabonid)<sup>16)</sup>에게도 ‘목자’라는 칭호가 사용되었다는 사실을 통해서 이러한 칭호가 몇몇 중요한 바벨로니아의 왕을 위해 특별하게 사용된 것이 아니라 보편적인 왕의 칭호로 사용되었다는 사실을 간접적으로 확인할 수 있을 것이다.

아시리아 왕 중에서 최초로 ‘목자’라고 불렸던 왕은 ‘검은 머리의 목자’

---

12) 예를 들면, 수메르의 전설적인 3명의 왕 바드티드라의 두무지(Dumuzi), 키시의 에타나(Etana) 그리고 우룩의 루갈반다(Lugalbanda) 모두 ‘목자’라는 칭호와 함께 소개되었다. A. L. Oppenheim, “The Sumerian King List”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 265-266. 이외에 다른 예를 위해서는 무엇보다 L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 117-118과 A. Falkenstein und W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 85-87, 115, 120, 126을 참고하라. 또한 길갈메시(Gilgamesh) 역시 ‘길갈메시 서사시’ 속에서 우룩의 ‘목자’로 소개되었다. E. A. Speiser, “The Epic of Gilgamesh”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 73-74.

13) T. J. Meek, “The Code of Hammurabi”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 164. ‘함무라비 법전’의 에필로그 부분(177)에서 ‘목자’라는 칭호는 언급되지 않지만, 함무라비는 ‘검은 머리’를 올바른 곳으로 이끌 정당성을 마르둑으로부터 부여받은 왕으로 묘사되고 있다. 그리고 함무라비의 아들 삼수-일루나(Šamšu-iluna)는 주변 국가의 정복한 ‘영웅적인 목자’로 묘사되었다. K. Hecker, “Samsuiluna erobert Kiš”, B. Janowski und G. Wilhelm, hrsg., *TUAT.NF*, vol. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 50.

14) ‘정의로운 목자’라는 표현은 메소포타미아 지역에서 가장 이상적인 왕을 묘사할 때 가장 많이 사용된 표현이다.

15) K. Hecker, “Ein Schlußgebet Nebukadnezars II. an Marduk”, W. H. Ph. Römer und K. Hecker, hrsg., *TUAT*, vol. II/5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989), 782.

16) J. Kügler, “Willenlose Schafe?: Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten”, W. H. Ritter und J. Kügler, hrsg., *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik* (Münster: LIT Verlag, 2006), 16.

이자 ‘신들의 뜻에 순종하는 목자’로 소개된 중기 아시리아의 왕 아다드-니라리 1세(Adad-Nirari I.)였다.<sup>17)</sup> 그러나 아시리아가 메소포타미아 지역의 패권을 장악하고 주변 이웃 국가를 정복하면서 제왕 이데올로기 속 아시리아의 왕의 ‘목자상’은 큰 변화를 경험하게 된다. 이미 이집트 종교에서도 확인할 수 있듯이, 강력한 아시리아 왕은 아시리아 지역에 한정된 목자가 아니라 아시리아를 포함한 정복한 국가의 목자로 그 위상이 격상되었다.<sup>18)</sup> 이와 함께 바벨로니아 제왕 이데올로기와 비교해서 눈에 띄는 차이점은 아시리아의 왕은 단순히 ‘목자’라는 칭호만을 부여받는 것이 아니라 ‘목자’로서의 의무도 함께 부여받았다는 것이다. 예를 들면, 엔릴로부터 왕위 정당성을 부여받은 투쿨티-니누르타 1세(Tukulti-Ninurta I.)는 자신의 나라 아시리아를 푸른 들판으로 인도할 의무가 있는 ‘목자’였다.<sup>19)</sup> 무엇보다 아시리아의 주요 신으로부터 ‘정의로운 목자’로 임명됨으로 왕위의 정당성을 부여받은 왕들은 이들을 위한 성전 또는 성소를 봉헌해야 하는 의무를 지녔다. 이러한 사실을 살마네사르 1세<sup>20)</sup>, 사르곤 2세<sup>21)</sup> 그리고 아사르하돈<sup>22)</sup>의 예를 통해서 확인할 수 있다.

고대 이집트 경우에도 이미 고왕국 시대부터 프톨레마이오스 왕조 시대<sup>23)</sup>까지, 그 중에서도 중왕국과 신왕국 시대에 왕을 ‘이집트의 목자’ 또는

17) U. Magen, *Assyrische Königsdarstellungen: Aspekte der Herrschaft, Eine Typologie*, BaghF 9 (Mainz: Zabern, 1986), 18. 이외에 ‘목자’로 칭한 아시리아 왕에 대하여는 L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 118-119와 V. Hamp, “Das Hirtenmotiv im Alten Testament”, G. Schmuttermayr, hrsg., *Weisheit und Gottesfurcht: Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie* (St. Ottilien: Eos, 1990), 186-188을 참고하라.

18) 예를 들면, 살마네사르 1세(Salmanassar I.)의 경우. “Shalmaneser, ... , shepherd of all the habitations”; A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions: From the Beginning to Ashur-resha-ishi I*, vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972), 80. 이러한 목자상은 신 아시리아 시대를 연 아다드-니라리 2세(Adad-Nirari II.)와 아시리아를 최강대국으로 이끈 사르곤 2세(Sargon II.)와 아사르하돈(Assarhaddon)에게서 확인할 수 있다. 이를 위한 각각의 내용을 위해서는 H. Genge, “Zum »Lebensbaum« in den Keilschriftkulturen”, *AcOr* 33 (1971), 327, W. Mayer, “Der Weg auf den Thron Assurs: Sukzession und Usurpation im assyrischen Königshaus”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, AOAT 250 (Münster: Ugarit-Verlag, 1998), 546 그리고 R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, (Osnabrück: Biblio-Verlag 1956), 11, 33, 39를 참고하라.

19) A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 118.

20) *Ibid.*, 83.

21) W. Mayer, “Der Weg auf den Thron Assurs”, 546.

22) R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, 36.

23) D. Müller, “Der gute Hirte”, 142-143.

‘이집트인들의 목자’로 비유하는 예를 확인할 수 있다. 한 가지 흥미로운 사실은 비록 악한 ‘목자’ 또는 불의한 ‘목자’와 같이 ‘목자’에 대한 직접적인 비판을 확인할 수 없지만, 때로는 ‘목자’ 비유를 통해서 혼란한 당시 사회를 간접적으로 표현하기도 했다. 예를 들면, 제1중간기 시대에 이집트 백성은 ‘목자가 없어 놀란 (양) 무리들’<sup>24)</sup>로 묘사되었다. 아마도 외부 세력으로부터 자신의 백성을 지키지 못하는 왕을 우회적으로 비판하기 위해서 이러한 표현을 사용했을 것이다. 여기에서 메소포타미아와 이집트 지역 ‘목자’와 연관된 제왕 이데올로기의 차이점을 찾을 수 있을 것이다.<sup>25)</sup>

제2중간기를 기점으로 목자로 묘사되는 왕의 역할에 있어서 뚜렷한 차이를 확인할 수 있다. 아마도 히소스라는 외부 세력의 침입으로 인한 혼란기의 경험이 이러한 ‘목자상’의 변화를 야기했을 것이다. 즉, 제2중간기 이전 왕국인 중왕국 시대의 왕이 자국 백성의 삶을 풍요롭게 만드는 내치에 중점을 두는 ‘목자’로 묘사되었다면, 이후 신왕국 시대의 왕은 강력한 군사력을 바탕으로 외부 세력으로부터 이집트를 굳건히 지킬 뿐만 아니라 이집트 영토를 확장할 수 있는 강력한 군사적 힘에 근거한 외치에 좀 더 중점을 둔 ‘목자’로 묘사되었다는 것이다. 이러한 관점에서 누비아 원정을 승리로 이끈 아메노피스 3세(Amenophis III.)<sup>26)</sup>에게 처음 사용된 ‘선한 목자(mnjw nfr)’는 이후에 강력한 군사적인 힘을 바탕으로 영토 확장에 나선 신왕국 시대의 이집트 왕을 가장 이상적인 왕으로 묘사할 때 가장 많이 사용된 관용적 표현이었다.

24) H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2nd ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1926), 53. 이외에도, 주전 600년경 페르시아의 왕 캄비세스 2세(Kambyses II.)의 침략으로 인한 이집트의 혼란기의 예로는 *ibid.*, 100: ‘자, 이제 우리 왕을 즉위시키자! 왜냐하면 우리는 목자 없는 (양) 무리들이기 때문이다.’

25) 이외에도 가장 중요한 차이는 비록 적은 양의 자료이지만 이집트에서는 제1중간기 이후 왕 이외에 고위 관료 역시 ‘이집트(인들)의 목자’라고 불렸다는 것이다. 이를 위하여는 D. Müller, “Der gute Hirte”, 133-135를 참고하라. 여기에 두 지역에서의 제왕 이데올로기 속 ‘목자상’의 차이로 D. Sitzler, *Vorwurf gegen Gott: Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, StOR 32 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 151-152는 메소포타미아의 경우 왕위 정당성을 신으로부터 부여받은 왕에게 ‘목자’라는 칭호가 수여되었다면, 이와 달리 이집트에서는 왕의 능력 및 업적을 평가하기 위해서 ‘목자’라는 호칭을 사용하였다고 주장하였다.

26) *Ibid.*, 135. 이외에도 시리아 지역까지 영토를 확장한 세토스 1세(Sethos I.)와 람세스 2세(Ramses II.) 그리고 시리아, 누비아 그리고 리비아 지역을 장악한 메렌프타(Merenptah) 역시 전장에서 자신의 군대의 생명을 보존하고 전쟁을 승리로 이끈 ‘선한 목자’로 묘사되었다. 이에 대한 자세한 내용은 D. Müller, “Der gute Hirte”, 137-138과 R. Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde*, 23을 참고하라.

## 2.2. 구약의 제왕이데올로기와 ‘목자’ 비유

구약 속 족장들 아브라함(창 13:3-12), 이삭(창 26:17-22), 야곱(창 30:25-43) 그리고 야곱의 아들들(창 47:3)은 이곳저곳을 떠도는 목자였다. 이러한 이유에서 구약 속에서 ‘목자’라는 단어를 연상한다면, 하나의 직업을 떠올릴 것이다. 이 직업과 연관된 구약 속 최초의 사람은 이스라엘 족장들 이전에 ‘양 치는 목자(‘로예 쏘[צֹאן רֹעֶה])’로 소개된 아벨이었다(창 4:2). 여기에서 언급된 ‘רֹעֶה’가 보통 ‘목자’라는 명사로 번역되지만,<sup>27)</sup> 문법적으로는 동사 ‘רֹעֶה(r’h)’에서 파생된 능동 분사형태로 ‘(양이나 가축을) 치는 자’ 또는 이들을 ‘돌보는 자’로 번역하는 것이 올바른 번역일 것이다.<sup>28)</sup>

### 2.2.1. 구약 속 ‘목자’의 비유

분명한 사실은 메소포타미아와 이집트에서처럼 구약에서도 ‘목자’는 단순히 양이나 가축을 기르는 직업의 의미를 넘어서 사용되었다는 것이다. 먼저, YHWH는 요셉(창 49:24), 다윗(시 23:1) 그리고 이스라엘(시 80:1[2])의 ‘목자’라는 칭호와 함께 찬양되었다. 비록 이와 같이 YHWH를 직접 ‘목자’로 칭하는 예는 고대 근동과 비교해 보았을 때 많이 쓰이지는 않았지만, YHWH를 자신의 양 무리인 이스라엘 백성(시 74:1; 79:13; 95:7; 100:3; 사 49:9-10; 렘 23:3; 31:10; 겔 34:31; 미 2:12; 7:14)이나 개인(시 23편)을 ‘지키고’, ‘보호하고’ 또는 ‘이끄는’ 선한 목자<sup>29)</sup>의 모습으로 비유하는 본문은 비교적 많이 찾아볼 수 있다.<sup>30)</sup> 이러한 ‘선한 목자상’은 신·구약 중간기를<sup>31)</sup> 거쳐 신약 시대로 이어졌다. 무엇보다 예수는 ‘호 포이멘 호 카로스(ὁ ποιμήν

27) 왕하 3:4와 호 1:1에서 ‘양 치는 목자’로 번역된 ‘노케드(נֹקֵד)’와 호 7:14에서 ‘소 치는 목자’를 의미하는 ‘보케르(בֹּקֵר)’ 두 단어가 보통 ‘목자’로 번역된다. 이에 대하여는 각각 S. Segert, “Zur Bedeutung des Wortes nōqēd”, 279-283과 B. Beck, “בֹּקֵר”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. I (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 736-743을 참고하라.

28) ‘רֹעֶה’ 또는 ‘רֹעֶה’에 대한 자세한 논의는 J. A. Soggin, “רֹעֶה, r’h weiden”, E. Jenni und K. Westermann, hrsg., *THAT*, vol. II (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 791-794와 G. Wallis, “רֹעֶה, rā’āh”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. VII (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 568-576을 참고하라.

29) 그러나 고대 근동에서 이상적인 신과 왕을 설명할 때 사용된 ‘선한 목자’ 또는 ‘정의로운 목자’와 같이 형용사와 연계된 ‘목자’ 호칭은 구약에서는 확인되지 않는다. 즉, YHWH는 ‘선한 목자’로 불린 것이 아니라 ‘선한 목자’로 묘사되었을 뿐이다.

30) 포로기와 포로기 이후 본문(렘 23:3; 50:19; 겔 34:12-13; 미 4:6-8)에서 목자 YHWH의 가장 큰 임무는 자신의 목장(예루살렘)을 떠난 자신의 양(이스라엘 백성)을 안전하게 다시 목장으로 모으고 찾아오는 것이었다.

31) 예를 들면, 주전 1세기에 기록된 <솔로몬의 시편>(17:40-43) 속 ‘목자상’은 미래에 도래할 메시아적 왕을 묘사하는 겔 34장의 연장선이라고 말할 수 있다.

ὁ καλός), 즉 ‘선한 목자’<sup>32)</sup>로 자신을 소개하고 있다(요 10:11, 14).<sup>33)</sup>

이와 함께 고대 근동의 ‘왕-목자’ 비유도 구약에서 사용되었다. 그러나 이러한 비유가 이스라엘 왕을 비판하기 위해서 더 많이 사용되었다는 것을 확인할 수 있다.<sup>34)</sup> 예를 들면, 왕국 멸망에 책임이 있는 유다 왕을 양 떼를 흩어서 몰아내고 양들을 돌보지 않는 목자(렘 23:2)로, 자신만을 돌보고 양 떼를 먹이지 않고 병든 양들을 고쳐 주지도 않는 목자로, 더 나아가서 양 떼를 폭력으로 다스리는(겔 34:2-6) ‘악한 목자’의 모습으로 비판하고 있다.<sup>35)</sup> 왕에 대한 이러한 비판의 정점은 아마도 유다의 왕에 대한 ‘로예 예빌리(רֹעֵה אֲוִלִי)’, 즉 ‘우매한 목자’라는 호칭일 것이다(슌 11:15). 이렇게 외부 세력으로부터 자신의 목장(=왕국)과 양(=백성)을 지키지 못한 목자(=왕)를 대신하여 YHWH 스스로 목자가 되거나(렘 23:3; 겔 34:11-16), 장차 도래할 메시아를 새롭고 올바른 목자로 세울 것을 YHWH는 약속한다(렘 23:4; 겔 34:23). 또한 예레미야 23:4와 에스겔 34:7에서도 ‘목자’라는 칭호가 언급됐지만, 여기서는 특정한 역사적 왕을 의미하는 것이 아니라 불특정 미래의 왕이나 정치 지도자를 의미하고 있다.

이처럼 구약에서 왕을 칭하는 ‘목자’는 고대 근동에서 사용된 ‘왕-목자’의 표현과는 차이점을 보인다. 구약 속에서 YHWH를 제외하고는 구체적인 인물에 ‘목자’라는 칭호를 사용하는 표현이 지극히 적었다는 것에서 그 차이점이 극명하게 드러난다. 즉, 다윗을 ‘이스라엘의 목자’로 표현한 한 글 우리말 성경 번역본 사무엘하 5:2 본문을 제외하고 모세(사 63:11), 페르시아 왕 고레스(사 44:28), 새로운 다윗(겔 34:23; 37:24) 그리고 메시아(렘 3:15; 23:4 등)만 직접적으로 ‘목자’로 칭했다는 것이다.

## 2.2.2. 유년기 목자 다윗과 왕 목자 비유 속 다윗 왕

### (1) 유다 왕으로 등극하기 이전 유년기 시절의 목자 다윗

다윗이 이스라엘 역사에 처음으로 등장할 때의 모습은 어린 목자였다. 먼저, 사무엘이 YHWH의 명령에 따라 사울을 폐위시키고 이새를 찾아가 다윗에게 기름 붓는 이야기 속에서 다윗은 어린 목자였다(삼상 16:11). 이에 대하여 훈찌커-로데발트(R. Hunziker-Rodewald)는 분명한 정치적 이유

32) 예수에 관한 ‘선한 목자’ 비유에 관한 연구는 무엇보다 김현태, “요한복음서의 선한 목자 모티프 연구”, 『신약논단』 11:1 (2004), 35-62를 참고하라.

33) 또한 바울은 히브리서(13:20)에서 예수를 ‘큰 목자’로 묘사하고 있다.

34) 이처럼 무책임한 악한 목자(=유다의 왕)뿐만 아니라 이스라엘 백성 역시 ‘살찐 양’으로 참 목자인 YHWH의 심판의 대상이 되었다는 특징이 있다(겔 34:17-22).

35) 렘 2:8; 10:21; 22:20, 22; 슌 10:2-3; 11:4-17에서도 왕이나 정치 지도자를 ‘목자’로 비유했으나 이 경우에는 긍정적인 의미가 아닌 부정적인 의미에서 사용되었다.

때문에, 즉 ‘왕-목자’ 제왕 이데올로기와 밀접한 연관성 때문에 다윗이 왕으로 등극하기 전부터 이미 ‘목자’로 묘사되어졌어야만 했다고 주장하였다.<sup>36)</sup> 이후에 악령에 사로잡힌 사울을 치유하기 위해서 양을 쳤던 다윗이 수금 연주자로 궁정에 입성하는 과정 속에서 다시 한번 다윗이 목자였다는 사실이 강조된다(삼상 16:19).<sup>37)</sup>

블레셋 거인 골리앗과 이스라엘 간의 전쟁을 이야기하는 사무엘상 17장은 다윗이 유다의 왕으로 등극하기 이전 ‘다윗-목자’ 비유의 정점에 서 있는 본문이다. 먼저, 다윗은 블레셋 거인과 결투하기 위해서 사울을 설득하는 과정에서 목자로서의 자신의 경험과 사자와 곰으로부터 양 떼를 지켰던 무용담을 이야기한다(34-37절). 둘째, 다윗이 골리앗과의 전투에서 승리를 이끈 무기는 칼이나 창과 같은 일반적인 무기가 아니라 ‘지팡이’와 ‘물맷돌’과 같은 목자들이 사용하는 무기였다(40, 49-50절).<sup>38)</sup> 여기에서 제왕 이데올로기와 연관된 ‘목자’ 비유의 핵심은 ‘지팡이’로 번역되는 ‘마켈(מַקֵּל)’일 것이다. 왜냐하면 이 단어는 왕권을 상징하는 ‘규(圭)’<sup>39)</sup>로도 번역되기 때문이다(렘 48:17).<sup>40)</sup> 이러한 이유에서 다윗의 손에 있었던 ‘지팡이’는 단순한 목자의 지팡이가 아니라, 이후에 차지하게 될 ‘이스라엘 왕의 규’<sup>41)</sup>, 즉 ‘이스라엘의 왕권’을 상징하는 지팡이로 볼 수 있다. 셋째, 이 이

36) R. Hunziker-Rodewald, “David der Hirt: Vom «Aufstieg» eines literarischen Topos”, W. Dietrich und H. Herkommer, hrsg., *König David: Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, 2003), 171.

37) 이에 대하여 S. L. Mckenzie, *König David: Eine Biographie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 61은 ‘이스라엘을 (목자처럼) 치기 위해서’ 사울 궁정에 입성했다는 상징적 의미를 강조하기 위해서라고 주장하였다.

38) 이와 달리 R. Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde*, 47, 각주 22는 이들은 목자의 무기가 아닌 전쟁무기라고 주장하였다(비교 왕하 3:25; 대하 26:1).

39) G. André, “מַקֵּל”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. IV (Stuttgart: Kohlhammer, 1984), 1129-1131.

40) 이러한 사실은 고대 메소포타미아에서 이미 오래전부터 목자의 ‘지팡이’는 신과 왕의 권위를 상징했음을 부조(浮彫)와 문서를 통해서 확인된다. 무엇보다 아시리아 왕의 부조의 예에 대하여는 J. Meuszyński, *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kallhu (Nimrūd)*, Baghdader Forschungen 2 (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1981)에서 제시된 그림을, 문서의 예에 대하여는 A. Falkenstein und W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 76, 124와 U. Magen, *Assyrische Königsdarstellungen*, 목록 4, 5, 25, 30-31, 36, 38 그리고 42-43을 참고하라.

41) 이외에도 מַקֵּל 역시 본래는 ‘지팡이’를 의미하였지만, ‘권력’ 또는 왕과 같은 정치 지도자의 ‘권위’(창 49:10; 삿 5:14; 시 2:9; 45:6[7]; 사 14:5,9)를 상징하기도 했다. 이를 위해서는 H. -J. Zobel, “מַקֵּל”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. VII (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 966-974와 G. Wilhelmi, “Der Hirt mit dem eisernen Szepter: Überlegungen zu Psalm II 9”, *VT* 27 (1977), 199를 참고하라.



야기 속에서 어린 ‘목자’ 다윗이 블레셋 거인 골리앗을 이길 수 있었던 이유는 유능한 전쟁 용사였기 때문이 아니라 YHWH를 의지했기 때문이라는 긍정적인 신학적 평가와 함께, 이후에 왕위에 오를 다윗의 정당성을 YHWH로부터 부여받았다는 사실을 확인시켜 준다.<sup>42)</sup> 본 에피소드에서 비록 다윗에게 ‘목자’라는 칭호는 사용되지 않았지만, 다윗이 유다의 왕으로 등극하기 이전에 ‘목자’의 모습으로 묘사되는 이유는 분명하다. 왜냐하면 이미 고대 근동의 예를 통해서 확인된 것처럼 ‘제왕 이데올로기’와 ‘왕-목자’ 비유는 밀접한 관계를 맺고 있기 때문이다.<sup>43)</sup>

## (2) 사무엘하 5:2 속 ‘목자’ 비유

전에 곧 사울이 우리의 왕이 되었을 때에도 이스라엘을 거느려 출입하게 하신 분은 왕이시었고 여호와께서도 왕에게 말씀하시기를 **네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며** 네가 이스라엘의 주권자(מֶלֶךְ)가 되리라 하셨나이다 하니라(삼하 5:2)

사무엘하 5:2 역시 ‘목자’ 비유가 ‘제왕 이데올로기’와 밀접한 관계를 맺고 있는 본문<sup>44)</sup>으로 그 중에서 본 연구의 주제인 2절 하반절 히브리어 본문(BHS) “אַתָּה תִּרְעָה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל”에 대한 신학적으로 올바른 한국어 번역을 제안하고자 한다. “**바로 네가 나의 백성 이스라엘을 먹일 것이다**”<sup>45)</sup>로 직역할 수 있는 이 본문에 대한 다양한 한글 우리말 성경 번역본은 다음과 같다.

42) F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9 (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 120-121.

43) H. Gottlieb, “Die Tradition von David als Hirten”, *VT* 17 (1967), 190-200; S. L. Mckenzie, *König David*, 62-63, 70.

44) 한동구, “다윗 왕위 상승 사회에 나타난 왕의 계약(Der Königsvertrag) 삼하 5장 1-3절”, 『신학논단』 22 (1994), 197-198.

45) 히브리 단어 ‘תִּרְעָה’를 본 연구에서 ‘먹일 것이다’로 번역한다는 것에는 분명 한계가 있다. 왜냐하면 ‘먹이다’로 번역하면 다른 히브리 동사, 예를 들면 ‘아칼(אָכַל)’과 혼동될 가능성이 높기 때문이다. 이 히브리 단어를 한동구, “다윗 왕위 상승 사회에 나타난 왕의 계약(Der Königsvertrag) 삼하 5장 1-3절”, 197은 “방목하리라”로 번역하였지만, ‘방목하다’의 뜻에는 ‘놓아 기르다’라는 의미가 포함되었기 때문에 이 또한 적절한 번역이라고 말할 수 없다. 이러한 한글 번역의 어려움으로 본 논문의 ‘먹일 것이다’라는 번역 속에는 ‘(목자처럼) 이스라엘 백성을 먹이고 칠 것이다’라는 목자를 연상시키는 광범위한 의미가 포함되었다는 것을 언급하고자 한다.

『개역』	『개역개정』	『공동』	『새번역』
네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며	네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며	너는 내 백성 이스라엘의 목자로서	네가 나의 백성 이스라엘의 목자가 될 것이며

“네가 내 백성 이스라엘을 먹이며 …”로 원문에 충실하게 번역한 <흠정역>(KJV)을 제외한 다른 한글 번역본인 『공동개정』과 『표준개정』 역시 다윗에게 “이스라엘의 목자”라는 칭호를 부여하고 있음을 확인할 수 있다.<sup>46)</sup>

이와 달리 ‘너는 나의 백성 이스라엘의 목자(=der Hirte)가 될 것이다’라고 번역한 EIN을 제외한 주요 독일어 번역본과 NEB와 RSV를 제외한 주요 영어 번역본들은 BHS 원문에 충실하게 동사의 의미로 번역하고 있음을 확인할 수 있다.<sup>47)</sup>

ELB	ZUR	LUT	EIN
Du sollst mein Volk Israel <b>weiden,</b>	Du sollst mein Volk, Israel, <b>weiden,</b>	Du sollst mein Volk Israel <b>weiden,</b>	Du sollst <b>der Hirt</b> meines Volkes Israel sein
NIV	NAS	NJB	NKJ
You <b>will shepherd</b> my people Israel	You <b>will shepherd</b> My people Israel	You are <b>to</b> <b>shepherd</b> my people	You <b>shall shepherd</b> My people

이와 같이 외국어 번역본과 비교해 보면 많은 수의 한글 번역본에서는 תִּרְעָה를 ‘네가 먹일 것이다’로 직역하기보다는 ‘목자’라는 명사, 즉 하나의 칭호로 의역했음을 확인할 수 있다. 그러나 앞에서 살펴본 것처럼, 구약에서는 신학적인 이유로 이스라엘의 역사적 왕을 ‘목자’로 칭하는 것을 주저했다는 것을 확인할 수 있었다.<sup>48)</sup> 이러한 이유에서 사무엘하 5:2하반을 ‘네

46) 한글 주석서 역시 ‘이스라엘의 목자’로 번역하고 있다. 예를 들면, 노희원, 『사무엘하』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 249.

47) 이외에도 프랑스어 번역본 LSG와 NEG에서도 동사의 의미로 번역되었다.

48) G. Wallis, “רָעָה, rā’āh”, 572; 랄프 W. 클레인, 『사무엘상』, WBC 성경주석 10, 김경열 역 (서울: 솔로몬, 2004), 162; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10 (Waco: Word Books, 1983); R. Kessler, “Ich rette das Hinkende, und das Versprengte sammle ich: Zur Herdenmetaphorik in Zef 3”, R. Kessler, hrsg., *Gotteserdung: Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*, BWANT 170 (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 149.

가 내 백성 이스라엘의 목자가 될 것이다’로 의역하기보다는 ‘바로 네가 나의 백성 이스라엘을 먹일 것이다’로 직역하는 것이 신학적으로 올바른 번역이라고 말할 수 있을 것이다.

이와 함께 ‘주권자’로 번역된 ‘나기드(נָגִיד)’의 의미를 역사적으로 고찰해 보면 앞에서의 직역이 더 적합한 이유를 찾을 수 있을 것이다. ‘목자’ 비유와 연관되어 유년 시절 목자였던 다윗의 모습을 상기시키는 사무엘하 7:849)에서도 언급된 이 단어는 사울을 ‘나기드’로 기름 부으라는 YHWH의 명령 속에서 처음으로 등장한다(삼상 9:16). 이후에 솔로몬(왕상 1:35), 여로보암(왕상 14:7), 바아사(왕상 16:2), 히스기야(왕하 20:5) 그리고 아비야(대하 11:22) 역시 ‘나기드’로 불렸다.<sup>50)</sup>

알트(A. Alt)<sup>51)</sup>가 נָגִיד라는 단어를 세속적인 의미를 지닌 왕 ‘멜렉(מֶלֶךְ)’과 비교하여 YHWH로부터 종교적 정당성을 부여받고 선택된 ‘카리스마적 지도자’로 해석한 이후에, 지금까지도 이 단어의 해석에 대한 다양한 의견이 제시된다. 가장 많은 지지를 받는 것은 ‘군사적으로 유능해서 선택받은 용사’<sup>52)</sup> 또는 ‘대사사와 같이 군사적으로 유능한 인물’<sup>53)</sup>과 같이 군사적 능력이 강조되는 견해이다. 그러나 ‘나기드’로 불렸던 솔로몬, 바아사, 히스기야 그리고 아비야가 정말로 군사적으로 유능한 용사였는지에 대한 의구심이 이러한 견해에 반론을 제기한다. 이외에도 ‘공식적인 왕위

49) ‘목자’ 제왕 이데올로기와 연관되어 이 본문이 중요한 이유는 이미 아시리아 제왕 이데올로기에서 언급한 것처럼, 목자의 중요한 종교적 의무 중 하나가 자신이 숭배하는 신을 위한 성전을 봉헌하는 것과 연관되었기 때문이다. 그러나 흥미로운 사실은 본문의 바로 앞부분(삼하 7:1-7)에서 다윗이 이러한 의무를 지키기 위해서 YHWH를 위해서 성전을 건축하려 했지만(아마도 솔로몬 성전에 대한 정당성을 부여하기 위해서) YHWH로부터 거부당했다는 것이다. 이렇게 신적 존재가 자신을 위한 성전을 봉헌하는 것을 거부하는 사례는 고대 근동에서도 찾아보기 힘든 예이다. 이를 위해서는 T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142 (Berlin: Walter de Gruyter, 1977), 85-87을 참고하라.

50) 이 단어에 대한 자세한 내용은 C. Westermann, “נָגִיד, *ngd* hi. mitteilen”, E. Jenni und K. Westermann, hrsg., *THAT*, vol. II (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 31-37과 G. F. Hasel, “נָגִיד *nāgīd*”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. V (Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 203-219를 참고하라.

51) A. Alt, “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, hrsg., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. II, 3rd ed. (München: C. H. Beck'sche, 1964), 23.

52) 예를 들면, L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 152-155; M. Noth, *Geschichte Israels*, 10th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 156.

53) 예를 들면, J. A. Soggin, “Charisma und Institution im Königtum Sauls”, *ZAW* 75 (1963), 61; W. Richter, “Die *nāgīd*-Formel: Ein Beitrag zur Erhellung des *nāgīd*-Problems”, *BZ* 9 (1965), 83.

계승자'<sup>54)</sup>, YHWH로부터 왕으로 '지명된 자'<sup>55)</sup> 또는 왕궁의 '고위 관료'<sup>56)</sup>를 위한 호칭이었다는 주장도 있지만, '나기드'로 불렸던 많은 인물 모두에게 적용하기에는 한계가 있기 때문에 이 의견 역시 많은 학자들에 의해서 비판을 받는다.

이처럼 '나기드'가 언급된 본문에 따라 그리고 인물에 따라 다양한 해석이 존재하기 때문에 모두를 포함할 수 있는 한 가지 만족스러운 의견을 선택하기에는 어려움이 존재한다. 그럼에도 불구하고 이러한 호칭으로 불렸던 인물들 중 이스라엘과 유다의 왕만을 한정하여 살펴본다면, 글뤽(J. J. Glück)의 의견은 상당한 의미가 있다. 그는 목자를 뜻하는 히브리어 נָגִיד וְנָגִידָה에서 모음을 제외한 히브리어 자음 음역 ngd와 nqd를 앞에서 언급했던 신과 왕의 호칭으로 목자를 뜻하는 수메르어 na-gada<sup>57)</sup>와 아카드어 nāqīdu<sup>58)</sup>에서 모음을 제외한 ngd와 nqd의 자음의 유사성에 관심을 가졌다. 무엇보다 그는 구약과 여타의 고대 셈어 속에서 자음 g와 q는 정확히 구분되지 않았고 서로 혼용되었기 때문에 ngd와 nqd의 어원은 '목자'와 연관된 단어라고

- 
- 54) 솔로몬이 왕으로 즉위하기 이전, 즉 '왕위 계승자'라는 신분일 때 '나기드'로 불렸기 때문이다. 이 견해에 대하여는 H. Wildberger, "Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums", *ThZ* 13 (1957), 454; T. C. G. Thornton, "Charismatic kingship in Israel and Judah", *JThS* 14 (1963), 8; E. Lipiński, "nāgīd, der Kronprinz", *VT* 24 (1974), 499; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CB.OT 8 (Lund: Gleerup, 1976), 164를 참고하라. 그러나 '나기드'로 불린 왕들 중에서 솔로몬만 '왕위 계승자'였기 때문에 이 의견에는 동의하기 어렵다.
- 55) 한동구, "다윗 왕위 상승 사회에 나타난 왕의 계약(Der Königsvertrag) 삼하 5장 1-3절", 192-197.
- 56) G. C. Macholz, "NAGID - der Statthalter, 'praefectus'", K. Rupprecht, hrsg., *Sefer Rendtorff: Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff*, DBAT Beiheft 1 (Dielheim: Selbstverlag der Autoren, 1975), 65. 이러한 관점에서 U. Rütterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit: Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117 (Stuttgart: Wohlhammer, 1985), 101-105의 의견 역시 참고 가능하다. 그러나 이러한 의미의 '나기드'는 대부분 역대기 사가의 본문(대하 11:11; 19:11; 28:7; 31:12; 느 11:11 등)에 언급되었다는 한계가 존재한다. 이외에 נָגִיד 번역에 관하여는 소형근, "노라(Nora) 비문과 구약성서에 나타난 '나기드'(נָגִיד)의 연구", 「구약논단」 14:3 (2008), 155-159와 그의 또 다른 논문인, "히브리어 '나기드'(נָגִיד) 번역에 대한 제언", 「성경원문연구」 34 (2014), 289-293을 참고하라.
- 57) 예를 들면, 수메르의 주신 엘릴과 우르(Ur)의 술기(Šulgi)가 'na-gada'로 불렸다. 이를 위해서는 각각 A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, vol. 1, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (Heidelberg: C. Winter, 1959), 16, 23과 M. Lang, "na-gada-nāqīdu-nōqēd: Ein Beitrag zur altorientalisch-biblischen Hirtenterminologie", R. Rollinger und B. Truschnegg, hrsg., *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante, Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, OeO 12 (Stuttgart: Steiner, 2006), 332-333을 참고하라.
- 58) 예를 들면, 아다드-니라리 1세와 아사르하돈이 'nāqīdu'로 불렸다. 이를 위해서는 각각 U. Magen, *Assyrische Königsdarstellungen*, 18과 R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, 80을 참고하라.

주장하였다.<sup>59)</sup> 이러한 이유에서 그는 구약 속 נָגִיד은 ‘왕위 계승자’를 의미하는 것이 아니라 ‘the good shepherd’, 즉 ‘선한 목자’를 의미한다고 주장하였다.<sup>60)</sup>

‘나기드’의 의미를 ‘왕위 계승자’에서 찾았던 리핀스키(E. Lipiński)는 이후에 이러한 글뤽의 주장에 근거하여 셈족의 언어에서 자음 g와 q 사이의 변환의 높은 가능성에 주목하였다.<sup>61)</sup> 결국 리핀스키 역시 이후에는 נָגִיד, נִקָּד 그리고 nāqidu 이 세 단어 모두 ‘목자’를 의미하는 동일한 셈어 어근에서 유래하였다고 주장하였다.<sup>62)</sup>

휘셔(A. A. Fischer) 역시 메소포타미아 제왕 이데올로기 속에서 자주 언급되었던 na-gada와 nāqidu라는 왕의 칭호와 연관시켜 נָגִיד의 해석에 있어서 의미 있는 의견을 제시하였다. 그의 주장에 의하면 사무엘하 5:2와 7:8에서 언급된 נָגִיד라는 다윗의 호칭은 ‘지도자’ 또는 ‘주권자’를 의미하는 것이 아니라 아시리아의 ‘왕-목자’ 제왕 이데올로기의 영향을 받아 메소포타미아 지역에서 왕의 칭호로 흔히 사용되었던 ‘목자’를 의미한다고 주장하였다.<sup>63)</sup> 더 나아가서 그는 다윗의 칭호로 구약 속에서 목자라고 칭할 때 흔히 사용되는 רִעָה가 아닌 נָגִיד를 선택한 이유를 YHWH만이 이스라엘의 목자이기 때문에 רִעָה라는 칭호 역시 이스라엘 왕이 아닌 YHWH에게만 허용되어야만 한다는 신명기 역사가들의 신학적 판단에서 찾았다.<sup>64)</sup> 즉, 일반적으로

59) J. J. Glück, “Nagid-Shepherd”, *VT* 13 (1963), 144.

60) *Ibid.*, 150. 그러나 M. Dietrich und O. Loretz, “Die Ugaritische Berufsgruppe der *nqdm* und das Amt des *rb nqdm*”, *UF* 9 (1977), 336-337은 נָגִיד와 하나의 관직명을 의미하는 우가리트어 *nqdm*과의 연관성에 주목하여 נָגִיד는 ‘목자’를 의미하는 것이 아니라 일차적으로 관직과 연관되었다고 주장하였다.

61) E. Lipiński, “«Leadership»: The Roots DBR and NGD in Aramaic”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “Und Mose schrieb dieses Lied auf”: *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, AOAT 250 (Munster: Ugarit-Verlag, 1998), 509-514.

62) *Ibid.*, 512. 위의 세 용어에 대한 자세한 연구는 무엇보다 M. Lang, “*na-gada-nāqidu-nōqēd*”, 331-339를 참고하라.

63) A. A. Fischer, *Von Hebron nach Jerusalem: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5*, BZAW 335 (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 217-220. 이러한 휘셔(A. A. Fischer)의 주장에 K. -P. Adam, *Saul und David in der jüdischen Geschichtsschreibung*, FAT 51 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 36과 R. Kessler, *Samuel: Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, BG 18 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 116 역시 동의했다.

64) A. A. Fischer, *Von Hebron nach Jerusalem*, 220. 이후에 그는 자신의 다른 논문 “Die Saul-Überlieferung im deuteronomistischen Samuelbuch (am Beispiel von I Samuel 9-10)”, M. Witte, et al., hrsg., *Die deuteronomistischen Geschichtswerk: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus”- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 170-171에서 이를 다시 한번 주장하였다.

로 ‘목자’를 의미하는 מֶלֶךְ가 YHWH에게만 허용된 칭호였기 때문에 이러한 칭호를 이스라엘 왕에게는 사용할 수 없었던 것이다.<sup>65)</sup> 그래서 신명기 역사는 다윗에게 목자를 간접적으로 의미할 수 있는 또 다른 단어인 מִנְיָן를 사용했던 것이다. 사무엘하 7:8에서도 다윗에게 מִנְיָן라는 표현을 사용한 것은 이와 같은 휘셔의 주장이 상당한 의미를 갖고 있음을 말해 준다. 그러므로 다윗에게 이스라엘 왕에게 허용되지 않는 מֶלֶךְ라는 용어를 직접 사용하지 않는 대신에 ‘목자’를 의미할 수 있는 מִנְיָן를 의도적으로 사용했을 가능성이 완전히 배제할 수는 없다.

### 3. 나가는 말

양과 같은 가축 떼를 푸른 초장으로 이끌어 풀을 먹이고 쉴 만한 물가로 인도하여 물과 쉼을 제공해야 하는 사람 그리고 늑대와 같은 사나운 들짐승으로부터 자신의 가축 떼를 보호하고 길을 잃고 헤매는 가축이 있다면 다시 데려오고 상한 가축이 있다면 치료해 주는 사람을 일반적으로 ‘목자’라고 칭한다. 그러나 이러한 ‘목자’는 단순히 하나의 직업 그 이상의 의미를 가지고 있음을 본 연구를 통해서 확인할 수 있었다. 무엇보다 ‘목자’의 모습은 이미 오래 전부터 고대 이스라엘 주변 국가의 제왕 이데올로기 속에서 중요한 위치를 차지하고 있었다는 것이다. 즉, 메소포타미아와 이집트의 주요 신적 존재와 그들로부터 지상 세계의 통치권을 부여받은 왕이 ‘목자’의 모습으로 묘사되거나 ‘목자’라는 칭호와 함께 숭배되어졌다는 것이다.

이러한 전통을 구약에서 어렵지 않게 확인할 수 있다. 먼저 YHWH는 구약의 많은 본문에서 ‘목자’로 묘사되고 있다(시 23; 74:1; 79:13; 95:7; 100:3; 렘 35:31 등). 또한 이스라엘의 영적 지도자였던 모세(사 63:11), 이방 민족의 왕(사 44:28), 미래의 왕 메시아(겔 34:23; 37:24) 그리고 이스라엘의 정치 지도자(렘 23:1-2; 50:6; 겔 34:2-8) 역시 ‘목자’로 불렸다. 뿐만 아니라 고대 근동의 ‘왕-목자’의 비유는 이스라엘 왕정의 시작을 이야기하고 있는 사무엘서에서, 무엇보다 다윗의 왕위 등극 과정 속에서 확인할 수 있다. 이스라엘 역사에 등장할 때 다윗은 어린 ‘목자’(삼상 16:11)였으며, 이스라엘의 첫 번째 왕 사울의 악령을 쫓기 위해서 수금을 잘 타는 다윗을 선택했을 때에

65) 앞에서 이미 언급했듯이 מֶלֶךְ라는 칭호가 부여된 모세, 고레스 그리고 메시아적 다윗(또는 메시아)은 구약 속에서 중요한 위치를 차지하지만, 이들 모두 이스라엘의 역사적 왕은 아니다.

도 그는 양 떼를 치고 있었다(삼상 16:19). 그리고 용감한 ‘목자’(삼상 17장) 다윗이 블레셋의 용사 골리앗을 죽인 사건은 요나단(삼상 18:1-4)과 이스라엘 백성(삼상 18:7)으로부터 전폭적인 지지를 받게 되는 중요한 순간이었다.

이러한 유년 시절의 목자로서의 경험은 이후에 다윗이 이스라엘 백성을 돌보고 먹이고 보호할 수 있는 왕으로서의 정당성을 YHWH로부터 부여받는 결정적인 근거가 되었다(삼하 5:2; 7:8). 그러나 고대 근동의 제왕 이데올로기에서 흔히 확인할 수 있는 왕을 위한 ‘목자’라는 칭호의 사용은 다윗을 포함한 이스라엘과 유다의 그 어떠한 역사적인 왕에게도 허용되지 않았다는 사실을 확인할 수 있었다. 왜냐하면 구약에서 YHWH만이 이스라엘의 참 목자이기 때문이다(겔 34:11-16).

이러한 이유에서 많은 수의 우리말 성경 번역본이 ‘네가 내 백성 이스라엘의 목자가 되며’로 의역하고 있는 사무엘하 5:2하반 히브리 본문(BHS) “אַתָּה תִּרְעֶה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל”을 ‘바로 네가 나의 백성 이스라엘을 먹일 것이며’로 직역할 것을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

목자, 제왕 이데올로기, 다윗, 비유, 고대 근동.

Shepherd, Royal ideology, David, Metaphor, Ancient Near East.

(투고 일자: 2018년 7월 31일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

<참고문헌>(References)

- 김현태, “요한복음서의 선한 목자 모티프 연구”, 「신약논단」 11:1 (2004), 35-62.
- 노희원, 『사무엘하』, 성서주석 9, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 소형근, “노라(Nora) 비문과 구약성서에 나타난 ‘나기드’(נָגִיד)의 연구”, 「구약논단」 14:3 (2008), 145-162.
- 소형근, “히브리어 ‘나기드’(נָגִיד) 번역에 대한 제언”, 「성경원문연구」 34 (2014), 289-293.
- 클레인, 랄프 W. 『사무엘상』, WBC 성경주석 10, 김경열 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- 한동구, “다윗 왕위 상승 사회에 나타난 왕의 계약(Der Königsvertrag) 삼하 5장 1-3절”, 「신학논단」 22 (1994), 187-202.
- Adam, K. -P., *Saul und David in der jüdischen Geschichtsschreibung*, FAT 51, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Alt, A., “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, hrsg., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. II, 3rd ed., München: C. H. Beck'sche, 1964, 1-63.
- André, G., “נָגִיד”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. IV, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, 1129-1131.
- Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2nd ed., OBO, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Beck, B., “בִּוְקָרְ”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. I, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, 736-743.
- Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Osnabrück: Graz, 1956.
- Dietrich, M. und Loretz, O., “Die Ugaritische Berufsgruppe der *nqdm* und das Amt des *rb nqdm*”, *UF* 9 (1977), 336-337.
- Dürr, L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung: Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn, 1925.
- Falkenstein, A., *Sumerische Götterlieder*, vol. 1, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Heidelberg: C. Winter, 1959.
- Falkenstein, A. und von Soden, W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich: Artemis-Verlag, 1953.
- Fischer, A. A., *Von Hebron nach Jerusalem: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5*, BZAW 335, Berlin: Walter



- de Gruyter, 2004.
- Fischer, A. A., “Die Saul-Überlieferung im deuteronomistischen Samuelbuch (am Beispiel von I Samuel 9-10)”, M. Witte, et al., hrsg., *Die deuteronomistischen Geschichtswerk: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus”- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, 163-181.
- Genge, H., “Zum »Lebensbaum« in den Keilschriftkulturen”, *AcOr* 33 (1971), 321-334.
- Gottlieb, H., “Die Tradition von David als Hirten”, *VT* 17 (1967), 190-200.
- Glück, J. J., “Nagid-Shepherd”, *VT* 13 (1963), 144-150.
- Grayson, A. K., *Assyrian Royal Inscriptions: From the Beginning to Ashur-resha-ishi I*, vol. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972.
- Gressmann, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2nd ed., Berlin: Walter de Gruyter, 1926.
- Hamp, V., “Das Hirtenmotiv im Alten Testament”, G. Schmuttermayr, hrsg., *Weisheit und Gottesfurcht: Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie*, St. Ottilien: Eos, 1990, 186-201.
- Hasel, F., “נָגִיד *nāgīd*”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. V, Stuttgart: Kohlhammer, 1986, 203-219.
- Hecker, K., “Ein Schlußgebet Nebukadnezars II. an Marduk”, W. H. Ph. Römer und K. Hecker, hrsg., *TUAT*, vol. II/5, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989, 782-783.
- Hecker, K., “Samsuiluna erobert Kiš”, B. Janowski und G. Wilhelm, hrsg., *TUAT.NF*, vol. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 49-50.
- Helck, W., “Hirt”, W. Helck und W. Westendorf, hrsg., *LÄ*, vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, 1220-1223.
- Hunziker-Rodewald, R., *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis*, BWANT 155, Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Hunziker-Rodewald, R., “David der Hirt: Vom «Aufstieg» eines literarischen Topos”, W. Dietrich und H. Herkommer, hrsg., *König David: Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, 2003, 165-177.
- Ishida, T., *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- Janowski, B.,  *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der Hilfe*

- Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Band I: Alter Orient*, WMANT 59, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989.
- Kessler, R., *Samuel: Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, BG 18, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Kügler, J., “Willenlose Schafe?: Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten”, W. H. Ritter und J. Kügler, hrsg., *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, Münster: LIT Verlag, 2006, 9-34.
- Lang, M., “*na-gada-nāqidu-nōqēd*: Ein Beitrag zur altorientalisch- biblischen Hirtenterminologie”, R. Rollinger und B. Truschnegg, hrsg., *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante, Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, OeO 12, Stuttgart: Steiner, 2006, 331-339.
- Lipiński, E., “*nāgīd*, der Kronprinz”, *VT* 24 (1974), 497-499.
- Lipiński, E., “«Leadership»: The Roots DBR and NGD in Aramaic”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, AOAT 250, Munster: Ugarit-Verlag, 1998, 501-514.
- Macholz, G. C., “NAGID – der Statthalter, ‘praefectus’”, K. Rupprecht, hrsg., *Sefer Rendtorff: Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff*, DBAT Beiheft 1, Dielheim: Selbstverlag der Autoren, 1975, 59-72.
- Magen, U., *Assyrische Königsdarstellungen: Aspekte der Herrschaft, Eine Typologie*, BaghF 9, Mainz: Zabern, 1986.
- Mayer, W., “Der Weg auf den Thron Assurs: Sukzession und Usurpation im assyrischen Königshaus”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, AOAT 250, Münster: Ugarit-Verlag, 1998, 533-555.
- Mckenzie, S. L., *König David: Eine Biographie*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Meek, T. J., “The Code of Hammurabi”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 163-180.
- Mettinger, T. N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CB.OT 8, Lund: Gleerup, 1976.
- Meuszyński, J., *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd)*, Baghdader Forschungen 2, Mainz:

- Verlag Philipp von Zabern, 1981.
- Müller, D., “Der gute Hirte”, ZÄS 86 (1961), 126-144.
- Noth, M., *Geschichte Israels*, 10th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Oppenheim, A. L., “The Sumerian King List”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 265-267.
- Richter, W., “Die nāgīd-Formel: Ein Beitrag zur Erhellung des nāgīd-Problems”, *BZ* 9 (1965), 71-84.
- Rüterswörden, U., *Die Beamten der israelitischen Königszeit: Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117, Stuttgart: Wohlhammer, 1985.
- Sachs, A., “Ritual to be Followed by the Kalū-Priest when Covering the Temple Kettle-Drum”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 334-338.
- Schmidt, L., *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.
- Segert, S., “Zur Bedeutung des Wortes nōqēd”, B. Hartmann, et al., hrsg., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VT.S 16, Leiden: E. J. Brill, 1967, 279-283.
- Sitzler, D., *Vorwurf gegen Gott: Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, StOR 32, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Soggin, J. A., “Charisma und Institution im Königtum Sauls”, *ZAW* 75 (1963), 54-65.
- Soggin, J. A., “רעה, r'h weiden”, E. Jenni, hrsg., *THAT*, vol. II, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 791-794.
- Speiser, E. A., “The Epic of Gilgamesh”, J. B. Pritchard, *ANET*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 72-99.
- Stephens, F. J., “Prayer of Lamentation to Ishtar”, J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 383-385.
- Stolz, F., *Das erste und zwierte Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- Thornton, T. C. G., “Charismatic kingship in Israel and Judah”, *JThS* 14 (1963), 1-11.
- Von Soden, W., “rēû(m)”, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972, 976-978.
- Wallis, G., “רעה, rā'āh”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 566-576.

- Waetzoldt, H., “Hirt”, D. O. Edzard, hrsg., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1972-1975, 421-425.
- Westermann, C., “נגד, *ngd* hi. mitteilen”, E. Jenni und K. Westermann, hrsg., *THAT*, vol. II, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 31-37.
- Wildberger, H., “Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums”, *ThZ* 13 (1957), 442-469.
- Wilhelmi, G., “Der Hirt mit dem eisernen Szepter: Überlegungen zu Psalm II 9”, *VT* 27 (1977), 196-204.
- Zobel, H. -J., “שׂבֵט”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 966-974.

<Abstract>

**A Suggestion for Translating “אַתָּה תִּרְעֶה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל”  
in the Second Half of 2 Samuel 5:2  
through the Study of Shepherd-King Ideology**

Keungjae Lee  
(Mokwon University)

If people associate the word, shepherd in the context of ancient Israel and the ancient Near East cultures, people would immediately conceive of the job as raising small livestock like sheep or goats. This shepherd has had the important responsibility not only to provide his livestock with water and fodder but also to keep his livestock from wild animals and thieves. For this reason, the term shepherd has deeper connotation than just a person who takes care of sheep or goats in the culture of ancient Near East. For example, the gods were either called as shepherd or described as shepherds that provided affluent and safe life for their people. In addition, the king was also introduced as the only shepherd of the earthly world who had been given the legitimate power from God to protect and rule the people.

This *shepherd* metaphor is also verified in the Old Testament. First, YHWH was the *shepherd* of Joseph (Gen 49:24), David (Psa 23:1), and Israel (Psa 80:1[2]) and was described as the good shepherd who keeps, protects, and leads Israel (Psa 74:1; 79:13; 95:7; 100:3; Isa 49:9-10; Jer 23:3; 31:10; Eze 34:31; Mic 2:12; 7:14). Unlike the ancient Near East, however, the *shepherd* metaphor was more often used in the Old Testament to criticize the kings of Israel (Jer 23:2; Eze 34:2-6). This difference in understanding the shepherd metaphor between the Ancient Near East and the Old Testament is most important and theologically significant in that the title *shepherd* has not been used to refer to the kings of Israel. For this reason, I propose to translate the Hebrew text (BHS) in the second half of 2 Samuel 5:2 “אַתָּה תִּרְעֶה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל”, into *You will shepherd my people Israel* in place of *You are my shepherd of Israel*.

# 나아만 내러티브에 나타난 종 모티프

## — 어휘적, 문학적, 신학적 해석 —

이재원\*

### 1. 들어가는 말

열왕기하 5장의 나아만 이야기는 구약성경에 나오는 이야기들 중 가장 잘 알려지고 회자되는 것들 중의 하나이며,<sup>1)</sup> 또한 신학적인 것과 기교적인 면이 공존하는 성경 이야기로 유달리 적합한 예라 할 수 있다.<sup>2)</sup> 이 이야기는 아람의 군대 장관 나아만이 심한 피부병을 앓고 있다가, 포로로 잡아 온 어린 소녀의 정보로 인하여 이스라엘의 선지자 엘리사를 찾아가 치유를 얻고 개종하며, 반면에 엘리사의 종 게하시는 악행으로 오히려 심한 피부병을 얻는다는 골격을 갖고 있다.<sup>3)</sup> 열왕기하 5장에 대한 주제 관련 선행 연구로는 나아만의 치유를 하나님의 기적적인 권능 예시로 해석하거나,<sup>4)</sup> 아람

\* 안양대학교 신학대학원 M. Div. 과정 중. 현재 인하대학교 산업경영공학과 교수. [jwonlee@inha.ac.kr](mailto:jwonlee@inha.ac.kr).

- 1) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 바클레이 패턴 구약주석, 장귀복 역 (서울: 기독교문사, 1994), 204.
- 2) Robert L. Cohn, "Form and Perspective in 2 Kings 5", *Vetus testamentum* 33 (1983), 171-184.
- 3) 본 연구에서는 나아만과 게하시의 피부병을 '나병' 으로 서술하지 않고 '심한 피부병' 으로 명기한다. 그 이유로는 히브리어 '차라앗'이나 '메초라'는 각종 악성 피부 질환을 가리키는 말로서, 반드시 '나병'만을 뜻하는 말은 아니기 때문이다(『새번역』 열왕기하 5:1 '나병' 난외 주); 본문의 나병은 전염되는 병이 아니고 27절에서 알려 주듯이 마른버짐을 가리키는 듯한데, 이 병이 심해지면 나병의 경우와 마찬가지로 환자는 사회에서 고립된다(왕하 7:4; 15:5; 레13:45-46 참조); 『관주·해설 성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2005. 왕하 5:1-3 성서 해설). The Hebrew for leprosy was used for various diseases affecting the skin; also in verses 3, 6, 7, 11 and 27(NIV 왕하 5:1 각주); 유윤종, "차라앗, 레프라, 레프로스의 올바른 이해와 번역", 『성경원문연구』 36 (2015) 에서 나병 대신 "치명적인 피부병"을 제안함.
- 4) S. J. de Vries, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), 53-54; T.

족속인 나아만의 치유를 이방인에 대한 복음 증거로 바라보거나,<sup>5)</sup> 포로로 잡혀 온 어린 소녀의 역할에 주목하여 현대 신앙 공동체 속에서의 여성(소녀) 패러다임에 주목하거나,<sup>6)</sup> 나아만이 고백한 이스라엘의 단일신론에 대한 것이다.<sup>7)</sup> 열왕기서<sup>8)</sup> 내러티브의 ‘모티프’ 관련 연구로는 엘리야-엘리사 내러티브에 대한 삶과 죽음 모티프 및 기만 모티프 연구가 각각 있으며,<sup>9)</sup> 그 외에 구약의 예언서와 관련한 모티프 연구로는 감금 및 언어 장애 모티프의 연구가 있다.<sup>10)</sup>

열왕기하 5장의 선행 연구들은 내러티브의 특정한 사건이나 인물상에 국한하여 수행한 것이 특징인 반면에, 본 연구는 열왕기하 5장 내러티브 전체의 주제를 도출하는 것을 목적으로 하여 등장인물들, 플롯의 구성 그리고 수사 구조 각각에 함유되어 있다고 보는 ‘종’ 모티프의 도출을 시도하고, 이 모티프들이 ‘참다운 종은 누구인가?’라는 주제를 어떻게 드러내는지를 추적 논증하는 연구이다. 그러나 이러한 주제 설정이 열왕기하 5장이 포함된 열왕기서 전체의 저작 목적에 순응하고 있는지를 확인할 필요성이 있기에, 열왕기서에 대한 저작 배경(목적, 시기, 저자)을 선행적으로 살펴보고자 한다.

바르(B. K. Bahr)는 열왕기서의 저작 시기를 562-536년(B.C.)으로 생각하였는데, 그 이유는 포로 된 여호와긴 왕이 바빌론 왕에 의하여 석방된 사건으로 열왕기서가 종료되어(왕하 25:27-30) 이 시점 이후가 되어야 하고, 또

- 
- R. 흙스, 『열왕기하』, WBC 성경주석, 김병하 역 (서울: 솔로몬, 2008), 162에서 재인용.
- 5) G. Rawlinson, 『열왕기하(상)』, 풀빛성경주석, 박홍관 역 (대구: 보문출판사, 1990), 256; Walter A. Maier III, “The Healing of Naaman in Missiological Perspective”, *Concordia Theological Quarterly* 61 (1997), 177-196; Allan L. Effa, “Prophet, Kings, Servants, and Lepers: A Missiological Reading of an Ancient Drama”, *Missiology* 35:3 (2007), 305-313; W. Brueggemann, “2 Kings 5: Two Evangelists and a Saved Subject”, *Missiology* 35:3 (2007), 263-272; Emmanuel O. Nwaoru, “The Story of Naaman (2 Kings 5:1-19): Implications for Mission Today”, *Svensk missionstidskrift* 96 (2008), 27-41.
- 6) Jean Kyoung Kim, “Reading and Retelling Naaman’s Story (2 Kings 5)”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2005), 49-61.
- 7) Stuart Lasine, “‘Go in peace’ or ‘Go to Hell’? Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 2 Kings 5”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 25:1 (2011), 3-28.
- 8) ‘열왕기서’는 ‘열왕기상’ 및 ‘열왕기하’ 책 각각을 합친 전체를 의미한다.
- 9) Gary E. Yates, “The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1Kings 17 - 2 Kings 13”, Faculty Publications and Presentations. Paper 12, Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, accessed 2 July 2018 from <http://digitalcommons.liberty.edu/>; Harry Hagan, “Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2”, *Biblica* 60:3 (1979), 301-326; Michael Avioz, “The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings”, *Vetus Testamentum* 59:3 (2009), 341 – 359.
- 10) 민유홍, “에스겔서의 감금 모티프와 언어장애 모티프”, 『성경원문연구』 38 (2016.4), 48-70.

한 바빌론의 포로 된 백성의 석방이 에스라 1장에 최초로 언급되어 있고 ‘열왕기하’에는 언급이 없기 때문이다.<sup>11)</sup> 홉스(T. R. Hobbs)와 콘스터블(Thomas L. Constable)도 각각 동일하게 열왕기서는 바빌론 포로기의 산물로 보았다.<sup>12)</sup> 이러한 저작 시기와 연루하여 바르는 열왕기서의 저자를 유다의 제2차 포로기에 생존한 선지자적 저자로 보았다.<sup>13)</sup> 열왕기서의 주제에 대하여 그레이(John Gray)는 이스라엘과 유다 왕들 및 그 백성들의 흥망성쇠를 전해주는 것으로 보았는데, 이는 열왕기서가 포함된 전기 예언서의 주제인 신명기 28:15 이하의 주제, 곧 하나님의 법을 따르지 않으면 재난이 가해지기 때문이라는 것이다.<sup>14)</sup> 홉스는 열왕기서 주제를 이스라엘과 유다 왕조의 실패한 실험에 대한 이야기를 전하고 그 실패를 해석하려고 하는 것으로 보았으며,<sup>15)</sup> 바르는 “구원과 자유의 길은 오직 하나뿐이니 여호와 하나님께 대한 진실한 회개와 변화이고 깨트린 언약과 약속을 이로 말미암아 회복하는 길밖에 없는 것을 확신시키려는 것”이라 하였다.<sup>16)</sup> 이러한 열왕기서의 저작 목적을 요약하면 선지자적 활동상을 통하여 유다의 실패를 반성하고 교훈을 얻어 회개를 통한 변화에 있다 할 것이며 따라서 본 연구에서 제시하고 있는 열왕기하 5장 나아만 내러티브에 대하여 ‘참다운 종은 누구인가?’라는 주제 설정은 열왕기서의 저작 목적에 순응하고 있음을 볼 수 있다.

다음은 나아만 내러티브의 열왕기하 5장의 줄거리와 구약과 신약의 정경이 각각 ‘종’ 모티프를 함유하고 있음을 살펴봄으로써 2장 이후의 ‘종’ 모티프의 도출 논증과 더불어 주제 논증의 지지 배경으로 삼고자 한다.

먼저 열왕기하 5장의 나아만 내러티브는 다양한 배역을 갖는 왕, 장군, 포로, 종 등의 다양한 신분들이 복합적으로 어우러지는, 구약의 단일 내러티브로서는 보기 드문, 열 명 정도의 인물 배역이 설정되어 있으며, 등장인물들 중 일부는 복합적 성격을 보이고 있고,<sup>17)</sup> 특히 ‘종’의 신분 자체는 아니더라도 종의 모습을 보이는 인물들이 내러티브 전반에 스케치되어 있다.

11) K. W. Bahr, 『열왕기상』, 랑계주석, 배영철 역 (서울: 백함출판사, 1979), 8.

12) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 41; 토마스 칸스터블, 『열왕기상·하』, BKC 강해주석, 문동학, 이명준 역 (서울: 두란노, 2002), 8.

13) K. W. Bahr, 『열왕기상』, 25.

14) 존 그레이, 『열왕기상』, 국제성서주석, 한국신학연구소 역 (서울: 한국신학연구소, 1993), 19-23.

15) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 29.

16) K. W. Bahr, 『열왕기상』, 25.

17) W. Alan Smith, “Naaman and Elisha: Healing, Wholeness, and the Task of Religious Education”, *Religious Education* 89 (1994), 205-219.



이러한 인물들로는 내러티브의 시작에서 등장하는 나아만의 부인을 섬기는 이스라엘에서 포로로 잡혀 온 ‘어린 소녀’가 있다. 그녀는 나아만 장군에게 이스라엘 땅에 선지자가 존재한다는 정보를 제공하여 결정적인 치유 기회를 제공하여 ‘종’의 모습을 제공한다(왕하 5:2-3). 아람 왕은 나아만을 이스라엘 왕에게 글로 소개할 때 ‘내 신하’라고 소개하는데 여기서 ‘신하’는 ‘종’을 뜻하는 히브리어 ‘에베드(עֶבֶד)’이다. 이런 나아만은 자신의 ‘종들’을 거느리고 치유를 위하여 이스라엘을 방문하는데 이들은 엘리사의 질병 처방 제안을 거절한 나아만에게 요단강 투장을 결단할 것을 종용하는 위협을 무릅쓰는 모습을 보여준다(왕하 5:13). 홉스는 내러티브 속에서 이 ‘어린 소녀’는 치료의 과정을 시작하고, 나아만의 ‘종들’은 그 치료의 과정을 완성하는 대구적 모습을 주목하였다.<sup>18)</sup> 또한 이스라엘에서는 특별한 진단(레 13:1-46)과 관리(민 5:2; 레 14:1-32)를 율법적으로 요구하는 심한 피부병 환자인 나아만이, 치료된 후에는, “크고 존귀한 자”(왕하 5:1)인 그의 기존의 모습과는 상반되게, 하나님의 사람 엘리사 앞에서 “당신의 종에게서 예물을 받으소서”(왕하 5:15)라고 말하여 자신을 ‘종’으로 낮춘 변화된 모습을 제시한다. 이 내러티브의 결말에 이르면 엘리사에게 순종하는 이방인 나아만과는 달리 그와 대척점에서 엘리사에게 표리부동한 기만행위로 불순종을 자행하는 엘리사의 사환 게하시가 등장한다. 그가 나아만을 쫓아가서 거짓말을 하여 나아만이 엘리사에게 주려고 준비하고 엘리사가 거절한 예물을 되찾아옴으로 말미암아 엘리사의 심한 피부병의 저주를 받는 모습(왕하 5:27)은, 기만하는 자의 모습을 보인다. 이외에도 엘리사의 심부름을 수행하는 ‘종’의 모습을 보이는 자들이 다수 등장하는데 익명의 한 사람은 엘리사의 메시지를 이스라엘의 왕에게 전달하고(왕하 5:8), 마찬가지로 엘리사의 치유 메시지를 나아만에게 전달하는 사자(왕하 5:10)이다. 이외에도 게하시가 나아만을 뒤따라가서 예물을 취할 때 그를 동행한 다른 두 사환(왕하 5:23)이 더 등장한다. 선지자 엘리사는 만왕의 왕 되신 하나님의 ‘종’으로, 본 내러티브에 주요 인물로 등장하기 때문에, 열왕기하 5장이 ‘종’ 모티프를 함유하고 있을 가능성은 크다 할 것이다.

둘째, 정경적 구약 관점에서 ‘종’ 모티프의 존재 가능성을 고찰한다. 이사야서 40-48장은 포로기 때의 유다의 바벨론으로부터의 구원을 언급하고,<sup>19)</sup> 이사야서 41:8-9에서 “하나님은 이스라엘과 맺은 그의 사랑의 언약을 갱신하시면서 새롭게 된 공동체뿐만이 아니라 개개인도 그의 ‘종’이 되도록 부

18) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 166.

19) 윌리엄 반 게메렌, 『예언서 연구』, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2016), 382.

르시며”,<sup>20)</sup> 그들에게 “두려워하지 말라 내가 너와 함께 함이라”(사 41:10) 고 말씀하신다. 이사야서 40:1부터 49:4에서는 이스라엘은 분명히 ‘여호와 의 종’으로 불리는데, 이 말은 이것이 이스라엘의 역할이고, 여호와께서 이스라엘을 계속적으로 그렇게 취급하시고자 하며, 그리고 이스라엘이 포로지에서 흩어져 있는 동안에도 그렇게 취급하시고자 한다는 것을 암시한다.<sup>21)</sup> 이것은 ‘종’으로 이스라엘을 바라보시는 하나님의 시각과 기대가 드러난 것이다.

셋째, 정경적 신약 관점에서 ‘종’ 모티프의 존재는 누가복음 4:27에서 살펴볼 수 있다. 예수님께서 엘리사 시대에 이스라엘에 심한 피부병 환자가 많았지만 오직 치유받은 사람은 이방인 나아만 뿐이라고 말씀하시며 유대인들의 패역함을 나무라실 때 나아만의 치유 사건을 인용하셨다. 흔히 하나님에 대한 패역의 원인은 참다운 ‘종’의 모습을 상실한 불순종의 상태에서 발생한다.

열왕기서는 교차대구법 구조를 갖고 있고 이 구조의 중심 단락인 X 단락(왕상 16:23-왕하 13:21)은 선지자 엘리야와 엘리사의 사역의 대부분을 포함하고 있다.<sup>22)</sup> 따라서 이들의 사역을 살피는 것은 구속사에서 근간을 찾는 일이며 교회의 정체성과 사명을 찾는 일이다.<sup>23)</sup> 열왕기하 5장의 나아만 내려티브를 대상으로 한 ‘종’ 모티프 및 ‘참다운 종은 누구인가?’라는 주제의 연구는 이러한 면에서 그 의미가 있다 할 것이다.

본 논문의 전개 순서로 2장에서는 등장인물의 호칭에 대한 히브리어 어휘의 문법적 해석을 통하여 ‘종’ 모티프<sup>24)</sup>의 존재를 확인하고, 3장에서는

20) Ibid., 416.

21) 존 와즈, 『이사야(하)』, WBC 성경주석, 강철성 역 (서울: 솔로몬, 2006), 216.

22) 열왕기서의 교차대구법은 다음과 같다. G. Sarvan, “1 and 2 Kings”, R. Alter and F. Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 148; 김지찬, 『요단강에서 바벨론 물가까지』 (서울, 생명의 말씀사: 2007), 377에서 재인용.

A 솔로몬/통일 왕정(왕상 1-11장)

B 여로보암/르호보암 왕국분열(왕상 12-14장)

C 유다 왕들/이스라엘 왕들(왕상 15:1-16:21)

X 오므리 왕조: 바알 숭배의 흥기와 몰락(왕상 16:22-왕하 12:21)

C' 유다 왕들/이스라엘 왕들(왕하 13-16장)

B' 북방 왕국의 멸망(왕하 17장)

A' 유다왕국의 단독역사와 멸망(왕하 18-25장)

23) 김정우, 『너는 어찌 여기 있느냐: 엘리야의 열정과 엘리사의 사랑 이야기』 (서울: 생명의 말씀사, 2009), 14.

24) 본 연구의 ‘종’ 모티프는 ‘인물 모티프’에 해당한다. 그런데 문학에서 ‘인물 모티프’는 다양한 ‘모티프’ 중의 하나이다. 이재선, 『현대소설의 서사 주제학』 (서울: 문학과 지성사, 2007), 466.

문학적인 접근으로 ‘내러티브에서 등장인물의 배역, 플롯, 그리고 수사학적 구문을 각각 분석하여 마찬가지로 ‘종’ 모티프가 함유되어 있음을 제시한다. 4장에서는 이상에서 발견된 ‘종’ 모티프들을 통하여 ‘종’의 유형을 분류하고 내러티브의 주제가 ‘참다운 종은 누구인가?’로 귀결될 수 있음을 논한다. 참고로 본 논문에서 사용한 한글 성서는 『개역개정』을, 히브리어 성서는 BHS이다. 그리고 영어 성서는 해당 어휘나 구절에서 필요한 경우에 병기한다.

## 2. 어휘 분석을 통한 ‘종’ 모티프 이해

본 장에서는 나아만 장군의 아내의 종인 ‘어린 소녀’, 나아만이 엘리사를 만나러 갈 때 수행한 ‘종’들, 엘리사의 ‘사환’ 계하시, 그리고 엘리사의 ‘사자’ 등의 인물 호칭이 ‘종’(עֶבֶד)으로 지칭되지 않지만 이들이 실질적으로 ‘종’의 역할을 수행하는지를 살펴봄으로써, 이러한 어휘들이 ‘종’ 모티프가 될 수 있음을 제시한다.

### ■ 어린 소녀

나아만의 아내를 수종 드는 “어린 소녀”(נַעֲרָה קַטְנָה)는 아람 사람들에 의하여 ‘이스라엘 땅에서 사로잡혀 온’ 자이다(왕하 5:2). 여기서 ‘소녀’(נַעֲרָה)와 유사한 의미의 구약의 용례로는 ‘젊은 미혼의 여자’(삼상 9:11; 왕상 1:3; 왕하 5:4; 욥 41:5; 룻 2:6, 8, 22; 에 2:4, 7, 9, 12), ‘여종’(창 24:61; 출 2:5; 삼상 25:42; 잠 9:3; 룻 3:2; 에 4:4, 16) 등이 있다.<sup>25)</sup> 또한 “그가 나아만의 아내에게 수종들더니”(וַתְּהִי לַפְּנֵי אִשְׁתּוֹ נַעֲמָן, 왕하 5:2하)의 히브리어 원문의 뜻을 직역하면 ‘그리고 그녀는 나아만의 아내 앞에 있었다’로서, 관용적 의미는 ‘그리고 그녀는 나아만의 아내 앞에 섬기고 있는 중이었다’이다.<sup>26)</sup> 또한 “어린 소녀”(נַעֲרָה קַטְנָה)는 나아만을 묘사하는 “크고 존귀한 자”(אִישׁ גָּדוֹל, 1절)<sup>27)</sup>와 신분적인 표현이 상징적으로 대조되고 있다. 또한 “어린 소녀”가 수종 드는 나아만의 “여주인”(גַּבִּירָה, 3절)의 기본형 גַּבְרָתָה는 귀부인, 왕

25) HALOT, 707-708.

26) Rabbi A. J. Rosenberg, *II Kings* (New York: The Judaica Press, 1985), 271; C. F. 카일, F. 델리취, 『열왕기(하)』, 카일·델리취 구약주석, 박수암 역 (서울: 기독교문화협회, 1979), 14-16.

27) 여기서 ‘1절’은 왕하 5:1을 의미한다. 이후 본 논문에서 왕하 5장의 구절 인용이 자주 나오는데 바 간략한 표기를 위하여 특정 구절의 인용 시는 이와 같이 성경 구절의 ‘숫자와 절’의 형태로 표기한다.

비, 여주인(창 16:4, 8, 9; 시 123:2; 잠 30:23; 사 24:2; 47:5, 7)을 지칭하는 용어와 동일하여,<sup>28)</sup> 나아만과 그 부인의 높은 지위를 암시한다. 따라서 잡혀 온 “어린 소녀”는 이방 나라의 포로이며, 종이며, 여자이며, 어린 자로서, “아람 왕의 군대 장관”(1절) 부부가 조금도 귀히 여길 만한 어떤 부분도 없고 당시 사회적인 종들 가운데에도 아마도 가장 낮고 연약한 처지의 ‘종’임이 분명하여, ‘어린 소녀’는 본 내러티브에 나타나는 첫 번째 ‘종’ 모티프로 볼 수 있다.

## ■ 나아만의 종들

13절에서 나아만의 종들의 ‘종’은 명시적으로 עֶבֶד로 기술되어 있다. 이들은 나아만과 동행하여 이스라엘로 온 자들이다. 이들이 나아만을 ‘내 아버지’(אָבִי)라 부른 것은, 열왕기하 6:21과 사무엘상 24:12에서처럼, 순진한 충성심에서 우러나오는 친분 두터운 표현으로,<sup>29)</sup> 그들이 오랜 기간 동안 나아만 아래에서 종의 역할을 하였기에 ‘종’ 모티프로 볼 수 있다.

## ■ 엘리사의 사자

엘리사를 방문한 나아만 장군에게 요단강으로 가서 씻으면 치유될 것이라는 엘리사의 메시지를 전달하는 일을 담당하는 10절의 “사자”(『새번역』은 ‘사환’; NRS는 ‘messenger’)는 히브리어 מַלְאָךְ로 본문 중에 그는 익명으로 나타난다. 이 단어의 구약 유사 용례로는 창세기 32:3; 민수기 20:14; 열왕기상 19:2; 열왕기하 6:32 등이 있으며,<sup>30)</sup> 모두 주인의 심부름을 수행한다. 그런데 이 מַלְאָךְ는 메시지의 전달 성격에 따라서 개인적이거나 정치적이라고 구분이 가능한데, 본 경우에는 후자에 해당한다.<sup>31)</sup> 그 이유는 나아만이 아람 왕이 보내는 외교 문서 성격의 글을 지니고 북이스라엘 왕을 찾아왔고(5-6절) 북이스라엘 왕은 이 일을 엘리사가 해결하도록 하였으므로 עָבָד(20절)나 עֶבֶד(13절)와는 상이한 역할을 하기에 이 어휘가 사용되었을 것이다. 만약 ‘사자’(מַלְאָךְ)의 일을 맡은 자가 비록 선지자의 생도들(왕하 2:7; 5:22) 중의 하나라고 가정하더라도 마찬가지로 메시지 전달의 성격은 동일하다. 그러므로 그가 익명의 심부름꾼이든 생도이든 ‘사자’(מַלְאָךְ)는 엘리사의 지시를 충실히 섬겨야 하는 일을 수행하므로 ‘종’ 모티프로 간주할 수

28) 로고스 편집위원 편, 『NIV 구약원어 대조성경』(서울: 도서출판 로고스, 1993), 55.

29) C. F. 카일, F. 델리취, 『열왕기(하)』, 64.

30) 빌헬름 게제니우스, 『히브리어 아람어 사전』, 이정의 역(서울: 생명의 말씀사, 2011), 427.

31) TDOT, 312.

있다.

### ■ 엘리사의 사환

20절에는 “하나님의 사람 엘리사의 사환”으로 지칭되는 게하시가 나타난다. 여기서 ‘사환’(『새번역』은 ‘시종’; NRS는 ‘servant’)에 해당하는 히브리어 עֶבֶד는 앞서 살펴본 ‘종’ 모티프로 해석한 ‘어린 소녀’에서 ‘소녀’(נַעֲרָה)의 남성형으로서 여러 모양으로 구약 용례가 있는데 유사 용례로는, 1) 자주 주인에게 속한 젊은 사람 혹은 목동(창 37:2; 욥 1:16), 2) 종, 하인 혹은 사환(창 18:7; 삿 19:9; 삼상 9:3; 30:17; 느 6:5), 3) 누구를 따르는 추종자, 부하(삿 7:11; 왕상 18:43; 왕하 4:12; 5:20)가 있다.<sup>32)</sup> 따라서 ‘사환’ 역시 앞의 ‘종’(עֶבֶד, 13절)이나 ‘사자’(מַלְאָכִים, 10절)와 함께 ‘종’ 모티프에 해당된다고 할 것이다.

## 3. 문학적 내러티브 분석을 통한 ‘종’ 모티프 이해

열왕기하 5장의 나아만 내러티브는 성경적 내러티브 구조를 가지고 있어,<sup>33)</sup> 본 장에서는 내러티브의 등장인물의 배역, 내러티브의 플롯, 그리고 내러티브의 수사학적 구문에 대한 각각의 분석을 통하여 ‘종’ 모티프가 내러티브에 어떻게 함유되는지를 밝히고자 한다.

### 3.1. 내러티브의 등장인물의 배역에 의한 ‘종’ 모티프 이해

나아만 내러티브 속에는 열 명 가량의 인물들이 등장한다. 나아만(1-6, 9-23절), 나아만의 아내(2절), 이스라엘에서 잡혀 와 나아만의 아내의 종이 된 어린 소녀(2절), 아람 왕(5절), 이스라엘 왕(6-8절), 엘리사(8-10, 15-17, 25절), 게하시(20-25, 27절), 나아만의 종들(13절), 엘리사의 사자로 보이는 이름이 나타나지 않는 사람(10절), 그리고 게하시가 받은 뇌물을 나르는 신분이 확인되지 않은 사환들(23-24절)이 있다.<sup>34)</sup>

치솜(R. B. Chisholm Jr.)과 하워드(D. M. Howard Jr.)는 내러티브 속의 등장인물의 조명과 역할의 대소를 기준으로 배역을 네 가지로 구분하되, 조

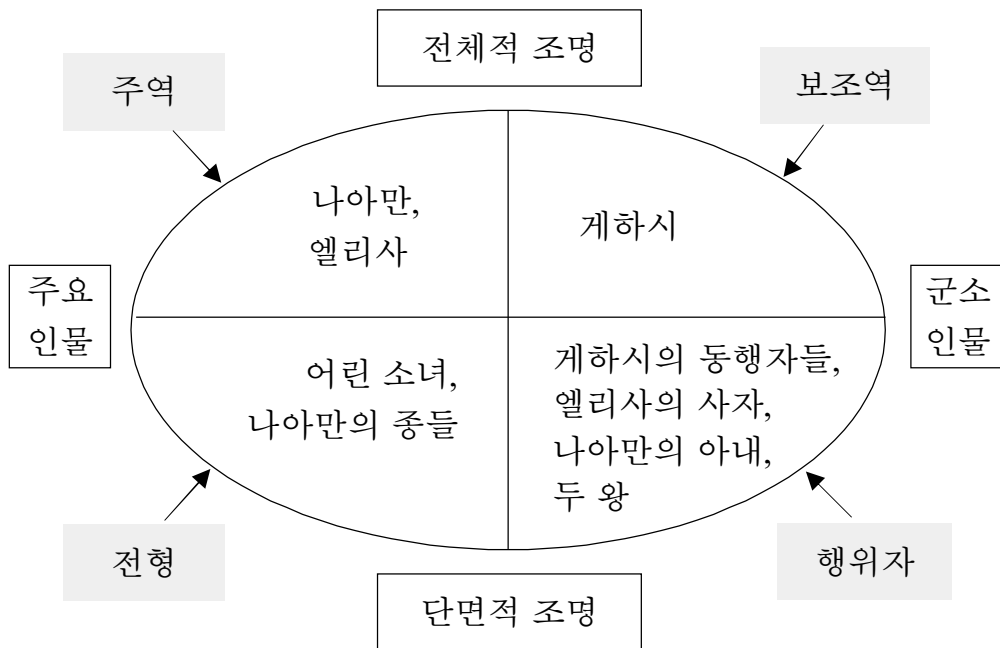
32) 빌헬름 게제니우스, 『히브리어 아람어 사전』, 514.

33) 고든 D. 피, 더글라스 스튜어트, 『성경을 어떻게 읽을 것인가』, 오광만, 박대영 역 (서울: 성서유니온, 2016), 115.

34) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 164.

명이 많고 역할이 큰 경우는 주역(full fledged), 조명이 많고 역할이 작은 경우는 보조역, 조명이 적고 역할이 큰 경우는 전형(type), 그리고 조명이 적고 역할이 작은 경우는 행위자(agents)로 분류한다(<그림 1> 참조).<sup>35)</sup> 그는 또한 주역은 전체적 조명을 받는 주요 인물, 보조역은 전체적 조명을 받는 군소 인물이며, 전형(type)은 우리가 본받아야 하거나 피해야 할 특징적 요소를 보여 주는 배역이 되며 주요인물로 단면적 조명을 받는 경우에 해당되고, 행위자는 이야기 완성에 필요한 제한된 역할만 하는 경우로 군소 인물로 단면적 조명을 받는 경우의 배역에 해당된다고 하였다.<sup>36)</sup> 이상의 기준에 따라서 나아만 내러티브에 등장하는 사람들의 배역을 구분하면 <그림 1>과 같다.

<그림 1> 나아만 내러티브의 등장인물의 배역



여기서의 배역 분류는 본 내러티브를 구성하는 세 개의 에피소드들과 연관이 깊다. 첫 번째 에피소드에는 나아만을 치유하는 엘리사의 권능이 나타나며(1-14절), 두 번째에는 치유 결과로 인한 나아만의 여호와에 대한 신앙 고백과 이 고백의 결과(15-19절), 그리고 세 번째에는 엘리사의 뜻과 상치되게 나아만의 예물을 거짓말로 취하여 심한 피부병의 저주를 엘리사로

35) 로버트 치숍, 데이빗 하워드, 『역사서를 어떻게 해석할 것인가?』, 류근상, 한정진 역 (고양: 크리스찬출판사, 2007), 28-29.

36) Ibid.

부터 받는 게하시의 이야기가 전개된다(20-27절).<sup>37)</sup> 이 세 개 중에서 나아만과 엘리사는 전 에피소드에서 조명을 받고 있으며, 게하시는 세 번째에만 그 이름이 등장하여 전체적인 조명은 나아만, 엘리사 그리고 게하시가 받으나 ‘주역’은 나아만과 엘리사 그리고 ‘보조역’은 게하시로 보는 것이 가능하다. 단편적인 조명은 나머지 인물들이며 이스라엘과 아람의 두 왕(4-7절)은 단지 정치적인 배경으로만 나타나고,<sup>38)</sup> 나아만의 아내(2절), 엘리사의 사자(10절), 게하시의 동행자들(23-24절)은 어떤 대사도 없이 단지 단순한 심부름의 역할만 하고 있기에 이들은 ‘행위자’로 간주할 수 있다. 8절에서 이스라엘 왕에게 엘리사의 메시지를 가져간 익명의 전달자는 <그림 1>에서 지면 관계상 생략하였는데 그도 ‘행위자’에 속한다 할 것이다. 나아만에게 심한 피부병에 대한 치유의 결정적 정보를 제공한 ‘어린 소녀’와 나아만의 요단강 투강 치료 처방을 거절한 것을 돌이키게 한 ‘나아만의 종들’은 충성된 종의 전형적인 모습을 보이므로 ‘전형’으로 분류가 가능하고 이 배역은 모든 배역 중 가장 강력하게 ‘종’ 모티프를 제시한다고 할 것이다.

### 3.2. 내러티브의 플롯(plot)에 의한 ‘종’ 모티프 이해

본 내러티브는 앞서 언급된 바와 같이 세 개의 에피소드를 갖고 있지만 첫 번째 에피소드(1-14절)는 그 자체적으로 하나의 완성된 내러티브인 듯이 보인다.<sup>39)</sup> 이 에피소드에는 아람의 “큰 용사”(1절)의 치명적인 질병은 개인이나 국가의 위기임과 동시에 본 에피소드의 발단 단계를 구성하고, 그의 심한 피부병은 치유되어 위기는 해결이 된다.

두 번째 에피소드(15-19절)에서는 치유된 나아만이 여호와에 대한 신앙을 고백하고, 엘리사에게 치료에 대한 감사의 예물을 제공할 뜻을 보이고, 엘리사는 이 예물을 거절한다. 그리고 나아만은 자신이 고국에 귀향해서는 자신의 신을 섬기게 되는 사정에 대한 양해를 부탁하고 있는 내용이 제시된다. 그리고 나아만은 “내가 이제 이스라엘 외에는 온 천하에 신이 없는 줄을 아나이다 청하건대 당신의 종에게서 예물을 받으소서”(15절)라고 말한다. 이는 첫 번째 에피소드에서 나아만이 엘리사의 요단강 투강을 거절한 것에 대한 자신의 미련함과 불순종에 대한 회개와 더불어 하나님으로부터 치유의 권능을 가져온 엘리사에 대하여 기꺼이 ‘종’으로 헌신하고자 함을 보이는 것이다. 이러한 ‘종’ 고백은 ‘종’ 모티프가 또 다시 등장한 것으로

37) Robert L. Cohn, “Form and perspective in 2 Kings 5”, 171-184.

38) Ibid.

39) Ibid.

볼 수 있다. 따라서 나아만이 치료된 직후 그의 예물 제공 시도와 ‘당신의 종’ 고백 사건인 두 번째 에피소드는 첫 번째 에피소드 자체가 하나의 내러티브로 종결될 수 있음에도 불구하고 내러티브의 확장에 기여하며 세 번째 에피소드의 배경을 제공한다.

세 번째 에피소드(20-27절)는 게하시에 의한 새로운 위기와 이의 해결과 결말이 제시된다. 게하시는 엘리사에 의하여 거절된 예물을 나아만을 따라가서 거짓말로 그 예물을 회수하고 귀가하지만 엘리사는 영감으로 이를 알고 게하시를 심한 피부병으로 저주한다. 여기서 게하시가 자신이나 엘리사나 어느 누구를 위한 물리적 이익을 위하든 그가 나아만에게서 예물을 거짓말로 받아 온 것은 엘리사의 뜻과는 상충되는 거짓되고 불충성의 행위를 보여 주어 또 하나의 ‘종’ 모티프를 함유하는 에피소드로 볼 수 있다. 결론적으로 본 내러티브의 플롯은 ‘종’ 모티프를 중심 동력으로 사용하여 세 개의 에피소드로 확장 구성된다고 할 수 있다.

### 3.3. 내러티브의 수사학적 구조를 통한 ‘종’ 모티프 이해

나아만 내러티브(열왕기하 5장)는 교차대구법 구조를 이루는 열왕기서<sup>40)</sup>의 중앙인 X 단락(왕상 16:22-왕하 12:21)에 위치하여, 수사학적인 면에서 그 중요성을 엿볼 수 있다. 엔건(Lai Ling Elizabeth Ngan)은 나아만 이야기 자체의 수사학적 구조를 인클루시오 구조를 갖는 것으로 보았으나,<sup>41)</sup> 본 논문은 나아만 내러티브가 아래와 같은 교차대구법 구조를 가지고 있음을 제시하면서 이를 ‘종’ 모티프에 대한 관점에서 논증한다.

- A 주인(나아만)이 심한 피부병 환자임(1절)
- B 주인(나아만)이 종(여종)의 충성된 조언을 수용함(2-9절)
- C 나아만이 엘리사의 제안을 거만하게 거절함(10-12절)
- D 종들이 주인(나아만)을 설득함(13절)
- E 나아만이 순종하여 치유됨(14절)
- D' 나아만이 스스로 종 됨을 보임(15-16절)
- C' 나아만이 엘리사에게 겸손하게 요청함(17-19절)
- B' 주인(엘리사)이 종(게하시)의 기만적 행동을 책망함(20-26절)
- A' 종(게하시)이 심한 피부병 환자가 됨(27절)

- AA' : 심한 피부병을 갖고 있는 크고 존귀한 주인(나아만)과 심한 피부

40) 열왕기서의 교차대구법 구조는 각주 22를 참조할 것.

41) Lai Ling Elizabeth Ngan, “2 Kings 5”, *Review & Expositor* 94 (1997), 589-597.



병을 얻은 저주받은 종(게하시)이 대구적임.

- BB’: 종(어린 소녀)의 충성된 조인이 수용됨과 종(게하시)의 기만적인 행동이 책망됨이 대구적임.
- CC’: 종이 되기 전의 주인(나아만)의 오만(요단강 투장을 거절함)과 종이 된 후의 겸손(이스라엘의 흠을 가지고 갈 것과 신당 예배도 허락해 줄 것을 요청)이 대구적임.
- DD’: 종들의 권유를 받는 나아만과 그 결과 엘리사의 종임을 자처하는 나아만.

본 내러티브의 시작과 끝의 양단에 해당하는 구절 AA’에는 ‘심한 피부병’이라는 단어가 나온다. 이 병은 하나님의 저주를 받은 죄인을 상징하며, 당시 사회에서는 치명적인 질병으로 분류하여 이스라엘에서는 사회적으로 격리 조치를 취해야만 했다(민 5:2). 따라서 본 내러티브의 시작과 끝에 ‘심한 피부병’이 언급되어 있음은 본 이야기 전체가 심각한 내용을 함유하고 있어 독자들로 하여금 이야기를 읽기 시작할 때에 강한 흥미를 유발하고 종료 시에는 긴 여운을 남길 수 있다. 또한 심한 피부병을 가진 자의 특징이 A에서는 이방인(아람인)이며, 사회적 지위가 높고(아람 왕의 군대 장관, 큰 용사), 하나님께서 함께 하셨던 자(여호와께서 조국 아람을 구하게 하심)이나, A’에서는 이스라엘인이요(게하시), 사회적 신분이 낮은 종(선지자의 종)이요, 심한 피부병을 득하므로 인하여 하나님이 함께 하시는 것이 소멸되는 자라는 점에서 각각 대조적인 모습으로 교차대구적인 면이 강하게 상승됨을 볼 수 있는데, 이러한 일련의 대조는 종 게하시를 통한 ‘종’ 모티프에 정초한 것이라 할 수 있다.

‘종’ 모티프는 또한 AA’에서 DD’로의 동심원적 배열의 방향성에서도 발견된다. AA’에서 사회적 지위가 높은 아람 왕과 사회적 지위가 종인 게하시로 이야기가 감싸진 상태에서 BB’에서는 B에서 한 (나아만) 가정 내 구성원인 어린 소녀의 주인에 대한 충성심이 묘사되고, B’에서는 선지자의 공동체의 구성원인 종 게하시의 주인에 대한 기만적 행동이 부각되어 ‘종’ 모티프가 심화됨을 엿볼 수 있다. CC’에서 나아만이 요단강 투장을 거절하는 오만함을 보이는 장면과 치유된 이후에 스스로를 ‘종’이라고 고백하고 여호와의 살아 계심을 맹세하는 모습은 ‘종’된 이후의 놀라운 나아만의 태도의 반전으로 ‘종’ 모티프가 내러티브의 극적 상황을 구축하고 있다. DD’에서 낮은 신분의 나아만의 종들이 주인 나아만에게 위협을 무릅쓰고 요단강 투장을 권유하는 모습과, 높은 지위의 나아만이 ‘당신의 종’이라고 엘리사에게 자신을 낮추는 쉽지 않은 고백의 행동은 또 다른 ‘종’ 모티프를 제시

하고 있다. 내러티브는 교차대구법의 동심원 구조의 핵심부인 E에 도달하는데 E는 나아만이 엘리사의 명령에 순종하여 불치의 병인 심한 피부병이 치유되는 것이다. 결론적으로 AA', BB', CC', 그리고 DD' 각각이 모두 '종' 모티프 선상에서 대구를 이루면서 네 겹으로 그 심층부 E를 감싸는 모습을 보여 단순한 일반적인 교차대구법 수사 구조보다 더 강한 의미를 함유하는 특이성을 보여 준다고 하겠다.

#### 4. '종' 모티프를 통하여 제시된 주제: 종의 유형

앞서 관찰한 '종' 모티프는 본문 속에서 다양한 '종'의 모습과 연계되면서 내러티브의 일차 독자로서 보이는 바빌론 포로들로 하여금 자신들은 어떤 '종'의 모습으로 살아왔는지, 살고 있는지, 그리고 살아야 할지를 반추하도록 촉구할 수 있을 것이다. 하여 본 장에서는 상기 도출된 '종' 모티프를 기반으로 '종'의 유형을 분류하되 충성된 종, 지혜로운 종, 기만적인 종, 중립적인 종, 그리고 불순종에서 순종으로 변화되는 종으로 분류하고 그 내용을 살펴보고자 한다.

##### 4.1. 충성된 종

첫 번째 유형은 '충성된 종' 유형으로 나아만의 아내의 여종인 “어린 소녀”(2절)가 말한 “우리 주인이 사마리아에 계신 선지자 앞에 계셨으면 좋겠나이다 그가 그 심한 피부병을 고치리이다”(3절)에서 발견될 수 있다. 이 말은 히브리어 문장에서는 선지자가 어디에 있는지에 관한 정보를 제공할 뿐만 아니라, ‘그러면 ... 고치리이다’에 해당하는 히브리어  $\text{אִם־יִשְׁׁלַח־הַיְיָ־אֶת־יָדָיו־עָלַי־וְיִרְפֶּה־אֶת־בְּרִיִּי}$ 의  $\text{אִם־יִשְׁׁלַח}$ 는 한글 성경에는 생략되어 있는데 이는 ‘그러면’(then)이라는 의미로 번역 가능하여, 치료자로서의 엘리사의 평판은 그녀가 믿을 수 있을 정도로 사마리아에 아주 넓게 퍼졌음을 보여 준다.<sup>42)</sup> 그녀는 이 믿음을 가지고 나아만의 아내에게 귀중한 정보를 제공하는 충성을 보이므로 나아만의 절실한 심한 피부병 문제를 해결할 수 있는 힘을 보여 주었다.<sup>43)</sup> 브루그만(W. Brueggemann)은 14절에서 나아만의 피부병이 “어린 아이의 살 같이 회복되어 깨끗하게 되었더라”고 말한 내용 중에 ‘어린 아이’(נַעֲרָה קטנה)를 의미하는 히브리어 단어는 ‘어린 소녀’(נַעֲרָה קטנה)의 히브리어 단어와 남성형-여성형

42) HALOT, 26.

43) Joseph S. Exell, *I & II Samuel, I & II Kings*, The Biblical Illustrator (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), 71.

으로 대응하는데 이는 우연이 아니며, 본 내러티브에서 어린 소녀는 엘리사의 사역을 통하여 이루어질 나아만의 치유의 전조로 그녀는 천진난만하며(*innocent*), 잘 믿으며(*trusting*), 전인(*whole person*)적인 모습으로 제시된 것으로 보았다.<sup>44)</sup> 이 소녀의 성품은 나아만의 심한 피부병에 대하여 충성심과 염려를 불러일으켰다.<sup>45)</sup> 이러한 ‘어린 소녀’의 대가를 기대하기 어려운 환경에서의 신실한 모습은 포로기의 내러티브의 일차 독자들에게 자신들의 과거의 삶의 모습에 대한 대조의 기회를 주었을 가능성이 있다.

충성된 종의 모습은 사회적 신분상으로 종의 상태에 있는 어린 소녀에게 뿐만 아니라 “하나님의 사람”(8, 14, 15, 20절)으로 묘사되는 엘리사의 하나님의 충성된 선지자적 ‘종’의 사역 모습 속에서도 발견된다. 첫째, 이스라엘 왕이 나아만으로 말미암아 아람과의 전쟁의 오해로 두려움 가운데 있을 때, “그 사람을 내게로 오게 하소서 그가 이스라엘 중에 선지자가 있는 줄을 알리이다”(8절)라고 말하여 이스라엘을 지키려는 하나님의 신실한 종의 모습을 보인다. 둘째, 나아만을 직접 만나지도 않고 요단강 물이 심한 피부병을 낫게 하는 것이 아니라는 것을 이스라엘이나 아람 사람이 모두 아는 것임에도 불구하고 나아만을 그 강에서 씻어 고침을 받도록 한 것은, 전능하신 하나님의 은혜와 능력이 선지자의 기도로 말미암은 것임을 보이기 위한 것이었다.<sup>46)</sup> 셋째, 나아만이 치유된 후에 그를 만나러 와서 예물을 주려고 할 때 이를 거절한 것도 하나님의 ‘종’의 모습을 보인 것이다.<sup>47)</sup> 왜냐하면 이방 제사장들은 속여서라도 많은 선물을 받지만 이스라엘 하나님의 선지자는 이방 제사장들과 구별됨을 나타내기 위함이었다.<sup>48)</sup> 마지막으로, 엘리사가 게하시에게 심한 피부병의 저주가 임하게 한 것(27절)도 하나님의 종으로 불의한 것에 대한 신명기적 심판을 집행하는 것이라 할 수 있다.

## 4.2. 지혜로운 종

“그의 종들이 나아와서 말하여 이르되 내 아버지여 선지자가 당신에게 큰 일을 행하라 말하였더면 행하지 아니하였으리이까 하물며 당신에게 이르기를 씻어 깨끗하게 하라 함이리이까”(13절) 속에서 우리는 나아만과 동행하던 종들의 지혜로운 모습을 발견할 수 있다. 첫째, 종들은 엘리사의 요단강 치료

44) W. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2000), 334.

45) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 206.

46) K. W. Bahr, 『열왕기하』, 137.

47) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 206.

48) K. W. Bahr, 『열왕기하』, 137.

법에 그만 화가 나서 귀국하려고 발길을 돌리는 나아만에게 치유의 기회를 놓치지 말 것을 종의 신분으로 주인에게 간절히 설득하며 간구하는 말을 해야 했다. 13절에서 ‘말하여’에 해당하는  $\text{דַּבַּר}$ 의 동사는  $\text{דַּבַּר}$ 의 강조 능동형인 Piel형  $\text{דִּבְּרָה}$ (49)의 3인칭 복수 미완료형으로 그 일반적인 뜻은 ‘말하다(speak)’이나,<sup>50</sup> 보다 구체적인 의미로 사용되는 경우의 하나로 본문에서는 문맥상 ‘갈망하다(desire)’, ‘요구하다(demand)’<sup>51</sup>, ‘친절하게 말하다(speak kindly)’<sup>52</sup>의 뜻으로 사용되었다. 여기서 나아만의 종들은 공적인 횡포를 최종적으로 받는 말단의 경험이 주인보다 더 많았기에 이런 문제에 잘 대처하는,<sup>53</sup> 지혜로운 모습을 보인다. 둘째, 종들이 나아만에 대하여 “내 아버지여”라고 부른 것은 그들의 태도가 얼마나 공손한지 알려 준다.<sup>54</sup> 이런 호칭은 신임받는 종들의 입에서 찾아보기 어렵지 않은 친밀한 용어로 엘리사가 엘리야의 승천 시에 그를 부를 때에 사용한 호칭이기도 하다.<sup>55</sup> 이 종들은 화가 난 주인의 분노를 지혜로운 말로 충언을 하여 주인의 치료의 기회를 놓치지 않게 만들었다. 따라서 이 종들은 나아만의 어리석은 자존심을 번복시키고 상황을 반전시키는 지혜롭고 슬기로우며 담대한 종의 모습이라 할 것이다. 또한 13절의 “그의 종들이 나아와서”에서 ‘나아와서’에 해당하는 히브리어  $\text{קָרַב}$ 는  $\text{קָרַב}$ 의 칼(Qal) 3인칭 남성 복수 미완료형에 연속의 ‘와우’(ו) 접속사가 결합된 것으로  $\text{קָרַב}$ 는 ‘다가오다(come near)’, ‘접근하다(approach)’의 뜻으로 높은 위치에 있는 사람에게 그 위치에 맞는 경의를 표하면서 접근하는 모습을 묘사하고 있는 용례(창 27:22; 44:18; 45:4; 수 14:6; 24:1)<sup>56</sup>와 동일하다. 이러한 모습은 나아만의 종들이 지혜로운 모습 외에도 겸손하고 신실하고, 정직하며, 헌신된 종의 모습도 갖고 있음을 보여 준다.<sup>57</sup>

#### 4.3. 기만적인 종

엘리사의 남종 게하시는 피부병이 치료된 후에 고향 아람으로 귀국 길에 있는 나아만을 쫓아가서 엘리사가 받기를 거부한 선물을 기만적으로 획득

49)  $\text{דַּבַּר}$ 는 Piel형, Pual형, Hithpael형, 그리고 Qal 분사형으로만 거의 사용된다.

50) R. 레어드 해리스, 글리슨 L. 아쳐, 브루스 K. 윌트케, 『舊約原語新學辭典(上)』, 요단출판사 번역위원회 역 (서울: 요단출판사, 1986), 399.

51) TDOT, 97.

52) HALOT, 210.

53) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 206.

54) K. W. Bahr, 『열왕기하』, 137.

55) G. Rawlinson, 『열왕기하(상)』, 219.

56) TDOT, 215.

57) Joseph S. Exell, *I & II Samuel, I & II Kings*, 104.

하였다. 그의 기만은 “우리 주인께서 나를 보내시며 말씀하시기를 지금 선지자의 제자 중에 두 청년이 에브라임 산지에서부터 내게로 왔으니”(22절)라고 선물이 갑자기 필요한 이유를 그럴듯하게 제시한 것이며, 획득한 물건은 은 두 달란트와 옷 두벌이었다(23절). 그는 의도적으로 스스로 자신의 주인과 반대 위치에 섰는데,<sup>58)</sup> 그를 안달나게 한 것은 나아만이 것처럼 대가 없이 은혜를 받은 점이다(20절).<sup>59)</sup> 그러나 종은 주인이 받지 않은 것을 받아서는 안 된다.<sup>60)</sup> 엘리사는 “이 아람 사람”의 선물을 거절한 반면, 게하시의 이득을 취하기로 결정한 것이다. 그리고 게하시의 기만은 나아만으로부터 선물을 취한 이후 엘리사를 만났을 때의 다음의 대화에서 다시 한번 드러난다. “그의 주인 앞에 서니 엘리사가 이르되 게하시야 네가 어디서 오느냐 하니 대답하되 당신의 종이 아무데도 가지 아니하였나이다”(25절). 이러한 게하시의 계속되는 악행은 그가 속이는 재주를 상당히 많이 부렸음을 말해 준다.<sup>61)</sup> 이러한 일련의 위선적 행동은 주인 엘리사에게 발각되어 나아만의 저주인 심한 피부병의 저주가 그 자손과 더불어 게하시에게 미쳐 “심한 피부병이 발하”게(27절) 된다. 이로서 전달되는 메시지는 하나님의 종인 엘리사를 기만하고 능멸하는 것은 곧 하나님을 대적하고 배반하는 것이며 하나님의 백성이 하나님의 공의에 벗어날 경우에 대한 준엄한 경고를 본 내러티브의 독자들에게 전달할 것이다. 이러한 경고는 이스라엘이 바벨론에 포로로 잡혀간 것은 여호와께서 언약을 파기한 이스라엘에게 언약의 저주로 내리신 것임을 상기하도록 의도한 열왕기서 저자의 의도일 수 있다.<sup>62)</sup> 게하시의 열왕기하 4:31에서 수넬 여인의 아들에게 달려가서 엘리사의 명으로 엘리사의 지팡이를 그 아이의 얼굴에 놓는 충실한 생명의 심부름꾼 역할도 했었던 자이다. 주인에게 충성된 삶을 살던 종이래도 신임을 얻은 후에 언제든지 하나님을 배반하는 ‘기만적인 종’의 자리로 전락할 수 있음을 포로된 이스라엘 백성은 게하시로부터 배울 수 있었을 것이며 여전히 오늘날에도 음미할 수 있는 바라 할 수 있다.

#### 4.4. 중립적인 종

열왕기하 5:10에서 엘리사를 방문한 나아만 장군에게 엘리사의 메시지를 전달하는 “사자”(NRS, ‘messenger’)가 등장한다. 그는 단지 요단강에 몸

58) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 29.

59) Ibid.

60) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 208.

61) G. Rawlinson, 『열왕기하(상)』, 266-267.

62) 김지찬, 『요단강에서 바벨론 물가까지』, 445.

을 일곱 번 씻으라는 엘리사의 메시지만 전달하는 모습만 보이고 있어 이 종은 충성도 배반도 아닌 ‘중립적인 종’의 유형으로 볼 수 있다. 앞서 ‘사자’에 대한 히브리어 어휘와 구문론적 해석에서 살펴본 바와 같이 그가 외교적이거나 의전적인 성격의 심부름을 수행한 것을 상기한다면 그의 중립적인 ‘종’의 성격 분류는 타당성을 갖는다 할 것이다.

#### 4.5. 개종의 종

마지막 종의 유형인 ‘개종의 종’ 유형은 이방인으로 스스로 종임을 고백하며 하나님의 사람 엘리사에게 충성하는 나아만의 태도 변화에서 발견된다. 나아만이 엘리사에게 불순종한 첫째 이유는, 자신은 당시 이스라엘에 큰 영향을 미치고 있던 아람 국가의 “큰 용사”(1절)로 아람 왕이나 이스라엘의 왕도 직접 만날 수 있는 높은 신분임에도, 엘리사가 그를 직접 영접하지 아니하고 그의 사자로부터 치유 방법을 전해 듣고(10절) 자신이 무시당했다고 생각한 심리적인 점이다. 둘째 이유는 엘리사가 치유를 위하여 투강을 권한 요단강이 자신의 고향의 다메섹 강들보다 결코 우월하지 못하다는 물리적인 이유이다(12절). 다메섹 강은 매우 깨끗하고 아름다운 강이며,<sup>63)</sup> 요단강은 탁하고 진흙 빛의 강이다.<sup>64)</sup> “큰 용사”(1절) 나아만은 개인적인 영접과 적절한 종교적 의식(“그의 하나님 여호와와 그의 이름을 부르고 그의 손을 그 부위 위에 흔들어”, 11절)이 있을 것이라는 기대가 무너졌고, 그는 화가 나서 발걸음을 돌렸다.<sup>65)</sup> 그러나 그는 마지막 순간에 자신의 종들의 권유를 수용하였다. 이는 곧 하나님의 사람인 엘리사에게, 또한 하나님께 자신을 낮추고 순종으로 나아감을 뜻한다. 하나님은 나아만처럼 현재의 자신의 지위에 집착하지 않고 자신을 낮추고 하나님의 사람을 향하는 믿음의 순종을 통하여 역사하신다.<sup>66)</sup> 사실 나아만의 순종의 모습은 이미 그가 엘리사의 집에 도달했을 때(9절) 나타났는데, “문에 서니”(וַיַּעֲמֵד בַּמֶּנְזֶל)는 수넴 여인의 행동(왕하 4:12)과 너무나도 유사한 나아만의 행동으로 그가 선지자를 존경한다는 표시를 나타내는 것이라 할 수 있다.<sup>67)</sup>

63) G. Rawlinson, 『열왕기하(상)』, 219.

64) Robinson, *Researches*, vol. ii. 256; G. Rawlinson, 『열왕기하(상)』, 219에서 재인용.

65) A. 그램 올드, 『열왕기상·열왕기하』, 206.

66) 토마스 칸스터블, 『열왕기상·하』, 197.

67) T. R. 홉스, 『열왕기하』, 172.

## 5. 나가는 말

본 연구는 열왕기하 5장 전체의 나아만 내러티브가 ‘종’ 모티프를 함유하고 있을 가능성에 주목하여 이를 도출하고 이 모티프에 기반하여 ‘참다운 종은 누구인가?’를 본 내러티브의 주제로 설정하고 논증하였다. 이를 위하여 서론에서는 이 주제가 열왕기하 전체의 주제와 충돌하지 않고 순응하고 있음과 또한 구약과 신약의 정경적 ‘종’ 모티프가 나아만 내러티브의 본문 속에 함유된 ‘종’ 모티프의 존재를 지지할 수 있음을 보였다. 본론에서는 나아만 내러티브 본문에 함유된 ‘종’ 모티프를 다양한 분석 관점에서 드러내고, 이에 따라 ‘종’의 유형을 분류하여, 설정한 주제가 타당함을 기술하였다.

‘종’ 모티프의 존재를 규명하는 첫 번째 관점으로는 내러티브에 대한 문법적 접근이다. 본문 속의 “어린 소녀”(עַלְוָה קַטְנָה)(2절), 나아만의 “종”(עֶבֶד)(13절), “사자”(מַלְאָךְ)(10절), 그리고 “엘리사의 사환”(עַבְדֵי)(20절) 어휘들에 대한 히브리어 용례 해석과 필요한 경우 구문론적 해석을 수행하여 이들이 호칭적으로는 ‘종’(עֶבֶד) 어휘를 사용하고 있지 않으나 내러티브 내의 삶의 정황 속에서 실질적으로 ‘종’의 기능을 수행하고 있어 ‘종’ 모티프가 된다고 간주하였다. 둘째 관점은 내러티브의 등장인물들에 대한 배역 분석으로 ‘종’ 모티프가 강하게 드러나는 배역을 찾아보았다. 배역은 주역, 보조역, 전형, 그리고 행위자의 네 가지로 분류 가능하였고 이 중에서 ‘어린 소녀’와 ‘나아만의 종들’이 등장인물 가운데에 충성된 ‘종’의 전형적인 모습을 보여 ‘종’ 모티프가 가장 강하게 나타나는 ‘전형’ 배역으로 해석하였다. 셋째 관점은 내러티브가 ‘종’ 모티프를 축으로 세 개의 에피소드들로 구성되는 ‘플롯’ 구조를 보인다고 해석하였다. 넷째 관점은 열왕기하 5장 나아만 내러티브는 ‘종’ 모티프를 중심으로 교차대구법을 구성하고 있음을 논증하였다. 본 교차대구법의 특징은 일반적인 경우와 상이하게, 부가적으로 각각의 대구절 속에서 공통적으로 ‘종’ 모티프가 함유되어 있음을 확인할 수 있었고, 나아가 나아만의 치유를 언급하는 교차대구법의 중심인 X 단락을 향하여 점진적으로 강하게 ‘종’ 모티프의 의미가 강조되고 있음을 알 수 있었다.

이상에서 발견한 ‘종’ 모티프들을 통하여 본 연구는 다섯 가지 유형으로 ‘종’을 분류하였다. 첫째 유형은 ‘충성된 종’으로, 이스라엘에서 잡혀와 나아만의 심한 피부병의 치유의 길을 열어 준 ‘어린 소녀’이다. 둘째는 ‘지혜로운 종’의 유형으로 나아만의 요단강 투쟁 거절 의지를 변화시켜 그의 심한 피부병의 치유에 결정적인 공헌을 한 ‘나아만의 종들’이다. 물론 선지자 엘리사 자신도 이 유형에 해당한다. 셋째, ‘기만적인 종’의 유형은 엘리사의

종인 게하시이다. 넷째, ‘중립적인 종’ 유형은 나아만에게 요단강 입수 메시지를 어떠한 가감 없이 전달한 엘리사의 사자이다. 다섯째는 ‘개종의 종’의 유형으로 자신의 과거의 실패를 인지하고 하나님의 사람에게 ‘당신의 종’이라 자신을 낮추며 순종의 모습으로 나아간 나아만 자신이다.

열왕기서의 일차 독자들은 당시 바빌론의 종으로 살아가면서 절망 가운데 나날을 보내고 있었을 것이다. 그들은 게하시의 하나님의 사람에게 대한 표리부동한 모습에서 자신들의 지난 과거의 하나님에 대한 모습을, 나아만의 순종을 통한 회개와 치유의 경험 이야기에서는 나아만처럼 변화와 순종을 통한 치유와 회복을 기대하며 하나님의 은혜의 해방을 기다리며 위로를 얻을 수 있었을 것이다. 현대를 살아가는 우리도 세상의 삶 속에 자신도 모르게 게하시처럼 물질에 눈이 어두워 하나님의 사람의 음성을 왜곡하거나 사실상의 귀머거리가 되어 하나님의 음성을 듣지 않는다면 유다 백성처럼 고통스러운 영적 바빌론의 포로 상태를 벗어나기 어렵다. 하루의 삶 가운데에도 다양한 모습의 ‘종’ 모티프들이 우리를 기다리고 있는데 우리가 죄의 종(갈 4:9)과 충성된 종의 길 사이에서 어느 길을 택할지는 나아만 내러티브를 통하여 도전과 교훈을 받을 수 있다. 하나님께서 모세(민 12:7), 다윗(삼하 7:5, 8), 그리고 선지자들(렘 7:25)을 ‘종’이라 부르시며 존귀와 친밀감, 그리고 구속사 발전상의 특별한 위치를 부여하셨는데,<sup>68)</sup> 우리도 그런 은혜의 부르심 가운데 설 수 있는 기회는 여전히 남아 있다고 할 것이다.

본 연구의 기여는 나아만 내러티브(왕하 5장)의 주제를 나아만의 치유를 통한 하나님의 권능 예시적 사건이나 어린 소녀를 통한 이방으로의 복음 확장 등과 같이 특정 에피소드에 편중하지 않고 전체 내러티브를 관통하는 ‘종’ 모티프를 어휘적 그리고 문학적 분석을 통하여 발견(도출)한 것이다. 만약 ‘참다운 종은 누구인가?’라는 주제가 발견된 사실을 최상으로 설명해주는 주제로 볼 수 있다면 이러한 ‘종’ 모티프의 함유는 당연하다. 따라서 ‘참다운 종은 누구인가?’라는 주제는 최상의 주제라고 추정할 이유가 있다.<sup>69)</sup> 또한 성경 원문에 대한 대체 어휘에 대한 기여로는 קָטַןָּ וְנִעְרָה의 기준

68) 윌리엄 반 게메렌, 『예언서연구』, 416.

69) 본 연구의 이러한 새로운 주제 제시 방법은 ‘발견된 사실’에 대한 ‘최상의 설명(지식 틀)’을 찾아내는 추론법인 ‘가추법(abductive reasoning)’을 따른 것이다. 이 추론법은 찰스 퍼스(Charles S. Peirce)가 처음 제시한 것으로 흔히 과학자들이 관찰된 현상에 대한 ‘최상의 설명’을 제시하는 ‘지적 틀(이론 또는 가설)’을 찾아낼 때 사용한다. 알리스터 맥그래스(Alister E. McGrath)는 이 방법이 과학이외에 법 이론과 기독교 변증에서도 적용된다고 하였다. 이 추론법은 간단히 다음과 같은 추론 단계를 따른다. The surprising fact, C, is observed. But if A were true, C would be a matter of course, Hence, there is reason to suspect that A is true. 참조: Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., *Collected Papers of Charles Snaders Peirce*, vol. 5



번역인 “어린 소녀”(2절)는 ‘어린 하녀’ 또는 ‘어린 여종’을, אֲנָשִׁים의 기존 용어인 “사자”(10절)보다는 ‘전령(傳令)’(외교적이거나 의전적 의미를 갖기 때문임) 또는 ‘메신저’를<sup>70)</sup>, 그리고 현시대에서 사용을 거의 하고 있지 않아 의미 전달에 어려움이 있는 אָנָשׁ의 기존 단어인 “사환”(20절) 대신 ‘하인’을 각각 제안해 본다.

<주제어>(Keywords)

종, 모티프, 나아만, 내러티브, 교차대구법, 가추법.

servant, motif, Naaman, narrative, chiasmic structure, abductive reasoning.

(투고 일자: 2018년 7월 27일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

---

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 189; 알리스터 맥그래스, 『알리스터 맥그래스의 기독교 변증』, 전의우 역 (서울: 국제제자훈련원, 2018), 140-146에서 재인용; Wikipedia, “Abductive reasoning”, <https://en.wikipedia.org> (2018.8.31.).

70) ‘국립국어원(www.korean.go.kr)’의 ‘표준국어대사전’에 등록된 어휘임.

<참고문헌>(References)

- 『관주해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 로고스 편집위원 편, 『NIV 구약원어 대조성경』, 서울: 도서출판 로고스, 1993.
- 게제니우스, 빌헬름, 『히브리어 아람어 사전』, 이정희 역, 서울: 생명의 말씀사, 2011.
- 김정우, 『너는 어찌 여기 있느냐: 엘리야의 열정과 엘리사의 사랑 이야기』, 서울: 생명의 말씀사, 2009.
- 김지찬, 『요단강에서 바벨론 물가까지』, 서울: 생명의 말씀사, 2007.
- 맥그래스, 알리스터, 『알리스터 맥그래스의 기독교 변증』, 전의우 역, 서울: 국제 제자훈련원, 2018.
- 민유홍, “에스겔서의 감금 모티프와 언어장애 모티프”, 『성경원문연구』 38 (2016.4), 48-70.
- 반 게메렌, 윌리엄, 『예언서 연구』, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2016.
- 올드, A. 그램, 『열왕기상·열왕기하』, 바클레이 패턴 구약주석, 장귀복 역, 서울: 기독교문사, 1994.
- 유윤종, “차라앗, 레프라, 레프로스의 올바른 이해와 번역”, 『성경원문연구』 36 (2015), 206-230.
- 이재선, 『현대소설의 서사 주제학』, 서울: 문학과 지성사, 2007.
- 치솜, 로버트, 하워드, 데이빗, 『역사서를 어떻게 해석할 것인가?』, 류근상, 한정진 역, 고양: 크리스찬출판사, 2007.
- 카일, C. F., 텔리취, F., 『열왕기(하)』, 카일·텔리취 구약주석, 박수암 역, 서울: 기독교문화협회, 1979.
- 칸스터블, 토마스, 『열왕기상·하』, BKC 강해주석, 문동학, 이명준 역, 서울: 두란노, 2002.
- 피, 고든 D., 스텐어트, 더글라스, 『성경을 어떻게 읽을 것인가』, 오광만, 박대영 역, 서울: 성서유니온, 2016.
- 해리스, R. 레어드, 아처, 글리슨 L., 윌트케, 브루스 K., 『舊約原語新學辭典(上)』, 요단출판사 번역위원회 역, 서울: 요단출판사, 1986.
- 홉스, T. R., 『열왕기하』, WBC 성경주석, 김병하 역, 서울: 솔로몬, 2008.
- Avioz, Michael, “The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings”, *Vetus Testamentum* 59:3 (2009), 341-359.
- Bahr, K. W., 『열왕기상』, 랑게주석, 배영철 역, 서울: 백함출판사, 1979.
- Botterweck, G. J., Ringgren, H., and Fabry, H., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Brueggemann, W., *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon:

- Smyth & Helwys Publishing, 2000.
- Brueggemann, W., “2 Kings 5: Two Evangelists and a Saved Subject”, *Missiology* 35:3 (2007), 263-272.
- Cohn, Robert L., “Form and Perspective in 2 Kings 5”, *Vetus testamentum* 33 (1983), 171-184.
- De Vries, S. J., *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978.
- Effa, Allan L., “Prophet, Kings, Servants, and Lepers: A Missiological Reading of an Ancient Drama”, *Missiology* 35:3 (2007), 305-313.
- Exell, Joseph S., *I & II Samuel, I & II Kings*, The Biblical Illustrator, Grand Rapids: Baker Book House, 1975.
- Hagan, Harry, “Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2”, *Biblica* 60:3 (1979), 301-326.
- Hartshorne, Charles and Weiss, Paul, eds., *Collected Papers of Charles Snaders Pierce*, vol. 5, Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, 2 vols, M. E. J. Richardson, trans., Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- Kim, Jean Kyoung, “Reading and Retelling Naaman’s Story (2 Kings 5)”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2005), 49-61.
- Lasine, Stuart, “‘Go in peace’ or ‘Go to Hell’? Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 2 Kings 5”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 25:1 (2011), 3-28.
- Maier III, Walter A., “The Healing of Naaman in Missiological Perspective”, *Concordia Theological Quarterly* 61 (1997), 177-196.
- Ngan, Lai Ling Elizabeth, “2 Kings 5”, *Review & Expositor* 94 (1997), 589-597.
- Nwaoru, Emmanuel O., “The Story of Naaman (2 Kings 5:1-19): Implications for Mission Today”, *Svensk missionstidskrift* 96 (2008), 27-41.
- Rawlinson, G., 『열왕기하(상)』, 풀빛성경주석, 박홍관 역, 대구: 보문출판사, 1990.
- Robinson, *Researches*, vol. ii, 256.
- Rosenberg, Rabbi A. J., *II Kings*, New York: The Judaica Press, 1985.
- Sarvan, G., “1 and 2 Kings”, R. Alter and F. Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Smith, W. Alan, “Naaman and Elisha: Healing, Wholeness, and the Task of Religious Education”, *Religious Education* 89 (1994), 205-219.

Wikipedia, “Abductive reasoning”, <https://en.wikipedia.org> (2018.8.31.).

Yates, Gary E., “The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1Kings 17 - 2 Kings 13”, *Faculty Publications and Presentations* (Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, 2008), Paper 12, accessed 2 July 2018 from <http://digitalcommons.liberty.edu/>.

<Abstract>

**The Servant Motif in Naaman Narrative:  
A Lexical, Literary and Theological Analysis**

Jae-Won Lee  
(Inha University)

This paper suggests that identifying the true servants could be a theme of Naaman narrative in chapter five of 2 Kings, and that servant motifs are included to support the new theme. The Hebraic terms for servant such as ‘נַעֲרָה קַטְנָה’ (young girl, v. 2), ‘עֲבָדִים’ (the servants of Naaman, v. 13), ‘נַעַר’ (servant, v. 20) and ‘מַלְאָךְ’ (messenger, v. 10) show that each servant is of lower class. The roles of each character of the narrative are classified into four categories of leading, ancillary, archetype, and agent. Here we argue that roles of both the young girl of Naaman’s wife and his servants correspond to the archetype category, displaying the image of a typically faithful and wise servant. Thus we can conclude that servant motifs exist throughout various roles of the narrative characters. It can be said that the author of the book adds two more episodes to the first one (v. 1-14) with the intention to display various types of servants. Even though the first episode can complete the story, it is continually extended into the second one (v. 15-19) where Naaman shows humility by recognizing himself as “your servant” (v. 15), and into the third episode (v. 20-27) about Gehazi, the servant of deceiving character. Therefore we believe that the extended narrative has the servant motif. The rhetoric structure of the narrative could be chiasmic around the servant motif. ‘Five types of servants’ retrieved from the above analyses focusing on servant motifs give us the insight to explore the hidden theme of the narrative, i.e. identifying the true servants. The true servant wishes and serves the best for his master without seeking any reward like the little girl (v. 2) and the servants of Naaman (v. 13). The contribution of this study lies both in the discovery of ‘servant’ motif and finding the most likely new theme ‘who is the true servant?’ with the help of abductive reasoning. This new theme is in contrast with preceding researches focusing on the healing of Naaman to the effect of demonstrating the power of God, or on the role of the little girl as a means of spreading the Gospel to the gentiles.

## 이사야 6장의 문체 구조 분석 — 평행법 구조를 중심으로 —

김구원\*

### 1. 들어가는 말

이사야 6장은 많은 학자들의 관심의 대상이었다. 그에 대한 논문은 무수히 많다.<sup>1)</sup> 이것은 이사야서 전체적 구성에서 그것이 차지하는 문예-수사적 위치 뿐 아니라, 이사야 6장 안에 포함된 흥미로운 문헌학적, 역사적, 신학적 난제들 때문이기도 하다. 예를 들어 이사야 6장의 역사적 배경에 관한 문제, 그것의 문학적 장르(‘소명 내러티브’)의 문제, 그 안에 등장하는 스랍 천사들의 정체나 그 중 하나가 이사야 선지자의 입에 뜨거운 숯을 댄 행위에 대한 종교사학적 관심, 또한 이사야의 사명에 함의된 은자(隱者)적 신 개념(9-10절), 여호와의 예언(12-13절)의 논리적 불일치의 문제, 특히 13절의 마지막 세 단어 ‘제라 코데쉬 마짜브타(הַמַּצְבֵּתָה קֹדֶשׁ זָרַע)’가<sup>2)</sup> 후대에 첨가된 것인지의 문제 등은 이사야 6장이 왜 많은 학자들의 관심의 대상이 되어 왔는지를 잘 설명해 준다.

하지만 이사야 6장의 운문적 특징들에 대해서는 학자들의 관심이 상대적으로 충분하지 못한 듯하다.<sup>3)</sup> 그 부분적 이유는 시 전체에 골고루 퍼져

\* University of Chicago에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 현재 개신대학원대학교 교수. [koowonk@rts.ac.kr](mailto:koowonk@rts.ac.kr).

- 1) 자세한 문헌 목록을 위해서는 M. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 142를 참조하라.
- 2) 참고, 장대규, “이사야 6장과 마체바의 의미와 기능 연구”, 「구약논단」 14 (2008), 67-86.
- 3) 필자가 확인한 바로는 사 6장에 사용된 은유적 심상들을 연구한 논문은 다소 있지만, 6장의 평행법 구조를 분석한 논문은 없다. 사 6장의 수사적 구조를 분석한 와그너(R. Wagner)의 논

있는 wayyiqtol 구문(1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11절)이 이사야 6장을 운문이 아니라 산문처럼 읽히도록 하기 때문이다. 또한 이사야 6장에 자주 사용되는 첩사들 — 예를 들어, ו(41번), אַת(6번), אֲשֶׁר(2번 혹은 3번),<sup>4)</sup> ה(16번) — 은 6장 본문이 운문보다 산문에 가깝다는 인상을 강화시킨다. 하지만 이사야 6장에서 하늘 어전 회의의 모습을 묘사하는 부분과 등장인물들 — 스랍, 이사야, 여호와 — 의 직접 화법 부분은 운문의 특징들을 보다 선명하게 가진다. 본 논문의 초점은 앞서 언급한 이사야 6장의 문헌학적, 역사적, 신학적 문제에 대한 해결보다 이사야 6장의 산문과 운문의 복합 문체적 특징을 분석하는 데 있다. 이를 위해 평행법적 구조에 집중하고, 저자가 자신의 수사적 목적을 달성하기 위해 어떻게 평행법을 사용했는지를 살피려 한다.

## 2. 연구 방법

특정 본문이 운문인지 산문인지를 어떻게 판별할 수 있을까? 본 논문의 논지가 이 질문에 대한 답과 깊이 관련 있기 때문에, 먼저 이 질문을 잠시 생각해 보고자 한다.

히브리 운문의 특징 하면, 평행법을 떠올릴 것이다. 로버트 로우드(Robert Lowth)는 *De Sacra Poesi Hebraeorum*(히브리인들의 거룩한 운문에 관하여)이라는 제목의 책(1753년 출판)에서 평행법을 히브리 운문의 결정적 요소로 이해하고, 그것을 세 가지 종류 — 동의, 반의, 종합 — 로 구분했는데, 이후의 평행법 연구는 이런 로우드의 견해에서 크게 벗어나지 않았다.<sup>5)</sup> 평행법 연구에 있어 로우드의 오랜 영향을 부순 학자는 제임스 쿠겔(James Kugel)이었다. 그는 *The Idea of Biblical Poetry*(성서 운문의 개념)라는 제목의 책에서 평행법에 대한 로우드의 삼단 구분에 반대했을 뿐 아니

---

문(*Textexegese als Strukturanalyse* [Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag, 1989])은 필자가 여기서 시도하려는 평행법 구조 분석과는 완전히 다른 것이다. 그럼에도 불구하고 몇몇 학자들이 사 6장의 운문적 특징들을 지나가듯 언급하였다. 앵그넬(I. Engnell)은 사 6장의 직접 화법 부분에 운율이 사용되었다고 주장한다(I. Engnell, *The Call of Isaiah, An Exegetical and Comparative Study* [Leipzig; Uppsala: A.-B. Lundequistaka, 1949], 20). 블렌킨소프(J. Blenkinsopp)도 현대 인쇄본(*Biblica Hebraica Stuttgartensia*)이 그것을 산문처럼 편집했지만, 운문으로 재편집 가능하다고 주장한 바 있다(J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55* [New York: Doubleday, 2000], 78).

4) MT에 따르면 אֲשֶׁר가 11절과 13절에서 각각 한 번씩 2번 사용되지만, 콤파본 본문에서는 11절에서 한 번, 13절에서 두 번, 모두 3번 사용된다.

5) A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 1; 아델 베를린, 『성경 평행법의 역동성』, 이희성 역 (서울: 그리심, 2012).

라, 평행법이 히브리 운문의 결정적 요소라는 견해에도 회의를 품었다.<sup>6)</sup> 나아가 그는 운문과 산문의 구분이 헬라적 사고방식이라고 주장하며, 히브리 문학에는 운문과 산문 사이의 엄밀한 구분이 없다고 주장한다. 그의 주장에 따르면 히브리 문학에는 문체적 차이가 있을 뿐이다. 어떤 문장은 다른 문장보다 더 ‘고양된 문체’(elevated style)로 되어 있으며, 그 문체의 고양도가 높으면 높을수록 독자들이 시나 운문으로 느낀다고 주장한다.<sup>7)</sup> 그리고 고양된 문체의 결정적 특징 두 가지를 간결성과 평행법으로 정의한다.<sup>8)</sup>

히브리 문학에서 평행법이 운문에서만 사용되는 것은 아니며, 평행법이 사용된 문장이 반드시 운문은 아니라는 쿠겔의 주장에 일리가 있다. 하지만, 히브리 문학에서 산문과 운문의 구분이 존재하지 않는 것일까? 절대로 그렇지 않다. 이것은 쿠겔 자신도 히브리 문장들 가운데 존재하는 문체의 차이를 인지했다는 사실에 의해 증명된다. 그가 히브리 시문을 ‘고양된 언어’ 혹은 ‘고양된 문체’라 부른다 해서 시문이 시문 아닌 다른 어떤 것이 되는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 쿠겔에 고양된 문체의 두 가지 특징으로 정의한 간결성과 평행법은 히브리 운문을 분별하는데 좋은 가이드가 된다. 필자는 본 논문에서 간결성과 평행법을 운문을 판별하는 기준으로 삼아, 이사야 6장의 본문을 분석하려 한다. 하지만 간결성과 평행법을 구체적으로 어떻게 정의하고 적용할지에 대해서는 쿠겔 이후에 등장한 여러 학자들의 진보된 견해에 의존할 것이다.

특히 평행법에 관해서는 다음의 두 가지가 중요하다. 첫째, 운문에서 중요한 것이 단순한 평행법의 존재가 아니라, 평행법의 “시학적 기능”(poetic function)이라는 베를린(A. Berlin)의 통찰이다. 베를린에 따르면 시인은 평행법을 자신의 메시지를 전달하는 문학적 장치로 사용한다. 따라서 운문 여부를 판별할 때, 평행법의 사용을 확인하는 것뿐 아니라 그렇게 사용된 평행법이 시인의 메시지에 어떻게 기여하는지도 살펴야 한다.<sup>9)</sup> 둘째, 평행법을 두서너 행으로 구성된 연(聯, bi-, tri-, quadri-colon) 안에서만 관찰했던 전통과 달리, 파르디(Dennis Pardee)는 평행법이 연을 넘어, 연과 연 사이 혹은 시 전체에서 작동할 수 있음을 주장한다. 이처럼 시 전체에서 작동하는 평행법들의 구조를 분석하는 것은 평행법의 “시학적 기능”을 이해하는데 필수적이기 때문에, 필자는 이사야 6장에 다양하게 분포된 평행법의 예들

6) James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981), 70.

7) Ibid., 86-87.

8) Ibid., 88.

9) A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 4.



을 파르디가 고안한 표기법에 따라 분석할 것이다.<sup>10)</sup>

### 3. 이사야 6장의 행과 연 구분

‘절’ 표시가 일반적으로 의미 단락들의 경계를 표시함에도 불구하고, 그것이 반드시 시 단락의 경계와 일치하는 것은 아니다. 절의 첫 단어가 이전 절과 하나의 연(聯)을 이루는 경우도 있고, 한 절 안에 하나 이상의 연이 포함되는 경우도 있다. 아래서 필자는 각 절을 시행의 단위로 구분하였다. 절 번호 다음에 오는 그리스 알파벳 소문자(예, α, β)는 그 행이 산문임을 가리키는 반면, 절 번호 다음에 오는 로마 알파벳 소문자(예, a, b, c … a', b', c' …)는 그 행이 운문임을 가리킨다.<sup>11)</sup> 또한 알기 쉽도록 산문 부분은 이탤릭체로 표기하였고, 운문 부분은 들여쓰기하였다. 그리고 앞으로의 설명에서 필자는 절 단위(예, ‘3’절)보다 행 단위(‘3a’행 혹은 ‘10b’행)로 본문을 인용할 것이다.<sup>12)</sup>

1. α בשנת-מות המלך עניהו ואראה את-אדני' *웃시야 왕이 죽던 해에 내가 주를 보았다*  
 a שב על-כסא *보좌에 앉으셨고,*  
 b רם ונשא<sup>13)</sup> *높이 들려 계셨고,*

- 10) 많은 학자들이 평행법이 의미의 영역 뿐 아니라(예, 쿠걸의 “A what’s more B”), 소리나 문법의 영역에서도 존재함을 주장하지만, 지면 관계상 본 논문에서는 소리나 문법 요소에 의한 평행법에 대한 논의는 생략한다.
- 11) 같은 절에 속했으나, 다른 연에 속한 행들을 구분하기 위해 필자는 로마 알파벳 소문자 옆에 프라임(′)을 붙였다. 예를 들어, 시행 10a, 10b, 10c가 속한 연은 10a′, 10b′, 10c′, 10d′가 속한 연과 다르다. 연의 시행들 사이의 의미 관계는 아래의 <표4>에서 로마 알파벳 대문자로 표시하였다. 이와 같은 연 구분은 아래에서 평행법의 분포를 결정하는 기준이 될 것이다. 김구원, “시편 23편의 평행법 연구”, 『개신논집』 18 (2018), 37-38.
- 12) 주목해야 할 것은, 히브리 운문의 행 연 구분은 학자들 사이에 조금씩 차이가 있을 수 있다는 것이다. 다시 말해 행 연 구분의 절대적인 기준은 없고 몇몇 지표들만 있을 뿐이다. 필자의 제안은 잠정적인 것이지만 이하의 평행법 분석을 통해 그 적절성이 증명될 것이다.
- 13) 이 두 분사가 바로 앞의 명사 כסא(‘보좌’)를 수식하는지 아니면 그 전의 אדני(‘주님’)를 수식하는지 확실하지 않다. 어순 상 전자의 가능성이 높다고 생각하는 학자들은 보좌가 위치한 지성소가 지면보다 높은 곳에 위치했으며 계단을 통해 그곳에 접근했다고 주장한다(참고, 왕상 6:2; G. A. Buttrick, ed., *The Interpreter’s Dictionary of the Bible* [Nashville: Abington, 1962], 537). 하지만 맛소라 강세에 따르면 그 두 분사는 ‘보좌’와 불연속 관계에 있기 때문에, 오스왈트(John N. Oswalt)는 그것들이 ‘주님’을 수식할 가능성을 주장한다. 나아가 그 주장을 강화하기 위해 오스왈트는 이사야서에서 그 두 분사가 사물이 아니라 사람을 수식하는데 사용된 사실을 추가적으로 제시한다(참고, 사 52:13; 57:15. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39* [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 178).

- |      |  |                               |
|------|--|-------------------------------|
| c    | ושוליו מלאים את-ההיכל <sup>14)</sup>         | 그의 옷자락은 성전에 가득하였다.            |
| 2. a | שרפים <sup>15)</sup> עמדים ממעל לו           | 스랍들이 모시고 섰는데,                 |
| b    | שש כנפים                                     | 여섯 날개가,                       |
| c    | שש כנפים לאחד                                | 각기 여섯 날개가 있었다.                |
| a'   | בשתים יכסה פניו                              | 둘로는 자기의 얼굴을 가리었고              |
| b'   | ובשתים יכסה רגליו <sup>16)</sup>             | 둘로는 자기의 발을 가리었고               |
| c'   | ובשתים יעופף                                 | 둘로는 날고 있었다.                   |
| 3. a | וקרא זה אל-זה ואמר                           | 서로 불러 이르되:                    |
| a    | קדוש קדוש                                    | 거룩하다 거룩하다,                    |
| b    | קדוש יהוה צבאות                              | 만군의 여호와가 거룩하다,                |
| c    | מלא כל-הארץ כבודו <sup>17)</sup>             | 그의 영광이 온 땅에 충만하도다             |
| 4. a | ווינענו אמות הספים מקול <sup>18)</sup> הקורא | 화답하는 자의 소리로 말미암아 문지방의 터가 요동하며 |

14) שול은 외투의 허리 아래로 늘어진 부분을 가리킨다(G. Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah* [Edinburgh: T&T Clark, 1912], 103). 델리취(F. Delitzsch)는 그것의 기능이 하나님의 빛을 가리는 베일의 역할이라고 주장한다. 하나님의 영광은 피조물이 직접 볼 수 없기 때문이다(F. Delitzsch, *Isaiah* [Peabody: Hendrickson Publishers, 1996], 124). 그러나 그것은 하나님의 영광에 대한 은유일 가능성이 높다. 즉 이 사야는 성전에 가득한 하나님의 영광을 목격했다.

15) עמד가 ישב와 짝을 이루어 사용될 때, 전자는 종의 자세를 가리키고, 후자는 주인의 자세를 가리킨다. 스랍들이 여호와 ‘위(על)’에 서 있는 것으로 묘사된 것은 주전 8세기 유다에서 널리 발견되는 스랍 부조의 영향일 가능성이 있다. 그 부조에 묘사된 날개 달린 스랍들은 신 혹은 왕 위에 서서 그들을 보호하고 있다(O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine Neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes. 6, Ez 1 und Sach 4* [Stuttgart: Verlag Catholisches Bibelwerk, 1977], 111).

16) 타르쿰에서는 “몸”(גויתיה)이 “발”(רגליו)을 대신한다. 즉 천사의 날개가 몸을 가리고 있는 것으로 묘사된다. 한편 고대 근동 문헌에서 “발”은 “손”과 더불어 종종 성기에 대한 은유어로 기능한다. 여기서도 그런 은유적 의미가 사용되었을 가능성이 있다. 참고, 출 4:24; 사 7:20; 룻 3:7.

17) 직역하면 “그의 영광이 땅에 충만하다.” 히브리어 문장에서 서술어가 도치되어 강조되고 있다. 앵그넬은 3절에서 이집트 제의를 읽어낸다. 이집트의 대체사장이 새해 축제 때 보좌에 앉은 파라오 앞에서 “깨끗하고 깨끗하다(w’b w’b)! 남과 북의 왕이여. 그대의 깨끗함은 호루스, 세트, 토트, 소푸의 그것과 같다!”고 선포했다고 한다. 앵그넬은 여기 언급된 네 신이 지구의 사방을 나타내므로, 이집트 제사장의 선포는 “그의 영광이 땅에 충만하다”(3c)는 스랍의 선언과 대동소이하다고 이해한다(I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 37).

18) 평행법의 관점에서 הקורא가 여호와를 가리킨다는 주장은 옳지 않다. 같은 동사가 3절에서도 스랍을 주어로 사용된다. 즉 3절에서 서로 “외치는” 존재가 4절의 “외치는 자”인 것이다. הקורא가 단수라는 사실도 그것이 찬양하는 스랍 천사들을 가리킨다는 사실과 모순되지 않는다. 단수 분사는 종종 집합 명사처럼 사용되기 때문이다. 참고, G. Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, 108.

19) אמות의 의미는 확실치 않다. 『개역개정』의 번역 “터”는 그것을 히브리어 אם(“어머니”)의 파생어로 이해한 번역이다.

- β *והבית ימלא עשן* 20) 성전이 연기로 가득했다.
5. α *ואמר* 21) 그 때에 내가 말했다:
- a *אוי-לי כי-נדמיתי* 22) 화로다-나여! 내가 망하게 되었다,
- b *כי איש טמא-שפתים אנכי* 나는 입술이 부정한 사람ियो,
- c *ובתוך עם-טמא שפתים אנכי יושב* 나는 입술이 부정한 백성 중에 거하면서,
- d *כי את-המלך יהוה צבאות ראו עיני* 내 눈이 만군의 여호와이신 왕을  
보았다.
6. α *ויעף אלי אחד מן-השרפים ובידו רצפה* 스랍중 하나가 솟을 손에 들고 내게 날아왔다  
β *במלקחים לקח מעל המזבח* 그가 제단에서 부젓가락으로 집은 솟이었다.
7. α *ויגע על-פי ויאמר* 그리고 그것을 내 입술에 대며 이르되:  
a *חנה נגע* 보라 (솟불이) 닿았다!  
b *זה על שפתיך* 23) 바로 네 입술 위에.  
a' *ווסר עונך* 24) 네 악이 떠나갔고,  
b' *וחטאתך תכפר* 네 죄가 사하여졌다.
8. α *ואשמע את-קול אדני אמר* 내가 또 주의 목소리를 들으니 이르시되:  
a *את-מי אשלח* 내가 누구를 보내며,  
b *ומי ילך-לנו* 누가 우리를 위하여 갈까?

20) 와우 연계형 미완료(wayyiqtol) 대신 주어를 도치시켜 미완료 형태를 사용한 것으로 보아, 이 구절은 상황 부사절이다. 즉 문지방의 터가 흔들릴 때, 하나님의 영광 구름이 지속적으로 성전을 채우고 있음을 암시한다. 참고, John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC (Waco: Word Books, 1985), 69.

21) 사 6장에서 동사 *אמר*가 wayyiqtol 형태로 사용될 때, 그것은 단순히 직접 화법을 도입하는 기능 이외에, 내러티브의 플롯을 진행시키는 역할도 한다. 따라서 번역할 때도, 단순히 “말했다”보다 “탄식했다”(5α), “정결을 선포했다”(7α), “물었다”(8α), “대답했다”(8β, 11β), “사명을 주었다”(9α), “불평했다”(11α) 등 다양하게 해석하는 것도 가능하다.

22) 히브리어 본문에 모음 문자가 도입되기 전의 형태인 *נדמת*는 *דמת*(“잠잠하다”) 혹은 *דמה*(“망하다”)의 니팔 형태로 분석 가능하다. 다시 말해, 이 중 어느 분석이 옳은지는 문맥이 결정하게 된다. 하지만 문맥이 그리 분명한 것은 아니다. 따라서 로버츠(J. J. M. Roberts)는 저자가 그 단어에 이중적 의미를 집어넣기 위해 의도적으로 애매한 형태를 사용했다고 주장한다: “When one first encounters *ndmyty* following the lament, “Woe is me,” the tradition and parallels with other vision experiences incline one to translate “I am undone/lost” or the like, but as one continues reading the encounters repeated references to lips and the motifs of Isaiah’s preparation for his prophetic commission, one is forced to reconsider and entertain the possibility that *ndmyty* alludes to the prophet’s preliminary inability to speak” (J. J. M. Roberts, “Double Entendre in First Isaiah”, *Catholic Biblical Quarterly* 54 [1992], 46). 필자는 로버츠의 견해에 동의하지만, 아래의 분석에서는 편의상 “망하다”로 해석하였다.

23) *זה*는 *הנה*와 마찬가지로 다음에 오는 문장 요소를 강조하는 허사로 사용되었다. *זה*가 *רצפה*를 받는 지시사라면 여성형인 *זות*가 사용되어야 했다.

24) 『개역개정』의 번역 “(네 악이) 제하여졌다”는 그 구절에서 “악”이 의인화되고 있다는 사실을 잘 전달하지 못한다. 직역하면 “(네 악이)떠나갔다”이다. 죄가 의인화된 다른 구절을 보려면 왕하 7:9를 참조하라.

- |  |  |
|--|--|
| <p><b>β</b> <b>ואמר</b><br/> a' הנני שלחני</p> <p>9. <b>α</b> <b>ואמר</b><br/> a לך ואמרת לעם הזה<sup>25)</sup><br/> a' שמעו שמוע ואל-תבינו<br/> b' וראו ראו ואל-תדעו<sup>26)</sup></p> <p>10. a השמן לב-העם הזה<br/> b ואזניו הכבד<br/> c ועיניו השע<br/> a' פן-יראה בעיניו<br/> b' ובאזניו שמע<br/> c' ולבבו יבין<br/> d' וושב ורפא לו<sup>27)</sup></p> <p>11. <b>α</b> <b>ואמר</b><br/> a עד-מתי אדני<br/> <b>β</b> <b>ואמר</b><br/> a' עד אשר אם-שאו<sup>28)</sup><br/> b' ערים מאין יושב<br/> c' ובתים מאין אדם<br/> d' והאדמה תשאה שממה</p> <p>12. a רחק<sup>29)</sup> יהוה את-האדם</p> | <p>내가 이르되:<br/> 내가 여기 있으니 나를 보내소서!</p> <p>또 (주께서) 이르시되:<br/> 가서 이 백성에게 전하라:<br/> 너희가 듣기는 들어도 깨닫지 못하며,<br/> 보는 보아도 알지 못하리라.</p> <p>이 백성의 마음을 둔하게 하며,<br/> 그들의 귀가 막히고,<br/> 그들의 눈이 감기게 하라.<br/> 혹여 그들이 눈으로 보고,<br/> 귀로 듣고,<br/> 마음으로 깨닫고,<br/> 다시 돌아와 고침을 받을까 하노라.</p> <p>내가 이르되:<br/> 주여 어느 때까지이니까?</p> <p>주께서 이르시되:<br/> 황폐하여 질 때까지니라!<br/> 성읍들에 주민이 없으며,<br/> 가옥들에 사람이 없고,<br/> 토지는 황폐하게 되고,<br/> 여호와께서 사람들을 멀리 옮기셔서,</p> |
|--|--|

25) “이 백성”이라는 표현은 하나님과 이사야가 모두 잘 알고 있는 무리의 사람들을 가리킬 것이다. 하지만 문학적으로 그것은 사 1-5장에서 부정적으로 묘사된 이스라엘 백성들을 지칭한다. 특히 김희권은 그들이 5장에서 심판의 대상이 된 백성들을 지칭한다고 주장한다. H. K. Kim, “The Plan of Yahweh in First Isaiah”, Ph.D. Dissertation (Princeton Theological Seminary, 2001), 40.

26) 절대 부정사를 사용한 강조적 구문은 여기서 빈도와 강도의 뉘앙스를 모두 가진다. 다시 말해 이스라엘 사람들이 아무리 반복적으로 하나님을 찾아도 그를 만나지 못할 것이라는 의미와 아무리 간절하게 그를 찾아도 그를 만나지 못할 것이라는 의미가 모두 가능하다. 참고, I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 18.

27) 일반적으로 **רפא**가 전치사 **ל**와 함께 쓰이면, 그것은 타동사의 의미를 가진다. 즉 목적어를 필요로 한다. 하지만 본문에서는 목적어 없이 사용되고 있다. 문법학자들은 이를 수동의 의미를 가진 비인칭 구문으로 분석하지만(BDB, 950), 하나님이 주어일 가능성을 배제할 수 없다. 왜냐하면 이스라엘 백성의 눈과 마음을 어둡게 하라고 이사야에게 명하신 분이 하나님이기 때문이다.

28) **שאו**가 여기서 완료형으로 사용된 이유에 대해서는 다음을 참고하라: B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 491.

29) 이 구절은 여호와와의 직접 화법의 일부임에도 불구하고, 여호와가 자신을 1인칭 대명사 없이 이름으로 칭하고 있다. 이 때문에 일부 학자들은 12-13절이 이사야의 예언이 아니라 포로기 이후에 첨가된 본문이라고 주장한다. 그러나 앵그넬이 주장하는 것처럼, 고대 근동에

b	ורבה הענובה בקרב הארץ	이 땅 가운데 버려진 곳이 많을 때 까지니라!
13.30) a	ועוד בה עשריה	그 중에 십분의 일이 아직 남을지라도, 그것도 소멸될 것이다.
b	ושבה והיתה לבער	밤나무와 상수리나무처럼, 즉, 베임을 당할 때 그루터기가 남는 것 같이,
a'	כאלה וכאלון אשר	
b'	בשלכת מצבת במ	
c'	נזרע קדש מצבתה <sup>31)</sup>	거룩한 씨가(이 땅의) 그루터기니라.

#### 4. 행들의 균일성에 대한 분석

평행법의 구조와 그것의 ‘시학적 기능’을 분석하는 것이 히브리어 운문에 대한 정성적 분석이라면, 히브리 운문의 또 하나의 특징인 간결성은 정량적 분석을 통해 확인할 수 있다. 문제는 학자마다 행의 간결성을 측량하는 방법들이 다르다는 것이다. 본 논문에서 필자는 시행을 다양한 방법(단어 수, 음절 수, 강세 수)으로 수량화할 것이다. 히브리어에는 정해진 운율이 없기 때문에, 이런 정량적 분석을 통해 특정한 운율이 아니라 시행들 사이에 존재하는 길이의 균일성을 확인하는 것이 목표이다.<sup>32)</sup> 하지만 기억해야 할 것은 이렇게 확립된 ‘간결성’이 곧 운문의 존재를 입증해 주는 것은 아니라는 사실이다. 간결성에 대한 정량적 분석은 이사야 6장에서 운문과 산문의 본문을 잠정적으로 분리해 내기 위한 것이다. 이렇게 분리된 운문 부분에 대한 평행법 분석을 통해 우리는 그것의 운문성, 즉 문체적 고양성

서 왕이 자신을 3인칭으로 칭하는 일이 자주 있다(I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 45). 사 6장에서 하나님께서 보좌에 앉은 ‘왕’으로 묘사된다는 점을 고려하면 본 단락에서 여호와께서 자신을 3인칭으로 칭하는 것에 놀랄 필요는 없다. 더구나 여호와는 자신을 칭하면서 8a에서는 1인칭 단수 ‘나’, 8b에서는 1인칭 복수 ‘우리’를, 12a에서는 3인칭 ‘여호와’를 사용한다. 이런 변화에 어떤 문학적 의도가 담겨 있을 수 있다. 12-13절이 이사야의 본래적 예언임을 자세히 변증한 연구를 보려면 다음을 참고하라. H. K. Kim, “The Plan of Yahweh in First Isaiah”, 54-66.

30) 본 절은 해석하기 매우 힘들다. 본 절과 관련한 문헌학적 문제들을 개괄하려면 I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 13-15와 G. W. Ahlström, “Isaiah 6:13”, *Journal of Semitic Studies* 19 (1974), 169-172를 참조하라.

31) 칠십인역에는 이 마지막 세 단어가 생략되어 있다.

32) 파르디(Dennis Pardee)는 히브리어 시문에 그리스 시문에서와 같은 ‘운율’이 존재하지 않는다고 생각하지만, 시행들 사이에 길이에 있어 어느 정도의 균일성이 있음을 인정한다. 참고, Dennis Pardee, “Ugaritic and Hebrew Metrics”, Gordon D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 127.

(elevation)을 확인하게 될 것이다. 이를 통해 필자는 이사야 6장이 산문과 운문, 두 층의 본문으로 구성되어 있음을 보일 것이다. 특히 운문 부분에 사용된 평행법은 이사야 6장의 핵심 주제들을 명확히 드러내는 ‘시학적 기능’을 가짐을 보일 것이다. 나아가 산문 부분도 운문 부분과 수사학적으로 밀접하게 결합되어 있음을 확인할 것이다.

&lt;표 1&gt; 양적 분석

행과 연	음절수	단어수	강세수	
<b>1α</b>	<b>17</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>bišnat-mō<sup>w</sup>t hammelek ‘uzziyyāhū<sup>w</sup> wa’ er’ e<sup>h</sup> ’et-’ādōnāy</b>
1abc	5/4/10	3/2/4	2/2/3	yōšēb ‘al-kissē’ / rām wəniššā’ / wəšū <sup>w</sup> lā <sup>y</sup> w mələ <sup>y</sup> ’ī <sup>m</sup> ’et-hahē <sup>y</sup> kāl
2abc	10/4/7	4/2/3	3/2/3	šərapī <sup>m</sup> ‘ōmədī <sup>m</sup> mimma <sup>’al</sup> lō <sup>w</sup> / šēš kənāpayim / šēš kənāpayim lə’ eḥād
2a’b’c’	8/8/6	3/3/2	3/3/2	bištayim yəkasse <sup>h</sup> pānāyw / ū <sup>w</sup> bištayim yəkasse <sup>h</sup> raglā <sup>y</sup> w / ū <sup>w</sup> bištayim yə <sup>’ō<sup>w</sup></sup> pēp
<b>3α</b>	<b>9</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>wəqārā’ ze<sup>h</sup> ’el-ze<sup>h</sup> wə’āmar</b>
3abc	4/7/9	2/3/4	2/3/3	qādō <sup>w</sup> š qādō <sup>w</sup> š / qādō <sup>w</sup> š YHWH šəbā’ ō <sup>w</sup> t / mələ <sup>’</sup> kol-hā’āreš kəbō <sup>w</sup> dō <sup>w</sup>
<b>4αβ</b>	<b>14/8</b>	<b>5/3</b>	<b>5/3</b>	<b>wayyānu ‘ū<sup>w</sup> ’ammō<sup>w</sup>t hassippī<sup>m</sup> miqqō<sup>w</sup>l haqqōrē’ / wəhabbayit immālē’ ‘ āšān</b>
<b>5α</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>wā’ōmar</b>
5abcd	6/10/14/ 14	4/5/6/7	2/4/5/6	’ō <sup>w</sup> y-lī <sup>y</sup> kī <sup>y</sup> -nidmē <sup>y</sup> tī <sup>y</sup> / kī <sup>y</sup> ’ī <sup>y</sup> š təmē’-šəpāt ayim ’ānōkī <sup>y</sup> / ū <sup>w</sup> bətō <sup>w</sup> k ‘am-təmē’ šəpātayi m ’ānōkī <sup>y</sup> yō <sup>w</sup> šēb / kī <sup>y</sup> ’et-hammelek YH WH šəbā’ ō <sup>w</sup> t rā ū <sup>w</sup> ’ēynāy
<b>6αβ</b>	<b>17/11</b>	<b>7/4</b>	<b>6/4</b>	<b>wayyā’āp ’ēlay ’eḥād min-haššərapī<sup>m</sup> bəyādō<sup>w</sup> rišpā<sup>h</sup> / bəmelqahayim lāqah mē ’al hammizbē<sup>h</sup></b>
<b>7α</b>	<b>8</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>wayyagga ‘al-pī<sup>y</sup> wayyō’mer</b>
7ab	4/6	2/3	2/2	hinneh nāga <sup>’</sup> / ze <sup>h</sup> ‘al-šəpāte <sup>y</sup> kā
7a’b’	6/7	2/2	2/2	wəsār ‘ābō <sup>w</sup> nekā / wəḥaṭṭa’tkā təkuppār
<b>8α ... β</b>	<b>10/3</b>	<b>5/1</b>	<b>4/1</b>	<b>wā’ēšma<sup>’</sup> ’et-qō<sup>w</sup>l ’ādōnāy ’ōmēr ... wā’ ōmar</b>
8ab ... c	4/6/7	3/3/2	2/2/2	’et-mī <sup>y</sup> ’ešlah / ū <sup>w</sup> mī <sup>y</sup> yēlek-lānū <sup>w</sup> ... hinenī <sup>y</sup> šəlahēnī <sup>y</sup>
<b>9α</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>wayyō’mer</b>

9a	9	4	4	lĕk wə'āmartā lā'ām hazze <sup>h</sup>
9a'b'	9/10	4/4	3/3	šim'ū <sup>w</sup> šāmō <sup>wa</sup> wə'al-tābī <sup>y</sup> nū <sup>w</sup> / ū <sup>w</sup> rə'ū <sup>w</sup> rā'ō <sup>w</sup> wə'al-tēdā'ū <sup>w</sup>
10abc	7/5/5	4/2/2	3/2/2	hašmēn lēb-hā'ām hazze <sup>h</sup> / ū <sup>w</sup> 'oznā <sup>y</sup> w hakkbēd /wə'ēynā <sup>y</sup> w hāša'
10 a'b'c'd'	6/6/6/ 6	3/2/2/3	2/2/2/3	pen-yir'eh bə'ēynā <sup>y</sup> w / ū <sup>w</sup> bə'ozn <sup>y</sup> w yišmā ' / ū <sup>w</sup> ləbābō <sup>w</sup> yābī <sup>y</sup> n / wāšāb wərapā' lō <sup>w</sup>
<b>11α ... β</b>	<b>3/3</b>	<b>1/1</b>	<b>1/1</b>	<b>wā'ōmar ... wayyō'mer</b>
11a	6	3	2	'ad-mātay 'ādōnāy
11a'b'c'd'	6/6/7/ 11	4/3/3/3	3/3/3/3	'ad 'āšer 'im-šā'ū <sup>w</sup> / 'ārī <sup>y</sup> m mē'ē <sup>y</sup> n yō <sup>w</sup> šēb / ū <sup>w</sup> bātī <sup>y</sup> m mē'ē <sup>y</sup> n 'ādām / wəhā' ādāmā <sup>h</sup> tiššā'e <sup>h</sup> šəmāmā <sup>h</sup>
12ab	9/13	4/4	3/4	wərihaq YHWH 'et-hā'ādām / wərabba <sup>h</sup> hā'āzū <sup>w</sup> bā <sup>h</sup> bəqereb hā'āreš
13ab	7/10	3/3	3/3	wə'ō <sup>w</sup> d bāh 'āširiyyā <sup>h</sup> / wəšābā <sup>h</sup> wəhāyətā <sup>h</sup> ləbā'ēr
13a'b'c'	9/8/7	3/3/3	3/3/3	kā'ēlā <sup>h</sup> wəkā'allō <sup>w</sup> n 'āšer / bəšāllet maššebet bām / zera' qōdeš maššabtāh

#### 4.1. 설명

히브리 운문에서 엄격한 의미의 ‘운율’이 존재하지 않음은 널리 알려진 사실이지만,<sup>33)</sup> 언어를 경제적으로 사용하는 시의 일반적 성격상, 시행들은 산문 문장 보다 대개 간결하며, 그 길이에 있어서도 균일성을 보인다. 따라서 특정 본문에 대한 양적 분석은 운문의 존재 여부를 판별하는데 도움이 될 수 있다. <표1>은 시행들 간의 균일성의 여부를 판별하기 위해 각 행의 음절, 단어, 강세의 수를 표시하였다. 음절의 경우, ‘중간 쉼바’(medial Shewa)는 편의상 무성 쉼바로 간주하였고(예, 9a'의 שִׁמְוּ[šim'ū<sup>w</sup>]는 2음절로 계수함), 단어의 경우, 비분리전치사 *b, l, k*나 접속사 *w*, 정관사 *h*는 개별 단어로 취급하지 않고 결합된 단어와 한 단어로 취급하였다. 강세의 경우, 2차 강세는 제외하고 1차 강세만을 계수하였다.

33) 파르디는 서양 시문학을 연구한 학자들 사이에 일반적으로 받아들여지는 네 가지 운율 체계를 검토한 후 이들 중 어느 것도 히브리 혹은 우가리트 운문을 분석하는데 유용하지 않다고 결론 내린다. 참고, Dennis Pardee, “Ugaritic and Hebrew Metrics”, 113-130.

## 4.2. 분석

주로 와우 연계형 미완료 동사들(이하 wayyiqtol)을 포함한 볼드체 부분을 제외한 부분에서 행 길이의 균일성이 두드러진다. 특히 음절이나 단어의 수에서보다 강세의 수에서 행들 간의 균일성이 가장 두드러지게 확인된다. 즉 5절을 제외한 대부분의 시행들은 2개 혹은 3개의 강세 음절을 가진다. 이것은 우가리트 시문학에서 각 행이 보통 2-3개의 강세 음절로 구성된다는 사실과 맥을 같이한다.<sup>34)</sup> 반면 이사야 6장의 산문 부분에서는 음절, 단어, 강세 음절의 수가 간절하지도 균일적이지도 않다. 예를 들어 산문 문장들에서는 강세 음절의 수가 적게는 하나에서 많게는 여섯 개나 사용된다. 흥미로운 것은 이사야 6장의 대부분의 시행들은 장면 묘사 부분(description)과 등장인물들의 직접 화법 부분과 일치하는 반면, 산문 부분은 wayyiqtol 동사를 가진 서술 부분(narration)과 일치한다. 이것은 다음과 같은 앵그넬(I. Engnell)의 관찰과 유사하다: “이사야의 비전은 고도의 산문 문학의 문체로 제시되고 있지만, 직접 화법들은 운율적 형태를 가진다. … 그 운율은 대개 2+2 혹은 2+3이다.”<sup>35)</sup>

5abcd는 간절성이나 시행의 균일성만으로 운문 여부를 판별할 수 없음을 단적으로 보여 준다. 강세 음절의 수만으로 판단한다면 5abcd는 산문이어야 한다. 하지만, 5abcd에 사용된 평행법의 정도와 그 수사적 기능으로 판단할 때, 5abcd는 운문이 분명하다. 예를 들어, 5abcd는 ABB'A'의 의미적 구조를 가진 연(聯)으로 다양한 대구어들이 그 시행들 사이에 교차적으로 사용된다. 이사야의 ‘떨망’에 관한 5a(A)와 이사야와 하나님의 직접적 대면을 말하는 5d(A')는 자연스러운 논리적 짝을 형성한다. 왜냐하면 히브리인들은 하나님을 직접 보는 사람은 죽는다고 믿었기 때문이다(참고, 창 32:30; 출 19:21; 20:19; 33:20; 신 18:16; 사 13:22). 5b와 5c는 동일 구절(שפתים אטט, “부정한 입술”)의 반복에 의한 평행법을 형성한다. 반복에 의한 평행법은 단순한 의미에 있어서뿐 아니라, 소리에 있어서도 대구를 형성하는 관계로 평행법의 종류 중 가장 효과적인 것이다. 뿐만 아니라, 5b, 5c, 5d는 구문(syntax)에 있어서 오프레(P. Affret)가 “crossing symmetry”로 명명한 평행 관

34) Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook: Grammar, Texts in Translation, Cuneiform Selections, Glossary, Indices* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965), 108.

35) I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 20.



계를 보여 준다.<sup>36)</sup> 즉 5b와 5c가 교차 대구 구조를 형성하고(P[서술어]-S[주어]=S-P), 다시 5c가 축이 되어 5d와 순차 대구 구조(S-P=S-P)를 형성한다.

그러면 5절을 구성하는 시행들이 다른 시행들보다 유난히 긴 이유는 무엇일까? 그것은 시인이 격해지는 감정을 행 길이의 연장을 통해 표현하기 위한 것으로 보인다(<표1>을 보라). 네 단어로 구성된 5a는 그가 “화로다”(חַוְּלוֹ)라고 외친 이유를 다소 모호한 추상적 어휘(כִּי-נִדְמַתִּי)로 표현한다. 이어지는 행들에서는 보다 구체적인 이유들이 제시된다. 다섯 단어로 구성된 5b는 “화로다”의 이유를 자기 자신에서 찾는다. 즉 자신의 죄가 하나님과의 만남을 죽음의 경험으로 만들었다는 것이다. 여섯 단어로 구성된 5c는 시점을 이사야 개인에서 그의 민족으로 확대하여, 이사야의 신현 경험이 죽음의 경험이 된 이유를 이스라엘 민족의 죄와 연결시킨다. 마지막으로 일곱 단어로 구성된 5d에는 왕 중의 왕, 만군의 여호와가 중심 주제로 언급된다. 스스로 부정한 죄인인 동시에 부정한 죄인들 가운데 살고 있는 이사야가 오감으로 체험한 존재는 인간 역사를 의로써 심판하시는 왕, 만군의 여호와시다. 5a에서 선지자가 “화로다”라고 외친 이유가 5d에서 그 논리적 절정에 도달한다. 즉 죄인 이사야는 의로운 재판관이신 만군의 여호와 앞에 선 것이다. 이처럼 시행의 길이가 늘어갈수록 이사야의 멸망에 관한 이유도 구체적이 되며, 그 신학적 내용도 깊어진다. 감정이나 주제에 있어 긴장도의 증가가 그것을 표현하는 문장의 길이와 비례하는 예는 이것이 전부 아니다. 신명기 6:24-26에 기록된 제사장의 축복 본문도 마찬가지다. 3개의 절이 하나의 운문 단위를 형성하며, 첫째 절은 3개의 단어로, 둘째 절은 다섯 개의 단어로, 셋째 절은 일곱 개의 단어로 구성된다. 5절의 예(abcd)는 운문의 존재를 단순히 음절, 단어, 강세의 수와 같은 양적인 기준으로만 판단하는 것의 위험성을 보여 준다.<sup>37)</sup>

36) P. Affret, “Essai sur la structure littéraire du Psaume I”, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), 36-37.

37) 길이가 긴 행들이 모두 이런 식으로 설명되는 것은 아니다. 이 경우 그것이 운문의 일부인지 산문인지 단언하기 힘들다. 예를 들어, 3 $\alpha$ 와 9 $\alpha$ 는 각각 4개의 강세 음절을 가지는 동시에, 이어지는 시행들과 특별한 평행 관계도 발견되지 않는다. 그럼에도 불구하고 필자는 전자를 운문으로 후자를 산문으로 분류했는데, 그 기준은 그 행이 wayyiqtol 동사들로 이어지는 내러티브 플롯의 일부가 될 수 있는지의 여부이다. 이런 관점에서 직접 화법의 일부인 9 $\alpha$ 는 운문이며, 3 $\alpha$ 는 산문이 된다. 후자는 wayyiqtol은 아니지만, 그와 동일한 ‘태’를 표현하는 weqatal이다. 성경 내러티브에서 wayyiqtol의 동사들이 weqatal의 동사와 함께 쓰이는 예를 확인하려면 삼상 1장을 보라.

## 5. 반복에 의한 평행법

&lt;표 2&gt; 명사, 형용사, 동사 어근의 반복

어근(사용 횟수)	운문 절	산문 절	분포도
אמר (9)	9a	3 $\alpha$ , 5 $\alpha$ , 7 $\alpha$ , 8 $\alpha\beta$ , 9 $\alpha$ , 11 $\alpha\beta$	(근), (원), [근]
נה (5)	7b, 9a, 10a	3 $\alpha^{two}$	원, (내), [원]
ראה (5)	5d, 9b <sup>two</sup> , 10a'	1 $\alpha$	내, 원
שמע (4)	9a <sup>two</sup> , 10b'	8 $\alpha$	내, 원
אדני (3)	11a	1 $\alpha$ , 8 $\alpha$	(원), [원]
יהוה (3)	3b, 5d, 12a		원
ישב (3)	1a, 5c, 11b'		원
מלא (3)	1c, 3c	4 $\beta$	원, [근]
עין (3)	5d, 10c, 10a'		근, 원
עם (3)	5c, 9a, 10a		원
קדש (3)	3a <sup>two</sup> , 13c'		내, 원
שפה (3)	5b, 5c, 7b		정, 원
שנים (3)	2a', 2b', 2c'		정
אדם (2)	11c, 12a		근
אזן (2)	10b, 10b'		근
אחד (2)	2c	6 $\alpha$	[원]
אנכי (2)	5b, 5c		정
ארץ (2)	3c, 12b		원
בין (2)	9a', 10c'		원
בית (2)	11c'	4 $\beta$	[원]
הלך (2)	8b, 9a		원
הנה (2)	7a, 8a'		원
טמא (2)	5b, 5c		정
כבד (2)	3c, 10b		원
כנה (2)	2b, 2c		정
כסה (2)	2a', 2b'		정
לב(ב) (2)	10a, 10c'		근
מי (2)	8a, 8b		정
מלך (2)	5d	1 $\alpha$	[원]
מצבת (2)	13b', 13c'		정
נגע (2)	7a	7 $\alpha$	[근]
עוף (2)	2c'	6 $\alpha$	[원]
צבע (2)	3b, 5d		원

קול (2)		4α, 8α	(원)
קרא (2)		3α, 4α	(근)
שרף (2)	2a	6α	[원]
שאה (2)	11a', d'		정
שוב (2)	10d', 13b		원
שלח (2)	8a, 8a'		근
שש (2)	2b, 2c		정

<표 3> 전치사, 접속사, 첨사의 반복

단어 (사용 횟수)	운문 부분	산문 부분	분포도
ו (41)	1b, 1c, 2b', 3c', 5c, 7a', 7b', 8b, 9a, 9a', 9b <sup>two</sup> , 10b, 10c, 10b', 10c', 10d <sup>two</sup> , 11c', 11d', 12a, 12b, 13b <sup>two</sup> , 13a'	1α, 3α <sup>two</sup> , 4α, 4β, 5α, 6α <sup>two</sup> , 7α <sup>two</sup> , 8α, 8β, 9α, 11α, 11β	내, 정, 근, 원, (내), (정), (근), (원), [근], [원]
ה (16)	1c, 3c, 5d, 9a, 10a <sup>two</sup> , 11d', 12a, 12b <sup>two</sup>	1α, 4α <sup>two</sup> , 4β, 6α, 6β	내, 정, 근, 원, (내), (정), (원), [근], [원]
ב (13)	2a', 2b', 2c', 5c, 10a', 10b', 12b, 13a <sup>two</sup> , 13b'	1, 6α', 6β'	내, 정, 근, 원, (정), (원), [근], [원]
ל (7)	2a, 2c, 5a, 8b, 9a, 10d', 13b		정, 원
את (6)	1c, 5d, 8a, 12a	1α, 8α	원, (원), [근], [원]
מן (6)	2a, 11b', 11c'	4α, 6α, 6β	정, 원, (정), (원), [원]
אל (4)	9a', 9b'	3α, 6β	정, (원), [원]
על (4)	1a, 7b	6β, 7α	원, (근), [근], [원]
כי (3)	5a, 5b, 5d		정
אין (2)	11b', 11c'		정
אשר (2)	11a', 13a'		원
כ (2)	13a <sup>two</sup>		내
עד (2)	11a, 11a'		근

### 5.1. 설명

<표2>는 이사야 6장에서 2번 이상 반복되는 명사, 형용사, 동사의 어근을 빈도수 순으로 정리한 것이다. 같은 빈도수의 어근들은 다시 히브리어 알파벳순으로 정리하였다. 또한 운문 부분과 산문 부분을 나누어 어근들이 어느 행에서 몇 번 반복되는지를 표기하였다. 예로 들면, 이사야 6장에서 모두 4번 반복되는 어근 שש<sup>two</sup>는 운문 부분에 “9a<sup>two</sup>, 10b”라고 표기되어 있는데, 이것은 9a'에서 두 번, 10b'에서 한 번 사용된다는 의미이다. <표 2>의

마지막 칼럼은 반복에 의한 평행법이 어떻게 분포되어 있는지를 보여준다. 일반적으로 평행법은 두서너 행으로 구성된 운문 단위(bi-, tri-, quadri-colon), 즉 연(聯) 안에서 발생하는 현상으로 이해되지만, 평행법을 시 전체의 구조적 원리로 이해한 학자들(예, 파르디)은 평행법이 시 전체에서 다양하게 분포되어 사용됨을 주장한다. 예를 들어, ככב는 3절과 10절에서 사용되는데, 전통적 관점에서는 평행법의 예로 판별되지 않지만, 본 논문에서는 원거리 평행법으로 볼 것이다. 하나의 연 안에 발생하는 ‘반복’(=평행)이 그 시행들 사이의 수사적 관계(예, A, what’s more, B)를 암시하는 것처럼 원거리에서 발생하는 평행법도 서로 다른 연들 사이의 수사적 관계를 암시한다고 말할 수 있다.

하나의 연 안에서 발생하는 평행법은 내적 평행법(약칭 ‘내’)과 정상 평행법(약칭 ‘정’)으로 나뉜다. 정상 평행법은 단일 운문 단위, 즉 같은 연 안의 시행들 사이에 발생하는 평행법이고(예, 8a와 8b에 나오는 ינ), 내적 평행법은 하나의 시행 안에서 발생하는 평행법(예, 9b'에서 두 번 반복되는 אהא)을 말한다. 한편 인접하는 연 사이에 발생하는 평행법을 근거리 평행법(약칭 ‘근’)이라 칭하고, 인접하지 않는 연 사이에 발생하는 평행법을 원거리 평행법(약칭 ‘원’)이라 부른다. 전자의 예로 11c'와 12a에서 반복되는 אהא를 들 수 있고, 1a, 5c, 11b'에서 반복되는 שׁב는 원거리 평행법의 예가 된다. 평행법이 운문뿐 아니라 산문에서도 나타난다는 점을 고려하면, 이사야 6장의 산문 본문에서도 반복에 의한 평행법이 관찰된다는 사실은 놀랄 일이 아니다. 필자는 산문 본문에서의 평행법의 분포를 나타내기 위해 등근 괄호를 사용하였다. 예를 들어 위의 분포도 칼럼에서 ‘정’은 운문 본문에 사용된 정상 평행법을 말하지만, ‘(정)’은 산문 본문에 사용된 정상 평행법을 지칭한다. 아울러, 운문과 산문 본문의 경계를 넘어 형성되는 평행법을 표현하기 위해서는 ‘[원]’과 같이 각괄호를 사용하였다. 지금까지의 설명이 전치사, 접속사, 첨사의 반복에 의한 평행법을 표기한 <표 3>에도 똑같이 적용된다.

## 5.2. 분석

<표 2>와 <표 3>을 일견하면 반복에 의한 평행법이 운문 부분에서 지배적으로 사용되고 있음을 확인할 수 있다. 산문 부분에서 주목할 만한 것은 동사 אהא의 반복뿐이다. 또한 운문 부분에서 반복된 어휘들은 다양한 분포의 평행법을 형성한다. 즉 내적 평행법, 정상 평행법, 근거리 평행법, 원거리 평행법이 모두 확인된다. 그 중에서도 정상 평행법(10회)과 원거리 평행법(17회)의 사용이 두드러진다. 평행법이 연의 행들 사이에 형성되는 것은 히브리 운문의 가장 기본적인 특징이기 때문에, 반복에 의한 평행법도 그런

정상 분포를 보이는 것이 놀랍지 않지만, 원거리 평행법이 여기서 압도적으로 많이 사용된 것은 설명이 필요하다. 먼저 반복에 의한 평행법이 상당한 빈도로 원거리 분포를 보이는 것은 동일 어근이나 어휘의 반복이 가장 쉽게 감지된다는 사실과 관계있다. 뿐만 아니라 반복에 의한 원거리 평행법은 같은 어원을 다소 다른 문맥에서 대조적으로 사용하는 이사야 6장의 수사적 전략과도 잘 맞아 떨어진다.<sup>38)</sup> 어근 **שב**를 예로 들어 보면, 이 어근은 모두 세 번(1a, 5c, 11b') 반복된다. 1a행에서는 하나님의 왕적 위엄을 묘사하는데 사용된다. 그와 대조적으로 5c행에서는 이사야가 입술이 부정한 백성들과 함께 ‘거한다’는 문맥에 사용된다. 나아가 11b'에서 **שב**의 쓰임은 더욱 하나님의 임재의 영광과 멀리 떨어져서, 성읍들의 파괴를 가름하는 표지로 사용된다. 비슷한 주장을 (1) עֵינַי (2) אָרֶץ (3) שׁוֹב (4) כָּבֹד (5) הַנְּהָה에 대해서도 펼칠 수 있다.

(1) ‘눈’을 의미하는 עֵינַי은 5절과 10절에 등장하는데, 5절에서는 하나님의 영광스러운 보좌를 목격하는 이사야의 눈을 가리키는 반면, 10절에서는 하나님을 목도할 수 없게 된 백성들의 어두운 눈을 가리킨다. (2) 3절과 12절에서 반복되는데 אָרֶץ(“땅”)는 전자에서 하나님의 영광으로 가득한 공간인 반면, 후자에서는 황폐한 곳들로 가득한 공간이 된다. (3) ‘돌아가다’를 의미하는 שׁוֹב도 10절과 13절에서 서로 대조적인 뉘앙스를 가진다. 10절에서 그것은 이스라엘 백성들의 ‘회심’을 가리키는데 사용되지만,<sup>39)</sup> 13절에서는 후속하는 הִיא 동사와 짝을 이루어 이스라엘 백성들의 완전한 파멸을 말하는데 사용된다. 만약 같은 어휘를 이처럼 다른 문맥에 사용하는데에 문학적 의도가 있다면, 우리는 이스라엘의 진정한 ‘회심’ 즉 ‘회복’이 백성들의 완전한 파멸 다음에 찾아오는 것이라 추정할 수 있다. 그리고 이것은 13절의 메시지이다. (4) 어근 כָּבֹד는 이사야 6장에서 두 가지 형태로 등장한다. 한 번은 명사 כְּבוֹד (“영광”, 3c)으로, 다른 한 번은 히필 동사 הִכְבִּיד(“무겁게 하다”, 10b)로 사용된다. 3절에서 사용된 여호와와 “영광”은 지성소 속죄소 위의 연기 구름 속에 있는 불을 지칭한다(레 16:2).<sup>40)</sup> 즉 이 땅에서 하나님의 가시적 임재의 상징이다. 하지만, 동일 어원의 히필 동사 הִכְבִּיד가 10절에서는 정반대의 의미

38) Dennis Pardee, *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism*, VTS (New York: E.J. Brill, 1988), 170.

39) 10d'행에서 בּוֹשׁ와 אָפַר가 짝을 이루어 전자가 “다시”의 부사적 의미를 가질 가능성은 거의 없다. 구약 성경에서 그 두 동사가 함께 사용될 때마다, בּוֹשׁ는 언제나 “돌아가다”의 의미로 사용되었다(참고, 대하 7:14; 사 19:22; 호 6:1).

40) 참고, M. Weinfeld, “*Kābôd*”, G. Johannes Botterweck, et al., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VII. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 30.

로, 즉 은자(隱者)적 하나님을 가리키는데 사용된다. 10절에 사용된 כַּכֹּבֶד는 이스라엘 백성의 마음을 완고하게 하시는 하나님의 역사를 가리킨다. 이처럼 동일 어원 כַּכֹּבֶד가 한 번은 하나님과 인간의 친밀한 교제의 문맥에서, 다른 한 번은 백성의 마음을 강박하게 하는 은자적 하나님의 문맥에서 사용된 것은 마음을 강박하게 하는 하나님의 역사가 궁극적으로 이스라엘의 (교제) 회복으로 이어질 것임을 암시하는 수사적 기능을 한다. (5) הַיְהוָה도 조금씩 다른 문맥에서 반복된다. 7절에서는 스랍 천사가 정결을 선포할 때 사용되고, 8절에서는 하나님의 소명에 자원하는 이사야의 응답 가운데 사용된다. 동일한 어휘가 다양한 문맥에서 반복되는 것이 시인의 수사적 전력이라면, 우리는 스랍이 이사야에게 행한 입술 정결 의식과 선지자로서의 그의 위임 사이에 연관 관계가 있다고 추정할 수 있다. 아울러 이사야의 위임 장면을 메소포타미아의 개구 의식(Mundöffnung)과 의미 있게 비교할 수 있을 것이다. 한스-피터 뮐러(Hans-Peter Müller)에 따르면, 고대 메소포타미아에서 입술 정결 의식이 사제/예언자/술사의 위임식에 해당하는 ‘개구 의식’ 이전에 행해졌기 때문이다.<sup>41)</sup>

지금까지 살펴본 반복에 의한 원거리 평행법의 예들은 평행법이 운문 부분에서 단순히 양적으로 많이 사용된 것이 아니라, 이사야 6장의 메시지를 전달하는 수사적 기능을 담당함을 보여준다. 운문 부분과 산문 부분에서 교차적으로 반복되는 어휘들을 포함하면, 이런 예들은 더욱 늘어난다. 첫째, בֵּית(“집”)는 한 번은 산문 본문(4β)에, 다른 한 번은 운문 본문(11c')에 사용된다. 4β에서 하나님의 영광으로 가득했던 성전을 표현했던 어휘가 11c'에서는 아무도 살지 않은 버려진 집을 가리킨다. 둘째, 산문 1α행에서 מֶלֶךְ(“왕”)은 신뢰할 수 없는 인간 왕을 가리키지만, 운문 5d행에서 왕은 만군의 여호와를 지칭한다. 이사야 6장이 요담 1년으로 시작하지 않고 웃시야가 죽던 해로 시작한 이유는 죽는 인간 왕과 살아 계신 하늘 왕을 대조함으로써, 이스라엘의 구원을 위해 신뢰할 수 있는 유일한 왕은 만군의 여호와시며, 인간 왕은 그것이 이집트의 왕이든, 시리아의 왕이든, 바빌론의 왕이든 할 것 없이 오늘 있다 내일 사라지는 신뢰할 수 없는 존재임을 보이려는 것

41) Hans-Peter Müller, “Sprachliche und Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6”, *Zeitschrift für Althebräistik* 5 (1992), 171. 손석태는 행 2장의 ‘성령 강림’을 선지자 위임식으로 이해한다. 그에 대한 증거로 ‘성령 강림’에 대한 묘사에서 불이 아니라 ‘혀’가 임했다는 사실을 든다. 그리고 그것을 사 6장과 메소포타미아의 개구 의식과 연결시킨다. 참조, Seock-Tae Sohn, *Reinterpreting the Baptism of the Holy Spirit* (Eugene: Wipf & Stock, forthcoming).

이다. 마지막 셋째, 산문 1a와 운문 5d에 사용된  $\text{הא}$ 는 웃시야가 죽던 해 이사야가 받은 계시를 가리킨다. 이 계시는 이사야의 정결로 이어진다. 한편 9b'와 10a'에서 사용된  $\text{הא}$ 는 백성들을 주어로 하여, 부정적 문맥에서 사용된다. 이스라엘 백성들은 여호와와의 뜻을 보기 원하지만, 보지 못한다. 이것은 그들의 '정결' 즉 멸망으로 이어진다. 흥미롭게도 산문 부분에서만 등장하는 반복 어휘는 이런 수사적 반전을 보이지 않는다. 이처럼 일부 어휘들이 산문 부분과 운문 부분에 교차적으로 등장하며, 수사적 반전을 보인다는 사실은 이사야 6장에서 그 두 본문 층이 서로 독립적으로 기능하는 것이 아니라, 의미적으로 서로 밀접히 연관되어 있는 하나의 유기체임을 보여준다.<sup>42)</sup>

전치사와 접속사, 그리고 편사들의 반복에 의한 평행법을 정리한 <표3>에서 가장 두드러지는 점은 접속사 1의 잦은 사용이다. 이사야 6장의 모든 절에서 무려 41번이나 사용되었다. 이 가운데 절과 절을 연결하는데 사용된 횟수도 무려 29번에 이른다. 이것은 이사야 6장이 산문같이 읽히는 이유이다. 또한 접속사 1가 대표적인 내러티브 문체인 wayyiqtol의 일부로 무려 11번이나 사용된 점도 그런 산문적 인상을 강화시킨다. 접속사 1뿐 아니라 소위 '산문 편사들'(prose particles)도 여러 번 사용된다. 정관사  $\text{ה}$ 는 접속사 1 다음으로 많이 반복되며(16번), 그 외  $\text{את}$ 와  $\text{אשר}$ 도 빈번하게 사용된다. 이 산문 편사들은  $\text{אשר}$ 를 빼고 산문과 운문 부분에 교차적으로 출현한다. 어근들의 반복이 산문과 운문의 구별을 뚜렷이 해주는 것과 반대로, 전치사, 접속사, 편사들의 반복은 산문과 운문의 유기적 통합에 기여한다.

지금까지의 논의를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 반복 사용되는 어휘들에 의한 평행법은 산문 부분보다 운문 부분에서 한층 두드러지게 사용된다. 둘째, 반복적 평행법이 원거리 분포를 보일 때 그 예들은 이사야 6장의 주제를 두드러지게 하는 수사적 도구로 기능한다. 셋째, 일부 어휘들은 산문과 운문 부분에 교차적으로 반복되며, 그 두 부분의 유기적 통합에 기여한다.

42) 산문 부분과 운문 부분에 모두 등장하는 어휘들 중 특별한 수사적 반전 없이 순전히 미학적인 목적에 봉사하는 것도 있다. 예를 들어 어근  $\text{מלא}$ 는 언제나 긍정적인 의미로 사용되지만, 반복될 때마다 그 문법적 형태에 변화가 생긴다. 1c행에서는 분사로 등장하고, 3c행에서는 명사로, 4b행에서는 니팔 미완료형으로 사용된다. 어근  $\text{עוץ}$ 도 마찬가지다. 그것은 언제나 스랍의 술어로 사용되지만, 반복될 때마다 문법적 형태가 변한다. 2c'행에서는 풀렐 미완료형으로 등장하지만, 6a행에서는 칼 미완료형으로 사용된다. 이 예들도 사 6장의 산문과 운문이 매우 유기적으로 연결되어 있음을 증명해 준다.

## 6. 의미 연관에 의한 평행법

<표4> 의미 연관에 의한 평행법<sup>43)</sup>

1	<b>α</b> b šnt mwt h mlk 'zyhw w 'r'h 't 'dny	1 <sup>1</sup> 2 I 3 I <sup>1</sup> 4 <sup>1</sup> 5 I <sup>1</sup> 6 7 <sup>1</sup> 8 I <sup>1</sup> 9 5 II <sup>1</sup>
	a yšb 'l ks'	A 10 I <sup>1</sup> 11 12 I <sup>1</sup>
	b rm w nš'	B 13 I <sup>1</sup> 7 <sup>2</sup> 13 II
	c w šwlyw ml'ym 't h hykl	B' 7 <sup>3</sup> 14 I 15 I <sup>1</sup> 9 <sup>2</sup> 4 <sup>2</sup> 12 II
2	a śrpym 'mdym m m'l lw	A 16 I <sup>1</sup> 10 II 17 <sup>1</sup> 13 III 18 <sup>1</sup>
	b šš knpym	B 19 I <sup>1</sup> 10 III-1 <sup>1</sup>
	c šš knpym l 'ħd	B' 19 I <sup>2</sup> 10 III-1 <sup>2</sup> 18 <sup>2</sup> 19 II <sup>1</sup>
	a' b štym yksh pnyw	A 1 <sup>2</sup> 19 II <sup>1</sup> 20 I <sup>1</sup> 21 I
	b' w b štym yksh rglyw	A' 7 <sup>4</sup> 1 <sup>3</sup> 19 II <sup>2</sup> 20 I <sup>2</sup> 21 II
	c' w b štym y'wpp	B 7 <sup>5</sup> 1 <sup>4</sup> 19 II <sup>3</sup> 10 III <sup>1</sup>
3	<b>α</b> w qr' zh 'l zh w 'mr	7 <sup>6</sup> 22 I <sup>1</sup> 23 <sup>1</sup> 24 <sup>1</sup> 23 <sup>2</sup> 7 <sup>7</sup> 22 II <sup>1</sup>
	a qdwš qdwš	A 14 II <sup>1</sup> 14 II <sup>2</sup>
	b qdwš YHWH šb'wt	A' 14 II <sup>3</sup> 5 III <sup>1</sup> 5 III-1 <sup>1</sup>
	c ml' kl h 'rš kbwdw	B 15 I <sup>2</sup> 15 III 4 <sup>3</sup> 12 III <sup>1</sup> 25 I <sup>1</sup> (14 III <sup>1</sup> )
4	<b>α</b> w yn'w 'mwt h spym m qwl h qwr'	7 <sup>8</sup> 26 27 I 4 <sup>4</sup> 27 II 17 <sup>2</sup> 4 <sup>5</sup> 22 III <sup>1</sup> 22 I <sup>2</sup>
	<b>β</b> w h byt yml' 'šn	7 <sup>9</sup> 4 <sup>6</sup> 12 IV <sup>1</sup> 15 I <sup>3</sup> 16 II
5	<b>α</b> w 'mr	7 <sup>10</sup> 22 II <sup>2</sup>
	a 'wy ly ky ndmyty	A 3 III 18 <sup>3</sup> 28 <sup>1</sup> 3 II(22 VI)
	b ky 'yš ṭm' śptym 'nky	B 28 <sup>2</sup> 29 I 30 I <sup>1</sup> 22 IV <sup>1</sup> (21 III <sup>1</sup> ) 29 III <sup>1</sup> [10 I <sup>2</sup>
	c w b twk 'm ṭm' śptym 'nky ywšb	B' 7 <sup>11</sup> 1 <sup>5</sup> 31 I 29 II <sup>1</sup> 30 I <sup>2</sup> 22 IV <sup>2</sup> (21 III <sup>2</sup> ) 29 III <sup>2</sup>
	d ky 't h mlk YHWH šb'wt r'w 'yny	A' 28 <sup>3</sup> 9 <sup>3</sup> 4 <sup>7</sup> 5 III <sup>2</sup> 5 III-1 <sup>2</sup> 8 I <sup>2</sup> 8 II <sup>1</sup>
6	<b>α</b> w y'p 'ly 'ħd mn h śrpym	7 <sup>12</sup> 10 III <sup>2</sup> 24 <sup>2</sup> 19 II <sup>2</sup> 17 <sup>3</sup> 4 <sup>8</sup> 16 I <sup>2</sup> [16 IV
	<b>β</b> w b ydw ršph b mlqḥym lqḥ m 'l h mzbḥ	7 <sup>13</sup> 1 <sup>6</sup> 21 III 16 III 1 <sup>7</sup> 10 IV-1 10 IV 17 <sup>4</sup> 11 <sup>2</sup> 4 <sup>9</sup>

43) 앞선 논의에서 히브리어 문자를 사용했음에도 불구하고, 의미 영역에 의한 평행법 분석에서는 파르디가 고안한 표기 방법에 따라 히브리어 자음 본문에 대한 음역을 사용할 것이다. 파르디의 표를 그리기 위해서는 음역을 사용하는 것이 불가피하다. 아울러 본문에서 <표4>와 <표5>을 분석할 때도 음역을 사용할 것이다.



- 7 **α** w yg' 'l py w y'mr  
 a hnh ng'  
 b zh 'l śptyk  
 a' w sr 'wnk  
 b' w ḥṭtk tkpr  
 7<sup>14</sup> 20 II<sup>1</sup> 11<sup>3</sup> 22 V 7<sup>15</sup> 22 II<sup>3</sup>  
 A 20 II-1<sup>1</sup> 20 II<sup>2</sup>  
 B 23<sup>3</sup> 11<sup>4</sup> 22 IV<sup>3</sup>  
 A 7<sup>16</sup> 20 III 30 II  
 A' 7<sup>17</sup> 30 III 20 IV
- 8 **α** w 'šm' 't qwl 'dny 'mr  
 a 't my 'šlh  
 b w my ylk lnw  
**β** w 'mr  
 a' hnny šlhny  
 7<sup>18</sup> 8 III<sup>1</sup> 9<sup>4</sup> 22 III<sup>2</sup> 5 II<sup>2</sup> 22 II<sup>4</sup>  
 A 9<sup>5</sup> 32<sup>1</sup> 10 V<sup>1</sup>  
 A' 7<sup>19</sup> 32<sup>2</sup> 10 VI<sup>1</sup> 18<sup>4</sup>  
 7<sup>20</sup> 22 II<sup>5</sup>  
 M 20 II-1<sup>2</sup> 10 V<sup>2</sup>
- 9 **α** w y'mr  
 a lk w 'mrt l 'm h zh  
 a' šm'w šmw' w 'l tbynw  
 b' w r'w r'w w 'l td'w  
 7<sup>21</sup> 22 II<sup>6</sup>  
 M 10 VI<sup>2</sup> 7<sup>22</sup> 22 II<sup>7</sup> 18<sup>5</sup> 29 II<sup>2</sup> 4<sup>10</sup> 23<sup>4</sup>  
 A 8 III<sup>2</sup> 8 III<sup>3</sup> 7<sup>23</sup> 24<sup>3</sup> 8 IV<sup>1</sup>  
 A' 7<sup>24</sup> 8 I<sup>3</sup> 8 I<sup>4</sup> 7<sup>25</sup> 24<sup>4</sup> 8 V
- 10 a hšmn lb h 'm h zh  
 b w 'znyw hkbd  
 c w 'ynyw hš'  
 a' pn yr'h b 'ynyw  
 b' w b 'znyw yšm'  
 c' w lbbw ybyn  
 d' w šb w rp' lw  
 A 25 II 8 VII<sup>1</sup> 4<sup>11</sup> 29 II<sup>3</sup> 4<sup>12</sup> 23<sup>5</sup>  
 A' 7<sup>26</sup> 8 VI<sup>1</sup> 25 1<sup>2</sup>(14 III<sup>2</sup>)  
 A'' 7<sup>27</sup> 8 II<sup>2</sup> 25 III  
 A 33 8 I<sup>5</sup> 1<sup>8</sup> 8 II<sup>3</sup>  
 A' 7<sup>28</sup> 1<sup>9</sup> 8 VI<sup>2</sup> 8 III<sup>4</sup>  
 A'' 7<sup>29</sup> 8 VII<sup>2</sup> 8 IV<sup>2</sup>  
 B 7<sup>30</sup> 20 V<sup>1</sup> 7<sup>31</sup> 20 VI 18<sup>6</sup>
- 11 **α** w 'mr  
 a 'd mty 'dny  
**β** w y'mr  
 a' 'd 'šr 'm š'w  
 b' 'rym m 'yn ywšb  
 c' w b btym m 'yn 'dm  
 d' w h 'dmh tš'h šmmh  
 7<sup>32</sup> 22 II<sup>8</sup>  
 M 34<sup>1</sup> 2 II 5 II<sup>3</sup>  
 7<sup>33</sup> 22 II<sup>9</sup>  
 A 34<sup>2</sup> 35<sup>1</sup> 36 3 IV<sup>1</sup>  
 B 12 V 17<sup>5</sup> 3 V<sup>1</sup> 10 I<sup>3</sup>  
 B' 7<sup>34</sup> 12 IV<sup>2</sup> 17<sup>6</sup> 3 V<sup>2</sup> 29 IV<sup>1</sup>  
 A' 7<sup>35</sup> 4<sup>13</sup> 12 VI 3 IV<sup>2</sup> 3 VI
- 12 a w rḥq YHWH 't h 'dm  
 b w rbh h 'zwbh b qrb h 'rṣ  
 A 7<sup>36</sup> 25 IV 5 III<sup>3</sup> 9<sup>6</sup> 4<sup>14</sup> 29 IV<sup>2</sup>  
 A' 7<sup>37</sup> 15 II 4<sup>15</sup> 3 VII 1<sup>10</sup> 32 II 4<sup>16</sup> 12 III<sup>2</sup>
- 13 a w 'wd bh 'śryh  
 b w šbh w hyth l b'r  
 a' k 'lh w k 'lwn 'šr  
 b' b šlkt mšbt bm  
 c' zr' qdš mšbth  
 A 7<sup>38</sup> 37 1<sup>11</sup> 19 IV  
 B 7<sup>39</sup> 20 V<sup>2</sup> 7<sup>40</sup> 38 18<sup>7</sup> 16 V  
 A 39<sup>1</sup> 27 III 7<sup>41</sup> 39<sup>2</sup> 27 IV 35<sup>2</sup>  
 B 1<sup>12</sup> 3 VIII 27 V<sup>1</sup> 1<sup>13</sup>  
 B' 27 VI 14 II<sup>4</sup> 27 V<sup>2</sup>

&lt;표 5&gt; 의미 범주들

의미 범주		어휘	운문	산문	분포
1.		<i>b</i>	2a'b'c', 5c, 10a'b', 12b, 13ab <sup>two</sup>	1α, 6αβ	
2. 시간	I	ŠNH		1α	[원]
	II	MTY	11a		
3. 죽음, 떨망, 파괴	I	MWT		1α	내, 정, 근, 원, [원]
	II	DMH <sup>44)</sup>	5a		
	III	'WY	5a		
	IV	Š'H	11a'd'		
	V	'YN	11b'c'		
	VI	ŠMMH	11d'		
	VII	'ZB	12b		
	VIII	ŠLKT	13b'		
4.		<i>h</i>	1c, 3c, 5d, 9a, 10a <sup>two</sup> , 11d, 12ab <sup>two</sup>	1 <sup>α</sup> , 4α <sup>two</sup> β, 6αβ	
5. 통치자	I	MLK	5d	1α	원, [원]
	II	'DNY	11a	1α, 8α	
	III	YHWH	3b, 5d, 12a		
	III-1	ŠB'WT	3b, 5d		
6.		'ZYHW		1α	
7.		<i>w</i>	1bc, 2b'c', 5c, 7a'b', 8b, 9aa'b <sup>two</sup> , 10bc'b'c'd <sup>two</sup> , 11c'd', 12ab, 13ab <sup>two</sup> a'	1α, 3α <sup>two</sup> , 5α, 6αβ, 7α <sup>two</sup> , 8αβ, 9α, 11αβ	
8. 인지, 인지 기관	I	R'H	5d, 9b <sup>two</sup> , 10a'	1α	
	II	'YN	5d, 10ca'		
	III	ŠM'	9a <sup>two</sup> , 10b'	8α	
	IV	BYN	9a', 10c'		
	V	YD'	9b'		
	VI	'ZN	10bb'		
	VII	LBB	10ac'		

44) 파르디 자신이 인정한 대로, 의미 범주에 의한 평행법들을 기록하는 파르디의 방식의 약점은 한 단어가 이중적 의미로 사용될 때, 그것을 표기하기 힘들다는 것이다(참고, Dennis Pardee, "The Semantic Parallelism of Psalm 89", W. Boyd Barrick and John R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOT Supplement Series [New York: E.J. Brill, 1984], 121). 즉 소위 '야누스 평행법'을 잡아내기 힘들다. 5절의 *nidmē'tī*는 이중적 의미로 사용되었을 가능성이 있다. 즉 그것은 "떨망"의 의미와 "침묵"의 의미로 이해될 수 있다. 필자는 먼저 "죽음, 떨망, 파괴"의 의미 범주(#3) 안에 이 어휘를 분류한 후, "말화와 입"의 의미 범주(#21)에는 괄호 안에 넣어 표시해 두었다. 야누스 평행법에 관해서는 다음을 참조하라. G. E. Wilfred Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (Sheffield: JSOT Press, 1984), 159.

9.		't	1c, 5d, 8a, 12a	1α, 8α	
10. 어전 만좌의 활동 묘사	I	YŠB	1a, 5c, 11b'		정, 근, 원, [원]
	II	'MD	2a		
	III	'WP <sup>45)</sup>	2c'	6α	
	III-1	KNP	2bc		
	IV	LQH		6β	
	IV-1	MLQH <sup>Y</sup> M		6β	
	V	ŠLH	8ac		
VI	HLK	8b, 9a			
11.		'l	1a, 7b	6β, 7α	
12. 장소, 공간	I	KS'	1a		정, 원, [원]
	II	HYKL	1c		
	III	'RŠ	3c, 12b		
	IV	BYT	11c'	4β	
	V	'YR	11b'		
	VI	'DMH	11d'		
13. 높이	I	RWM	1b		내, 근
	II	NŠ'	1b		
	III	M'L	2a		
14. 거룩	I	ŠWL <sup>46)</sup>	1c		정, 원
	II	QDŠ	3a <sup>two</sup> b, 13c'		
	(III)	KBD)	3c, 10b		
15. 多	I	ML'	1c, 13c	4β	원, [원]
	II	RBB	12b		
	III	KL	3c		
16. 불, 연기	I	ŠRP <sup>47)</sup>	2a	6α	원, [원]
	II	'ŠN		4β	
	III	RŠPH		6α	
	IV	MZB <sup>H</sup>		6β	
	V	B'R	13b		
17.		mn	2a, 11b'c'	4α, 6αβ	
18.		l	2ac, 5a, 8b, 9a, 10d', 13b		

45) 타르굼은 히브리어 'wp를 “시중들다”로 번역한다. 이것은 사 6장에서 그 히브리어 단어가 어전에서 시중드는 천사들의 활동을 가리킴을 암시한다.

46) ‘옷자락’을 의미하는 šwl을 ‘거룩’의 범주에 넣은 이유에 대해서는 아래 설명을 참조하라.

47) 이것의 정확한 의미는 확실치 않다. 일부 학자는 뱀이나 용 모양의 존재라고 생각하지만 (K. Joines, “Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision”, *Journal of Biblical Literature* 86 [1967], 410-415), 그것의 어원적 의미는 “불타는 존재”이다. 참고, F. Delitzsch, *Isaiah*, 126; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 179.

19. 수	I	ŠŠ	2bc		내, 정, 근, 원, [원]
	II	'ḤD	2c	6α	
	III	ŠTYM	2a'b'c'		
	IV	'ŠRYH	13a		
20. 정결과 속죄, 회복	I	KSH	2a'b'		내, 정, 원, [근]
	II	NG'	7a	7α	
	II-1	HNH <sup>48)</sup>	7a, 8a'		
	III	SWR	7a'		
	IV	KPR	7b'		
	V	ŠWB	10d', 13b		
VI	RP'	10d'			
21. 신체 기관	I	PNH	2a'		정, 원, [근]
	II	RGL	2b'		
	(III	ŠPH) <sup>49)</sup>	5bc, 7b		
	IV	YD		6β	
	(V	PH)		7α	
22. 발화와 소리	I	QR'		3α, 4α	정, 원, [근], [원]
	II	'MR	9a	3α, 5α, 8α β, 9α, 11αβ	
	III	QWL		4α, 8α	
	IV	ŠPH	5bc, 7b		
	V	PH		7α	
	(VI	DMM)	5a		
23.		zh	7b, 9a, 10a	3α <sup>two</sup>	
24.		'l	9a'b'	3α, 6α	
25. 마비와 둔감 <sup>50)</sup>	I	KBD	3c, 10b		정, 원
	II	ŠMN	10a		
	III	Š''	10c		
	IV	RḤQ	12a		

48) 히브리어 hnh의 의미가 “정결, 속죄, 회복”과 직접적 관련은 없지만, 사 6장에서는 회복과 사명의 문맥에서 사용된다는 점에서 여기에 그것도 ng'의 부속 어휘로 분류하였다.

49) 등근 괄호는 그 안의 어휘가 하나 이상의 의미 범주에 속함을 의미한다. sph (“입”)와 ph (“입술”)는 신체 기관(#20)과 “메시지와 발화”(#21)에 속할 수 있다. 필자는 이 둘을 일차적으로 후자에 속한 것으로 분류하고, 등근 괄호를 통해 다른 신체 기관과의 의미 연관도 표시하였다.

50) 이 범주는 범주 #8(“인지, 인지 기관”)과 대조적 관계에 있다. 여기 속한 모든 동사의 주어 가 하나님임에 주목하라. 이스라엘 백성들을 아둔하게 한 주체가 하나님임을 보여 준다.

26.		NW <sup>51)</sup>		4α	
27. 목재, 나무	I	'MH		4α	내, 정, [원]
	II	SP		4α	
	III	'LH	13a'		
	IV	'LWN	13a'		
	V	MŠBT	13b'c'		
	VI	ZR'	13c'		
28.		ky	5abc		
29. 사람	I	'YŠ	5b		내, 정, 근, 원
	II	'M	5c, 9a, 10a		
	III	'NKY <sup>52)</sup>	5bc		
	IV	'DM	11c', 12a		
30. 죄와 부정	I	ṬM'	5bc		정, 원
	II	'WN	7a'		
	III	HṬ'T	7b'		
31.	I	TWK	5c		원
	II	QRB	12b		
32.		MY	8ab		
33.		pn	10a'		
34.		'd	11aa'		
35.		'šr	11a', 13a'		
36.		'm	11a'		
37.		'wd	13a		
38.		HYH	13b		
39.		k	13a <sup>two</sup>		

### 6.1. 설명

의미 연관에 의한 평행법을 분석한 <표 4>와 <표 5>는 파르디에 의해 최초로 고안된 것이다.<sup>53)</sup> 이 표들은 의미 연관에 의한 평행법이 두서너트의 행

51) 동사 nw'는 하나님이 가시적 세상에 나타날 때 동반되는 현상 중 하나이다. 그 외에도 사 6장에는 신현과 관련된 다른 요소들, 즉 qwl (“목소리[=천둥]”)와 šn (“연기[=구름]”) 등도 사용된다. 사 6장의 신현 장면은 출 20장의 그것을 연상시키는데, 후자에서는 하나님의 등장에 이스라엘 백성들이 두려움에 떠는 반면, 전자에서는 문지방이 흔들린다는 것이다. 암 9:9와 나 3:12가 암시하는 것처럼 nw'를 파괴의 개념과 연결시킬 수 있다면, 이 단어를 범주 #3에 첨가할 수도 있을 것이다.

52) 1인칭 인칭 대명사가 사 6장에서는 두 번 모두 이스라엘 백성과 비교, 대조하는 문맥에서 사용된다.

53) 참조, Dennis Pardee, *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism*.

으로 구성되는 연(聯)에서 뿐 아니라, 연과 연 사이, 나아가 시 전체에서 사용될 수 있음을 보여 주기 위해 고안된 것이다. 필자는 본문에 사용된 단어에 등장 순으로 아라비아 번호를 매기고, 만약 어떤 단어가 선행하는 단어와 의미적으로 연관 있다면, 그것과 동일한 번호를 부여함으로써 그것들이 같은 의미 범주의 단어임을 나타냈다. 단 같은 의미 범주 안의 어휘들을 구분하기 위해 아라비아 번호 옆에 등장 순으로 로마자 번호를 붙인다. <표 4>는 이사야 6장의 전체 본문을 의미 범주의 어휘들의 고유 번호로 ‘번역’한 것이고, <표 5>는 어휘들을 출현 순서와 의미 범주 별로 분류하여 정리한 것이다. 예를 들어 <표 4>에서 2a’행을 보자. 그 행의 왼쪽에는 히브리어 자음 본문이 음역만으로 표기되어 있고(b šty m yksh pnyw), 오른쪽에는 그 본문에 사용된 단어들의 고유 번호가 순서대로 나열되어 있다(1<sup>2</sup> 19 II<sup>1</sup> 20 I<sup>1</sup> 21 I). 이 때 1<sup>2</sup>는 b를, 19 II<sup>1</sup>은 šty m을, 20 I<sup>1</sup>은 yksh을, 21 I은 pnyw을 ‘번역’한 것이다. 독자들은 <표 5>를 통해 숫자 기호와 히브리어 어휘들 사이의 관계를 확인할 수 있다. <표 4>에서 위 첨자로 들어간 아라비아 숫자는 특정 행의 특정 어휘가 몇 번째의 사용인지를 보여준다. 즉 2a’행의 전치사 b는 기호 1<sup>2</sup>로 표기되어 있는데, 이는 2a’행에서 전치사 b의 사용이 이사야 6장 전체로 볼 때 두 번째임을 가리킨다. 첫 번째 사용은 1a에서 이루어졌다. <표 4>에서 위 첨자가 없는 단어들은 이사야 6장에서 단 한 번만 사용되는 단어이다. 예를 들어 <표 4>의 2a’행에서 21 I로 표기된 pnyw는 이사야 6장에서 단 한 번만 사용된 단어이다. 하지만 그 단어는 같은 의미 범주 #21에 속한 다른 단어들(#21 II, III, IV, V)과 의미 연관에 의한 평행법을 이룰 수 있다. <표 5>를 통해 우리는 의미 범주에 속한 단어들을 한눈에 확인할 수 있을 뿐 아니라, 그들이 이루는 평행법의 분포도 한눈에 확인할 수 있다. <표 5>에서 행 번호에 붙은 위 첨자는 그 행에 특정 단어가 몇 번 출현하는지를 보여준다. #14 II (QDŠ)를 예로 들어 보자. 거기서 그 단어가 출현하는 행들이 다음과 같이 표기된다: 3a<sup>two</sup>b, 13c’. 이것은 3a행에서 qdš가 두 번(two) 출현하고, 3b행과 13c’행에서는 각각 한 번씩 출현한다는 뜻이다. 이처럼 <표 4>와 <표 5>는 이사야 6장에 사용된 어휘들을 의미 연관에 따라 적절한 번호를 부여함으로써, 의미 연관에 의한 평행법이 어떤 분포로 나타나는지를 보이려는 시도이다.

## 6.2. 분석

<표 4>와 <표 5>는 의미 범주에 의한 평행법이 이사야 6장의 운문 부분에서 집중적으로 사용되고 있음을 보여준다. 산문 부분에 등장하는 평행법

은 이미 운문 부분에서 확립된 평행법의 수사적 기능을 다시 한 번 확인해 주는 보조적 역할에 지나지 않는다. 또한 의미 범주에 의한 평행법이 연 단위를 넘어 시 전체에서 형성되고 있다. 정상 분포의 평행법(12회)보다 근거리와 원거리 분포의 평행법(8+16회)이 훨씬 많다는 사실은 이것을 잘 보여준다. 그리고 이것은 이사야 6장의 ‘인클루지오’ 구조를 명확하게 드러낸다. 예를 들어, 의미 범주 #3(“죽음, 파괴, 멸망”)과 #14(“거룩”) 그리고 #27(“목재, 나무”)이 이사야 6장의 처음과 마지막에 배치되어 있다.<sup>54)</sup>

이사야 6장의 저자는 의미 범주에 의한 평행법을 낱실과 씨줄처럼 엮어서, 이사야 6장의 핵심 주제들이 선명한 문양으로 드러나도록 하였다.<sup>55)</sup> <표 5>에 제시된 의미 범주들을 분석하면 다음과 같은 다섯 개의 핵심 주제를 분별할 수 있다: (1) 죽음과 멸망; (2) 여호와와의 통치; (3) 깨끗케 하는 심판; (4) 하나님의 뜻 분별; (5) 남은 자 사상. 첫째, 죽음과 멸망의 주제는 의미 범주 #3에 속한 어휘들을 통해 전달된다. 특히 흥미로운 사실은 이 범주의 어휘들이 처음에는 인간 왕 웃시야에게 적용되었다가(#3 I), 나중에 이사야에게(#3 II, III), 그리고 이스라엘 백성들(#3 VI, V, VI, VII, VIII)에게 적용된다는 것이다. 의미 범주 #3에 속한 8개의 어휘 중 무려 5개가 이스라엘 백성의 패망과 관련하여 사용되었다는 것은 이사야 6장의 초점이 이사야의 개인적 소명보다는 그가 속한 백성 전체의 부정적 운명에 있음을 보여준다. 이사야 6장을 이사야의 소명 이야기, 즉 이사야 개인의 환상 체험으로만 보는 것은 ‘나는 부정한 입술의 백성들 가운데 살고 있습니다’(5절, 사역)라는 이사야 자신의 고백을 간과하는 것이다. 이사야 6장에서 주목할 것은 민족의 운명과 이사야 개인의 운명이 서로 교차한다는 것이다. 이사야가 경험한 멸망의 경험은 곧 이스라엘 백성 전체의 경험이 될

54) 예를 들어, 사 6장은 웃시야의 죽음(#3 I)으로 시작하여 이스라엘의 멸망(#3 V, VI, VII, VIII)에 대한 예언으로 끝난다. 이사야의 청각적 비전도 스랍 천사들에 의한 세 번의 “거룩” 송영(# 14 II)으로 시작하여, “거룩한”(#14 II) 남은 자에 대한 예언으로 끝난다. 또한 사 6장의 앞부분에서 하나님의 영광과 천사들의 거룩 송영에 전율로 반응한 “문지방”(#27 I, II)은 마지막 부분에서 멸망당하는 이스라엘에 비유된 잘린 나무들(#27 IV, V)과 이스라엘의 회복을 상징하는 그루터기(#27 VI)와 의미적 대구를 이룬다.

55) 39개의 의미 범주 가운데 19개가 둘 이상의 어휘들을 가지며, 이 중 9개의 의미 범주(#3, #8, #10, #12, #16, #20, #21, #22, #27)가 다섯 개 이상의 어휘들로 구성되어 있다. 예를 들어, 의미 범주 #3에는 8개의 어휘들이 들어 있고, 이들은 모두 “죽음, 파괴, 멸망”이라는 의미를 공유한다. 뿐만 아니라 #3에 속한 어휘들은 사 6장 전체에 고르게 분포되어(1절, 5절, 6절, 11절, 12절, 13절), 그 장의 주제가 무엇인지 선명하게 드러낸다. 이런 관점에서 의미 범주 #8(“지각과 지각 기관”)도 주목할 만 하다. 그 안에는 모두 7개의 어휘가 포함되어 있으며, 그것의 의미적 역에 해당하는 의미 범주 #25(“마비와 둔감”)를 포함하면, 그 숫자는 11개로 늘어난다. 사 6장에서 그 두 의미 범주가 암시하는 주제가 얼마나 중요한지는 말할 필요도 없을 것이다.

것이다(9-13절).<sup>56)</sup>

둘째, 이사야 6장에 사용된 다양한 의미 범주들(#5, 10, 12, 13, 14)은 여호와와의 통치 행위와 직·간접적으로 연관된 개념을 포함한다. 의미 범주 #5는 이스라엘의 하나님의 세 가지 칭호들(mlk, 'dny, YHWH šb'wt)을 포함하는데, 이들 모두 왕으로서 하나님의 정체성과 관련된다.<sup>57)</sup> 의미 범주 #10은 천상의 어전 회의와 관련한 활동들을 포함한다. Yšb(#10 I)는 통치자의 직무 수행의 모습을 형상화한다. 아모스 1장 5절과 8절에서는 그 동사의 분사형을 통해 ‘왕’의 의미를 전달한다. 'md(#10 II)는 왕 앞에 시중하는 자들의 자세를 가리키는 용어이며, 'wp(#10 III)와 lqh(#10 IV)는 날개와 손을 가진 것으로 묘사된 스랍 천사들의 어전 활동을 묘사하기에 적합한 어휘들이다. 의미 범주 #12에 속한 단어들은 왕이 앉는 보좌(ks'), 왕의 거처(hykl, byt), 혹은 왕의 통치 영역('rš, 'dmh, 'yr)을 표시한다.

의무 범주 #13과 #14에 속한 어휘들은 왕 되신 여호와와의 높은 위엄을 증거한다. 즉 여호와는 인생들과 멀리 떨어진 존재로 그려진다. 각주 13에서 설명한 바와 같이 rm(#13 I)과 nš'(#13 II)가 'dny를 수식할 수 있다면, 그것은 여호와께서 인간과 구별되는 매우 다른 존재임을 보여주는 좋은 상징이 된다. Qdš(#14 II)와 마찬가지로 šwl도 하나님의 거룩 즉 하나님이 (인간과) 구별되는 존재임을 강조하는 은유이다. 출애굽기 29장 24-26절에서 šwl은 대제사장 의복에 달린 술을 가리킨다. 특히 지성소에 들어간 대제사장의 안부를 확인하는 장치가 술에 달린다. 왜냐하면 조금의 죄도 용납되지 않는 지성소에서는 대제사장도 죽음의 위협에 상시 노출되기 때문이다. 다시 말해 šwl은 하나님의 거룩과 치명성을 동시에 상기시키는 상징물이다. 따라서 이사야 6장 1절에서 그것이 신적 위엄의 은유로 사용된 것은 매우 적절하다. 1-4절에 사용된 인클루지오 구조도 šwl과 하나님의 거룩 간 의미 연관 관계를 확인시

56) 사 6장에 대한 이런 이해는 이사야서 전체의 주제이기도 하다. 오스왈트에 따르면, 이사야서의 주제는 “servanthood”이다. 이스라엘 백성은 여호와와의 백성을 세상 속으로 흘려보내는 여호와의 종으로 선포된다. 그러나 이스라엘의 죄가 이스라엘이 그런 종이 되지 못하게 방해한다. 사 6장은 “어떻게 죄악된 이스라엘이 여호와와의 종이 될 수 있는가?”에 대한 대답이다. 참고, John N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 54.

57) 1절에 사용된 'dny는 원래 YHWH였던 본문을, ‘인간이 여호와를 볼 수 있다’는 내용을 불편해하는 맛소라 학자들에 의해 수정된 것이라는 견해가 있다. 하지만 그것은 YHWH를 보았다는 이사야의 고백(5절)에 의해 효과적으로 반박된다. 오히려 사 6장의 저자는 “주”라는 단어를 의도적으로 선택한 듯 보인다. 이는 이스라엘의 하나님을 온 땅을 다스리는 주권자로 묘사하기 위함이다. 이것은 1b행(rm wns'["높이 들려진"])이 “보좌”가 아니라 (적어도 맛소라 강세에 따르면) “주”를 수식한다는 사실에 의해 확인된다. 더욱이, 5절에서 여호와는 “왕”으로 칭해진다. 이사야서에서 “왕”과 “여호와”의 호칭은 종종 심판의 문맥(1:24; 3:1, 15)과 구원의 문맥(10:24; 44:6)에서 짝을 이루며 등장한다. 이 모든 것은 여호와가 이스라엘의 부족 신이 아니라, 모든 민족의 주인, 즉 온 땅의 주인임을 강조한다.



켜준다: “šw1이 성전을 채운다”(1c)라는 말과 “šn이 그 집을 채운다”(4b)가 이사야의 환상 부분을 시작하고 맺는다. 평행 구조상 그 집을 채운 연기는 성전을 채운 하나님의 옷자락과 대구가 되기 때문에, 연기가 하나님의 임재의 가시적 상징인 것처럼 그의 옷자락도 그러하다는 주장이 가능하다.

셋째, 불과 연관된 의미 범주 #16은 이사야 6장에서 서로 연관된 두 가지 중요한 주제, 즉 정결과 멸망을 신학적으로 조화시키는 역할을 한다. 예를 들어 이사야의 입은 뜨거운 제단(#16 IV)에서 가져온 “숯”(#16 III)으로 정결케 된다. 이사야에게 입술 정결 의식(Mundreinigung)을 행하고 정결을 선포한 것도 “불타는 존재” 즉 스랍 천사들이다(#16 I). 하지만 의무 범주 #16에 속한 다른 어휘 b‘r(“태우다”, #16 V)는 13절에서 멸망과 파괴의 이미지로 사용된다. 이렇게 서로 다른 개념을 전달하는데 있어 동일한 의미 범주(“불” #16)의 어휘들을 사용한 것은 불이 자연 세계에서 때로는 생명의 요소, 때로는 죽음의 요소로 기능한다는 사실 때문만은 아니다. 이사야 6장의 저자는 그 이미지를 통해 죽음과 생명이 서로 인과적 관계에 있음을 보이려 한 것이다. 알스트롬(G. W. Ahlström)은 13절의 b‘r(“태우다”)가 겨울 들판에 불을 놓아 땅의 비옥함을 되살리는 관행을 가리킨다고 주장하는데, 그의 주장이 옳다면, 그것은 이스라엘이 겪게 될 전쟁 — 즉 아시리아의 군대가 가져올 파괴 — 이 나중에는 새로운 생명의 시작으로 이어질 것임을 암시한다.<sup>58)</sup> 다시 말해 파괴가 정결 즉 새 출발의 효과를 낸 것이다. 이런 이해는 13절 마지막 행의 핵심 주제 — 베임을 당한 그루터기에서 돋는 싹, 즉 완전히 파괴된 자리에서 비로소 시작되는 새 생명 — 와도 잘 조화된다.

넷째, 의미 범주 #8에 속한 어휘들은 “여호와와 뜻, 계획”(‘ēšāh)이라는 주제와 연관되어 있다.<sup>59)</sup> 이사야서 전체를 관통하는 여러 주제들 중 하나가 “여호와와 뜻, 계획”이다. 이사야 자신이 “여호와와 뜻, 계획”을 자주 언급할 뿐 아니라(5:12, 19; 14:24, 27; 19:11-12; 23:8-9; 28:29), 이사야 6장에서는 여호와와 ‘ēšāh가 공표되는 천상의 어전 회의에 직접 참여하게 된다. 이사야 선지자는 주님을 보았으며(r‘h, #8 I), 왕 되신 그분의 음성을 들었으며(šm‘, #8 III), 여호와와 뜻과 계획을 이해하고(byn, #8 IV), 그에 기꺼이 참여하려 하였다. 반면 백성들은 하나님의 계획을 ‘보지도’(r‘h) 못하고, ‘듣지도’(šm‘) 못하고 ‘이해하지도’(byn) 못한다. 이 때 이사야 6장의 저자는 선지자의 ‘지식’을 표현하기 위해 사용한 어휘를 통해 하나님의 뜻에 대한 백성들의 ‘무

58) G. W. Ahlström, “Isaiah 6:13”, 170.

59) 여호와와 ‘ēšāh (“뜻”)에 관한 보다 자세한 논의를 위해서는 W. Brueggemann, “Planned People/Planned Book?”, Craig C. Broyles and Craig A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Vol 1. (Leiden: Brill, 1997), 20-21을 참조하라.

지’를 표현한다.<sup>60)</sup> 일련의 감각 동사들은 물론 그 감각들과 관계있는 기관들 — “눈”(#8 II), “귀”(#8 VI), “마음”(#8 VII) — 도 선지자의 지식과 백성들의 무지에 대한 시문에 모두 사용된다.

인지와 인지 기관에 관한 의미 영역 #8은 마비와 둔감의 의미 영역인 #25와 분리되어 이해되어서는 안 된다. 후자는 이스라엘 백성들이 하나님의 뜻이나 계획을 보지도, 듣지도, 이해하지도 못하는 이유를 설명해 준다. 의미 영역 #8에 속한 인지 동사들이 모두 감각 기관과 연관된 것처럼 의미 영역 #25에 속한 어휘들도 감각 기관과 연관되어 있다. 즉 š“(#25 III)은 보이지 않는 눈과 관계하며, šmn(#25 II)은 들리지 않는 귀, 그리고 kbd(#25 I)는 굳은 마음과 연결된다. 흥미롭게도 이 마비와 둔감 어휘들은 모두 히필 동사들인데, 이것은 이스라엘 백성들의 눈을 멀게 하고, 귀를 막고, 그들의 마음을 굳게 하여, 그들로 하여금 여호와와 뜻과 계획에 대해 무지하도록 만든 분이 다름 아닌 여호와라는 사실을 암시한다.<sup>61)</sup> 이처럼 이사야 6장은 하나님의 뜻과 계획에 대한 백성들의 무지가 하나님의 심판의 결과임을 분명히 한다. 하지만 이런 백성들에게 회복의 희망이 없던 것은 아니다. 그 희망은 이사야 6장에서 선지자의 개인적 경험이 민족의 집단적 경험의 패러다임으로 작용한다는 사실에서 암시된다. 즉 선지자 이사야가 만군의 여호와와 대면했지만 죽지 않고 그분의 뜻과 계획을 계시받은 것처럼 백성들도 종국에는 아시리아의 침략에서 살아남고 하나님의 뜻을 보도 듣고 깨달을 눈과 귀와 마음을 얻게 될 것이다. 이사야 32장 3-4절은 이것을 다음과 같이 표현한다. “보는 자의 눈이 감기지 아니할 것이요 듣는 자가 귀를 기울일 것이

60) “보다”(r’h, #8 I), “듣다”(šm’, #8 III), “이해하다”(byn, #8 IV)가 비록 감각 지각과 관련된 표현들이지만, 그것들이 지식과 관련 있다는 것은 사 6장의 저자가 9절에서 이 어휘들의 대구어로 yd(“알다”, #8 V)를 사용한 것에서 분명히 드러난다.

61) 하나님이 백성들의 마음을 완악하게 하여 멸망에 이르게 하신다는 개념, 혹은 하나님이 의도적으로 자기 백성들로부터 임재를 거두어 멸망하게 만드신다는 개념이 이사야가 하늘의 어전 회의에서 받은 사명 속에 들어있다. 이것은 이사야가 살던 시대, 이스라엘이 처한 국제 정세 가운데 이해되어야 한다. 당시 고대 근동의 패권은 아시리아에게 있었다. 디글랏 빌레셀 3세가 아시리아에 새로운 제국 정책을 도입한 이래, 이스라엘을 포함한 시리아-팔레스타인 전체가 아시리아의 영토적 야심에 노출되었다. 이사야는 그런 국제정세 가운데 이스라엘이 이집트의 힘을 빌어 아시리아의 패권에 도전하는 것이 전혀 도움이 되지 않는다고 생각했다. 더구나 이스라엘이 이집트에게 도움을 요청하는 것은 여호와 하나님에 대한 불신앙의 의미도 가진다(Andrew F. Key, “The Magical Background of Isaiah 6:9-13”, *Journal of Biblical Literature* 86 [1967], 199). 이사야의 견해에는 이스라엘이 아시리아에 침공당하고 멸망당하는 것은 순리, 즉 하나님의 뜻이었다. 이스라엘은 그런 순리를 거스르는 것이 아니라, 그 재앙과 파괴를 정결하게 되어 새출발하는 계기로 삼아야 한다. 즉 아시리아의 칼 속에서 하나님의 선한 의도를 신뢰해야 했다. 이런 의미에서 이스라엘의 멸망은 은혜라 할 수 있다.

며 조급한 자의 마음이 지식을 깨닫을 것이다.”

마지막으로 살펴볼 이사야 6장의 핵심 주제는 ‘남은 자’이며 이것은 의미 영역 #27에 속한 어휘들을 통해 은유적으로 표현된다. 이 어휘들은 모두 나무와 목재를 연상시키는 것들이다. ’lh(#27 III)와 ’lwn(#27 IV)의 정확한 수종(樹種)에 대해서는 학자들 사이에 이견이 있지만 확실한 것은 그것들이 모두 오크 계열의 나무라는 사실이다.<sup>62)</sup> 이들이 잘리고 남은 “그루터기”(mšbt, #27 V)에서 새 생명이 움트게 될 것이다. 완전한 파멸의 상징으로부터 새 출발을 의미하는 “씨”(zr‘, #27 VI)가 자라날 것이다. ’lh와 ’lwn은 ‘남은 자’의 주제를 전달하기에 매우 적합한 종류의 나무이다. 모든 나무의 그루터기에서 새싹이 나는 것은 아닌데, ’lh와 ’lwn은 그 뿌리의 길이가 최대 400미터에 달해, 아무리 어려운 환경에서도 생존 가능한 나무로 알려져 있다.<sup>63)</sup>

동일한 의미 영역 #27에 속한 어휘 중 조금 다른 문맥(4절)에 등장하는 두 가지에도 주목할 필요가 있다. 우선, ’mh(#27 I)가 구약 성경에서 건축 구조의 일부로 사용된 것은 현 문맥이 유일하기 때문에 그 의미를 단정하기가 매우 어렵다. 보통 ‘어머니’를 의미하는 ’m에서 파생한 단어로 이해되어 ‘터’(『개역개정』, ESV “foundation”)로 번역된다. 반면, ’mh와 연계 구문으로 결합된 어휘 sp (#27 II “문지방”)는 비교적 그 의미가 분명하다(참고, 사 19:27; 왕상 14:17; 겔 40:6). 여기서 정말 중요한 문제는 4절에서 신현에 대한 반응으로 “문지방의 터”가 언급된 이유가 무엇인가이다. 그레이(G. Buchanan Gray)는 그 이유를 스랍 천사들이 문지기였다는 사실에서 찾고, 델리취(F. Delitzsch)는 이사야가 성전 문 앞에서 있었기 때문이라고 주장한다.<sup>64)</sup> 하지만 평행법의 관점에서 보면, 이사야 6장의 저자가 신현에 대한 반응을 묘사하면서 “문지방의 터”의 흔들림을 언급한 것은 “문지방의 터”가 나무와 가지는 연상 작용 때문이다. 필자가 두 어휘 ’mh와 sp를 의미 영역 #27에 포함시킨 것은 고대 사회에서 ‘문지방’과 그 ‘터’가 나무로 되어 있을 것이라는 가정에서이다. 이런 가정은 바빌론과 메소포타미아의 신전이나 궁전의 문틀과 문지방, 그리고 문 자체도 나무로 제작되었다는 고고학적 사실에 근거할 뿐 아니라, ’mh(‘터’)와 같은 어원의 아카드어인 ammatu가 ‘목재’를 의미한다는 언어적 사실에도 근거한다.<sup>65)</sup> “문지방의

62) Irene Jacob, “Flora”, Noel Freedman, et al., eds., *Anchor Bible Dictionary*, Vol II. (New York: Doubleday, 1992), 805.

63) Ibid.

64) F. Delitzsch, *Isaiah*, 126.

65) *Chicago Assyrian Dictionary*, Vol. 1, 70.

터”와 나무와 연관성은 그것이 신현의 문맥에서 동사 *nw* (‘흔들리다’)와 짝을 이룬다는 점에서 다시 한 번 확인된다. 이사야 6장에는 출애굽기 19장의 신현에 동반된 세 가지 자연 현상들이 조금씩 다른 형태로 기록되어 있다. 출애굽기 19장의 천둥, 번개, 구름(19:6)이 이사야 6장에서는 천사들의 찬양, 성전 제단의 불, 성전을 채운 연기의 형태로 재연되어 있다. 나아가 이런 신현 현상에 대한 반응도 이사야 6장과 출애굽기 19장 모두에서 ‘떨림, 흔들림’의 개념으로 표현된다. 그 둘의 차이는 출애굽기 19장에서 사람들이 두려움에 떨었지만(*hḏr*), 이사야 6장에서는 하나님의 영광스러운 임재에 “문지방의 터”가 흔들렸다는 것이다.<sup>66)</sup> 하지만, 이사야 6장에서 “문지방의 터”가 나무와 연관된 다른 어휘들(의미 연관 #27의 어휘들)과 의미적 평행법을 이룬다는 사실과 13절에서 나무와 관련된 어휘들이 모두 ‘이스라엘’ 혹은 ‘이스라엘 백성’에 대한 은유어로 사용된다는 점을 고려할 때, 이사야 6장에 나타난 신현에 대한 ‘문지방의 떨림’은 출애굽기 19장에서 하나님의 영광을 목도한 이스라엘 백성들의 ‘두려움’을 강하게 연상시킨다고 주장할 수 있다.

“문지방의 터”가 13절의 나무와 의미 연관에 의한 평행법을 이룬다면, 그것은 13절의 마지막 행(13c)에서 발생하는 갑작스런 논조 변화를 예상하게 해 준다. 일부 학자들은 11절부터 지속되어 온 완전한 파멸의 이미지가 13절의 마지막 행에서 생명의 이미지로 바뀐 것을 부자연스럽게 여겨, 그 마지막 행을 후대의 첨가 구절로 이해한다. 하지만 13절에 파멸의 이미지로 사용된 의미 범주 #27의 어휘들이 4절에서는 하나님의 영광 임재에 반응하는 “문지방의 터” — 이것은 긍정적인 이미지임 — 와 의미적 대구를 이룬다는 사실은 13절의 마지막 행에 등장하는 또 하나의 의미 범주 #27의 어휘(*zr*)가 파멸의 상징이었던 “그루터기”(13b)에 생명의 의미를 넣은 것이 결코 부자연스러운 것이 아님을 보여 준다. “그루터기가 거룩한 씨이다”(13c).

지금까지 필자는 의미 연관에 의한 평행법이 이사야 6장의 핵심 주제들을 어떻게 드러내는지에 대해 논했다. 그 과정에서 특별히 산문 부분을 따로 논의하지는 않았다. 가장 중요한 이유는 산문 부분에서는 의미 연관에 의한 평행법이 이사야 6장의 핵심 주제와 연결되는 명시적 예를 찾기 어려웠기 때문이다. 그럼에도 불구하고 평행법이 산문 부분이 운문 부분에 교차적으로 등장하는 경우는 있다. 이것은 이사야 6장의 산문 부분과 운문 부분이 서로 상합하여 그 장의 수사적 목적을 이룬다는 사실을 다시 확인해

66) 비록 *nw*와 *hḏr*는 서로 다른 단어이지만, 의미적으로 서로 연관이 있다. 현재 필자는 의미 연관에 의한 평행법을 논하고 있음을 기억하라.

준다. 예를 들어 ‘불’과 관련된 의미 범주(#28)에 속한 어휘들을 논할 때, 필자는 운문 부분의 예들(2a행의 *šrp*, 13b행의 *b‘r*)만을 살폈다. 물론 운문 부분의 예들만으로도 “정결케 하는 심판”의 주제를 발견할 수 있었지만, 산문 부분(4β행의 *šn*, 6α행의 *šrp*, 6β행의 *ršph*와 *mzbh*)을 함께 고려하면 그 주제들에 대한 이해의 깊이가 더 풍성해짐은 말할 필요도 없다.

## 7. 산문 본문 분석

<표6> 이사야 6장에 사용된 동사들의 태<sup>67)</sup>

	주어	동사
1	α (이사야, 1인칭)	וּאֲרָאָה (wayyiqtol)
2	a' (스랍 중 하나)	כִּסָּה (yaqtulu)
	c' (스랍 중 하나)	עֹפֵף (yaqtulu)
3	α “스랍 중 하나”	וּקְרָא (weqatal)
	α (스랍 중 하나)	וּאָמַר (weqatal)
4	α אַמּוֹת הַסָּפִים “문지방 터”	וַיִּנְעוּ (wayyiqtol)
	β הַבַּיִת “그 집”	יִמְלֵא (yaqtulu)
5	α (이사야, 1인칭)	וּאָמַר (wayyiqtol)
	a (이사야, 1인칭)	נִדְמִיתִי (qatala)
	d עֵינַי “내(이사야의) 눈”	רָאוּ (qatala)
6	α אַחַד הַשְּׂרָפִים “스랍 중 하나”	וַיַּעַף (wayyiqtol)
	β (스랍 중 하나)	לָקַח (qatala)
7	α (스랍 중 하나)	וַיִּנְעוּ (wayyiqtol)
	α (스랍 중 하나)	וַיִּאָמַר (wayyiqtol)
	a (뜨거운 숯)	נָנְעוּ (qatala)
	a' עֹנֵךְ “너의(이사야의) 죄”	וּסָר (weqatálti)
	b' הַטְּאֵתְךָ “너의 죄악”	תִּכְפֹּר (yaqtulu)
8	α (이사야, 1인칭)	וַאֲשַׁמַּע (wayyiqtol)
	a (여호와와, 1인칭)	אֲשַׁלַּח (yaqtulu)
	b (불특정 3인칭 주어)	לֵךְ (yaqtulu)

67) 이 표는 사 6장에 사용된 모든 직설법 동사(분사, 명령형 제외)를 명시적 혹은 비명시적 주어와 함께 표시하였다. 히브리 동사 옆의 괄호 안에 내용은 태를 표시한다: yaqtulu: 미완료; qatala: 완료; wayyiqtol: 와우 연계형 미완료; weqatálti: 와우 연계형 완료; weqatal: 와우 접속사와 완료.

	β	(이사야, 1인칭)	ואמר (wayyiqtol)
9	α	(주님의 목소리)	וַיֹּאמֶר (wayyiqtol)
	a	(이사야, 2인칭)	ומאת (weqatáltí)
10	a'	(사람들)	יֵרְאוּ (yaqtulu)
	b'	(사람들)	ישמע (yaqtulu)
	c'	(그들의 마음)	בִּין (yaqtulu)
	d'	(그들의 마음)	ושב (weqatáltí)
	d'	(그들의 마음)	ורפא (weqatáltí)
11	α	(이사야, 1인칭)	ואמר (wayyiqtol)
	β	(주님의 목소리)	וַיֹּאמֶר (wayyiqtol)
	a'	ערים ... בתים “성읍 ... 집”	שאו (qatala)
	d'	הארמה “그 땅”	תשאה (yaqtulu)
12	a	יהיה “여호와”	ורחק (weqatáltí)
	b	העזובה “버려진 곳”	ורבה (weqatáltí)
13	b	(십분의 일)	ושבה (weqatáltí)
	b	(십분의 일)	והיתה (weqatáltí)

## 7.1. 분석

지금까지 필자는 이사야 6장이 산문과 운문의 두 문체의 본문으로 구성되었고, 묘사 본문과 직접 화법 본문은 모두 운문으로, 서술 본문은 산문으로 이루어졌음을 본문에 사용된 평행법의 분포와 그것의 수사적 기여도를 통해 증명해 보이려 했다. 이사야 6장의 대부분이 운문으로 되어 있고, 지금까지의 논의가 평행법에 집중되었기 때문에 논의의 대부분이 운문 본문의 분석에 있었다. 지금은 이사야 6장의 산문적 특징을 살필 순서이다.

이사야 6장의 산문체의 특징 중에서 가장 눈에 띄는 것은 와우 연계형 미완료(wayyiqtol)의 사용이다. 이 wayyiqtol 동사들은 이사야 6장의 내러티브의 흐름을 이어간다. 유일한 예외는 천사들의 직접 화법을 도입하는 3α이다. 여기에 사용된 동사들(ואמר ... וקרא)은 와우 연계형 미완료가 아니라, 와우 접속형 완료(weqatal)이다. 후자는 운문 부분에서 자주 사용되는 와우 연계형 완료형(weqatáltí)과 달리 태(aspect)의 변환을 일으키지 않는다. 즉 와우 접속형 완료는 와우 연계형 미완료처럼 완료태(perfectivity)를 표현한다. 한편, <표6>을 보면, 와우 연계형 완료 동사들이<sup>68)</sup> 운문 부분에서 무려 8회나 사용되는 반면, 와우 연계형 미완료는 한 번도 사용되지 않음을 알 수 있다.

68) 와우 연계형 완료는 미완료 동사와 시제와 태에 있어 동일하다.

이와 관련하여 시편에서 와우 연계형 미완료가 종종 사용된다는 점은 시사하는 바가 크다.<sup>69)</sup> 한스-피터 뮐러가 관찰한 대로 이사야 6장에서 산문 본문에만 등장하는 와우 연계형 미완료 동사들은 다양한 시행들을 내러티브의 흐름 안에 자연스럽게 거치시킨다.<sup>70)</sup> 원거리 대구어들에 의한 평행법이 운문을 산문과 통합시키는 것처럼, 와우 연계형 동사들도 이사야 6장 전체에 흩어진 시행들의 거치대 역할을 함으로써 비슷한 역할을 감당한다.

한편, 와우 연계형 동사들에 의한 내러티브의 흐름은 이사야의 환상을 묘사하는 부분과 동사 **רָאָה**에 의해 도입되는 어전 회의 참가자들의 직접 화법에 의해 중단되므로 와우 연계형 동사들을 이어 붙이고, 동사 **רָאָה**를 문맥에 따라 다양하게 번역하면, 우리는 다음과 같은 이사야 6장의 ‘산문체 버전’을 얻을 수 있다:

나는 주님을 “보았다”(1α); 천사들이 “찬양할 때”(3α) … 문지방의 터가 “흔들렸다”(4α); 내가 “회개했을 때”(5α) … 스랍 천사 하나가 “날아와서”(6α) 숯을 내 입에 “대며(7α) … 정결을 선포했다”(7β); 나는 주님의 음성을 “들었다”(8α); 주님은 나를 (선지자로) “임명했다”(9α); 하지만 나는 “불평했다”(11α); 그럼에도 불구하고 그는 내게 “말씀을 주셨다”(11β).

이와 비슷한 내러티브의 흐름을 보여주는 ‘위임’ 이야기가 열왕기상 22장 19-22절에서도 발견된다. 후자는 천상의 어전 회의에 대한 선지자 미가야의 환상을 보고하는 것으로 시작하는 전형적인 산문 내러티브이다. 완료형 동사로 이야기를 시작한 후, 와우 연계형 미완료형 동사들이 이야기의 흐름을 이어간다.<sup>71)</sup> 내러티브의 흐름을 멈추려는 듯 중간 중간에 삽입된 대화 부분과 질문과 대답으로 된 대화 형식도 이사야 6장을 상기시키지만, 미가야의 환상은 처음부터 끝까지 산문으로 구성된다. 직접 화법 부분도 명확한 산문이다. 이사야 6장에서처럼 수사적 기능을 가진 평행법이 열왕기상 본문에는 나타나지 않는다. 이것은 이사야 6장의 저자가 어전 회의에 대한 이사야의 환상을 열왕기서의 경우처럼 철저히 산문체로 전달할 수 있었음을 보여준다. 하지만 그는 이사야 6장을 산문과 운문의 정교한 상합 본문

69) 예를 들어, 시 3:5의 **וַיִּשְׁאָל; וַיִּנְתָּן**.

70) Hans-Peter Müller, “Sprachliche und Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6”, 165.

71) “내가 보니”(19절)라는 완료형 동사 뒤에 일련의 분사들이 어전 회의의 위임을 묘사한다. 그리고 다시 와우 연계형 미완료 동사들이 이야기의 줄거리를 이어 간다: 여호와가 “말씀하셨다”(20절) … (천사들이) 서로 “의논하였다”(21절) … 한 영이 “나아와” … 여호와 앞에서 “서서,” 자신이 하겠다고 “자원하였다”(21절) … 여호와께서 다시 “물으셨다”(22절) … 그 영이 “대답했다”(22절) … 여호와께서 그에게 “사명을 주셨다”(22절).

으로 구성하였고, 이것은 그로 하여금 하나님의 영광을 묘사하는 운문 부분과 이스라엘 백성의 운명에 관한 하나님의 예언에 보다 많은 공간을 할애할 수 있게 하였다.

그렇다면 왜 이사야서 저자는 6장을 산문과 운문의 복합 문체로 구성했을까? 그것은 이사야 6장이 보다 큰 문맥에서 감당하는 교량적 역할 때문인 듯하다. 이사야 6장은 운문으로 된 이전 예언(1-5장)을 요약하는 동시에 이후 예언(7-39장)의 주요 주제들을 소개한다.<sup>72)</sup> 먼저, 이사야 6장에 담긴 핵심 주제들은 이미 1-5장에서 다루어진 내용이다. 예를 들어 이사야 1장은 이스라엘 백성이 하나님을 알지 못하는 것을 애통하는 동시에, ‘남은 자’의 존재와 회복의 가능성을 암시한다. 이사야 2-3장은 이사야 6장 1-4절처럼 하늘 보좌에 좌정하신 영광스러운 왕에 집중한다. 4장은 거룩한 씨에 대한 것이다. 5장은 하나님의 뜻과 계획에 대한 이사야의 설교에 백성들이 어떻게 반응하는가를 보여 준다. 여기서 백성들은 하나님의 계획을 알지도 못하며, 그에 관심조차 두지 않는다(5:12-13). 심지어 그들은 하나님의 뜻과 계획을 조롱한다(5:19). 이처럼 이사야 6장은 1-5장의 내용을 요약할 뿐 아니라, 후속 장들의 내용도 미리 예고해 준다. 백성들의 마음을 강박케 하는 이사야의 사명이 성취되어 가는 역사적 배경이 주전 738년부터 701년까지 지속된 아시리아의 군사 위협인데,<sup>73)</sup> 7-39장의 내용은 디글랏 빌레셀의 위협에 이스라엘이 아람과 연맹을 맺고 유다를 압박한 일, 또한 산헤립이 예루살렘을 침공해 온 일 등을 배경으로 한다. 압박한 아시리아의 위협에 대해 이사야는 아람 혹은 이집트와 같은 외국의 힘을 빌려 아시리아에 대항할 생각을 말라고 촉구하는데, 이런 이사야의 메시지에 백성들은 눈과 귀와 마음을 닫아 버린다.<sup>74)</sup> 그리고 이사야 선지자는 자신의 예언대로 아시리아에 의해 이스라엘이 멸망당하는 모습을 목도한다. 그리고 유다에게 이스라엘의 운명에 처하지 않도록 촉구한다. 요약하면 이사야 6장은 이전의 운문 예언들을 요약하고 이후의 내용을 예견하는 교량적 역할을 하는데,

72) 참조, 홍성혁, “이사야서 6장의 심판과 회복에 나타난 하나님의 우주적 통치”, 『구약논단』 15 (2009), 138-141.

73) 블렌킨소프는 바로 이 때문에 사 6장이 예언이 아니라, 선지자의 자기변호라고 주장한다. 즉 자신의 사역이 실패했음을 인정할 수 없었던 이사야가 사 6장을 통해, 백성들이 자신의 메시지를 받아들이지 않은 것을 자신의 사명이 성취된 것으로 재해석했다는 것이다. 그는 사 6장이 주전 734년에 발생한 시리아-에브라임 전쟁과 관련한 그의 사명에 관한 것이라고 주장하고, 6-8장을 하나의 독립된 문학 단위(Denkschrift)로 이해한다(J. Blenkinsopp, *Isaiah* 40-55, 223-224). 하지만 사 6:10-13의 내용은 산헤립에 의한 예루살렘 포위(주전 701년)에서 절정에 달한 이스라엘에 대한 아시리아의 적대 정책을 배경으로 보다 잘 이해될 수 있다.

74) H. K. Kim, “The Plan of Yahweh in First Isaiah”, 40.



이사야 6장의 산문과 운문의 혼합체는 이런 이사야 6장의 교량적 역할에 최적화된 문체라 할 수 있다.

## 8. 나가는 말

지금까지 이사야 6장이 산문과 운문의 혼합 문체로 저자의 수사적 목적에 그 두 문체가 정교하게 혼용되고 있음을 보였다. 특히 이사야 6장의 본문에서 운문을 가려내기 위해 양적인 분석과 반복과 의미 연관에 의한 평행법 분석을 시행했다. 운문 부분의 대부분의 시행들은 둘 혹은 셋의 강세 음절로 구성되어 길이에 있어 균일성을 보였지만, 산문 문장들 사이에는 그런 균일성을 찾을 수 없었다. 아울러 평행법은 운문 부분에서 보다 지배적으로 사용되었으며, 특히 의미 연관에 의한 평행법은 이사야 6장의 핵심 주제들을 효과적으로 드러내는데 기여하였다. 이렇듯 이사야 6장이 산문과 운문의 혼합 본문이며, 실제로 그 둘을 분리하는 것이 가능함에도 불구하고, 그 두 문체는 이사야 6장 전체의 수사적 구조에서 서로 밀접하게 연결되어 있다. 따라서 그 두 층의 본문은 서로 상합하여 하나의 유기적 통일체를 이룬다. 그 둘을 서로 떼어 읽으면 이사야 6장의 미학적이며 수사적인미를 충분히 감상할 수 없다. 그리고 이런 문체는 이사야 6장이 보다 큰 문맥에서 기여하는 교량적 역할과 잘 어울린다.

### <주제어>(Keywords)

이사야 6장, 평행법, 히브리 운문, 소명 내러티브, 개구 의식.

Semantic Parallelism, Isaiah 6, Call Narrative, Mouth-Opening, Divine council.

(투고 일자: 2018년 6월 12일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

<참고문헌>(References)

- 김구원, “시편 23편의 평행법 연구”, 「개신논집」 18 (2018), 37-53.
- 장대규, “이사야 6장과 마체바의 의미와 기능 연구”, 「구약논단」 14 (2008), 67-86.
- 홍성혁, “이사야서 6장의 심판과 회복에 나타난 하나님의 우주적 통치”, 「구약논단」 15 (2009), 137-154.
- Affret, P., “Essai sur la structure littéraire du Psaume I”, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), 26-45.
- Ahlström, G. W., “Isaiah 6:13”, *Journal of Semitic Studies* 19 (1974), 169-172.
- Berlin, A., *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 40-55*, New York: Doubleday, 2000.
- Brueggemann, Walter, “Planned People/Planned Book?”, Craig C. Broyles and Craig A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Vol 1., Leiden: Brill, 1997, 19-37.
- Buttrick, G. A., ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville: Abington, 1962.
- Delitzsch, F., *Isaiah*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.
- Engnell, I., *The Call of Isaiah, An Exegetical and Comparative Study*, Leipzig; Uppsala: A.-B. Lundequistaka, 1949.
- Gordon, Cyrus H., *Ugaritic Textbook: Grammar, Texts in Translation, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- Gray, G. Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, Edinburgh: T&T Clark, 1912.
- Jacob, Irene, “Flora”, Noel Freedman, et al., eds., *Anchor Bible Dictionary*, Vol II., New York: Doubleday, 1992, 803-817.
- Joines, K., “Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 410-415.
- Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine Neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes. 6, Ez 1 und Sach 4*, Stuttgart: Verlag Catholisches Bibelwerk, 1977.
- Key, Andrew F., “The Magical Background of Isaiah 6:9-13”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 198-204.
- Kim, H. K., “The Plan of Yahweh in First Isaiah”, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 2001.

- Kugel, James, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Müller, Hans-Peter, “Sprachliche und Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6”, *Zeitschrift für Althebräistik* 5 (1992), 163-185.
- Oswalt, John N., *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Pardee, Dennis, “Ugaritic and Hebrew Metrics”, Gordon D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1981, 113-130.
- Pardee, Dennis, “The Semantic Parallelism of Psalm 89”, W. Boyd Barrick and John R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOT Supplement Series, New York: E.J. Brill, 1984, 121-137.
- Pardee, Dennis, *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism*, VTS, New York: E.J. Brill, 1988.
- Pardee, Dennis, “Structure and Meaning in Hebrew Poetry: The Example of Psalm 23”, *Maarav* 5-6 (1990), 239-280.
- Roberts, J. J. M., “Double Entendre in First Isaiah”, *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992), 39-48.
- Sohn, Seock-Tae, *Reinterpreting the Baptism of the Holy Spirit*, Eugene: Wipf & Stock, forthcoming.
- Sweeney, Marvin A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Wagner, Renate, *Textexegese als Strukturanalyse: Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschliessung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6, 1-11*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag, 1989.
- Waltke, B. K. and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Watson, G. E. Wilfred, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Watts, John D. W., *Isaiah 1-33*, WBC, Waco: Word Books, 1985.
- Weinfeld, Moshe, “*Kābôd*”, G. Johannes Botterbeck, et al., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VII, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 22-38.

<Abstract>

## Poetical Structure of Isaiah 6

Koowon Kim

(Reformed Graduate University)

The literatures that Isaiah 6 has spawned are legion, a testimony to its continuing fascination and appeal. There are good reasons for such fascination and appeal. Apart from the fact that Isaiah 6 plays a pivotal role in summarizing the previous chapters and in anticipating the rest of the book, the text poses a series of interesting textual, historical and theological conundrums: for instance, the historical setting of Isaiah 6, its genre as a call narrative, the identity of the seraphim and their role, an apparent break within Yahweh's speech between verses 11 and 12, the authenticity of the last three words in verse 13, *zera' qōdeš maššabetāh*, the theological implication of the divine hardening (*Verstockung*) in vv. 9-10 and so on.

Relatively little attention has been paid, however, to its poetic features. Such seems to be due partly to the narratival impression created by the sequence of *wayyiqtol*s that permeate the whole chapter (vv. 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11). This impression may be reinforced by a heavy use of prose particles, *w* (41 times) *'t* (6 times), *'šr* (2/3 times), and *h* (16 times). But a closer study of the text shows a sophisticated poetic artistry throughout the chapter. In this paper, I will therefore restrict myself to the analysis of the poetic structure of Isaiah 6 without attempting to solve all its textual, historical and theological questions.

The purpose of this paper is to show that Isaiah 6 is composed of two layers of text, namely, poetry and prose, which are closely integrated and yet separable from each other. To that end, various types of parallelism and their different distributions will be discussed together with “terseness” as a way of separating out poetry from prose in Isaiah 6. In particular, the notation system invented by Dennis Pardee will be used to map out various distributions of parallelism in the poetic portion of Isaiah 6. This article shows that parallelism dominates the poetic portion of the text while fulfilling what A. Berlin calls its “poetic function” in the text, and that the two layers of text are closely integrated to each other in such a way that we cannot fully appreciate the beauty of the text without reading the chapter as an integrated whole.

# 알레포 사본과 레닌그라드 사본에 대한 비교 연구

## — ‘네비임’에서 차이를 보이는 어절을 중심으로 —

권성달\*

### 1. 들어가는 말

#### 1.1. 연구의 필요성과 목적

오늘날 우리에게 성서의 원본은 존재하지 않는다. 오랜 기간 동안 원본에서 필사하고 또 필사하여 전수되어 온 필사본들만 존재할 뿐이다. 이 필사본들은 오랫동안 수많은 서기관들과 마소라 학자들에 의해 전수되어 왔다. 이들은 성서의 모든 절과 단어와 심지어 알파벳 하나에 이르기까지 그 수를 일일이 세었고, 성서 각 권 한 가운데 기록된 구(phrase)를 표시하였으며, 중요하다고 생각하는 단어나 구의 빈도수를 일일이 세어 여백에 표시하는 등 실수를 최소화하기 위해 각고의 노력을 기울여 왔다. 수천 개의 마소라 사본들 중 가장 권위 있는 사본으로 인정되는 것은 티베랴 마소라 사본으로 알려진 ‘아하론 벤-모셰 벤-아쉐르(Aharon ben-Moshe ben-Asher)’ 가문에서 필사한 사본들로서, 카이로 사본(895년), 알레포 사본(930년), 대영박물관 사본(950년), 레닌그라드 사본(1008년) 등이 있다.<sup>1)</sup>

오늘날 구약학계에서 기본 텍스트로 사용하는 히브리어/아람어 본문은 레닌그라드 사본(the Leningrad Codex B19A)이다. 20세기의 대표적인 히브리어 성서 간행물인 BHK(Kittel's Biblia Hebraica, 1937년) 3판부터 BHS

\* The Hebrew University of Jerusalem에서 성서학으로 박사학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대학원대학교 구약학 조교수. [sungdal61@hanmail.net](mailto:sungdal61@hanmail.net).

1) 알레포 사본은 오경 대부분이 포함되어 있지 않고, 역사서, 선지서, 성문서 중에는 부분적으로 누락되어 있다. 대영박물관 사본에는 오경만 있고, 카이로 사본에는 예언서만 있다.

(Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1977년)는 물론, 1969년 유진 나이다(Eugene A. Nida)의 주도 아래 시작된 ‘히브리어 구약 성서 본문 프로젝트’(Hebrew Old Testament Text Project)의 연장선으로 1990년 이래 세계성서공회연합회(United Bible Society)의 주관 하에 시행되고 있는 BHQ(Biblia Hebraica Quinta)에서 사용하는 기본 텍스트는 모두 레닌그라드 사본이다.<sup>2)</sup> 시기적으로 가장 늦은 시기에 필사된 레닌그라드 사본이 구약학계에서 사용하는 기본 텍스트가 된 가장 중요한 이유는 구약 본문 전체를 포함하고 있기 때문이다.

본 연구에서 다루게 될 또 하나의 사본인 알레포 사본은 시리아의 알레포에서 발견된 사본을 지칭하는 것이다. 레닌그라드 사본과 함께 이 사본은 벤-아쉐르 가문의 사본으로서 1940년대 초 예루살렘의 히브리대학교 성서학자들이 처음으로 관심을 갖게 되었다. 히브리대학교 총장과 행정부는 카수토(Umberto [Moshe David] Cassuto) 교수와 당시 이스라엘 대통령이었던 벤-쯔비(Izhak Ben-Zvi)를 포함한 특사들을 알레포로 파견하여 알레포에 있는 유대인 공동체를 만나 사본 입수 및 연구에 대한 가능성을 타진했다.<sup>3)</sup> 1947년, 이스라엘의 국가 독립과 관련된 여러 정치적인 문제로 인해 시리아의 알레포에 있던 반유대적인 사람들이 회당에 불을 질렀다. 그 결과 회당에 있던 알레포 사본들이 화재로 소실되었다는 소문과 동시에, 보존되어 어딘가에 숨겨졌다는 소문이 돌았다. 다행히 많은 부분들이 소실되지 않고 남아 있다는 사실을 알게 되었으며, 수십 년간 다양한 경로를 통해 여러 곳에 흩어져 있던 사본들을 수집하게 되었다. 1956년, 알레포 사본의 가치를 확인하고 그 사본을 체계적으로 연구하기 위해 고트슈타인(M. Goshen-Gottstein)을 중심으로 히브리대학교 성서 프로젝트(The Hebrew University Bible Project)가 시작되었다. 이후 고트슈타인, 카수토, 예이빈(Israel Yeivin) 등이 포함된 여러 학자들이 알레포 사본과 여러 사본을 비교 조사한 결과 알레포 사본이 모든 면에서 마소라 사본의 전통을 가장 잘 보존하고 있으며 가

2) BHQ는 BHS의 단점을 대폭 수정하고 1947년에 발견된 쿠파란 사본 등을 포함한 풍성한 본문비평장치를 제공해 주고 있기 때문에 오늘날 세계 성서학계의 큰 관심을 불러일으키고 있으며, 히브리어 성서 간행본 출판에 새로운 지평을 열고 있다는 평가를 받고 있다. 총 9명으로 구성된 BHQ 편집위원회에서는 당초 2010년에 모든 구약을 담은 BHQ를 출판할 계획을 가지고 있었다. 그러나 2004년에 룻기, 아가, 전도서, 애가, 에스더, 2007년에 신명기, 2008년에 에스라/느헤미야, 잠언, 2010년에 소선지서, 2011년에 사사기, 2015년에 창세기가 출판되었고, 레위기와 욥기가 2017년에 출판되었다. 그 외의 성서는 아직도 작업 중이므로 구약의 모든 성서가 출판되려면 앞으로도 많은 기간이 필요할 것으로 보인다.

3) Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (Jerusalem: Old City Press, 2002), 4.

장 정확한 사본이라는 결론에 도달하게 되었다.<sup>4)</sup>

히브리대학교 성서 프로젝트가 시작된 지 44년이 되는 2000년에 알레포 사본을 기본 본문으로 한 성서를 출간하였고, 2002년에 일반인들의 손에 들어 오게 되었다. 그 성서의 명칭은 ‘케테르 예루살라임(כֶּתֶר יְרוּשָׁלַיִם, Jerusalem Crown)’이며,<sup>5)</sup> 부제로는 ‘예루살렘 히브리대학교 성서’(The Bible of the Hebrew University of Jerusalem)라 한다. 그와 함께 중요하게 진행되고 있는 작업은 알레포 사본을 중심으로 다양한 본문비평의 내용을 포함하는 비평본을 만드는 것이다. 이 비평본에는 다양한 고대 역본들(칠십인역, 불가타, 페쉬타, 타르굼, 사아디아 가온[Saadia Gaon]의 아랍어역 등)과 사본들(사해 사본과 카이로, 레닌그라드 등의 마소라 사본들)과 탈무드와 미드라쉬 등의 랍비 문헌에 대한 비교 분석 등을 포함한다. 알레포 사본을 기본 본문으로 한 예언서의 비평본은 현재 이사야서, 예레미야서, 에스겔서가 출판되었으며, 앞으로도 계속 출판될 예정이다.

유대인 학자들은 마소라 사본들 중 알레포 사본이 마소라 전통을 가장 잘 보존하고 있는 신뢰할 만한 사본이라고 보는 반면, 레닌그라드 사본은 알레포 사본에 비해 실수가 더 많다고 본다.<sup>6)</sup> 많은 유대인 학자들이 알레포 사본의 우수성을 언급하지만 사본들 간의 차이에 대한 구체적인 목록은 제시하고 있지 않기 때문에 구체적인 목록이 필요하다. 알레포 사본의 우수성을 언급하는 유대인 학자들은 통계 수치만 제시할 뿐 구체적인 목록을 제공하지 않는다.

1937년부터 지금에 이르기까지 세계 성서학계에서 구약 히브리어 텍스트의 기본으로 사용하고 있는 레닌그라드 사본과 1940년대 초부터 지금까지 히브리대학교 성서 프로젝트에서 가장 중요하고 가치 있는 사본으로 평가하는 알레포 사본은 모두 가치 있는 중요한 사본들이다. 그러므로 두 사본에 대한 객관적인 조사 및 분석과 평가가 필요하다.

레닌그라드 사본과 알레포 사본을 비교 분석하는 본 연구는 좀 더 정확

4) 알레포 사본에 대한 심층적 연구를 한 이들은 다음과 같다: Mordechai Breuer, “The Aleppo Codex as Described by Israel Yeivin”, *Leshonenu* (written in Hebrew) 35 (1971), 85-98, 175-191; A. Shamosh, *Ha Keter, The Story of the Aleppo Codex* (written in Hebrew) (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987); I. Yeivin, *The Aleppo Codex of the Bible, A Study of Its Vocalization and Accentuation* (written in Hebrew) (Jerusalem: The Magnes Press, 1968); J. S. Penkower, *New Evidence for the Pentateuch Text in the Aleppo Codex* (written in Hebrew) (Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 1992).

5) Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (Jerusalem: Old City Press, 2002).

6) Y. Ofer, “A Fragment of Exodus from the Missing Parts of the Aleppo Codex”, *Pe'amim* (written in Hebrew) 41 (1989), 54. 그에 의하면 역사서와 선지서에서 레닌그라드 사본은 250개 이상, 카이로 사본은 300개, 짜썬 1053 사본은 약 500개의 단어가 마소라 전통에 맞지 않다고 한다.

하고 신뢰할 만한 성서 본문을 도출할 수 있는지에 대한 가능성을 제시할 것이며, 이를 통해 바람직한 성서 본문 읽기와 정확한 성서 해석의 올바른 방향을 제시해 줄 것이다.

## 1.2. 선행 연구

### 1.2.1. 국내 선행 연구

국내 학자들 중 민영진, 김경래, 김하연 등은 히브리대학교에서 세계적인 구약 사본 학자인 임마누엘 토브(Emanuel Tov)의 지도하에 사본학을 전공했다. 그들 모두는 레닌그라드 사본을 기본으로 하여 연구했으며, 알레포 사본에 대해서는 다루지 않았다. 단지 민영진과<sup>7)</sup> 김경래가<sup>8)</sup> 히브리대학교 성서 프로젝트에 대해 간략한 소개를 했을 뿐이다. 본 연구와 관련하여 가장 참고할 만한 것은 이익상이 리뷰 형식으로 쓴 논문이다.<sup>9)</sup> 이 논문은 히브리대학교 성서의 편찬 과정과 알레포 사본의 입수 및 복원 과정, 그리고 알레포 사본의 차별성 및 중요성, 히브리대학교 성서의 구성과 활용 방법 등을 소개한다. 히브리대학교 성서와 알레포 사본에 대한 선지식이 없는 학자들에게는 기본 안내서로서의 역할을 한다고 본다. 그러나 레닌그라드 사본과 알레포 사본의 비교 연구는 국내에서 전혀 이루어지지 않았다.

### 1.2.2. 국외 선행 연구

현재 세계적으로 레닌그라드 사본이나 알레포 사본에 대해 개별적으로 연구가 이루어지고 있는데, 레닌그라드 사본에 대한 연구는 세계성서공회 연합회를 중심으로 이루어지고 있고, 알레포 사본에 대한 연구는 예루살렘 히브리대학교와 이스라엘의 타 지역에 있는 유대인 학자들을 중심으로 활발한 연구가 진행되고 있다.

그러나 레닌그라드 사본과 알레포 사본을 심도 있게 비교 분석하여 연구한 학자는 국외에도 거의 찾아보기 힘든 실정이다. 단지 브로이어(Mordechai Breuer)만 마소라 사본들 중 알레포 사본, 레닌그라드 사본, 대영박물관 사본, 카이로 사본, 두 종류의 싸쑨 사본<sup>10)</sup> 총 6개 사본에서 단어의 형태가 같

7) 민영진, “히브리어 성서의 비평적 편집: BHK/S와 HUBP”, 「신학사상」 22 (1978), 415-433.

8) 김경래, “비블리아 헤브라이카 키타 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 118-144.

9) 이익상, “히브리대학교 성서 케테르 예루살라임”, 「성경원문연구」 13 (2003), 157-170.

10) 일명 다마스쿠스 오경(Damascus Pentateuch)으로 불리는 이 사본은 주후 10세기경의 오경만을 포함하는 것으로, 필사자는 확인되지 않았지만 20세기 초 다마스쿠스로 이 사본을 가지고 온 사람의 이름을 따서 싸쑨(David Solomon Sassoon) 사본이라 부르며, 현재 이스라엘 국립도서관에서 소장하고 있다.



은 사본끼리 묶어 목록을 제공한다.<sup>11)</sup> 그러나 브로이어가 제공한 목록에서는 레닌그라드 사본과 알레포 사본에서 단어의 형태가 다른 것들을 따로 분류해 놓지 않았을 뿐 아니라 차이점에 대한 구체적인 분석 및 평가도 이루어지지 않았다.

## 2. 연구 방법

본 연구는 성서학계에서 구약 히브리어 텍스트의 기본으로 사용하고 있는 레닌그라드 사본과 히브리대학교 성서 프로젝트에서 가장 중요하고 가치 있는 사본으로 평가하는 알레포 사본을 비교 연구하는 것이다.

본 연구를 위해서는 먼저 두 사본의 차이를 파악할 수 있는 목록 작업이 선행되어야 한다. 구약 전체의 어절 수를 조사해 보면 42만 개 이상으로 확인된다.<sup>12)</sup> 이 어절을 모두 비교하여 목록을 작성하는 데만도 매우 오랜 시간이 소요될 것이다.

다행히 브로이어가 6개의 사본들에 기록된 어절들을 모두 비교하여 같은 형태끼리 묶는 분류 작업을 하였다.<sup>13)</sup> 그의 목록은 본 연구를 위해 매우 유용하게 사용된다. 그러나 브로이어가 제공해 주는 목록은 레닌그라드 사본과 알레포 사본뿐 아니라 여러 사본들에 쓰여진 어절을 같은 형태끼리 분류만 했을 뿐이다. 그러므로 본 연구를 위해서는 브로이어가 제시한 목록에서 레닌그라드 사본과 알레포 사본에 쓰여진 어절들 중 차이점이 발견되는 어절들을 선별해야 하는 선 작업을 해야 한다.

본 연구를 위해서 사용한 성경 텍스트는 여호수아, 사사기, 사무엘상/하, 열왕기상/하와 선지서들이다.<sup>14)</sup> 그리고 레닌그라드 사본의 텍스트는 BHS에 있는 것을 사용하고, 알레포 사본의 텍스트는 히브리대학교 성서인 ‘케테르 예루살라임’에 있는 것을 사용했다.

본 연구에서는 우선 두 사본에 쓰여진 어절들 중 차이점이 발견되는 어절들을 선별하는 작업을 진행했다. 차이점이 발견된 어절들 중 자음에서 차

11) Mordechai Breuer, “The Aleppo Codex as Described by Israel Yeivin”, 85-98, 175-191.

12) 바이블웍스 10에 의하면 420,577개, 어코던스 10에 의하면 427,028개 어절로 확인이 된다.

13) 브로이어(Mordechai Breuer)가 분류 작업한 어절의 개수는 약 1,700개 정도이다.

14) 모세오경이 포함되지 않은 것은 알레포 사본이 대부분의 모세오경을 포함하고 있지 않기 때문이며, 성문서를 포함하지 않은 것은 카이로 사본이 역사서와 선지서만 포함하고 있기 때문이다. 또한 여러 사본의 차이점을 제공해 주는 브로이어의 목록에는 성문서가 누락되어 있기 때문이다.

이가 나타난 어절만을 연구 대상으로 삼았다. 그 어절의 수는 총 311개였다.<sup>15)</sup>

이 311개의 어절을 특성에 따라 서법에서의 차이,<sup>16)</sup> 크티브와 크레에서의 차이, 문자 순서에서의 차이, 기타 어절의 철자 차이 등으로 분류했다. 이러한 분류 기준에 따라서 311개의 어절을 통계적 방법을 사용하여 정리하였으며, 두 사본의 차이점은 무엇인지, 어느 사본이 보다 더 정확하고 세밀한지를 여러 가지 방법으로 분석하였다.

311개의 어절을 조사, 분류 및 통계적 분석을 할 때 엑셀을 사용하였다. 엑셀을 통해 어절의 특성에 따라 분류할 때 각각의 분류 항목에서 다시 세분화하여 조사하였으며, 뿐만 아니라 책별, 장/절별, 문법적 차이, 해석의 차이도 함께 조사하였다. 또한 각 항목의 수치를 통계표로 작성할 때도 엑셀을 통해 작업하였다. 그리고 두 사본 중 어떤 사본이 보다 더 정확하고 세밀한지를 분석할 때 바이블웍스와 어코던스를 사용하여 각 단어들의 형태적 분포 등을 조사하여 분석하였다.

### 3. 레닌그라드 사본과 알레포 사본의 비교 및 평가

#### 3.1. 전체 통계

레닌그라드 사본과 알레포 사본 중 자음의 차이점이 발견되는 311개의 어절을 특성에 따라 조사, 분류한 결과는 다음과 같다.

<표 1> 레닌그라드 사본과 알레포 사본 간 차이의 특성에 따른 분류

차이의 종류	서법	크티브/크레	문자의 순서	기타	합계
빈도수	267	11	3	30	311
백분율	85.9%	3.5%	1.0%	9.6%	100%

15) 레닌그라드 사본과 알레포 사본의 모음 기호와 악센트 기호를 조사, 비교해 본 결과 대다수 학자들이 만장일치로 내린 결론은 두 사본 모두 아하론 벤-아쉐르(Aharon ben-Asher)의 마소라 전통을 잘 보여주고 있다는 것이다. 따라서 모음과 악센트에 대한 부분은 비교 및 평가의 의미가 없으므로 자음의 차이가 있는 311개만 조사하여 분석했다. 참조, Mordechai Breuer, "The Aleppo Codex as Described by Israel Yeivin", 4; Y. Ofer, "The Jerusalem Crown and Its Editorial Principles", Mordechai Glatzer ed., *Jerusalem Crown Companion Volume* (Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004), 55.

16) 서법은 완전서법과 불완전서법으로 나누는데 서법 대신 '철자법'이라는 용어를 사용하여 완전철자법, 불완전철자법으로 부르기도 한다.

위 표에서 보는 바와 같이 레닌그라드 사본과 알레포 사본에서 가장 많은 차이를 보인 것은 서법의 차이로 약 86%이며, 그 다음은 기타 차이가 9.6%, 크티브/크레의 차이가 3.5%, 문자 순서의 차이가 1.0%로 나타났다.

### 3.2. 서법의 차이

<표 2> 레닌그라드 사본과 알레포 사본 간 서법의 차이

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본	합계
완전서법	119 44.6%	148 55.4%	267 100%
불완전서법	148 55.4%	119 44.6%	267 100%

다음은 레닌그라드 사본에서는 완전서법을, 알레포 사본에서는 불완전서법을 사용한 예이다.

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본
삼상 1:25	קִבְּרָא	קִבְּרָא

다음은 알레포 사본에서는 완전서법을, 레닌그라드 사본에서는 불완전서법을 사용한 예이다.

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본
수 15:3	לְפָנָה	לְפָנָה

서법의 측면에서 볼 때 레닌그라드 사본은 불완전서법을 좀 더 선호하고 알레포 사본은 완전서법을 좀 더 선호하는 것처럼 보인다. 그러나 완전서법과 불완전서법의 차이가 과연 사본 간의 차이 때문에 발생한 것인지는 파악하기 힘들다. 서법의 차이가 책에 따른 차이인지를 살펴보기 위해 책별로 조사해 보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

&lt;표 3&gt; 책별로 본 레닌그라드 사본과 알레포 사본의 서법의 차이

책	레닌그라드 사본		알레포 사본	
	완전서법	불완전서법	완전서법	불완전서법
여호수아	4	5	5	4
사사기	6	15	15	6
사무엘상	11	10	10	11
사무엘하	12	8	8	12
열왕기상	11	12	12	11
열왕기하	23	3	3	23
이사야	23	8	8	23
예레미야	27	15	15	27
에스겔	18	26	26	18
소선지서	13	16	16	13

만일 서법의 차이가 두 사본 간의 차이에서 기인한 것이라면 각 책별로 본 서법 간의 차이의 비율도 레닌그라드 사본은 불완전서법을 약 10% 더 선호하고, 알레포 사본은 완전서법을 약 10% 더 선호하는 비율로 나타나야 한다. 그런데 위 표에 의하면 두 사본이 보여준 비율이 반대로 나타난 책들이 있는데, 사무엘상, 사무엘하, 열왕기하, 이사야, 예레미야 등이다. 특히 열왕기하와 이사야서에서는 그 비율이 매우 높게 나타났다. 따라서 서법의 차이는 두 사본 간의 차이가 요인이라기보다는 책에 따른 차이가 요인이 되었을 가능성이 더 높아 보인다. 서법에서 두 사본 간의 차이가 별 의미가 없다는 것은 다음 예를 보면 보다 명확해진다.

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본
겔 16:4	אֲנִי	אֲנִי
겔 16:39	אֲנִי	אֲנִי

동일한 단어를 에스겔 16:4에서는 레닌그라드 사본이 불완전서법을 사용하고, 알레포 사본이 완전서법을 사용한다. 반면 에스겔 16:39에서는 그 반대

의 현상이 나타나는 것을 볼 수 있다.

다음은 두 사본에서 서법을 상호교환적으로 사용하는 단어의 예이다.

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본
겔 21:35	מְכֹרְתֵיךָ	מְכֹרְתֵיךָ

에스겔 21:35에서는 동일한 한 단어에서 레닌그라드 사본은 ‘레쉬’ 다음에 완전서법을 사용했고, 알레포 사본은 불완전서법을 사용한 반면, ‘카프’ 다음에는 그 반대의 현상이 나타나는 것을 볼 수 있다. 이러한 현상들을 살펴볼 때 서법의 사용에서 완전서법과 불완전서법을 사용하는 것에는 특별한 일관성이 발견되지 않으며, 상호교환적으로 사용되는 예들을 볼 때 큰 의미를 부여할 수 없다.

### 3.3. 크티브/크레의 차이

레닌그라드 사본과 알레포 사본에서 크티브와 크레의 차이는 총 11군데에서 나타난다.<sup>17)</sup> 비록 11군데 밖에 없기는 하지만 단 한 번의 예외 없이 모든 곳에서 레닌그라드 사본은 크티브로, 알레포 사본은 크레로 되어 있다. 크티브와 크레에 대해서는 토의가 필요한 본문이 가끔 보이는 것은 사실이지만, 일반적으로 성경을 필사하던 필사자가 보기에 뭔가 문제가 있어 보이거나 수정이 필요해 보이거나 전통적인 읽기와 다른 단어가 본문에 있을 경우 그 단어에 모음 표기는 하지 않고 양쪽 여백에 모음 표기가 되어 있는 보다 정확해 보이는 단어의 형태를 기록해 놓고 그 단어로 읽을 것을 제안한다.<sup>18)</sup>

사 52:5 נְאֻם־יְהוָה (מִי־לִי)(מִמֶּה־לִּי) וְכָל־צִוְרֹתָי (צִוְרֹתָי) וְכָל־צִוְרֹתָי (צִוְרֹתָי) וְכָל־צִוְרֹתָי (צִוְרֹתָי) [תּוֹרָתוֹ] [תּוֹרָתִי]

이사야 52:5에서 ‘크티브’로 되어 있는 의문대명사 **מי**는 문맥상 매우 어색해 보이며, ‘크레’인 **מה**가 훨씬 자연스럽게 보인다. 에스겔 43:11에서도 **צורה**

17) 두 사본 사이에 크티브/크레에서 차이가 나타나는 곳은 수 3:4; 삿 7:13; 왕상 16:19; 왕하 11:15; 사 52:5; 렘 25:13; 33:26; 49:36; 겔 6:3; 43:11(2번)이다.

18) 참조, E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 60-63.

19) 여기서 소괄호 ( ) 표시 안에 있는 것은 크티브이며 중괄호 [ ] 안에 있는 것은 크레를 말한다.

나 תורה 뒤에 1인칭 대명사 접미사가 붙는 것은 문맥상 매우 어색하며, 같은 절에서 이미 וְכָל-צִוְוֹתָיו와 같은 표현이 나오기 때문에 3인칭 대명사가 붙는 ‘크레’ 형태가 올바른 형태인 것을 알 수 있다.

본문의 전수 과정이나 필사과정에서 크티브는 서기관의 오류일 가능성이 높아 보이는데, 이러한 것이 레닌그라드 사본에서만 나타나고 알레포 사본에서는 전혀 나타나지 않는다고 하는 사실은 알레포 사본보다는 레닌그라드 사본에서 실수나 오류가 더 많이 발견된다는 지적을 뒷받침해 주는 요인이 되기에 충분해 보인다.

### 3.4. 문자의 순서 차이

레닌그라드 사본과 알레포 사본에서 문자의 순서에 차이가 있는 부분은 총 3개인데 다음과 같다.

<표 4> 레닌그라드 사본과 알레포 사본 간 문자의 순서 차이

사본의 종류	레닌그라드 사본	알레포 사본
수 21:10	רִאשֹׁנָה	רִאִישָׁנָה
삼상 3:8	בְּשִׁלְשִׁית	בְּשִׁלִּישִׁת
렘 36:1	הַרְבֵּיעִית	הַרְבְּעִית

여호수아 21:10의 경우 두 사본 중에서 레닌그라드 사본에서는 רִאשֹׁנָה와 같은 형태가 성경 전체에서 이곳에서만 유일하게 나타나며, 알레포 사본에서는 רִאִישָׁנָה와 같은 형태가 전혀 나타나지 않는다. 반면 두 사본에서 중간에 ‘요드’가 없이 רִאשֹׁנָה와 같은 형태로 총 35회 나타난다. 따라서 두 사본에서 보이는 이 단어의 형태들은 모두 이형(異形)으로 어느 형태가 더 정확한지 판단하기 어렵다.

사무엘상 3:8의 경우는 레닌그라드 사본(שְׁלִישִׁית)과 알레포 사본(שְׁלִישִׁת)에서 ‘요드’의 위치가 ‘שן’ 다음에 오느냐(레닌그라드) ‘שן’ 이전에 오느냐(알레포)의 차이이다. 레닌그라드 사본에서는 שְׁלִישִׁית가 총 22회, שְׁלִישִׁת가 2회(민 28:14; 신 26:12), ‘שן’ 앞과 뒤에 ‘요드’가 나타나는 שְׁלִישִׁית는 8회 사용되었다. 알레포 사본에서는 שְׁלִישִׁית가 총 21회, שְׁלִישִׁת가 3회(민 28:14; 신 26:12; 삼상 3:8), שְׁלִישִׁית가 8회 사용되었다. 즉 이 단어의 형태가 사무엘상 3:8에서만 차이가 발

견되고, 나머지 23군데에서는 그 차이가 발견되지 않는다. 따라서 어떤 형태가 더 정확한 형태인지 판단하기 어렵다고 할 수 있다.

예레미야 36:1의 경우는 두 사본에서 ‘요드’의 위치에 대한 차이가 사무엘 상 3:8과는 정반대의 현상으로 나타난다. 레닌그라드 사본에서는 רַבֵּיעִית가 10회, רַבֵּיעַת가 6회, רַבֵּיעִית가 6회 나타나며, 알레포 사본에서는 רַבֵּיעִית가 11회, רַבֵּיעַת가 5회, רַבֵּיעִית가 6회 나타난다.

따라서 ‘요드’의 위치에 대한 두 사본의 차이를 살펴볼 때 ‘요드’의 위치는 한 자음의 앞에 배치하는 것, 뒤에 배치하는 것, 앞뒤로 모두 배치하는 것 사이에 의미를 부여할 만한 차이가 발견되지 않으며, 상호교환적으로 사용된다는 결론을 내릴 수 있다.

### 3.5. 기타 어절의 철자 차이

두 사본의 차이 중 기타 어절에 나타난 철자의 차이는 총 31로 전체의 10%를 차지한다. 이 어절의 차이는 가장 의미 있는 차이라 할 수 있다. 각각의 어절의 차이점을 개별적으로 살펴볼 수도 있으나 단어들 간에 공통된 품사들이 발견되어 품사별로 살펴보았다.

<표 5> 레닌그라드 사본과 알레포 사본 간 기타 어절의 철자 차이

차이의 종류	대명사	동사	전치사	명사	합계
빈도수	1	3	7	19	30
백분율	3.3%	10.0%	23.3%	63.3%	100%

기타 어절의 철자 차이를 품사별로 세분화하여 살펴보았더니 명사에서 가장 많이 나타나고 전치사, 동사, 대명사의 순으로 나타났다.

#### 3.5.1 대명사에서의 철자 차이

두 사본에서 대명사와 관련된 철자의 차이는 인칭대명사(3인칭 여성단수)로 이사야 39:1 한 군데에서만 나타났다. 즉 레닌그라드 사본에서는 3인칭 여성단수 인칭대명사가 הִיא로 나타났고, 알레포 사본에서는 הִיא로 나타났다. 3인칭 여성단수 인칭대명사는 레닌그라드 사본에서 총 487회 나타나며, הִיא로 303회(약 62%), הִיא로는 184회(약 38%) 나타난다. 그런데 הִיא로 나타나는 184회 중 183회가 모세오경에서 나타나며(창세기 52회, 출애굽기 8회, 레위기

60회, 민수기 27회, 신명기 36회) 이사야에서만 단 한군데(39:1) 나타난다. 이러한 분포를 통해 살펴볼 때, 이사야 39:1의 3인칭 여성단수 형태는 레닌그라드 사본의 אָנָה보다는 알레포 사본의 אָנָה가 더 정확한 형태라 말할 수 있다.

### 3.5.2 동사에서의 철자 차이

동사와 관련된 철자의 차이는 3군데에서 나타났는데, 하나씩 살펴보면 다음과 같다.

#### (1) 나훔 3:17

레닌그라드 사본에서는 קָנָה라는 형태로 나타나고, 알레포 사본에서는 קָנָה로 나타난다. 이 동사는 구약에 총 28회 나타나며, ‘칼’ 유형에서 23회 나타나고, ‘호팔’에서 2회, ‘히필’에서 1회, ‘히트파엘’에서 1회, ‘포알’에서 1회 나타난다. ‘피엘’이 아닌 ‘포알’ 형태는 성경 히브리어에서 거의 사용되지 않는 형태이다. 또한 ‘칼’ 유형에서 그 동사가 ‘도망하다’, ‘떠나다’의 뜻을 가지므로 이 구절에서 ‘포알’이라는 특이한 형태가 사용되었다고 보기에는 힘들다. 따라서 ‘칼’ 유형을 사용한 알레포 사본이 보다 더 정확하다고 말할 수 있다.

#### (2) 사무엘하 18:8

레닌그라드 사본에서는 נִפְצָיִת 형태와 나타났고, 알레포 사본에서는 נִפְצָוּת로 나타난다. 레닌그라드 사본의 נִפְצָיִת는 ‘크티브’이고 ‘크레’ 형태는 נִפְצָת이다. 따라서 레닌그라드 사본에 쓰인 형태는 이미 수정이 필요한 문제가 있는 형태임을 마소라 학자들이 지적한 셈이다. 수정해야 할 형태(크레)로 제시된 נִפְצָת는 기본형 פָּץ의 니팔 분사 여성단수에 해당한다. 알레포 사본의 형태인 נִפְצָוּת는 니팔 분사 여성복수에 해당하는 것으로 이 동사의 주어인 מְלָחֶמָה(여성단수)와 문법적으로 성, 수가 일치하지 않아 문제가 있는 형태라 할 수 있다. 따라서 이 동사의 형태는 레닌그라드 사본과 알레포 사본 모두 문제가 있는 형태임을 알 수 있다.

#### (3) 이사야 44:25

레닌그라드 사본에서는 יִשְׁכַּל로, 알레포 사본에서는 יִסְכַּל로 나타난다. 두 형태 모두 ‘피엘’ 미완료 3인칭 남성단수 형태인데, 기본형 첫 자음에서 ‘썬’과 ‘싸메호’로 차이를 보이고 있다. ‘어리석다’는 뜻을 가진 동사 יִסְכַּל을 기본형으로 하는 동사의 형태는 총 8회 등장하는데, 그 중 7군데에서는 יִסְכַּל로 나타나



고 이곳에서만 שָׁכַל로 나타난다. 문제는 동사 שָׁכַל의 뜻이 ‘지혜롭다’이므로 שָׁכַל과는 정반대의 뜻이라는 점이다. 성경 히브리어에서 ‘썬’과 ‘짜메흐’가 상호교환적으로 사용되는 예가 있기는 하지만 이곳의 경우는 그 의미가 서로 상반되기 때문에 상호교환적으로 사용되었다고 보기 힘들다. 본문의 문맥을 살펴볼 때 ‘지혜로운 자들’(חֲכָמִים)을 ‘어리석게’ 하는 것이므로 레닌그라드 사본보다는 알레포 사본이 훨씬 더 정확하다고 할 수 있다.

### 3.5.3 전치사에서의 철자 차이

전치사와 관련된 철자의 차이 7개 중 전치사 ‘엘’(אֵל)에서 4개로 가장 많이 나타나고, 다음으로 ‘베인’(בֵּין), ‘에트’(אֵת)/‘엘’(אֵל), ‘베’(בֶּ) / ‘케’(כֶּ)에서 각각 1개씩 나타난다.

전치사 ‘엘’(אֵל)의 경우 2개는 레닌그라드 사본에서 אֵלֵהֶם으로, 알레포 사본에서 אֵלֵיהֶם로 나타나며, 2개는 레닌그라드 사본에서 אֵלֵיהֶם으로, 알레포 사본에서 אֵלֵהֶם로 정반대의 형태로 나타난다. 따라서 이 형태에서는 어떤 사본이 더 높은 신뢰도를 보이는지 평가할 수 없다. 실제로 이 두 형태는 상호교환적으로 사용되며, 두 사본 모두 역사서와 선지서에서 אֵלֵיהֶם이 139개, אֵלֵהֶם이 29개로 나타난다.

전치사 ‘베인’(בֵּין)의 경우 호세아 13:15에서 레닌그라드 사본은 ‘벤’(בֵּין)으로 나타나며, 알레포 사본은 ‘베인’(בֵּין)으로 나타난다. 그 두 형태가 성경 히브리어 시대 때 모두 ‘벤’으로 발음되었다고 하더라도 표기는 명백하게 차이가 있어야 한다. ‘요드’ 없는 בֵּין은 전치사가 아닌 명사로 사용되기 때문에 이 둘의 표기에서는 상호교환적으로 사용될 수 없다. 따라서 이 경우 알레포 사본이 레닌그라드 사본보다 정확하다고 할 수 있다.

말라기 3:16에서 레닌그라드 사본은 ‘에트’(אֵת)로 나타나고 알레포 사본은 ‘엘’(אֵל)로 나타난다. ‘피엘’로 사용된 동사 ‘הִבֵּר’ 다음에는 ‘엘’(אֵל)이 사용되는 것이 일반적이고, 직접목적어 표시인 ‘에트’(אֵת)가 사용되는 경우는 거의 없고 매우 어색하다. 또한 칠십인역에서도 히브리어 전치사 ‘엘’(אֵל)에 대응되는 전치사 πρὸς가 사용된 것을 볼 때 레닌그라드 사본보다 알레포 사본이 보다 정확하다고 할 수 있다.

사무엘하 7:22절에서는 레닌그라드 사본에서 전치사 ‘베’(בֶּ)로 나타나고, 알레포 사본에서 전치사 ‘케’(כֶּ)로 나타난다. “우리가 우리의 귀로 들은 모든 것에 따르면 당신 외에는 하나님ی 없습니다.”라는 문장에서 “모든 것에 따르면”에 해당하는 전치사구가 레닌그라드 사본에서는 בֶּכֶּ로, 알레포 사본에서

는 כָּל־로 나타난다. ‘-에 따라’라는 뜻을 나타내는 전치사는 ‘베’보다는 ‘케’가 더 일반적으로 사용되는 것이 사실이지만 전치사 ‘베’도 그러한 뜻으로 사용되는 경우가 있으므로 알레포 사본이 좀 더 정확하다고 할 수 있으나 절대적인 것은 아니다.

#### 3.5.4 명사에서의 철자 차이

기타 어절의 철자 차이에서 가장 많이 차지하는 것이 명사의 차이이다. 명사에 관련된 철자의 차이를 세분화해 보면 하나님의 이름에 차이가 나타나는 것이 하나이고, 자음 순서의 차이가 4개, 수(단수/복수/쌍수)의 차이가 5개, 그리고 명사 표기에서의 차이가 10개로 나타난다.

##### (1) 하나님의 이름에서의 차이

사무엘하 7:22절에서는 레닌그라드 사본에서 יהוה אֱלֹהֵי by 나타내고, 알레포 사본에서 יהוה אֱלֹהִים by 나타낸다. 이 구절 외에 구약에서 יהוה אֱלֹהִים by 나타나는 경우는 총 40회이고 יהוה אֱלֹהֵי by 나타나는 경우는 본 구절을 포함하여 총 293회이다. יהוה אֱלֹהֵי by 라는 표현은 사무엘하에서만 7회 나타나지만 יהוה אֱלֹהִים by 이란 표현은 단 한 차례만 나타난다. 칠십인역을 살펴보면 יהוה אֱלֹהֵי by 에 대응하는 표현은 ‘κύριέ μου κύριε’이고 יהוה אֱלֹהִים by 에 대응하는 표현은 ‘κύριε ὁ θεός’인데, 사무엘하 7:22에서는 ‘κύριέ μου κύριε’로 나타난다. 따라서 이 구절에서 하나님의 이름에 대한 표현은 알레포 사본보다는 레닌그라드 사본이 보다 정확하다고 할 수 있다.

##### (2) 자음 순서에서의 차이

자음의 순서에서 두 사본 간에 차이를 보이는 것은 4개인데, 모두 에스겔 서에서 나타나며(겔 17:6; 31:8, 12, 13) ‘가지’를 뜻하는 פֶּאֶרֶה by 라는 단어에서 나타난다. 4개 모두 복수형으로 되어 있다. 레닌그라드 사본에서는 פֶּאֶרֶה by 나 פֶּאֶרֶה by 로 나타나고, 알레포 사본에서는 פֶּאֶרֶה by 나 פֶּאֶרֶה by 로 나타난다. 즉 ‘알레포’와 ‘레쉬’의 순서가 서로 바뀌어 사용되었다. 이 단어는 두 사본에서 총 7회 등장하는데<sup>20)</sup> 레닌그라드 사본에서는 모두 같은 순서로 나타난다. 이러한 자료만을 가지고 이 단어의 순서가 알레포 사본보다는 레닌그라드 사본이 더 높은 신뢰도를 보인다고 평가를 내릴 수 있을지 의문이다. 왜냐하면 알레포 사본 내에서 그들의 자음 순서가 함께 등장하기 때문이다. 에스겔 31:5, 6에서는 פֶּאֶרֶה by 로 나타나고, 에스겔 31:8, 12, 13에서는 פֶּאֶרֶה by 나 פֶּאֶרֶה by 로 나타난

20) 두 사본 간에 차이를 보이는 4구절 외에 겔 31:5, 6; 사 10:33에서 나타난다.

다. 이렇게 인접한 구절들에서 두 형태가 모두 나타나는 것을 보면 알레포 사본에서 상호교환적으로 사용되었음을 보여주는 것이다. 또한 그 두 형태는 발음이 동일했을 것으로 추정되기 때문에 상호교환적으로 사용되었을 가능성이 높다고 볼 수 있다.

### (3) 수(단수/복수/쌍수)의 차이

명사의 수(단수/복수)에서 철자의 차이는 5군데에서 나타난다. 먼저 사사기 16:23을 보면 레닌그라드 사본은 אֱוִיבֵינוּ로 복수로 되어 있고, 알레포 사본은 אֱוִיבְנוּ로 단수로 되어 있다. 이 구절의 문맥에서 ‘우리의 원수’는 ‘삼손’을 말하므로 ‘우리의 원수들’이라는 복수는 문맥에 맞지 않는다. 칠십인역은 단수로 되어 있다. 따라서 이 구절에서는 알레포 사본이 보다 정확하다고 할 수 있다.

사무엘하 14:31에서는 레닌그라드 사본이 עֲבָדְךָ(당신의 종)로 단수, 알레포 사본이 עֲבָדְךָ(당신의 종들)로 복수로 되어 있다. 그 단어 바로 앞에 있는 동사가 הִצִּיתוּ(그들이 불을 질렀다)로서 복수이므로 이 구절에서도 복수로 되어 있는 알레포 사본이 보다 정확하다고 할 수 있다.<sup>21)</sup>

사무엘하 11:24에서는 레닌그라드 사본이 עֲבָדְךָ(당신의 종)로 단수, 알레포 사본이 עֲבָדְךָ(당신의 종들)로 복수로 되어 있다. 여기서 ‘당신의 종’이란 ‘우리아’를 말하는 것이므로 단수가 문맥에 더 어울린다. 따라서 이 구절에서는 레닌그라드 사본이 알레포 사본보다 더 정확하다고 할 수 있다.<sup>22)</sup>

이사야 20:2에서는 레닌그라드 사본이 רַגְלֶיךָ(당신의 발들/두 발)로 복수 혹은 쌍수, 알레포 사본이 רַגְלֶךָ(당신의 발)로 단수로 되어 있다. 구약 전체에서 רַגְלֶיךָ로는 14회, רַגְלֶךָ로는 22회 등장하고 ‘그의 발’/‘그의 두 발’에 해당하는 히브리어 표현도 רַגְלֶךָ와 רַגְלֶיךָ가 모두 비슷하게 등장한다. 이로 볼 때 이 구절에서는 쌍수와 단수 중 어느 것이 더 정확한 형태인지 평가하기 어렵다.<sup>23)</sup>

사무엘하 15:3의 경우 레닌그라드 사본이 דְבָרְךָ(당신의 말)로 단수, 알레포 사본이 דְבָרְךָ(당신의 말들)로 복수로 되어 있다. 이 경우도 이사야 20:2의 경우처럼 단수로 39회, 복수로 34회 등장하기 때문에 어느 것이 더 정확한 형태인지 평가하기 어렵다.<sup>24)</sup>

21) 이 구절의 칠십인역은 알레포 사본과 일치한다.

22) 이 구절의 칠십인역은 레닌그라드 사본과 일치한다.

23) 이 구절의 칠십인역은 레닌그라드 사본과 일치하지만, 아람어 타르굼역은 알레포 사본과 일치한다.

24) 이 구절의 칠십인역은 알레포 사본과 일치하고, 아람어 타르굼역은 레닌그라드 사본과 일치한다.

#### (4) 명사 표기에서의 차이

기타 자음의 차이는 총 10개이며, 모두 표기에서 나타나는 차이이다. 10개 중 9개는 끝 자음이 서로 다른 경우, ‘요드’, ‘알레프’, ‘헤’의 포함 여부 등의 근소한 차이로 할 수 있다.

열왕기하 12:22의 고유명사에서 가장 큰 차이를 보인다. 레닌그라드 사본에서는 יהוֹזָבָבִּי로 나타나고, 알레포 사본에서는 יְהוֹזָבָבִּי로 나타난다. 즉 끝의 두 문자에서 זָבָבִּי와 יְזָבָבִּי로 서로 차이를 보인다. 이 구절 외에 יהוֹזָבָבִּי로 나타나는 곳은 두 사본에서 총 10회이다.<sup>25)</sup> 본 구절에 나오는 사람은 다른 구절에 나오는 사람과 동일 인물이 아닌 다른 사람으로 보인다. 칠십인역과 아람어 타르굼역은 모두 알레포 사본의 인명을 지지한다. 따라서 본 구절의 고유명사는 알레포 사본이 높은 신뢰도를 보인다고 할 수 있다.

비교적 근소한 차이로 할 수 있는 9개의 경우를 살펴보면 다음과 같다.

사무엘하 6:6과 사무엘하 23:11의 경우는 끝 자음에서 차이가 나타나는 경우이다. 레닌그라드 사본에서는 ‘알레프’로 끝나고, 알레포 사본에서는 ‘헤’로 끝난다. ‘알레프’와 ‘헤’가 상호교환적으로 사용되는 것은 성경 아람어에서는 매우 흔한 일인데, 알레포 사본에서 ‘알레프’ 대신 ‘헤’를 사용하는 것은 실수라기보다는 상호교환적으로 사용된 것으로 보는 것이 타당해 보인다. 사무엘하 6:3과 6:6에 나오는 ‘웃사’의 경우 레닌그라드 사본은 모두 ‘알레프’를 사용했지만, 알레포 사본은 ‘헤’와 ‘알레프’를 번갈아가면서 사용했다. 사무엘하 23:11의 שָׁמַיִם의 경우도 마찬가지로 보인다.

열왕기하 14:7과 이사야 22:5에 쓰여진 ‘골짜기’를 뜻하는 명사에 대해 레닌그라드 사본에서는 ‘알레프’와 함께 יָאִי로 표기를 했고, 알레포 사본에서는 ‘알레프’가 없는 יָ로 표기했다. 레닌그라드 사본에서 이 명사는 총 36회 등장하는데, ‘알레프’와 함께 31회, ‘알레프’ 없이 5회 등장한다. 이 두 형태 역시 상호교환적으로 사용된 것으로 보는 것이 타당해 보인다. 스가랴 14:5를 보면 אֶל-אֲצִלִּים וְיִהְיֶה בְּיַד-הָרִי כִּי-יִיָּעַן בְּיַד-הָרִי וְיִאֲהָרִי וְיִאֲהָרִי וְיִאֲהָרִי וְיִאֲהָרִי와 같이 ‘알레프’를 포함한 형태와 포함하지 않는 형태가 모두 등장한다.

사사기 4:11과 사사기 12:12와 스가랴 14:4의 경우 명사에 ‘요드’를 포함하는지 아닌지에 대한 차이이다.

25) 레닌그라드 사본과 알레포 사본에서 יהוֹזָבָבִּי로 나타나는 곳은 대상 12:5, 21(x2); 대하 31:13; 35:9; 스 8:33; 10:22, 23; 느 8:7; 11:16이다.

사본	레닌그라드 사본	알레포 사본
삿 4:11	אלון	אלון
삿 12:12	אלון	אלון
스 14:4	היתים	היתים

세 구절에서 표기에 차이를 보인 단어는 레닌그라드 사본에서는 모두 ‘요드’가 포함되어 있지 않고, 알레포 사본에서는 ‘요드’를 포함한다. 사사기 4:11의 경우 ‘참나무’를 뜻하는 אלון이라는 단어는 항상 ‘요드’ 없이 등장하므로 레닌그라드 사본의 표기가 좀 더 정확하다고 할 수 있다. 사사기 12:12의 경우 ‘엘론’이라는 인명으로 사용되었는데, 어느 사본이 더 정확한지 평가를 내리기 어렵다. 왜냐하면 바로 앞 절인 사사기 12:11에서는 두 사본 모두 ‘요드’를 포함한 אלון이 나타나기 때문이다. 레닌그라드 사본에서 ‘올리브나무’를 뜻하는 단어인 תית는 총 38회 등장하는데, 스가랴서 14:4에서 היתים 형태로 ‘요드’를 포함하지 않는 경우가 한 번 나타나고 나머지 37회는 모두 ‘요드’를 포함한 형태로 나타난다. 스가랴 14:4의 היתים의 경우 레닌그라드 사본의 표기에 정확도가 떨어진다고 할 수 있을지 의문이다. 왜냐하면 동일한 절에서 한 번은 ‘요드’ 없이, 한 번은 ‘요드’를 포함한 형태로 나타나기 때문이다.

열왕기하 8:28절에서 레닌그라드 사본은 היתים로 ‘헤’와 함께 나오고, 알레포 사본은 היתים로 ‘헤’ 없이 나타난다. 인명인 ‘하사엘’이 두 사본에 총 23회 나타난다. 레닌그라드 사본에서는 ‘헤’ 없이 17회 나타나고, ‘헤’와 함께 6회 나타난다. 알레포 사본에서는 ‘헤’ 없이 18회, ‘헤’와 함께 5회 나타난다. 즉 본 구절에서만 두 사본 사이에서 차이를 보인다. 이 단어는 열왕기하 8장에서만 7회 나오는데, 레닌그라드 사본은 ‘헤’ 없이 2회, ‘헤’와 함께 5회 나오고 알레포 사본은 ‘헤’ 없이 3회, ‘헤’와 함께 4회 나온다. 따라서 이 두 형태는 상호교환적으로 사용되는 것임을 알 수 있다.

#### 4. 나가는 말

본 연구는 국내외에서 지금까지 거의 시도하지 않은 연구 분야로서 성서 학계에서 구약 히브리어 텍스트의 기본으로 삼고 있는 레닌그라드 사본과 히브리대학교 성서 프로젝트에서 가장 중요하고 가치 있는 사본으로 평가하는

알레포 사본의 차이점을 구체적으로 조사, 비교, 분석하여 두 사본 중 어느 사본이 보다 더 정확하고 꼼꼼한지를 파악하는 것이다.

본 연구는 브로이어의 목록을 바탕으로 두 사본에 쓰여진 어절들 중 자음에서 차이가 나타난 311개의 어절을 연구 대상으로 삼아 그 어절들을 특성에 따라 ‘서법에서의 차이, 크티브와 크레에서의 차이, 문자 순서에서의 차이, 기타 어절의 철자 차이’ 등을 통계적 방법을 사용하여 분류, 정리, 분석하였다. 그 결과는 다음과 같이 요약할 수 있다.

(1) 레닌그라드 사본이 높은 정확도를 갖는 경우는 총 2개이다:

기타 어절의 철자 차이 중 명사에서 하나님의 이름과 관련된 철자에서 1개, 기타 어절의 철자 차이 중 명사에서 수와 관련된 철자에서 1개.

(2) 알레포 사본이 높은 정확도를 갖는 경우는 총 18개이다:

크티브/크레 10개, 기타 어절의 철자 차이 중 8개(대명사 1개, 동사 2개, 전치사 2개, 수의 차이 2개, 기타 자음의 차이 1개).

(3) 두 사본 모두 문제인 경우는 총 1개이다:

기타 어절의 철자 차이 중 동사의 차이에 해당하는 사무엘하 18:8절.

(4) 정확도를 평가하기 힘든 경우는 모두 290개이다:

서법 267개, 문자의 순서 3개, 기타 어절의 철자 차이 중 20개(전치사 5개, 명사 4개, 수의 차이 2개, 기타 자음의 차이 9개).

전체적으로 알레포 사본이 레닌그라드 사본보다 높은 정확도를 보이는 것은 사실이다. 따라서 알레포 사본의 우수성을 언급하는 많은 유대인 학자들의 평가는 긍정적으로 볼 수 있다. 그러나 레닌그라드 사본과 비교해 볼 때 알레포 사본 중에서도 명백한 실수가 보이는 부분을 구체적으로 확인할 수 있었던 것은 본 연구의 주목할 만한 결과이다.<sup>26)</sup>

또한 유대인 학자들은 레닌그라드 사본을 평가할 때 역사서와 선지서에 서만 250군데 이상에서 실수가 발견된다고 말한다.<sup>27)</sup> 그러나 본 연구에 의하면 단지 19군데에서만 명백한 실수가 나타났으며 구체적으로 확인할 수 있었다. 그러므로 레닌그라드 사본을 부정적으로 평가하는 유대인 학자들

26) 유대인 학자들은 역사서와 선지서에서 알레포 사본의 실수가 2군데라고 하지만 본 연구에서는 3군데로 확인되었다. Mordechai Breuer, *The Aleppo Codex and The Accepted Text of the Bible* (written in Hebrew) (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1976), 6.

27) Ibid.

의 평가는 지나친 부분이 있다고 볼 수 있다.

이와 같은 연구는 국내에서는 아직 변방에 위치해 있는 사본학 연구를 위한 자극제와 촉진제가 되며, 사본학의 중요성과 기여도에 대한 인식을 더욱 증대시켜 국내 성서학자들이 후속 연구를 하는 데 긍정적인 기여를 할 수 있을 것이다. 또한 레닌그라드 사본과 알레포 사본에 대한 비교 연구를 필두로 하여 카이로 사본과 대영박물관 사본은 물론 사해 사본에 대한 후속 연구를 계속 진행시킨다면 국내는 물론 세계 성서학계에도 큰 기여를 할 것으로 본다.

<주제어>(Keywords)

구약 사본, 마소라 사본, 알레포 사본, 레닌그라드 사본, 히브리대학교 성서.  
Old Testament Manuscript, Masoretic Manuscript, Aleppo Codex, Leningrad  
Codex, The Hebrew University Bible.

(투고 일자: 2018년 7월 31일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 29일)

<참고문헌>(References)

- 김경래, 『사본들을 통해 보는 성경』, 전주: 전주대학교출판부, 1996.
- 김경래, “「비블리아 헤브라이카 키타」 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 118-144.
- 민영진, “히브리어 성서의 비평적 편집: BHK/S와 HUBP”, 「신학사상」 22 (1978), 415-433.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 민영진, “「BHQ」의 서문, 부호와 약자, 용어 정의와 해설 번역”, 「성경원문연구」 4 (1999), 121-161.
- 이익상, “히브리대학교 성서 케테르 예루살라임”, 「성경원문연구」 13 (2003), 157-170.
- Allony, N., “Complete Copies of the Aleppo Bible Codex in Jerusalem and Bialystok”, *Beit Mikra* (written in Hebrew) 77 (1979), 193-204.
- Allony, N., “Ben Maimon, Ben Asher, Ben Buya’a and the Aleppo Codex”, *Tarbiz* (written in Hebrew) 50 (1981), 348-370.
- Beit-Arie, M., “A Lost Leaf from the Aleppo Codex Recovered”, *Tarbiz* (written in Hebrew) 51 (1982), 171-174.
- Ben-Sasson, M., “The Bible and the Hebrew University of Jerusalem”, Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (written in Hebrew), Basel: The Karger Family Fund; Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004, 3-8.
- Ben-Zvi, N., “The Making of a Book: Producing the Jerusalem Crown”, Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (written in Hebrew), Basel: The Karger Family Fund; Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004, 9-24.
- Breuer, Mordechai, “The Aleppo Codex as Described by Israel Yeivin”, *Leshonenu* (written in Hebrew) 35 (1971), 85-98, 175-191.
- Breuer, Mordechai, *The Aleppo Codex and The Accepted Text of the Bible* (written in Hebrew), Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1976.
- Cohen, M., “The Victory of the Ben-Asher Text: Theory and Reality”, *Tarbiz* (written in Hebrew) 53 (1984), 255-272.
- Glatzer, Mordechai, “The Aleppo Codex: Codicological and Paleographical Aspects”, *Sefunot* (written in Hebrew) 19 (1989), 167-276.
- Goshen-Gottstein, M., “Sixty Years of Teaching Bible at the Hebrew University – Directions, Limitations, and Expectations”, M. Bar-Asher, ed., *Studies in Judaica* (written in Hebrew), Jerusalem: Akademon, 1986, 41-49.



- Goshen-Gottstein, M., “The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text (written in Hebrew)”, *Biblical Archeologist* 42 (1979), 41-49.
- Houk, C. B., “Statistical Analysis of Genesis Sources”, *Journal for the Study of the Old Testament* 27:1 (2002), 75-105.
- Loewinger, D. S., “The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition”, *Textus* 1 (1960), 59-111.
- Moore, D. S., *Statistics. Concepts and Controversies*, 5th ed., New York: W. H. Freeman and Company, 2001.
- Ofer, Y., “M. D. Cassuto’s Notes on the Aleppo Codex”, *Sefunot* (written in Hebrew) 19 (1989), 277-344.
- Ofer, Y., “A Fragment of Exodus from the Missing Parts of the Aleppo Codex”, *Pe’amim* (written in Hebrew) 41 (1989), 41-48.
- Ofer, Y., “The History and Authority of the Aleppo Codex”, Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (written in Hebrew), Basel: The Karger Family Fund; Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004, 25-50.
- Ofer, Y., “The Jerusalem Crown and Its Editorial Principles”, Mordechai Glatzer, ed., *Jerusalem Crown, Companion Volume* (written in Hebrew), Basel: The Karger Family Fund; Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004, 51-60.
- Ofer, Y., *Jerusalem Crown. The Bible of the Hebrew University of Jerusalem*, 2nd ed., Basel: The Karger Family Fund; Jerusalem: N. Ben-Zvi Printing Ltd., 2004.
- Penkower, J. S., *New Evidence for the Pentateuch Text in the Aleppo Codex* (written in Hebrew), Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 1992.
- Shamosh, A., *Ha\_Keter, The Story of the Aleppo Codex* (written in Hebrew), Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Tov, E., Talmon, S., and Rabin, C., eds., *The Book of Jeremiah* (written in Hebrew with English introduction), The Hebrew University Bible, Jerusalem: Magnes Press, 1997.
- Yeivin, I., *The Aleppo Codex of the Bible, A Study of Its Vocalization and Accentuation* (written in Hebrew), Jerusalem: The Magnes Press, 1968.

<Abstract>

**A Comparative Study on the Aleppo Codex and the Leningrad Codex:  
Focusing on the Syntactic Word with the Difference in ‘Nevi’im’**

Sung-dal Kwon

(Westminster Graduate School of Theology)

The Hebrew/Aramaic text used as the basic text in the academia of the Old Testament all over the world today is the Leningrad Codex. The most significant reason why the Leningrad Codex, transcribed in the most recent period, is used as the basic text in the worldwide academia of the Old Testament is because it has the entire main text of the Old Testament. However, biblicists at the Hebrew University of Jerusalem showed interest in the Aleppo Codex among the Masoretic manuscripts and began a systematic research by collecting the copies of Aleppo Codex that were scattered around the world through various routes for decades. Many Jewish scholars comparatively studied the Aleppo Codex and other manuscripts, and concluded that the Aleppo Codex best preserves the traditions of the Masoretic manuscripts and is the most accurate. Jewish scholars consider the Aleppo Codex as the most accurate and reliable manuscript, while regarding the Leningrad Codex as a manuscript that includes relatively more errors than the Aleppo Codex. Thus, specific and objective comparative study and analysis are needed on the Leningrad Codex and the Aleppo Codex. If the Leningrad Codex is selected as the basic text just because it includes the entire Old Testament despite its many errors, it is necessary to seriously consider whether it is desirable to use the Leningrad Codex as the basic text in not only Korea but also the world's academia of the Bible study. Moreover, research and analysis are needed in terms of the level of accuracy and reliability of the Aleppo Codex, which is rated highly by the biblicists at the Hebrew University of Jerusalem, and whether it is highly overrated in some ways.

Mordechai Breuer listed the differences among various Masoretic manuscripts in the historical and prophetic books. This study selected only

the Leningrad Codex and Aleppo Codex among the various manuscripts listed by Breuer and conducted a complete enumeration survey on 311 cases that showed a difference, after which it analyzed accuracy through statistical analysis. As a result, this study reached the following conclusion.

(1) There are two cases in which the Leningrad Codex is highly accurate: one is in the spelling of the name of God as a noun despite other word spelling differences, and the other is in the spelling of numbers as a noun despite other word spelling differences.

(2) There are 18 cases in which the Aleppo Codex is highly accurate: ten in Ktiv/Qre, eight in other word spelling differences (one pronoun, two verbs, two prepositions, two number differences, and one other consonant difference).

(3) There is one case in which both have problems: In 2 Samuel 18:8, there is a verb difference among other word spelling differences.

(4) There are 290 cases in which it is difficult to evaluate reliability: 267 in mood, three in the order of characters, 20 in other word spelling differences (five prepositions, four nouns, two number differences, nine consonant differences).

According to the results of this study, the Aleppo Codex generally showed higher accuracy compared to the Leningrad Codex, and thus the evaluation of Jewish scholars stating the excellence of the Aleppo Codex is positive. The negative evaluation of the Leningrad Codex by Jewish scholars tends to be immoderate, though.

## 마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문비평적 성격 고찰<sup>1)</sup>

— 자음 중복과 중자 탈락, 유사 자음 차이의 보기를 중심으로 —

김정훈\*

### 1. 들어가는 말

고정된 자음 본문의 케티브(Ketib)와 그에 대한 대안 읽기 난외표기인 케레(Qere)의 전통은 이른바 ‘마소라 학자들’(masoretes)<sup>2)</sup>이 본문에 모음 기호를 만들어 넣기 훨씬 이전, 기원후 2세기 무렵부터 이어온 이른바 초기 마소라 전통(proto-masoretic tradition)<sup>3)</sup> 가운데 하나다. 그런데 이것이 중세 마소라 본문의 필사본들에만 남아 있어서, 그 기원이나 본문비평에서 차지하

\* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 부교수. [ihoze@hotmail.com](mailto:ihoze@hotmail.com).

- 1) 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2015S1A5A2A01013070).
- 2) 일반적으로 ‘마소라 학자’는 6-8세기에 히브리어 자음 본문에 모음 체계를 확립한 이들을 일컫는데, ‘마소라’(מְסוֹרָה)라는 용어는 ‘에워싸다’의 뜻의 동사 ‘수르(סוּר)’에서 파생한 명사다. 기원후 2세기에 랍비 아키바(Akiba)는 “마소라는 토라를 에워싸고 있는 울타리이다”(Pirke Abot 3,14)라는 유명한 말로 이 당시의 전통을 잘 요약해 준다. 이에 대해서는, 지크프리트 크로이처 외, 『구약성경 주석 방법론』, 김정훈 역 (서울: 기독교문서선교회, 2011), 56-57을 보라.
- 3) 초기 마소라 학자들이 남긴 전통에 대한 좀 더 자세한 설명은, C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (London: Trinitarian Bible Society, 1897; repr. New York: Ktav Publishing House, 1966), 287-486; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (Atlanta: Scholars Press, 1980), 44-64; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 47-62; A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), 27-33; 페이지 H. 켈리 외, 『히브리어 성서(BHS)의 마소라 해설』, 강성열 역 (서울: 비블리카 아카데미아, 2005), 37-54를 보라.

는 비중은 계속해서 논란이 되어 왔다.<sup>4)</sup> 케티브/케레에 대한 기존의 연구들에서 논란의 핵심은, 필사본의 난외에 표기된 케레가 케티브에 대한 필사자들의 수정인지(correction theory),<sup>5)</sup> 고대 본문의 대조인지(collation theory),<sup>6)</sup> 아니면 이들의 조합인지<sup>7)</sup>의 여부를 가리는 데 있었다. 이런 논란 가운데서, 중세 필사자들보다 선행하는 본문 전통의 가능성은 자주 제안되지만, 정확하게 이 전통들을 체계적으로 분류하고 또 그것이 헬레니즘 유대주의 시대인 기원전 1세기-기원후 1세기 구약성경 본문 역사 재구성에 어떻게 이바지할 수 있을지를 다룬 연구는 찾아보기 어렵다.

그래서 필자는 마소라 본문의 이 케티브/케레 전통과 관련한 선행 연구에서, 일차적으로 레닌그라드 사본(Codex Leningradensis B 19a; sig. L)의 사무엘하 본문에 표시된 94개의 케티브/케레 전통을 분석한 바 있다.<sup>8)</sup> 그 결과, 케티브/케레의 전통과 칠십인역의 다양한 본문 형태들과의 관계, 그리고 쿨란 본문과의 관계는 케티브/케레 전통의 기원을 설명하는 데 결정적인 역할을 한다. 또한, 이 관계 규명을 통해서 기원전 1세기-기원후 1세기 헬레니즘 유대주의 시대 구약성경 본문의 다층성(multiplicity)과 유동성(flexibility) 이론을 증명하는 데 이바지할 수 있다는 것이다.<sup>9)</sup>

이 선행 연구의 연장선상으로, 본 연구에서 필자는 먼저 사무엘하의 본문으로 제한하였던 연구의 폭을 구약성경 전체로 확장하였다. 이로써 무엇보다 필자가 주장한 바를 좀 더 많은 용례의 관점에서 검증할 수 있게 되었다. 구체적인 방법에서 보자면, 마소라 본문의 케티브/케레 전통을 연구하

4) 케티브/케레 전통에 대한 기본적인 개관은, R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*, 2nd ed. (New York: KTAV Publishing House, 1971), 7-14; G. E. Weil, "Qere-Kethibh", *IDBS*, 721-723; W. S. Morrow, "Kethib and Qere", *ABD* IV, 24-30 등을 보라. 이 논란에 대해서는, 필자의 다음 선행 연구의 첫머리에서 요약해 놓았다. Jong-Hoon Kim, "The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel", *ZAW* 123 (2011), 27-46, 특히 27-30. 또한 우리말로 요약된 것으로는, 안근조, "욥기 30:22하반절 '크티브'/'크레'의 선택과 문학적-수사학적 번역", 「성경원문연구」 40 (2017), 52-70, 특히 53-54를 보라.

5) C. D. Ginsburg, *Introduction*, 187-196; P. H. Kelly, D. S. Mynatt, and T. G Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 156-157; E. Tov, *Textual Criticism*, 64 등.

6) 참조, H. M. Orlinsky, "The Origin of the Kethib-Qere System", G. W. Anderson, et al., eds., *Congress Volume Oxford 1959*, VT.S 7 (Leiden: Brill, 1960), 184-192.

7) 참조, R. Gordis, *The Biblical Text in the Making*, 29-54. 고디스(R. Gordis)는 여기서 "케티브-케레의 원래 종류"(the original classes of Kethib-Qere)인 영속적 케레나 완곡어법의 케레 등 대안적 읽기(alternative readings)와 자음 본문의 올바른 읽기 지침, 그리고 다른 필사본 이형들(variants)의 병합 단계를 구분한다.

8) Jong-Hoon Kim, "The Tradition of Ketib/Qere", 27-46.

9) *Ibid.*, 30, 43-45.

기 위해서는 본문 자료들에 대한 비교와 분석이 필수적이다. 필자는 우선 가장 널리 쓰이는 히브리어 성경(Biblia Hebraica Stuttgartensia)의 주 본문 역할을 하는 레닌그라드 사본을 중심으로 한 마소라 전통의 난외주 소마소라(Masora Parva)에 기재된 케티브/케레 전통을 검토하였다. 그런 뒤에 제 각각 해당 구절의 고대 본문 증거들과 견주어 보았다. 고대 본문 증거들로는 우선 사해 두루마리 사본(Dead Sea Scrolls)에서 발견된 성경 본문들 가운데 해당 본문이 남아 있다면, 그것과 비교하고, 특히 본문 역사에서 케티브/케레의 전통이 차지하는 자리를 가늠하기 위해서 칠십인역 본문 전통의 추정 대본과 비교해 보았다는 말이다.<sup>10)</sup> 레닌그라드 사본(기원후 1008년 필사)이 제공하는 마소라 전통의 케티브/케레에 대한 필자의 데이터베이스는 1276번까지 이어졌다. 이 분석을 바탕으로, 케티브/케레의 범주를 크게 분류하면 다음 두 가지로 나눌 수 있다.

① 필사 전통의 차이: 완전서법(scriptio plena)/불완전서법(scriptio defectiva), 묵음 알렘(quiescent Aleph), (필사 전통과 연관되는) 자음 바브(ב)/요드(י)의 차이 등.

② 자음 본문의 차이: 자음 중복<sup>11)</sup>(dittography), 중자 탈락(haplography), 유사 자음(graphic similarity), 음위 전환(metathesis), 낱말 구분(word division) 등.

케티브/케레 전통의 현상은 거의 반 정도(634개)가 위의 첫째 경우인 필사 전통의 차이이다. 이는 히브리어 발전과 관련한 현상인 경우가 많아서 본 연구의 분석에서는 제외한다.<sup>12)</sup> 본문 역사와 본문비평의 관점에서 주목할 만한 현상들은 둘째 경우인 자음 본문의 차이인데, 이 가운데서 음위 전환(metathesis)과 관련한 59개의 이형들(보기, 대상 27:29 שטרי K/שָׁרִי Q/Σατραις LXX)과 낱말 구분과 관련한 18개의 이형들(보기, 삼하 21:12 שם הפלשתים

10) 필자는 케티브/케레와 다른 본문 증거들 사이의 관계를 조망하기 위해서, 케티브와 케레, 쿵란과 칠십인역 등을 일일이 평행 비교하는 데이터베이스를 구축하였다. 필자가 구약 전체 범위에서 진행한 분석과 용례 분류 결과는 웹사이트에 게재한 데이터베이스 자료를 참조할 수 있다(<http://ihoze.pe.kr/ketib-qere-sorted.xlsb>). 이 자료는 현재 분석결과 발표가 완료되지 않았기 때문에 비밀번호가 설정되어 있으며, 필자의 허락 하에 사용할 수 있다.

11) 일반적으로 이 낱말은 중복오사(重複誤寫)로 옮겨지지만, 이 번역어에 있는 가치 판단을 피하고자 우리는 ‘자음 중복’으로 옮긴다.

12) 이밖에도 편집자적 수정에 해당하는 보기가 369개가 있는데, 이들은 개별 문맥과 관련해서 주석적 관점에서 파악해야 하므로 본 논의에서 제외한다. 또한, 다니엘서와 에스라서의 아람어와 관련된 127개의 보기도 일단 논외로 한다. 필자가 위의 범주에 따라 분류한 전체 용례들의 본문 비교 데이터베이스는 위의 각주 10에서 언급한 필자의 데이터베이스를 참조할 수 있다.

K/םִשְׁתִּיבָהּ קִמָּץ Q/έκεῖ οἱ ἀλλόφυλλοι LXX)은 본 연구에 이어 다시 분석하여 그것들을 통한 현상을 파악하기로 한다.

본 연구에서는 그 나머지 77개의 경우, 곧 마소라 전통의 케티브/케레 가운데, 구약성경 히브리어 본문비평에서 자주 찾아볼 수 있는 자음 본문 차이, 특히 케레를 기준으로 봤을 때, 자음 중복(dittography, 20개)과 중자 탈락(haplography, 18개), 유사 자음(graphic similarity, 39개) 차이의 보기를 중심으로 분석한다. 특히 케티브/케레의 이 전통이 칠십인역의 본문과 어떤 관계가 있는지를 견주어 봄으로써 이 두 전통에 대한 기존의 견해를 재고하고, 구약성경 본문의 역사를 재구성하는 중요한 자료로서 새로운 가치 평가의 가능성을 모색하고자 한다.

## 2. 케티브/케레의 본문비평적 분석

### 2.1. 자음 중복(dittography)/중자 탈락(haplography)

본문을 필사하는 과정에서 흔히 나타날 수 있는 필사의 차이는 같은 자음을 두 번 쓰거나 연이어 나오는 같은 자음 가운데 하나를 빠뜨리는 경우다. 이런 필사 차이의 판단은 어느 한쪽이 기준이 되어야 한다. 케티브와 케레 가운데 어느 쪽을 기준으로 잡을 수 있을지 명확히 판단하기는 어렵다. 그래서 우리는 잠정적으로 마소라 전통의 수정 제안인 케레를 기준으로 살핀다. 그렇지만 케티브 전통이 케레 전통보다 본문비평에서 우선적 가치 평가를 받는다면, 현상에 대한 판정이 달라질 가능성도 열려 있다.

#### 2.1.1. 케레 기준 케티브의 자음 중복(dittography)

케레를 기준으로 케티브가 같은 자음을 두 번 쓴 경우는 20번 등장한다. 우선 히브리어의 변화형이나 발음의 문제라 칠십인역으로 판정할 수 없거나 번역이 빠져 있는 경우는 분석에서 제외한다.<sup>13)</sup>

13) 출 37:8 קצוותו K(scr.err.)/קצותיו Q(-) LXX; 왕하 11:2 הממותחתים K(polal)/המומתים Q(hophal)/των θανατουμένων LXX; 겔 23:14 כשריים K(scr.err.)/כשרים Q/Χαλδαιων LXX; 대상 1:11 לודיים K/לודים Q(-) LXX; 대상 14:10 פלשתיים K/פלשתים Q/τους ἀλλοφύλους LXX; 대하 26:7 הערביים K(scr.err.)/הערבים Q/τους Ἰσραηλῆσιν LXX; 대하 36:17 כשריים K(scr.err.)/כשרים Q/Χαλδαιων LXX.

## (1) 칠십인역이 케티브를 지지하는 경우

① 사무엘하 22:15 וַיִּהְיֶה K/וְיִהְיֶה Q/καὶ ἐξέστησεν αὐτούς LXX<sup>14)</sup>

이 구절에서는 케레에 비해 케티브에서 마지막 자음 ‘멤(מ)’이 한 번 더 쓰였는데, 이는 문법적으로 보자면, 동사의 목적어로 쓰인 3인칭 남성 복수 인칭 대명사이다. 케티브(“[여호와께서 번개로] 그들을 혼란케 하셨다”)는 문맥상 상반절(וַיִּפְּצֵם; “그분께서 그들을 흩으셨다”)과 평행을 이룰 뿐 아니라, 칠십인역 본문의 지지도 받는다(καὶ ἐξέστησεν αὐτούς).<sup>15)</sup> 여기서 분명한 것은 케티브의 전통이 필사 오류가 아니라, 케레와 병행하는 또 다른 본문 전통이며, 칠십인역의 본문까지 거슬러 올라갈 수 있다는 점이다.

## ② 열왕기하 7:13 כָּכָל-הַמּוֹן K/כָּכָל-הַמּוֹן Q/[πρὸς πᾶν] τὸ πλῆθος LXX

이 용례는 엘리야 이야기 가운데서 나병 환자들이 아람 군대의 멸망을 이스라엘 왕 요람에게 보고한 뒤에 요람의 신하가 왕에게 정탐꾼을 보내라는 발언의 마지막 부분에 있다. 케티브와 케레 전통에서 문제가 되는 자음 본문 차이의 핵심은 케티브에 더 있는 정관사다. 현상만 보자면, 케티브는 케레에 한 번 나오는 이 자음 ‘헤(ה)’가 두 번 쓰였다. 이 낱말은 이어지는 절 대형 ‘이스라엘’과 이어져 연계 상태에 있어서 히브리어에서는 정관사를 취할 수 없다. 그래서 케레에서는 이 정관사를 뺄 것을 제안한다. 그런데 칠십인역에는 정관사가 있어서 현상만 놓고 보자면 케티브를 지지한다.<sup>16)</sup> 사실 헬라어에서는 이런 경우 정관사의 사용이 비교적 자유롭다.<sup>17)</sup> 따라서 히브리어 문법에서 허용되지 않는 정관사를 쓴 케티브는 필사 오류일 것이며, 칠십인역은 필사 오류인 히브리어 본문 전통의 영향을 받은 번역일 수 있다.

## ③ 열왕기하 22:5 בֵּית K/בֵּית Q/ἐν οἴκῳ LXX

열왕기하의 본문은 요시야가 개혁의 첫걸음으로 성전 수리를 위한 작업

14) 이 용례는 필자의 선행연구, Jong-Hoon Kim, “The Tradition of Ketib/Qere”, 36에서도 다룬 바 있다.

15) 칠십인역 본문 전통에서 ‘αὐτούς’가 없는 필사본은 없으며, 동사는 몇몇 소문자 필사본에서 어휘의 차이가 있을 뿐이다(ἐξέστησαν a<sub>2</sub>; ἐξήχησεν βοc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>; συνεταρξεν p<sup>b</sup>).

16) 일부 중세 필사본(bc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>)은 의역의 전통을 보여준다(εν παντι).

17) 이에 대해 참조, Jong-Hoon Kim, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009), 88, 98, 112.



자를 지명하는 장면에 있다. 여기서의 자음 ‘베트(ב)’가 케티브에서 두 번 쓰였다는 점이 핵심이다. 문맥에서 보자면, ‘야훼의 집에서 지명된 사람들’(הַמְפַקְרִים בְּבֵית יְהוָה)이며, 이는 후반절의 ‘야훼의 집에서 그 집의 낡은 곳을 수리할’(אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה לְחַזֵּק בְּרֶגַע הַבָּיִת)과 평행을 이룬다. 이 관점에서 케레 전통이 전치사 없이 본문을 쓰는 것은 몇몇 중세 마소라 본문의 필사본으로 이어진 또 다른 본문 전통<sup>18)</sup>을 보여 준다고 여길 수 있겠다. 더욱이 이 경우 칠십인역은 예외의 이형 없이 케티브 전통을 지지하여 이 추측을 뒷받침해 준다.

④ 이사야 23:12 כתיים K/כתיים Q/εἰς κτιλις LXX

여기서 문제가 되는 차이는 사이프러스 사람들,<sup>19)</sup> 또는 그리스 해안의 섬들<sup>20)</sup>을 가리키는 낱말 ‘깃담’의 표기다. 마소라 본문에서 이 낱말은 대부분 케레의 본문처럼 כתיים으로 표기된다(창 10:4; 민 24:24; 대상 1:7; 사 23:1; 렘 2:10; 단 11:30). 그런데 본문의 케티브는 자음 ‘요드’를 한 번 더 써서 כתיים으로 표기하였다. 이 현상만 놓고 보자면, 케티브는 필사 오류로 보인다. 그렇지만 케티브의 전통은 우선 쿰란 성경의 두 필사본에서 지지를 받는다(1QIsa<sup>a</sup> Col. XVIII, 17; 4QIsa<sup>c</sup> frags. 9 ii, 17).<sup>21)</sup> 그러니 이 전통은 적어도 쿰란 필사본의 시대까지 거슬러 올라갈 수 있다. 한편, 에스겔 27:6에서는 반대의 현상을 찾아볼 수 있다. 곧 케티브에 ‘요드’가 한 번 쓰이고, 케레에 두 번 쓰였다. 칠십인역의 번역은 자음 ‘요드’가 두 번 쓰인 전통을 지지하는데, 우선 에스겔 용례의 경우에는 ‘τῶν κτιλις’로 음역하여서 ‘요드’가 들인 자음을 전제함이 분명하다. 우리 본문을 포함한 그 밖의 용례에서는 ‘κτιλις’가 기본형이 되는데, 이는 히브리어 본문과 헬라어 명사 변화형이 합쳐진 꼴이다. 그러니까 앞부분인 ‘κτιλι-’는 히브리어 ‘כתי-’ 부분을 음역하고, 나머지 복수형 어미 ‘-ליς’는 남성 복수형 ‘-ים’을 헬라어 변화형으로 제각각 변화시킬 수 있도록 하였다.<sup>22)</sup> 따라서 칠십인역은 케티브의 본문을

18) BHS의 해당 비평 각주를 보라.

19) 창 10:4; 민 24:24; 사 23:1, 12; 겔 27:6; 대상 1:7.

20) 렘 2:10; 단 11:30.

21) 쿰란 본문은 Eugene Ulrich, ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants. Vol 2: Isaiah-Twelve Minor Prophets* (Leiden; Boston: Brill, 2013), 372, 494를 참조하라. 이 본문은 어코던스(Accordance Bible Software)의 ‘DSS Bible-Canonical Order’ 모듈에서 곧바로 확인할 수 있다.

22) 신약성경과 칠십인역의 히브리어 음역과 합성에 대해서는, F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001)(이하 ‘BDR’), §39-40을 보라.

그 대본으로 전제한다고 볼 수 있다. 이로써 케티브와 케레 두 표기 가운데 어느 하나가 필사 오류가 아니라, 두 전통이 모두 한때 공존하던 고대 본문 전통을 반영하고 있음을 알 수 있다.

⑤ 예레미야 52:11  $\text{בֵּית־K/בֵּית־Q/εἰς οἰκίαν LXX}$

이 본문은 예루살렘이 바벨론에 점령된 뒤 시드기야의 운명을 전하는 구절에 있다. 느부갓네살이 시드기야의 두 눈을 뽑고, 죽는 날까지 투옥했다는 대목이다. 문맥상 전치사가 있는 케티브 본문 ‘그리고 그가 그를 감옥에 ( $\text{בְּבֵית־הַפְּקָדָה}$ ) 가두었다’가 타당하다. 그러므로 이 용례는 히브리어 본문에서는 사실상 위의 것과 같다. 다만 칠십인역에서는 앞선 경우의 전치사 ‘ $\text{עַן}$ ’과 칠십인역과 신약성경의 헬레니즘 헬라어에서 가끔 교체 사용되기도 했던 전치사 ‘ $\text{εἰς}$ ’를 썼을 뿐,<sup>23)</sup> 그 대본(Vorlage)이 케티브와 같았을 것은 분명하다.

⑥ 시편 105[104]:28  $\text{דְּבָרָיו־K/דְּבָרָיו־Q/τοὺς λόγους αὐτοῦ LXX}$

여기서 케티브에는 케레와 달리 자음 ‘바브’가 두 번 쓰였는데, 이는 사실상 필사 오류다. 이에 따라 케레는 본문 수정을 제안한다. 그런데 칠십인역의 번역은 잘못 필사된 케티브의 본문을 따른 것으로 보인다. 왜냐하면, 칠십인역에서 명사는 복수 형태로 번역되어 있기 때문이다. 곧 케티브의 첫째 ‘바브’를 칠십인역의 번역자는 아마도 ‘요드’로 보고 ‘드바라브( $\text{דְּבָרָיו}$ , 그의 말씀들)’로 이해하여 복수형으로 옮긴 것으로 보인다. 실제로 기원전 1 세기에 이 두 자음은 쉽사리 구분할 수 없을 정도로 비슷하게 필사되었다.<sup>24)</sup> 그러므로 칠십인역의 대본은 케티브였다고 볼 수 있다.

(2) 칠십인역이 케레를 지지하는 경우

칠십인역이 케레와 일치하는 다음의 세 경우는 모두 케티브가 명백한 필사 오류다.

책	장	절	Ketib	Qere	LXX
출	39	4	$\text{קְצוּתוֹ}$	$\text{קְצוּתָיו}$	$\tau\acute{\omega}\nu \mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$ [36:11]
겔	29	4	$\text{חַיִּים}$	$\text{חַיִּים}$	$\mu\alpha\gamma\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma$
대하	5	12	$\text{מַחְצְרִים}$	$\text{מַחְצְרִים}$	$\sigma\alpha\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$

23) 이런 현상에 대해서는, BDR, §218을 보라.

24) 이런 현상에 대해서는, Jong-Hoon Kim, “The Tradition of Ketib/Qere”, 38-39를 보라.

### 2.1.2. 케레 기준 케티브의 중자 탈락(haplography)

앞서 우리가 다룬 경우와 반대로 케레 기준에서 케티브가 자음 하나를 덜 쓴 경우는 구약성경에서 18번 찾아볼 수 있다. 이 가운데 칠십인역의 본문이 다른 대본을 전제하거나,<sup>25)</sup> 해당 번역어가 없는 경우,<sup>26)</sup> 또는 케티브가 명백한 필사 오류인 경우는<sup>27)</sup> 논의에서 제외한다.

(1) 에스겔 36:13, 14 וְגוֹיֶיךָ K/וְגוֹיֶיךָ֑ Q/13절 τοῦ ἔθνους σου LXX(=Q), 14절 καὶ τὸ ἔθνος σου LXX(=K)

먼저 이 두 용례에서 자음 본문의 현상만 놓고 보자면, 케티브가 자음 ‘요드’를 한 번 쓰는 데 비해, 케레는 두 번 쓴다. 문법의 관점에서는 케티브가 명사 ‘백성’(‘고이[גוי]’)의 단수형에 2인칭 여성 단수 인칭 대명사를 쓰며, 케레는 복수형 명사를 제안한다. 그러니 케티브는 필사 오류가 아니다. 그리고 본문 자체의 문맥에서는 야훼께서 이스라엘을 향해서 하시는 신탁이므로, 단수가 더 적합해 보인다.<sup>28)</sup> 하지만 케레의 전통이 35:10절에서 말하는 두 민족을 전제한다는 견해도 눈여겨볼 만하다.<sup>29)</sup> 그런데 칠십인역은 필사본 전통의 예외 없이 13절에서는 케레를 지지하고, 14절에서는 케티브를 지지한다. 이 경우 칠십인역이나 그 대본은 두 표현을 다른 대상으로 분리하여 이해했을 수 있다. 어쨌거나 세 전통 모두 문법에서나 문맥에서나 우열을 가늠하기 쉽지 않다. 잠정적으로는 적어도 헬레니즘 시대의 유대 전통에서는 세 전통이 공존하던 때가 있었으며, 칠십인역 본문과 케티브/케레 전통은 이 생각을 뒷받침해 준다고 말할 수 있겠다.

(2) 에스겔 8:6 מָהם K/מָה־ם Q/τί οὗτοι LXX(=Q)

이 용례에서는 자음 ‘헤(ה)’가 케티브에서는 한 번만, 케레에서는 두 번 쓰였다. 이 문제는 전통적인 견해대로<sup>30)</sup> 의문사의 발달 과정에서 모음 문

25) 샛 4:11 בַּצְעָנִים K/בַּצְעָנִים֑ Q/πλεονεκτούντων LXX(<בַּצְעָנִים[?]). 칠십인역 번역 대본의 재구성에 대해서는, E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint. And the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 1142a (이하 ‘HR’)를 보라.

26) 삼하 18:18 בְּהַיּוֹ K/בְּהַיּוֹ֑ Q/(-) LXX; 겔 36:15 וְגוֹיֶיךָ K/וְגוֹיֶיךָ֑ Q/(-) LXX.

27) 예 4:7; 8:1, 7, 13; 9:15, 18 יְהוּדִים K/יְהוּדִים֑ Q/Ιουδαίοι, 또는 -οις, 또는 -ους LXX.

28) 참조, W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, BKAT XIII/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 856.

29) 참조, L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29 (Dallas: Word Books, 1990), 169.

자 ‘헤(ה)’가 나중에 형성되었음을 알게 해 주는 용례로 볼 수 있다. 이사야 3:15의 마찬가지로 경우(מִלְכָּם K/מִהֶלְכָּם Q/τί ὑμεῖς LXX)에서 보듯, 케티브는 더 오랜 의문사 형태가 남아 있다고 여길 수 있다. 그런 뜻에서 칠십인역은 좀 더 발전한 형태의 의문사인 케레를 전제하는 것으로 보인다.

(3) 에스겔 27:6 כְּתִים K/כְּתִיִּים Q/τῶν Κετιῶν LXX(=Q)

이 용례에 대한 논의는 위의 2.1.1.(1)-④를 보라.

## 2.2. 유사 자음(graphic similarity)

구약성경에서 39번 찾아볼 수 있는 케티브와 케레의 차이는 비슷한 모양의 자음에서 비롯한다. 이 가운데 칠십인역 본문으로는 판별할 수 없는 경우거나,<sup>31)</sup> 해당 번역어가 없는 경우,<sup>32)</sup> 그리고 다르게 번역한 경우<sup>33)</sup>들은 논의에서 제외한다. 우리는 여기서 유사 자음을 기준으로 분류하여 칠십인역이 케티브와 케레 가운데 어느 전통을 지지하는지를 살펴보기로 한다.

### 2.2.1. ‘ב’와 ‘בֿ’의 차이

이 두 자음은 정방향 히브리어 문자에서 모양이 비슷하여 전통적으로 자주 혼동되곤 했다.<sup>34)</sup> 케티브/케레 전통에서 이 경우가 비교적 자주 등장하기 때문에 칠십인역이 어느 쪽을 지지하는지를 분류해서 살펴보기로 한다.

#### (1) 칠십인역이 케티브를 지지하는 경우

① 사무엘하 5:24 בַּשְּׂמֶרֶךְ K/בְּשֶׁמֶרֶךְ Q/ἐν τῷ ἀκουσαί σε LXX

여기서는 부정사 연계형과 함께 쓰여서 시간을 나타내는 전치사 בֿ와 ב

30) 이에 대해, W. Gesenius, bearb. von E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl. (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1995), §37c (이하 GK); P. 주용, T. 무라오까, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 기혼, 2012), §37cN (이하 JM); B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 18.1eN을 보라.

31) 왕하 24:14 עֶשְׂרָה K/עֶשְׂרִים Q/δέκα LXX; 전 12:6 יְרַחֵק K/יִרְחַק Q/ἀνατραπή LXX; 아 1:17 רַחֵטְנוּ K/רְחִיטְנוּ Q/φατινώματα ἡμῶν LXX.

32) 수 6:5 בַּשְּׂמֶרֶךְ K/בְּשֶׁמֶרֶךְ Q/(-) LXX; 잠 20:16 נִכְרָהֶיָּה K/נִכְרָהָ Q/(-) LXX; 스 8:14 וְזָבַח K/וְזָבַח Q/(-) LXX.

33) 수 3:16 בְּאֵדָם K/בְּאֵדָם Q/σφοδρῶς LXX; 왕하 12:10[9] בִּימִין K/בְּיָמִין Q/παρὰ ἡμῶν LXX; 사 30:32 בָּה K/בָּ Q/[αὐτὸν] LXX; 잠 19:19 גְּדֵל־חֲמָה K/גְּדֵל־חֲמָה Q/κακόφρων ἀνὴρ LXX; 예 3:4 בְּאֵמָרָם K/בְּאֵמָרָם Q/ἐλάλουν LXX; 단 11:18 וְיֵשֶׁב K/וְיֵשֶׁב Q/καὶ δώσει LXX.

34) 히브리어 성경 필사전통에서 이 두 자음 사이의 필사 오류 보기는, E. Tov, *Textual Criticism*, 231을 보라.

번역어가 문제다. 직관적으로 볼 때, 칠십인역의 번역은 케티브를 지지하는 듯하다. 사무엘하 본문에서 두 전치사가 부정사 연계형과 함께 쓰인 경우로 범위를 확대해 보면, 우리가 다루는 본문을 제외하면, 전치사  $\text{בְּ}$ 는 27번 쓰이고,  $\text{עַל}$ 는 10번 쓰인다.  $\text{בְּ}$ 와 부정사 연계형이 함께 쓰인 경우, 20번의 용례에서 본문의 케티브처럼 ‘ $\text{עַל} + \text{τῶ}$  + 부정사’로 번역된다.<sup>35)</sup> 반면에 이 본문을 부사나 정동사를 써서 시간을 나타내는 부사절로 옮긴 경우는 3번밖에 없다.<sup>36)</sup> 그리고 분사구문으로 옮긴 것은 5번 등장하는데,<sup>37)</sup> 이 용례들은 모두 주절의 주어와 이 구문의 주어가 다를 때 헬라어에서 주로 쓰는 이른바 ‘독립 속격’(genitivus absolutus)이다.<sup>38)</sup>

이렇게 보면, 본문의 칠십인역은 케티브의 전통을 전제하는 것으로 보인다. 더욱이 이 사실은 이른바 ‘카이게 본문’(Kaige Section)<sup>39)</sup>인 11장 이후 이 본문과, 그와 경쟁 본문 형태였던 ‘안디옥 본문’(The Antiochene Text)의 번역을 보면 명확해진다.<sup>40)</sup> 안디옥 본문은 대부분 카이게 개정본과 마찬가지로 부정사 연계형과 함께 쓰인 전치사  $\text{בְּ}$ 를 히브리어 본문에 충실하게 ‘ $\text{עַל} + \text{τῶ} + \text{부정사}$ ’로 옮긴다. 다만 다른 전치사( $\text{עַל} + \text{τῶ} + \text{부정사}$ )와 더불어 쓰인 곳 1번(15:5), 부사 표현으로 바꾼 곳이 2번<sup>41)</sup>일 뿐이다. 따라서, 부정사 연계형과 함께 쓰인 전치사  $\text{בְּ}$ 의 칠십인역 번역은 ‘ $\text{עַל} + \text{τῶ} + \text{부정사}$ ’가 가장 일반적이라고 여길 수 있다.

다른 한편으로, 사무엘하에서  $\text{בְּ}$ 와 부정사 연계형이 함께 쓰인 10번의 경우도 살펴볼 필요가 있다.  $\text{וְעַד}$ (3:34; 4:10; 13:28),  $\text{καθὼς}$ (6:20), 또는  $\text{ἡνίκα}$ (13:36; 17:27)와 더불어 쓰인 6번의 경우는 직관적으로 추측할 수 있는 직

35) 삼하 1:2; 3:6; 4:4(×2); 5:4; 8:13; 11:16; 12:18; 14:26; 15:5, 8, 12; 16:7; 19:1, 4, 29; 21:2; 23:9; 24:17.

36) 삼하 2:10  $\text{בְּמַלְכוּתוֹ}$  MT/ὅτε ἐβασίλευσεν LXX; 7:6  $\text{בְּיָמָיו}$  MT/ἀνήγαγον LXX; 7:14  $\text{בְּהַעֲרֹתוֹ}$  MT/καὶ ἂν ἔλθῃ LXX.

37) 삼하 3:13  $\text{בְּבָרָכְךָ}$  MT/παραγινόμενου σου LXX; 5:2  $\text{בְּיָמָיו}$  MT/ὄντος LXX; 8:3  $\text{בְּלָכְתוֹ}$  MT/πορευόμενου αὐτοῦ LXX; 18:5  $\text{בְּצַבָּא}$  MT/ἐντελλομένου LXX; 19:19  $\text{בְּרַבְרָא}$  MT/διαβαίνοντος αὐτοῦ LXX.

38) 케티브/케레 전통에서 이런 경우는 삼상 11:9에 나타난다( $\text{בְּחַבְּרָתוֹ}$  K/ⲁⲏⲧⲏ Q/διαθερμάναντος LXX). 이 용례는 사실상 칠십인역이 어느 전통을 지지하는지 판가름할 수 없다.

39) 일반적으로 직역 전통 개정본으로 여기는 ‘카이게 개정본’은 바티칸 사본을 바탕으로 하는 사무엘하의 칠십인역 본문에서는 11:2에서부터 남아 있는 것으로 여긴다. 사무엘서의 본문 형태와 역사에 대한 개괄로는, Jong-Hoon Kim, *Textformen*, 4-32; 또한 김정훈, 『칠십인역 입문. 본문의 역사와 연구의 실제』, 유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1 (서울: 바오로딸, 2009), 128-141을 보라.

40) 사무엘서의 안디옥 본문은 다음의 편집본을 참조할 수 있다. N. Fernández-Marcos and J. Busto-Saiz, eds., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel* (Madrid: Instituto de Filología. C.S.I.C., 1989).

41) 삼하 12:18  $\text{עַל} + \text{τῶ} + \text{ἔτι}$  KR/ἔτι Ant; 15:8  $\text{עַל} + \text{τῶ} + \text{οἰκεῖν} + \text{με}$  KR/ὅτε ἐαθήμην Ant.

역이다. 이는 아래에서 칠십인역이 케레를 지지하는 경우의 세 용례에서도 확인할 수 있다. 그런데 나머지 4번의 용례(5:24; 11:19; 15:10; 17:9)에서는 칠십인역이 𐤒의 경우처럼 ‘עַν τῶ + 부정사’로 옮긴다. 기원후 8세기의 필사본(Codex Venetus; N)만 마소라 본문을 반영하여 ὡς ἐὰν으로 옮기는 15:10의 경우 말고 나머지 세 경우에는 모든 필사본에 특별한 이형이 없다. 이는 두 가지 가능성을 전제한다. 곧 이 세 경우에 히브리어 대본이 마소라 본문과 달리 𐤒였거나, 두 전치사가 모두 ‘עַν τῶ + 부정사’로 옮겨지는 데 거부감이 없었다는 것이다.

따라서 우리 본문에서 내릴 수 있는 잠정적인 결론은 칠십인역이 직관적으로서는 케티브를 반영할 가능성이 크지만, 케레를 옮겼을 가능성을 완전히 배제할 수는 없다는 것이다.

## ② 역대하 33:16 𐤒𐤓 K/𐤒𐤓 Q/καὶ κατώρθωσεν LXX

본문은 역대기에만 있는 므낫세 개혁 이야기의 한 부분이다. 역대기의 기록에 따르면, 므낫세는 아시리아에 포로로 끌려갔다 와서 예루살렘에 대대적인 개혁을 단행했다. 여기서 본문은 므낫세가 성전에서 우상을 제거한 뒤에 야훼의 제단을 보수하는 장면의 첫 낱말에서 케티브와 케레가 다른 본문을 전한다. 먼저 케티브는 동사 𐤒𐤓의 히필 형을 쓰고, 케레는 𐤒𐤓의 칼 형을 쓴다. 케레의 제안은 직관적으로 이해된다. 케티브의 경우에는 용례의 관찰이 필요한데, 구약성경에서 이 낱말은 성전 보수나 재건의 문맥에서 더러 쓰이곤 한다는 점은 흥미롭다(스 3:3; 대하 29:16; 35:20).<sup>42)</sup> 그러나 비슷한 모양의 자음 𐤒와 𐤓 사이의 차이를 보이는 이 용례는 케티브의 필사 오류로 판단하기 어렵다.

이 점은 칠십인역의 번역에서 더욱 명확해진다. 칠십인역의 번역어로 쓰인 κατωρθῶ는 우리말로 하자면, ‘잘 준비하다, 잘 처리하다, 성취하다, 완성하다’ 등의 뜻이다.<sup>43)</sup> 칠십인역에서 이 낱말은 27번 쓰이는데,<sup>44)</sup> 12번이 𐤒𐤓의 번역어로 쓰인다. 하지만 𐤒𐤓의 번역어로는 우리가 다루는 본문 말고는 찾아보기 어렵다. 따라서 칠십인역의 대본은 분명히 케티브와 같았을 것이다. 케레의 전통은 아마도 좀 더 보편적이고 직관적인 표현의 영향을 받았

42) 이에 대해, W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl. (Heidelberg: Springer, 2013), 533을 보라.

43) 참조, 발터 바우어 외, 『바우어 헬라어 사전. 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』, 이정희 역 (서울: 생명의 말씀사, 2017), 811.

44) 구체적인 용례들은 HR, 756b를 보라.

을 것이다.

③ 열왕기하 3:24 ויבו K/ויבו Q/καὶ εἰσῆλθον LXX (Ant: καὶ παραγινόνται)

본문은 이스라엘과 모압 왕 메사 사이의 전쟁 이야기 막바지의 장면 가운데 있다. 이스라엘 군대가 모압 사람들을 공격하는 장면을 묘사하는 이 동사도 케티브와 케레는 자음 ב와 כ 사이의 차이에서 비롯한다. 케티브는 동사 ויבו를 전제하는데, 자음 ו이 빠져 있어서 일반적인 형태는 아니다. 그러나 묵음인 이 자음은 자주 빠진 채 쓰인다(가령, 왕상 12:12 ויבו K/ויבו Q).<sup>45)</sup> 그러므로 케티브를 단순한 필사 오류로 볼 수는 없다. 한편, 케레는 동사 ויבו의 히필 형태이다. 칠십인역 전통은 바티칸 사본에 남아 있는 카이게 개정본은 물론 안디옥 본문 모두 케레가 아닌 케티브 전통을 뒷받침해 준다.

(2) 칠십인역이 케레를 지지하는 경우

① 위에서 논의한 바처럼 부정사 연계형과 함께 쓰여서 시간을 나타내는 표현을 만드는 두 전치사 כ와 כֹּ는 다음의 세 경우에 ὡς와 정동사로 번역하여 케레를 지지하는 것으로 보인다.

- 여호수아 4:18 בעלות K/בעלות Q/ὡς ἐξέβησαν LXX
- 사사기 19:25 בעלות K/בעלות Q/ὡς ἀνέβη LXX
- 사무엘상 11:6 בשמעו K/בשמעו Q/ὡς ἤκουσεν LXX

② 욥기 21:13 יבלו K/יכלו Q/συνετέλεσαν LXX

본문은 악인들의 현세적 득세와 내세적 종말을 대조하는 욥의 발언 가운데 있다. 악인들이 현세에서는 행복하게(בטוב/ἐν ἀγαθοῖς) ‘지낼 것’(K)/‘끝낼 것’(Q/LXX)이지만, 죽으면 곧장 스올로 내려가 버릴 것이라는 진술이다. 여기서 칠십인역 본문은 케레를 지지한다. 하지만 케티브의 문장도 의미가 있다. 케레와 칠십인역이 죽음의 순간에 초점이 맞추어져 있다면, 케티브는 이 구절 앞의 문맥에 맞게 현세적으로 득세하고 즐거움을 누리는 악인들 삶의 과정에 초점을 맞출 뿐이다.<sup>46)</sup> 두 전통 가운데 어느 하나는 비

45) 이른바 ו"ב 동사에서 이런 현상에 대한 설명으로는 GK §23 f, §74 k를 보라.

46) 이와 비슷한 견해는, David J. A. Clines, *Job 21-37*, WBC 18A (Grand Rapids: Zondervan,

슷한 자음 때문에 필사 오류를 겪은 결과이겠지만, 어느 것이 더 본문비평적으로 우월할지는 내적 기준으로 판가름하기 어렵다.

### ③ 잠언 21:29 יָבִין K/יָבִין Q/συνίει LXX

본문은 반의적 평행법의 하반절이다. 곧 상반절에서 악한 사람(‘이쉬 라샤[עֲשֵׂה רָשָׁע]’)이 그 얼굴을 ‘굳게 하는’(‘헤에즈[עָצָה]’) 모습에 대하여, 올곧은 이가 자기 삶의 길을 어떻게 하는지를 표현한다. 케티브가 ‘굳게 할 것이다’라고 표현하는 반면에, 케레는 ‘분별할 것이다’라고 표현한다. 케티브의 전통은 전반절에서 쓰인 동사의 유의어를 사용했다고 볼 수 있다. 이 두 표현은 표면적으로 자음 כ와 נ의 차이에서 비롯했다. 그리고 두 표현 모두 저마다 의미가 있다. 다만 케티브의 경우 좀 더 단호한 대조를 이룬다.<sup>47)</sup> 칠십인역의 본문은 이 구절에서, 상반절의 동사는 ἀναιδώς ὑφίσταται(뻔뻔하게 대항한다)로, 하반절에서 문제의 동사는 συνίει(분별한다)로 옮겨졌다. 상반절은 의역임이 분명하며, 하반절은 케레 전통의 직역으로 보인다. 하지만 전반절의 의역 관점에서 볼 때, 하반절의 번역어가 케티브 전통의 의역일 가능성도 완전히 배제할 수는 없다.

### ④ 사무엘하 12:31 בַּמִּלֶּבֶן K/בַּמִּלֶּבֶן Q/διὰ τοῦ πλιθείου LXX

다윗이 암몬의 랍바를 점령한 뒤 암몬 사람들을 강제노동자로 삼았다는 보도의 한 부분이다. 다윗은 이들을 “툽질과 씨레질과 철도끼질과 벽돌구이”(『개역개정』)를 하도록 하였는데, 여기서 문제가 되는 본문은 마지막 부분이다. 케레의 בַּמִּלֶּבֶן은 ‘벽돌’을 뜻하는 ‘르베나’(רִבְנָה)에서 온 명사로 벽돌을 굽는 틀을 일컫는다. 칠십인역은 이를 ‘플린테이온’(πλιθείον, 벽돌 굽는 일)으로 옮겨졌다. 이 경우 케티브는 명백하게 필사 오류로 보인다.

#### 2.2.2. כ와 נ의 차이

히브리어 성경에서 이 두 자음도 종종 혼동을 일으키는 유사 자음에 든다.<sup>48)</sup> 케티브/케레 전통에서는 4번 등장하는데, 칠십인역은 2번은 케티브,

2006), 508을 보라.

47) 이에 대해 참조, Michael V. Fox, *Proverbs 10-31*, AYB 18B (New Haven; London: Yale University Press, 2009), 575.

48) 히브리어 성경 필사 전통에서 이 두 자음 사이의 필사 오류 보기는, E. Tov, *Textual Criticism*, 230-231을 보라.



2번은 케레를 지지한다.

(1) 칠십인역이 케티브를 지지하는 경우

① 여호수아 24:15 בעבר K/מעבר Q/έν τῷ πέραν LXX

이 용례에서는 비슷한 모양의 전치사와 관련하여 케티브와 케레가 차이를 보인다. 곧 בעבר와 함께 쓰인 전치사 ‘브(ב, ~안에)’와 ‘민(מן, ~에서부터)’의 차이다. 이 두 구절은 모두 요단강 동편을 일컫는다. 두 전통 모두 이런 뜻으로 히브리어 성경에서 쓰이는데, 여호수아서만 보더라도 ‘브에베르(בעבר)’는 14번이 더 쓰이며, ‘메에베르(מעבר)’도 5번이 더 쓰인다. 칠십인역 여호수아에서 בעבר는 히브리어의 요소를 살려서 “έν τῷ πέραν”으로 옮겨지기도 하고(1:15[A; εἰς … B]; 9:1; 12:7; 13:8; 22:4; 24:14), 부사로 쓰이는 “πέραν”으로 옮겨지기도 한다(2:10; 5:1; 9:10; 12:1; 24:2, 8).<sup>49)</sup> 또한 מעבר도 두 번역 용어가 제각각 다 쓰이며(13:32//17:5; 18:7), 이 표현의 고유한 요소를 반영한 번역으로는 “ἀπὸ τοῦ πέραν”(14:3), 또는 “ἐκ τοῦ πέραν”(24:3)을 들 수 있다. 그렇지만 우리는 여기서 잠정적으로 칠십인역이 케티브를 지지한다고 여길 수 있다.

② 열왕기하 5:12 אבנה K/אמנה Q/Αβανα LXX

나아만과 엘리사의 이야기 가운데 있는 이 본문은, 요단강에 몸을 씻으라는 엘리사의 말에 나아만이 화를 내며 언급하는 다메섹의 두 강 이름 가운데 하나다. 여기서 케티브와 칠십인역, 페쉬타와 불가타는 ‘아마나’로 일컫는데 비해, 케레와 타르굼은 ‘아마나’라고 일컫는다. 둘 가운데 어느 것이 원래의 것인지를 판가름하려는 시도가 여럿 있었지만, 만족스럽지는 않았다.<sup>50)</sup> 어쨌거나 이 경우 케티브는 필사 오류로 보이지 않으며, 적어도 칠십인역의 시대까지는 거슬러 올라갈 수 있는 것으로 보인다.

49) 그밖에는 1:14 (-); 7:7 παρὰ.

50) 케티브의 전통은 다마스쿠스 남부의 와디 아바이(‘A‘waj)와 동일시하려 하기도 한다. 이에 대해 참조, T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC 13 (Waco: Word Books, 1985), 65. 한편, 케레의 전통은 아시리아와 바벨론의 왕궁과 신전을 장식하기 위해서 아마나(아카드어, Ammananu) 산에서 백향목과 대리석을 들여왔다는 췌기문자 기록들을 들이대기도 한다. 이에 대해 참조, M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AYB 11 (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 65.

## (2) 칠십인역이 케레를 지지하는 경우

## ① 여호수아 22:7 מעבר K/בְּעֶבֶר Q/έν τῷ πέραν LXX

이 용례는 위의 (1)-①과 반대가 되는 경우로 여기서도 잠정적으로 칠십인역은 케레를 지지하는 것으로 판가름할 수 있다. 결국, 두 전통은 공존하며 교체되어 사용할 수 있었던 표현으로 보인다.

## ② 열왕기하 23:33 במלך K/מִמְלֶכֶת Q/τοῦ μὴ βασιλεύειν LXX

본문은 유다 왕 요시야의 아들 여호아하스를 바로 느고가 사로잡아가서 하맛 땅 립나에 가두고 ‘왕이 되지 못하게 하였다’는 대목이다. 이 표현을 케티브에서는 ‘다스리는 가운데’로 표현한 데 비해, 케레에서는 ‘왕이 되지 못하도록’으로 표현한다. 그리고 이는 칠십인역의 지지를 받는다. 케레가 더 뜻이 잘 통하기는 하지만, 이 표현도 그리 세련되지는 않다.<sup>51)</sup>

## 2.2.3. ㄱ와 ㄴ

매우 비슷한 이 두 자음 사이에서 생겨나는 본문의 차이는 마소라 전통의 필사본들에서도 자주 찾아볼 수 있는데,<sup>52)</sup> 칠십인역을 통해서 판가름할 수 있는 케티브/케레 전통에서는 3번의 경우가 있다.

## (1) 칠십인역이 케티브를 지지하는 경우

## ① 예레미야 2:20 אעבֹר K/אֶעְבֹּרָה Q/δουλεύσω LXX

본문은 이스라엘을 향한 심판 신탁에 들어 있는데, 하나님을 거역하며 하는 이스라엘의 말을 인용하는 형식의 신탁에 있다. 여기서 케티브의 경우에는 바로 앞에 있는 부정어와 더불어 ‘내가 섬기지 않을 것이다’가 되어 독백 형식으로 거역의 의지를 그대로 드러내며, 칠십인역도 이를 직역한다. 그런데 케레는 얼핏 보기에는 어색한 표현이지만,<sup>53)</sup> ‘내가 거스르지 않

51) T. R. Hobbs, *2 Kings*, 331.

52) 히브리어 성경 필사 전통에서 이 두 자음 사이의 필사오류 보기는, E. Tov, *Textual Criticism*, 229를 보라.

53) 케레의 이 전통을 마소라 학자들의 오류로 보는 견해도 있다. 참조, P. C. Craigie, et al., *Jeremiah 1-25*, WBC 26 (Nashville: Thomas Nelson, 1991), 35.

겠습니다’라는 뜻이 되어,<sup>54)</sup> 발언은 하나님을 향하게 되며 거짓말을 하는 모습이 강조된다. 케레의 전통은 타르쿰이 지지한다.

② 예레미야 31:40[LXX 38:40] הַשְׂרָמוֹת K/תְּרָמוֹת Q/ασαρημωθ LXX

새 언약과 관련한 예레미야의 구원 신탁에서 야훼의 거룩함이 미치는 범위를 언급하는 대목에 있는 이 용례는 흥미롭다. 사실 케티브는 ‘밭, 들’을 뜻하는 תְּרָמוֹת(신 32:32; 왕하 23:4; 사 16:8; 합 3:17)의 복수형을 쓴 케레의 필사 오류다.<sup>55)</sup> 그런데 케티브의 필사 오류가 칠십인역의 번역 전통에 그대로 유입된 것으로 보인다. 칠십인역 번역자는 이 필사 오류의 전통에 맞닥뜨려 낱말을 이해하지 못하고 음역하였다. 다만 헥사플라 전통의 필사본들에서는 τὴν κοιλάδα(골짜기, 산들로 둘러싸인 평지)라는 수정 본문을 찾아볼 수 있을 뿐이다. 칠십인역에서 이 낱말은 주로 ‘에메크(עֲמֶק)’의 번역어로 쓰인다.<sup>56)</sup> 명확한 것은 케티브의 필사 오류는 칠십인역의 시대에는 케레의 전통과 공존하고 있었을 것이라는 사실이다.

(2) 칠십인역이 케레를 지지하는 경우

① 열왕기하 16:6 וְאֲדוֹמִים K/וְאֲרָמִים Q/καὶ Ἰδουμαῖοι LXX

본문은 이른바 시리아-에브라임 형제 전쟁 보도 가운데 있다. 북이스라엘의 베가와 아람의 르신을 중심으로 한, 반-아시리아 연맹 동참을 거부하고, 아시리아 디글랏빌레셀 3세의 봉신이 된 유다 왕 아하스에 대한 연맹군의 침공 장면이다. 르신이 이스라엘의 남부지역 엘랏(עֵלַת)을 점령하고, 거기 거주하던 유다 사람들을 내쫓은 뒤에 대신 거주하게 된 사람들의 정체는 본문 케티브/케레의 쟁점이다. 케티브는 아람 사람들이 들어와 살게 되었다고 보도하는 반면에, 케레는 그 지역의 에돔 사람들이라고 수정 제안을 한다. 그리고 이것은 칠십인역의 지지를 받는다. 케레의 수정 제안은 역대하 28:17절의 평행본문에서 에돔 사람들이 유다를 공격했다는 보도와 일관성을 이룬다고 볼 수 있겠다. 그렇다고 해서 케티브가 필사 오류라고 단정 짓기는 어렵다.

54) 히브리어 동사 ‘עָבַר’가 이런 뜻으로 쓰인 용례는 수 7:15; 왕하 18:12; 렘 34:18; 호 6:7; 대하 24:20; 예 9:26 등을 보라.

55) 참조, Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, AB 21B (New York: Doubleday, 2004), 493.

56) HR, 772c-773a.

2.2.4.  $\eta$ 와  $\pi$ 

칠십인역의 번역으로 판별할 수 있는 케티브/케레 전통에서 이 두 자음 사이의 차이 3번 가운데, 1번은 칠십인역이 두 전통을 다 보여주며, 나머지 2번은 케레의 전통을 지지한다.

(1) 칠십인역에 두 전통이 공존하는 경우: 다니엘 9:24  $\text{ולקחתם K/ולקחתם Q/καὶ τοῦ σφραγίσαι LXX-θ'(=K)/σπανίσαι LXX-ο'(=Q)}$

본문은 마지막 때에 대한 다니엘의 환상 가운데 있으며, 바로 앞 문장과 동의적 평행법을 이루고 있다. 바로 앞 문장은 ‘배역이 끝나도록’(לְכַלּוֹת הַפְּשָׁע)으로 쓴다. 이를 이어받은 본문의 문장에서 부정사의 주어는 ‘죄’(חַטָּאת K/חַטָּאת Q)이다. 이에 대한 동사가 케티브/케레 전통은 자음  $\eta$ 와  $\pi$ 에서 갈라진다. 케티브는 ‘봉인하다’는 뜻의 동사  $\text{קָח}$ 의 칼 부정사형이다. 반면에 케레는 ‘끝나다’는 뜻의 동사  $\text{סָפַד}$ 의 히필 부정사형이다. 케티브는 앞 문장에 대한 의미상의 결과로 죄 용서를 뜻한다면, 케레는 앞 문장과 동의어를 써서 사실상 같은 표현이 된다. 흥미로운 점은 전통적으로 두 가지 번역 형태가 전해오는 다니엘서의 칠십인역<sup>57)</sup>에서 케티브와 케레가 제각각 전해온다는 사실이다. 곧 번역어인 헬라어 중심의 의역을 드러내는  $\theta'$ -번역은 케레를 지지하며, 원어 중심의 직역 경향성을 내보이는  $\theta'$ -번역은 케티브를 지지한다.<sup>58)</sup> 케티브를 직역한  $\theta'$ -번역어 ‘σφραγίζω’가 칠십인역에서 배타적으로  $\text{סָפַד}$ 의 번역어로 쓰이는 것을 확인할 수 있는 반면에,<sup>59)</sup>  $\theta'$ -번역어인 ‘σπανίζω’(드물다)는 칠십인역에서 4번 쓰이는데, 욥기 14장 11절에서 ‘없어지다’라는 뜻의  $\text{אָזַל}$ 에 대한 번역어로 한 번 쓰였을 뿐, 나머지는 히브리어 대본이 없거나(유딧 11:12) 의역으로 여길 수 있다(왕하 14:26; 단 9:24).<sup>60)</sup>

(2) 칠십인역이 케레를 지지하는 경우

① 사무엘하 13:37  $\text{עִמְיָהוּד K/עִמְיָהוּד Q/Eμίουδ LXX}$

57) 다니엘서 본문에 대한 간략한 설명으로는, 김정훈, 『칠십인역 입문』, 116-118을 참조하라.

58) 참조, M. Karrer and W. Kraus, eds., *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. II. Psalmen bis Daniel* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 3035.

59) HR, 1327a-b.

60) HR, 1281c.

본문은 다윗의 아들 압살롬이 이복형제인 암논을 살해하고 도피하여 간 곳을 언급하는 대목에 등장한다. 압살롬은 외조부인 달매(삼하 3:3)가 있는 그술로 도망했는데, 그 달매의 이름이 본문에서 ‘아미후르’(K) 또는 ‘아미후드’(Q)의 아들로 등장한다. 여기에는 두 가지의 유사 자음에서 비롯한 차이점들이 있다. 먼저 마지막 자음이 케티브는 ‘레쉬’인데, 케레는 ‘달렛’이다.<sup>61)</sup> 둘째로는 케티브가 셋째 음절의 첫 자음을 ‘헤트’로 쓴 반면에, 케레는 ‘헤’로 쓴다. 칠십인역은 두 차이 모두에서 케레를 따른다. 달매의 아버지 이름이 여기밖에 등장하지 않아서, 견줄 수 있는 본문이 없고, 또한 케레와 같은 이름이 구약성경 여러 곳에서 등장한다. 칠십인역도 케레와 같은 전통에서 음역하지만(민 1:10; 2:18; 7:48, 53; 10:22; 34:20, 28; 대상 7:26; 9:4), ‘흰 세마포’를 뜻하는 케티브 뒷부분 이름의 요소(חורר; Ουρ/Ωρ)도 구약성경에서 자주 찾아볼 수 있다(출 17:10; 31:2; 민 31:8; 수 13:21; 대상 2:19; 대하 1:5; 느 3:9 등). 그러므로 케티브의 전통을 단순히 필사 오류로 판단할 수는 없다.

② 잠언 20:21[9b] מְבַהֵלֶת K/מְבַהֵלֶת Q/ἐπισπουδαζομένη LXX

케레는 ‘서두르다’를 뜻하는 동사 בָּהַל의 푸알 분사형이다. ‘열심을 내다’를 뜻하는 동사 ἐπισπουδάζω의 현재 수동태 분사형인 칠십인역은 케레를 반영한다. 이 경우는 케티브가 필사 오류로 보인다.

2.2.5. 그 밖의 경우

(1) וְנוּ ׀: 여호수아 5:1 עַרְעִבְרָם K/עַרְעִבְרָם Q/ἐν τῷ διαβαίνειν αὐτούς LXX(=Q)

본문은 이스라엘 백성들이 요단강을 건넌 뒤에 길갈에 열두 돌로 기념비를 세운 뒤의 장면에 있다. 본문은 정방형 히브리어 문자에서 비슷하게 보일 수 있다.<sup>62)</sup> 핵심적인 문제는 부정사 연계형의 목적어로 쓰인 대명접미어가 케티브대로 1인칭 복수인지, 아니면 케레대로 3인칭 복수인지다. 칠십인역은 여기서 케레를 지지한다. 그러나 이 문제는 필사 오류의 여부와 연관되지 않으며, 본문의 자리에 대한 이해와 연관된다. 일반적으로 이 본

61) 『개역개정』은 케티브의 전통에 따라 ‘암미홀’로 음역을 하였으며, 『공동번역』, 『새번역』, 가톨릭 『성경』은 케레의 전통에 따라 ‘암미후’으로 음역하였다.

62) 이런 관찰은, 지크프리트 크로이처 외, 『구약성경 주석 방법론』, 79를 보라.

문은 4:21에서 시작하는 신앙고백 형태의 진술에 속하는 것으로 여겨왔다.<sup>63)</sup> 그렇게 보면, 케티브의 1인칭 복수가 더 적합하다. 그러나 이 구절을 현재 장 구분대로 4장과 독립된 구절로 본다면, 3인칭 복수가 적합하며, 케레는 본문을 그렇게 이해한 것으로 보인다.

(2) 7와 6: 여호수아 15:47 הנבול K/הגדול Q/ή μεγάλη LXX(=Q)

유다 지파에 속한 성읍들과 경계를 나열하는 가운데 있는 이 본문의 케티브는 곧바로 이어지는 낱말의 영향을 받은 중복오사의 필사 오류였음이 틀림없어 보인다(הגבול הנבול K/הים Q; ‘그리고 큰 바다와 경계’).

(3) 7와 6: 에스겔 3:15 ואשר K/ואשב Q/τούς LXX(=K)

에스겔이 포로지인 바벨론의 델아빱에 가서 포로민들을 만나는 장면이다. 케티브나 케레 본문 모두 어렵기는 마찬가지지만,<sup>64)</sup> 케티브는 설명적 용법의 접속사 ‘바브’로 시작하면서 바로 앞의 문장을 설명해 준다.<sup>65)</sup> 칠십인역도 히브리어 본문에서 조금 벗어난 번역이기는 하지만, 기본적으로는 케티브를 전제하는 것으로 보인다(ואשר K/ואשב Q/‘거기 거주하는 사람들’). 반면에 케레는 이 문장을 이어지는 문장(ואשב Q/‘그리고 내가 거기서 이레 동안 지냈다’)과 연결하게 해 준다. 어느 전통이 원래의 것인지는 판가름하기 어렵지만, 두 전통은 서로 다른 구문 이해를 보여 주며, 추측건대 공존의 과정을 거쳤을 것이다.

(4) 7와 6: 사무엘상 4:13 ו K/ו Q/παρά LXX(=Q)<sup>66)</sup>

본문은 엘리가 이스라엘과 블레셋의 전쟁 소식을 기다리며 앉아 있던 자리를 언급하는 부분이다. 여기서 케레에 따르면, 엘리는 ‘길 가’(ו K/ו Q)에 앉아서 ‘지켜보고’(מִצְפָּה=MT) 있었거나, 시각장애인이어서 ‘미스바(מִצְפָּה)로 향하는 길 가’(67)에 앉아 있었다. 그런데 ‘때리다’라는 뜻의 동사 ו K/ו Q의 히필

63) 참조, Trent C. Butler, *Joshua 1-12*, 2nd ed., WBC 7A (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 283-289.

64) 참조, 본문의 여러 해석 가능성에 대해서는, W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 2. Aufl., BK XIII,1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 13.

65) GK §154a, 각주 1.

66) 이 보기는 필자가 다음의 책에서도 언급하였다. 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약 본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』 (서울: 새물결플러스, 2018), 196.

67) 참조, P. K. McCarter, *I Samuel*, AYB 8 (New Haven; London: Yale University Press, 1995), 111.

지시형을 쓰는 케티브는 사실상 뜻을 파악할 수 없어서, 필사 오류로 여겨진다.<sup>68)</sup> 칠십인역은 *παρὰ τὴν πύλην σκοπεύων τὴν ὁδόν*(성문 옆에서 길을 지켜보면서)로 또 다른 본문 전통을 전제한다(*הַרְרָה הַמְצַפֶּה אֶת הַדֶּרֶךְ*).<sup>69)</sup>

(5) 1과 2: 에스겔 25:7 לִבְנֵי קִיָּץ Q/εἰς διαρπαγὴν LXX(=Q)

케티브는 ‘노략물’을 뜻하는 케레의 *קִיָּץ*에 대한 필사 오류이며, 이는 같은 뜻의 칠십인역 대응어 *διαρπαγή*에서도 분명히 알 수 있다.

### 3. 나가는 말

우리가 위에서, 자음 중복과 중자 탈락, 유사한 자음의 차이에서 비롯한 케티브/케레 전통의 차이 가운데, 칠십인역을 바탕으로 판단할 수 있어 다른 용례는 모두 37개였다. 이 용례들에서 칠십인역이 어느 전통을 지지하는지를 정리해 보면, 칠십인역이 케티브를 지지하는 경우는 15번이었고, 케레를 지지하는 경우는 21번이었다. 이 가운데 케티브가 명백한 필사오류인 경우는 11번이며, 이때, 열왕기하 7:13과 예레미야 31:40(LXX 38:40), 그리고 시 105[104]:28을 제외하고 나머지 경우에는 칠십인역이 모두 케레를 지지하였다. 그러니 케레가 케티브의 필사 오류를 수정한 이 8번의 용례를 빼면, 칠십인역의 케티브와 케레 지지율은 거의 동일하다. 한편, 다니엘 9:24에서는 칠십인역이 전통에 따라 서로 다른 양상을 보여주었다.

결국, 칠십인역과 견주어 본 결과에서 알 수 있는 사실은 필자가 사무엘 하의 범위에서 수행하였던 선행 연구에서 얻은 결과와 크게 다르지 않다. 케레 가운데는 명백히 케티브의 필사 오류를 수정한 것들이 있다(흥미롭게도 때로는 케레의 필사 오류도 있다). 몇몇 케레는 중세 시대에 비롯했을 수 있지만, 많은 경우 이형들은 초기 유대 시대로 거슬러 올라간다. 그리하여 케티브/케레 전통은 이 시대 히브리어 본문의 다층성을 입증해준다. 몇몇 케레는 잘못 필사된 케티브에 대한 수정 제안이지만, 많은 경우에 케티브와 케레 모두가 제각각 의미가 있어서, 서로 다른 본문 형태를 반영한다.

우리의 분석에 따르면 케티브와 케레 본문의 고대성은 칠십인역 본문과

68) 이 용례에 대한 여러 제안에 대해서는, W. Dietrich, *Samuel*, BK VIII/1<sub>3</sub> (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 201을 보라.

69) 참조, H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1973), 134.

전주는 것으로 입증된다. 칠십인역은 더러는 케티브를, 더러는 케레를 지지하는데, 여기서 칠십인역이 어느 전통을 따르는지에 대한 원칙은 찾아보기 어렵다. 어떤 경우에 번역자는 자신에게 전해진 본문 형태를 그대로 따른 것으로 보이지만, 또 다른 경우에는 의도적으로 한 쪽을 결정한 것으로 보이기도 한다. 아무튼 칠십인역은 초기 유대주의 시대에 현존했던 케티브와 케레 전통과 그 히브리어 본문의 다층성과 유동성을 입증해주는 것만은 틀림없다.

<주제어>(Keywords)

본문비평, 성경 본문의 다층성, 초기 마소라 전통, 케티브/케레 전통, 칠십인역.

Textual Criticism, Multiplicity of the biblical Text, Proto-Masoretic Tradition, Ketib/Qere Tradition, Septuagint.

(투고 일자: 2018년 7월 31일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 9월 17일)



<참고문헌>(References)

- 김정훈, 『칠십인역 입문. 본문의 역사와 연구의 실제』, 유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1, 서울: 바오로딸, 2009.
- 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약 본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』, 서울: 새물결플러스, 2018.
- 바우어, 발터, 외, 『바우어 헬라어 사전. 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』, 이정의 역, 서울: 생명의 말씀사, 2017.
- 안근조, “읍기 30:22하반절 ‘크티브’/‘크레’의 선택과 문학적-수사학적 번역”, 『성경원문연구』 40 (2017), 52-70.
- 켈리, 페이지 H., 외, 『히브리어 성서(BHS)의 마소라 해설』, 강성열 역, 서울: 비블리카 아카데미아, 2005.
- 크로이처, 지크프리트 외, 『구약성경 주석 방법론』, 김정훈 역, 서울: 기독교문서선교회, 2011.
- Allen, L. C., *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas: Word Books, 1990.
- Blass, F., Debrunner, A., and Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Butler, Trent C., *Joshua 1-12*, 2nd ed., WBC 7A, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Clines, David J. A., *Job 21-37*, WBC 18A, Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Cogan, M. and Tadmor, H., *II Kings*, AYB 11, New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Dietrich, W., *Samuel*, BK VIII/13, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Fernández-Marcos, N. and Busto-Saiz, J., eds., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel*, Madrid: Instituto de Filología. C.S.I.C., 1989.
- Fischer, A. A., *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Fox, Michael V., *Proverbs 10-31*, AYB 18B, New Haven; London: Yale University Press, 2009.
- Gesenius, W., bearb. von E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl., Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1995.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Heidelberg: Springer, 2013.
- Ginsburg, C. D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London: Trinitarian Bible Society, 1897; repr. New York: Ktav Publishing House, 1966.
- Gordis, R., *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*, 2nd ed.,

- New York: KTAV Publishing House, 1971.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint. And the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Hobbs, T. R., *2 Kings*, WBC 13, Waco: Word Books, 1985.
- Karrer, M. and Kraus, W., eds., *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Kim, Jong-Hoon, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Kim, Jong-Hoon, "The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel", *ZAW* 123 (2011), 27-46.
- Lundbom, Jack R., *Jeremiah 21-36*, AB 21B, New York: Doubleday, 2004.
- McCarter, P. K., *I Samuel*, AYB 8, New Haven; London: Yale University Press, 1995.
- Morrow, W. S., "Kethib and Qere", *ABD* IV, 24-30.
- Orlinsky, H. M., "The Origin of the Kethib-Qere System", G. W. Anderson, et al., eds., *Congress Volume Oxford 1959*, VT.S 7, Leiden: Brill, 1960, 184-192.
- Stoebe, H. J., *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1973.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Ulrich, Eugene, ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants. Vol 2: Isaiah-Twelve Minor Prophets*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Waltke, B. K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Weil, G. E., "Qere-Kethibh", *IDBS*, 721-723.
- Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, Atlanta: Scholars Press, 1980.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, 2. Aufl., BK XIII,1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 25-48*, BKAT XIII,2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

<Abstract>

**Die textkritische Bedeutung der *Ketib/Qere*-Tradition  
und deren Beziehung zur Septuaginta  
in Bezug auf Dittographie, Haplographie und graphische Ähnlichkeiten**

Jong-Hoon Kim  
(Busan Presbyterian University)

Die *Ketib/Qere*-Tradition ist eine auf das 2. Jhr. n. Chr. zurückgehende protomasoretische Texttradition. Ihre textkritische Bedeutung ist jedoch umstritten, weil sie nur in den mittelalterlichen Handschriften vorhanden ist. Bei den verschiedenen Diskussionen handelt es sich darum, ob die *Qere*-Tradition für ein Korrekturvorschlag des Schreibers ist, ob sie die Kollation eines älteren Textes repräsentiert, oder ob sie eine Kombination von beidem ist.

Meiner Meinung nach spielt aber die *Ketib/Qere* Tradition eine wichtige Rolle zur Erklärung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Textformen der Septuaginta und des Qumrantextes und kann sie auch zum Erweis der Mehrgestaltigkeit und Flexibilität der Textformen des Alten Testaments in der hellenistisch-frühjüdischen Zeit beitragen.

Beim vorliegenden Beitrag wird vor allem die 37 Fälle aufgrund der Septuaginta textkritisch besprochen, und zwar Fälle, in denen die *Ketib/Qere* Tradition wegen der Dittographie bzw. Haplographie, wegen graphischer Ähnlichkeiten voneinander abweichen. Das Resultat der Analyse ist wie folgt: in 15 Fällen stimmt die Septuaginta mit dem *Ketib* überein, demgegenüber in 21 Fällen mit dem *Qere*. In 11 Fällen stellt aber das *Ketib* ein Schreibfehler dar. Bei den Schreibfehlern des *Ketib* stimmt die Septuaginta in 8 Fällen mit dem *Qere* überein, d.h. in diesen Fällen ist die *Qere*-Tradition wirklich ein Korrekturvorschlag. Es ist aber auch interessant, dass dagegen in 2Kön 7,13, Jer 31,40 [38,40 LXX], und Ps 105[104],28 die Septuaginta mit dem *Ketib* übereinstimmt. Darüber hinaus scheint das *Qere* in 2Kön 22,5 sogar ein Schreibfehler zu sein. Interessant ist, dass in Dan 9,24, wo wir zwei unterschiedliche griechische Textformen haben, diese sowohl das *Ketib* als auch das *Qere* unterstützen.

Die vorliegende Analyse bestätigt meine Annahme. Gewiss gibt es bei den

*Qeres* Korrekturvorschläge gegenüber fehlerhaften *Ketibs* (und in interessanter Weise gibt es anscheinend auch fehlerhafte *Qeres*). Manche *Qeres* mögen erst frühmittelalterlich sein, aber in vielen Fällen gehen die Lesarten in die frühjüdische Zeit zurück und bestätigt die *Ketib/Qere* Tradition die Mehrgestaltigkeit des hebräischen Textes in dieser Zeit. Manche *Qeres* sind Korrekturen für fehlerhafte *Ketibs*, nicht selten sind aber auch sowohl *Ketib* als auch *Qere* sinnvoll und spiegeln unterschiedliche Auffassungen des Textes.

Das hohe Alter dieser Textformen wird durch die Entsprechungen in der Septuaginta bestätigt. Dabei folgt die Septuaginta teils dem *Ketib* und teils dem *Qere*. - Dabei kann man kein Prinzip dafür erkennen, welche Lesart die Septuaginta aufgreift. In manchen Fällen hatten die Übersetzer vielleicht nur eine Textform zur Verfügung, in anderen Fällen trafen sie vielleicht eine bewusste Entscheidung. Die Septuaginta bestätigt jedenfalls, dass ein Teil der *Ketib/Qere* – Tradition in die frühjüdische Zeit und auf deren mehrgestaltige hebräische Textformen zurückgeht.

## ὄσος 번역을 위한 제안 — πᾶς와의 결합형과 단독형을 중심으로 —

심우진\*

### 1. 들어가는 말

이 논문은 신약성경에서 등장하는 ὄσος의 번역에 대한 연구이다. 이 연구를 통해 ὄσος가 여러 번역본 성경에서 제대로 번역되었는지 점검하고자 한다. 점검 후 보다 나은 번역이 있을 경우 제안하고자 한다. 일반적으로 성경 번역에서는 형식 일치 번역(formal correspondence translation)과 내용 동등성 번역(dynamic equivalence translation)의 두 가지 원칙이 있고, 번역을 할 때 이 원칙들 사이에서 고민하며 보다 나은 번역을 모색한다.<sup>1)</sup> 그런데 이 논문은 이보다 더욱 기초적인 차원에 주목하고자 한다. 그리스어 단어의 기본적인 의미와 용법에 초점을 두고 이것을 번역에 반영하고자 하는 것이다.

신약성경에서 ὄσος는 모두 110회 등장한다. 이것은 비교적 높은 빈도수에 속한다.<sup>2)</sup> 그럼에도 불구하고 ὄσος에 대한 연구는 찾아보기 힘들다. 학술 논문이나 단행본에서 ὄσος에 대한 연구는 거의 없는 실정이다. 단지 그리스

\* Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울장신대학교 교수. [predigt@naver.com](mailto:predigt@naver.com).

- 1) 형식 일치 번역과 내용 동등성 번역에 대해서는 다음을 참조하라. 민영진, “표준 새번역 번역지침과 특징”, 「기독교사상」 37:2 (1993), 46; 나채운, “표준 새번역에 대한 바른 이해(1)”, 「기독교사상」 37:10 (1993), 110-114; 박덕창, “표준 새번역의 ‘내용의 동등성’”, 「기독교사상」 38:11 (1994), 176-188; 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화 - ‘표준새번역’과 ‘새번역’을 중심으로”, 「성경원문연구」 24 (2009), 72-92.
- 2) 신약성경에서 등장하는 그리스어 단어는 약 5,500개인데, 이 중에서 절반 정도가 3회 이하 등장한다. 100회 이상 등장하는 단어는 170여 개로서, 신약의 총 단어 수인 약 137,000개 중에서 100,000개의 단어를 구성한다. Bruce M. Metzger, *Lexical aids for students of New Testament Greek* (Princeton: distributed by the Theological Book Agency, 1969) 참조.

어 사전에서 기본적인 의미와 몇 개의 예문이 소개되어 있는데, 양적인 면에서 설명은 너무 적은 분량이다. 그리스어 문법책에서도 ὅσος에 대한 설명은 극히 적은 분량으로 제한되어 있다. 대부분의 문법책에서는 아예 설명 없이 어떤 도표 안에 다른 단어들과 함께 표기되는 수준으로만 등장하고, 극히 일부의 문법책에서만 다른 문법 내용을 설명하면서 곁들이는 형식으로 ὅσος의 용법을 소개하고 있을 뿐이다.

ὅσος에 대한 설명이나 연구를 거의 찾아보기 힘들게 된 이유 가운데 하나는 신약성경 그리스어에 관한 가장 방대하고 권위 있는 사전으로 받아들여지고 있는 *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*(이하 *TWNT*)<sup>3)</sup>가 ὅσος를 다루지 않았기 때문이라고 할 수 있다. *TWNT*는 그리스어 단어를 공시적, 통시적인 차원에서 풍부한 예문들과 함께 그 의미를 조명해 주기 때문에 만일 *TWNT*가 ὅσος를 다루었다면 이 단어의 역사적, 사회적, 문화적인 차원에서의 의미를 파악하는 데 결정적인 기여를 했을 것이다. 아쉽게도 *TWNT*가 ὅσος를 다루지 않았기 때문에 ὅσος에 대한 연구는 그리스어 사전들의 기본적인 의미 설명과 일부 그리스어 문법책에 있는 ὅσος에 대한 설명을 출발점으로 삼을 수밖에 없다. 이들 설명을 모두 모아 봐도 몇 문장 되지 않기 때문에 ὅσος의 의미 규명은 마치 바늘구멍을 통과하는 것과도 같을 것이다. 그러나 신약성경에서 등장하는 빈도수가 매우 높은 것을 고려할 때 ὅσος에 대한 연구는 적지 않은 의미가 있다고 할 수 있다. 이 논문이 ὅσος 연구를 위한 초석이 되기를 바라며, ὅσος 번역에도 기여할 수 있기를 바란다.

## 2. ὅσος의 의미

독일어권에서 고전 그리스어 사전으로 널리 사용되고 있는 *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* 사전<sup>4)</sup>은 ὅσος의 기본적인 의미를 다음과 같이 정의한다. ὅσος는 wie groß(‘얼마나 큰’), wie weit(‘얼마나 멀리’), wie lang(‘얼마나 긴’), wie viel(‘얼마나 많이’)와 같은 의미를 갖고 있다. 이 사전은 ὅσος의 의미를 설명하기 위해서 여러 예문을 들고 있는데, 대부분

3) Gerhard Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1966).

4) Wilhelm Gemoll, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* (München: Oldenbourg, 1997). 보통 *Gemoll* 사전이라고 지칭하기도 하는데, 1908년 이 사전의 초판이 나온 이래로 여러 차례 개정 작업이 이루어졌다.

이와 같은 의미로 해석하고 있다.<sup>5)</sup> 그런데 이러한 예문들은 그리스 문학 작품들에서 온 것들로서 신약성경의 예문은 극히 적은 분량만 소개되어 있다.

한편, 신약성경 그리스어 문법에 있어서 고전적인 교과서로 권위를 인정받고 있는 *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*(이하 *GNG*)<sup>6)</sup>는 ὄσος에 대해서 다음과 같이 설명한다. 첫째, ὄσος는 대명사(Pronomina) 중의 하나로서, 상관관계대명사(Korrelativa)로 분류된다.<sup>7)</sup> 둘째, ὄσος의 용법에 대해서 *GNG*는 다음과 같이 설명한다. 한정관계대명사(das bestimmte Relativum) ὅς와 부정관계대명사(das unbestimmte Relativum) ὅστις는 신약성경 그리스어에서 사실상 같은 용법을 나타낸다고 하면서, 그 예로서 다음과 같은 구절을 든다. 마태복음 18:23, ὡμοιώθη ἡ βασιλεία ⋯ βασιλεῖ, ὅς ⋯, 그리고 마태복음 22:2, ὡμοιώθη ἡ βασιλεία ⋯ βασιλεῖ, ὅστις ⋯. 두 구절에서 ὅς와 ὅστις는 각각 등장하지만 사실상 같은 용법을 나타낸다는 것이다. *GNG*는 이러한 설명에 ὄσος도 이와 비슷하다는 문장을 첨가했다. 결국 *GNG*에 따르면 ὄσος는 ὅς와 비슷하게 한정관계대명사의 용법으로 사용되고 있다는 것이다.<sup>8)</sup> 셋째, *GNG*는 ὄσοι가 많은 경우에 있어서 πάντες οἱ로 바뀔 수 있다고 설명한다.<sup>9)</sup>

이와 같은 *GNG*의 ὄσος에 대한 설명은 이후 지대한 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 신약성경에서 등장하는 ὄσος를 영어 성경과 독일어 성경에서 번역한 사례들을 보면 위의 세 가지 설명이 마치 반드시 준수해야 하는 규칙처럼 적용되었다는 인상을 받게 된다.<sup>10)</sup> 그런데 이점에 대해서는 본 논문에서 비판적으로 살펴보고자 한다. 특히 세 번째 설명에 초점을 두고 살펴보고자 하는데, 결론을 먼저 언급한다면 세 번째 설명을 성경 번역에 있어서

5) 우리말로 된 그리스어 사전인 『최신 성서헬라어사전』에서도 ὄσος의 의미를 “얼마만큼 큰”, “얼마나 많은”, “-만큼 큰”, “-만큼 먼”, “-만큼 많은”으로 정의하고 있다. 성종현, 『최신 성서헬라어사전』(서울: 장로회신학대학교 출판부, 1999), 309. 그리고 프레드릭 윌리엄 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역(서울: 새물결플러스, 2017), 407 참조.

6) Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001). 1896년 프리드리히 블라스(Friedrich Blass)와 알베르트 데브루너(Albert Debrunner)에 의해서 초판이 나온 이후로 이 책은 여러 차례 개정되었고, 최종 개정판은 프리드리히 레코프(Friedrich Rehkopf)에 의해서 출간되었다.

7) Ibid., 50.

8) Ibid., 241.

9) Ibid., 252.

10) 본 논문에서 참조한 외국어 성경은 다음과 같다. New Revised Standard Version (NRS, 1989), English Standard Version (ESV, 2007), New International Version (NIV, 2011), Revidierte Lutherbibel (LUT, 1984). 본 논문에서는 이것들을 「성경원문연구」 원고 투고 규정에 따른 약어로 표기하기로 한다.

지금까지 과도하게 적용해왔다는 것이 본 논문의 요지다. 이를 위해서 ὅσος의 기본적인 의미를 좀 더 살펴보는 것이 필요하다. GNG가 신약성경 그리스어에 관한 기념비적인 작품임에는 분명하지만, 500쪽이 넘는 분량에도 불구하고 ὅσος에 대한 설명은 불과 몇 문장에 불과하기 때문이다.

비교적 최근에 발간된 그리스어 문법책인 *Hellas: Griechische Grammatik* (이하 HGG)<sup>11)</sup>는 ὅσος를 다음과 같이 설명한다.<sup>12)</sup>

οἷος, οἷα, οἷον	wie beschaffen, was für ein (lat. qualis)
ὅσος, ὅση, ὅσον	wie groß (lat. quantus)
ὅσοι, ὅσαι, ὅσα	wie viele (lat. quot)

HGG의 설명은 ὅσος의 기본적인 의미를 파악하는 데 중요한 관점을 제공해 준다. 특히 οἷος와 비교했을 때 그 의미가 더욱 잘 드러날 수 있는데, οἷος는 ‘질적인 것’(qualis)을 나타내는 한편, ὅσος는 ‘양적인 것’(quantus 또는 quot)을 나타낸다. 즉 HGG의 설명에 따르면, ὅσος의 기본적인 의미는 ‘질적인 개념’에 대비되는 ‘양적인 개념’을 나타내는 것이라고 할 수 있다.

ὅσος가 양적인 개념을 나타내는 적절한 예가 있다. 히브리서 10:37의 μικρὸν ὅσον ὅσον이 그것이다. 우리말 성경은 “잠시 잠깐 후면”(『개역개정』), “아주 조금만 있으면”(『새번역』)으로 번역했는데, ὅσος의 양적인 개념을 고려해서 적절하게 번역했다. 칠십인역(LXX) 이사야 26:20에서 동일한 표현을 발견할 수 있는데,<sup>13)</sup> 이것은 μικρὸν ὅσον ὅσον이 신약 시대보다 훨씬 이전에 그리스어를 사용하는 지역의 일상생활에서 사용된 표현이었을 것으로 추정하게 한다. 그리고 이 표현은 상당히 후대까지 사용된 것으로 보인다. NTG 28판에 따르면 누가복음 5:3의 이문이 유사한 표현을 담고 있다.<sup>14)</sup> D 사본(Codex Bezae Cantabrigiensis)이 ὅσον ὅσον이란 표현을 갖고 있는데, 본문으로 채택된 ὀλίγον을 대신해서이다. 물론 D 사본의 제작 연대가 5세기로 추정된다고 해서 이 표현이 5세기에 만들어졌다고 볼 수는 없다. 사본의 제작 연대와 사본이 담고 있는 본문의 생성 연대는 다르기 때문이다. 그런데 대다수 사본들이 ὀλίγον을 담고 있음에도 불구하고 유독 D 사본이

11) Friedrich Maier, *Hellas: Griechische Grammatik* (Bamberg: Buchner, 1997).

12) Ibid., 45.

13) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 사전은 히 10:37의 ἔτι μικρὸν ὅσον ὅσον이 칠십인역 사 26:20의 μικρὸν ὅσον ὅσον에서 유래한 것으로 추정한다. Horst Balz and Gerhard Schneider, “ὅσος”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 2nd ed., (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), Bd. II, 1313 참조.

14) *Novum Testamentum Graece*, 28 rev. Aufl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 196.



ὅσον ὅσον이란 표현을 갖고 있다는 점은 이 표현이 신약 시대로부터 상당히 후대까지도 사용되었을 개연성을 내포하고 있다고 할 수 있다. 결국 이것은 ὅσος가 양적인 개념으로 사용되는 언어적 용례들이 시간적인 범위와 지역적인 범위 면에서 매우 광범위했을 것이라는 추정을 위한 하나의 예로 간주될 수 있을 것이다.

ὅσος의 의미와 용법을 더욱 정확하게 파악하기 위해서는 이러한 기본적인 의미에 초점을 맞추어 신약성경에서 등장하는 용례들을 점검해 볼 필요가 있다. 지금부터는 신약성경에서 등장하는 ὅσος의 용례들을 기본적인 의미, 특히 양적인 개념에 초점을 두고 점검해 보도록 한다.

### 3. 신약성경의 ὅσος 용례들

신약성경에서 ὅσος는 모두 110회 등장한다. 그중에서 복음서와 사도행전에 66회 등장하는데, 우선 이 용례들을 살펴보도록 한다. 복음서와 사도행전에서 등장하는 용례들을 구절과 함께 아래의 도표에 표기하였다. 이 도표에는 πᾶς라는 단어를 포함시켰는데, ὅσος와 πᾶς의 결합형은 본 논문에서 중요한 주제로 다루어지기 때문이다. 한 구절에서 두 번 이상 등장하는 경우는 (1), (2)와 같이 표기하여 따로 분류하였고, 전치사와의 결합형은 전치사를 함께 표기하였다.

<표 1> 복음서와 사도행전에서의 ὅσος 용례 (πᾶς와의 결합 포함)

1	마 7:12	πάντα ὅσα	2	9:15	ἐφ' ὅσον
3	13:44	πάντα ὅσα	4	13:46	πάντα ὅσα
5	14:36	ὅσοι	6	17:12	ὅσα
7	18:18 (1)	ὅσα	8	18:18 (2)	ὅσα
9	18:25	πάντα ὅσα	10	21:22	πάντα ὅσα
11	22:9	ὅσους	12	23:3	πάντα ὅσα
13	25:40	ἐφ' ὅσον	14	25:45	ἐφ' ὅσον
15	28:20	πάντα ὅσα	16	막 2:19	ὅσον
17	3:8	ὅσα	18	3:10	ὅσοι
19	3:28	ὅσα	20	5:19	ὅσα
21	5:20	ὅσα	22	6:30 (1)	ὅσα
23	6:30 (2)	ὅσα	24	6:56	ὅσοι

25	7:36	ὅσον	26	9:13	ὅσα
27	10:21	ὅσα	28	11:24	πάντα ὅσα
29	12:44	πάντα ὅσα	30	눅 4:23	ὅσα
31	4:40	ἅπαντες ὅσοι	32	8:39 (1)	ὅσα
33	8:39 (2)	ὅσα	34	9:5	ὅσοι
35	9:10	ὅσα	36	11:8	ὅσων
37	12:3	ὅσα	38	18:12	πάντα ὅσα
39	18:22	πάντα ὅσα	40	요 1:12	ὅσοι
41	4:29	πάντα ὅσα	42	4:45	πάντα ὅσα
43	6:11	ὅσον	44	10:8	πάντες ὅσοι
45	10:41	πάντα ὅσα	46	11:22	ὅσα
47	16:13	ὅσα	48	16:15	πάντα ὅσα
49	17:7	πάντα ὅσα	50	행 2:39	ὄσους
51	3:22	πάντα ὅσα	52	3:24	πάντες ὅσοι
53	4:6	ὄσοι	54	4:23	ὄσα
55	4:28	ὄσα	56	4:34	ὄσοι
57	5:36	πάντες ὄσοι	58	5:37	πάντες ὄσοι
59	9:13	ὄσα	60	9:16	ὄσα
61	9:39	ὄσα	62	10:45	ὄσοι
63	13:48	ὄσοι	64	14:27	ὄσα
65	15:4	ὄσα	66	15:12	ὄσα

위의 도표에서 가장 눈에 띄는 것은 형용사  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와의 결합형이다. 주로 복수형인  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  ὄσα와  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$  ὄσοι의 형태로 등장하는데, 이러한  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와 ὄσοις의 결합형은 모두 22회에 달한다. 전체 빈도수에서 차지하는 비중이 무려 3분의 1에 해당한다.<sup>15)</sup>

한편, 바울서신에서 ὄσοις는 모두 25회 등장한다. 이것을 아래의 도표에 표기하였다. 이 도표에는  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와의 결합형인 경우를 포함하여 앞의 도표와

15) 이러한 용례들을 병행구절에 따라 비교해보면 다음과 같은 특이한 점을 발견할 수 있다. 대개의 경우 마태복음과 누가복음은 마가복음의 ὄσοις의 용례를 그대로 따랐다. 그런데 막 10:21의 ὄσα가 병행구절인 눅 18:22에서는  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  ὄσα로 등장한다. 누가복음 저자는 마가복음의 문장에  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ 를 추가한 것이다. 한편, 이와 다른 경우도 있다. 막 12:44의  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  ὄσα는 병행구절인 눅 21:4에서  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ 만 등장한다. 누가복음 저자는 마가복음의 문장에서 ὄσα를 생략한 것이다.

모든 조건을 동일하게 적용시켰다.

<표 2> 바울서신에서의 ὅσοις 용례 (πᾶς와의 결합 포함)

1	롬 2:12 (1)	ὅσοι	2	롬 2:12 (2)	ὅσοι
3	3:19	ὅσα	4	6:3	ὅσοι
5	7:1	ἐφ' ὅσον	6	8:14	ὅσοι
7	11:13	ἐφ' ὅσον	8	15:4	ὅσα
9	고전 7:39	ἐφ' ὅσον	10	고후 1:20	ὅσαι
11	갈 3:10	ὅσοι	12	3:27	ὅσοι
13	4:1	ἐφ' ὅσον	14	6:12	ὅσοι
15	6:16	ὅσοι	16	빌 3:15	ὅσοι
17	4:8 (1)	ὅσα	18	4:8 (2)	ὅσα
19	4:8 (3)	ὅσα	20	4:8 (4)	ὅσα
21	4:8 (5)	ὅσα	22	4:8 (6)	ὅσα
23	골 2:1	ὅσοι	24	딤펴전 6:1	ὅσοι
25	딤펴후 1:18	ὅσα			

마지막으로, 복음서, 사도행전, 바울서신을 제외한 나머지 신약성경에서 ὅσοις가 등장하는 경우는 모두 19회로서 아래의 도표와 같다. 이 도표에도 앞의 도표들과 같은 조건을 적용시켰다.

<표 3> 나머지 신약성경에서의 ὅσοις 용례 (πᾶς와의 결합 포함)

1	히 1:4	ὅσω	2	2:15	ὅσοι
3	3:3	καθ' ὅσον	4	7:20	καθ' ὅσον
5	8:6	ὅσω	6	9:27	καθ' ὅσον
7	10:25	ὅσω	8	10:37 (1)	ὅσον
9	10:37 (2)	ὅσον	10	벧후 1:13	ἐφ' ὅσον
11	유 1:10 (1)	ὅσα	12	유 1:10 (2)	ὅσα
13	계 1:2	ὅσα	14	2:24	ὅσοι
15	3:19	ὅσους	16	13:15	ὅσοι
17	18:7	ὅσα	18	18:17	ὅσοι
19	21:16	ὅσον			

위의 세 가지 도표들에서 확연하게 눈에 띄는 것은 πᾶς와의 결합형이다.

복음서와 사도행전을 제외한 나머지 신약성경의 모든 ὅσος 용례에서 πᾶς와 결합하는 경우는 한 번도 없다. 그야말로 πᾶς와 ὅσος의 결합형은 복음서와 사도행전에서만 발견할 수 있는 독특한 형태임을 한눈에 확인할 수 있는 것이다. GNG는 ὅσοι가 많은 경우에 있어서 πάντες οἱ로 바뀔 수 있다고 설명했다. 이것은 πᾶς와 ὅσος의 빈번한 결합이 보여 주듯이 두 단어가 서로 결합하고자 하는 속성이 빛은 결과일 수도 있다. 문제는 이러한 설명이 복음서와 사도행전을 제외한 나머지 신약성경의 용례에도 적용이 가능한가이다. 복음서와 사도행전에서는 셋 중에 하나가 πᾶς와 결합했지만, 나머지 신약성경에서는 πᾶς와의 결합형을 전혀 찾아볼 수 없기 때문에, GNG의 설명을 복음서와 사도행전을 넘어서 신약성경 전체에 적용시킬 수 있는지는 의문이 드는 것이다.

이와 같은 사항들을 토대로 해서 지금부터는 신약성경의 ὅσος 용례를 성경 본문에서 사용된 사례를 따라서 분석적으로 살펴보도록 한다. 우선 복음서에서 집중적으로 드러나 있는 πᾶς와 ὅσος의 결합형을 살펴보도록 한다. ὅσος가 πᾶς와 자주 결합했다는 점은 비록 복음서만의 특징이기는 하지만 ὅσος가 가지고 있는 독특한 특성을 잘 드러낼 수도 있다. 이것을 살펴보기 위해서 특히 여기서는 방법론적으로 ὅσος의 기본적인 의미인 양적인 개념, 곧 quantus에 초점을 두고 분석해 보도록 한다.

### 3.1. πᾶς와 ὅσος의 결합형에 대한 번역들

누가복음 18:22에 따르면, 어떤 관리가 무엇을 해야 영생을 얻을 수 있는지 물었을 때 예수는 다음과 같이 말한다.

πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς,

이 문장을 『개역개정』은 “네게 있는 것을 다 팔아 가난한 자들에게 나눠 주라”, 그리고 『새번역』은 “네가 가진 것을 다 팔아서, 가난한 사람들에게 나누어 주어라.”로 번역하였다. πάντα ὅσα를 『개역개정』은 ‘(네게 있는) 것을 다’, 그리고 『새번역』은 ‘(네가 가진) 것을 다’로 번역한 것이다. 한편 NRS와 ESV는 ‘all that’, NIV는 ‘everything (that)’, 그리고 LUT는 ‘alles, was’로 번역하였다. 예수는 관리에게 자신의 소유를 다 팔아서 가난한 자들에게 주고 예수를 따르라고 말했다. 결국 이 문장에서 πᾶς와 ὅσος의 결합형인 πάντα ὅσα는 이 관리가 소유하고 있는 재산 전체를 가리킨다고 할 수 있다.

그런데 여기서 그리스어 표현 πάντα ὅσα를 좀 더 분석적으로 살펴보도록

하자. 우선 πάντα는 말 그대로 ‘모두’, ‘다’라는 뜻이다. 그런데 ὅσα는 어떤 뜻으로 번역문에 반영되어 있는가? 영어의 경우 관계대명사 ‘that’으로 대체되어 있고, 독일어의 경우도 관계대명사 ‘was’로 대체되어 있다. 우리말 번역에서는 ‘-것을’이 이에 해당한다고 할 수 있다. 이것을 ὅσα의 기본적인 의미인 quantus의 관점에서 보면 다음과 같다. 관리가 가지고 있는 재산이 있다. 당연히 재산의 전체량은 ‘한정적’일 수밖에 없다. 재산의 한정적인 분량 그 자체를 ὅσα가 가리키고 있다. 그 분량 내에서 πάντα 곧 모두를 바치라고 한 것이다.

또 다른 예를 살펴보자. 우리에게 잘 알려진 가난한 과부의 헌금 장면(막 12:44)에서도 같은 표현이 등장한다.

αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

이 문장을 『개역개정』은 “이 과부는 그 가난한 중에서 자기의 모든 소유 곧 생활비 전부를 넣었느니라”, 그리고 『새번역』은 “이 과부는 가난한 가운데서 가진 것 모두 곧 자기 생활비 전부를 털어 넣었다.”로 번역하였다. πάντα ὅσα를 εἶχεν과 함께 ‘자기의 모든 소유, 전부’, 또는 ‘가진 것 모두, 전부’로 번역한 것이다. 한편 NRS, ESV, NIV는 ‘everything, all’, 그리고 LUT는 ‘alles, was’로 번역하였다. 여기서도 누가복음 18:22에서 살펴본 내용이 동일하게 적용될 수 있다. 과부는 비록 적기는 하지만 그녀가 가진 재산이 있었다. 불과 몇 푼에 불과하지만 그녀는 자신의 소유에서 헌금을 바친 것이기 때문에 분명히 그녀의 재산이 존재한다. 그 양이 많고 적음에 상관없이 모든 사람의 재산은 한정적인 분량일 수밖에 없다. 그녀가 가지고 있던 한정적인 분량의 재산 그 자체를 ὅσα가 가리키고 있다. 그녀는 그 분량 내에서 πάντα 곧 모두를 바친 것이다.

이것은 πᾶς와 ὅσος의 결합형이 등장하는 22번의 모든 구절에 적용될 수 있다.<sup>16)</sup> 각각의 경우에 대입해보면, ὅσος는 한정적인 분량을 지칭하고, πᾶς는 그 한정적인 분량의 범위 내에서 ‘모두’를 의미한다.

### 3.2. ὅσος가 단독으로 등장하는 용례들과 이에 대한 번역들

이번에는 πᾶς와 ὅσος의 결합형이 아닌, ὅσος가 단독으로 등장하는 용례

16) 마 7:12; 13:44, 46; 18:25; 21:22; 23:3; 28:20; 막 11:24; 12:44; 눅 4:40; 18:12, 22; 요 4:29, 45; 10:8, 41; 16:15; 17:7; 행 3:22, 24; 5:36, 37.

들을 살펴보도록 하자. 우선 ὅσος가 단독으로 등장하는데, 특히 복수형인 ὅσοι 또는 ὅσους의 형태로 등장하는 경우다. 복음서와 사도행전에서는 이러한 형태가 모두 16회 등장하는데, 의미상 사람을 가리킨다.<sup>17)</sup> 이에 따라 우리말 성경을 비롯해서 모든 성경은 ὅσοι 또는 ὅσους를 사람으로 번역하였다.<sup>18)</sup> 한편 ὅσοι 또는 ὅσους가 아닌 다른 형태, 곧 ὅσον이나 ὅσα의 형태로 등장하는 경우도 있는데, 이러한 형태들이 사람을 가리키는 경우는 없다. 그러니까 ὅσος가 단독으로 등장하는 경우는 그 형태가 ὅσοι 또는 ὅσους인가, 아니면 다른 형태인가로 구분되어서 각각 사람을 가리키는 용법과 그렇지 않은 용법으로 구분되는 것이다.

우선 요한복음 1:12을 예로 들어보자.

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,  
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

이 구절을 『개역개정』은 “영접하는 자 곧 그 이름을 믿는 자들에게는 하나님의 자녀가 되는 권세를 주셨으니”, 그리고 『새번역』은 “그러나 그를 맞아들인 사람들, 곧 그 이름을 믿는 사람들에게는, 하나님의 자녀가 되는 특권을 주셨다.”로 번역하였다. 『개역개정』은 ὅσοι를 “영접하는 자”라고 번역함으로써 사람을 의미하도록 하였고, 『새번역』은 “그를 맞아들인 사람들”이라고 번역함으로써 ὅσοι가 사람을 의미하면서도 복수로 표현하여 원문에 보다 가깝게 번역하였다. 『개역개정』과 『새번역』 모두 무난한 번역으로 보인다. 그런데 영어 성경의 번역문을 보면 눈에 띄는 단어가 등장한다. NRS, ESV, NIV가 모두 ὅσοι를 ‘all who’로 번역한 것이다. 원문에는 πᾶς가 없는데 번역문에 ‘all’이란 단어를 추가한 것이다. 영어 성경은 왜 이런 번역을 했을까? 영어 성경이 ‘all’이란 단어를 추가하여 번역한 것은 독일어 성경과 비교해보아도 차이가 난다. LUT는 이 구절을 다음과 같이 번역했다. “Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben” LUT는 이 구절의 ὅσοι를 ‘alle’라는 단어 없이 ‘wie viele’로만 번역했다. 그러니까 우리말 성경과 독일어 성경 LUT는 ‘모두’라는 의미의 추가 없이 번역한 반면, 영어 성경은 마치 πᾶς가 있는 것처럼 번역한 것이다.

ὅσοι의 또 다른 용례를 살펴보자. 마가복음 6:56에는 예수께서 게네사렛

17) 마 14:36; 22:9; 막 3:10; 6:56; 눅 4:40; 9:5; 요 1:12; 10:8; 행 2:39; 3:24; 4:6, 34; 5:36, 37; 10:45; 13:48. 이 중에서 마 22:9와 행 2:39 두 구절에서만 4격 형태인 ὅσους가 쓰였고, 나머지는 모두 1격 형태인 ὅσοι가 쓰였다.

18) 이것은 πᾶς와의 결합형에서도 마찬가지다. πᾶς가 ὅσοι와 결합했을 때는 사람을 가리킨다.

에서 많은 병자들을 고치는 장면이 나온다. 병자들은 예수의 옷을 만지려고 노력했고 만지는 자들은 병이 나았다. 이때 ὅσοι가 등장한다.

καὶ ὅσοι ἂν ἤψαντο αὐτοῦ ἐσώζοντο.

이 문장을 『개역개정』은 “손을 대는 자는 다 성함을 얻으니라”, 그리고 『새번역』은 “그리고 손을 댄 사람은 모두 병이 나았다.”로 번역하였다. 『개역개정』은 ‘다’, 『새번역』은 ‘모두’라는 단어를 삽입하여 번역한 것이다. 이것은 외국어 성경도 마찬가지다. NRS와 NIV는 공통적으로 ὅσοι를 ‘all who’로 번역하였고, LUT도 ‘alle, die’로 번역하였다. 그리스어 원문에는 πᾶς가 없음에도 불구하고 모든 번역 성경들이 이 단어가 있는 것처럼 번역한 것이다. 요한복음 1:12의 경우는 πᾶς가 있는 것처럼 번역한 성경도 있었고 그렇지 않은 성경도 있었다. 그런데 마가복음 6:56의 경우는 모든 성경이 πᾶς가 있는 것처럼 번역하였다. 그렇다면 그렇게 하도록 한 특별한 이유가 존재하는 것은 아닐까? 이 질문에 대한 대답은 마가복음 3:10과의 비교를 통해서 얻어낼 수 있다.

ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας.

이 문장을 『개역개정』은 “병으로 고생하는 자들이 예수를 만지고자 하여 물러왔음이더라”, 그리고 『새번역』은 “온갖 병으로 고통 받는 사람들이, 누구나 그에게 손을 대려고 밀려들었기 때문이다.”로 번역하였다. 『새번역』은 ‘누구나’를 삽입함으로써 ‘모두’를 강조한 한편, 『개역개정』은 ‘모두’라는 의미를 전혀 삽입하지 않았다. 한편 NRS는 ὅσοι를 ‘all who’로, LUT는 ‘alle, die’로 번역하였는데, NIV는 ‘all’의 삽입 없이 ‘those’로만 번역하였다. 결국 마가복음 6:56과 3:10의 비교를 통해서 얻어낼 수 있는 결과는 성경 번역이 제각각 이루어졌다는 점이다. 마가복음 6:56과 3:10은 예수의 이적을 종합적으로 표현하는 문구들이다. 두 구절 모두 매우 유사한 조건인 것이다. 그럼에도 불구하고 성경의 번역본마다 πᾶς가 있는 것처럼 번역하는 경우도 있고, 그렇지 않은 경우도 있는 것은 ὅσοι의 번역에 있어서 일관성을 기하지 못했다는 진단을 내릴 수밖에 없다.<sup>19)</sup>

그렇다면 πᾶς가 있는 것처럼 번역하는 경우와 그렇지 않은 경우가 실제

19) 이것은 ESV도 마찬가지다. ESV는 막 6:56의 ὅσοι를 ‘as many as’로 번역했다. 이것은 ὅσος의 양적인 개념을 잘 반영한 번역으로 보인다. 그런데 막 3:10의 ὅσοι는 ‘all who’로 번역했다. πᾶς가 없는데 있는 것처럼 번역한 것이다. 즉 ESV 역시 ὅσος의 번역에 있어서 일관성을 기하지 못했다고 할 수 있다.

적으로 같은 의미로 파악되는 것은 아닐까? 이를 위해서 두 개의 문장을 비교해보도록 하자.

문장 1 : 손을 대는 자는 성함을 얻으니라.

문장 2 : 손을 대는 자는 다 성함을 얻으니라.

문장 1에서는 ‘손을 대는 행위’가 눈에 띈다. 한편 문장 2에서는 ‘손을 대는 행위’와 더불어서 그들이 ‘모두 치유되는 것’이 부각된다. 일반적으로 문장의 의미를 파악하는 데 있어서 ‘모두’라는 단어가 있는 것과 그렇지 않은 것은 차이가 발생할 수 있다고 하는 것이 상식적인 판단일 것이다. 즉 ‘모두’가 있는 문장과 그렇지 않은 문장을 완벽하게 같은 의미의 문장으로 이해할 수는 없는 것이다.

그렇다면 ὅσοις가 πάντες 없이 단독으로 등장했는데, 번역문에서 πάντες가 있는 것처럼 번역한 경우는 문제가 될 수 있다. ὅσοις가 복음서에서 단독으로 등장하는 44회 중에서 성경의 번역본이 ‘ πάντες가 있는 것처럼’ 번역한 경우는 다음과 같다.

개역개정 (16회)	마 14:36; 18:18; 막 3:28; 6:30, 56; 10:21; 눅 9:5, 10; 12:3; 요 11:22; 행 4:6, 23; 9:39; 13:48; 14:27; 15:4
새번역 (19회)	마 14:36; 18:18; 22:9; 막 3:8, 28; 6:30, 56; 10:21; 눅 8:39; 9:10; 요 11:22; 행 2:39; 4:6, 23, 28; 9:39; 13:48; 14:27; 15:4
NRS (23회)	마 14:36; 17:12; 18:18; 22:9; 막 3:8, 10, 28; 6:30, 56; 9:13; 눅 9:5, 10; 11:8; 12:3; 요 1:12; 11:22; 16:13; 행 2:39; 4:6, 28; 14:27; 15:4, 12
ESV (12회)	마 17:12; 18:18; 막 3:8, 28; 6:30; 9:13; 10:21; 요 1:12; 11:22; 행 2:39; 14:27; 15:4
NIV (20회)	마 14:36; 17:12; 18:18; 22:9; 25:40, 45; 막 3:8, 28; 6:30, 56; 9:13; 10:21; 요 1:12; 11:22; 행 2:39; 4:23; 9:13; 13:48; 14:27; 15:4
LUT (7회)	마 14:36; 막 3:10; 6:30, 56; 10:21; 행 4:6; 13:48

위의 도표에는 ‘모두’의 의미로 판단할 수 있는 다양한 표현들을 집계한 것이므로 어느 정도 오차가 발생할 수 있다. 그럼에도 불구하고 많게는



52%(NRS), 그리고 적게는 16%(LUT) 정도의 구절에서  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는데 마치 있는 것처럼 번역하였다. 번역본들끼리 비교해보면 어느 정도는 공통적인 부분들이 존재하지만, 전체적으로는 일관성을 결여하고 있다고 볼 수밖에 없다. 이것이 그리스어 원문의 번역에 있어서 문제로 인식되고, 더 나아가 문제의 심각성을 절감하게 되는 것은 약 48%에서 84%에 이르는  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 의 삽입이 없는 번역문들이다. 왜냐하면 이 구절들은  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있는 것처럼 번역하는 것이 문맥의 흐름에 부합할 수도 있다는 가능성을 봉쇄하기 때문이다.  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는 구절들은 얼마든지 ‘모두’의 삽입 없이 번역할 수 있다. 절반이 넘는,  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 의 삽입 없는 번역문들이 그것을 잘 보여 주고 있다.

그렇다면 이토록 많은 구절에서  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는데도 마치 있는 것처럼 번역한 이유는 무엇일까? 그 이유는 다음과 같은 원인들로부터 비롯된 것으로 추정된다. 우리에게 친숙한 구절에서  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  ὅσα가 자주 등장한다는 점, 그리고 ὅσος의 의미를 파악함에 있어서 한정적인 범위를 가리키기는 하지만 그 범위 전체를 가리키는 경우가 많기 때문에, 조금 시각을 달리 하면 ‘모두’의 의미로 표현해도 결과적으로는 같을 수 있다는 점 등이 영향을 끼쳤던 것으로 보인다. 또 다른 가능성은  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와 ὅσος의 결합형과 ὅσος의 단독 사용을 아예 같은 의미로 간주하는 경우다. GNG는 ὅσοι가 많은 경우에 있어서  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$  οἱ로 바뀔 수 있다고 설명하기도 했다. 그러나  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와 ὅσος의 결합형과 ὅσος의 단독사용을 완전히 같은 의미로 간주할 수는 없다. ὅσοι가 많은 경우에 있어서  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$  οἱ로 바뀔 수 있다고 한 설명은, 말 그대로 ‘많은 경우’에 있어서 의미적으로 통할 수 있다는 정도로 이해하면 될 것이다. 그렇기 때문에 그리스어 원문에  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있으면 있는 대로, 없으면 없는 대로 번역하면 된다.  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와의 결합형과 단독형이 같은 용법일 수도 있다는 것은 독자의 판단에 맡기면 된다. 성경의 번역자가  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는데도 굳이 있는 것처럼 번역할 필요는 없는 것이다.

$\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는데 마치 있는 것처럼 번역한 구절을  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는 것으로 교정하는 것은 어려운 일이 아니다. 본 논문에서 예로 든 구절들을 대표적으로 살펴보면 다음과 같다. “손을 대는 자는 다 성함을 얻으니라”(막 6:56, 『개역개정』)는 ‘손을 대는 자는 성함을 얻으니라’로, “그리고 손을 댄 사람은 모두 병이 나왔다.”(막 6:56, 『새번역』)는 ‘그리고 손을 댄 사람은 병이 나왔다.’로, “온갖 병으로 고통 받는 사람들이, 누구나 그에게 손을 대려고 밀려들었기 때문이다.”(막 3:10, 『새번역』)는 ‘온갖 병으로 고통 받는 사람들이, 그에게 손을 대려고 밀려들었기 때문이다.’로 교정하면 된다.  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는 경우 없는 것으로 번역해도 문맥을 이해하는 데 어려움이 없으며, 오히려

이것이 그리스어 원문에 충실한 것이므로 우리말 성경의 개정판이 출간될 때 이점을 고려해 주기를 제안한다.

### 3.3. 바울서신 및 나머지 신약성경에서 등장하는 ὅσος 용례들과 이에 대한 번역들

그렇다면 바울서신 및 나머지 신약성경에서 등장하는 ὅσος의 번역은 어떻게 되었을까? 복음서에서처럼 πᾶς가 없는데도 마치 있는 것처럼 번역한 경우가 있는가? 복음서의 기준과 동일하게 적용시켜보면, 우리말 성경과 외국어 성경을 모두 포함하여 대략 25% 정도에서 ‘모두’의 의미가 삽입되어 번역되었다. 그런데 여기에서도 πᾶς가 없으면 없는 대로 번역하는 것이 바람직하다고 생각한다. 한 구절만 예로 들어서 살펴보기로 한다.

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐεδύσασθε.

갈라디아서 3:27의 이 문장을 『개역개정』은 “누구든지 그리스도와 합하기 위하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷 입었느니라”, 그리고 『새번역』은 “여러분은 모두 세례를 받아 그리스도와 하나가 되고, 그리스도를 옷으로 입은 사람들이기 때문입니다.”로 번역하였다. 그런데 이 문장에는 πᾶς가 없다. 따라서 ‘모두’의 의미를 제외하고 번역한다면 다음과 같다. ‘그리스도와 합하기 위하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷 입었느니라’(『개역개정』), ‘여러분은 세례를 받아 그리스도와 하나가 되고, 그리스도를 옷으로 입은 사람들이기 때문입니다.’(『새번역』) ‘모두’의 의미를 제외시켜도 문맥을 이해하는 데 어려움이 없다. 따라서 이 구절들은 75%의 구절에서 그랬던 것처럼 ‘모두’의 의미를 제외하고 번역하는 것이 바람직하다고 생각한다.<sup>20)</sup>

## 4. 나가는 말

지금까지 살펴본 바에 따르면, 성경 번역본들이 ὅσος를 번역할 때 많은

20) 바울서신 및 나머지 신약성경에서도 ὅσος의 기본적인 용법은 복음서와 동일하다. ὅσος가 복수형인 ὅσοι의 형태로 등장하면 사람을 의미하고, 다른 형태로 등장하면 사람이 아닌 사물이나 개념을 의미한다. 우리말 성경을 포함한 모든 성경은 이러한 용법대로 번역을 수행했다.

경우에 있어서  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있는 것처럼 번역하였다.  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있는 경우도 있고, 그렇지 않은 경우도 있는데, 번역본들은  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있는지의 여부를 세심하게 고려하지 않은 것으로 보인다. 만일 세심하게 고려했다면,  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없는데도 의도적으로 ‘모두’의 의미를 삽입하여 번역했다고 보아야 할 것이다. 이것이 타당하기 위해서는 ὅσος가 단독으로 등장하더라도 ὅσος의 기본적인 의미에  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 의 의미가 포함되어 있어야만 한다.

그런데 이것은 다음과 같은 점들 때문에 난관에 봉착하게 된다. 첫째, 복음서에서는  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와 ὅσος가 자주 결합했지만, 복음서를 제외한 바울서신과 나머지 신약성경에서는  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 와 ὅσος의 결합형을 단 한 번도 발견할 수 없다. 둘째, 한 번역본 내에서  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없을 때 ‘모두’의 의미를 추가하여 번역한 구절들과, 역시  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 없을 때 ‘모두’의 의미를 추가하지 않고 번역한 구절들을 면밀히 관찰해보면, 이렇게 번역한 내적 규칙을 전혀 감지할 수 없다.

GNG의 ὅσος에 대한 세 번째 설명, 곧 많은 경우에 있어서 ὅσοι가 πάντες οἱ로 바뀔 수 있다고 한 설명을 신약성경 전체에 적용시키는 것은 보류되어야 한다.  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 있으면 있는 대로 번역하고, 없으면 없는 대로 번역해야 한다. 이렇게 번역하는 것이 그리스어 원문에 더 가까운 것이므로 원문의 언어적인 의미와 느낌을 더욱 충실하게 전달할 수 있을 것으로 생각한다.

#### <주제어>(Keywords)

ὅσος,  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ , 성경 번역, 양적인 개념, 모두.

ὅσος,  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ , translation of bible, quantus, all.

(투고 일자: 2018년 7월 30일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 29일)

<참고문헌>(References)

- 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화 - ‘표준 새번역’과 ‘새번역’을 중심으로”, 「성경원문연구」 24 (2009), 72-92.
- 나채운, “표준 새번역에 대한 바른 이해(1)”, 「기독교사상」 37:10 (1993), 101-123.
- 민영진, “표준 새번역 번역지침과 특징”, 「기독교사상」 37:2 (1993), 41-50.
- 박덕창, “표준 새번역의 ‘내용의 동등성’”, 「기독교사상」 38:11 (1994), 176-188.
- 성종현, 『최신 성서헬라어사전』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 1999.
- 댄커, 프레드릭 윌리엄, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- Balz, Horst and Schneider, Gerhard, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 2nd ed., Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Blass, Friedrich, Debrunner, Albert, and Rehkopf, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München: Oldenbourg, 1997.
- Kittel, Gerhard, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- Maier, Friedrich, *Hellas: Griechische Grammatik*, Bamberg: Buchner, 1997.
- Metzger, Bruce Manning, *Lexical aids for students of New Testament Greek*, Princeton: distributed by the Theological Book Agency, 1989.

<Abstract>

**A Suggestion for the Translation of ὅσοις:  
Focused on the Combination of πᾶς and the Single Type**

Woo-Jin Shim  
(Seoul Jangsin University)

ὅσοις occurs 110 times in the New Testament. This is a relatively high frequency. This paper will check whether ὅσοις has been properly translated. An analysis of the examples of ὅσοις in the New Testament shows unique phenomenon. In the four gospels and Acts, ὅσοις often combines with πᾶς. Of the total 66 times, ὅσοις appears 22 times in the combination with πᾶς. This can be regarded as a result of the characteristic that ὅσοις tends to combine with πᾶς. In terms of contents, ὅσοις refers to a limited quantus and πᾶς refers to all within that range. The combination of the two was probably a favorite form of gospel writers.

But the problem arises from the translation of ὅσοις. Except for the gospels and Acts, the combination of πᾶς and ὅσοις cannot be found elsewhere in the Pauline epistles and the rest of the New Testament. Nevertheless, many translations of the Bible add the meaning of *all* even though there is no πᾶς. What is the reason? An authoritative grammar book on ancient greek explains that in many cases, ὅσοι can be changed to πάντες οἱ. This seems to be closely related to the prejudice that the meaning of πᾶς is already included in the basic meaning of ὅσοις.

However, this prejudice should be withheld when translating the Bible. The grammar book mentions that it is interchangeable *in many* cases, but not in *all* cases. In the Pauline epistles and the rest of the New Testament except for gospels and Acts, the combination form of πᾶς and ὅσοις can never be found. Nevertheless, Korean Bible translations as well as the English and the German ones often translate ὅσοις with the meaning of ‘all’, even though there is no πᾶς. This should be corrected when the Korean Bibles are revised. It should be translated with the meaning of *all* when there is πᾶς, but if otherwise, without the addition of *all*. I think this conveys the linguistic meaning and feeling of the original text more faithfully.

## 『천주강생언행기략』(天主降生言行紀略)의 성격 및 그 저본 규명에 관한 연구

서원모\*, 김창선\*\*

### 1. 들어가는 말

“하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작”이라는 마가복음의 표제어(1:1)처럼 그리스도교의 복음은 예수 그리스도의 인격과 사역에 초점을 맞추고 있다. 하지만 그리스도교의 정경으로 인정된 신약성경에는 예수 그리스도의 말씀과 행적을 담은 복음서가 네 개나 존재하기 때문에, 예로부터 복음서의 일치와 조화는 그리스도교 신학자와 목회자뿐만 아니라 그리스도교를 알지 못하는 민족과 문명권에 예수 그리스도교의 복음을 전하려는 전교자에게도 중요한 관심사요 과제였다. 신조나 교리 교육서에 나오는 간단한 정보에 만족하지 않고 성경에 충실한 예수의 삶과 가르침을 제시하려면, 네 복음서에 나타나는 예수에 대한 다양하면서도 상이한 기록들을 어떻게 서로 연관시킬 것이냐의 문제가 자연스럽게 부상된다.

이런 의미에서 이탈리아 출신 예수회 선교사 줄리오 알레니(Giulio Aleni, 艾儒略, 1582-1649)<sup>1)</sup>가 1635년에 간행한 『天主降生言行紀略』(이하 『언행

\* Princeton Theological Seminary에서 고대교회사로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 교수. [wonmosuh@puts.ac.kr](mailto:wonmosuh@puts.ac.kr).

\*\* University of Tübingen에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 초빙교수. [theologe@hanmail.net](mailto:theologe@hanmail.net).

1) 알레니는 Louis Pfister, S. J.의 *Notes biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773* (Chang-Hai: Imprimerie de la mission catholique, 1932)에서 39번째 항목으로, 제1권 126-136쪽에 생애와 저서가 소개되며, 최근에 중국에서 전집이 영인본으로 출간되었다: 艾儒略, 『艾儒略 漢文著述全集: The Collection of Jules Aleni's Chinese Works』, vol. 2, 葉農 ed., (桂林: 广西师范大学出版社, 2011).

기략』)은 매우 흥미로운 자료이다.<sup>2)</sup> 『언행기략』은 세례 요한의 잉태부터 승천과 교회 탄생까지 예수 그리스도의 생애를 서술한 작품으로, 넓게 보면 네 복음서를 하나의 복음서로 엮어 제시한 ‘조화복음서’(Gospel Harmony, Harmonized Gospel, Evangelienharmonie)에 해당한다.<sup>3)</sup> 하지만 『언행기략』은 조화본문 형태라고 할지라도 복음서 본문을 있는 그대로 제시하지 않고, 복음서의 내용을 요약하여 번역한 작품이다. 게다가 성경 외적 요소를 여러 가지 형태로 삽입했기 때문에 성경본문만을 제시한 엄밀한 의미의 조화복음서와는 구분된다. 이 점에 대해 아래에서 보다 자세히 다루게 될 것이다. 본고는 『언행기략』이 서구에서 전래된 조화복음서 전통과 어떠한 관계에 있는지를 간단하게나마 살펴본 다음, 『언행기략』의 내용을 그와 여러 면에서 유사해 보이는 바르톨로메오 리치의 『복음서에서 뽑은 우리 주 예수 그리스도의 생애』(*Vita D. N. Iesu Christi ex uerbis Euangeliorum in ipsismet concinnata*, 1607)와 비교하는 가운데 리치의 이 작품이 『언행기략』의 저본으로 사용되었을 가능성을 검토해보려 한다.

## 2. 서방 세계의 조화복음서 전통과 『언행기략』의 위치

교회사를 통해 예수의 생애 묘사와 관련하여 서로 상이한 복음서 보도들을 조화시키는 전통은 서사시, 노래, 묵상-건덕 문헌, 소설, 금언, 성경 주석, 설교, 연대기와 역사, 교과서, 신학 논문, 도해 등 다양한 문학 장르로 표현되었다.<sup>4)</sup> 여기서는 한 특정한 문학 장르, 곧 ‘조화복음서’에 초점을 두고자

---

2) 『언행기략』에 대한 연구로는 다음을 참조하라: 審鳳娟, “述而不譯? 艾儒略 《天主降生言行紀略》의 跨語言敘事初探”, 『中國文哲研究集刊』, 中央研究院中國文哲研究所. 第三十四期 (2009. 3.), 111-167; Gang Song, 宋剛, “從經典到通俗: 《天主降生言行紀略》及其清代改編本的流變”(From Sacred Scripture to Popular Narrative: *Tianzhu Jiangsheng Yanxing Jilue* and its Later Adaptations in Qing China), 『天主教研究學報』 2 (2011), 208-260; 서원모, 곽문석, “17세기 초 예수회 선교사의 복음서 한문 번역 연구 - 『天主降生言行紀略』과 『天主降生聖經直解』와 『天主降生出像經解』를 중심으로”, 『장신논단』 49:2 (2017), 115-157. 본고에서는 『언행기략』의 저본으로 Bibliothèque Nationale de France (이하 Bnf) Chinois 6709를 사용하였으며, Bnf Chinois 6716도 참조하였다.

3) 『언행기략』은 1642, 1738, 1796, 1852, 1903, 1925, 1928년에 중간되었으며, 관주와 해설을 제외하고 본문만 수록한 『천주야소성적』(天主耶穌聖跡)과 『언행기략』의 축약판이라고 할 수 있는 『야소언행기략』(耶穌言行紀略)도 나왔는데, 후자는 일본어판이 존재한다. 하지만 『언행기략』이 한국에 소개되거나 언해본이 만들어졌는지는 알 수 없다.

4) D. Wunsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 52 (Berlin; New York: de Gruyter, 1983), 6.

한다. 조화복음서는 네 복음서를 하나로 엮어 예수의 탄생부터 부활까지 예수의 전 생애를 하나의 본문 혹은 병행본문(synopsis)으로 제시하는 작품이라고 정의할 수 있다. 조화복음서는 복음서의 특정 본문을 병행본문과 연결시켜 하나의 본문으로 만드는 작업(‘조화본문’)이나 예수의 탄생, 수난 혹은 부활에 초점을 두는 글(‘탄생과 유아기 이야기’, ‘수난 이야기’, ‘부활 이야기’)과 달리 예수 생애 전체, 즉 복음서 전체 내용을 포괄하려고 시도한다.<sup>5)</sup> 이러한 조화복음서 전통은 고대 교회로부터 오늘날까지 시대와 언어와 문화를 초월해서 존재하는데, 『언행기략』도 이러한 조화복음서 전통에 속한다고 말할 수 있다.

조화복음서의 역사는 복음서 정경화와 긴밀한 관계를 갖고 있다. 고대 교회, 특히 2세기 초반에 이미 4복음서의 수집물이 존재했음이 분명하나,<sup>6)</sup> 다른 한편으론 4복음서의 존재가 논란의 대상이 되었다. 마르키온(대략 85-160)은 누가복음서만 인정하였고, 유대계 그리스도교 공동체는 마태복음을 중요시했고, 게다가 나사렛인의 복음서, 에비온파의 복음서 외에도 히브리인의 복음서를 가졌다고 전해진다. 반면 영지주의자들은 도마복음, 빌립복음 등 정경에 포함된 복음서 외에 다른 복음서들도 사용했다.<sup>7)</sup>

2세기 말경에 복음서 부분과 사도 부분의 두 가지 형태 가운데 신약성서의 정경화 과정이 상당 부분 완성되었다. 당시 4복음서의 존재를 최초로 정당화시킨 신학자는 리옹의 감독 이레나이우스였다. 그는 그리스도 모형론의 관점에서 4복음서를 최초로 네 가지 성서적 상징에 비유했다.<sup>8)</sup> 3세기에 이르면 4복음서는 교회에서 확고하게 정경으로 인정되었고, 그와 더불어 4

5) 본고에서 ‘조화본문’은 두 개 이상의 복음서 본문을 하나로 결합시키는 본문으로 정의하고, ‘조화복음서’는 예수의 탄생부터 부활에 이르는 전 생애를 ‘조화본문’이나 ‘병행본문’으로 제시하는 작품으로 정의하고자 한다.

6) 2세기에 4복음서를 전제하는 여러 문서들이 있었다는 점에서 그것을 알 수 있다: 예컨대, 후대의 첨가가 분명한 막 16:9-20은 막달라 마리아에게 나타난 요한복음의 부활 현현 보도(20:11-18)와 엠마오 길의 두 제자에게 나타난 누가복음의 현현 보도(24:13-35)를 서로 연결시키고 있고, 또한 마태복음 결론부에 나오는 온 세상을 향한 제자 파송(28:19-20)은 사도행전에 따른 온 세상을 향한 선교와 연결된다. 2세기 때 알렉산드리아 철학자 켈소스(Celsus) 역시 4복음서를 알았을 것으로 추정된다(G. Theissen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* [Heidelberg: Winter, 2011], 289).

7) 신약 외경 복음서에 대해서는 다음을 참조하라: 송혜경, 『신약 외경. 상권: 복음서』(의정부: 한남성서연구소, 2009); E. Hennecke and W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I* (Tübingen: Mohr, 1999).

8) 이레나이우스는 마태복음을 인간, 마가복음을 독수리, 누가복음을 송아지, 요한복음을 사자에 비유했다(『이단 논박』[*Adversus haereses*] III.11.8). 반면 히에로니무스는 『마태복음 주해』(*Commentarii in Evangelium Matthaei*) 서문에서 마가복음을 사자, 요한복음을 독수리에 비유했다. 알레니는 『언행기략』의 서문격인 “萬日晷經說”에서 히에로니무스의 가르침을 따른다.



복음서에 나타난 병행구에 대한 연구도 활발하게 이루어졌다. 특히 복음서의 병행구를 일목요연하게 제시하려는 정경 목록표가 나타났는데, 이는 알렉산드리아의 암모니오스까지 거슬러 올라가며, 이를 수정한 카이사레이아의 에우세비오스의 목록은 널리 알려져서 복음서 필사본의 필수적인 요소가 되었다.<sup>9)</sup>

또한 정경으로 인정된 복음서가 네 개나 존재하기 때문에, 그리스도교 신학자들은 복음서의 일치와 조화에 대해 관심을 가졌다. 이는 진리를 단 하나의 통일성 가운데 이해하려는 고대 세계의 일반적인 경향성과도 부합한다. 그리하여 공관복음서나 4복음서 전체를 하나의 복음서로 엮으려는 조화복음서가 만들어졌다. 이러한 조화복음서 전통은 2세기 중엽의 타티아노스의 『4복음 조화서』(*Diatessaron*) 혹은 그 이전까지 거슬러 올라가며, 시리아 교회에서는 『4복음 조화서』가 5세기까지 복음서 본문으로 예배 때 봉독되고 설교되었으며, 신학적으로 주해되었다. 타티아노스의 『4복음 조화서』의 원문은 남아있지 않지만, 동방과 서방의 여러 언어로 번역되어 수많은 역본이 존재한다.<sup>10)</sup>

서방 그리스도교 세계에서는 아우구스티누스가 복음서 병행본문의 일치와 차이에 대해 관심을 두었다. 그는 네 권으로 이루어진 『복음서 기자들의 일치』(*De consensu euangelistarum*)에서 복음서기자들의 상이한 진술을 상호 모순이 아니라 “조화로운 다양성”(concor diversitas)으로 이해하려고 했다.<sup>11)</sup> 이 작품 제2권~4권에서 그는 먼저 마태복음을 따르는 가운데 그와 관련된 병행 보도들 안에 모순이 없음을 입증하고자 했다. 그런 다음 4복음서의 수난 이야기와 부활 이야기의 조화본문을 제시하고, 마지막으로 마가, 누가, 요한복음 사이에 나타나는 차이점들에 대해 언급했다.<sup>12)</sup> 아우구

9) ‘에우세비오스 정경 목록’ 혹은 ‘암모니오스 단락’에 대해서는 Carl Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln: kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, vol. 2, (Goteborg: Iascson, 1938); G. H. Gwilliam, “The Ammonian Sections, Eusebian Canons, and Harmonizing in the Syriac Tetraevangelium”, *Studia Biblica et Ecclesiastica* 2 (1890), 241-272; Harold H. Oliver, “The Epistle of Eusebius to Carpianus: Textual Tradition and Translation”, *Novum Testamentum* 3 (1959), 138-145; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 315-316을 보라.

10) 순교자 유스티누스, 안티오케이아의 테오필로스, 알렉산드리아의 암모니오스가 조화복음서를 만들었다고 전해진다. 타티아노스의 『4복음 조화서』의 생성과 유포와 역사적 의미에 대한 개괄적인 소개로는 William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden: Brill, 1994)를 보라.

11) 아우구스티누스, 『복음서 기자들의 일치』(*De consensu euangelistarum*), II.66.

12) D. Wünsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*, 23, n. 10.

스티누스는 복음서를 조화시키는 학문적인 방법을 제시하고 부분적이거나 조화본문을 보여주었으나 완전한 형태의 조화복음서를 만들진 않았다.

타티아노스의 『4복음 조화서』는 서방 그리스도교 세계에 전해져 라틴어와 독일어, 네덜란드어 등으로 번역되었으며, 이는 중세 말에 이르기까지 서방 조화복음서의 핵심을 형성했다. 서방 조화복음서는 6세기 중엽에 생성된 불가타 필사본인 풀다 사본(Codex Fuldensis)까지 소급되는데, 일부 필사본은 후대에 기록되었지만 풀다 사본보다 타티아노스의 본문에 더 가까운 본문 단계를 보여 주기도 한다. 하지만 여러 갈래로 전승되더라도 서방 디아테사론 전통은 더 발전되지 않고 고정된 형태로 존재했다.

중세 말에 저명한 교회개혁자 장 제르송(1363-1429, Jean Charlier Gerson)은 서방 조화복음서 역사에 전환점을 보여준다. 그는 개별 복음서의 단어 하나하나를 꼼꼼하게 분석한 후 하나의 글로 조합하여 새로운 조화복음서를 만들었다. 그는 자신이 아우구스티누스의 작업을 계승한다고 생각했고, 타티아노스의 『4복음 조화서』와 구별하기 위해 『합일복음서』(*Monotessaron seu unum ex quatuor euangeliis*)란 이름을 붙였다.<sup>13)</sup> 제르송의 조화복음서는 커다란 반향을 불러일으켜 16세기까지 자주 중판되고 번역되었다. 제르송 이후 근대 성서학이 발전하기까지 지역과 전공이 다른 수많은 저자들에 의해 여러 형태와 기법, 다양한 동기와 목표로 허다한 조화복음서가 저술되고 출판되고 주해되었는데,<sup>14)</sup> 여기서는 16세기와 17세기 초에 중요한 조화복음서 저자 세 사람만 언급하고자 한다.

첫 번째 사람은 16세기의 가장 괄목할 만한 조화복음서 저자로서 독일 루터교 신학자인 오시안더(Andreas Osiander, 1498-1552)이다. 오시안더는 16세기에서 가장 독창적이고 학문적인 형태의 조화복음서를 만들었다. 그는 신적 본질은 나눌 수 없으며 복음서는 하나의 계시를 담은 책이므로, 근본적으로 동일한 가치를 지니고 있다고 주장했다. 또한 복음서의 신학적 차이나 복음서 저자의 개별적 특징이나 독창성을 인정하지 않았으며, 네 복음서가 함께 할 때 온전한 신적 계시가 드러난다고 주장했다. 따라서 오시안더는 예수의 생애를 묘사할 목적으로 집필한 네 권으로 구성된 조화복음서를 남겼는데(*Harmoniae euangelicae libri quatuor Graece et Latine*,

13) Ioannes Gerson, *Monotessaron seu unum ex quatuor euangeliis in Ioannis Gersonii opera omnia, opera et studio M. Lud. Ellies du Pin*, 4 (Antwerpen, 1706), 83-202. 『합일복음서』란 용어는 타티아노스의 『4복음 조화서』(*Diatessaron*)와 구분하기 위해 제르송이 자신의 저작을 *Monotessaron*이라고 명명한 의도를 살린 번역이다.

14) 16세기의 다양한 조화복음서에 대한 서술은 D. Wünsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*을 참조하라.

1537), 자신의 작품을 하나의 장르로 이해한 것이 아니라 오직 하나만 존재하는 유일한 조화복음서(“die Harmonie”)로 이해했다.

두 번째 사람은 가톨릭 측에 속한 사람으로 루벵대학교 교수이며 겐트 감독인 얀센(Cornelius Jansen, 1510-1576)이다. 그는 『복음의 화합』(*Concordia euangelica, in qua praeterquam quod suo loco ponuntur quae euangelistae*, 1549)이라는 조화복음서를 만들었다. 오시안더와 달리 얀센은 젊은 사제들에게 복음서 이야기를 유용하게 제시하려는 실천적인 관심으로 조화복음서에 관심을 두었다. 그는 알렉산드리아의 암모니오스에서 오시안더에 이르기까지 기존의 조화복음서 작업에 만족할 수 없었다. 그는 4복음서가 모두 “혼돈되고 다양하게”(confuse et uarie) 예수 이야기를 서술한다고 인식하고, 역사적 순서(ordo historiae)를 보증하고, 복음서 전체를 포괄하는 조화복음서를 만들고, 이를 주해했다(*Commentarius in Concordiam ac totam historiam euangelicam*, 1572). 얀센의 조화복음서는 이후 가톨릭 학자들의 조화복음서와 예수 생애 전통에 지대한 영향을 주었다.

마지막 세 번째 사람으로서 바르톨로메오 리치(Bartolomeo Ricci, 라틴어로는 Bartholomaeus Riccius, 1542-1613)를 언급할 수 있다. 리치는 이탈리아 출신 예수회 신부로 오랜 기간 동안 로마에서 수련수사를 지도했으며, 예수의 생애와 묵상 방법에 대한 여러 권의 저서를 출판했다. 예수의 생애와 관련되어 지대한 영향을 미친 그의 작품으로서 복음서의 병행본문을 도해와 함께 제시한 『복음서에서 뽑은 우리 주 예수 그리스도의 생애』(이하 『우리 주 예수의 생애』)가 특히 우리의 관심을 끈다. 이 작품은 알레니의 『언행기략』이 저술되는 1635년 이전에 만들어진 조화복음서 중에서 『언행기략』과 가장 가까워 보이기 때문이다.

『우리 주 예수의 생애』는 여러 형태로 발전되었다. 라틴어 조화복음서가 출판되고 2년이 지나 이탈리아본이 출판되었고, 1621년에는 복음서 본문을 더 세밀하게 구분하고 병행본문과 함께 조화본문, 예형, 간략한 해설을 포함한 『합일복음서』(*Monotessaron euangelicum: apositis scholiis et figuris propheticis illustratum*)가 나왔다. 이는 병행본문뿐만 아니라 조화본문을 제시한다는 점에서 『언행기략』과 더욱 가까운 형태라고 말할 수 있지만 이는 연대적으로 너무 늦은 것으로 보인다.

본고는 알레니가 『언행기략』을 저술할 당시에 『우리 주 예수의 생애』를 참조했을 가능성이 크다는 가설 하에 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』를 비교하면서 조화복음서로서 『언행기략』의 특징을 밝히고자 한다.<sup>15)</sup> 알레니가 『우리 주 예수의 생애』를 알았고 중국으로 가져와 사용했다는 정황

적인 증거가 존재한다. 알레니는 이탈리아 예수회 수사로서 수련수사 때에 리치에게서 교육을 받았을 가능성이 클 뿐만 아니라, 알레니가 극동 선교를 위해 1609년에 이탈리아를 떠나 1610년에 마카오에 도착했을 때, 이미 1607년에 생성된 리치의 『우리 주 예수의 생애』(1607)를 알았을 것으로 보인다. 또한 알레니는 『천주강생출상경해』(天主降生出像經解)를 나달(Jerónimo Nadal, 1507-1580)과 달리 세례자 요한의 탄생 예고에서 시작하고, 나달의 『복음역사 도해집』(*Evangelicae historiae imagines*)에 없는 첫 도해를 리치의 『우리 주 예수의 생애』에서 가져왔다. 더욱이 알레니는 『천주강생출상경해』의 도해 배열을 그 저본이 되는 『복음역사 도해집』이 아니라 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』와 일치시켰다.<sup>15)</sup>

<그림 1> 『복음서에서 뽑은 우리 주 예수의 생애』



따라서 본고의 주요한 연구 과제는 내용적 측면, 곧 조화복음서 전통에서 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』의 관계가 어떠한지, 더 나아가 알레니가 『언행기략』을 집필할 때 리치의 『우리 주 예수의 생애』를 저본으로 사용했는지의 여부를 검토하는 것이다.

### 3. 『언행기략』과 바르톨로메오 리치의 『우리 주 예수의 생애』 비교

이제 알레니의 『언행기략』과 리치의 『우리 주 예수의 생애』를 조화

- 15) 필자는 『언행기략』의 구조를 16세기와 17세기 초에 나온 주요한 조화복음서와 대조하여, 예수 사건 배열에서 리치의 조화복음서가 『언행기략』과 완전히 일치한다는 것을 확인하였다. 비록 안센의 조화복음서는 『우리 주 예수의 생애』의 배열과 거의 일치하지만, 양자가 다른 부분에서 『언행기략』은 리치와 일치한다. 또한 조화본문 구성에서 특히 본고에서 중점적으로 제시된 산상수훈과 심판예언에서 리치와 안센은 다르며, 『언행기략』은 리치를 따른다는 것을 확인했다. 지면 관계상 본고에서는 이에 대한 자세한 논증은 다루지 않는다.
- 16) 『천주강생출상경해』와 나달의 『복음역사 도해집』의 관계에 대해서는 서원모, 곽문석, “성경 도해와 문화전수: 『천주강생출상경해』(천주강생출상경해, 1673)를 중심으로”, 『한국교회사학회지』 47 (2017), 151-198을 참조하라.

복음서란 관점에서 비교하기로 하자. 이는 크게 조화복음서의 구조 측면과 조화본문의 구성 측면으로 나누어 고찰할 수 있다. 다만 여기서는 다양한 형태의 독립된 작품으로 존재하는 탄생과 수난/부활 이야기는 제외하고, 수난 이야기 이전 공생애 사역(제2권-제6권)을 집중적으로 분석하고자 한다.

### 3.1. 조화복음서의 구조 측면

#### 3.1.1. 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』 구조 비교

알레니의 『언행기략』은 1635년 천주(泉州)에 위치한 진강경교당(晉江景教堂)에서 목판으로 출간되었다.<sup>17)</sup> 『언행기략』은 크게 서문과 본문으로 나눌 수 있고, 일부 판본에는 범례가 포함되어 있다.<sup>18)</sup> 본문은 8권 165항목으로 예수의 생애를 서술하는데, 리치의 조화복음서와 비교할 때 앞부분과 뒷부분이 다르다. 리치의 조화복음서는 누가복음 서문(눅 1:1-4; Praefatio)과 요한복음 서문(1:1-5; Aeterna Christi generatio, c.1)으로 시작하고 승천(눅 24:49-53; 막 16:19-20 ; 요 21:25; 행 1:9-11; Ascensio, c.160)으로 끝맺지만, 『언행기략』은 세례자 요한의 탄생 예고(눅 1:5-24; 天主許生若翰將爲前驅 I.1)에서 시작하고, 성령 강림(행 2:1-4; 聖神降臨 VIII.13)과 베드로의 오순절 설교(행 2:5-15; 宗徒敷教萬方 VIII.14)까지 다룬다.<sup>19)</sup> 또 한 가지 두드러진 차이는 『언행기략』이 성경에 나오지 않는 에데사(厄得撒)의 왕 아브가르(亞加罷錄)의 이야기를 독자적인 항목으로 예수의 수전절 설교(요 10:22-42; 自證眞主渡河以居 V.13)와 잃은 양과 드라크마의 비유(눅 15:1-10; 論罪人可矜 V.15) 사이에 포함시켰다는 점이다(賢王請耶穌 V.14).<sup>20)</sup>

<표 1>은 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』의 전체적인 구조를 보여준다. 리치와 알레니의 조화복음서는 예수 배열 순서에서 완전히 일치한다는 것을 잘 보여준다. 다만, 『우리 주 예수의 생애』의 서문(Praefatio, c.1),

17) 天主降生救世後一千六百三十五年 崇禎八祀歲次乙亥孟秋晉江景教堂敬梓(Bnf Chinois 6709, 제8권 10b.8-9).

18) 『언행기략』 서문과 범례에 대해서는 서원모, 광문석, “17세기 초 예수회 선교사의 복음서 한문 번역 연구”, 121-124를 보라.

19) 본고에서 리치의 『우리 주 예수의 생애』는 장(c.=capitula)을 중심으로 제시하며, 『언행기략』의 권수와 항목은 로마자 숫자와 아라비아 숫자로 표기한다. I.1은 제1권 제1항을 뜻한다.

20) 이 일화는 고대의 교회 역사가 에우세비오스와 『아다이의 가르침』(Doctrina Addai)을 통해 널리 알려졌는데, 『언행기략』에서는 에우세비오스의 글보다 발전된 형태로 나온다. 에우세비오스, 『교회사』(Historia ecclesiastica), 1.13; 『아다이의 가르침』의 본문은 The Teaching of Addai, George Howard, trans., Text and Translations 16 (Chico: Scholars Press, 1981)을 참조하라.

요한의 투옥(Incarnatio Ionannis, c.23), 금식 논쟁(Apostoli cur non ieiunent, c. 39), 요한의 처형(Decollatio Ioannis, c.67), 바리새인과 식사(Prandium Pharisaei, c.92), 바리새파와 율법학자 비난(Comminationes, c.123), 깨어 있으라는 말씀(Ignotus dies Iudicij, c.127), 달란트 비유(Talenta, c.129)는 『언행기략』에 포함되지 않은 반면, 『우리 주 예수의 생애』에 없는 내용인 아브가르 왕의 이야기(V.14, 賢王請耶穌)와 예수께서 부활하셔서 성모에게 나타나심(VIII.2, 一見身于聖母), 베드로에게 나타나심(VIII.4 四見身于宗徒), 승천 성소(VIII.12, 升天聖所), 성령 강림(VIII.13, 聖神降臨), 베드로의 설교와 예루살렘 교회의 설립(VIII.14, 宗徒敷教萬方)에 관한 내용이 『언행기략』에 추가되었다. 알레니는 『언행기략』의 서문격인 “만일약경설”(萬日畧經說)에서 4복음서의 내용을 모아 요약하여 말의 뜻을 대략 통달하여 감히 경을 번역했다고 할 수 없다고 저작의 성격을 밝힌다.<sup>21)</sup> 따라서 『우리 주 예수의 생애』에서 빠진 부분은 알레니가 『언행기략』에 넣을 필요가 없다고 판단했기 때문이라고 설명된다. 반면 복음서의 본문만 제시하는 『우리 주 예수의 생애』와 달리 알레니는 성모와 베드로에 대한 교회 전승도 함께 제시하여 선교 상황에서 그리스도교를 소개하려는 관심을 보여 주었다.

<표 1> 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』의 구조

	『언행기략』	성경 본문 (『우리 주 예수의 생애』 에 제시된 본문)	『우리 주 예수의 생애』
	없음	눅 1:1-4 요 1:1-3	Praefatio, c.1 (Ex Luca, Aeterna Christi generatio)
제 일 권	1. 天主許生若翰將爲前驅 천주께서 요한이 선도자가 되도록 탄생을 허락하다	눅 1:5-25	Conceptio Ioannes c.2
	2. 聖母領天主降孕之報 성모가 천주 잉태 소식을 받다	마 1:1; 눅 1:26-38; 요 1:14	Temporalis Chisti generatio. c.3
	3. 耶穌歷代之祖 예수의 역대 조상	마 1:2-17	Christi genealogia. c.4
	4. 聖母往見依撒伯爾 성모가 엘리사벳을 방문하다	눅 1:39-56	Visitatio Elilabeth c.5
	5. 聖若翰誕 요한이 탄생하다	눅 1:57-80	Natiuitas Ioannis. c.6

21) 今將四聖所編, 會撮畧畧, 粗達言義 [중략] 雖不至隕越經旨, 然未敢云譯經也(“萬日畧經說” Bnf Chinois 6709 4a.4-6).

	6. 天神示若瑟異胎之繇 천사가 요셉에게 놀라운 잉태의 이유를 알리다	마 1:18-25	Reuelatur Conceptus Virginis. c.7
	7. 天主耶穌降誕 천주 예수가 탄생하다	눅 2:1-7	Naciuitas D. N. Iesu. c.8
	8. 天神降諭靈蹟叠見 천사가 내려와 이적을 알리고 거듭 보여 주다	눅 2:8-20	Pastores, Circumcisio. c.9
	9. 遵古禮定聖名 옛 예식을 지켜 기록한 이름을 정하다	눅 2:21	
	10. 三王來朝 세 왕이 와서 알현하다	마 2:1-12	Magi. c.10
	11. 聖母獻耶穌于聖殿 성모가 예수를 성전에 봉헌하다	마 2:13a; 눅 2:22-38	Praesentatio. c.11
	12. 耶穌避居陋日多國 예수가 이집트로 피하여 거하다	눅 2:39a; 마 2:13-23	Innocentes, [fuga in Aegyptum]. c.12
	13. 耶穌十二齡講道 예수가 열두 살에 도를 가르치다	눅 2:41-52	Iesus Duodemnis. c.13
제이권	1. 耶穌受洗示表 예수가 세례 받고 표적을 보이다	막 1:1-8; 눅 3:1-18; 요 1:6-8; 마 3:1-12	Ostensio Ioannis. c.14
		막 1:9-11; 마 3:13-17; 눅 3:21-38	Baptismus Christi c.15
	2. 耶穌四十日大齋驅魔誘試 예수가 40일 금식하고 마귀 유혹을 물리치다	눅 4:1-13; 막 1:12-13; 마 4:1-11	Tentatio c.16
	3. 聖若翰再三證耶穌爲眞主 요한이 예수께서 참 주라고 세 번 증언하다	요 1:15-34	Testimonium primum Ioannis. c.17
	4. 耶穌初招門徒 예수가 첫 제자를 부르다	요 1:35-51	Vocatio prima Discipul. c.18
	5. 婚筵示異 결혼 잔치에 이적을 보이다	요 2:1-11	Nuptiae Canae Gal. c.19
	6. 初淨都城聖殿 도성 성전을 처음 정화하다	요 2:12-25	Eiectio prima e Templo. c.20
	7. 尼閣得睦夜訪談道 니고데모가 밤에 방문하여 도를 이야기하다	요 3:1-21; 1:10-12	Nicodemus. c.21.
		요 3:22-36	Testimonium alterum Ioannis. c.22.
	없음	눅 3:19; 마 14:3-5; 막 6:17-20	Incarceracio Ioannis c.23

8. 西加爾乞水化人 수가에서 물을 구하고 사람들을 감화시키다	막 1:14a; 요 4:1-27; 마 4:12	Samaritana c.24.
	요 4:28-42	Samaritani c.25.
9. 加理勒亞化衆愈王子疾 갈릴리에서 군중을 감화시키고 왕의 아들의 병을 고치다	요 4:43-54; 마 4:13-17; 눅 4:14-15; 막 1:14b-15	Filius Regali c.26.
10. 招四宗徒 네 제자를 부르다	마 4:18-22; 막 1:16-20	Secunda vocatio discipulorum c.27
11. 命漁得魚 어부에게 고기를 잡도록 명하다	눅 5:1-11	Copiosa piscatio c.28.
12. 葛發翁諸聖蹟 가버나움에서의 이적	눅 4:31-37; 막 1:21-28	Daemonicus in Synagoga c.29
	눅 4:38-41; 막 1:29-34; 마 8:14-17	Socrus Simonis c.30.
	눅 4:42-44; 마 4:23-25; 막 1:35-39[한센병자 치유]; 눅 5:12-16; 막 1:40-45	Circuitio Galilaeae c.31.
13. 訓責三徒 세 제자를 꾸짖어 훈계하다	마 8:18-22; 눅 9:57-62	Reprehensio trium c.32.
14. 渡海止風 바다를 건너 풍랑을 멈추다	눅 8:22-25; 마 8:23-27; 막 4:35-41	Maris tempestas c.33.
15. 驅魔入豕 귀신을 쫓아 돼지에게 들어가게 하다	눅 8:26-31; 마 8:28-29; 막 5:1-10	Legio daemonum pellitur. c.34
	눅 8:32-39; 마 8:30-9:1; 막 5:11-20	In porcos mittitur legio. c.35.
16. 起癱證赦 중풍병자를 일으켜서 죄 용서를 증언하다	눅 5:17-20; 마 9:1-2; 막 5:21; 2:1-5	Paralyticus. c.36.
	마 9:3-8; 막 2:6-12; 눅 5:21-26	Sanatior Paralyticus. c.37.
17. 招瑪竇爲徒 마태를 불러 제자를 삼다	눅 5:27-32; 막 2:13-17; 마 9:9-13	Vocatio Mathaei. c.38.
없음	막 2:18-22, 5:21-24; 눅 5:33-39, 8:42; 마 9:14-19	Apostoli cur non ieiunent. c.39.
18. 葛發翁又救淋者死者瞽者瘡者 가버나움에서 다시 혈루병자, 죽은 자, 보지 못하는 자, 말 못하는 자를 고치다	마 9:20-22; 눅 8:43-50; 막 5:25-37	Emorrhoea c.40
	막 5:38-43; 마 9:23-26; 눅 8:51-56; [치유] 마 9:27-34	Filia archisynagogi. c.41



	19. 瞻禮日起癱瘓人 안식일에 중풍 병자를 일으키고 사람들을 비유로 가르치다	요 5:1-18	Piscina c.42
	20. 耶穌自證眞主諭異端 예수께서 스스로 참 주라고 증언하고 이단을 깨우치다	요 5:19-47	Aequalit. probat cum Patre. c.43
	21. 論食麥穗 보리 이삭을 먹은 것을 논하다	눅 6:1-5; 막 2:23-28; 마 12:1-8	Confiratio spicarum c.44
	22. 瞻禮日起瘓者 안식일에 손 마른 자를 고치다	마 12:9-14; 눅 6:6-11; 막 3:1-7; [무리 치유] 마 12:15-21; 막 3:8-12	Manus arida c.45
	23. 立十二宗徒 열두 제자를 세우다	눅 6:13-19; 막 3:13-19; 마 5:1	Sermo Domini in monte c.46
제삼권	1. 山中聖訓 산상수훈	눅 6:20-26; 마 5:2-16	
		마 5:17-39	Continuatio sermonis c.47
		마 5:40-48; 눅 6:27-36	Continuatio sermonis c.48
		마 6:1-18	Continuatio sermonis c.49
		마 6:19-34	Continuatio sermonis c,50
		눅 6:37-45; 마 7:1-6, 15-20	Continuatio sermonis c.51
		마 7:6-14, 21-29; 눅 6:46-49	Continuatio sermonis c.52
	2. 葛發翁又聖蹟 가버나움 이적	[한센병자 치유] 마 8:1-4	Seruus Centurionis c.53
		눅 7:1-10; 마 8:5-13	
	3. 納嬰聖蹟 나인성 이적	눅 7:11-17	Fillus Viduae c.54.
	4. 若翰遣使詢主 요한이 제자를 보내 주께 묻다	마 11:2-19; 눅 7:18-35	Legatio Ioannis c.55
	5. 赦悔罪婦 참회한 죄 많은 여인을 용서하다	눅 7:36-50	Mulier peccatrix c.56
	6. 逐魔諭異端 마귀를 쫓아 이단을 깨우치다	막 3:20-30; 마 12:22-37; 눅 11:14-23	Damon. caec. & mut. c.57
7. 論疑眞主之罪 참 주를 의심하는 죄를 논하다	마 12:38-45; 눅 11:29-36, 24-26	Signum Ioniae c.58	

	8. 論順主者爲親 주를 따르는 자가 가족이라고 논하다	눅 11:27-28; 눅 11:8-35; 마 13:46-50; 막 3:31-35	Exclamatio mulier c.59
	9. 播種喻 씨 뿌리는 비유	마 13:1-9; 막 4:1-9; 눅 8:4-8	Parabola seminantis c.60
		막 4:10-20; 마 13:10-23; 눅 8:9-15[등불]; 막 4:21-25; 눅 8:16-18	Explicatio seminum. c.61
	10. 天國四喻 천국의 네 비유	마 13:24-35; 막 4:26-34	Parab. ziz. sem. sinap. ferm. c.62
	11. 求天國三喻 천국에 대한 세 비유	마 13:36-52	Expl. ziz. Thes. Marg. Sag. c.63
	12. 晦迹本鄉 고향에서 행적을 드러 내지 않다	마 13:53-58; 눅 4:16-30; 막 6:1-6a	Nazareth. c.64.
	13. 遣使傳教定規 제자를 보내 전도 하게 하고 규정을 정하다	눅 8:1-3, 9:1-5 막 6:6b-11; 마 9:35-10:15	Missio Apostolorum. c.65.
	14. 諭宗徒傳道耐苦 제자에게 전도 할 때 고난을 견디라고 깨우치다	마 10:16-42; 마 11:1; 막 6:12-13; 눅 9:6	Praedicio tolerandorum. c.66.
	없음	막 6:21-29; 마 14:6-12	Decollatio Ioannis. c.67
	15. 五餅二魚餉五千人 빵 다섯과 물고기 둘로 오천 명을 먹이다	마 14:13-15; 눅 9:10-12; 막 6:30-36; 요 6:1-9	Revercio Apostolorum. c.68.
		마 14:16-21; 막 6:37-44; 눅 9:13-17; 요 6:10-14	Quinque panes. c.69
제사권	1. 日擗撒爾步海聖蹟 게네사렛에서 바다를 걷는 이적	요 6:15-21; 마 14:22-36; 막 6:45-56	Iesus super mare. c.70
	2. 論天糧指己聖體 하늘 양식이 자신의 거룩함 몸이라고 논하다	요 6:22-71	Panis Coelestis. c.71
	3. 論污潔 더러운 것과 깨끗한 것을 논하다	요 7:1; 마 15:1-20; 막 7:1-23	Illotae manus c.72
	4. 低落聖蹟 두로에서의 이적	막 7:24-30; 마 15:21-28	Chananaea. c.73
	5. 加理勒亞聖蹟 갈릴리에서의 이적	막 7:31-37; 마 15:29-31	Septem panes. c.74
	6. 七餅數魚給數千人 빵 일곱과 물고기 몇으로 수천 명에게 배풀다	막 8:1-10; 마 15:32-39	
	7. 論宗徒防異端 제자에게 이단을 막으라고 논하다	막 8:11-21; 마 16:1-12	Fermentum Pharifsaeorum. c.75
	8. 白撒衣達救瞽 벧새다에서 소경을 고치다	막 8:22-26	

9. 預言受難復活 수난과 부활을 예언하다	막 8:27-33; 마 16:13-23; 눅 9:7-9, 18-22	Quis Chistus c.76	
	막 8:34-9:1; 마 16:24-28; 눅 9:23-27	Ferenda Crux c.77	
10. 大博爾山顯聖容 다볼산에서 거룩한 모습을 나타내다	눅 9:28-36; 막 9:2-13; 마 17:1-13; 요 1:14	Transfiguratio c.78	
11. 下山驅魔再言受難復活 산에서 내려와 귀신을 쫓고 다시 수난과 부활을 말하다	눅 9:37-43a; 막 9:14-27; 마 17:14-18	Puer damoniacus c.79.	
	막 9:30-32; 마 17:19-23; 눅 9:43b-45	Didrachma c.80	
12. 魚口取錢完稅 물고기 입에서 동전을 얻어 세금을 내다	마 17:24-27		
13. 抱孩論譙 아이를 안고 꾸짖다	눅 9:46-50; 막 9:33-50; 마 18:1-14	Quis maior c.81.	
14. 論赦人罪責 사람의 죄와 허물의 용서를 논하다	마 18:15-35	Condonandum c.82	
15. 撒麻利亞愈十癩 사마리아에서 열 명의 문둥병자를 고치다	마 19:1a; 막 10:1a; 요 7:2-10, 눅 9:51-56; 17:11-19	Decem Leprosi. c.83	
16. 難期未至反化捕者 수난의 시기가 이르지 않았을 때 도리어 잡으려는 자를 감화시키다	요 7:11-53	Scoenopegia. c.84	
17. 反難異端赦罪婦 이단을 도리어 꾸짖고 죄 많은 여인을 용서하다	요 8:1-11	Adultera. c.85.	
18. 自證眞主 스스로 참 주임을 논증하다	요 8:12-30		
19. 有罪者爲罪之役 죄 있는 자가 죄의 종이다	요 8:31-59	Seruitus peccati. c.86	
20. 胎瞽得明証主 나면서부터 눈 먼 자가 눈 뜰을 얻어 주를 증언하다	요 9:1-41	Coecus natus c.87	
21. 牧羊喻 목양의 비유	요 10:1-21	Verus Pastor c.88	
제오권	1. 七十二徒行教復命得訓 72제자가 가르친 대로 행하고 명령에 순종하여 깨우침을 얻다	눅 10:1-24; 마 11:20-30	Missio Discipulorum. c.89
	2. 論愛人 이웃 사랑을 논하다	눅 10:25-37	Samaritanus. c.90
	3. 賢女延主得訓 지혜로운 여인이 주에 가까이 있어 가르침을 얻다	눅 10:38-42	Martha. Oratio c.91
	4. 論禱主 주께 기도하는 것을 논하다	눅 11:1-13	
	없음	눅 11:37-54	Prandium Pharisaei c.92

5. 論積天財及守貞防死候 하늘에 재화를 쌓고 충정을 지키고 죽음을 대비하라고 논하다	눅 12:13-34	Nec mors, nec egestas timenda. c.93.
6. 喻主恩寬容亟宜改圖 주의 은혜와 관용이 크므로 회개하고 헤아려야 한다고 비유로 깨우치다	눅 12:35-13:9	Seruus fidelis c.94.
7. 瞻禮日伸僕者 안식일에 굽은 자를 펴다	눅 13:10-21	Mulier contracta c.95
8. 哀都人 도성의 사람들을 애도하다	눅 13:22-35	Porta angusta c.96
9. 瞻禮日救蠱者 안식일에 수종병자를 고치다	눅 14:1-6	Hydropicus c.97
10. 赴宴訓賓主 잔치에 참여하여 주인을 혼계하다	눅 14:7-14	
11. 以宴論天國 잔치를 들어 천국을 논하다	눅 14:15-24	
12. 論輕世 세상을 가벼이 여기라고 논하다	눅 14:25-33	Encoenia. c.98
13. 自證眞主渡河以居 스스로 참 주인임을 논증하고 강을 건너 머무르다	요 10:22-42; 마 19:1-2; 막 10:1	
14. 賢王請耶穌 현명한 왕이 예수를 초청하다	없음	없음
15. 論罪人可矜 죄인을 불쌍히 여길 것을 논하다	눅 15:1-10	Ouis. Drachma. c.99
16. 論蕩子改過 탕자가 잘못을 회개한 것에 대해 논하다	눅 15:11-32	Filius Prodigus. c.100
17. 論輕財忠主 재물을 가벼이 여기고 주께 충성할 것을 논하다	눅 16:1-17	Villicus. c.101.
18. 論夫婦 부부에 대해 논하다	마 19:3-12; 막 10:2-12; 눅 16:18	Matrimonium. c.102.
19. 論貧善富惡死後殊報 가난하나 선한 자와 부유하나 악한 자가 죽은 다음에 제각기 보응을 받는 것을 논하다	눅 16:19-31	Epulo. c.103.
20. 訓諸徒 여러 제자들을 가르치다	눅 17:1-10	Varia documenta. c.104
21. 隱示天國臨格 천국이 다가오는 방식을 은밀히 보여 주다	눅 17:20-37	
22. 論禱主貴懇而謙 주께 기도할 때 간절하고 겸손하게 바랄 것을 논하다	눅 18:1-14 눅 18:15-17; 마 19:13-15;	Oratio & Humilitas c.105
23. 因孩示訓 아이를 들어 가르치다	막 10:13-16	

	24. 論舍財以得天國 천국을 얻기 위해 재산을 버리라고 논하다	막 10:17-31; 눅 18:18-30; 마 19:16-30	Adolescens diues. c.106
	25. 論天賞 하늘의 상을 논하다	마 20:1-18	Operarij c.107.
	26. 伯大尼亞起死者于墓 베다니에서 죽은 자를 무덤에서 일으키다	요 11:1-46	Lazarus c.108
제 육 권	1. 異學妬謨耶穌 이단 학사가 예수 를 시기하여 모의하다	요 11:47-57	Consilium primum. c.109
	2. 途中預言受難 길을 가다가 수난 을 미리 말하다	마 20:17-19; 눅 18:31-34; 막 10:32-34	Filij Zebedaei. c.110
	3. 論訓二徒求尊位者 두 제자가 높 은 자리를 구하는 것에 논하여 깨 우치다	마 20:20-28; 막 10:35-46a	
	4. 葉禮閣開曠 여리고에서 눈 먼 자 를 뜨게 하다	눅 18:35-43	Iericho. c.111.
	5. 化富者散財 부자를 감화하여 재 산을 나누게 하다	눅 19:1-10	
	6. 喻天賞計功 하늘의 상으로 공적 을 헤아림을 비유로 깨우치다	눅 19:11-28	
	7. 葉禮閣再開三曠 여리고에서 다시 세 눈 먼 자를 뜨게 하다	마 20:29-34; 막 10:46-52	
	8. 宴中微示受難 잔치 중에 수난을 암시하다	요 12:1-11; 막 14:3-9; 마 16:6-13	Coena Bethaniae. c.112.
	9. 入都城發嘆 도성에 들어가 탄식 하다	눅 19:29-44; 요 12:12-19; 막 11:1-10; 마 21:1-9	Rami palmarum c.113.
	10. 再淨都城聖殿 도성 성전을 다시 정화하다	막 11:11a, 15-18; 마 21:10-16; 눅 19:45-46	Eiectio secunda e templo. c.114
	11. 都城聖跡 도성에서의 이적	막 11:18; 눅 19:47; 마 21:14-16	
	12. 迫言受難 때가 임박하여 수난을 말하다	요 12:20-50; 막 11:11b; 마 21:17	Gentiles. c.115.
	13. 都城罰樹警人 도성에서 나무를 벌하여 사람들에게 경고하다	막 11:12-14, 19; 마 21:18-19	Ficulnea. c.116
	14. 論宗徒信主赦人 제자에게 주를 믿고 사람을 용서하라고 논하다	막 11:20-26; 마 21:20-22	
	15. 警異端疑主 이단이 주를 의심하 는 것을 경계하다	눅 20:1-8; 막 11:27-33; 마 21:23-32	In qua potestate c.117
	16. 警異端害主 이단이 주를 해치는 것을 경계하다	눅 20:9-19; 막 12:1-12; 마 21:33-46	Vinea locata c.118.
	17. 警異端昧主 이단이 주에 대해 무 지한 것을 경계하다	마 22:1-14	Nuptiae regiae c.119

	18. 窮異端貢賦詰 이단이 세금을 내는 것으로 공격할 때 궁지에 몰아 넣다	막 12:13-17; 마 22:15-22; 눅 20:20-26	Tributum soluendum. c.120
	19. 與異端論復活 이단과 부활을 논하다	마 22:23-33; 막 12:18-27; 눅 20:27-40	Sadducaei. c.121
	20. 論異端認主 이단이 주를 인정할 것을 논하다	마 22:41-46; 막 12:28-37; 눅 20:40-44	Quaestiones c.122
	21. 論衆勿效務外者 군중에게 직무에서 벗어난 자를 본받지 말 것을 논하다	마 23:1-12; 막 12:38-40; 눅 20:45-47	
	없음	마 23:13-39	Comminationes. c.123
	22. 論貧者施與之功 가난한 자가 베푸는 공적에 대해 논하다	막 12:41-44; 눅 21:1-4	Euerrenda Ierusalem. c.124
	23. 預嘆都城將毀 도성이 파괴될 것을 미리 탄식하다	막 13:1-5a, 14-18; 눅 21:5-7, 20-24; 마 24:1-3a, 15-20	
	24. 預言審判世上前兆 심판 때 세상에 있을 조짐에 대해 미리 말하다	마 24:4b-8, 21-28, 9-14; 막 13:5-8, 19-23, 9-13; 눅 21:8-11, 12-19	Iudicij signa terrestia. c.125
	25. 預言審判天上前兆 심판 때 하늘에 있을 조짐에 대해 미리 말하다	막 13:24-32; 마 24:29-35; 눅 21:25-33	Signa caelestia. c.126
	없음	마 24:36-51; 막 13:32-37; 눅 21:34-38	Ignotus dies Iudicij. c.127
	26. 諭衆宜醒以候審判 군중에게 마땅히 깨어 있으면서 심판을 기다릴 것을 깨우치다	마 25:1-13	Decem Virgines. c.128
	없음	마 25:14-30	Talenta. c.129
	27. 審判重哀矜者 심판에 심히 애통할 자와 불쌍히 여김을 받을 자	마 25:31-46	Iudicium c.130.
제칠권	1. 受難前夕行古禮 수난 전 저녁에 옛 예식을 행하다	눅 22:1-16; 마 26:1-5, 14-20; 막 14:1-2, 10-17	Venditio. Agnus. c.131.
	2. 濯足垂訓 발을 씻어 가르침을 베푼다	요 13:1-20	Lotio pedum c.132.
	3. 立聖體大禮 성체의 큰 예식을 세우다	마 26:26-28; 막 14:22-25; 눅 22:19-20	Eucharistia. c.133.
	4. 預言宗徒驚疑 제자들이 놀라고 의심할 것을 미리 말하다	요 13:21-32; 막 14:18-21; 마 26:21-25; 눅 22:21-30	Proditur Proditor. c.134
	5. 明指惡徒叛意 악한 제자의 배반하려는 뜻을 명확히 지적하다	요 13:33-38; 눅 22:31-37; 막 14:27-31; 마 26:31-35	Scandalizandi Apostoli c.135.

6. 訓慰宗徒爲別 제자들을 떠나게 될 것을 위로하고 가르치다	요 14:1-31	Sermo post Coenam. c.136.
	요 15:1-27	Continuatio sermonis c.137
	요 16:1-33	Continuatio sermonis c.138
	요 17:1-26; 막 14:26; 마 26:30	Oratio. c.139
7. 囿中祈禱汗血 정원 가운데서 기도할 때 피땀[을 흘리다]	요 18:1; 눅 22:39-45; 마 14:36-46; 막 14:32-42	Hortus. c.140
8. 仆衆還耳受執 무리를 쓰러뜨리고 귀를 고치시고 체포를 당하다	요 18:2-12; 막 14:43-51; 마 26:47-56; 눅 22:47-53	Comprehensio. c.141
9. 解亞納及蓋法受辱 안나스와 가야바에게 압송되어 모욕을 받다	요 18:13-23; 눅 22:54-55; 마 26:57-68; 막 14:53-65	Sententia Iudaeorum. c.142
10. 徒三不認主 제자가 세 번 주를 부인하다	마 26:69-75; 눅 22:54-62; 막 14:66-79; 요 18:17-18, 25-27	Negationes Petri. c.143
11. 惡徒失望而死 악한 제자가 실망해 죽다	눅 22:66-23:1; 막 15:1; 마 27:1-2[유다]; 마 27:3-10	Confirmatio sentetiae. c.144
12. 解比辣多不辨 빌라도에게 압송되었으나 말하지 않다	요 18:28-38; 눅 23:2-5; 막 15:2-5; 마 27:11-14	Accusationes. c.145
13. 解黑羅得不對 헤롯에게 압송되었으나 대답하지 않다	눅 23:6-12	
14. 比辣多計取衆赦不得 빌라도가 군중의 사면을 얻으려고 했으나 얻지 못하다	눅 23:13-23; 막 15:6-15a; 요 18:39-40; 19:1; 마 27:15-18, 20-23	Flagellatio. c.146
15. 擊鞭苦辱 채찍으로 치는 고욕	마 27:27-36a; 요 19:2-3; 막 15:16-20a	Coronatio. Condemnatio. c.147
16. 茨冠敝袍竹杖苦辱 가시관을 씌우고 [조롱거리] 옷을 입히고 죽장을 들리는 고욕		
17. 比辣多勤息衆怒不得 빌라도는 군중의 분노를 잠재우려 했으나 얻지 못하다	요 19:4-12; 마 27:19,24-26; 요 19:13-16; 막 15:20b; 눅 23:24-25	Crucifixio. c.148
18. 比辣多被逼判死 빌라도가 위협을 받아 사형으로 판결하다		
19. 負十字架行 십자가를 지고 가다	요 19:17-22; 막 15:21-26; 마 27:32-37; 눅 23:26-20	Crucifixio. c.148
20. 釘十字架上 십자가 위에 박히다		
21. 懸十字架上 십자가 위에 달리다	요 19:23-24; 막 15:24, 29-32; 눅 23:34b-37, 39-43; 마 27:35-36, 39-44	Improperia Christi. c.149

	22. 十字架七言 십자가 위에서의 칠언	요 19:25-29a; 막 15:33-37; 눅 23:44-45a, 46; 마 27:45-50	Iesu pendente viuo. c.150
	23. 死被鎗傷 죽은 후에 창으로 찢리다	마 27:51-56; 눅 23:45b, 47-49; 막 15:38-41; 요 19:31-37	Iesu pendente mortuo. c.151
	24. 萬物哀主 만물이 주를 애도하다	요 19:38-42; 막 15:42-47;	
	25. 殮葬 무덤에 묻히다	요 23:50-56; 마 27:57-61	
	26. 兵防耶穌之墓 군병이 예수의 무덤을 지키다	마 27:62-66	Sepultura. c.152.
제 팔 권	1. 耶穌復活 예수의 부활	막 16:1-8; 마 28:1-8, 11-15; 눅 24:1-8,12; 요 20:1-10	Resurrectio c.153
	2. 一見身于聖母 처음으로 성모에게 나타나다	없음	없음
	3. 二見身于瑪大肋納 三見身于諸聖女 두 번째로 막달라 여인에게 나타나다. 세 번째로 여러 거룩한 여인에게 몸을 보이다	막 16:9-11; 요 20:11-18; 마 28:9-10; 눅 24:9-11	Apparitio Prima. c.154
	4. 四見身于宗徒 네 번째로 제자에게 나타나다	요 20:1-10	Resurrectio c.153
	5. 五見身于二聖徒 다섯 번째로 두 제자에게 나타나다	막 16:12-13; 눅 24:13-35	Apparitio Secunda. c.155
	6. 六見身于十宗徒 여섯 번째로 열 제자에게 나타나다	눅 24:37-43; 요 20:19-23	Apparitio Tertia. c.156
	7. 七見身于十一宗徒 일곱 번째로 열한 제자에게 나타나다	요 20:24-31	Apparitio Quarta. c.157.
	8. 八見身于宗徒等七人 여덟 번째로 제자들을 포함한 일곱 명에게 나타나다	요 21:1-24	Apparitio Quinta. c.158.
	9. 在世四十日 세상에 사십 일 간 머무르다	마 28:16-18; 막 16:15-18; 눅 24:44-48	Apparitio Sexta, & Sep. c.159.
	10. 升天 하늘에 오르다	눅 24:49-53; 막 16:19-20; 요 21:25	Ascensio. c.160
	11. 天神諭散衆聖 천사가 깨우쳐 못 성도를 흠뜨리다	행 1:9-11	
	12. 升天聖所 승천 성소	없음	없음
	13. 聖神降臨 성령이 강림하다	[행 1:12-14; 2:1-4]	없음
	14. 宗徒敷教萬方 제자들이 만방에 가르침을 펼치다	[행 2:5-14, 37-42]	없음



『언행기략』의 항목은 『우리 주 예수의 생애』와 대부분 일대일로 대응한다. 하지만 일부 항목에선 한 항목이 세분화되거나 여러 항목이 한 항목으로 합쳐지기도 하고, 서두나 마지막이 다른 항목에 배치되기도 하였다. 특히 『언행기략』은 예수의 고난과 십자가를 『우리 주 예수의 생애』보다 세분하여 다루었고, 『우리 주 예수의 생애』가 한 항목으로 다룬 예수의 부활(c. 153)을 두 항목으로 나누고(VIII.1, VIII.4), 베드로와 요한이 무덤에 찾아간 이야기(VIII.4)를 성모에게 현현한 사건(VIII.2)과 막달라 마리아와 여인들에게 나타난 사건(VIII.3) 다음에 배열하여 큰 차이를 보여준다. 『언행기략』의 수난과 부활 이야기에 대한 자세한 고찰은 다른 연구에서 다루고자 한다.<sup>22)</sup>

예수의 공생애 부분에서 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』의 항목이 달라지는 부분들을 정리하면 다음과 같다.

(1) 『우리 주 예수의 생애』의 한 항목이 『언행기략』에 여러 항목으로 나오는 경우

-목자들의 방문과 예수의 할례(c.9): I.8(天神降諭靈蹟疊見) + I.9(遵古禮定聖名)

-사천 명을 먹이심(c.74): IV.5(加理勒亞聖蹟 + IV.6(七餅數魚給數千人)

-간음한 여인의 용서(c. 85): IV.17(反難異端赦罪婦) + IV.18(自證眞主)

-수종병자의 치유(c. 97): V.9(瞻禮日救蠱者) + V.10(赴宴訓賓主) + V.11(以宴論天國)

-수전절(c. 98): V.12(論輕世) + V.13(自證眞主渡河以居)

-여러 이야기(c.104): V.20(訓諸徒) + V.21(隱示天國臨格)

-기도와 겸손(c.105): V.22(論禱主貴懇而謙) + V.23(因孩示訓)

-세배대의 아들들의 요구(c.110): VI.2(途中例言受難) + VI.3(論訓二徒求尊位者)

-여리고(c.111): VI.4(葉禮閣開牖) + VI.5(化富者散財) + VI.6(喻天賞計功) + VI.7(葉禮閣再開三牖)

-두 번째 성전 정화(c.114): VI.10(再淨都城聖殿) + VI.11(都城聖跡)

22) 최초의 중문 수난 본문이요 조화본문인 『천주야소수난시말』(天主耶穌受難始末)에 대해서는 서원모, 한승일 “『천주야소수난시말』(天主耶穌受難始末) 연구”, 『장신논단』 50:1 (2018), 157-193을 보라. 『천주야소수난시말』과 『언행기략』의 수난 이야기와 장 바세(Jean Basset, 1662-1707)와 서약한(徐若翰)의 공저로 알려진 『사사유편야소기리사독복음지회편』(四史攸編耶穌基利斯督福音之會編)의 수난 이야기를 비교하면 중국에 소개된 조화본문으로 된 수난 이야기의 다양성과 통일성을 규명할 수 있을 것이다. 이는 추후의 연구 과제로 남겨 둔다.

- 무화과나무 저주(c.116): VI.13(都城罰樹警人) + VI.14(論宗徒信主赦人)
- 다윗의 자손 논쟁과 서기관 책망(c.122): VI.20(論異端認主) + VI.21(論衆勿效務外者)
- 과부 헌금과 예루살렘 멸망 예언(c.124): VI.22(論貧者施與之功) + VI.23(預嘆都城將毀)

리치의 『우리 주 예수의 생애』는 내용상 구분이 되는 항목을 하나로 합쳐 다루었는데, 알레니는 이를 세부적으로 구분한다. 가장 특이한 사례는 여리고 입성과 관련된 사건을 리치는 한 항목으로 처리했다면(c.111), 알레니는 시각 장애인 치유(VI.4), 삭개오(VI.5), 므나 비유(VI.6)와 세 명의 시각 장애인 치유(VI.7)를 모두 별개의 항목으로 다룬다는 점이다. 『우리 주 예수의 생애』는 예수의 말씀과 행적을 도해로도 나타내야 했기 때문에 여러 항목을 하나로 제시했을 수도 있다. 리치의 『합일복음서』는 도해를 제외하고 『우리 주 예수의 생애』보다 더 세부적으로 항목을 구분하여 병행본문뿐만 아니라 조화본문과 주해를 제시하여 리치의 학문적인 관심을 잘 보여 준다.

(2) 『우리 주 예수의 생애』의 여러 항목이 『언행기략』에 한 항목으로 나오는 경우

- 세례자 요한의 사역(c.14)과 그리스도교의 세례(c.15): II.1(耶穌受洗示)
- 니고데모 방문(c.19)과 세례자 요한의 증언(c.20): II.7(尼閣得陸夜訪談道)
- 사마리아 여인(c.24) + 사마리아 사람들(c.25): II.8(西加爾乞水化人)
- 귀신들린 사람(c.29) + 시몬의 장모 치유(c.30) + 갈릴리 순회(c.31): II.12(葛發翁諸聖蹟)
- 거라사 광인(c.34) + 군대 귀신(c.35): II.15(驅魔入豕)
- 중풍병자(c.36) + 죄 용서/치유(c.37): II.16(起癱證赦)
- 혈루증 여인(c.40) + 야이로의 딸(c.41): II.18(葛發翁又救淋者死者瞽者瘡者)
- 산상수훈(c.46~c.52): III.1(山中聖訓)
- 씨 뿌리는 자의 비유(c.60) + 설명(c.61): III.9(播種喻)
- 제자들의 복귀(c. 68) + 오병이어(c. 69): III.15(五餅二魚餉五千人)
- 베드로의 고백(c.76) + 제자의 길(c.77): IV.9(預言受難復活)

리치는 같은 사건에 속한다고 할지라도 세분하여 도해로 나타내려고 했다면, 알레니는 한 항목으로 묶어 제시했다. 특히 산상수훈의 경우, 리치는 여러 항목으로 나눠서 제시했지만 제목은 모두 동일한데(Continuatio sermonis), 알레니는 이들을 모두 한 항목으로 묶어 제시했고, 내용적으로 구분되는 한센병자 치유(마 8:1-4)는 가버나움 이적에 함께 포함시켰다.<sup>23)</sup>

(3) 『우리 주 예수의 생애』에 포함되지만, 『언행기략』에서 생략된 사건

-한센병자 치유(눅 5:12-16; 막 1:40-45): 『우리 주 예수의 생애』의 갈릴리 순회 전도(Circuitio Galilaeae c. 31)에 포함되지만, 『언행기략』 II.12(葛發翁諸聖蹟)에는 나오지 않는다. 리치는 또 하나의 한센병자 치유(마 8:1-4)를 산상수훈과 연결시켜 제시하는데(c.52), 아마도 알레니는 이 한센병자 치유를 하나의 사건으로 이해하고 산상수훈 바로 다음의 가버나움 이적에 포함시켰다고 생각된다(III.2 葛發翁又聖蹟).

(4) 『우리 주 예수의 생애』와 『언행기략』의 항목이 다른 사건

-열두 제자 선택(눅 6:13-19; 막 3:13-19; 마 5:1)과 복 있는 자(눅 6:20-26; 마 5:2-16)는 리치에선 c.46(Sermo Domini in monte)으로 합쳐 나오지만, 『언행기략』에선 II.23(立十二宗徒), III.1(山中聖訓)로 분리되는데, 알레니는 예수의 산상수훈만 모아서 제시하고자 했다.

-한센병자 치유(마 8:1-4): 리치는 산상수훈 마지막 항목(Continuatio sermonis, c.52) 끝에 배열하지만 알레니는 가버나움의 이적(III.2 葛發翁又聖蹟) 서두에 넣었는데, 이는 산상수훈만 모아서 제시하고자 하는 알레니의 의도와 연결된다.

-믿음의 능력과 수난과 부활 예언(막 9:30-32; 마 17:19-23; 눅 43b-45): 리치는 성전세 납부 항목(Didrachma c.80)에 포함시켰지만, 알레니는 귀신 들린 아이의 치유(IV.11 下山驅魔再言受難復活) 뒤에 배열하고 성전세 납부 항목(IV.12 魚口取錢完稅)과 분리시켰는데, 알레니의 배치가 리치보다 자연스럽다.

23) 아래 (4)를 보라. 수난 이야기에 포함되어 본고에서는 다루지 않았지만, 최후의 만찬 이후 설교와 기도도 리치는 네 항목으로 구분한 것과 달리(c.136-c.139), 알레니는 한 항목으로 묶었다(VII.6 訓慰宗徒爲別).

### 3.1.2. 예수 사건의 배열

그렇다면 조화복음서로서 『언행기략』은 예수 사건을 어떻게 배열했는가? <표 1>이 보여 주듯, 탄생 이야기와 수난과 부활 이야기를 제외한 공생애 부분에서 『우리 주 예수의 생애』와 『언행기략』의 예수 사건 배열은 완전히 동일하다. 그런데 『언행기략』은 복음서에 나타난 예수 사건을 요약적으로 전해 주기 때문에, 복음서 본문을 상세하게 배열한 『우리 주 예수의 생애』의 배열 방식을 분석하는 것이 『언행기략』을 이해하는 데도 도움을 주리라고 생각한다.

공생애 사역에서 리치는 공관복음에 따라 세례자 요한의 사역(c.14), 예수의 세례(c.15)와 시험(c.16)을 언급한 다음, 요한복음에 따라(요 1:15-36) 세례자 요한의 증언(c.17), 첫 제자들을 부르심(c.18), 가나의 결혼잔치(c.19), 첫 번째 성전 정화(c.20), 니고데모 방문(c.21), 요한의 증언(c.22)을 언급한다. 이어서 리치는 “요한이 잡힌 후”에 예수께서 갈릴리로 가셨다는 말씀을 근거로(막 1:14; 마 4:12), 요한의 투옥(c.23)을 먼저 삽입하고,<sup>24)</sup> 유대에서 떠나 갈릴리로 가는 중에 사마리아를 통과하여 사마리아 여인과의 만남(c.24-25)을 배열했다. 갈릴리 사역은 왕의 신하의 아들의 치유(c.26)로 시작해서, 바닷가에서 다시 제자들을 부르심(c.27-28), 가버나움에서의 귀신들린 자와 시몬의 장모의 치유(c.29-30), 갈릴리 순회 사역(c.31)이 나오는데, 마가복음의 순서를 따른다.

그 다음에는 마태복음 8장의 제자도에 대한 말씀(c.32)을 시작으로 갈릴리 사역을 서술하는데, 풍랑을 잠재움(c.33), 무덤가의 귀신들린 사람의 치유(c.34-35), 중풍병자 치유(c.36), 마태를 부르심(c.38), 금식 논쟁(c.39), 혈루병 여인(c.40)과 야이로의 딸과 소경과 말 못하는 사람의 치유(c.41)가 나온다. 이어서 요한복음에 따라 명절을 맞아 예루살렘에 올라가셔서 베데스다 연못에서 안식일에 중풍병자를 치유하여 유대인들과 논쟁한 이야기(c.42-43)가 삽입되고, 공관복음에서 안식일과 관련된 논쟁과 치유(c.44-45)가 연결된다. 그 다음에는 무리에 대한 사역(c.45), 열두 제자 선택, 산상수훈(평지 설교, c.46-52)이 나온다.

산상수훈 다음에는 마태복음을 따라 한센병자 치유(c.52)가 나오는데, 백부장의 신하 치유(c.53) 다음에는 누가복음을 따라 나인성 이적(c.54), 요한의 질문(c.55), 죄 많은 여인의 용서(c.56)가 이어진다. 그 다음에는 바알세

24) 『언행기략』에는 나오지 않는다.

불 논쟁(c.57)과 예수의 가족(c.59)과 씨 뿌리는 자의 비유와 설명(c.60-61)이 나오는데, 이는 마가복음의 순서를 따른다. 이어서 마태복음 13장의 천국 비유와 해설(c.62-63)이 나오고, 마태복음을 따라 고향 사람의 배척(c.64)이 나오고 마가복음을 따라서 제자들의 파송(c.65-66), 요한의 처형(c.67), 오병 이어(c.68-69), 바다를 걸으심(c.70)이 나오고 요한복음의 하늘 양식 이야기(c.71)가 삽입된 다음, 다시 마가복음을 따라 정결례 논쟁(c.72), 가나안 여인(c.73), 귀 먹고 말 더듬는 사람의 치유와 사천 명을 먹이심(c.74), 바리새인의 누룩 경계와 벧새다 소경 치유(c.75), 베드로의 고백(c.76-77), 예수의 변모와 축사(c.77-78)가 나오고, 이어서 마태복음을 따라 성전세 지불(c.80), 어린 아이 영접(c.81), 죄의 용서(c.82)가 나온다.

이후에는 유대 지역으로의 이동(마 19:1a, 막 10:1a)을 언급하면서 사마리아에서 문둥병자의 치유(c.83)가 나온 후 예수의 초막절 행적과 가르침이 나온다(요 7:11-10:21, c.84-88). 이어서 72제자의 파송(c.89)과 함께 누가복음의 순서를 따라 예수의 행적과 가르침이 배열되는데(눅 10:1-18:17, c.90-105), 잃은 양의 비유(눅 15:1-10, c.99) 전에 예수의 수전절 설교(요 10:22-42, c.98)와 누가복음 16:18을 기초로 결혼에 대한 가르침(마 19:3-12; 막 10:2-12, c.102)이 삽입되었다. 바리새인과 세리의 비유(눅 18:9-14, c.105) 다음에는 공관복음 병행 자료인 어린 아이들의 영접(c.105)과 부자 관리 이야기(c.106)가 이어지고, 그 다음에는 마태복음 특수 자료인 품꾼의 비유(마 20:1-18, c.107)와 요한복음 특수 자료인 나사로의 부활(요 11:1-57, c.108-109), 공관복음 병행 자료인 수난 예언, 마태와 마가 병행 자료인 세배대의 아들들의 요청이 한 항목(c.110)으로 나온다.

이어서 나오는 여리고 성과 관련된 사건들을 리치는 한 항목(c.111)으로 묶어 서술하는 반면, 알레니는 네 항목(VI.4-7)으로 나누어 서술한다는 점에서 흥미롭다. 그럼에도 리치와 알레니는 모두 이 사건들을 별개의 사건으로 이해했으며, 사건 배열 순서에서 양자는 완전히 일치한다. 그 다음에는 베다니 향유 부음(c.112), 예루살렘 입성(c.113), 두 번째 성전 정화와 성전에서의 치유(c.114), 그리스인과의 만남(c.115), 무화과나무의 저주(c.116)가 이어지고, 유대인과의 논쟁들이 다뤄지는데, 주님의 권세(c.117), 포도원 소작인의 비유(c.118), 혼인 잔치 비유(c.119), 과세 논쟁(c.120), 부활 논쟁(c.121), 가장 큰 계명과 다윗의 자손(c.122), 율법학자들에 대한 책망(c.123)의 순서로 나온다.

마지막으로 과부의 헌금과 도성 파괴(c.124), 심판 때 세상에 나타날 조짐(c.125)과 하늘에 나타날 조짐(c.126), 심판의 날을 알지 못하니 깨어 있으라(c.127)는 가르침과 함께 마태복음 25장의 세 비유(c.128-130)가 나온다.

### 3.2. 조화본문의 구성 방법 측면

이제 실제적으로 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』가 어떤 식으로 병행본문을 하나로 연결했는지를 비교해 보자. 여기서는 네 가지 사례를 다루고자 한다. 우선 공생애의 첫 항목인 예수의 수세(II.1 耶穌受洗示表)에서 세례자 요한의 증언(Ostentio Ioannis. c.14) 항목을 중심으로 리치의 조화본문의 구조를 소개하고 『언행기략』과 비교할 것이다. 그 다음에는 여러 본문이 연결되어 있는 산상수훈/평지 설교(III.1; c.46-c.52)와 심판 예언(VI.23-25; c.124-c.127)을 다루고 마지막으로 거라사 광인의 치유(II.15; c.34-c.35) 등 세 가지 사례를 통해 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』와의 관계를 밝히고, 알레니가 『우리 주 예수의 생애』를 참조했을 가능성에 대해 살펴볼 것이다.

#### 3.2.1. 세례자 요한의 설교(II.1 耶穌受洗示表; Ostentio Ioannis. c.14)

『언행기략』에서 공생애의 첫 항목인 예수의 수세는 실제로는 세례자 요한의 설교(c.14)와 예수의 수세(c.15)가 합쳐진 본문이다. 여기서는 세례자 요한의 설교(c.14)를 중심으로 리치의 조화본문의 구조를 분석하고 『언행기략』 본문과 비교하고자 한다.

<그림 2>에서 나타나듯 리치는 마가복음 1장(1-8절), 누가복음 3장(1-18절), 요한복음 1장(6-8절)을 세 단으로 배열하고, 요한복음 1장 하단에 마태복음 3장(1-12절)을 배열했다. 또한 리치는 병행본문을 내용에 따라 요한의 등장(막 1:1-6; 눅 3:1-6; 요 1:6-8; 마 3:1-6), 요한의 설교(눅 3:7-14; 마 3:7-10), 요한과 그리스도의 차이(마 1:7-8; 눅 3:15-18; 마 3:11-12)의 세 부분으로 나누었다. 또한 이 병행본문에는 이탤릭체로 표기된 부분과 숫자와 알파벳 문자들이 나오는데, 이는 병행본문을 어떻게 하나로 엮어 읽어야 할지를 알려 주는 방법이였다. <그림 2>를 도해화한 <그림 3>은 리치의 본문 구성을 잘 보여 준다.

<그림 2> 『우리 주 예수의 생애』의 세례자 요한의 등장(Ostensio Ioannis, c.14) 본문



<그림 3> Ostensio Ioannis c.14의 본문 도해

\* [ ] 표시된 로마자와 숫자는 읽는 순서를 표시함.

\* 『우리 주 예수의 생애』 본문에는 없지만, 절수를 위 첨자로 표기함.

MAR. I.	LVC. III.	IOAN. I.
<p><b>a.</b> initium evangelii Iesu Christi Filii Dei <sup>2</sup> sicut scriptum est in Esaia propheta ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam <sup>3</sup> vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius <b>h</b> <sup>4</sup> fuit Iohannes in deserto baptizans et praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum <sup>5</sup> <b>i</b> et [egrediebatur] ad illum <b>n</b> omnis Iudaeae regio et Hierosolymitae universi <b>p</b> et baptizabantur ab illo in Iordane flumine confitentes peccata sua <sup>6</sup> et erat Iohannes vestitus pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestre edebat</p>	<p><b>b.</b> anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris procurante Pontio Pilato Iudaeam tetrarcha autem Galilaeae Herode Philippo autem fratre eius tetrarcha Ithureae et Trachonitidis regionis et Lysania Abilinae tetrarcha <sup>2</sup> sub principibus sacerdotum Anna et Caiapha <b>f</b> factum est verbum Dei super Iohannem Zacchariae filium in deserto <sup>3</sup> <b>k</b> et venit in omnem regionem Iordanis praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum <sup>4</sup> sicut scriptum est in libro sermonum Esaiae prophetae vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius <sup>5</sup> omnis vallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt prava in directa et aspera in vias planas <sup>6</sup> et videbit omnis caro salutare Dei</p>	<p><b>c</b> <sup>6</sup> fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes <sup>7</sup> hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine ut omnes crederent per illum <sup>8</sup> non erat ille lux sed ut testimonium perhiberet de lumine. <b>MAT.III.</b>  <b>d</b> in diebus autem <b>e</b> illis venit Iohannes Baptista praedicans in deserto <b>g</b> Iudaeae <sup>2</sup> et <b>i</b> dicens paenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum <sup>3</sup> hic est enim qui dictus est per Esaia prophetam dicentem vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius <sup>4</sup> ipse autem Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam [circa lumbos suos] esca autem eius erat lucustae et mel silvestre <sup>5</sup> <b>m</b> tunc exiebat ad eum [Hierosolyma et omnis Iudaea] <sup>6</sup> et omnis regio circa Iordanem et baptizabantur in Iordane ab eo confitentes peccata sua</p>
<p>quae exiebant ut baptizarentur ab ipso [genimina] viperarum quis [ostendit] vobis fugere a ventura ira <sup>8</sup> facite ergo fructus dignos paenitentiae <b>6[5]</b>. et ne coeperitis dicere patrem habemus Abraham dico enim vobis quia potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae <sup>9</sup> iam enim securis ad radicem arborum posita est omnis ergo arbor non [faciens] fructum exciditur et in ignem mittitur <sup>10</sup> <b>7</b> et interrogabant eum turbae dicentes quid ergo faciemus respondens autem dicebat illis qui habet duas tunicas det non habenti et qui habet escas similiter faciat <sup>12</sup> venerunt autem et publicani ut baptizarentur et dixerunt ad illum magister quid faciemus <sup>13</sup> at ille dixit ad eos nihil amplius quam quod constitutum est vobis faciatis <sup>14</sup> interrogabant autem eum et milites dicentes quid faciemus et nos et ait illis neminem conculcatis neque calumniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris</p>	<p><b>2</b> <sup>7</sup> dicebat ergo <b>3</b> ad turbas  <b>a</b> <sup>15</sup> existimante autem populo et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Iohanne ne forte ipse esset Christus <sup>16</sup> respondit Iohannes <b>c</b> dicens omnibus ego quidem aqua baptizo vos venit <b>h</b> autem fortior me cuius non sum dignus solvere corrigiam calciamentorum eius ipse vos</p>	<p><b>i</b> <sup>7</sup> videns autem multos Pharisaeorum et Sadducaeorum venientes ad baptismum suum [dixit eis] <b>4</b> progenies viperarum quis demonstravit vobis fugere a futura ira <sup>8</sup> facite ergo fructum dignum paenitentiae <sup>9</sup> et ne velitis dicere <b>6</b> intra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae <sup>10</sup> iam enim securis ad radicem arborum posita est omnis ergo arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur</p>
<p><b>b</b> <sup>7</sup> et praedicabat dicens <b>g</b> venit fortior me post me <b>i</b> cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calciamentorum <b>n</b> eius <sup>8</sup> ego <b>e</b> baptizavi vos aqua ille vero baptizabit vos Spiritu Sancto  baptizabit in Spiritu Sancto et igni <sup>17</sup> cuius ventilabrum in manu eius et [purgabit] aream suam et congregabit triticum <b>p</b> in horreum suum paleas autem comburet igni inextinguibili <sup>18</sup> multa quidem et alia exhortans evangelizabat populo</p>	<p><b>d</b> <sup>11</sup> ego quidem vos <b>f</b> baptizo in aqua in paenitentiam <b>i</b> qui autem <b>k</b> post me venturus est fortior me est cuius non sum dignus <b>m</b> calciamenta <b>o</b> portare ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni <sup>12</sup> cuius ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum paleas autem comburet igni inextinguibili</p>	

리치는 서문에서 병행본문을 어떻게 하나로 엮는지를 알려 주는데, 이탤릭체는 조화본문에서 생략할 부분을 나타내고, 숫자와 알파벳 소문자는 조화본문을 만드는 순서를 보여준다. 이러한 방법에 따라 새롭게 구성한 본문은 <표 2>에 나타나 있으며, 이는 『언행기략』의 본문과 비교되었다. 이렇



게 볼 때, 『언행기략』은 『우리 주 예수의 생애』의 세례자 요한 항목의 세 가지 내용(요한의 등장, 요한의 설교, 요한의 증언) 중 첫 번째 내용만 다루고 바로 예수의 수세로 넘어간다는 것을 잘 보여 준다. 또한 세례자 요한의 등장을 나타내는 부분에서 『언행기략』은 『우리 주 예수의 생애』에 포함된 많은 내용을 생략했다. 이는 『우리 주 예수의 생애』는 복음서 병행본문을 하나로 조합하면서 복음서 본문의 모든 내용을 포함하려고 시도한 반면, 『언행기략』은 예수 사건의 개요를 요약적으로 서술하는데 목적이 있었기 때문이라고 보인다.

<표 2> 세례 요한의 증언 비교

	『우리 주 예수의 생애』 (리치의 제안대로 조화본문 구성/ 밑줄은 『언행기략』에서 번역된 부분)	『언행기략』
요 한 의 등 장	<p><b>a.</b> <u>initium evangelii Iesu Christi Filii Dei</u> <sup>2</sup> <u>sicut scriptum est in Esaia propheta ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam</u> <sup>3</sup> <u>vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius.</u> <b>b</b> [눅 3:1] <u>anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris procurante Pontio Pilato Iudaeam tetrarcha autem Galilaeae Herode Philippo autem fratre eius tetrarcha Itureae et Trachonitidis regionis et Lysania Abilinae tetrarcha</u> [눅 3:2] <u>sub principibus sacerdotum Anna et Caiapha</u> <b>c</b> [요 1:6] <u>fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes</u> [요 1:7] <u>hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine ut omnes crederent per illum</u> [요 1:8] <u>non erat ille lux sed ut testimonium perhiberet de lumine.</u></p> <p><b>d</b> [마 3:1] <u>in diebus autem e illis</u> <b>f</b> [눅 3:2] <u>factum est verbum Dei super Iohannem Zacchariae filium in deserto</u> <b>g</b> [마 3:1] <u>Iudaeae et</u> <b>h</b> [막 1:4] <u>fuit Iohannes in deserto baptizans et praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum.</u> <b>i</b> [마 3:2] <u>dicens paenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum,</u> [마 3:3] <u>hic est enim qui dictus est per Esaia prophetam dicentem</u> [마 3:3=눅 3:4] <u>vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius</u> [눅 3:5] <u>omnis vallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt prava in directa et aspera in vias planas</u> <sup>6</sup> <u>et videbit omnis caro salutare Dei.</u></p>	<p>① 若翰野隱苦修。近三十年。 [부연] 요한이 들에 은거하며 고행으로 수행하여, 거의 서른 살에 이르렀다.</p> <p>② 至第伯略西國總王十有五祀。 [눅 3:1] 그는 서국[로마] 황제 디베료의 열다섯 해에 이르러</p> <p>③ 蒙天主示令。出山敷教。勸人痛改前愆。 [눅 3:2] 천주의 계시를 받아 [마 3:2] 산에서 나와 가르침을 펴고 사람들에게 이전의 잘못을 애통해하며 고칠 것을 권했다.</p> <p>④ 聖聞四達。通國出郊受誨。 [막 1:5] 성인에 대한 소문이 사방에 이르니, 온 나라 사람들이 들로 나와서 가르침을 받았다.</p>

	<p><b>k</b> [눅 3:3] <u>et venit in omnem regionem Iordanis praedicans. l</u> [막 1:5] <u>Et m</u> [마 3:5] <u>tunc exiebat ad eum n</u> [막 1:5] <u>omnis Iudaeae regio et Hierosolymitae universi o</u> [마 3:6] <u>et omnis regio circa Iordanen p</u> [막 1:5] <u>et baptizabantur ab illo in Iordane flumine confitentes peccata sua et erat Iohannes vestitus pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestre edebat.</u></p>	<p>⑤ 若翰巡游若而當河濱。即以水洗之。令其悔過自新。 [눅 3:3] 요한은 요단강 주변을 돌아다니며, [막 1:4] 물로 세례를 주어 그들에게 지난 일을 참회하고 스스로 새로워지도록 했다.</p> <p>⑥ 蓋古經中先知依撒意亞。嘗預言降生事曰。遣我天神。在於爾前。預開爾道。野中呼聲。令人治主途正直曲徑也。 [막 1:2] 옛 경전에 선지자 이사야가 일찍이 강생의 일에 대해 예언하여 이르되 ‘내가 사자(天神)를 보내 네 앞에 두리니 네 길을 미리 닦아 두리라. [막 1:3/눅 3:4/마 3:3] 광야에 외치는 소리가 있었으니, 사람들에게 주의 길을 닦고 굽은 길을 바르게 만들도록 했다.</p>
<p>요 한 의 설 교</p>	<p><b>1</b> [마 3:7] <u>videns autem multos Phariseorum et Sadducaeorum venientes ad baptismum suum 2</u> [눅 3:7] <u>dicebat [ergo] 3</u> [눅 3:7] <u>ad turbas quae exiebant ut baptizarentur ab ipso. 4</u> [마 3:7] <u>progenies viperarum quis demonstravit vobis fugere a futura ira? [마 3:8] facite ergo fructum dignum paenitentiae. et ne velitis 5</u> [눅 3:8] <u>et ne coeperitis dicere 6</u> [마 3:9] <u>intra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae [마 3:10] iam enim securis ad radicem arborum posita est omnis ergo arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur 7</u> [눅 3:10] <u>et interrogabant eum turbae dicentes quid ergo faciemus [눅 3:11] respondens autem dicebat illis qui habet duas tunicas det non habenti et qui habet escas similiter faciat [눅 3:12] venerunt autem et publicani ut baptizarentur et dixerunt ad illum magister quid faciemus [눅 3:13] at ille dixit ad eos nihil amplius quam quod constitutum est vobis faciatis [눅 3:14] interrogabant autem eum et milites dicentes quid faciemus et nos et ait illis neminem concutiatis neque calumniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris</u></p>	
<p>요 한 의 증 언</p>	<p><b>a</b> [눅 3:15] <u>existimante autem populo et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Iohanne ne forte ipse esset Christus [눅 3:16] respondit Iohannes b</u> [막 1:7] <u>et praedicabat c</u> [눅 3:16] <u>dicens omnibus d</u> [마 3:11] <u>ego quidem vos e</u> [막 1:8] <u>baptizavi f</u> [마 3:11] <u>baptizo in aqua in paenitentiam. g</u> [막 1:7] <u>venit h</u> [눅 3:16] <u>autem fortior me i</u> [마 3:11] <u>qui autem k</u> [마 3:11] <u>post me venturus est, 1</u> [막 1:7] <u>cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calciamentorum. m</u> [마 3:11] <u>calciamenta n</u> [막 1:7] <u>eius o</u> [마 3:11] <u>portare ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni. cuius ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam et congregabit triticum suum p</u> [눅 3:17] <u>in horreum suum paleas autem conburet igni inextinguibili [눅 3:18] multa quidem et alia exhortans evangelizabat populo</u></p>	

『우리 주 예수의 생애』와 『언행기략』을 비교해보면, 알레니는 리치의 제안대로 조화본문을 구성한 것 같지는 않다. 리치는 마가복음 1:1-3에서 시작하도록 제안하는데, 여기에는 이사야서 인용이 포함되었다(막 1:2-3). 세례자 요한의 사명에 대한 이사야서 인용은 공관복음 모두에 나오는데, 흥미롭게도 리치는 마태복음과 누가복음의 이사야서 인용(눅 3:4-6; 마 3:3)을 뒷부분에 다시 넣도록 제안했다.<sup>25)</sup> 이와는 대조적으로 알레니는 누가복음 3:1에서 시작하고 이사야서 인용을 뒤에 배치했는데(⑥), 실제 문구에서는 마가복음(1:2-3)을 사용했다.

또한 유대와 예루살렘 지방의 사람들의 반응(④)과 요한의 요단강 부근의 활동(⑤)이 이사야 본문 인용(⑥)보다 앞선 것은 마태복음과 누가복음과 리치의 배열 순서와 다르다. 이사야 본문 인용 이전에 요한의 참회에 대한 가르침을 두 번이나 서술한 것도(③, ⑤) 주목할 만하며, 사람들의 반응(막 1:5, ④)과 요한이 세례를 주었다는 진술(막 1:4, ⑤)은 마가복음에만 있는 표현인데, 이는 마가복음과 리치의 배열 순서와도 다르다. 이렇게 볼 때, 세례자 요한의 활동을 서술하면서 알레니는 『우리 주 예수의 생애』를 참조했을 가능성을 배제할 순 없지만, 리치가 제안한 본문의 순서를 따라 번역했다고는 볼 수 없다.

그럼에도 『언행기략』의 본문이 『우리 주 예수의 생애』의 본문에 상당히 근접한 경우를 발견할 수 있다. 여기서는 산상수훈/평지 설교와 심판 예언, 두 사례를 제시하고자 한다.

### 3.2.2. 산상수훈/평지 설교(III.1; c.46-c.52)

리치는 산상수훈/평지 설교를 일곱 항목으로 나누어 서술했지만(c.46-c.52), 알레니는 한 항목으로 묶었다(III.1, 山中聖訓). 또한 리치는 산상수훈/평지 설교의 서술을 열두 제자 선택(눅 6:13-19; 막 3:13-19)으로 시작하고, 한센 병자 치유(마 8:1-4)로 끝맺지만, 알레니는 두 가지 내용을 모두 앞 항목(II.23)과 다음 항목(III.2)에 넣고, 마태복음 5-8장(산상수훈), 누가복음 6:20-49(평지 설교)의 예수의 가르침만을 다루었다. 이러한 차이를 제외하면 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』는 동일한 순서로 산상수훈/평지 설교의 자료를 배열했다(<표 3>).

25) 이는 안센의 배열과도 일치한다. 후에 리치는 이사야서를 중복적으로 인용하는 것을 타당하지 않다고 생각했는지, 1621년 『합일복음서』에서 병행본문에서 막 1:1-3을 생략하고 이사야서 인용 부분에서 마태복음의 순서에 따른 이사야서 인용 본문(마 3:3=눅 3:4)을 삽입했다.

&lt;표 3&gt; 산상수훈/평지 설교 비교

『우리 주 예수의 생애』	성경 구절	내용	『언행기략』
Sermo Domini in monte, c.46	눅 6:13-19; 막 3:13-19; 마 5:1	열두 제자 선택	이전 항목
	눅 6:20-26; 마 5:2-12	복 있는 자	1a.4-2a.2
	마 5:13-16	소금과 빛	2a.3-2a.8
Continuatio sermonis, c.47	마 5:17-20	예수와 율법	2a.9-2b.6
	마 5:21-26	노하지 말라	2b.6-3a.2
	마 5:27-32	간음하지 말라	3a.2-3b.1
	마 5:32-37	맹세하지 말라	3b.1-4a.1
Continuatio sermonis, c.48	마 5:40-48; 눅 6:27-36	원수를 사랑하라	4a.2-4b.6
Continuatio sermonis, c.49	마 6:1-4	은밀히 구제하라	4b.7-5a.2
	마 6:5-15	이렇게 기도하라	5a.2-5b.4
	마 6:16-18	외식으로 금식하지 말라	5b.4-5b.5
Continuatio sermonis, c.50	마 6:19-34	염려하지 말라	5b.6-6a.6
Continuatio sermonis, c.51	눅 6:37-42; 마 7:1-5	비판하지 말라	6a.7-6b.4
	눅 6:43-45; 마 7:15-20	열매로 나무를 안다.	6b.5-6b.8
Continuatio sermonis, c.52	마 7:6-12	구하라 찾으라	6b.9-7a.6
	마 7:13-14	좁은 문으로 들어가라	7a.7-7a.9
	마 7:21-29; 눅 6:46-49	말씀을 행하는 사람	7b.1-8a.3
	마 8:1-4	한센병자 치유	이후 항목

리치와 알레니는 산상수훈과 평지 설교를 따로 배열하지 않고, 병행 부분을 조화본문으로 만들어 하나로 합쳤다. 더 나아가서 리치와 알레니는 기도와 금식, 재물에 대한 산상수훈의 가르침(마 6:1-34)을 서술한 다음, 누가복음의 순서를 따라 ‘비판하지 말라’, ‘열매로 나무를 안다’는 가르침을 넣고, ‘구하라 찾으라’, ‘좁은 문으로 들어가라’는 마태복음의 가르침(마 7:6-14)을 뒤에 배열하여, 결과적으로 마태복음의 순서를 바꾸었다. 리치와 알레니는 산상수훈/평지 설교의 가르침을 배열하는 순서에서 완전히 동일

하다. 이제 ‘복된 자’와 ‘비관하지 말라’ 두 내용을 중심으로 리치와 알레니의 조화본문을 비교해보자.

(1) 복된 자

<표 4>가 보여주듯, 복된 자에 대한 서술에서 알레니의 본문 배열은 리치의 『우리 주 예수의 생애』의 본문 배열과 대체적으로 일치한다. 알레니는 누가복음으로 예수의 산상수훈/평지 설교의 상황을 제시하고(눅 6:17-18, 20; ①~④), 마태복음을 따라 팔복(마 5:3-10, ⑤~⑫), 그리스도로 인한 핍박(눅 6:22-24; 마 5:11-12, ⑬~⑮)을 서술하고, 누가복음의 화의 선포(눅 6:23-26, ⑯~⑰)를 배열했는데, 이는 리치의 『우리 주 예수의 생애』와 정확히 일치한다. 하지만 병행본문인 그리스도로 인한 핍박(⑬~⑮)에서 알레니는 리치처럼 이 병행본문의 모든 내용을 살려서 하나의 조화본문을 만들지 않고, 마태복음을 따라 본문을 제시했다고 보이는데, 5:11(=눅 6:22)과 5:12b(=눅 23b)의 순서를 바꾸었다.<sup>26)</sup> 이렇게 순서를 바꾼 이유는 의를 위해 핍박을 받는 자가 복되다는 말씀 뒤에(마 5:10, ⑫), 과거 성인들에 대한 핍박을 연결시킴으로써(마 5:12b, ⑬), 뒤에 나오는 그리스도로 인한 핍박에 대한 하늘의 보상(마 5:12a, ⑮)을 더욱 강조하기 위해서라고 볼 수 있다.

<표 4> 복된 자

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
눅 6:17-19	① 耶穌與宗徒同在山中。 예수께서 제자들과 산 중에 함께 있었다. ② 四方聞而至者無算，爭願親就耶穌。 [눅 6:17] 사방에서 듣고 이른 자들이 셀 수 없었고, 예수에게 가까이 나아오기를 다투어 원했다. ③ 於是耶穌大展好生之德。凡病者被魔者。一就無不立愈。從者彌衆。 [눅 6:19] 이때에 예수께서 생명을 사랑하는 능력을 크게 펴서 병자들과 귀신 들린 자들이 한 번 나아오면 즉시 치유되지 않음이 없으니 따르는 자가 더욱 많아졌다.

26) 누가복음과 마태복음의 본문은 거의 비슷해서 어느 본문을 따랐는지 판별하기 어렵다. 다만 어휘나 표현이 마 5:11-12에 더 가깝다고 보인다. 리치는 이 병행본문에서 눅 6:22과 마 5:11을 모두 포함시키고, ‘기뻐하고 즐거워하라’에선 누가복음을 택하고(눅 6:23a), 마태복음과 누가복음의 선지자들을 박해했다는 말씀(마 5:12b; 눅 6:23b)을 모두 포함하도록 제안하는데, 알레니는 이와 달리 병행 구절을 하나만 사용했다고 말할 수 있다.

<p>눅 6:20 마 5:2 마 5:3-10</p>	<p>④ 耶穌仰首。顧弟子而先諭以眞福八端曰。 [눅 6:20] 예수께서 고개를 들어 제자들을 보시고 [부연] 먼저 여덟가지 참 복을 깨우쳐 이르시되</p> <p>⑤ 神貧者乃眞福。爲其已得天上國也。 [마 5:3] 영이 가난한 자는 복되도다. 그가 이미 천국을 얻었기 때문이다.</p> <p>⑥ 良善者乃眞福。爲其將得安土也。 [마 5:5] 어질고 선한 자는 복되도다. 그는 장차 기업을 될 땅을 얻을 것이기 때문이다.</p> <p>⑦ 涕泣者乃眞福。爲其將受慰也。 [마 5:4] 애통하는 자는 복되도다. 그는 장차 위로를 받을 것이기 때문이다.</p> <p>⑧ 嗜義如飢渴者乃眞福。爲其將得飽飫也。 [마 5:6] 주리고 목마르듯 의를 좋아하는 자는 복되도다. 그는 장차 배부르게 먹을 것이기 때문이다.</p> <p>⑨ 哀矜者乃眞福。爲其將蒙哀矜已也。 [마 5:7] 긍휼히 여기는 자는 복되도다. 그 자신이 장차 긍휼히 여김을 받을 것이기 때문이다.</p> <p>⑩ 心淨者乃眞福。爲其將得見天主也。 [마 5:8] 마음이 깨끗한 자는 복되도다. 그는 장차 천주를 볼 것이기 때문이다.</p> <p>⑪ 和睦者乃眞福。爲其將謂天主之子也。 [마 5:9] 화목자는 복되도다. 그는 장차 천주의 아들이라고 불릴 것이기 때문이다.</p> <p>⑫ 爲義而被窘難者乃眞福。爲其已得天上國也。 [마 5:10] 의를 위하여 고난과 어려움을 당한 자는 복되도다. 그는 이미 천국을 얻었기 때문이다.</p>
<p>[눅 6:22] <u>beati eritis cum vos oderint homines et cum separaverint vos et exprobraverint et eiecerint nomen vestrum tamquam malum</u> [마 5:11] <u>cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos mentientes propter</u> [눅 6:22] <u>filium hominis.</u> [눅 6:23a] <u>Gaudete in illa die et exultate ecce enim merces vestra multa in caelo.</u> [마 5:12a] <u>sic enim persecuti sunt prophetas qui fuerunt ante</u></p>	<p>⑬ 又曰。爾聞前聖嘗被世人窘迫乎。 또 이르시되, [마 5:12b] 너는 이전의 성인들이 세상 사람들의 핍박을 받았다는 것을 듣지 못하였느냐?</p> <p>⑭ 故吾復誨爾曹。若誤認爾爲不善。深惡爾。彼無當於汝之實。則妄甚也。 그러므로 나는 너희에게 다시 깨우쳐 준다. [마 5:11] 만약 너희가 선하지 못한 일을 했다고 오인하여 너희를 심히 미워하면, 너희의 실제에 맞지 않게 여기는 것이며, 망령됨이 심한 것이다.</p> <p>⑮ 顧爾爲主而遭此。倍可嘉焉。爲必獲天上之厚報也。 [눅 6:23a=마 5:12a] 너희들은</p>

vos. [눅 6:23b] secundum haec enim faciebant prophetis patres eorum.	주를 위해 이 일을 당한다고 생각하고 더욱 기뻐하라. 필히 하늘의 후한 보답을 얻을 것이다.
눅 6:23-26	<p>⑩ 復歔歔慨嘆受世福者而言曰。爾富矣。貴矣。安享之。以爲樂在是矣。汝飽且飫矣。惜哉。其必將有飢渴矣。[부연] 세상 복을 받은 자에 대해 다시 애통하며 분개하고 탄식하며 말씀하여 이르시되, [눅 6:24] “너희는 부하고 귀하다. 그것[부귀]을 평안히 누리고 즐거움이 여기에 있다고 여기는구나. [눅 6:25] 너희는 배부르고 잘 먹는구나. 애석하구나. 그들은 장차 굶주리고 목마를 것이다.</p> <p>⑪ 爾笑樂矣。哀哉。其必將有涕泣矣。[눅 6:25] 너희는 웃고 즐거워하는구나. 슬프구나. [그들은] 장차 눈물을 흘리며 슬피 울 것이다.</p> <p>⑫ 茲受人贊美矣。痛哉。其必將受苦辱不堪矣。[눅 6:26] [너희는] 사람의 칭찬을 받는구나. 애통하구나. 그들은 장차 감당 못할 어려움과 모욕을 받게 될 것이다.</p>

(2) 비판하지 말라

<표 5>가 보여주듯 ‘비판하지 말라’는 가르침에 대해 알레니는 누가복음의 말씀에 따라 비판하지 말라는 말씀을 제시한 다음(눅 6:37-42, ①~⑥), 마태복음을 따라 위선자에 대한 경계의 말씀을 배열했다(마 7:15-19, ⑦~⑧, ⑩~⑪). 리치는 병행본문을 모두 살려서 조화본문을 만들도록 제안했지만, 알레니는 하나의 본문(마 7:15-19)만 택하였다. 또한 마태복음 본문 중간에 마음과 말과 행동의 관계를 다룬 누가복음의 말씀(눅 6:45, ⑨)을 삽입한 것이 마지막에 배열한 리치와 구분되는데, 그 이유는 분명하지 않다.

<표 5> 비판하지 말라

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
눅 6:37-38a 마 7:2a 눅 6:38b	<p>① 又曰。爾不輕議人。人必不輕議爾。爾務恕人。人必恕爾。[눅 6:37] 또 이르시되, 너희가 남을 함부로 비난하지 않으면, 남도 틀림없이 너희를 함부로 비난하지 않을 것이다. 너희가 남을 용서하기 위해 힘쓴다면 남도 틀림없이 너희를 용서할 것이다.</p> <p>② 爾竭力多施人。必見施爾滿囊也。爾若度量以施。亦必施爾以度量也。[눅 6:38] 너희가 온 힘을 다하여 남에게</p>

	<p>많이 베푸다면, 너희가 주머니를 가득 채울 정도로 베풀을 받을 것이다. 너희가 베푸는 헤아림으로 너희도 헤아림을 받을 것이다.</p>
<p>눅 6:39-42</p>	<p>③ 又曰。瞽能相瞽乎。俱蹶陷矣。 [눅 6:39] 또 이르시되, 소경이 소경을 이끌 수 있으리오? 함께 넘어져 빠질 것이다.                  ④ 徒能勝師乎。得與師齊已矣。 [눅 6:40] 제자가 스승을 이길 수 있으리오? [다만] 스승과 자신을 나란히 할 수 있을 것이다.                  ⑤ 彼偽善者第見人目之有小草。不覺己目之有巨木。 [눅 6:41] 저 위선자들은 다만 남의 눈에 작은 풀이 있는 것만 보고 자기 눈의 커다란 나무 조각은 깨닫지 못한다.                  ⑥ 故欲去人目之小草。必先拔己目之巨木。 [눅 6:42] 그러므로 남의 눈에 작은 풀을 제거하고자 한다면, 반드시 무엇보다도 자기 눈의 큰 나무 조각을 뽑아야 할 것이다.</p>
<p>마 7:15-16a                  눅 6:43-44a                  마 7:16b                  눅 6:44b                  마 7:17-20                  눅 6:45</p>	<p>⑦ 又曰。爾毋誤認偽善者，彼羊質而狼心。 [마 7:15] 또 이르시되, 너희는 위선자를 오인하지 말라. 그들은 양의 거죽이나 이리의 마음이다.                  ⑧ 爾宜以其行察之。索肥菓葡萄於荊棘中，必不可得也。 [마 7:16] 너희는 그들의 행위로써 살펴야 한다. 무화과와 포도를 가시나무 속에서 찾으려 하면 결코 얻을 수 없다.                  ⑨ 心爲善之府。亦惡之藏。言乃心之華，行乃心之實。 [눅 6:45] 마음은 선의 곳간도, 악의 곳집도 된다. 말은 마음의 꽃이며 행동은 마음의 열매이다.                  ⑩ 未聞惡根能結善菓也。 [마 7:18] 악한 뿌리가 좋은 열매를 맺을 수 있다는 것은 듣지 못하였다.                  ⑪ 然不結善菓之樹。必伐而焚之。 [마 7:19] 그러므로 좋은 열매를 맺지 못하는 나무는 베어서 불살라야 한다.</p>

3.2.3. 심판 예언(VI.23-25; c.124-c.127)

리치는 공관복음 소묵시록을 도성 함락 예언(c. 124), 세계 종말 조짐(c.125), 자연 세계의 종말 조짐(c.126), 깨어 있으라(c.127)의 네 항목으로 나누어 다루었는데, 알레니는 마지막 항목을 생략했다. <표 6>는 리치가 주제에 따라서 성경 본문의 순서를 바꾼 것을 잘 보여 준다. 첫 항목에서 성전 파괴에 대한 예언(막 13:1-5a 병행) 다음에는 다니엘서의 예언과 환란의 시작(막 13:14-18 병행)이 나오며, 둘째 항목에서는 전쟁과 기근과 지진 등 종말의 징조(마 24:4b-8 병행)와 통치자들의 핍박과 박해(마 24:9-14 병행) 사이에 거짓 그리스도와 선지자의 등장(마 24:21-28 병행)이 삽입되었다. 이와 대조적으로 셋째 항목과 넷째 항목에선 인자의 재림(막 13:24-27 병행) 이후



의 본문이 순서대로 배열되었다. 『언행기략』은 이러한 순서를 그대로 따랐다.

<표 6> 심판 예언의 배열

『우리 주 예수의 생애』	성경 구절	내용	『언행기략』	
Euerrenda Ierusalem. c.124	막 12:41-44; 눅 21:1-4	과부의 헌금	VI.23	이전 항목
	막 13:1-5a; 눅 21:5-7; 마 24:1-3a	성전 파괴 예언		14b.9-15a.4
	막 13:14-18; 눅 21:20-24; 마 24:15-20	도성의 멸망		15a.4-15a.9
Iudicij signa terrestia. c.125	마 24:4b-8; 막 13:5-8; 눅 21:8-11	전쟁	VI.24	15b.2-15b.7
	마 24:21-28; 막 13:19-23	거짓 그리스도		15b.7-16a.4
	마 24:9-14; 막 13:9-13; 눅 21:12-19	핍박과 처형		16a.5-16b.3
Signa caelestia. c.126	막 13:24-27; 마 24:29-31; 눅 21:25-28	인자의 재림	VI.25	16b.5-17a.1
	막 13:28-29; 마 24:32-33; 눅 21:29-31	무화과나무 비유		17a.1-17a.2
	막 13:30-31; 마 23:34-35; 눅 21:32-33	천지는 없어져도		17a.2-17a.3
Ignotus dies Iudicij c.127	마 24:36; 막 13:32	재림의 때		없음
	마 24:37-41; 막 13:33-37; 눅 21:34-36	깨어 있으라		
	마 24:42-44	도적 비유		
	마 24:45-51	충성된 종 비유		
	눅 21:37-38	올리브 산으로		

이제 심판 예언의 항목들을 하나하나 살펴보자.

### (1) 도성 함락 예언

도성 함락 예언에서 『우리 주 예수의 생애』와 『언행기략』의 사건 배열은 거의 일치하며, 『언행기략』은 병행본문에서 중복을 피하고 한 본문만 채택한다는 점에서 『우리 주 예수의 생애』보다 축약된 본문을 보여준다(<표 7>). 다만 알레니는 아이 밴 자들과 젖 먹이는 자들에 대한 화의 선포(눅 21:23a,

⑩)를 도성에서의 살육과 피난(눅 21:24, ⑨) 뒤에 배열하여 누가복음과 리치의 순서를 바꾸었는데, 그 이유는 분명하지 않다.

<표 7> 도성 함락 예언

『우리 주 예수의 생애』	『연행기략』
Euerrenda Ierusalem. c.124	第二十三 預嘆都城張毀 도성이 파괴될 것을 미리 탄식하다
<p>[막 13:1] Et cum egrederetur [마 24:1] <u>순서 바뀜</u> Iesus de templo et egressus ibat. Et accesserunt discipuli eius, ut ostenderent ei aedificationes templi. [눅 21:5] Et quidam discentibus de templo quod bonis lapidibus, et donis ornatum esset. [막 13:1] ait illi unus ex Discipulis suis: <u>Magister, aspice quales lapides, et quales structurae.</u> Et [마 24:2] ipse autem [막 13:2] Iesus [마 24:2] respondens dixit illis: Videtis haec omnia? [막 13:2] Has omnes magnas aedificationes? [마 24:2] Amen dico vobis, [눅 21:6] Haec, quae videtis, <u>venient dies, in quibus non reliquetur [마 24:2] hic lapis super lapidem, qui non destruat.</u></p>	<p>① 耶穌出。有弟子請曰。吾師。嘻。觀斯殿乎。何其崑壯若是哉。[막 13:1] 예수께서 나오시니, 한 제자가 청하여 이르되, 나의 스승이시여, 이성전을 보십시오! 어찌 그리 높고 웅장함이 이와 같겠습니까?</p> <p>② 耶穌曰吁。爾輩今日所見而羨者。異日必將全毀。併石無聯者矣。[눅 21:6] 예수께서 탄식하며 이르시되 아아, 너희들이 오늘 보고 부러워한 것이 다른 날에 반드시 전부 무너질 것이니 [마 24:2] 나란히 있던 돌이 [하나도] 연결되지 못할 것이다.</p>
<p>[막 13:3] Et cum sederet in Monte oliuarum contra templum, [마 24:3] sedente eo, accesserunt ad eum Discipuli secreto, [눅 21:7] Interrogauerunt illum, [막 13:3] separatim Petrus, et Iacobus et Ioannes, et Andreas: [눅 21:7] dicentes: Praeceptor, [마 24:3] Dic nobis, quando haec erunt? [막 13:4] quando ista fient? et quod signum erit, quando haec omnia [눅 21:7] fieri incipient [막 13:4] consumari? Et respondens Iesus coepit discere illis.</p>	<p>③ 頃之。耶穌坐於對堂之山。伯鐸羅雅各伯若望及諸德肋諸弟子審問曰。[막 13:3] 잠시 후에 예수께서 성전 맞은 편 산에 앉으니 베드로와 야고보와 요한과 안드레 등, 여러 제자들이 자세히 물어 이르되</p> <p>④ 吾師所云。將在何時。厥兆如何。耶穌曰。[막 13:4] 선생님이 말씀하신 바가 장차 어느 때이며 그 징조는 무엇입니까? 예수께서 이르시되,</p>
<p>[눅 21:20] Cum videritis circumdari ab exercitu Ierusalem, tunc scitote quia appropinquavit desolatio eius. [마 24:15] Cum ergo videritis</p>	<p>⑤ 斯城被圍。卽其期也。[눅 21:20] 이성이 포위되는 [막 13:5a] 바로 그때다.</p> <p>⑥ 見枯荒醜惡。在聖所時。如達尼額預言者。乃降刑之日也。 [마 24:15]</p>

<p><u>abominationem desolationis, quae dicta est a Daniel propheta, stantem in loco sancto, [막 13:14] vbi non debet, qui legit, intelligat. [눅 21:21] Tunc qui in Iudaea sunt, fugiant ad montes et qui in medio eius, discedant: et qui in regionibus, non intrent in eam: [눅 21:22] quia dies ultionis hi sunt, vt impleantur omnia, quae scripta sunt. [막 13:15] et qui super tectum, ne descendat in domum, nec introeat vt tollat quid de domo sua: et qui agro erit, non reuertatur retro tollere vestimentum suum. [눅 21:23] Vae autem praegnantibus, et nutrientibus in illis diebus. erit enim pressura magna super terram, ira populo huic. [눅 21:24] et cadent in ore gladij: et captiui ducentur in omnes Gentes: et Ierusalem calcabitur a Gentibus donec impleantur tempora nationum. [마 24:20] Orate autem vt non fiat fuga vestra in hieme, vel sabbato.</u></p>	<p>다니엘이 예언한 것과 같이 메마르고 황폐하고 추악한 것이 성소에 있는 것을 볼 때, [눅 21:20b] 곧 형벌이 내리는 날이다.</p> <p>⑦ 當是時。凡在國內者。宜逃諸山。 [눅 21:21] 이 때에 나라 안에 있는 모든 자들은 여러 산으로 도망가야만 한다.</p> <p>⑧ 在屋上者。不宜下取諸物。在郊外者。毋回携衣。 [막 13:15] 지붕 위에 있는 자는 내려와서 물건들을 취하지 말아야 한다. 도시 밖에 있는 자들은 옷을 가지러 돌아와서는 안 된다.</p> <p>⑨ 人將死於鋒鏑。及被擄於異邦。都城蹂躪。氓庶離竄。 [눅 21:24] 사람들은 칼과 화살에 죽게 될 것이며 다른 나라에게 포로가 될 것이다. 도성이 짓밟히고 백성이 무리를 지어 떠나 달아날 것이다.</p> <p>⑩ 惟懷孕抱子者。甚可憫也。 [눅 21:23a] 아이를 가진 자와 젖먹이는 자들은 심히 불쌍하다.</p>
--	---

## (2) 종말의 징조와 박해

종말의 징조와 박해에 대한 본문 배열에서 『언행기략』은 『우리 주 예수의 생애』의 본문 배열과 대체로 일치한다(<표 8>). 리치는 이 본문을 셋으로 구분하였는데, 알레니는 첫 부분에서는 마태복음을 따랐다(마 24:3-6, ①~④). 둘째 부분에서 알레니는 누가복음 21:10-11(⑤~⑥), 마태복음 24:21(⑦), 마가복음 13:20-23(⑧~⑪), 마태복음 24:27-28(⑫~⑬)로 본문을 배열했는데, 이는 마가복음 13:23(⑩)만 제외하고 모두 리치의 배열과 일치한다. 셋째 부분에서 알레니는 누가복음 21:12-15, 18-19(⑭,⑯,⑰~⑳)와 마태복음 24:13-14(㉓~㉔)를 중심으로 놓고 중간에 마태복음 24:9(⑮), 마가복음 13:11(⑰), 마태복음 24:10(㉑)과 마가복음 13:12(㉒)를 삽입했는데, 『우리 주 예수의 생애』와 배열 순서가 상당히 다르다. 리치는 후반부를 마태복음을 중심으로 배열하고(마 24:9-14), 마태복음 24:13(㉓에 해당) 다음에 누가복음 21:18-19(⑲⑳에 해당)을 삽입했기 때문이다.

<표 8> 종말의 징조와 통치자의 박해

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
Iudicij signa terrestia. c.125	第二十四 預言審判世上前兆 심판 때 세상에 있을 조짐에 대해 미리 말하다.
<p>[마 24:3] <u>Et quod sigum aduentus tui et consummationis saeculi?</u> [마 24:4] <u>Et respondens Iesus, dixit eis. Videte nequis vos seducat.</u> [눅 21:8] <u>multi enim venient in nomine meo dicentes quia ego sum</u> [마 24:5] <u>Christus: Et multos seducent</u> [눅 21:8] et tempus appropinquavit. nolite ergo ire post eos. [마 24:6] <u>Auditori autem estis proelia, et opionones proeliorum.</u> [막 13:7] <u>Cum audieritis autem, bella,</u> [눅 21:9] et seditiones, [막 13:7] et opinionones bellorum. [마 24:6] <u>Videte ne turbemini.</u> [눅 21:9] <u>nolite terreri.</u> [막 13:7] <u>ne timueritis: oportet enim haec fieri</u> [눅 21:8] <u>primum</u> [마 24:6] <u>sed nondum est statim finis.</u></p>	<p>① 宗徒復問。吾主降臨。及世界窮盡。亦將有先兆耶。 [마 24:3] 제자들이 다시 물었다. 우리 주님의 강림과 세상 종말 역시 전조가 있을까요?                  ② 耶穌曰。慎勿爲人所誑。 [마 24:4] 예수께서 이르시되 진실로 사람에게 속지 말라.                  ③ 蓋將有冒我之名而來者。自云我乃契利斯督。以惑於衆。 [마 24:5] 장차 내 이름을 사칭하며 오는 자가 있을 것이니, 스스로 ‘내가 바로 그리스도’라고 말하며 사람들을 미혹할 것이다.                  ④ 其時將聞兵戈之興。及戰鬪之議乃心勿搖。夫兵戈在所不免。然猶未也。 [마 24:6=막 13:7] 그때에 전쟁의 발발과 전쟁 계획을 듣게 될 것이니 마음을 동요치 말라. 저 전쟁은 피할 수 없는 것이지만, 끝이 아니다.</p>
<p>[눅 21:10] <u>Tunc dicebat illis: Surget gentes contra gentes, et regnum aduersus regnum.</u> [눅 21:11] <u>Et terraemotus magni erunt per loca, et pestilentiae, et fames, terroresque de caelo, et signa magna erunt.</u> [마 24:8] <u>Haec autem omnia initia sunt dolorum.</u> [마 24:21] <u>Erit enim tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi vsque modo neque fiet.</u> <u>Et nisi breuiati fuissent dies illi non fieret slaua omnis caro.</u> [막 13:19] <u>quam condidit Deus vsque nunc, neque fient,</u> [막 13:20] <u>sed propter electos, quos elegit, beuiauit dies.</u> [막 13:21] <u>Et tunc si quis vobis dixert: Ecce hic est Christus, ecce illic, ne credideritis.</u> [막 13:22] <u>Exurgent enim pseudochristi, et pseudoprophetae, et</u></p>	<p>⑤ 必將民與民作亂。國與國爭奪。 [눅 21:10] 틀림없이 민족과 민족이 난리를 일으키고 나라와 나라가 싸우고 빼앗으며,                  ⑥ 而隨處有地大震。及瘟疫饑饉。天變可驚。怪異可畏。 [눅 21:11] 곳곳에 큰 지진과 온역과 기근이 있을 것이다. 하늘이 변화여 두려움이 되고 괴이한 일들이 공포가 되리니                  ⑦ 從生人以來所未有者。若不蚤畢斯事。將舉世不能保一人。 [마 24:21] 사람이 살아온 이래로 없었던 것들이다. [마 24:22] 만약 이 일을 일찍 끝내지 않으면 온 세상에는 한 사람도 보전될 수 없을 것이다.</p>

<p><u>dabunt signa</u> [마 24:24] magna, et prodigia [막 13:22] <u>et portenta ad seducendos si fieri potest, etiam electos.</u> [마 24:24] ita vt in erroem inducantur (si fieri potest) etiam electi. [마 24:26] Si ergo dixerint vobis, Ecce in deserto est nolite exire: ecce in penetralibus nolite credere. [마 24:27] <u>Sicut enim fulgur exit ab oriente et paret vsque in occidente: ita erit et aduentus Filij hominis.</u> [마 24:28] <u>Vbicumque fuerit corpus illic congregabuntur et aquilae.</u> [막 13:23] <u>Vos ergo videte: Ecce praedixi vobis omnia.</u></p>	<p>⑧ 但爲天主所簡閱者。稱縮其期耳。          [막 13:20] 다만 천주께서 선택한 자를 위해 그 기한을 단축할 뿐이다.          ⑨ 斯時也。若有人向爾云。契利斯督在此在彼。慎勿信也。 [막 13:20b] 이때에 만약 어떤 사람이 너를 향해 그리스도가 여기 있다, 저기 있다고 말하여도 삼가 믿지 말라.          ⑩ 必有僞契利斯督及僞先知者。顯爲奇異。欲誑及夫簡閱諸人。 [막 13:22] 반드시 거짓 그리스도와 거짓 선지자가 나타나 기사와 이적을 드러내어 선택받은 사람들까지도 속이고자 할 것이다.          ⑪ 爾輩其慎之。我已預言之矣。 [막 13:23] 너희들은 그들을 삼가라. 내가 이미 그것을 예언했다.          ⑫ 人子之臨格。如霹靂閃爍間。自東徂西。 [마 24:27] 인자의 오심은 벼락이 번쩍하는 사이에 동에서 서에 이르는 것과 같다.          ⑬ 凡身所在。啞已辣鳥畢聚焉。【解見前】 [마 24:28] 주검[身]이 있는 곳에는 독수리가 다 모일 것이다. 【풀이는 앞을 보라】</p>
<p>[막 13:9] Videte autem vos metipsos [눅 21:12] ante haec omnia <u>iniciant vobis manus suas et persequuntur tradentes in synagogas, et custodias, trahentes ad reges et praesides propter nomen meum.</u> [막 13:9] Tradent enim vos in concilijs, et in synagogis vapulabitis, ante praesides et reges stabitis propter me [눅 21:13] <u>continget autem vobis in testimonium</u> [막 13:9] illis. [막 13:10] Et in omnes gentes primum oportet praedicari Euangelium. Et cum duxerint vos tradentes. [눅 21:14] Ponite in cordibus vestris non praemeditari quemadmodum respondeatis. [막 13:11] <u>nolite praecogitare quid loquamini: sed</u></p>	<p>⑭ 時將有人誣爾。送爾於官。禁於獄。見於諸王。 [눅 21:12] 그때 장차 사람이 너희를 무고하여 너희를 관[官]에 보내 옥에 가둘 것이다. 너희는 왕들에게 보이고          ⑮ 爲衆所憾。 [마 24:9] 군중의 원한 거리가 될 것이다.          ⑯ 此乃爲我以証道。 [눅 21:13] 이는 바로 나를 위해 도를 증거하는 것이다.          ⑰ 爾輩不必豫思所當酬答之辭。 [막 13:11] 너희들은 굳이 대답해야 할 말을 미리 생각할 필요가 없다.          ⑱ 我乃將與爾口舌智慧。爾仇所弗能敵。 [눅 21:15] 내가 장차 너희에게 구변</p>

<p><u>quod datum vobis fuerit in illa hora, id loquimini.</u> [눅 21:15] <u>ego enim dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere et contradicere omnes aduersarij vestri.</u> [막 13:11] non enim vos loquentes sed Spiritus Sanctus. [마 24:9] Tunc tradent vos in tribulationem. [눅 21:16] Trademini autem a parentibus et fratribus et cognatis et amicis, et morte afficient ex vobis. [막 13:12] <u>Tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium, et consurgent filij in parentes, et morte afficient eos.</u> Et [마 24:9] <u>eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.</u> [마 24:10] Et trunc scandalizabuntur multi, et inuicem tradent, et odio habebunt inuicem. [마 24:11] Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos. [마 24:12] Et quoniam abundauit iniquitas, refrigescet charitas multorum. [마 24:13] <u>Qui autem perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.</u> [눅 21:18] <u>et capillus de capite vestro non peribit.</u> [눅 21:19] <u>In patientia vestra possidebitis animas vestras.</u> [마 24:14] <u>et praedicabitur hoc Euangelium regni in vniuerso orbe, in testimonium omnibus gentibus: et tunc veniet consummatio.</u></p>	<p>의 지혜를 줄 것이니 너희 원수가 대적하지 못할 것이다.</p> <p>①9 卽爾首一髮亦不遺失。 [눅 21:18] 너희 머리털 하나도 잃어버리지 않을 것이다.</p> <p>②0 惟因爾之忍。永保爾之靈神也。 [눅 21:19] 오로지 너희의 인내로 인하여 너희 영혼을 영원히 보존할 것이다.</p> <p>②1 於斯時也。人將彼此相嫌相怨。 [마 24:10] 이때에 사람들이 서로를 미워하고 서로 원망하게 될 것이다.</p> <p>②2 昆弟相負。父訟其子。子背其父。以至於死。 [막 13:12] 죽을 때까지 형과 아우가 서로 등지고, 아버지가 그 아들을 소송할 것이며, 아들이 그 아버지를 배반할 것이다.</p> <p>②3 克終其德者。方克保焉。 [마 24:13] 그 덕행을 끝마칠 수 있는 자만이 자신을 보존할 수 있을 것이다.</p> <p>②4 第此教必先敷於八荒。以爲萬民之證。然後終盡詣格。 [마 24:14] 다만 이 가르침이 먼저 온 세상에 전파되어 만민의 증거가 되어야 할 것이니, 그러한 후에 종말이 올 것이다.</p>
--	---

### (3) 인자의 재림

리치는 인자의 재림 본문을 셋으로 나누었고, 이 순서는 『언행기략』에서도 발견된다. 알레니는 마가복음 13:24-25로 본문을 시작한 다음(①②), 대체로 누가복음에 따라 본문을 구성했다(눅 21:25-33, ③④, ⑧~⑫). 다만 인자의 표지(마 24:30, ⑤), 인자의 재림과 천사의 파견(막 13:26-27=마 24:30b-31, ⑥⑦)에선 마태복음과 마가복음을 사용했다. 리치는 병행본문의 모든 정보를 보존하려고 노력했지만, 알레니는 병행본문에서 한 복음서의 본문만 사용했다.

<표 9> 인자의 재림

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
Signa caelestia, c.126	第二十五 預言審判天上前兆 심판 때 하늘에 있을 조짐에 대해 미리 말하다
<p>[막 13:24] <u>In illis diebus</u> [마 24:29] <u>statim</u> [막 13:24] <u>post tribulationem illam</u> [마 24:29] <u>dierum illorum</u> [눅 21:25] <u>erunt signa in sole et luna et stellis, et in terris pressura Gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum:</u> [눅 21:26] <u>arescentibus hominibus prae timore, et expectatione quae supervenient universo orbi: nam</u> [마 24:29] <u>sol obscurabitur</u> [막 13:24] <u>et luna non dabit splendorem suum</u> [막 13:25] <u>et stellae caeli erunt decedentes</u> [마 24:29] <u>cadent de caelo et virtutes caelorum</u> [막 13:25] <u>quae in caelis sunt, mouebuntur,</u> [마 24:30] <u>et tunc parebit signum Filij hominis in caelo et tunc plangent omnes tribus terrae.</u></p>	<p>① 維時困難之後。日晦月冥。[막 13:24] 이때 환란 후에 태양이 캄캄하고 달이 어둡고                  ② 星隕墜。天德動變。[막 13:25] 별이 떨어지고 하늘의 권능이 흔들릴 것이다.                  ③ 諸異畢集。海湧濤洶。人將危迫痛哭。[눅 21:25] 모든 기이한 일들이 모두 모이니 바다가 용솨음쳐 파도가 세차게 치니 사람이 위태롭고 급박하여 통곡하게 될 것이다.                  ④ 且因其驚惶已甚。身如枯稿。[눅 21:26] 또한 그 두려움과 공포가 심해져서 몸이 마른 지푸라기와 같이 될 것이다.                  ⑤ 然後人子之號【指十字架】現于中天。[마 24:30] 그 다음에 인자의 표징이【십자가를 가리킨다】하늘에 나타날 것이니,</p>
<p>[막 13:26] <u>Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus</u> [마 24:30] <u>caeli cum virtute multa et maiestate</u> [눅 21:27] <u>et cum potestate magna,</u> [막 13:26] <u>et gloria.</u> [막 13:27] <u>Et tunc mittet angelos suos</u> [마 24:31] <u>cum tuba, et voce magna: et congregabunt electos eius a quattuor ventis a summis caelorum vsque ad terminos eorum.</u> [눅 21:28] <u>His autem fieri incipientibus respicite et levate capita vestra: quoniam appropinquat redemptio vestra.</u></p>	<p>⑥ 始見人子赫赫威嚴。駕雲而降。[막 13:26] 비로소 인자가 빛나는 위엄으로 구름을 타고 내려오는 것을 볼 것이며,                  ⑦ 遣其天神。從天壤四風。聚諸善人。[막 13:27] 그의 천사를 보내서, 하늘과 땅, 그리고 네 바람에서부터 선한 사람들 전부를 모을 것이다.                  ⑧ 爾輩見此。卽當舉目翹首。忻望爾等眞福已邇。[눅 21:28] 너희가 이것을 보면 눈을 들고 머리를 들라. 너희들의 참복이 임하는 것을 즐거워하며 바라라.</p>
<p>[눅 21:29] <u>Et dixit illis similitudinem:</u> [마 24:32] <u>Ab arbore autem ficis discite parabolam:</u> [눅 21:29] <u>Videte siculneam,</u> [막 13:28] <u>cum iam ramus eius tener fuerit, et nata fuerint folia, cognoscitis quia</u></p>	<p>⑨ 以木取喻。見其生葉結實。必知夏期。[눅 21:29] 나무로 비유하건대, [마 24:32=막 13:28] 그것이 잎사귀를 내고 [눅 21:30] 열매를 맺는 것을 보면 틀림없이 여름이라는 사실을 안다.</p>

<p><u>in proximo sit aestas</u>: [눅 21:29] et omnes arbores [눅 21:30] <u>cum producant iam ex se fructum</u>, [마 24:33] ita et vos cum videritis haec omnia, scitote [막 13:29] quod in proximo sit [마 24:33] prope est in ianuis [눅 21:31] <u>regnum Dei</u>. <u>Amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec [마 24:34] haec [눅 21:32] omnia fiant</u>. [눅 21:33] <u>Caelum et terra transibunt: verba autem mea non transibunt</u>.</p>	<p>⑩ 非遙見是諸效。卽知天國非遙。[눅 21:31] 머지않아 이 모든 효험을 보게 되면 천국의 머지않음을 알게 될 것이다.                  ⑪ 我實語爾。斯人數未滅前。余所言諸事。一一必驗。[눅 21:32] 내가 진실로 너희에게 말한다. 이 사람들이 사라지기 전에 내가 말한 모든 일들이 하나하나 틀림없이 검증될 것이다.                  ⑫ 天地可毀。我言必不失也。[눅 21:33] 천지는 없어져도 나의 말은 없어지지 않으리라.</p>
---	---

산상수훈/평지 설교와 심판 예언은 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』가 조화본문 구성에서 상당히 유사하지만 완전히 동일하지는 않다는 것을 보여준다. 이러한 차이는 리치와 알레니의 관심이 다르다는 것으로 일부 설명할 수 있다. 리치가 병행본문의 단어와 어구를 하나로 엮어 가능한 한 모든 정보를 제시하는 데 관심을 두었다면, 알레니는 예수 사건을 요약적으로 서술하는 데 관심을 두었다. 또한 리치의 『우리 주 예수의 생애』가 『합일복음서』처럼 조화본문 자체를 제시하지 않고 병행본문과 조화본문을 만드는 방법만 보여 준다는 것도 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』의 조화본문 구성에서의 차이를 설명하는 이유가 될 수 있다. 알레니는 리치처럼 병행본문에서 모든 정보를 제시하는 것보다 한 복음서의 본문을 제시하는 것으로 충분하다고 생각했을 수 있다. 하지만 때로 알레니는 『우리 주 예수의 생애』에서 리치의 제안을 그대로 답습하지 않고, 과감하게 자신의 조화본문을 만들었다. 이는 거라사 광인의 치유 본문에서 잘 나타난다.

### 3.2.4. 거라사 광인의 치유(II.15; c.35-c.36)

리치는 거라사 광인의 치유 이야기를 군대 귀신(Legio daemonum pellitur. c.34)과 돼지 떼로 축사(In porcous mittitur legio. c.35), 두 항목으로 다룬 반면, 알레니는 한 항목으로 다루었다(II.15 驅魔入豕). 거라사 광인의 치유는 공관복음서에 모두 기록되었는데(마 8:28-34; 막 5:1-20; 눅 8:26-39), 마태복음은 마가복음과 누가복음보다 간략히 서술되었다. 또한 마태복음에는 귀신 들린 자가 두 명인 반면(마 8:28), 마가복음과 누가복음에서는 한 명으로 나오는데(막 5:1; 눅 8:27), 리치는 마가복음과 누가복음을 따르지만, 알레니는 마태복음을 따르며 귀신들린 사람이 두 사람이라는 것을 계속해서 강조한다(①,⑧,⑮,⑰,⑲).



아래의 <표 10>과 <표 11>에서 보여주듯이 리치는 병행본문의 모든 세부 사항을 살려 하나의 본문으로 만들려고 했다면, 알레니는 병행본문 중 하나의 본문을 택해 내용을 전달하는 데 중점을 두었다. 이제 리치를 따라 이 본문을 둘로 나눠 비교하기로 하자.

(1) 군대 귀신

리치는 누가복음과 마가복음을 중심으로 예수와 귀신들린 자와의 만남을 서술한다면, 알레니는 마태복음에 의존하여 귀신들린 사람이 두 명이라고 밝힌다(①). 리치는 병행본문의 모든 정보를 보전하려 한다면, 알레니는 귀신들린 기간과 사슬로도 묶어둘 수 없었고(눅 8:27; 막 5:3; ②), 들에서 지나가는 사람을 막고(마 8:28; ③), 굴을 파고 무덤에 살고 돌로 몸을 상하게 하고 큰소리를 지르며 다녔다(막 5:5; ④)고 귀신들린 자들을 묘사한다. 다음에 알레니는 귀신들린 자들의 경배와 그 이유를 밝히고(⑤) 귀신들린 자의 요청을 서술하는데(⑥⑦), 이는 성경본문과 『우리 주 예수의 생애』의 순서와 다르다.

<표 10> 인자의 재림

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
Legio daemonum pellitur. c.34	驅魔入冢 마귀를 쫓아 돼지에게 들어가게 하다
[눅 8:26] et navigaverunt ad regionem Gerasenorum, quae est contra Galilaeam [막 5:1] et venerunt trans fretum maris in regionem Gerasenorum. [마 8:28] <u>Et cum venisset trans fretum</u> [막 5:2] exeunti ei de navi, [눅 8:27] cum egressus esset ad terram [막 5:2] statim occurrit ei de monumentis [눅 8:27] illi vir quidam qui <u>habebat daemonium. iam temporibus multis et vestimento non induebatur neque in domo manebat, sed in monumentis</u> [막 5:3] <u>domicilium habebat, et neque catenis iam quisquam poterat eum ligare:</u> [막 5:4] quoniam saepe compedibus et catenis vinctus diruptisset catenas, et compedes comminuisset et nemo poterat eum domare. [막 5:5] <u>Et semper nocte ac die in monumentis et in montibus erat clamans, et concidens se lapidibus.</u> [눅 8:28] Is [막 5:6]	① 耶穌登岸。兩人跪於途。[마 8:28] 예수께서 언덕에 오르시자 두 사람이 길에서 무릎을 꿇었다. ② 蓋久被魔而狂者。人莫奈何，雖桎梏之弗能禁。[눅 8:27] 그들은 오랜 동안 마귀 들려 미친 자들로 [막 5:3] 사람이 어찌할 수 없었고 사슬로도 묶어둘 수 없었다. ③ 鄉人乃驅諸野，猖狂尤甚，野絕行旅。[마 8:28] 마을 사람들이 들로 그들을 쫓아내니 미쳐 날뛰는 것이 더욱 심해져 들에서 지나가는 사람들을 막아섰다. ④ 嘗穴人之墓而居。或以石自擊，

<p>videns Iesum a longe [눅 8:28] ut vidit Iesum, [막 5:6] cucurrit, [눅 8:28] <u>procidit ante illum et adoravit eum et exclamans voce magna, dixit: Quid mihi et tibi est Iesu Fili Dei Altissimi? obsecro te, [막 5:7] adiuro te per Deum, ne me torqueas. [마 8:29] Venisti huc ante tempus torquere nos? [눅 8:29] Praecipiebat enim spiritui immundo vt exiret ab homine. [막 5:8] Dicebat illi: Exi spiritus immunde ab homine.</u></p>	<p>不顧殺身；或發大聲，震動林木 [막 5:5] 일찍이 남의 무덤에 구멍을 파서 살았다. 때로는 돌로 스스로를 내리쳐서 몸을 상해도 개의치 않았고, 때로는 큰 소리를 질러 숲을 진동시켰다.                  ⑤ 及耶穌過，乃匍伏於前。耶穌遂驅其魔。[눅 8:28] 예수께서 지나가시자 그들은 그 앞에 엎드렸으니, [눅 8:29] 예수께서 마침내 그 마귀를 쫓아버리셨다.                  ⑥ 魔乃自訴曰：我知耶穌至尊上主子也。[눅 8:28] 마귀들이 스스로 하소연하기를, “우리는 예수께서 지극히 존귀한 천주의 아들임을 압니다.”                  ⑦ 勿窘我 [막 5:7] “우리를 괴롭히지 마십시오.”</p>
<p>[눅 8:30] <u>Interrogavit autem illum Iesus, dicens: Quod tibi nomen est? At ille dixit: [막 5:9] Legio mihi nomen est, quia multi sumus, [눅 8:30] quia intraverant daemonia multa in eum. [막 5:10] Et deprecabatur eum multum ne se expeleret extra regionem, [눅 8:31] ne impetraret illis vt in abyssum irent.</u></p>	<p>⑧ 耶穌問曰：爾入此二人者有幾魔？[눅 8:30] 예수께서 물어 이르시되 “너희 중에 이 두 사람에게 들어간 마귀가 몇이 되느냐?”                  ⑨ 曰：數千。[막 5:9] 그들이 이르되, “수천입니다.”                  ⑩ 又曰：懇勿祛我入地獄, [눅 8:31] 또 이르되, “우리를 쫓아 지옥에 들어가지 않게 해주시기를 간구합니다.”</p>

(2) 돼지 떼로 축사

『언행기략』에서 군대 귀신을 돼지 떼로 축사하는 이야기는 간략하게 나온다. 알레니는 귀신들린 자들의 직접 화법으로 지옥에 들어가지 않고 돼지 배 안으로 들어가겠다는 간청을 제시하는데, 이는 누가복음 8:31(⑩)과 마태복음 8:31(참. 막 5:12, ⑪)에서 가져왔다고 여겨진다. 그런데 돼지 배 안으로 들어가겠다는 간청은(⑪) 복음서 본문과 리치에선 돼지 떼가 풀을 뜯고 있다는 언급 다음에 나오는데(눅 8:32; 마 8:30; 막 5:11, ⑫), 알레니는 순서를 바꾸었다. 또한 알레니는 마을 사람들의 반응 전체를 생략했고

(눅 8:34-37; 마 8:33-34; 막 5:14-17), 주로 누가복음 본문을 활용하면서도 (눅 8:35, 37-39) 계속적으로 귀신들린 자가 두 명이라고 표기했다(⑮, ⑰, ⑱).

<표 11> 돼지 떼로 축사

『우리 주 예수의 생애』	『언행기략』
In porcos mittitur legio. c.35	驅魔入豕
<p>[눅 8:32] <u>Erat autem ibi</u> [마 8:30] non longe ab illis [막 5:11] circa montem <u>grex</u> magnus [눅 8:32] <u>porcorum multorum</u> pascentium in monte. [마 8:31] <u>Daemones autem</u> rogabant eum, [막 5:12] et deprecabatur eum [눅 8:32] vt <u>permitteret eos in illos ingredi</u>, [마 8:31] dicentes: <u>Si eijs nos hinc mitte nos in gregem porcorum</u> [막 5:12] vt in eos introeamus. [막 5:13] <u>Et concessit ei statim Iesus</u>. [눅 8:32] Et permisit illis. [마 8:32] Et ait illis: Ite.</p>	<p>⑪ 但願發於豕腹。[마 8:31] “다만 돼지 뱃속으로 보내 주시기를 원합니다.” ⑫ 時有豕群牧於近地。[눅 8:32] 그때 돼지가 무리 지어 근처에서 먹고 있었다. ⑬ 耶穌允之。[막 5:13] 예수께서 이를 허락하셨다.</p>
<p>[마 8:32] At illi [막 5:13] spiritus immundi [마 8:32] exeuntes [눅 8:33] ab homine [마 8:32] abierunt, [막 5:13] introierunt in procos et [마 8:32] ecce [막 5:13] magno impetu [마 8:32] <u>abiit totus grex per praeceps</u>, [막 5:13] <u>praecipitatus est in mare</u> [눅 8:33] et suffocatus est [마 8:32] et mortui sunt in aquis [막 5:13] ad duo millia suffocati. [눅 8:34] Quod vt viderunt factum [마 8:33] pastores [막 5:14] qui pascebant eos, fugerunt, [마 8:33] et venientes in civitatem, nunciaverunt omnia, [눅 8:34] et in villas [막 5:14] et in agros, Et egressi sunt videre quid esset factum: [마 8:34] Et ecce tota civitas exiit obuiam Iesu. [눅 8:35] Et veneunt ad Iesum: et invenerunt hominem sedentem [막 5:15] qui a daemonio vexabatur [눅 8:35] a quo daemonia exierant, <u>vestitum ac sana mente ad pedes eius</u>, et timuerunt.</p>	<p>⑭ 須臾群豕皆投於海 [마 8:32/막 5:13] 잠시 후에 돼지 떼가 모두 바다에 들어갔다. ⑮ 此兩人依然如平日 大詫前日之醜狀，顧戀耶穌膝下。[눅 8:35] 이 두 사람은 의연하기가 평소와 같았고, 이전의 추한 행태에 크게 놀라며 예수를 사모하게 되었다.</p>
<p>[눅 8:36] Nuntiaverunt autem [막 5:16] et narraverunt [눅 8:36] illis et qui videntant, [막 5:16] qualiter factum esset ei, qui daemonium habuerat, [눅 8:36] quomodo sanus factus esset a legione, [막 5:16] et de porcis [마 8:34] et viso eo [막 5:17] rogare coeperunt</p>	

<p>eum, [눅 8:37] et rogaverunt illum omnis multitudo regionis Gerasenorum [막 5:17] et [막 8:34] rogabant [눅 8:37] vt discederet ab ipsis [막 8:34] vt transiret a finibus eorum. [눅 8:37] quia magna timore tenebantur.</p>	
<p>[눅 8:37] <u>Ipse autem ascendens navem reuersus est,</u> [막 5:18] <u>cumque ascenderet nauem coepit illum deprecari</u> [눅 8:38] <u>vir</u> [눅 8:37] <u>qui daemone vexatus fuerat</u> [눅 8:38] <u>a quo daemones exierant</u> [눅 8:38] <u>et rogabat illum</u> [눅 8:38] <u>vt cum eo esset,</u> [막 5:19] <u>et non admisit eum, sed</u> [눅 8:38] <u>dimisit eum Iesus, dicens</u> [막 5:19] <u>illi: Vade</u> [눅 8:39] <u>Redi in domum tuam,</u> [막 5:19] <u>ad tuos et annuncia illis</u> [눅 8:39] <u>et narra</u> [막 5:19] <u>quanta tibi Dominus</u> [눅 8:39] <u>Deus</u> [막 5:19] <u>fecerit et misertus sit tui.</u> [눅 8:39] <u>Et abiit per vniuersiam ciuitatem, praedicans quanta illi fecisset Iesus,</u> [막 5:20] <u>et in Decapoli, et omnes mirabantur.</u></p>	<p>①⑥ 迨耶穌登舟欲回。[눅 8:37] 예수께서 배에 오르셔서 돌아가고자 하실 때          ①⑦ 兩人哀懇不離。[눅 8:38] 두 사람은 떠나시지 말기를 간청했다.          ①⑧ 耶穌曰還家頌揚主恩憐恤爾者可也。[눅 8:39] 예수께서 이르시되 “집에 돌아가서 [막 5:19] 주께서 너희를 불쌍히 여기신 주의 은혜를 찬양하는 것이 옳을 것이다.”          ①⑨ 二人歸而遍揚。[눅 8:39] 두 사람은 돌아가서 두루 알렸으니          ②⑩ 聞者無不驚怖。[막 5:20] 듣는 자들이 놀라고 두려워하지 않을 수 없었다.</p>

알레니는 리치와 달리 마태복음에 따라 거라사 광인이 두 명이라는 사실을 일관적으로 강조한다. 이는 알레니가 다른 복음서보다 마태복음을 더 중요하게 생각했다는 것을 보여 준다.

#### 4. 나가는 말

1635년에 간행된 알레니의 『언행기략』의 성격과 관련하여 다음과 같이 결론지을 수 있다. 4복음서에 나오는 예수 그리스도의 전체 생애를 하나의 복음서로 엮은 『언행기략』은 서구의 조화복음서 전통을 따른 하나의 조화복음서임이 분명하나, 이 작품은 단순히 복음서 본문만을 제시하는 역할에 만족하지 않고 본문에 대한 해설을 담은 일종의 ‘조화복음서 해설’이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 복음서 본문 외에도 역사적 배경이나 교리 해설, 단어와 어구 주해, 본문 묵상 등 다양한 형태로 복음서 본문에 대한 설명이 담겨있기 때문이다. 더욱이 『언행기략』은 성경에 포함되지 않은 아브가르 왕

의 이야기나 부활한 예수의 성모 마리아와 베드로에게 나타남, 승천 성소 등 교회 전승도 포함하고 있다. 이러한 특성을 지닌 『언행기략』의 중요성은 4복음서의 내용을 요약본 형태로 담은 ‘최초의 중문 조화복음서’이자 ‘최초의 중문 조화복음서 해설’이라는 사실에 있다. 이를 통해 『언행기략』은 당시 중국인들에게 복음서의 일부 내용에 국한하지 않고 4복음서가 제시하는 복음의 내용 전체, 즉 예수의 생애 전체를 최초로 중문으로 전해 주고 있다는 데 그 의의가 있다. 알레니는 복음의 내용에 낯선 중국인들의 이해를 돕기 위해 다양한 부연 설명을 첨가함으로써 복음의 진수를 드러내어 “사람으로 하여금 마음으로 이해하고 몸으로 체득하여 영혼에 도움이 되는 이익을 얻게”<sup>27)</sup> 하려는 집필 의도를 갖고 있었다.

또한 『언행기략』과 여러 면에서 유사성을 띤 작품으로 1607년에 출판된 바르톨로메오 리치의 조화복음서 『우리 주 예수의 생애』를 『언행기략』의 저본으로 볼 수 있느냐의 문제에 대해서는 다음과 같이 요약할 수 있다. 리치는 자신의 작품에서 조화본문을 구성하는 방법을 구체적으로 제안하고 있으나, 알레니의 『언행기략』에 나오는 조화본문은 리치의 제안을 그대로 따르지는 않았다는 사실을 확인할 수 있었다. 단어와 어구의 선택, 본문의 배열 순서에서도 알레니는 독자성을 유지한다. 이렇게 볼 때, 알레니의 『언행기략』이 리치의 조화복음서의 중문 역본이라고는 단언하기 어렵다.

그럼에도 불구하고 양자 사이에는 어떤 식으로든 문학적 관련성이 있다고 보는 시각이 설득력이 있다. 양자는 무엇보다도 예수 사건의 배열 순서에서 완전히 일치하기 때문이다. 이는 결코 우연이라고 말하기 어렵다. 또한 산상수훈/평지 설교와 심판 예언에서 나타나듯, 여러 가지 가르침을 하나로 통합하는 본문에서 『언행기략』과 『우리 주 예수의 생애』는 구성 요소를 배열하는 데 거의 일치한다. 이러한 일치는 복음서 본문의 순서와 달라지는 부분에서도 나타나기 때문에 더욱 중요하다. 정황적인 증거로 미루어볼 때, 알레니가 리치의 조화복음서를 알고 있었고, 중국에도 가져갔다는 것이 분명하기 때문에, 『언행기략』을 저술할 때에도 『우리 주 예수의 생애』를 참조했으며, 예수 사건 배열이나 조화본문 구성에서 리치의 조화복음서에 크게 의존했다고 말할 수 있다.

다만 알레니가 리치의 조화복음서를 완전히 따르지 않았다는 것은 분명하므로 이에 대한 설명이 필요하다. 우선 알레니가 리치의 조화복음서 전통에 있는 다른 작품을 『언행기략』의 저본으로 사용했다고 말할 수 있다. 하지만 알레니가 리치의 조화복음서를 중국 선교 상황에 맞게 변용했다고

27) 令人心會身體 以資神益 (“萬日畧經說” Bnf Chinois 6709 4a.5-6).

보는 것이 더 개연성이 높아 보인다. 『언행기략』은 리치의 조화복음서처럼 4복음서의 모든 정보를 잃지 않으면서 하나의 본문을 제시하는 것이 아니라 예수 사건의 전모를 중국인에게 개괄적으로 소개하고 해설하는 데 목표를 두었다. 또 『우리 주 예수의 생애』가 조화본문 자체를 제시하지 않고 병행본문과 조화본문 구성 방법만 제시했다는 점도 알레니가 리치로부터 벗어나 본문을 구성할 수 있는 가능성을 높여준다. 알레니는 병행본문을 자기 나름대로 연결시켜 예수 사건을 소개했다고 말할 수 있다.

그렇다면 『언행기략』은 17세기 예수회 선교사들이 문화 전수에서 보여준 변안(adaptation)의 또 하나의 사례로 이해할 수 있을 것이다. 예수회 선교사들은 서구 그리스도교 문헌을 참조하고 그 체제를 받아들이면서도, 실제 내용에서는 선교 상황에 맞추어 자유로이 응용하는 창조적 능력을 보여주었다.

<주제어>(Keywords)

『천주강생언행기략』, 줄리오 알레니, 『복음서에서 뽑은 우리 주 예수의 생애』, 바르톨로메오 리치, 조화복음서, 저본.

*Tianzu jiangsheng yanxing jiulie*, Giulio Aleni, *Vita D. N. Iesu Christi*, Bartholomaeus Riccius, Gospel Harmony, Vorlage.

(투고 일자: 2018년 7월 30일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 9월 18일)

<참고문헌>(References)

- Aleni, Giulio, *Tianzhu jiangsheng yanxing jiuüe* 『天主降生言行紀略』(1635). Bnf Chinois 6709 & 6716.
- Aleni, Giulio, 艾儒略, 『艾儒略 漢文著述全集: The Collection of Jules Aleni's Chinese Works』, vol. 2, 葉農 ed., 桂林: 广西师范大学出版社, 2011.
- Augustinus, Aurelius, *De consensu evangelistarum Libri Quattuor* (Classic reprint), 2018.
- Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte I. Lateinisch – Deutsch*, Herder, 2000.
- Gerson, Ioannes, *Monotessaron seu unum ex quatuor evangelii in Ioannis Gersonii opera omnia, opera et studio M. Lud. Ellies du Pin*, 4, Antwerpen, 1706, 83-202.
- Jansen, Cornelius, *Concordia euangelica: in qua praeterquam quod suo loco ponuntur quae euangelistae non servato recensent ordine, etiam nullius verbum aliquod omittitur ...*, Antverpiae: Apud Iohannem Bellerum, 1558.
- Osiander, Andreas, *Harmoniae euangelicae libri quatuor Graece et Latine*, Basel, 1537.
- Riccus, Bartholomaeus, *Vita D. N. Iesu Christi: Ex uerbis Euangeliorum in ipsismet cocinnata*, Romae: Apud Barthol. Zanettum, 1607.
- The Teaching of Addai*, George Howard, trans., Text and Translations 16, Chico: Scholars Press, 1981.
- Gwilliam, G. H., “The Ammonian Sections, Eusebian Canons, and Harmonizing in the Syriac Tetraevangelium”, *Studia Biblica et Ecclesiastica* 2 (1890), 241-272.
- Hennecke, E. and Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I*, Tübingen: Mohr, 1999.
- Nordenfalk, Carl, *Die spätantiken Kanontafeln: kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, vol. 2, Goteborg: Iascson, 1938.
- Oliver, Harold H., “The Epistle of Eusebius to Carpianus: Textual Tradition and Translation”, *Novum Testamentum* 3 (1959), 138-145.
- Parker, D. C., *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Petersen, William L., *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden: Brill, 1994.

- Pfister, Louis, *Notes biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773 Tome 1.*, Chang-Hai: Imprimerie de la mission catholique, 1932.
- Song, Gang. 宋剛, “從經典到通俗：《天主降生言行紀畧》及其清代改編本的流變” (From Sacred Scripture to Popular Narrative: *Tianzhu Jiangsheng Yanxing Jilue* and its Later Adaptations in Qing China), 「天主教研究學報」 2 (2011), 208-260.
- Theissen, Gerd, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg: Winter, 2011.
- Wünsch, Dietrich, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 52, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1983.
- 審鳳娟, “述而不譯? 艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探”, 『中國文哲研究集刊』, 中央研究院中國文哲研究所, 第三十四期 (2009. 3.), 111-167.
- 서원모, 곽문석, “17세기 초 예수회 선교사의 복음서 한문 번역 연구 - 『天主降生言行紀畧』과 『天主降生聖經直解』와 『天主降生出像經解』를 중심으로”, 「장신논단」 49:2 (2017), 115-157.
- 서원모, 곽문석, “성경 도해와 문화전수: 『천주강생출상경해』(천주강생출상경해, 1673)를 중심으로”, 「한국교회사학회지」 47 (2017), 151-198.
- 서원모, 한승일, “『천주야소수난시말』(天主耶穌受難始末) 연구”, 「장신논단」 50:1 (2018), 157-193.
- 송혜경, 『신약 외경. 상권: 복음서』, 의정부: 한님성서연구소, 2009.



<Abstract>

**A Study on the Literary Character of  
*Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* and Its Vorlage**

Wonmo Suh, Changsun Kim  
(Presbyterian University and Theological Seminary)

This study is designed to elucidate the literary character and the *Vorlage* of *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* written and published in the year of 1635 by Giulio Aleni (艾儒略, 1582-1649). *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* covers the life of Jesus Christ from the conception of John the Baptist to the Ascension and the birth of the church, and broadly belongs to the Gospel Harmony in its broad sense which integrates the texts of the four Gospels into one Gospel. *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe*, however, does not present the Biblical texts faithfully but recapitulates them, and adds non-Biblical materials such as comments on historical backgrounds and Christian doctrines, expositions on Biblical words and phrases, and meditative remarks. Hence *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* is said to be the first Chinese Gospel Harmony and the first Chinese exposition of the Gospel Harmony.

In order to investigate the characteristics of *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* from the perspective of the Gospel Harmony, this study outlines the tradition of the Gospel Harmony in the Latin Christianity up to the sixteenth century, and draws its attention to the *Life of our Lord Jesus from the Gospels (Vita D. N. Iesu Christi ex uerbis Euangeliorum in ipsismet concinnata, 1607)* composed by Bartolomeo Ricci (1542-1613) (2). Since there is a circumstantial evidence that Aleni was acquainted with Ricci's work and used it in China, this study seeks to examine whether he utilized it as his *Vorlage* in his composition of *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* by comparing them in the structure of the Gospel Harmony (3.1) and the formation of harmonized texts (3.2).

This study corroborates that both *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* and the *Life of our Lord from the Gospels* perfectly display the full agreement in their arrangement of the events of Jesus Christ, and that both works substantially accord in their composition of harmonized texts, while Aleni did not strictly follow the suggestions of Ricci for formulating the texts, showing his own

freedom in selecting words and phrases and the textual order. In conclusion, this study reveals that while Aleni in his writing of *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* largely depended on Ricci's *Life of our Lord from the Gospels*, he adapted it into the context of Chinese mission. *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* is another example of adaptation which the seventeenth-century Jesuit missionaries demonstrated in their transmission of Christian faith and Western culture.

## Μονογενής Θεός – the Prophet-like-Moses Par Excellence and the Unique Exegete of the Father: An Exegetical and Text-Critical Study of John 1:17-18<sup>1)</sup>

Kei Eun Chang\*

<sup>17</sup> ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

<sup>18</sup> Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

For the law was given through Moses; grace and truth came through Jesus Christ. No one has ever seen God. The only Son, (himself) God, who has the closest communion with the Father, is the Exegete who made him known. (My translation)

The above passage that I am studying is the last two verses (vv.17-18) of the Johannine Prologue (1:1-18). Most modern scholars admit that the Prologue of John's gospel is expanded from an earlier christological hymn. R. Brown, for example, claims that the Prologue is "an early Christian hymn, probably stemming from Johannine circles, which has been adapted to serve as an overture to the Gospel narrative of the career of the incarnate Word."<sup>2)</sup> There is

---

\* Ph.D in New Testament and Christian Origins at Boston University. Assistant Professor of New Testament at Seoul Christian University. [kchang@scu.ac.kr](mailto:kchang@scu.ac.kr); [keichang@bu.edu](mailto:keichang@bu.edu).

- 1) 이 논문은 2018학년도 서울기독교대학교 학술연구비 지원을 받아 수행된 연구임을 밝힌다.
- 2) R. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (Garden City: Doubleday, 1966), cxxxviii, 1-23, here 1. Also see Thomas H. Tobin, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation", *CBQ* 52 (1990), 252-269; M. Gordley, "The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions: A New Case for Reading the Prologue as a Hymn", *JBL* 128 (2009), 781-802.

no scholarly consensus in assigning what belongs to the earlier hymn and what belongs to the Evangelist's additions. In general, from their observation of different style, content, and flow of the hymn, scholars detect two sets of additions into the original hymn: material pertaining to John the Baptist (vv.6-9, 15) and explanatory interpolations into the hymn (vv.12c-13, 17-18).<sup>3)</sup> Thus the above passage (vv.17-18) is the second part of the explanatory expansions to the early Christian hymn.

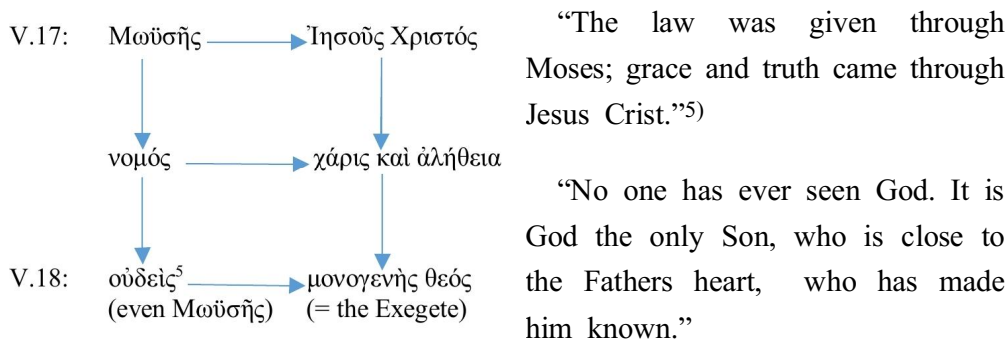
John 1:17-18 not only forms a climax of the Prologue, but also prepares the readers to read the rest of the Gospel. The comparison between Moses and Jesus at the end of the Prologue anticipates a complex Moses tradition that is developed throughout the fourth Gospel. In this passage, readers face arguably the most important question in the Johannine studies – “Does John 1:18 say that Jesus is ‘God’ or ‘Son’?” – for they have to make a textual choice between the reading *μονογενῆς θεός* and the reading *ὁ μονογενῆς υἱός*. The Greek manuscripts are divided as to whether the Evangelist really wrote Jesus as God or Son. In this paper, I argue that the Evangelist, by Moses-Christ parallelism, proposes Jesus Christ as a new Moses *par excellence*. In Judaism, Moses is a great revealer of God. For the Evangelist, however, *μονογενῆς θεός*, who is at the Father's side (*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*), and thus shares in full secrets of Deity, is the *unique* Exegete/Revealer of the Father. In support of this thesis, particular attention is paid to the text-critical reading *μονογενῆς θεός* and its related exegetical problems because it highlights the meaning of the passage in light of the Prologue and the entire Gospel. I will demonstrate how the Moses-Christ parallelism functions in the passage and how it leads us to make the correct text-critical choice between the reading *μονογενῆς θεός* and the reading *ὁ μονογενῆς υἱός*.

---

3) R. Brown, *The Gospel According to John*, 22; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, vol. 1, Kevin Smyth, trans. (New York: Herder and Herder, 1968), 276-281; R. Alan Culpepper, *The Gospel and Letters of John* (Nashville: Abingdon, 1998), 113-115; F. J. Moloney, *The Gospel of John* (Collegeville: Liturgical, 1998), 33-34; G. R. Beasley-Murray, *John* (Nashville: Thomas Nelson, 2000), 1-5; G. M. Burge, *John: The NIV Application Commentary: From Biblical Text to Contemporary Life* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 51-64.

## 1. A Structural Analysis: Antithetic vs. Synthetic Parallelism

John 1:17-18 presents a complex parallelism between Moses and Jesus. Two statements are made in parataxis in each verse.<sup>4)</sup> There is no connecting particle between them. A comparison is made within each verse, then they resonate each other. At this point, interpreters face an important exegetical question: is this juxtaposition between Moses and Jesus antithetic or synthetic? Of which one will lead us to the correct meaning of the passage in the Prologue as well as in the entire Gospel. We can make a graphic parallelism as follows:



In v.17, Moses is directly compared with Jesus. The comparison in v.18 is more emphatic. Not even Moses (who has been believed to be a great revealer of God) can be compared with μονογενῆς θεός.<sup>6)</sup> Now what has been said about Moses in v.17a corresponds to the statement in v.18a, “no one has ever seen God.” And what has been said about Jesus in v. 17b corresponds to the statement in v.18b, “μονογενῆς θεός who is in the bosom of the Father has made him known.”<sup>7)</sup>

Questioning what kind of connection is being made between these two statements in parataxis, some scholars see an antithesis between Christ and Moses like that of the Pauline kind of grace and law. R. Bultmann argues that the Evangelist is drawing a contrast between Moses and Jesus Christ, that is,

4) E. Harris, *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist* (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 63.

5) Biblical translations are from NRS unless otherwise indicated.

6) See below for this reading against the reading ὁ μονογενῆς θεός υἱός.

7) H. Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 58.

between νομός and χάρις.<sup>8)</sup> Likewise, E. Haenchen finds an absolute contrast between Torah and Christ.<sup>9)</sup> Other scholars find a synthetic parallelism between Moses and Jesus. For them, “a continuity is seen between Moses and Jesus in that it is the grace and truth already found in the law that is found fully in Jesus Christ.”<sup>10)</sup> Thus they render v.17 as this: “*Just as the law was given through Moses, so grace and truth came through Jesus Christ.*”<sup>11)</sup> A partial glory of God was revealed through Moses; now by the Incarnation of the Logos, full glory of God is revealed in Jesus Christ (vv.14, 18). Thus, the two sides of 1:17 in parataxis “are not opposed to one another, but instead it is Moses and the νομός that point to χάρις καὶ ἀλήθεια” which come διὰ Χριστοῦ.<sup>12)</sup>

As such, the last two verses of the Prologue should be understood as synthetic parallelism, not as antithetical. In the Greek text there is nothing that requires antithesis. As we shall see later, John develops a *continuity* between Moses and Jesus throughout his Gospel.<sup>13)</sup> For him, Moses is a mediator of divine revelation, who becomes “a type of Him who brought the full revelation of God.”<sup>14)</sup> As J. Jeremias has pointed out, the same God who brings the full glory in his Son, stands behind the passive ἐδόθη (“The law was *given* διὰ Μωϋσέως.”).<sup>15)</sup> Here the divine passive along with the proposition διὰ affirms that God is the agent of the action.<sup>16)</sup>

John does not oppose the law. He uses the term νομός to designate Scripture as a source of revelation (1:45; 8:17; 10:34; 12:34; 15:25). John has honorific

8) R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, G. R. Beasley-Murray, trans. (Philadelphia: Westminster, 1971), 79; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John* (Leiden: Brill, 1975), 534-546.

9) E. Haenchen *John 1*, R. W. Funk, trans. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 120.

10) E. Harris, *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*, 65. Also see R. Brown, *The Gospel According to John*, 16; B. Lindars, *The Gospel of John* (Greenwood: Attic, 1952), 97-98; P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading* (London; New York: T&T Clark, 2006), 214.

11) D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 13.

12) C. A. Maronde, “Moses in the Gospel of John”, *CBQ* (2013), 29.

13) J. R. Michaels, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 90.

14) J. Jeremias, “Μωϋσῆς”, *TDNT* 4, 848-873.

15) Dong-soo Chang, “A Study on Passages of the Divine Passive”, *JBTR* 7 (2000), 117-148.

16) Chang-nack Kim, “How to Translate the Propositional Phrases? – Focusing on διὰ (Part I) –”, *JBTR* 15 (2004), 52-53. Also see C. A. Maronde, “Moses in the Gospel of John”, 26, who states that the divine passive “indicates that the Law did not originate within Moses, but instead came to the people of Israel ‘through’ (διὰ) him.”

references to Moses (1:45; 3:14; 5:46). The Jews are rebuked not because the Fourth Gospel opposes the law but because they do not believe what Moses wrote, for if they had believed Moses they would have believed Christ (5:45-47; 7:19, 22-23).<sup>17)</sup> In the Gospel the authority of the law is accepted, and serves as the justification for Jesus' teaching: “ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ” (5:39). For John, Moses is not merely the lawgiver (7:19, 22-23). Moses has a certain typological role (3:14; 6:32). Certainly John sees no contradiction between Moses to whom the law was given and Jesus Christ who brought grace and truth.<sup>18)</sup>

Further, the law itself is understood to be an earlier display of grace.<sup>19)</sup> John 1:15-18 does not deal with a Pauline contrast between grace and law. In fact, in the giving of the law, Exodus 34 mentions God's grace and truth. God reveals himself to Moses as the God of grace and truth, steadfast love, and faithfulness: “The LORD, the LORD, a God merciful and gracious, slow to anger, and abounding in steadfast love and faithfulness” (דסח תמא, v.6). The phrase דסח תמא in Exodus 34:6 clearly corresponds to χάρις καὶ ἀλήθεια (John 1:17).<sup>20)</sup> This clearly shows that the difference between Moses and Jesus Christ in John 1:17 is not that the law of Moses stands outside the realm of grace and truth.<sup>21)</sup> Grace and truth are found in the law as well. That Jesus is the true bread of life (6:35) does not mean that the original manna was not a gracious gift. When Jesus is likened to the snake in the desert (3:14), it presupposes that the original was itself a fine display of grace as well. Here at the end of the Prologue, the Moses-Christ parallelism is intentionally introduced to develop Christ as the Prophet-like-Moses par excellence in the Fourth Gospel. V.17 indicates that the earlier display of grace “has been surpassed by the reality of the grace of Jesus Christ.”<sup>22)</sup>

---

17) D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 133.

18) R. Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, 277.

19) D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 132.

20) See C. A. Maronde, “Moses in the Gospel of John”, 28-29; M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, B. T. Viviano, trans. (Minneapolis: Fortress, 1993), 96. For a discussion of the equivalence between דסח and χάρις, see J. A. Montgomery, “Hebrew *Hesed* and Greek *Charis*”, *HTR* 32 (1939), 92-102.

21) H. Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, 57-58.

22) R. Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, 277; cf. F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 43; D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 133.

Such a prophecy/fulfillment motif by way of Moses-Christ juxtaposition runs all through the Gospel of John.<sup>23)</sup> In support of the proposed thesis, now we need to study how the Evangelist develops the motif throughout his Gospel.

## 2. Moses-Christ Parallelism in John's Gospel

### 2.1. The Prophet like Moses

Many scholars have observed Moses-Christ parallelism in John's Gospel.<sup>24)</sup> They believe that the Evangelist presents Jesus as the second Moses promised in the Old Testament. In Deu 18:15-18, God declares to Moses: "I will raise up for them a prophet like you from among their own people; I will put my words in the mouth of the prophet, who shall speak to them everything that I command" (v.18). The promise that God will raise up an eschatological "prophet like Moses" has served to develop the view in Judaism that "Moses is a prototype of the Messiah."<sup>25)</sup> According to the rabbinic evidence of the Messianic expectation, for example, the Messiah is the second Deliverer who repeats the signs of the first Deliverer: "What did the first redeemer do? He brought down the manna. And the last Redeemer will bring down the manna" (*Koh. R.* 1.9).<sup>26)</sup> Thus we see Jesus in John 6 as the second Deliverer who repeats the deeds of the first. In fact, Deu 18:18 is never explicitly cited in John's Gospel. But M.-E. Boismard, among others, in *Moses or Jesus*, argues that Deu 18:18 governs Johannine Christology; the Evangelist presents Christ as a new Prophet like Moses.<sup>27)</sup> As a matter of fact, in the gospel of John Jesus is called "the true Prophet" (Joh 7:40, 52; 6:14; cf. 1:45; 4:19; 9:17), and Jesus also applies the title to himself (4:44). What is further striking is that, as Boismard has pointed out,

23) C. A. Maronde, "Moses in the Gospel of John", 23-44; D. A. Lee, "The Significance of Moses in the Gospel of John," *ABR* 63 (2015), 52-66.

24) T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (London: SCM, 1963); W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967); M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 6-30; P. Trudinger, "'A Prophet like Me' (Deut. 18:15): Jesus and Moses in St John's Gospel, Once Again", *Downside Review* 113 (1995), 193-195.

25) For such discussion, see J. Jeremias, "Μωϋσῆς", 856-873.

26) See T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, 45.

27) M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 6-30.



the parallelism between the titles “the Christ” and “the Prophet” appears in these verses and elsewhere:<sup>28)</sup>

7:40 “This is really the prophet.”

7:41 “This is the Messiah.”

6:14 “This is indeed the prophet who is to come into the world.”

11:27 “You are the Messiah, the Son of God, the one coming into the world.”

In the parallelism above, the prophet is in some way equivalent to Christ (Messiah). For John, Christ is the Prophet “who is to come.” For the Evangelist, the law of Moses witnesses to Jesus Christ. For example, in 1:45, Philip declares to Nathanael: “We have found him of whom Moses in the law and also the prophets wrote.” Likewise, Jesus says in 5:46, “εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.” Having been fed with the loaves, the crowd remembers Moses’ manna which their ancestors ate in the wilderness, and they then declares, “This is indeed the prophet who is to come into the world” (6:14). Certainly these words take us back to a text such as Deu 18:18 which announces the arrival of an eschatological prophet like Moses.<sup>29)</sup>

An important feature of Johannine Moses-Christ typology is “the idea of being sent into the world.”<sup>30)</sup> The Evangelist presents Jesus as God’s agent like Moses as *shaliach* (שליח or שְׁלִיחַ, “one who is sent”).<sup>31)</sup> A prominent feature of Moses in the book of Exodus is a *shaliach*: “Come, I will send you to Pharaoh” (3:10); “this shall be a sign that I have sent you” (3:12); “The God of your fathers has sent me to you” (3:13, 15); “I AM has sent me to you” (3:14); “The Lord, the God of the Hebrews, sent me to you” (7:16). Likewise, this idea of *shaliach* (ἀποστέλλειν) is found in Johannine Christology. To present here only

---

28) A similar parallelism between “the Christ” and “the Prophet” is found in 1:21-22. When his identity is asked, the John the Baptist answers: “I am not the Messiah ... Are you the Prophet?” For such discussion, see M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 6-30.

29) M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 26.

30) See C. A. Evans, “Moses and Jesus as Agents of the Lord”, in his *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John’s Prologue* (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 135-45; M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 60-61.

31) L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), 1511-1518.

a few instances among many, “God sent not his son to condemn the world” (3:17); “the Father has sent me” (5:36); “the living Father has sent me” (6:57); “I did not come of myself, but he sent me” (8:42).<sup>32)</sup>

The *shaliach* speaks and acts in the name of and authority of the one who has sent him.<sup>33)</sup> God says to Moses: “I will be with your mouth and teach you what you shall speak” (Exo 4:12); “You will speak to Paraoh all that I command you” (7:2). Similarly, Jesus as the prophet like Moses, announced in Deu 18:18, says to the disciples: “I do nothing on my own, but I say only what the Father taught me” (Joh 8:28); “I did not speak from myself, but the Father who sent me has given commandment to me what I should say and what I should speak” (12:49). Boismard claims that “when the Johannine Christ makes references to his teaching, to his words, he expresses himself as Moses himself would have done to affirm the perfect identity between what he tells us and what God wants to tell us through his mouth.”<sup>34)</sup>

The *shaliach* offers the commandments of the sender. Moses says that “you will only heed his every commandment that I am commanding you today – loving the LORD your God” (Deu 11:13). Likewise, Jesus says: “I give you a new commandment, that you love one another” (Joh 13:34; 15:12, 17).

The *shaliach* performs “signs confirming his claim that he spoke and acted for God.”<sup>35)</sup> To authenticate his mission to the Hebrews in Egypt, Moses is commissioned to perform “signs” (Exo 4:1-9). Interestingly, the Evangelist calls Jesus miracles “signs” in the Fourth Gospel (cf. 2:11; 4:54; 20:30). He tells us that the crowds follow Jesus because of the “signs” that he works for them (6:2). Nicodemus, a teacher of the law, confesses to Jesus, “you are a teacher who has come from God; for no one can do these *signs* that you do apart from the presence of God” (3:2, emphasis added; cf. Exo 3:12). These instances clearly indicate that the Evangelist develops the theme of the prophet like Moses.<sup>36)</sup>

Furthermore, the ministries of both Moses and Jesus are associated with death

32) Also see 5:38; 10:36; 11:42; 17:3, 8, 18, 21, 23, 25; cf. 4:38; 14:26; 15:26; 16:7; 20:21.

33) C. A. Evans, “Moses and Jesus as Agents of the Lord”, 38-39; P. Trudinger, “‘A Prophet like Me’ (Deut. 18:15): Jesus and Moses in St John’s Gospel, Once Again”, 194.

34) M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 62.

35) From these features, Evans concludes (143-144) that “the Johannine portrait of Jesus as one sent from God, who speaks the words of God, who does the deeds of God, and who returns to the one who sent him seems to reflect Jewish *shaliach* tradition.”

36) M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 65.

and life. After transmitting the law to the Hebrews from God, Moses exhorts them to observe it: “This law is no trifle for you, but it is your *life*” (Deu 32:47, emphasis added); “I have set before you *life and death*, the blessing and the curse: choose life, that you and your seed may live” (30:19, emphasis added). Likewise, the theme of life and death appears in the ministry of the new Moses that the Fourth Evangelist presents us. According to Boismard, such a theme of eschatological life occurs 36 times in the Gospel of John. For example, we are told: “anyone who hears my word and believes him who sent me has *eternal life*, and does not come under judgment [*death*], but has passed from *death to life*” (5:24, emphasis added). These complex *shaliach* traditions in John’s Gospel, I argue, force us to affirm that the Evangelist develops Moses-Christ typology.

The Evangelist’s purpose of Moses-Christ comparison in 1:17 and throughout the Gospel, however, is not simply to point out a sort of typology between these two figures. His purpose is to present God’s agent that is far greater than Moses, to which we now turn.

## 2.2. The Prophet Par Excellence

Throughout the Fourth Gospel, the ideas that the new order in Christ fulfills, replaces, and surpasses the law of Moses abound. As T. Thatcher contends, Jesus’ superiority to Moses is “a key theme in John ... and in fact provides the substance and content for much of the Fourth Gospel’s presentation.”<sup>37)</sup> For example, at the wedding at Cana (2:1-12), the notion of old and new appears: “the wine of the new creation is better than the water which was used in Jewish religion.”<sup>38)</sup> According to the Evangelist, Jesus has performed “the first of his signs” in which he is revealed as “good wine.”<sup>39)</sup> In the story the comparison between old and new is clearly made. Having tasted the wine of new creation, the steward or the master of the ceremony says that “Everyone serves the good

---

37) T. Thatcher, *Greater Than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2009), 9.

38) F. F. Bruce, *The Gospel of John*, 43.

39) Interestingly, T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, 26 connects Jesus’ first miracle with the first miracle of Moses, the changing of water to blood. He further finds a verbal echo of the Exodus story. Exodus 7:19 says that “there shall be blood throughout the whole land of Egypt, even in the vessels of wood and in vessels of stone.” Glasson argues that the Evangelist has the Exodus story in mind when he refers to “six stone water jar” in John 2:6.

wine first, and then the inferior wine after the guests have been drunk. But you have kept the good wine until now” (v.10). The steward’s words do not deny that something good was in the old wine, the law of Moses. More important, in his words, the emergence of the good wine at the final stage of the wedding is symbolized by Jesus’ appearance at the culmination of salvation history.<sup>40)</sup> When the story is applied to the problems raised in 1:17, it implies the continuity between the law of Moses and the new order in Christ by the emergence of the good wine out of the waters of Jewish purification. At the same time, it speaks of the surpassing new order of Christ over the law of Moses: the last wine, not the first, is best. When the water jars which “stand for the entire system of Jewish ceremonial observance” now serve for Jesus’ ministry, they “symbolize the religion of the Law, now replaced by the festive wine of the gospel.”<sup>41)</sup>

John, then, writes about Jesus cleansing of the temple (2:13-25) which is usually found at the end of Jesus’ ministry in the synoptic Gospels. In the story, the same ideas of Jesus’ surpassing the old order of Moses appear as well. At the confrontation with Jewish authorities, Jesus says, “Destroy this temple, and in three days I will raise it up” (v.19). By this Jesus implies that the new temple supersedes the old one.<sup>42)</sup> Likewise, in his conversation with Nicodemus, a good representative of Moses, Jesus claims that the new birth is the gateway into a sphere of life, i.e., an entry into the eschatological kingdom of God (3:1-15).<sup>43)</sup> At the end of the story, the connection between Moses and Jesus is clearly made with the surpassing idea of the latter: “No one has ascended into heaven except the one who descended from heaven, the Son of Man. And just as Moses lifted up the serpent in the wilderness, so must the Son of Man be lifted up” (3:13-14). Then further surpassing idea with Jesus’ ministry is associated with the term “eternal life”: “that whoever believes in him may have *eternal life*” (v.15, emphasis added).

Furthermore, the ideas of superiority of what Jesus gives to what Jewish ancestors under the law of Moses gave, are found in three more chapters. In the dialogue with the woman of Samaria in chapter 4, a sharp distinction between the

---

40) D. M. Smith, “John”, James L. Mays, ed., *Harper’s Bible Commentary* (San Francisco: HarperCollins, 1988), 1050.

41) T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, 26.

42) F. F. Bruce, *The Gospel of John*, 43.

43) E. Harris, *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*, 79.

thirsty-again-water and never-thirsty-water (vv.13-14). The living water of the Spirit which Jesus imparts is far superior to the water of Jacob's well. Here again Jesus' mission is clearly connected with "eternal life": "The water that I will give will become in them a spring of water gushing up to eternal life" (v.14). A further striking metaphor of the living water appears in chapter 7 where the water which Jesus gives is compared to the water which was ritually poured out in the temple court at the feast of Tabernacles (vv.37-39). At the Feast of Tabernacles, daily libations of water were brought from the pool of Siloam (9:1, 11) near the foot of the Temple Mount. On the last (seventh) day, Jesus utters his pronouncement: "Let anyone who is thirsty come to me, and let the one who believes in me drink. As the scripture has said, 'Out of the believer's heart shall flow rivers of living water.'" (v.38). By this invitation to his water, Jesus implies that something is lacking in the well of Moses from which they have drunk. This notion is more clearly made in connection of the manna in the wilderness with the bread of life in chapter 6. Moses provided "the food that perishes," whereas Jesus provides "the food that endures for eternal life" (v.27). The wilderness generation who ate the manna that Moses provided eventually died, never having entered the land of promise, but Jesus is himself "the bread from heaven" to eternal life (v.35). Therefore, for the Evangelist, Jesus Christ is a new Moses par excellence, the unique one who brings fullness of grace and truth (1:14).

To sum up, I have argued that John 1:17-18 presents a synthetic parallelism between Moses and Christ that runs throughout the Gospel. For the Evangelist, both figures are revealers, and there exists continuity between them in bringing divine grace; one brings the "law" and the other "grace and truth" (v.17). By this synthetic parallelism the Evangelist presents Christ as the non-comparable Revealer in fullness (v.18). Now I will proceed to discuss the textual problems in the passage and show how the context of the synthetic parallelism demands one particular textual reading against the other reading between *μονογενής θεός* and *ὁ μονογενής υἱός*.

### **3. Μονογενής Θεός: the Unique Exegete of the Father**

In Judaism, Moses is extolled as the mediator of revelation.<sup>44)</sup> Philo describes

---

44) For a brief study on the view of Moses in later Judaism, see J. Jeremias, "Μωϋσῆς", 848-873.

Moses as the intermediary between God and human beings par excellence (e.g., *Mos.* 1.162).<sup>45)</sup> Moses is not a mere servant of God. He is the divine prophet for the whole world. God has revealed to him “all the secrets of the times and the end of the hours.”<sup>46)</sup> It seems that the Moses-Christ parallelism in John’s Gospel reflects such a “high” Moses-ology. The Evangelist, however, makes it clear that the one “who is close to [εἰς τὸν κόλπον] the Father’s heart” is the unique revealer of the Father because “he is from God; he has seen the Father” (6:46). Εἰς τὸν κόλπον is a metaphorical phrase that “denotes the closest communion.”<sup>47)</sup> Thus, “ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς expresses the intimate relationship of love between the Son and the Father.”<sup>48)</sup> From this immediacy and this unique and direct communion with the Father, the Son can speak and reveal the Father. For the Evangelist, not even Moses who had a mountain-top experience at Sinai<sup>49)</sup> could come εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. For the Evangelist, none other than Christ occupies “exklusiven Einzigartigkeit” in revealing the Father.<sup>50)</sup>

Moreover, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο is very emphatic: “This One (or ‘This is the One who’) revealed [the Father].” The aorist verb (ἐξηγήσατο) indicates a

45) W. A. Meeks, “The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel”, E. S. Fiorenza, ed., *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (London and Notre Dame: University of Notre Dame, 1976), 43-67; also see J. Jeremias, “Μωϋσῆς”, 851.

46) 4Es 14:5; cf. *Ass.Mos.* 11:16.

47) W. Baur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago and London: University of Chicago, 1979), 442.

48) J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 32. In the Old Testament the metaphor is used of the infant at the side of (1Ki 3:20) or in the lap of (1Ki 17:19) its mother, of married life (Gen 16:5; Deu 13:7; 28:54, 56), and of God’s care for Israel (Num 11:12). Similar expressions appear in the New Testament: Lazarus is in Abraham’s bosom (Luk 16:22-23), and John, the beloved disciple, occupies a similar position of nearness to Jesus at the Last Supper in John 13:23.

49) Scholars generally agree that the background to John 1:17-18 is the Sinai theophany in Exodus 33 and 34. When Moses desired to see the glory of God, God said to Moses: “you cannot see my face; for no one shall see my face and live” (33:20). Moses was directed instead to stand in a hollow in the rocky slope of the sacred mountain while the glory of God passed by, and there, said God, “I will cover you with my hand until I have passed by; then I will take away my hand, and you will shall see my back; but my face shall not be seen” (33:22-23). Thus it is true that Moses could behold “the form of the LORD” (Num 12:8). However, by “no one has ever seen God,” John means that even Moses could not see the full glory of God; what Moses saw at Sinai was simply the afterglow of the divine glory (cf. 2Co 3:7-18). See F. F. Bruce, *The Gospel of John*, 44; cf. M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 94.

50) Volkker Stolle, “Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18): Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese”, *ZNW* 97 (2006), 70.

particular period of the Son's salvific ministry on earth whereas the participle ὢν stands for *eternal* being.<sup>51)</sup> The verb ἐξηγέομαι (*hapax legomenon* in John's Gospel), from which we derive an English word *exegete*, means to 'explain', 'interpret', 'tell', 'report', or 'describe'.<sup>52)</sup> This verb is used elsewhere in the New Testament by Luke alone (Luke 24:35; Acts 10:8; 15:12, 14; 21:19). In Greek literature, ἐξηγέομαι is used as a technical term to declare divine mysteries.<sup>53)</sup> This is "a word which from earliest times was used in a technical sense for the interpretation of the will of the gods by professional diviners, priests and soothsayers, but which can also be used of God himself when he makes known his will."<sup>54)</sup> In Genesis 41:8-24, the official interpreters of dreams are called ἐξηγήται (cf. Jdg 7:13; 1Ma 3:26). In Job 28:27, we are told that God "declared" (ἐξηγήσατο) wisdom, which is hidden from humankind. By this technical term along with the emphatic form, the Evangelist proposes that Christ is the unique Revealer; "no one" (οὐδεὶς) but "this one" (ἐκεῖνος) is the exegesis of God. Most important, he makes it clear that the "Only Son, God by nature" (μονογενῆς θεός) can communicate God's innermost nature to humankind.<sup>55)</sup>

At this stage, interpreters now have to make a text-critical choice between μονογενῆς θεός and ὁ μονογενῆς υἱός in John 1:18.<sup>56)</sup> The following charts of critical editions of the Greek New Testament, and English and Korean translations indicate the textual problems:<sup>57)</sup>

---

51) J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 33.

52) W. Baur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 275.

53) For a brief discussion of how ἐξηγέομαι is used in Greek literature and other literary texts and the papyri, see C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 2, J. D. Ernest, trans. (Peabody: Hendrickson, 1994), 21-23.

54) R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, 83; cf. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, 279.

55) M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 366.

56) Concerning the two variant readings (ὁ μονογενῆς and μονογενῆς υἱός θεου), textual critics and commentators virtually eliminate these two readings because of insufficient Greek documentary evidence for their existence.

57) For critical editions of the Greek New Testament and English translations, see Kei Eun Chang, "Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34", M.Div. Thesis (Emmanuel Christian Seminary, 1997), 53-54.

**Critical Editions of the Greek New Testament:**

[ὁ] μονογενῆς θεός  
(P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> ⋈\* ⋈<sup>1</sup> B C\* L 33)<sup>58</sup> *Greek New Testament* by Tregelles (1879)  
*NT in the Original Greek*, Westcott-Hort (1881)  
*H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ*, London, (1926)  
*Novum Testamentum Graece et Latine*, Vogels (1949)  
*Greek NT SBL Edition* (2010)  
Nestle-Aland<sup>28</sup>  
UBS<sup>5</sup>

ὁ μονογενῆς υἱός  
(A C<sup>3</sup> K W<sup>supp</sup> X D f<sup>1.13</sup> 063) *Textus Receptus*, Stephen (1550)  
*Novum Testamentum Graece*, Tischendorf (1859)  
*Expositor's Greek New Testament*, Alford (1897)  
*Novum Testamentum Graece*, A. Souter (1910)  
*Neuen Testaments*, von Soden (1913)  
*Greek New Testament*, Spencer (1947)  
*Greek New Testament*, Tasker (1964)

**English Translations:**

*the only begotten Son* Tyndale (1534); Geneva Bible (1560); AV (1611)  
Moffatt (1922); Knox (1945); NKJV (1982)  
*the only Son* RSV (1952); JB (1966)  
*God's only Son* NEB (1971)  
*the first-born of God* Lamsa (1957)  
*the only begotten God* Beck (1976); NASB (1973)  
*God the only Son* NAB (1970); NIV (1978); NRS (1989)  
*the only Son, who is the same as God* TEV (1979)  
*one and only Son, who is himself God* TNIV (2001); cf. NLT  
*the only God* ESV (2008)

**Korean Translations:**

*the only begotten God* [New] Korean Revised Version 『개역한글/개역개정』  
*the only Son, who is the same as God* Revised Common Translation 『공동개정』

58) These MSS read θεός. Strictly speaking, the anarthrous μονογενῆς θεός is found in P<sup>66</sup> ⋈\* B C\* L, while the reading ὁ μονογενῆς θεός is found in P<sup>75</sup> ⋈<sup>1</sup>33.



<i>the only Son</i>	Korean Living Bible 『현대인의 성경』
<i>God, the begotten One, who is close to the Father</i>	Agape Easy Bible 『쉬운성경』
<i>God [who is] the only Son</i>	Revised New Korean Standard Version 『새번역』

As shown above, the textual traditions are divided. The reading [ὁ] μονογενής θεός is supported by the evidence of the best Greek manuscripts (MSS), as noted above, and by versional MS evidence (cop<sup>bo</sup> sry<sup>p, hmg</sup> eth<sup>ro</sup>).<sup>59)</sup> It is true that the reading ὁ μονογενής υἱός is also supported by a good number of Greek MSS, by versional MS evidence (it<sup>pl</sup> vg syr<sup>c, h, pal</sup> arm eth geo slav), and by Greek and Latin Patristic sources.<sup>60)</sup> English translations reflect these different MS traditions; in general, earlier translations (e.g., RSV, 1951) read υἱός whereas the most of the newer versions follow the critical Greek text (μονογενής θεός) (e.g., NRS, 1989; TNIV, 2001; ESV, 2008). This is basically the same case with the Korean translations. It seems that major Korean versions prefer μονογενής θεός though actual wordings are slightly different among translations as shown above.<sup>61)</sup> This indicates that Korean translations of John 1:18 are not alienated from the current critical editions of the New Testament (Nestle-Aland<sup>28</sup> and UBS<sup>5</sup>) and from the recent English versions.

What is short among the Korean versions, however, is their rendering of the term μονογενής. For example, New Revised Korean Version 『개역개정』 (and Revised Korean Version 『개역한글』 as well), which is most widely used among Koreans, translates μονογενής as “only begotten”. This expression could be misunderstood by modern readers. Scholars have made a thorough study of the use of μονογενής in Greek literature, and they agree the term μονογενής means, in most cases, “only” or “unique”.<sup>62)</sup> Thus, I believe that the “only”

59) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (New York: American Bible Societies, 1994), 169-170.

60) For Greek and Latin Patristic evidences, see Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 51-52.

61) Of course, there is a translation that reads ὁ μονογενής υἱός. The Korean Living Bible (“The Bible for Moderns”) is the case.

62) For such discussions, see J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 416-7; F. Büchsel, “μονογενής”, *TDNT* 4, 737-741; D. Moody, “God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version”, *JBL* 72 (1953), 213-219. Perhaps the thorough study on the use of the term in Greek literature is that of Gerard

rather than the “begotten” is the correct translation of *μονογενής* in John 1:18 as that of NIV and NRS. Following the scholarship, no English Bible as far as I know at least from 1980s translates *μονογενής* as “begotten.” Among Korean versions, the Revised Common Translation 『공동개정』 (“*the only Son, who is the same as God*”) or Revised New Korean Standard Version 『새번역』 (“*God the only Son*”) best represents the current New Testament scholarship as well as the best MS traditions. Neither of them is as popular as the New Revised Korean Version in Korea, however. These two translations of John 1:18 parallel with English NIV, TNIV, and NRS (cf. ESV). Likewise, our “New” Revised Korean Version should apply the current scholarship in dealing with the phrase *μονογενής θεός* in John 1:18 because its proper meaning better or correctly explicates and enhances the meaning of the text.

As the above charts indicate, we still find contrary views among the commentators and translators. Still many of them accept the reading *μονογενής υἱός* as authentic.<sup>63)</sup> Their primary reason for choosing *μονογενής υἱός* is their understanding of Johannine context of a Father-Son relationship. John 1:18 says that the *μονογενής* is to reside in the bosom of the Father. How can the *μονογενής θεός*, the unique God, stand in such a relationship to (another) God? They argue that that “Jesus can be the *unique* God only if there is no other God; but in the Fourth Gospel, the Father is God as well.”<sup>64)</sup> Rather, the occurrence of the word “Father” in the context makes “Son” more natural.<sup>65)</sup> Another argument for the reading *ὁ μονογενής υἱός* is that it conforms to Johannine usage (3:16, 18; I John 4:9) whereas *μονογενής θεός* is not a usual Johannine expression. Therefore, *ὁ μονογενής υἱός*, for them, may be the best reading *in view of the context*.<sup>66)</sup>

In spite of these objections, I argue that the reading *μονογενής θεός* is the

---

Pendrick, “MONOGENΗΣ”, *NTS* 41 (1995), 587-600. Most recently, P. Coutsoumpos well sums up the current scholarship and consensus on the meaning of *μονογενής*. See his “The Difficulty of MONOGENΗΣ ΘΕΟΣ in John 1,18: A Reassessment”, *Bib* 98 (2017), 435-446.

63) In what follows on textual problems, I owe much to Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 54-66.

64) For example, B. Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1993), 80.

65) L. Morris, *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 100.

66) E. Haenchen, *John* 1, 121.

authentic one for several reasons.<sup>67)</sup> First, as already noted, the reading [ὁ] μονογενῆς θεός has superior MS support. It has the support of Bodmer papyri P<sup>75</sup> and P<sup>66</sup>, both dated to the early third century.<sup>68)</sup> Thus, more and more textual critics, commentators, and translators have adopted θεός as Nestle-Aland<sup>28</sup>, UBS<sup>5</sup> and SBL Edition read μονογενῆς θεός.

Second, μονογενῆς θεός represents the *lectio difficilior*.<sup>69)</sup> It is clearly the more difficult reading, whereas υἱός is familiar term in the Gospel of John. Tregelles, who accepts the reading μονογενῆς θεός as the authentic one, holds that μονογενῆς θεός might easily be altered by scribes to the more familiar ὁ μονογενῆς υἱός from 3:16, 18 and 1 John 4:9.<sup>70)</sup> This becomes the most popular explanation of textual problems in John 1:18.<sup>71)</sup> Thus, the variant reading (ὁ μονογενῆς υἱός) “may be a scribal attempt to assimilate a difficult text to a more Johannine traditional reading.”<sup>72)</sup>

Third, from a grammatical perspective,<sup>73)</sup> an increasing number of scholars read μονογενῆς and θεός as appositional nouns. As to the difficulty that the reading μονογενῆς θεός does not seem to suit the sense of the verse/context, “the difficulty disappears when one understands the entire phrase as a series of appositions.”<sup>74)</sup> In other words, μονογενῆς is not to be taken as an adjective qualifying θεός, but instead μονογενῆς, θεός, ὁ ὢν are seen as three distinct designations of the One who is the Revealer of the Father.<sup>75)</sup> Thus, John 1:18 goes this way: “No one has ever seen God; (the) Only Son, (himself) God, who

---

67) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 56-62.

68) B. M. Metzger, 169-170.

69) See Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 61-62.

70) S. P. Tregelles, *The Greek New Testament, Edited from Ancient Authorities, with Their Various Readings in Full, and the Latin Version of Jerome* (London: Bagter and Sons, 1857-79), 378.

71) For example, see J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 31; R. Brown, “Does the New Testament Call Jesus God?” *Theological Studies* 26 (1965), 553; F. F. Bruce, *The Gospel of John*, 45; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 169; A. J. Köstenberger, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 50; J. R. Michaels, *The Gospel of John*, 92, n.78.

72) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 61.

73) E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Adam and Charles Black, 1906), 42.

74) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 56.

75) Ibid.

is in the bosom of the Father.”<sup>76)</sup> Such English translations as TNIV, NLT, and TEV (cf. NIV and NRS), as shown above, take the reading *μονογενῆς θεός* in *apposition*. So do the Revised Common Bible 『공동개정』 and Agape Easy Bible 『쉬운성경』 among Korean translations. As these English and Korean translations have correctly displayed, “*μονογενῆς θεός* is a carefully formulated linguistic construction.”<sup>77)</sup>

Fourth, the Moses-Jesus parallelism demands the “high” christological reading *μονογενῆς θεός*. Above I have argued that John 1:17-18 presents a complex synthetic parallelism between Moses and Christ. The Evangelist, by setting the two sides in parataxis, not only develops a continuity between them, but also more importantly emphasizes *uniqueness* of Jesus in his relation to the Father, in his mission and revelation in particular.<sup>78)</sup> This understanding, I argue, is a key to the intrinsic probability of the reading *μονογενῆς θεός*, that is, what the author actually wrote. In v.18, the Evangelist accepts the Jewish belief that no human being (οὐδεὶς), not even Moses, was able to see God, but, by his careful formulation of the phrase *μονογενῆς θεός*, the Evangelist “is able to insist that only God can reveal God while at the same time he distinguishes the Revealer from the Father.”<sup>79)</sup> Against the argument that context demands the reading *υἱός*, I argue that the context in v.17 of the superiority of Jesus over Moses is continued in v.18, and the v.18 alludes in particular to the fact that even Moses was not permitted to see the LORD. What is seemingly difficult with the reading *μονογενῆς θεός* is “the strangeness of the affirmation that God reveals God and that only God has seen God.”<sup>80)</sup> But the Evangelist by Moses-Christ parallelism

76) J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 31; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, 280; B. Lindars, *The Gospel of John*, 98-9; L. Morris, *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, 100-1; D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 139; D. A. Fennema, “John 1:18: ‘God the Only Son’”, *NTS* 31 (1985), 131; P. McReynolds, “John 1:18 in Textual Variation and Translation”, E. J. Epp and G. D. Fee, eds., *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (Oxford: Clarendon, 1981), 115. Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 56; A. J. Köstenberger, *John*, 49.

77) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 58.

78) Cf. P. Coutsoumpos, “The Difficulty of ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in John 1,18: A Reassessment”, *Biblica* 98 (2017), 440-441.

79) B. A. Mastin, “A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel”, *NTS* 22 (1975), 41.

80) R. Brown, “Does the New Testament Call Jesus God?”, 553.

“makes a point that *only* God *can* reveal God.”<sup>81)</sup> If this is the context, as I argued above, the reading μονογενῆς θεός could be the right reading; the Evangelist would intend not only to emphasize the continuity between Moses and Christ, but also to highlight the uniqueness and superiority of the latter, for which he definitely employs θεός.

Therefore, the reading μονογενῆς θεός intrinsically fits the Prologue well (vv.1-18).<sup>82)</sup> For those who prefer the reading ὁ μονογενῆς υἱός, “the unique phrase μονογενῆς θεός is hardly to be expected after the first clause of the verse 18, Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, and thus ὁ μονογενῆς υἱός would more naturally precede the description ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς.”<sup>83)</sup> For Hort and many other scholars, however, the *context* rather favors μονογενῆς θεός. The three verses (1, 14, and 18), for Hort, are “salient” verses of the Prologue: “Verse 1 declares the Word to have been ‘in the beginning’ θεός; verse 14 states that the Word, when He becomes flesh, was beheld to have a glory as of a μονογενῆς; verse 18 shows how His union of both attributes enabled Him to bridge the chasm which kept the Godhead beyond the knowledge of [even Moses].”<sup>84)</sup>

Against the view that the “unique” reading μονογενῆς θεός does not seem to fit the context, Hort argues that “the whole Prologue is unique, and μονογενῆς θεός seems to belong essentially to a single definite step in the Prologue.”<sup>85)</sup> It is true that the phrase μονογενῆς θεός itself is found nowhere else in John, but its individual terms occur elsewhere in the Prologue. The term θεός occurs *seven* additional times in the eighteen verses of the Prologue, whereas the title υἱός has not been previously mentioned. Terms found elsewhere are now combined in the climax of the Prologue. As he sums up the Prologue, the Evangelist carefully formulates the phrase μονογενῆς θεός, echoing back to the uniqueness

---

81) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 57; B. Lindars, *The Gospel of John*, 99.

82) F. J. A. Hort, *Two Dissertations* (Cambridge: Macmillan, 1876), 12-18; D. A. Fennema, “John 1:18: ‘God the Only Son’”, 124-135; Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 57.

83) Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 57.

84) F. J. A. Hort, *Two Dissertations*, 15; Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 57-58.

85) F. J. A. Hort, *Two Dissertations*, 16.

(μονογενής, v.14) of Christ and his full deity (θεός, v.1), to affirm that only God can reveal God.<sup>86)</sup> Thus, the Evangelist makes a point that God’s revelation is “self-revelation,” and Moses is just a mediator as he clearly states with proposition *διὰ* (i.e., “through” Moses).

Furthermore, the Prologue reaches its culmination with the Moses-Christ parallelism and with the reading *μονογενής θεός*. In fact, as many scholars have observed, the Prologue is a Johannine *inclusio*.<sup>87)</sup> The Evangelist, by deliberately returning to the word *θεός* in v.1, culminates the Prologue with *μονογενής θεός*. Moreover, the verb *ἐξηγέομαι* (“to narrate,” “to make fully and clearly known”) supports the climactic phrase *μονογενής θεός*. After the first part of the strong negative construction (“No one has ever seen God”), the context, along with the verb *ἐξηγέομαι*, anticipates that “only One who is the same as God (*μονογενής θεός*) . . . has made him fully and clearly known.”<sup>88)</sup> By this *inclusio* and by Moses-Christ comparison, John clearly shows that the only Son, himself God (*μονογενής θεός*), is the *ἐξήγησις*, that is the full narration of God for the world.<sup>89)</sup>

#### 4. Theological *Tendenz*

Lastly, before winding up this study, we need to mention briefly if any theological or scribal *Tendenz* is involved in the variant readings of John 1:18. The phrase *μονογενής θεός* may be seen to a few scholars as a theologically-developed later reading because it represents the “high” Christology. For example, Boismard, who thinks that the reading *ὁ μονογενής* was original, contends that the *θεός* was introduced as a weapon against those who questioned the divinity of Jesus.<sup>90)</sup> More recently, in his *Orthodox Corruption of Scripture*,

86) D. A. Fennema, “John 1:18: ‘God the Only Son’”, 128.

87) For example, M. Hengel, *Studies in Early Christology*, 366-368; B. Lindars, *The Gospel of John*, 99; B. A. Mastin, “A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel”, 41-42; D. A. Fennema, “John 1:18: ‘God the Only Son’”, 129; C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2003), 426; A. J. Köstenberger, *John*, 49; P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*, 217.

88) J. P. Louw and A. N. Eugene, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1, 2nd ed., (New York: United Bible Societies, 1989), 340.

89) C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, 21.

90) M.-E. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, 65.

Bart D. Ehrman argues that the reading *μονογενής θεός* in John 1:18 comes from an orthodox corruption of the text. For Ehrman, orthodox scribes, against adoptionist Christology, altered the reading *ὁ μονογενής υἱός* to *μονογενής θεός* “in which the complete deity of Christ is affirmed.”<sup>91)</sup> As Hort and Brown have noted, however, no theological *Tendenz* in the early transmission of the text was involved in the reading *μονογενής θεός* since elsewhere in John as well as in the Prologue Jesus is clearly called God.<sup>92)</sup> If “orthodox scribes altered *υἱός* to *θεός* to stress the complete deity of Christ,” as Ehrman contends, “then in other contexts where the term *Son* occurs, it should have been altered, but no such problems are found elsewhere in the Johannine literature.”<sup>93)</sup> For sure, *μονογενής θεός* is the original reading by the hand of the Evangelist.

## 5. Conclusion

The last two verses of Johannine Prologue (1:17-18) are not only the climax of the Prologue but also prepares the Moses-Christ comparison that runs throughout the Gospel. The complex parallelism in John 1:17-18 is a synthetic parallelism, not an antithetic one. The Fourth Gospel does not oppose the law of Moses. Rather the law of Moses testifies to the One who brings the full glory of God. By synthetic parallelism between Moses and Christ, the Evangelist presents Jesus Christ as the Prophet-like-Moses *par excellence*.

John 1:17-18 declares the coming of the revelation of the Father in fullness. For the Evangelist, this can be made only by the One who shares the full Deity and who fully knows the Father. Moses, through (*διὰ*) whom only a partial glory of God was revealed, serves to be a type for this Final Revealer. John stresses

---

91) B. Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, 78-92, here 78.

92) F. J. A. Hort, *Two Dissertations*, 9; R. Brown, “Does the New Testament Call Jesus God?”, 553. Cf. M. Hengel, *Studies in Early Christology*, 366-368.

93) For more discussion of the theological tendency, see Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 62-66, here 65; also see M. Edwards, “Orthodox Corruption? John 1:18”, *Studia Patristica* XLIV (Peeters, 2010), 201-205; B. J. Burkholder, “Considering the Possibility of a Theological Corruption in Joh 1,18 in Light of its Early Reception”, *ZNW* 103 (2012), 64-83.

that *only God* can reveal God. In revealing who this Great Revealer is, the Evangelist carefully constructs his Prologue and the rest of the Gospel. At the beginning of the Prologue, he begins his *inclusio* by affirming the deity of the Word as θεός. Then at the end of the Prologue, he seals the *inclusio* by using the word θεός once more to stress the nature (himself God) of the Revealer.<sup>94)</sup> Again the *inclusio* of the Prologue (vv.1, 18) forms an *inclusio* with the climatic end of the Gospel, where Thomas confesses, “My Lord and My God” (20:28). As the verb ἐξηγέομαι suggests, the author makes a point that the Son (himself God) is “der göttliche Exeget” of the Father.<sup>95)</sup>

Thus the two terms μονογενής θεός *in apposition* excellently summarize the entire Prologue attributing two qualities to the Logos; He is the only Son (μονογενής), (himself) God (θεός). In the words of Hort, “θεός is the luminous word which recites afresh the first verse within the last, and in its combination with ὁ μονογενής crowns and illustrates the intervening steps.”<sup>96)</sup> By this climatic proclamation,<sup>97)</sup> the author of the Fourth Gospel, having in mind the question left unanswered by Ben Sira (43:31) (“who has seen God and can describe him?”<sup>98)</sup>), affirms that μονογενής θεός or “the Only Son, (himself) God” reveals God.

#### <Keywords>

John 1:17-18, Johannine Prologue, Moses-Christ parallelism, Jewish shaliach tradition, μονογενής θεός.

(투고 일자: 2018 년 7 월 31 일, 심사 일자: 2018 년 8 월 27 일, 게재 확정 일자: 2018 년 9 월 19 일)

94) D. A. Fennema, “John 1:18: ‘God the Only Son’”, 129. Cf. B. A. Mastin, “A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel”, 41-42.

95) Volkker Stolle, “Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18): Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese”, 64-87; F. F. Bruce, *The Gospel of John*, 45; Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 67-68.

96) F. J. A. Hort, *Two Dissertations*, 16; Kei Eun Chang, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, 68.

97) Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

98) This means that no one in Judaism, including Moses, has seen God to describe him fully enough until Jesus.



<References>

- Abbott, E. A., *Johannine Grammar*, London: Adam and Charles Black, 1906.
- Baur, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London: University of Chicago, 1979.
- Beasley-Murray, G. R., *John*, Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- Boismard, M.-E., *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, B. T. Viviano, trans., Minneapolis: Fortress, 1993.
- Brown, R., “Does the New Testament Call Jesus God?”, *Theological Studies* 26 (1965), 545-73.
- Brown, R., *The Gospel According to John*, vol. 1, Garden City: Doubleday, 1966.
- Bruce, F. F., *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, G. R. Beasley-Murray, trans., Philadelphia: Westminster, 1971.
- Büchsel, F., “ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ”, *TDNT* 4, 737-741.
- Burge, G. M., *John: The NIV Application Commentary: From Biblical Text to Contemporary Life*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Burkholder, B. J., “Considering the Possibility of a Theological Corruption in Joh 1,18 in Light of its Early Reception”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 103 (2012), 64-83.
- Carson, D. A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Chang, Dong-soo, “A Study on Passages of the Divine Passive”, *Journal of Biblical Text Research* 7 (2000), 117-148.
- Chang, Kei Eun, “Theologically Oriented Scribal Alterations of the New Testament Text in Relation to Early Christological Debates with Special Attention to John 1:18 and 1:34”, M.Div. Thesis, Emmanuel Christian Seminary, 1997.
- Coutsoumpas, P., “The Difficulty of ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in John 1,18: A Reassessment”, *Biblica* 98 (2017), 435-446.
- Culpepper, R. Alan., *The Gospel and Letters of John*, Nashville: Abingdon, 1998.
- Edwards, M., “Orthodox Corruption? John 1:18”, *Studia Patristica* XLIV (2010), 201-205.
- Ehrman, B., *Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Evans, C. A., *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, Sheffield: Sheffield Academic, 1993.

- Fennema, D. A., "John 1:18: 'God the Only Son'", *New Testament Studies* 31 (1985), 124-135.
- Glasson, T. F., *Moses in the Fourth Gospel*, London: SCM, 1963.
- Gordley, M., "The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions: A New Case for Reading the Prologue as a Hymn", *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 781-802.
- Haenchen, E., *John 1*, R. W. Funk, trans. Philadelphia, Fortress, 1984.
- Harris, E., *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*, Sheffield: Sheffield Academic, 1994.
- Hengel, M., *Studies in Early Christology*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
- Hort, F. J. A., *Two Dissertations*, Cambridge: Macmillan, 1876.
- Jeremias, J., "Μωϋσέως", *TDNT* 4, 848-73.
- Keener, C. S., *The Gospel of John: A Commentary*, Peabody: Hendrickson, 2003.
- Kim, Chang-nack, "How to Translate the Prepositional Phrases? – Focusing on *dia* (Part I)", *Journal of Biblical Text Research* 15 (2004), 34-58.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.
- Köstenberger, A. J., *John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Lee, D. A., "The Significance of Moses in the Gospel of John", *Australian Biblical Review* 63 (2015), 52-66.
- Lindars, B., *The Gospel of John*, Greenwood: Attic, 1952.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1, 2nd ed., New York: United Bible Societies, 1989.
- Michaels, J. R., *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Maronde, C. A., "Moses in the Gospel of John", *Catholic Biblical Quarterly* (2013), 23-44.
- Mastin, B. A., "A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel", *New Testament Studies* 22 (1975), 32-51.
- McReynolds, P., "John 1:18 in Textual Variation and Translation", E. J. Epp and G. D. Fee, eds., *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford: Clarendon, 1981, 105-118.
- Meeks, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden: Brill, 1967.
- Meeks, W. A., "The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth

- Gospel”, E. S. Fiorenza, ed., *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, London and Notre Dame: University of Notre Dame, 1976, 43-67.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., New York: American Bible Societies, 1994.
- Moloney, F. J., *The Gospel of John*, Collegeville: Liturgical, 1998.
- Montgomery, J. A., “Hebrew *Hesed* and Greek *Charis*”, *Harvard Theological Review* 32 (1939), 92-102.
- Moody, D., “God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version”, *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), 213-19.
- Morris, L., *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Moulton, J. H. and Milligan. G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden: Brill, 1975.
- Pendrick, G., “ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ”, *New Testament Studies* 41 (1995), 587-600.
- Phillips, P. M., *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*, London; New York: T&T Clark, 2006.
- Ridderbos, H., *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Schnackenburg, R., *The Gospel According to St John*, Kevin Smyth trans., New York: Herder and Herder, 1968.
- Smith, D. M., “John”, *Harper’s Bible Commentary*, James L. Mays ed., San Francisco: HarperCollins, 1988.
- Spicq, C., *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 2, James D. Ernest, trans., Peabody: Hendrickson, 1994.
- Stolle, V., “Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18): Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 97 (2006), 64-87.
- Thatcher, T., *Greater Than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2009.
- Tobin, H., “The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 252-269.

Tregelles, S. P., *The Greek New Testament, Edited from Ancient Authorities, with Their Various Readings in Full, and the Latin Version of Jerome*, London: Bagter and Sons, 1857-79.

Trudinger, P., “‘A Prophet like Me’ (Deut. 18:15): Jesus and Moses in St John’s Gospel, Once Again”, *Downside Review* 113 (1995), 193-195.

<Abstract>

**Μονογενής Θεός – the Prophet-like-Moses Par Excellence  
and the Unique Exegete of the Father:  
An Exegetical and Text-Critical Study of John 1:17-18**

Kei Eun Chang  
(Seoul Christian University)

This paper studies the last two verses of the Johannine Prologue (1:1-18), in which readers face arguably the most important question in the Johannine studies: Does John 1:18 say that Jesus is “God” or “Son”? This is because they have to make a text-critical choice between the reading of μονογενής θεός and the reading of ὁ μονογενής υἱός. John 1:17-18 not only forms the climax of the Prologue, but also prepares the readers to read the rest of the Gospel in light of the Moses tradition. In this paper, I argue that the Evangelist, by Moses-Christ parallelism, proposes Jesus Christ as the Prophet-like-Moses *par excellence*. In Judaism, Moses is the great revealer of God. For the Evangelist, however, μονογενής θεός, who is at the Father’s side, and thus shares in full secrets of Deity is the *unique* Exegete of the Father. I demonstrate how the Moses-Christ juxtaposition functions in the passage and beyond, and how it leads us to make the correct text-critical choice of μονογενής θεός against ὁ μονογενής υἱός. To make the case, I first analyze the structure of the passage in parataxis, two statements of Moses and Christ in particular. I argue that the two clauses in 1:17 are synthetic rather than antithetic parallelism, by which one points to the other, and the latter is far greater than the former. Second, I show how the Evangelist develops Moses-Christ parallelism throughout the Fourth Gospel. Here particular attention is paid to the Jewish *shaliach* (שליח; “one who is sent”) tradition to disclose how Johannine Christology carries this tradition in presenting Christ as the Prophet far greater than Moses. Third, I analyze textual problems in 1:18 and show how Greek manuscript traditions are split, and how modern English and Korean translations differ from one version to another. Here I suggest that Korean versions apply the current New Testament scholarship. Against the view that the context prefers the reading ὁ μονογενής υἱός, I make a counter claim that the *context* rather demands the reading μονογενής θεός. For this

case, I argue that the Moses-Jesus parallelism demands the reading of  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$   $\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  because the Evangelist in the immediate context as well as in the entire Gospel intends to propose that “only Son, himself God” is the  $\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\eta\sigma\iota\varsigma$  or the full narration of God for the world. Finally, I briefly mention if any theological or scribal *Tendenz* is involved in the variant readings of John 1:18.

<번역 논문>

## 타티아누스의 디아테사론과 오경 분석<sup>1)</sup>

조지 F. 무어(George F. Moore)\*  
김선종\*\*, 김진아\*\*\* 번역

현대 구약 학자들의 대다수가 오경을 합성적인 작품(composite work)으로 여긴다. 지배적인 가설에 따르면, 예루살렘이 재건된 다음에 살았던 어느 저자가 종교사와 성스러운 제도와 관습의 기원에 특별한 관심을 가지고, 가장 이른 시대에서부터 적어도 여호수아의 죽음에 이르기까지 자신의 민족의 역사를 기록하려고 애썼다. 그의 자료들은 독창적인 것이 아니라, 여러 시대와 여러 관점에서 그 이전에 같은 일을 시도했던 다른 사람들의

\* George F. Moore, "Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch", *Journal of Biblical Literature* 9 (1890), 201-215.

\*\* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호남신학대학교 부교수. [sjkim@htus.ac.kr](mailto:sjkim@htus.ac.kr).

\*\*\* 현재 호남신학대학교 신학대학원생. [gloriaaa92@gmail.com](mailto:gloriaaa92@gmail.com).

1) 조지 F. 무어(George F. Moore, 1851-1931년)는 하버드대학교 신학부의 교수였고, 대표작으로는 *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC 7 (Edinburgh: T & T Clark, 1895)이 있다. 구약학자로서 무어는 자신과 같은 시대에 오경 형성 가설에 절대적인 영향을 끼쳤던 벨하우젠(J. Wellhausen, 1844-1918년)의 네 문서 가설을 극복하려는 시도에서 본 논문을 기술하였다. 타티아누스(Tatian, 120-180년경)가 예수의 삶과 사역에 대해 서로 다른 전승을 전하고 있는 개별 복음서들에서 하나의 단권 복음서인 디아테사론(Diatessaron)을 저술한 사실에 착안하여, 저자는 오경 역시 서로 다른 자료로부터 하나의 책으로 만들어졌을 수 있다는 가설을 제시한다. 무어는 타티아누스가 네 복음서를 하나로 묶는 과정에서, 역사비평가들이 오경에서 발견하는 모순, 불일치, 반복 등을 해결하려는 조화, 연결 등의 방법을 사용했다는 데 근거를 둔다. 물론 이러한 무어의 가설은 오늘날 대부분의 학자들이 받아들이고 있지 않지만, 이 논문은 19세기 후반의 신약성서 사본학과 구약성서 비평학 등에서 당시 성서학의 통합적인 연구 분위기를 보여주고, 더 나아가 성서학과 교회사, 성서학과 영성사를 잇는 간학문적 측면에서도 많은 시사점을 준다. 번역을 세심하게 읽고 여러 귀한 조언을 주신 익명의 심사자에게 감사한다.

글이었다. 이러한 경우에 현대 문학가는 이전에 서술된 이야기(narrative)들을 소화하고, 역사의 진보에 대한 자신의 신념과 서로 다른 시기에 대한 자신의 판단을 형성하고 계획을 세워, 자신의 관점과 방식에 따라 전체 이야기(whole story)를 고쳐 쓸 것이다. 오경의 저자 — 그를 ‘편집자(redactor)’라고 부르는 것은 그의 목적을 오해한 데서 비롯된 것으로 그의 목적에 대한 오해를 낳는다 — 는 매우 다른 방식으로 일을 시작했다. 그는 계속 이어지는 단일한 이야기를 만드는 방식으로 그의 자료들을 자르고 함께 맞추었다. 같은 사건에 대한 병행하는 기술(parallel accounts)을 발견할 때에는, 그는 상황에 따라 순서를 결정했다. 만약 그것들이 너무 다양해서 하나로 묶기 힘들면, 그는 그것들을 다른 사건에 대한 기술로 여겼고, 보통 다른 장소에 둘 다 포함시켰다. 그것들이 실질적으로 같으면, 그는 하나를 사용하고 다른 것을 생략했다. 많은 경우에 그는 그것들 중 어느 하나에서 발견한 모든 세부 사항을 보존하려고 했지만, 그렇다고 하더라도 현저한 반복을 피하기 위해, 그것들을 기발하게 하나로 엮었다. 그가 자기 힘으로(*de suo*) 추가한 것은 주로 구절의 변형이나 그의 단편들을 함께 끼워 맞추고 접합시키기에 필요했던 사실의 변형, 또는 대체로 그의 자료들 가운데 하나에서 나온 문제로 이루어지는데, 그것은 원래의 형태에서는 어떤 이유 때문에 실행할 수 없었다. 따라서 그는 서너 개의 역사를 가지고 이스라엘 민족과 종교의 기원에 대한 하나의 끊임없는 이야기 — 합성적인 **토라** — 를 만든다.

이 이론에 반대하여 책을 만드는 그러한 방식은 전례가 없다고 적잖게 주장된다. 최근 한 미국 학자가 분석에 이름 붙인 것과 같이, 그와 같은 “말도 안 되는 조각 누비(crazy patch-work)”는 문학과 유사점이 없다. 구약 주변 세계의 문헌(Oriental literature)에 대해 아무것도 모르는 문외한은 이 주장을 자명한 사실로 받아들이고, 단지 그것만으로 비평적 학자들의 이론이 거짓일 뿐 아니라 터무니없다고 낙인찍는다. 비평적 학자들에게 쉬운 이 방식이 아무리 보통 사람에게 유력하다고 할지라도, 특히 약간의 풍자로 흥취를 돋울 때 심각한 결함을 가지고 있는데, 그것의 전제가 거짓이다. 문학은 비평이 오경의 저자에게 돌리는 모든 절차에 대한 충분한 예들을 제공한다. 나는 여기에서 문서들에 기인한 형성 가설에 가장 눈에 띄고 완전한 병행을 제공하고, 그 결과 오경의 비평가에게 가장 유익한 한 작업 — 타티아누스(Tatian)의 디아테사론(Diatessaron)<sup>2)</sup> — 에 특별한 관심을 돌리기

2) 역자 주: 최초의 영어 번역을 위해서는 S. Hemphill, *The Diatessaron of Tatian: a Harmony of the Four Gospels Compiled in the Third Quarter of the Second Century* (London: Hodder & Stoughton; Dublin: William McGee, 1888)를 보라. 이 책의 전문은 <https://archive.org>에서 pdf 형식으로 볼 수 있다(<https://ia800205.us.archive.org/8/items/diatessaronofat00hempiala/diatessaronofat00hempiala.pdf>).



를 바란다.

복음서들에 대한 이러한 조화 복음서(harmony)는 2세기 중반 이후에 만들어졌는데, 시리아어였는지 그리스어였는지에 대해서 학자들 사이에 의견이 나뉜다. 나에게서는 내적 증거가 전자를 지지하는 것으로 보인다. 그것은 여러 세대 동안 대부분의 시리아 교회 가운데 복음서였고, 그저 복음서로서 인용되었다. 4세기에 현재의 형태로 된 저작인 <아따이의 가르침> (Doctrines of Addai)<sup>3)</sup>은 그것의 사용을 사도 시대까지 이끌어 가며, 그것이 에데사 (Edessa)<sup>4)</sup>의 교회가 받아들인 복음의 원래적인 형태였다고 가정한다. 그러나 5세기가 시작된 다음에 변화가 왔다. 에데사의 주교인 라블라(Rabbula, 411-435년)는 그의 교구의 교회들에 개별 복음서들(separate Gospels)의 사본들을 제공해서 그것들을 읽게 해야 한다고 명령했다. 몇 년 후, 치루스(Cyrrhus)의 주교인 테오도레투스(Theodoret, 423-457년)<sup>5)</sup>는 디아테사론이 그의 교구에 있는 200개의 교회 — 전체 수의 4분의 1 — 에서 쓰이고 있는 것을 알게 되었다. 그는 그것들을 몰수했고, 그것들을 네 복음사가에 의한 복음서들의 사본들로 대체했다. 이 이름들은 의미 없는 것이 아니다. 그것들은 디아테사론의 일반적인 이름인 ‘합성 복음(Composite Gospel)’에 대한 반대개념이다. 큐레턴(Cureton)을 난처하게 했고 번스타인(Bernstein)이 전적으로 지지할 수 없는 설명을 제안했던 큐레턴(Curetonian) 파편들에서 마태복음의 제목은 이 대조를 보여 준다. 그것은 “개별 복음, 마태복음”이다. 11세기에 한 네스토리우스파(Nestorian) 학자가 번역한 아랍어 번역은 합성 복음이 그 자체로 훨씬 늦은 때까지, 교회에서 사용까지는 아니라 하더라도

---

그리스어로 ‘넷(tessaron)[네 복음서]을 통하여(dia)’를 뜻하는 디아테사론은 유세비우스(Eusebius)가 처음으로 이름을 붙인 것으로 알려져 있다. 디아테사론이 본래 그리스어로 기록되었는지, 시리아어로 기록되었는지 논란이 많지만, 셈족어의 구문론의 특징을 보인다는 점에서 시리아어로 기록되었을 가능성이 있다. William L. Petersen, “Diatessaron”, *ABD* 2, 189-190을 보라.

- 3) 역자 주: 최초의 영어 번역을 위해서는 G. Philips, *The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac* (London: Trübner & Co., 1876)을 보라. 마찬가지로 이것의 전문도 <https://ia802607.us.archive.org/18/items/doctrineofaddaia00phil/doctrineofaddaia00phil.pdf>에서 얻을 수 있다. <아따이의 가르침>에서 아따이는 승천하신 예수님이 에데사에 보낸 예수의 제자로 나타난다.
- 4) 역자 주: 에데사는 메소포타미아 지역에 자리 잡은 오스로에네 왕국의 수도(오늘날 터키의 우르파)로서 아람어와 시리아어 문학의 본거지이자 동부 시리아 교회의 중심지였다. 기원 후 2세기에 이곳에 그리스도교가 전파되어 성경을 시리아어로 번역한 것(페쉬타)으로 보인다. 참조, 송혜경, 『신약 외경 - 입문 (하권): 신약 외경 각론』, 유다·그리스도교 고전 입문 총서 II-2 (서울: 마오로탈, 2016), 286-293.
- 5) 역자 주: 테오도레투스의 삶과 사상과 저작을 위해서는 H. R. 드롭너, 『교부학』, 하성수 역 (왜관: 분도출판사, 2011), 595-602를 보라.

도 사적으로 유지되었음을 보여 준다.

최근까지도 복음서들에 대한 이 조화 복음서는 6세기에 카푸아의 빅터(Victor of Capua)가 발견한 사본으로서 많이 고치고 덧붙인 라틴어 조화 복음서, 그리고 아르메니아어(Armenian)로 보존되다가 1836년에 출판되고 1876년에 라틴어로 번역된 시리아 사람 에프라임(Ephraim the Syrian)의 주석을 통해서만 알려져 왔다. 이러한 자료들로부터 찬(Zahn)은 1881년에 그 상황에서 뚜렷한 성과(conspicuous success)로 여겨져야 하는 것을 가지고 디아테사론을 재구성했다. 타티아누스라는 이름을 가진 아랍어 조화 복음서가 바티칸 도서관에 있었다는 것은 오랫동안 알려져 왔다. 라가르드(Lagarde)가 그것의 견본을 치아스카(Ciasca)의 사본으로부터 1886년에 인쇄하였다. 1888년에 치아스카는 두 필사본 — 바티칸 아랍어 사본 XIV와 최근에 보르지아(Borgianum) 박물관이 입수한 사본 — 으로부터 전체를 편집했다.<sup>6)</sup> 이제부터 살펴볼 것처럼, 본문에서가 아니라 그것의 짜임새에서 이 번역이 오랫동안 행방불명이었던 디아테사론을 보여준다는 데에는 의심할 이유가 없다. 그러므로 이제 우리는 디아테사론의 형성을 연구할 수 있게 되었다. 이 방식은 찬의 재구성에서 그의 자료들의 성격상 우리가 그다지 잘할 수 없었던 방식이다.

저자는 복음서 저자들의 언어를 써서, 네 복음서로부터 예수의 행위와 가르침, 그리스도의 삶에 대한 하나의 연속되는 이야기를 엮고자 했다. 그의 자료들은 두 개의 집단, 곧 요한복음과 공관복음으로 나뉘었다. 후자는 자주 동일한 병행들을 제시했기 때문에, 반복을 피하기 위해서는 광범위한 생략이 필요했다. 넷째 복음서에는 공관복음서와 병행하는 것들이 매우 적기 때문에 그 복음서의 거의 모든 내용이 그의 작품에 포함될 수 있었다. 한 수치는 요한복음의 880구절 가운데 대략 847구절, 곧 96퍼센트 이상이 디아테사론에서 발견되는 것을 보여 준다. 반면에, 마태복음의 1071구절 가운데 약 821구절, 곧 76.5퍼센트, 마가복음의 678구절 가운데 340구절, 곧 50퍼센트가 넘는 부분, 또한 누가복음의 1151구절 가운데 761구절, 곧 66.2퍼센트의 구절이 디아테사론에서 발견된다. 요한복음을 다른 세 복음서와 결합하는 데 주된 어려움은 물론 연대기적인 것이었다. 찬은 저자가 넷째 복음서의 짜임새(scheme)에 따라 그의 자료의 대부분(Hauptmassen)을 배열했다고 생각한다. 나는 이것이 사실이라고 확신하지 않는다. 반대로 실질

6) 역자 주: 이탈리아의 추기경 치아스카(Agostino Ciasca, 1835-1902년)는 디아테사론의 아랍어 역본을 발견하고 편집했다. 더 자세한 내용을 위해서는 William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Supplements to Vigiliae Christianae 25 (Leiden: Brill, 1997), 448 이하를 보라.

적으로 마태복음의 순서를 따르고, 할 수 있는 최대한 요한복음에 있는 다양한 여행과 절기를 받아들인 것으로 보인다. 그러나 이것은 나의 현재 목적을 위해 근본적으로 중요한 물음은 아니다. 이러한 최초의 그리스도전(Life of Christ)의 구성은 그 자체로 흥미롭고, 나는 분석적인 목록을 만들었는데, 그것으로써 다른 조화 복음서들, 또한 현대의 그리스도전들과 쉽게 비교할 수 있다. 하지만 여기에서 나는 단지 작품의 형성에만 관심이 있다.

요한복음의 대부분의 경우처럼 다른 복음서에 들어있지 않은 내용이 나오는 경우, 저자는 단지 그것을 배치할 적절한 지점을 찾기만 하면 되었다. 그것은 순전히 배열의 문제이다. 이러한 배열에서 그는 부분적으로는 복음서 자체의 순서에 의해, 부분적으로는 다른 복음서들 안에 있는 상황이나 단락의 내용의 유사성에 의해 지침을 받았다.

같은 사건에 대한 두 기술이 너무 달라서 결합할 수 없는 곳에서는 그 기술들을 나란히 놓았다. 예컨대 마태복음과 누가복음에 있는 예수 탄생 이야기는 공관복음 연구자에게 극복하기 힘든 어려움을 준다. 타티아누스는 목자들의 경배, 성전에서의 소개, 또한 나사렛으로의 귀환을 포함하여 누가복음의 이야기를 온전하게 전달한다(2:1-39). 그는 그리고 나서 “이 후에”라는 말을 가지고 마태복음으로부터(2:1-23) 동방박사들의 출현과 경배에 관한 이야기, 이집트로의 도피, 또한 나사렛으로의 귀환과 정착(establishment)을 끌어 들인다. 두 이야기 사이에 있는 충돌이 더 뚜렷하게 드러나는 방식으로 그것들을 배치할 수는 없었을 것이다. 1장의 끝에서 요셉과 마리아는 아이와 함께 나사렛에 있는 그들의 집으로 돌아온다. 2장의 첫 이야기에서, 독자는 이 동방박사들이 갓 태어난 유대인의 임금을 찾아 동쪽에서 예루살렘으로 온 것을 읽는다. 그들은 베들레헴으로 안내되고, 그곳으로 여행하고, 그를 경배하고, 자기들의 길을 간다. 아직 베들레헴에 있는 요셉은 꿈에서 헤롯의 의도에 대한 경고를 받고 이집트로 달아나는데, 그는 유대에 있는 그의 집으로 돌아오기를 두려워해서 헤롯이 죽은 후에야 나사렛에 거처를 마련한다. 이 경우는 더욱 주목할 만한데, 이는 저자가 누가복음에서 가져온 그의 인용구(extract)를 39절 대신에 38절에서 끝냄으로써, 가장 두드러지는 모순을 없앨 수도 있었을 것이기 때문이다. 그가 그렇게 하지 않았다는 것은 그가 양심을 가지고 그의 자료들을 사용했다는 증거이다. 이 사례는 구약성서 비평가에게 교훈을 준다. 만약 오경의 편집자가 그의 자료에서 이런 종류의 양립할 수 없는 모순을 발견했다면, 그가 그것들을 조화시키지 않은 채로 남겨두지 않았을 것이라고 사람들은 자주 말한다. 오히려 조화(conformation)시키거나 생략해서 그의 이야기에 통일성을 주었을

것이라고 말한다. 추론의 결과는 우리가 발견한 모순이 모두 우리 자신의 상상 속에 있다는 것이다. 전제와 추론은 근거가 없다. 오경의 저자는 두 작품 사이에서 창조의 순서를 조화시키는 어려움을 거의 염려하지 않고 창세기 2:4에서 3장을 창세기 1장에 나란히 놓았는데, 이것은 마치 타티아누스가 동방박사들의 방문을 성가정의 나사렛 귀환 사건 다음에 놓았을 때와 같다. 무엇보다도 그는 자료에서 얻은 모든 것을 그의 저작에 구체화하고자 했다. 내용이 더해지면서 하나의 저술이 자라나는 현상을 훌륭하게 보여 주는 이븐 히삼(Ibn Hisham)의 <무함마드의 삶>(Life of Mohammed)에서, 똑같은 결과를 가진 똑같은 목적을 볼 수 있다.

다른 한편으로, 저자가 그의 자료에서 발견한 기술이 서로 모순되지 않으면서 다른 문맥(connection) 안에 놓이거나 예수의 사역 기간 중 다른 시점에 일어났다고 여겨지는 경우, 우리의 저자는 많은 현대의 공관복음 연구자들처럼 같은 일이 두 번 일어났다고 생각하지 않고, 둘 중 하나를 선택한다. 요한은 성전 정화를 예수의 공적 사역 기간에서 가장 이른 때에, 공관복음은 가장 마지막 때에 놓는다. 타티아누스가 마태의 기술(account)만큼 전반적으로 요한의 기술을 많이 사용하지만, 이 사건(transaction)과 관련해서는 마태의 기술을 따른다. 그래서 예수가 도시에 들어갈 때 기적이 일어났는지 떠날 때 일어났는지, 눈먼 사람이 한 명이었는지 두 명이었는지와 같이 공관복음에서 차이가 있는 여리고의 눈먼 사람의 치유와 관련하여 저자는, 여기에서 두 개의 다른 기적이 있었다고 여기는 경향을 보이는 많은 현대 학자들보다 더 큰 자유를 가지고 이 질문을 다룬다.

두 보도(report)가 실질적으로 일치하지만 상세한 부분이 다른 경우에, 저자의 원칙은 그의 자료로부터 얻은 모든 것을 그의 조화 복음서 안에 구현하는 것이다. 흥미로운 예는 8-10장에 있는 산상설교인데, 마태복음은 더 완전한 보도로서 그의 주된 자료이지만, 그는 누가복음 특유의 모든 것을 위한 자리를 만든다. 복 선언(the Beatitudes)은 마지막 것을 제외하고 마태복음에 있는 것과 일치한다. 그러나 누가복음에서처럼 복에 상응하는 화 선언(Woes)이 이어진다.<sup>7)</sup> 그리고 그것은 도처에서 그러하다. 그러나 저자는 단순히 마태복음과 누가복음의 기사들을 결합시키지 않았고, 복음서들의 다른 문맥에 나오는 많은 예수 말씀을 그의 산상설교에 포함시켰다. 예컨대 마태복음과 누가복음에서 “비판을 받지 아니하려거든 비판하지 말라.”는 경고에 연결되어 있는 “너희가 비판하는 그 비판으로 너희가 비판을 받을 것이요.”라는 말씀은, 같은 잠언적 표현이 다르게 적용된 마가복음

7) 역자 주: 눅 6:24-26.

의 단락 “너희가 무엇을 듣는가 스스로 삼가라 너희의 헤아리는 그 헤아림으로 너희가 헤아림을 받을 것이며 더 받으리니 있는 자는 받을 것이요 없는 자는 그 있는 것까지도 빼앗기리라.”를 떠올리게 한다. 따라서 공관복음에 있는 예수의 더 긴 담화들에서 많이 나타나는 현상, 곧 같은 주제나 같은 등장인물을 담은 예수 말씀들을 결합하는 현상이 여기에서 한 단계 더 발전된다.<sup>8)</sup>

자료들 가운데 어떤 하나에서 발견된 모든 세부 사항을 보존하고, 그러면서도 반복과 딱딱한 전환을 피하기 위해서, 같은 사건에 대한 둘 혹은 그 이상의 병행하는 기술이 보통 기발한 독창성, 때때로 아주 세밀한 복잡함으로 뒤섞여 있다. 일례로, 갈릴리 바다에서의 광풍과, 이어지는 장면인 귀신들린 사람의 이야기인 마가복음 4:35 이하를 마태복음과 누가복음에 있는 병행본문들과 함께 선택해 보자.<sup>9)</sup>

막 4:35a	그 날 저물 때에 제자들에게 이르시되
눅 8:22b	호수 저편으로 건너가자 하시매
막 4:36a	그들이 무리를 떠나
눅 8:22a	하루는 제자들과 함께 배에 오르사
막 4:36b	다른 배들도 함께 하더니
마 8:24a	바다에 큰 놀이 일어나 배가 물결에 덮이게 되었으되
눅 8:23b	마침 광풍이 호수로 내리치매 배에 물이 가득하게 되어 위태한지라
막 4:38a	예수께서는 고물에서 베개를 베고 주무시더니
마 8:25	그 제자들이 나아와 깨우며 이르되 주여 구원하소서 우리가 죽겠나이다
눅 8:24b	예수께서 잠을 깨사 바람과 물결을 꾸짖으시니
막 4:39b-41a	바다더러 이르시되 잠잠하라 고요하라 하시니 바람이 그치고 아주 잔잔하여지더라 40 이에 제자들에게 이르시되 어찌하여 이렇게 무서워하느냐 너희가 어찌 믿음이 없느냐 하시니 41 그들이 심히 두려워하여
눅 8:25b-27a	두려워하고 놀랍게 여겨 서로 말하되 그가 누구이기에 바람과 물을 명하매 순종하는가 하더라 26 그들이 갈릴리 맞은편 거라사인의 땅에 이르러 27 예수께서 육지에 내리시매

8) 또한 46장에서, 눅 22:35-38이 어떻게 요한의 고별 연설에서 요 14:31a와 b 사이에 덧붙여졌는지도 관찰하라.

9) 이 단락은 문자적인 번역으로 주어진다. 둘째 예시인 예수의 세례에서, 복음서들의 친근한 말로 그러한 구성에 대한 효과를 보여 주기 위해, 나는 할 수 있는 한 가깝게 영어 번역본 (English version)을 따랐다. (역자 주: 이 번역에서는 『개역개정』을 그대로 인용한다. 참고로 무어의 논문에서는 디아테사론의 단일 복음을 반영하여 사복음서에서 인용한 모든 구절이 한 단락으로 연결되어 있다.)

- 막 5:2b** 곧 더러운 귀신 들린 사람이 무덤 사이에서 나와 예수를 만나  
니라
- 눅 8:27b** 그 도시 사람으로서 귀신 들린 자 하나가 예수를 만나니 그 사  
람은 오래 옷을 입지 아니하며 집에 거하지도 아니하고 무덤  
사이에 거하는 자라
- 막 5:3b-4a** 이제는 아무도 그를 쇠사슬로도 땄 수 없게 되었으니 4 이는  
여러 번 고랑과 쇠사슬에 매였어도 쇠사슬을 끊고 고랑을 깨뜨  
렸음이라
- 눅 8:29b** 귀신에게 몰려 광야로 나갔더라
- 막 5:4b-5a** 그리하여 아무도 그를 제어할 힘이 없는지라 5 밤낮 무덤 사이  
에서나 산에서나
- 마 8:28** 아무도 그 길로 지나갈 수 없을 지경이더라
- 막 5:5b-7a** 늘 소리 지르며 돌로 자기의 몸을 해치고 있었더라 6 그가 멀  
리서 예수를 보고 달려와 절하며 7 큰 소리로 부르짖어
- 눅 8:28b** 지극히 높으신 하나님의 아들 예수여
- 막 5:7b** 원하건대 하나님 앞에 맹세하고 나를 괴롭히지 마옵소서 하니
- 눅 8:29a-33a** 이는 예수께서 이미 더러운 귀신을 명하사 그 사람에게서 나오  
라 하셨음이라 (귀신이 가끔 그 사람을 붙잡으므로 그를 쇠사  
슬과 고랑에 매어 지켰으며 그 맨 것을 끊고 귀신에게 몰려 광  
야로 나갔더라) 30 예수께서 네 이름이 무엇이냐 물으신즉 이  
르되 군대라 하니 이는 많은 귀신이 들렸음이라 31 무저갱으로  
들어가라 하지 마시기를 간구하더니 32 마침 그 곳에 많은 돼  
지 떼가 산에서 먹고 있는지라 귀신들이 그 돼지에게로 들어가  
게 허락하심을 간구하니 이에 허락하시니 33 귀신들이 그 사람  
에게서 나와 돼지에게로 들어가니 그 떼가 비탈로 내리달아 호  
수에 들어가 몰사하거늘

이것은 저자의 방법에 대한 부당한 실례(unfair illustration)가 아니다. 네 개의 자료가 있는 곳에서, 예를 들어, 예수의 세례와 시험에 관한 이야기에 서처럼 섞어 짜인 것은 훨씬 더 복잡하다.

- 마 3:13** 이 때에 예수께서 갈릴리로부터 요단 강에 이르러 요한에게  
세례를 받으려 하시니
- 눅 3:23** 예수께서 가르치심을 시작하실 때에 삼십 세쯤 되시니라 사  
람들이 아는 대로는 요셉의 아들이니 요셉의 위는 헬리오
- 요 1:29-31** 이튿날 요한이 예수께서 자기에게 나아오심을 보고 이르되  
보라 세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린 양이로다 30 내가  
전에 말하기를 내 뒤에 오는 사람이 있는데 나보다 앞선 것

- 은 그가 나보다 먼저 계심이라 한 것이 이 사람을 가리킴이라 31 나도 그를 알지 못하였으나 내가 와서 물로 세례를 베푸는 것은 그를 이스라엘에 나타내려 함이라 하니라
- 마 3:14-15** 요한이 말려 이르되 내가 당신에게서 세례를 받아야 할 터인데 당신이 내게로 오시나이까 15 예수께서 대답하여 이르시되 이제 허락하라 우리가 이와 같이 하여 모든 의를 이루는 것이 합당하니라 하시니 이에 요한이 허락하는지라
- 눅 3:21a** 백성이 다 세례를 받을새 예수도 세례를 받으시고
- 마 3:16b** 곧 물에서 올라오실새 하늘이 열리고
- 눅 3:22a** 성령이 비둘기 같은 형체로 그의 위에 강림하시더니
- 마 3:17** 하늘로부터 소리가 있어 말씀하시되 이는 내 사랑하는 아들이요 내 기뻐하는 자라 하시니라
- 요 1:32-34** 요한이 또 증언하여 이르되 내가 보매 성령이 비둘기 같이 하늘로부터 내려와서 그의 위에 머물렀더라 33 나도 그를 알지 못하였으나 나를 보내어 물로 세례를 베풀라 하신 그이 나에게 말씀하시되 성령이 내려서 누구 위에든지 머무는 것을 보거든 그가 곧 성령으로 세례를 베푸는 이인 줄 알라 하였기에 34 내가 보고 그가 하나님의 아들이심을 증언하였노라 하니라
- 눅 4:1a** 예수께서 성령의 충만함을 입어 요단 강에서 돌아오사
- 막 1:12** 성령이 곧 예수를 광야로 몰아내신지라
- 막 1:13b** 사탄에게 시험을 받으시며 들짐승과 함께 계시니
- 마 4:2a** 사십 일을 밤낮으로 금식하신 후에
- 눅 4:2b** 이 모든 날에 아무 것도 잡수시지 아니하시니
- 마 4:2b-7** 주리신지라 3 시험하는 자가 예수께 나아와서 이르되 네가 만일 하나님의 아들이어든 명하여 이 돌들로 떡덩이가 되게 하라 4 예수께서 대답하여 이르시되 기록되었으되 사람이 떡으로만 살 것이 아니요 하나님의 입으로부터 나오는 모든 말씀으로 살 것이라 하였느니라 하시니 5 이에 마귀가 예수를 거룩한 성으로 데려다가 성전 꼭대기에 세우고 6 이르되 네가 만일 하나님의 아들이어든 뛰어내리라 기록되었으되 그가 너를 위하여 그의 사자들을 명하시리니 그들이 손으로 너를 받들어 발이 돌에 부딪치지 않게 하리로다 하였느니라 7 예수께서 이르시되 또 기록되었으되 주 너의 하나님을 시험하지 말라 하였느니라 하시니
- 눅 4:5-7** 마귀가 또 예수를 이끌고 올라가서 순식간에 천하 만국을 보이며 6 이르되 이 모든 권위와 그 영광을 내가 네게 주리라 이것은 내게 넘겨 준 것이므로 내가 원하는 자에게 주노라 7 그러므로 네가 만일 내게 절하면 다 네 것이 되리라

오경을 최대한 꼬치꼬치 따지는 분석은 이 합성 복음과 비교해보면 냉정해 보인다. 미드(Mead) 교수의 비유를 사용하면, 오경은 비평적 학자들의 가장 허황된 생각(wildest dream)보다 더 말도 안 되는 조각 누비이다. 그러나 그것을 통일성 있는 저작으로 만들 때 생각 이상으로 저자가 성공했다고 느끼지 않고서는 아무도 그것을, 특히 셴족어로 읽지는 않을 것이라고 나는 생각한다.

다음의 내용 역시 마음에 간직해야 한다. 이 조각 누비는 무관심한 역사 저술이 아니라 그리스도교 교회의 성스러운 책으로 만들어졌다. 이것은 복음서들을 대체하도록 의도되었다. 이것은 자신의 목적을 매우 성공적으로 완수해서, 상당히 많은 시리아 교회에서 공적으로 사용될 때, 개별 복음서들을 거의 완전하게 대체했다. 이것이 5세기에 이들 교회의 사용에서 퇴출당한 이유는 명백하게 단지 외부의 세력(influences) 때문이었다. 실제로 아프라하트(Aphraates)와 에프라임<sup>10)</sup>은 개별 복음서들을 알고 있었다. 그러나 만약 시리아 교회가 서쪽의 보다 큰 교회와 끊임없는 접촉 없이 홀로 남겨졌다면, 심지어 학자들 사이에서도 개별 복음서들에 대한 지식을 결국 잃어버렸을 수 있다는 것은 분명히 가능성이 있다. 그때에는 오경의 역사에 필적하는 것이 완성되었을 것이다.

저자가 그의 자료들을 다루는 방식은 어느 정도 더 자세한 주목을 받을 가치가 있다. 나는 위에서 광범위한 생략을 부수적으로 언급했었다. 이것은 전체의 4분의 1 이상에 달하는데, 공관복음서만 치더라도 약 3분의 1에 달한다. 생략된 사건(matter)의 대부분은 공관복음서에 있는 병행에서 온 것이고, 저자는 사실(fact)과 관련해서, 어떠한 사실과 세부 사항도 잃어버리지 않으려고 엄청나게 애를 썼다. 이런 종류의 것이 아닌 두드러지는 하나의 생략은 이미 교부들이 언급했다. 타티아누스는 예수의 두 가지 족보를 제외했다. 도대체 무엇 때문에 그가 이 문서들을 생략해야 했는지 몰라도, 이 사실이야말로 자료에 대한 그의 자유로운 태도에 관한 눈에 띄는 증

10) 역자 주: 아프라하트(Aphraates, 260/275-345년)와 에프라임(Ephraim the Syrian, 306-373년)은 디아테사론을 사용한 시리아의 대표적인 교부들이다. 이들의 삶과 사상을 위해서는 세바스티안 브로크 편역, 『시리아 교부들의 영성』, 이형호 역 (서울: 은성, 2003)의 4-5장을 보라. 마르시온(Marcion of Sinope), 바르 다이산(Bar Daisan), 마니(Mani)에 반대한 에프라임이 동방교회사와 영성사에 끼친 영향을 위해서는 H. R. 드롭너, 『교부학』, 685-699; 서원모, “예언자적 역사해석 - 시리아 교부 에프렘을 중심으로”, 『한국교회사학회지』 11 (2002), 125-149; 서원모, “시리아 교부 에프렘의 실존적 신학”, 『선교와 신학』 24 (2009), 201-242; 서원모, “시리아 그리스도교의 가난 담론 - 에테사(주후 4세기 말-5세기)를 중심으로”, 『장신논단』 44 (2012), 199-227 등을 보라.



거이다. 만약 그것들이 그에게 엄격하게 정경적인 권위(canonical authority)가 있었다면, 그가 교회에서 사용하기 위해 의도된 책에서 그것들을 감히 삭제했을 것 같지는 않다.

복음서들은 예수의 삶에 대한 사건들을 같은 순서로 제시하지 않는다. 요한복음은 그 자신의 짜임새를 가질 뿐만 아니라, 마태복음의 순서는 누가복음의 순서와 다르다. 연결된 이야기는 가장 자유로운 전환에 의해서만 만들어질 수 있다. 독자들은 이것을 디아테사론의 모든 장에서 발견한다. 예를 들어, 누가복음 4:1-2, 5-7은 4장에, 13-22a절은 5장(14b절, 15절, 또한 7장에), 20-30절은 17장에, 42b절, 43절은 7장에, 44절, 31-41절은 6장에 있다. 니고데모와의 대화가 예수의 사역의 마지막 시기에 앞서 일어나는 성전 정화에 대한 기술로 이어지게 되는 것 등이다. 다른 복음서들에 있는 병행에 단락을 연결시키기 위해, 단락이 전체적으로 이동했을 뿐만 아니라, 예수의 어떤 주어진 행위에 대해 병행하는 이야기의 세부 사항이나 어떤 격언의 보고를 함께 작업할 때, 구절들, 구절들의 일부분, 또한 단일한 구절의 가장 복잡한 전환(transposition)이 끊임없이 필요하기도 하다. 내가 나중에 말할 위치 전환의 또 다른 이유가 있다. 다시 말해 단어나 구절의 사용은, 그 외에는 전환이 매우 어려울 것 같은 다른 자료나 구절 사이에 다리를 놓기 위해 그들의 원래 문맥에서 취해진다.

저자는 그의 자료에 포함되지 않은 어떤 것도 추가하지 않았고, 그것을 가능한 한 거의 바꾸지 않았다. 그러나 그는 그런대로 괜찮은 연결이나 전환을 만들기 위해서, 종종 명백한 주제를 만들어 내거나 생략해야만 했고, 전환과 관련된 여러 불변화사들을 바꾸어야 했고, 때로는 자신의 말로 연결부를 만들어야 했다. 이미 언급했던 경우인데, 예컨대 그는 “헤롯 왕 때에 예수께서 유대 베들레헴에서 나시매”라는 말을 간단하게 “이 후에”로 교체함으로써 마태복음 2:1을 누가복음 2:39에 연결한다. 마가복음 3:14는 열 두 제자의 선택을 말한다. 누가복음 6:13-16 다음밖에는 그것을 배치할 자리가 없었기 때문에 “이 열둘을 그가 세우셨다”라고 변형시켰고, 그래서 마가복음 원본에서처럼 열 두 제자의 명단을 소개하는 역할이 아니라 이미 소개한 명단을 요약하도록 만들어졌다. 마태복음 12:32-34는 “그가 다시 말하셨다.”라는 말로 시작함으로써, 마가복음 3:28-30에 나란히 있는 것을 가능하게 했다. 그러한 경우들은 매우 일반적이다. 내가 위에서 말했듯이, 원래의 문맥에서 구절이나 절을 가져오거나 마지막 낱말들을 원래 뒤따르던 것과는 다른 어떤 것으로 전환하는 역할을 하도록 하는 방식으로 그의 자료 가운데 하나를 잘라냄으로써 연결이 종종 이루어진다. 따라서 누가복음

4:38은 독자에게 예수가 회당에서 나가는 중에, 장모가 열병으로 누워있는 시몬의 집으로 갔던 것 등을 말해 준다. 저자는 여기에 마태의 소명을 넣고, 그것을 다음과 같이 적합하게 만든다. “예수께서 일어나 회당에서 나가사, 마태라 하는 사람이 세관에 앉아 있는 것을 보시고 이르시되 나를 따르라 하시니 일어나 따르니라. 회당에서 나와 곧 야고보와 요한과 함께 시몬과 안드레의 집에 들어가시니, 시몬의 장모가 중한 열병을 앓고 있는지라.” 등과 같다(눅 4:38a; 마 9:9b; 막 1:29; 눅 4:38b-39). 누가복음 6:27에서 독자는 “그러나 너희 듣는 자에게 내가 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 미워하는 자를 선대하며” 등을 읽는다. 타티아누스는 누가복음 6:24-27을 마태복음 5:13에 연결하기 위해 도입 구절을 사용하여, 그것은 “나는 듣는 너희에게 말한다, 너희들은 세상의 소금이다.” 등으로 된다. 그러한 방식으로 상당히 매끄러운 연결이, 원래는 서로에게 전혀 관련되지 않은 단락 사이에서 이루어진다. 이것이 어떤 면에서는 영어나 그리스어로 하는 것보다 셈족어로 하는 것이 훨씬 쉽다고 말해야 한다. 그리스어 복음서들의 유사한 조화 복음서는 파편들(bits)을 서로 맞추기 위해서 문법 구조에서 훨씬 더 광범위한 변화를 수반해야 한다. 그러나 시리아어에서는 간단한 병렬적인 구조(paratactic structure)가 규칙인데, 그리스어에서 복합문의 각 요소들을 떼어서 병렬시키더라도 각각 완전한 문장이 될 수 있고, 문장에 있는 대부분의 어느 절(clause) 다음에서도 문장을 파괴하지 않은 채로 문장을 나눌 수 있다.

우리가 수중에 가지고 있는 아랍어 디아테사론에는 오경과 뚜렷하게 다른 한 가지가 있다. 합성적인 이야기로 구성된 자료들은 구별 기호(diacritical sign)로 식별된다. M은 마태를, R은 마가를, Q는 누가를, H는 요한을 나타낸다. 보르지아(Borgian) 사본에는 이 기호들이 전반적으로 빠져 있어서, 본문이 끊어지지 않고 계속된다. 그러나 머리말은 이 기호들을 가진 사본에서 유래했다는 것을 보여 준다. 바티칸 사본에서는 종종 잘못 사용되기도 했지만, 처음부터 끝까지 사용되었다. 치아스카는 원본이 그러한 기호들을 가지고 있지 않았지만, 그것들이 나중에 손으로 추가되었다고 믿는다. 나는 이것이 그다지 있을 법하지 않다고 생각한다. 원래 기호가 없는 본문에 이러한 기호들을 추가하는 것은 엄청나게 어려우면서도 실용성이 없는 작업이 될 것이고, 겨우 봐줄 만한 정도의 정확성(tolerable degree)만 얻을 것이다. 다른 한편으로 후대 필사자들은 그것을 쓸모없다고 여겨서 삭제했을 것이다. 그러므로 저자가 디아테사론의 본래의 저작(composition)에 있는 그러한 기호들을 사용해서 자료들을 구별했을 것이라고 나는 생각한다. 만약 이것이 사실이라면, 오경의 형성 과정(composition)에 대해 우리

가 관찰해 온 모든 유비보다 그것<sup>11)</sup>이 더 유사하지 않은가? 디아테사론의 각 파편(fragment)이 자신의 복음서의 이름을 지닌다면, 우리가 완전히 분해하고 재배열할 수 있을는지 몰라도 그것이 실재하는 저작(real composition)이라고 말할 수는 없지 않을까? 디아테사론이 하나의 실재하는 저작이라면, 분절들을 초월해서 문법적, 심리적인 연결을 가지고 디아테사론을 매끄럽게 읽을 수 있도록 고안되었다고 누구나 쉽게 확신할 수 있다. 그리고 교회에서 그 책을 공적으로 읽을 때에는 복음서 저자들의 이름으로 인하여 때때로 매 대여섯 마디마다 의미가 깨진다고 생각하면 안 된다. 거기에서 구별 기호들은 실용적인 목적이 아니라 학자들이 사용하도록 마련된 것이다. 그러므로 그것은 오경과 마찬가지로 교회를 위한 합성 저술(composite work)이었다. 그러나 만약 저자가 진정한 합성 복음을 의도했다면, 구별 기호가 도대체 왜 거기에 있는가? 이슬람 전통에 친숙한 사람이라면 대답하기 위해서 당황해 하지 않을 것이다. 그것은 'lsnād'<sup>12)</sup>이다. 예수의 삶과 말씀에 대한 전승은 그들이 물려준 것들에 대한 개인적인 지식을 가진 어떤 사람들 — 마태, 베드로, 요한 — 또는 그렇지 않으면 바울처럼 기독교 전승의 원천에 서있는 어떤 사람들에게로 거슬러 올라갔다. 이런 관점에서 둘째와 셋째 복음서는 베드로와 바울에게 기원을 두었다. 그러므로 타티아누스는 정확하게 전체의 무게가 자료들의 이름에 달려 있기 때문에, 그의 자료들에 이름을 붙인다. 그것은 마치 이븐 히삼이 그의 <무함마드의 삶>에서, 하나의 주어진 관계가 그 사람으로부터 또는 그 사람을 통하여 그에게 주어질 때, 사람들의 이름을 모든 경우에 적시하는 것과 같다. 이 경우는 오경과 완전히 달랐다. 구약의 모든 역사적인 문헌으로부터 우리가 유비적으로 전제할 수 있는 사실은 편찬자(compiler)가 엮은 자료들이 익명이었다는 점이다. 그러나 비록 이 자료들 가운데 어느 하나 혹은 그들 모두에 대한 저자의 이름이 알려져 왔다고 할지라도, 그는 이슬람 전통에서 예언자 무함마드와 동지들 가운데 한 명이나 예수의 삶에 대한 기독교 전승, 곧 복음서 저자들 가운데 한 명의 관계와 같지 않다. 따라서 오경의 편찬자가 그렇게 할 위치에 있었다고 할지라도, 그는 이름으로 그의 역사를 구성한 자료들을 구별할 이유가 없었다. 똑같이 고려하면, 왜 오경의 저자보다 타티아누스가 그의 자료들을 더 충실하게 반영했는지 설명할 수 있다. 그러나 원래의 디아테사론이 우리가 가지고 있는 본문만큼 배타적으로 그들을 따랐는지 아닌지는 매우 적절한 질문이다. 후자는 시리아 교회의 성서를 따라서 체계적으

11) 역자 주: 디아테사론의 형성 과정을 말한다.

12) 역자 주: '권위'라는 뜻이다.

로 개정되어 왔고, 일단 그것에 포함된 이상한 내용(*exotica*)은 그 과정에서 제거되었을 수 있다. 사실, 이것이 그 경우라는 것을 아주 쉽게 알 수 있다.

나는 여기에서 디아테사론과 오경 사이에 있는 다른 하나의 닮은 점을 간단히 다루었다. 그들은 둘 다 발생한 후, 오랫동안 철저히 본문의 교정을 받게 되었다. 큐레턴 본문과 페쉬타의 관계에 대해 우리가 받아들이는 견해가 무엇이든, 디아테사론의 시리아 원본은 의심할 여지없이 페쉬타(Peshitto)<sup>13)</sup>보다 이른바 큐레턴 본문과 유사하다. 11세기 아랍어 본문에 대한 시리아어 원본은 사실상 페쉬타였다. 내가 사실상이라고 말하는 이유는 상당히 많은 구절이 페쉬타 역본과 다르고, 다른 어떤 유형의 시리아어 본문과도 분명하게 유사하지 않기 때문이다. 나는 몇 가지 단락을 제외하고는 치아스카의 본문을 페쉬타와 대조해 보지 않았다. 하지만 책의 구성을 살필 목적으로 내가 그것을 읽던 중에 나는 우연히 몇 가지 이형들에 주목했다. 예를 들어, 마가복음 7:26에서 수로보니게 여자는 에메사(Emesa) 출신이라고 전해진다. 마태복음 17:25는 세상의 임금들이 누구에게 세를 받느냐는 예수의 질문에 답하며 다음과 같이 기록한다. “베드로가 이르되 타인에게니이다. 예수께서 이르시되 그렇다면 아들들은 세를 면하리라. 시몬이 그에게 예라고 대답했다. 예수께서 그에게 이르시되 너희도 타인처럼 그들에게 주어라. 그리고 그들이 실족하지 않게 하기 위하여 내가 바다에 가라.” 마태복음 23:34에는 다음과 같이 적혀 있다. “그러므로 내가 너희에게 선지자들과 지혜 있는 자들과 서기관들을 보내매” 등.<sup>14)</sup> 나는 더 좋은 연결을 위하여 본문을 약간 수정하지 않은 구절이나, 아마도 무의식중에 이문 융합(*conflation*)이 발생한 많은 구절을 염두에 두지 않는다. 이것들을 감안한 뒤에도, 위에서 주어진 것들과 같은 일반적인 페쉬타 본문과 다른 이형(*variation*)들이 여전히 남아 있다.

디아테사론을 고찰하는 모든 구약학자는 의심할 여지없이 스스로에게 질문할 것이다. 만약 오경이 한 자료를 다른 자료로부터 구별하기 위한 구별 기호 없이 소실된 원래의 자료들 자체를 가진 것처럼, 이 합성 복음이 우리에게 전해져 왔다면, 우리는 오경에 적용했던 방법으로 그것을 분해하고

13) 역자 주: 기원후 1세기 이후에 히브리 본문에서 번역되기 시작한 구약 페쉬타는 특별히 칠십인역과의 관계, 타르굼과의 관계, 또한 본문 비평에 큰 가치가 있다. ‘단순한’, ‘보편적인’이라는 뜻을 가진 페쉬타는 동방 그리스도교를 이해하는 데 매우 중요하다. J. Joosten, “La Peshitta de l’Ancien Testament dans la recherche récente”, *RHPR* 76 (1996), 385-395; 이수민, “시리아어 성경 페쉬타”, 『Canon&Culture』 1 (2007), 105-124; S. P. Brock, “Version, Ancient (Syriac)”, *ABD* 6, 794-799.

14) 그러나 마 24:8, “이 모든 것은 홍수(*inundationum*)의 시작이다.”(p.73)는 치아스카의 오류이다. 아랍어는 고통(*dolorum*)이라는 뜻을 가지고 있다.

그것의 요소들을 재구성할 수 있어야 하는가? 우리가 오경의 합성적 성격을 알아차린 동일한 방법으로 우리는 합성 복음의 합성적 성격을 발견할 수 있었을 것이다. 자료들이 얼마나 근접하게 병행하는지, 모자이크가 얼마나 독창적인지 상관없이, 개념에서 동질성(homogeneousness)의 부족이 나타날 것이다. 이야기는 곧장 그것의 끝으로 가지 않고, 그 자신의 두 배가 된다. 모순이 아니더라도, 이중어(doublet), 연결 장치(joint)와 이음매(seam)와 같은 불일치가 있다. 간단히 말해서, 이들은 우리가 문학을 구성할 때 전체의 옷감에서 조각 누비를 구별할 수 있는 모든 기호이다. 나는 유아기에 대해 두 이야기가 보이는 충돌에 대해 주의를 환기시켰다. 같은 것을 다른 경우에서 관찰할 수 있다. 따라서 18장에서, 독자는 마가복음 6:20으로부터 헤롯이 요한을 의롭고 거룩한 사람으로 알고 두려워하고 보호하며, 또 그의 말을 들을 때에 크게 번민하면서도 달갑게 들었다고 읽는다. 그렇지만 바로 다음 말에서, 독자는 마태복음으로부터 그가 그를 죽이기를 원했고 단지 사람들에게 대한 두려움 때문에 참았다는 것을 알게 된다. 그런 다음 또 다시 독자는 마가복음으로부터 헤로디아가 요한의 머리를 요구했을 때, 헤롯이 몹시 슬퍼했다는 것을 알게 된다. 같은 장에서, 독자는 마가복음 6:16 “헤롯은 듣고 이르되 내가 목 베 요한 그가 살아났다 하더라.”와 조금 뒤에 누가복음 9:9 “헤롯이 이르되 요한은 내가 목을 베었거늘 이제 이런 일이 들리니 이 사람이 누군가 하며 그를 보고자 하더라.”를 가지고 있다. 12장의 시작에서 독자들은 마태복음으로부터 “예수가 배에 오르고, 건너가서 그 자신의 도시로 왔다.”를 읽는다. 그러나 바로 다음 말인 누가복음 8:38로부터 독자는 여전히 거라사인의 땅에 있다. “귀신 나간 사람이 함께 있기를 구하였으나”<sup>15)</sup> 등을 읽는다. 사례(instance)는 거의 무한하게 증가될 수 있었다. 다른 종류 가운데 이와 같은 경우는 4장에서 마태복음 3:13 “이 때에 예수께서 갈릴리로부터 요단 강에 이르러 요한에게 세례를 받으려 하시니”와 14절 “요한이 말려 이르되 내가 당신에게서 세례를 받아야 할 터인데 당신이 내게로 오시나이까”이다. 디아테사론에서 누가복음 3:23과 요한복음 1:29-31은 마태복음의 이 두 구절 사이에 끼워졌고, 그 결과로 “하지만 요한은 그를 금했다.”는 말이 선행하는 것과 아무런 관련이 없게 되었다. 이중어의 예 또한 많다. 3장에서 마태복음으로부터, 그리고 4장에서 요한복음으로부터, 선포의 말(*Vox clamantis*)이 주어진다. 바닷가에서의 첫 제자들의 부르심은 말의 병행으로써 두 번 언급된다. “나는 너를 사람들의 어부들로 만들 것이다.”(5장)와 “지금부터 너희들은 사람들을 생명으로 끌 것이

15) 역자 주: 눅 8:28.

다.”이다(6장 - 추가된 말을 관찰하라.). 예를 들어, 29장의 시작 부근에서 누가복음 18:30과 마가복음 10:30b처럼 겹치는 것은 일반적이다. 사실상 같은 것을 세 번 말한 예는 베다니에서 기름 부음에 관한 예수의 말인 39장의 초반부에 있다. 특히 부활 후 여성들에게 일어난 천사현현과 부활하신 주님의 현현 기사들이 바로 저자가 아무것도 누락하기를 원하지 않음으로써 세부 묘사가 혼란스러울 만큼 늘어난 부분들이고, 바로 그 지점에서 디아테사론의 합성적 성격이 가장 분명하게 드러난다.

내가 보기에 오경에서 본문의 합성적인 성격을 증명하기 위해서 의존하는 현상 중에, 디아테사론에서 확실하게 예시되지 않는 것은 하나도 없다. 그리고 이 사실이 우리의 방법의 정확성에 대해 주는 간접적인 증명은 완벽하다. 이러한 현상 가운데 몇몇은 독자적인 경우에서 조금 다른 방식으로 설명될 수 있었다는 사실이 — 곧 만일 요구가 잘 해명된다면 — 이것에 조금도 영향을 미치지 않는다. 하나의 단순한 가설이 그들 모두를 설명한다. 그리고 이 가설의 정확성은 우리 앞에 놓인 실제 사례, 곧 동일한 현상이 문헌의 형성 과정에서 일어난 바로 이 사례로부터 가장 강력한 지지를 받는다.

우리가 오경에서 거두었던 것만큼 성공적으로 합성 복음을 분석할 수 있을지는 또 다른 문제이다. 우리는 우리가 할 수 없다고 확신하여 답해야 한다. 만약 우리가 그리스어 디아테사론을 가지고 있다면, 오경에서 우리가 거의 완전하고 확실하게 P를 끄집어낼 수 있는 만큼, 넷째 복음서에 속한 몫을 끄집어낼 수 있어야 한다. 그러나 나머지는 더 다루기 어려울 것이다. 의심할 여지없이 우리는 천국(the Kingdom of Heaven)과 하나님 나라(the Kingdom of God)와 같은 차이점들을 관찰해야 한다. 의심할 여지없이 우리는 끊임없이 반복하여 발생하는 마가복음의 “즉시(straightway)”와 같은 독특한 표현들에 주목해야 한다. 우리는 언어에 대한 것만큼 개념의 차이점도 발견해야 한다. 그러나 우리는 역사와 예언자들에 대하여 J, E나 D, 또는 P와 관련하여 가지고 있는 것처럼 그러한 외적 준거(external criteria)를 가지고 있지는 않을 것이다. 복음서들은 한 시대와 한 분파(circle)의 산물이다. 그것들은 복음 전승의 한 공통 기초를 가진다. 그리고 그것들 상호간의 관계는 비록 개별 복음서들을 확보한 상태에서 탐구해 왔지만, 성서 비평이 만족스럽게 해결하지 못한 문제이다. 이 문제는 기본적인 분석에 대한 문제보다 P나 D라고 부르는 오경의 주요 자료 가운데 하나의 구성에 대한 문제와 더 비슷하지만, 훨씬 더 복잡하다. 의심할 여지없이 무언가가 가능할 것이지만, 해결할 수 없는 나머지는 매우 많아질 것이다. 분석이 모든 것

을 할 수 있는 것은 아니다. 구약의 경우 그러한 분석 작업이 성과를 거둘 수 있었던 이유는 문제를 다룰 수 있는 특수하게 유리한 상황이 조성되었기 때문이다. 이 같은 합성 복음에 착수한 호메로스풍(Homeric)의 학자로서 비평가는 훨씬 적게 수행할 수 있는 과제를 가지고 있다. 오경 자체에는 한계가 있고, 우리가 생각하는 것보다 더 제한적일 수 있다. 그러나 비록 합리적인 확실성을 가진 분석으로 인정받을 수 있는 것이, 있을 수 있다고 우리가 믿는 것보다 훨씬 적을지라도, 오경이 합성적인 저작이라는 사실을 바꿀 수 없을 것이다. 디아테사론에서 공관복음의 요소를 분해할 수 없다는 사실이 곧 그 저작이 합성이 아님을 증명하지는 않듯이 말이다.

결론적으로 나는 이 책에 대한 철저한 연구가 구약 비평가들과 그들의 반대자들에게 매우 유익할 것이라고 거듭 말한다. 분석에 맞서는 수많은 일반적인 논거에 답하기 위해서는, 내가 보여 주려고 노력한 것과 같이 타티아누스를 언급하는 것으로 충분할 것이다.<sup>16)</sup>

#### <주제어>(Keywords)

타티아누스, 디아테사론, 개별 복음서들, 조화 복음서, 오경, 페쉬타, 시리아 교회.

Tatian, Diatessaron, separate Gospels, Harmony, Pentateuch, Peshitta, Syriac Church.

(투고 일자: 2018년 7월 30일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 25일)

16) 아랍어 디아테사론과 에프라임의 주석에 대한 내용에 대한 간편한 요약은 S. Hemphill, *The Diatessaron of Tatian* (London: Hodder & Stoughton, 1888)에서 찾을 수 있다. 부록은 랑케(Ranke)의 *Codex Fuldensis*에서 라틴어 조화 복음서의 머리말(*capita*)을 덧붙인다.

<참고문헌>(References)

- 드롭너, H. R., 『교부학』, 하성수 역, 왜관: 분도출판사, 2011.
- 서원모, “예언자적 역사해석 - 시리아 교부 에프렘을 중심으로”, 『한국교회사학회지』 11 (2002), 125-149.
- 서원모, “시리아 교부 에프렘의 실존적 신학”, 『선교와 신학』 24 (2009), 201-242.
- 서원모, “시리아 그리스도교의 가난 담론 - 에데사(주후 4세기 말-5세기)를 중심으로”, 『장신논단』 44 (2012), 199-227.
- 브로크, 세바스티안, 편역, 『시리아 교부들의 영성』, 이형호 역, 서울: 은성, 2003.
- 송혜경, 『신약 외경 - 입문 (하권): 신약 외경 각론』, 유다 · 그리스도교 고전 입문 총서 II-2, 서울: 바오로딸, 2016.
- 이수민, “시리아어 성경 페쉬타”, 『Canon&Culture』 1 (2007), 105-124.
- Brock, S. P., “Version, Ancient (Syriac)”, *ABD* 6, 794-799.
- Hemphill, S., *The Diatessaron of Tatian: a Harmony of the Four Gospels Compiled in the Third Quarter of the Second Century*, London: Hodder & Stoughton; Dublin: William McGee, 1888.
- Joosten, J., “La Peshitta de l’Ancien Testament dans la recherche récente”, *RHPR* 76 (1996), 385-395.
- Petersen, William L., “Diatessaron”, *ABD* 2, 189-190.
- Petersen, William L., *Tatian’s Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Supplements to Vigiliae Christianae 25, Leiden: Brill, 1997.
- Philips, G., *The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac*, London: Trübner & Co., 1876.



<초록>

## 타티아누스의 디아테사론과 오경 분석

기원후 2세기에 시리아에서 활동한 타티아누스는 네 개의 개별 복음서와 다른 자료들을 가지고 디아테사론이라고 불리는 단권 복음서를 만들었다. 타티아누스가 디아테사론을 만들게 된 동기는 개별 복음서들에 나타나는 예수의 삶과 가르침에 대한 내용의 차이를 가능한 한 최소화하여, 네 복음서를 일관된 내용으로 재구성하고 조화시키기 위한 것이었다. 2세기 중반 이후에 만들어진 디아테사론은 5세기 초반까지 시리아의 많은 교회에서 사용하다가, 그 이후에 공적인 예배에서는 사용이 금지되었다. 디아테사론은 신약성서 사본학의 측면에서 여러 정보를 제공할 뿐만 아니라, 오경 형성사의 가설에도 중요한 착안점을 제공한다. 네 개의 복음서들 사이에 있는 차이는 이른바 오경의 네 문서가 가지고 있는 차이에 유비될 수 있는 점에서 그러하다. 비록 오경을 이루는 네 개의 자료(JEDP)가 네 개의 개별 복음서처럼 독립적인 형태로 남아있지 않지만, 오경의 최종 편집자가 분리된 형태로 가지고 있던 자료를 하나의 합성적인 문서인 오경으로 통합했다고 가정할 수 있다. 이러한 점에서 디아테사론은 오경의 형성사와 신학을 이해하는 데 유용하다.

<서평>

*The Fall and Rise of Jerusalem:  
Judah under Babylonian Rule*  
(Oded Lipschits, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005)

강후구\*

1. 서론

지금 여기서 살펴보고자 하는 책은 현재 텔아비브대학교에서 고고학을 가르치며 텔 아세가(Tel Azeka)를 발굴하고 있는 오데드 립쉬츠(Oded Lipschits)의 박사학위 논문<sup>1)</sup>을 후속 연구와 함께 녹여 만든 작품으로 십여 년 전에 출판되었다. 저자가 인사말에서 밝혔듯이 이 책은 히브리어로 출판된 지(2004년) 1년 후에 영어로 번역하여 출판한 것이다. 십여 년 전 출판된 책을 평가하는 것은 어찌면 때가 지난 일인지도 모른다. 이는 한편으로 출판된 책에 대하여 학계에서는 이미 그 가치와 기여점들을 부족한 점과 함께 다루었기 때문이며,<sup>2)</sup> 또 다른 한편으론 이 책에서 다루고 있는 주제에 대하여 이 책의 출판 이후 심도 깊은 다른 연구 결과물들이 쏟아져 나왔기 때문이다.<sup>3)</sup> 그럼에도 불구하고 이 책에 대한 서평은 의미가 있다고 생각한

\* Hebrew University of Jerusalem에서 성서고고학으로 박사학위를 받음. 현재 서울장신대학교 교수. [hoogoo7008@gmail.com](mailto:hoogoo7008@gmail.com).

- 1) Oded Lipschits, "The 'Yehud' Province under Babylonian Rule (586-539 B.C.E.): Historic Reality and Historiographic Conceptions", Ph.D. Dissertation (Tel Aviv University, 1997).
- 2) John W. Betlyon, "The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule by ODED LIPSCHITS", *The Catholic Biblical Quarterly* 68:4 (2006), 737-738.
- 3) Oded Lipschits and Manfred Oeming, eds., *Judah and the Judeans in the Persian period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006); Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007); Oded Lipschits and David S. Vanderhooft, *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah* (Winona Lake: Eisenbrauns,

다. 그 이유는 이 책이 예루살렘의 멸망 사건을 중심으로 이전과 이후의 시대에 관하여 성서, 역사 자료 그리고 고고학 자료를 종합한 연구 결과물로써 지금까지도 유효한 거의 독보적인 연구이기 때문이다.

## 2. 평가

이 책의 가치와 기여점을 살펴보기 위하여 본 서평에서는 이 책이 다루고 있는 시기, 방법론, 내용, 기여점 그리고 결점 등 다섯 가지 사항으로 나누어 살펴볼 것이다.

### 2.1. 시기

이 책은 바벨론에 의하여 남유다 왕국과 예루살렘이 멸망당하기 전부터 멸망당한 이후의 시기를 다룬다. 이는 구약성서에서 신학적으로 매우 중요한 시기로서 시온신학과 성전신학이 허물어지거나 변환되는 시기이며, 바벨론에 의하여 멸망당한 이후 포로로 잡혀간 이들이 예루살렘으로 다시 돌아와 신앙 공동체를 세우는 시기이다. 구약성서에서 매우 중요한 시기임에도 불구하고 역사와 고고학에서 이 시기를 집중적으로 다룬 연구는 거의 전무하다. 몇몇 학자들이 이 시기에 대하여 관심을 가졌으나,<sup>4)</sup> 부분적으로 다를 뿐 이 책이 다루는 범위와 깊이만큼 관여한 책은 없었기에 이 연구의 가치는 높다 할 수 있다.

### 2.2. 방법론

바벨론에 의한 멸망 시기를 연구하기 위하여 저자는 성서와 역사 자료 그리고 고고학적 연구 결과를 분석하는 통합적 방법론을 사용하고 있다. 이 방법론은 그의 지도 교수 나다브 나아만(Nadav Na'aman)이 즐겨 사용하

---

2011); Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Manfred Oeming, *Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating Identity in an International Context* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011).

4) 예를 들어, Ephraim Stern, *Archaeology of the Land of the Bible: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven: Yale University Press, 2001), 301-350.

였던 것으로서 지금까지도 텔아비브대학교 학자들이 사용하고 있다. 나아만이 ‘람멜렉’ 인장의 시기와 분포를 바탕으로 성서와 역사 해석을 하였던 것처럼<sup>5)</sup>, 모짜 인장과 예후드 인장의 시기와 분포를 바탕으로 바벨론 멸망 시기의 역사 재구성을 시도한 것이 대표적 예이다.

이 책에서 저자가 사용하고 있는 또 다른 주요 연구 방법론은 통시적 방법론이다. 이는 저자도 책에서 몇 차례 언급하였지만, 바벨론과 페르시아 제국 시기의 유다 지역 관련 행정 문서가 발견된 것이 없다는 제한성을 극복하기 위하여 사용된 것이다. 저자는 이를 해결하기 위하여 고고학적 지표 조사와 발굴 결과에 크게 의존하는 한편, 긴 기간의 흐름 속에서(long durée) 이 시기를 살펴보려 하였다. 즉, 저자는 바벨론에 의한 멸망 이전의 앗수르의 침략과 지배부터 시작하여 페르시아 시대까지 이르는 흐름 속에서 바벨론 시대를 살펴보아 독자로서 하여금 이 책을 통하여 역사적 변화 속에서 예루살렘/남유다 멸망 사건을 이해할 수 있게 한다.

이러한 맥락으로 저자는 성서학자들이 사용하고 있는 역사 비평적 방법론을 사용하여 성서의 각 본문을 층으로 나누고 층에 따른 시대와 상황이 있음을 견지한다. 이렇게 나누어진 성서 본문의 층들을 바벨론 역사 자료와 고고학 자료와 함께 연결시켜 남유다와 예루살렘의 멸망 과정을 재구성하였다.

## 2.3. 내용

이 책을 제대로 평가하기 위하여 중심 부분인 책의 내용을 각 장별로 간략하게나마 살펴볼 필요가 있다.

### 2.3.1. 제1장

제1장의 내용은 어떻게 예루살렘과 유다 왕국이 바벨론에 의하여 침공을 당하여 멸망당하게 되었는지를 설명하여 독자의 이해를 돕는다(1-35쪽). 먼저 저자는 큰 그림으로 남유다를 포함한 이스라엘 지역은 시리아, 페니키아와 함께 고대 근동의 주요 두 제국 세력 사이에 속한 것임을 주지시킨다. 이 지역은 주전 2천 년대부터 1천 년대 초반, 즉 주전 8세기 앗수르 왕 티글랏필레셀 3세에 의하여 점령당하여 통합 식민지가 되기 전까지 어떤 한 나

5) Nadav Na'aman, "Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK stamps", *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 261 (1986), 5-21.

라 또는 민족에 의하여 한 지역 범위로 이해되거나 기록된 적이 없음을 지적한다. 즉 바벨론의 이스라엘 지역 정복과 이집트로의 진출은 앗수르에 의하여 교두보가 확보되었다는 중요한 사실을 이해시킨다. 앗수르는 이 지역을 식민지로서 앗수르의 경제적, 군사적, 전략적 이익에 따라 멸망시키고, 이주시키고, 정치적으로 재배치하는 등의 정책을 펼쳤는데, 이 과정들은 역사적 과정을 거쳐 고스란히 바벨론과 심지어 페르시아 시대까지 영향을 미치게 된다. 이 과정 가운데 저자는 두 가지 사항을 빼놓지 않는다. 하나는 앗수르바니팔 이후 어떻게 하여 앗수르 세력이 약화되어 바벨론에 의하여 멸망되었는지에 대하여 설명하는 것이다. 이와 함께 또 다른 제국 세력 이집트가 이 과정 가운데 어떤 역사적 역할을 하게 되었는지 서술하여 독자의 이해를 도왔다. 저자가 이 장에서 앗수르의 세력 약화와, 이집트와 바벨론 간의 전투, 특히 갈그리스 전투에서의 패배로 이집트의 패권 차지 실패, 이 두 가지 사항이 주전 7세기 말경 바벨론이 유프라테스강 지역까지 이르는 고대 근동 지역의 맹주로 등장하는 주요 배경이 되었음을 주지시킨 것은 적절한 역사 해석이다. 이 때 저자가 설명한, 바벨론이 ‘강 너머’ 지역까지 관심을 가지게 된 경제적이고도 전략적 이유는 논리적으로 타당하다.

### 2.3.2. 제2장

본 장에서는 본격적으로 역사 자료와 성서 기술을 바탕으로 남유다 왕국과 예루살렘이 바벨론에 의하여 멸망당하는 시기를 다룬다(36-133쪽). 유다 왕국의 마지막 왕들 가운데 한명은 이집트에 포로로 잡혀가고, 또 다른 한명은 바벨론으로 이송되었으며 이후 결국 다윗 왕조는 멸망당한다. 저자는 이 역사의 방아쇠를 당긴 인물 느부갓네살 2세로 이 장을 시작한다. 저자는 그의 역사적 행보로 일어난 사건과 그것이 원인이 되어 결과로서 일어난 역사적 인과 관계를 설명한다: 그는 통치 초기 2년(주전 605-604년)에 하티 지역을 지배하게 되는데 이는 이집트로 가기 위한 다리 역할이었음을 지적 한다(36-49쪽). 또한 주전 601년 이집트와 바벨론과의 전투에서 바벨론이 패배한 사실을 저자는 잊지 않는다(49-55쪽). 이 점이 바로 다시 남유다가 바벨론에 반항을 불러일으킨다(왕하 24:1). 주전 598-597년 바벨론의 하티 지역 원정 이후 곧 남유다 점령이 이어지는데 이는 곧 바벨론 대항에 대한 징벌이기도 하다(왕하 24:2). 이 때 여호야김의 죽음은 곧 남유다 왕국이 멸망당하기 전까지 11년을 버틸 수 있게 하였다. 여호야김 이후 남유다는 바벨론에게 복종하기로 결정하였기 때문이다. 바벨론은 여호야김을 남

유다의 사회적, 종교적, 군사적, 경제적 지도자들과 함께 바벨론으로 이송시켰다.

한편, 저자는 프삼메티쿠스 2세(주전 595-589)를 통한 이집트 세력 확장에 주목하는데 이는 남유다를 포함한 바벨론의 속박 하에 있던 작은 나라들에게 희망을 주었기 때문이다. 이 사건은 남유다에게 바벨론에 반항하는 결과를 낳았고, 이후의 바로 호브라(주전 589-570)는 이 반항을 더욱 부추겨 정점에 다다르게 하였다(70-72쪽). 이로 인하여 바벨론은 봉신국들에 대한 정책을 직접 통치로 바꾸는 결과를 낳았고 이는 결국 바벨론이 남유다를 완전히 멸망시키도록 이끌었다(72-97쪽). 저자는 이 장의 마지막 부분에서 멸망 이후 바벨론에 의한 통치 시기(주전 586-538년)를 다루는데, 그달리야 총독 임명 사건, 이스라엘 땅에 남은 사람들, 예루살렘 멸망 후 새롭게 등장한 미스바의 중요성 부각, 그달리야 살해 이후와 포로 귀환 이후의 유다 지역의 상황을 논리적으로 분석하였다(97-126쪽).

### 2.3.3. 제3장

이 장에서는 바벨론의 침공 결과로서 유다의 경계가 어떻게 변화하였는지를 다룬다(134-184쪽). 저자는 이를 위하여 전언한 바와 같이 긴 시간 속에서 이 변화를 살펴보고 노력하였는데 왕국 말기 시대 즉 주전 7세기 요시야 시대에서 그리스 시대까지의 경계 변화 속에서 이해하려 시도하였다. 이를 위하여 지파 정착 관련 문헌과 포로 귀환 목록들 등의 성서 자료, 발굴 및 지표 조사를 통하여 알려진 사실과 모짜 인장과 예후드 인장 등 고고학 자료를 분석하였다(149-152쪽, 174-184쪽). 저자는 요시야 시대는 베냐민 지역, 유다 지역을 포함하였지만, 그리스 시대에 들어서는 남쪽과 남서쪽의 지역이 이두메아 지역에 속하는 분명한 경계 변화를 먼저 언급하고, 이후 다루는 시대인 바벨론 침공 이전과 이후 시대를 살펴본다. 이를 통하여 두 가지 분명한 사실이 발견되는데, 하나는 각 자료를 바탕으로 살펴보았을 때, 남유다 내 바벨론인들의 지역은 예루살렘 북쪽과 남쪽에 설립되었고, 또 다른 하나는 예루살렘이 멸망당한 이후 남유다 왕국은 약화되었지만, 바벨론 침공에도 불구하고 이전 시대와 별 변화가 없는 지역은 모짜 인장이 발견되는 베냐민 지역임을 주지시켰다.

### 2.3.4. 제4장

제4장에서는 이 책의 가장 큰 공헌점 중의 하나를 다루는데 즉, 바벨론

정복으로 인한 물질 문화의 변화에 대하여 자세하게 기술하였다. 약 70년 기간의 바벨론 통치 시대의 고고학적 연구는 대부분의 학자들에 의하여 간과되었거나 간략하게만 다루어졌는데(185-191쪽) 저자는 이 장에서 이를 물질 문화 특히, 토기 형태 분석을 통하여(192-206쪽) 바벨론 시대는 후기 철기 시대 말과 페르시아 시대간의 불연속성보다는 연속성을 보여 주고 있음을 지적하였다. 또 한편으로 바벨론 시대의 남유다를 크게 다섯 지역으로 나누고 각 지역의 정착 변화를 살펴보았다(206-271쪽). 고고학적 분석을 통하여 바벨론 침공으로 인하여 모두가 파괴된 것은 아니지만 후기 철기 시대 말경 파괴된 지점들이 있으며 이와 함께 예루살렘 주변 지역과 쉬펠라 지역, 유대 산지 남쪽 지역과 네게브 지역과 유대 광야 지역의 정착 지역이 급격하게 줄어들었다. 반면에 베냐민 지역과 유대 산지 북쪽과 중앙 지역은 고고학적 분석을 통하여 중심 장소들이 바벨론에 의하여 파괴되지 않았거나 부분적으로만 파괴되었음을 상기하면서 저자는 앗수르 이후 바벨론 시대에 그 땅에 남아 있던 사람들이 연속적으로 정착하고 있었음을 주지 시켰다. 이 지역들은 성서의 분석과 모짜 인장이 발견되는 지역이 같음을 지적하고 있다. 이 시기 베냐민 지역에서는 미스바, 기브아, 기브온 등 중심 장소들에 주로 정착이 이루어지고 이 외에 다른 장소들은 거의 버려지거나 정착이 이루어지지 않았다. 앞의 장소들과는 달리 유대 산지 북쪽과 중앙 지역은 후기 철기 시대에서 페르시아 시대 사이에 정착 지역의 범위가 거의 변화가 없다. 이 대조적인 모습은 시대에 따른 인구 변화와 연관된 것으로 베들레헴 부근은 거의 변화가 없으며 베냐민 산지는 약 57%가 줄어들었다 반면 다른 모든 지역들은 70-90% 가까이 이른다.

### 2.3.5. 제5장

본문의 마지막 장인 제5장에서는 일반 성서시대 고고학자들과 다른 저자의 진면목을 보여주는데, 바벨론 시대와 관련된 성서 본문의 내용을 성서학자 못지않게 심도 있게 분석한다. 상당한 분량에 걸쳐(273-295쪽) 신명기적 역사 서술에 대한 논의를 기술한다. 이를 통하여 저자는 이 시대의 원자료층과 신명기 편집자의 작업을 구분하고 그 시대를 추측하는 과정을 분석한다(295-304쪽). 그는 예루살렘 멸망과 성전 파괴 기술(왕하 25:1-11, 13-21; 왕하 23:22-23, 26-37; 24:1-12, 15-20), 바벨론의 통치를 받아들이는 본문(왕하 25:22-30)은 멸망 이후 바벨론에서 쓰여진 것으로서 각각 주전 6세기 초반과 중반에 일어난 것이며 바벨론으로의 추방과 유다의 남은 자들

에 대한 묘사는(왕하 24:13-14; 25:12) 바벨론 귀환 초기에 쓰여진 것이라는 결론에 이르렀다. 이와 유사한 방법으로 예루살렘의 멸망을 다루고 있는 예레미야의 본문을(렘 37-44장) 분석하였고(304-336쪽), 이후 통합적으로 저자는 예루살렘이 멸망당하고 난 이후의 상황을 전해주는 열왕기하의 마지막 내용과 예레미야의 본문을 세 시기로 나누어 각 시기에 쓰여진 본문들을 구분하는 작업을 행하였다. 이렇게 행한 저자의 의도는 각 시기의 상황에 맞게 신명기 역사서와 예레미야서가 저술, 구성되었음을 보여 주려 한 것이다. 바벨론에 의하여 멸망당한 세대는(주전 586-560년) 한편으로 멸망을 받아들이고 바벨론에게 항복하며 바벨론의 통치에 타협해야함을 알려 주는 본문이며([왕하 23:22-23, 26-37; 24:1-12, 15-20의 연장으로 묘사된] 25:1-11, 13-21), 멸망당한지 한 세대 이후는(주전 560-538년) 바벨론의 지배를 인정하고 수용하여 살아야 함을 알려 주고자 하였다(왕하 25:22-26; 27-30; 렘 37:1-10; 38:1-13; 39:1-2, 4-12, 15-18; 40:1-6, 52장). 바벨론에서 귀환하는 세대의(주전 538년 이후) 본문에서는 (왕하 23:24-25; 24:13-14; 25:12, 본문을 구체적으로 언급하지 않지만 예레미야의 신명기적 최종 편집) 바벨론으로 잡혀가지 않고 그 땅에 남아 있던 사람들을 가난한 백성으로 묘사하여 그들의 중요성을 약화시키고, 반대로 바벨론으로 잡혀갔던 이들을 엘리트로 묘사하여 역사의 중심을 바벨론 포로로 이송된 이들임을 드러내주어 리더십은 바벨론 통치 기간에 그 땅에 남은 사람이 아니라 바벨론에 포로로 잡혀간 이들임을 밝혀 주려 한 것이 지적되었다.

## 2.4. 기여점

저자의 연구 이전에 바벨론 멸망 시기와 페르시아 시대는 에프라임 스테른(Ephraim Stern) 교수의 연구가 거의 독보적이었다. 이 책의 연구 이전까지 스테른의 주장 즉, 바벨론에 의하여 남유다와 예루살렘은 철저하게 파괴되었고 남유다 멸망 이후 이스라엘 지역은 가난한 자들만 남아 거의 공백처럼 남겨졌고, 다시 정착이 활발하게 이루어지게 된 것은 바벨론 포로 귀환 이후였다는 의견이 지배적이었다. 이 책의 저자가 보여준 역사 자료와 성서의 기술을 바탕으로 행한 역사 재구성, 날카로운 성서의 분석, 그리고 방대한 양의 고고학 자료를 제공하는 기여점 외에(2장-4장), 이 책의 가장 큰 기여점은 스테른의 위와 같은 주장의 남유다 멸망 당시의 역사 이해를 뒤집고 새롭게 해석했다는 점이다. 저자는 한편으로, 바벨론에 의하여



멸망당한 이후 남유다가 완전히 파괴된 황폐한 땅으로 남은 것이 아니라 연속적인 정착의 모습이 있었음을 고고학적으로 제시하였고, 또 다른 한편으로 성서의 기술은 바벨론의 포로 귀환 공동체 중심으로 남유다 멸망 시기에 대한 역사해석이 들어 있는 것임을 지적하였다. 이를 통하여 성서가 그 중요성을 약화시켰던 집단 즉, 바벨론에 의한 멸망 이후 포로로 잡혀가지 않고 예루살렘 북쪽과 남쪽 지역에 계속하여 정착하며 살았던 그 땅의 사람들을 역사적 실체로 부각시켰다(5장). 이는 역사 자료의 부족에도 불구하고 고고학적 자료를 바탕으로 기존의 역사 이해를 바꾸어 놓았을 뿐만 아니라, 이 시기에 관한 성서의 기술이 바벨론 포로 귀환 공동체 중심의 신학적 해석이 담겨져 있다는 점을 고고학적으로 증명한 것이다.

## 2.5. 결점

여느 기념비적인 책이 그러하듯 이 책 또한 단점이 없는 것은 아니다. 이 책이 성서, 역사 자료, 고고학 자료를 다루고 있기에 각 자료의 분석에 결점을 지닌다. 먼저, 다루고 있는 시대와 관련하여 바벨론 역사 기록에 너무 의존한 나머지 주변 지역의 역사 기록, 특히 이집트의 역사 기록에 따른 역사 해석은 거의 보여 주지 않고 있음은 결코 간과할 수 없는 결점이다. 이는 승자 편향식의 역사 해석을 고스란히 보여 주는 것이다. 성서의 내용에 대한 저자의 분석은 순환론적 해석이라는 한계를 벗어나지 못한다. 본문을 층으로 나누고 각 층의 본문 내용을 시기에 따라 해석하였지만, 각 층이 세 시기로 나누어지고 그 본문들이 그 시기를 반영한다는 사실은 내용에 따라 각 층으로 나눈 것이기에 논리적으로 순환된 것이라는 한계를 지닌다. 또한 방대하게 제시된 고고학적 자료에도 불구하고, 일부 고고학적 자료에 대한 해석에서는 구체적 결론이 나지 않은 사실을 바탕으로 역사 해석을 하였다. 예를 들어 메차드 하샤브야후가 이집트의 요새라는 역사적 해석은 분명하지 않은 사실이다. 논쟁의 여지를 각주로 처리하였음에도 불구하고 (26-27쪽 103번) 그의 지도 교수였던 나다브 나아만의 입장을 그대로 보여 주고 있다.<sup>6)</sup> 그 장소에서 발견된 비문 내용에 쓰여진 이름이 유다인들의 것임과 안식일과 관련된 내용 등은, 이집트의 요새라는 것이라기보다는 남유다 왕국에 속한 것이라는 주장이 충분히 더 설득력 있는 듯하다.

6) Nadav Na'aman, "The Kingdom of Judah under Josiah", *Tel Aviv* 18 (1991), 3-71.

### 3. 결어

종합하면 이 책은 주전 7세기 말부터 6세기 말까지 약 100년을 연구하는 역사학자, 고고학자가 반드시 읽어야 할 필독서라 할 수 있다. 특별히 열왕기하와 예레미야를 전공하거나 연구하는 구약학자 또는 구약학도가 반드시 읽어야 할 책이라 생각한다.

<주제어>(Keywords)

예루살렘 멸망, 바벨론, 포로 귀환자, 그 땅의 사람들, 예후드 인장.

Fall of Jerusalem, Babylonia, Returnee from Babylon, People of the Land, Yehud impression.

(투고 일자: 2018년 7월 30일, 심사 일자: 2018년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2018년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- Betlyon, John W., “*The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, by ODED LIPSCHITS”, *The Catholic Biblical Quarterly* 68:4 (2006), 737-738.
- Lipschits, Oded, “The ‘Yehud’ Province under Babylonian Rule (586-539 B.C.E.): Historic Reality and Historiographic Conceptions”, Ph.D. Dissertation, Tel Aviv University, 1997.
- Lipschits, Oded and Oeming, Manfred, eds., *Judah and the Judeans in the Persian period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Lipschits, Oded, Knoppers, Gary N., and Albertz, Rainer, *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Lipschits, Oded and Vanderhooft, David S., *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Lipschits, Oded, Knoppers, Gary N., and Oeming, Manfred, *Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Na’aman, Nadav, “Hezekiah’s Fortified Cities and the LMLK stamps”, *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 261 (1986), 5-21.
- Na’aman, Nadav, “The Kingdom of Judah under Josiah”, *Tel Aviv* 18, 1991, 3-71.
- Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, The Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven: Yale University Press, 2001.

<Abstract>

**Book Review - *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Oded Lipschits, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005)**

Hoo-Goo Kang  
(Seoul Jangsin University)

This paper is a review of the book by the biblical archaeologist, Oded Lipschits who teaches at the Tel Aviv University.

The book under review is a synthesis of Lipschits' Ph.D. dissertation and following researches focusing on the significant historical event of the fall of Jerusalem. Based on historical documents and critical analysis of biblical sources and archaeological data, the book tried to figure out what exactly happened before and after the fall of Judah. The book is approached from the following points for proper evaluation: (1) the period which this book is dealing with, (2) methodology, (3) contents, (4) contributions, and (5) limitations of the book.

This book mainly focused on the critical yet neglected period, i.e. before and after the fall of Jerusalem. Because of the limited availability of historical documents, the writer approached the period through other sources in critical analysis-archaeological data and biblical passages. The book overturned the established understanding that the land of Israel became desolate and few had settled after the Babylonian destruction, arguing that there were settlers in the land and that the biblical passages were written from the returnees' point of view.

Even though the writer interpreted some archaeological data to fit his main arguments, it is still true that this book is a must for scholars and students studying archaeology, history, and biblical studies with particular interest in the 6<sup>th</sup> century B.C.E., i.e. the period before and after the fall of Jerusalem and Judah.