

번역비평의 이론과 실제— 프롤레고메나

王大일*

I

오늘날 우리에게 구약성서 원본이란 존재하지 않는다. 여러 사본, 많은 번역본들이 있을 뿐이다. 그나마도 구약의 사본 수는 제한되어 있다. 수만 제한되어 있는 것이 아니라 그 사본의 연대도 꽤 후대이다. 현존하는 히브리어 구약의 필사본은 흔히 사해사본이라고 불리는 단편 사본을 제외할 때 가장 오래된 것이 주후 9세기와 10세기의 것이다.¹⁾ 구약성서 본문비평이 신약성서 본문비평과는 달리 여러 사본, 역본들을 비교 대조하면서 “보다 나은 본문”(better reading)이 어떤 것인지를 살피는 작업에 머무르고 있는 것도 이런 현실에 기인한다.²⁾ 히브리어 원문의 “재구성”(reconstruction)에 연연하기보다는 어떤 사본을 번역의 원본으로 사용할 것인가를 결정하는 일에 구약성서 본문비평은 더 깊은 관심을 쏟고 있다.

현재 우리가 히브리어 대본으로 삼는 『비블리아 헤브라이카』(*Biblia Hebraica*)는 “비평적 난하 주”(Critical Apparatus)라 불리는 본문비평 장치를 갖춘 인쇄본 히브리어 성서이다. 『비블리아 헤브라이카』에 속하는 『비블리아 헤브라이카 키텔』(*Biblia Hebraica Kittel*) 제 3 판』(BHK 3판 1937년)이나³⁾ 그

* Claremont Graduate School, Ph.D. 현재 감리교신학대학교 구약학 교수.

1) 마소라 본문의 사본 가운데 현존하는 것들을 오래된 순서로 열거하면 대략 다음과 같다. 모세 벤 아셰르(Moses ben Asher)가 팔레스타인의 티베리아에서 만든 카이로 예언서(Codex Cairensis, 주후 895년), 페테르스부르크 후기 예언서 사본(Petersburg Codex of the Prophets, 주후 916년), 알렙포 코덱스(Aleppo Codex, 주후 930년), 영국 박물관에 보존되어 있는 오경 사본(British Museum Codex BM Or 4445, 주후 950년), 페테르스부르크/레닌그라드 사본(Codex Petersburg/Leningradensis, 주후 1008년), 코덱스 로이클리아나(Codex Reuchliana, 주후 1105년) 등이다. 히브리어 사본에 관한 우리말 해설로는 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울:두란노, 1996), 41-48을 보라.

2) 다음을 비교하라. Barbara Aland, “New Testament Textual Research, its Method and its Goals”,王大일 엮음, 『좀 쉽게 말해 주시오- 본문비평과 성서번역』, 민영진 박사 회갑 기념 제 1권(서울: 대한기독교서회, 2000), 63-88; Adrian Schenker, “What Use is Textual Criticism for Old Testament Exegesis? With an Explanation of the Critical Apparatus in the *Biblia Hebraica Quinta*,”王大일 엮음, 『좀 쉽게 말해 주시오』, 89-106.

3) 『비블리아 헤브라이카 제 3판』을 완성한 자들은 아브레흐트 알트(Albrecht

것을 수정한 『비블리아 헤브라이카 슈트트가르텐시아』(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1966/77년, 이하 BHS), 그리고 앞으로 출간될 『비블리아 헤브라이카 키타』(*Biblia Hebraica Quinta*, BHQ)⁴⁾는 모두 페테르스부르크 코덱스(Petersburg Codex), 곧 옛 레닌그라드 사본(Leningrad Codex, B19A, 주후 1008년)의 마소라 원문(Masoretic Text, 이하 MT)을 히브리어 본문으로 삼고 있다. 대표적인 사본 하나를 기본 본문으로 채택한 것이다. 여러 사본들과 비교해서 얻는 이독(異讀)들이나 고대 번역본들과 대조할 때 판명되는 본문상의 차이는 난하주나 난외주로 형태로 제시되었다.

이 점은 『비블리아 헤브라이카 제 3판』 이전에 등장했었던 히브리어 성서들과는 차이가 난다. 가령 두 판에 걸쳐 발간되었던 『비블리아 헤브라이카 키타』(1909)이나 『긴스버그 구약』(1894년 출판, 1908년과 1926년에 부분 개정)은 『제 2 랍비 성서』(*Biblica Rabbinica*)의 절충 본문(an eclectic text)을 히브리어 본문으로 채택했었다.⁵⁾

본문비평적으로 말할 때 『비블리아 헤브라이카』는 20세기 초까지 풍미하던 『랍비 성서』의 히브리어 본문보다는⁶⁾ 히브리어 본문전승을 잘 대변하고 있다. 『비블리아 헤브라이카』에 수록된 히브리어 마소라 본문이란 전승되어 내려오던 여러 텍스트들 가운데 하나를 표준판(Normative Text)으로 삼은 본문이지, 결코 여러 상이한 사본들을 임의로 절충하여 하나로 편집해서 만든 본문이 아니기 때문이다. 이런 점에서 『비블리아 헤브라이카』란 이름으로 편집된 히브리어 성서가 오늘날 구약을 번역하려고 하는 사람들에게 그 대본으로 읽힌다는 사실은 참으로 자연스럽다. 그럼에도 불구하고 『비블리아 헤브라이카』나 『랍비 성서』는 모두 서로 문제 의식을 공유하고 있다. 다만 그 해결 방식이 달랐을 뿐이다.

Alt)와 오토 아이스펠트(Otto Eissfeldt)이다.

4) BHK에서 BHQ에 이르는 히브리어 구약 본문에 대해서는 민영진, “히브리어 구약 BHQ,” 『히브리어에서 우리말로』, 109-119를 보라.

5) 20세기초까지 히브리어 구약성서로 군림하였던 야콥 벤 하임 이븐 아도니아(Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniah) 편집의 『제 2 랍비성서』(1524/25년)는 그 본문에 후기 사본들이 많이 가미된 “절충본문”을 띠고 있다. *BIBLIA RABBINICA, A Reprint of the 1525 Venice Edition*, ed. by Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniya, introduction by Moshe Goshen-Gottstein (Jerusalem: Maker Publishing Ltd., 1972). 긴스버그(Christian David Ginsburg)가 편집한 『긴스버그 구약』도 그 본문은 기본적으로 『제 2 랍비성서』의 히브리어 본문이다. C. D. Ginsburg (ed.), *Pentateuchus* (Londini: Sumptibus Societatis Bibliophilorum Britannicae et Extremae, 1908), iv. 이 점은 『비블리아 헤브라이카 키타』의 처음 두 판에서도 마찬가지이다. 우리말 『구약』과 『개역』구약의 히브리어 대본은 『긴스버그 구약』을 따른다. 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 47을 보라.

6) 1524/25년에 베니스에서 출판된 『제 2 랍비 성서』이전에 나온 『랍비 성서』는 1516년 다니엘 봄베르크(Daniel Bomberg)가 베니스(Venice)에서 출판한 성서로 펠릭스 프라텐시스(Felix Pratensis)가 편집하였다.

그 문제 의식이란 바로 히브리어 본문을 대할 때 번역의 대본으로 삼아야 할 신앙공동체의 “거룩한 말씀”(사본)이 하나가 아니라 여럿이라는 사실이다.

“거룩한 말씀이 여럿이다”라는 사실은 성서번역의 역사에서도 어렵지 않게 파악된다. 히브리어 성서는 그 마소라 본문이 출현하기 훨씬 이전부터 여러 고대어로 번역되었다. 칠십인역(LXX), 시리아역, 페쉬타, 라틴어역 불가타 등이 그런 고대 역본들이다. 이 고대 역본들은 히브리어 성서가 주후 1-10세기 마소라 본문으로 고정되기 이전 활발하게 읽혔던 히브리어 본문(히브리어 자음 본문)을 반영하고 있다. 그 번역본들의 대본이 오늘날 우리가 읽는 마소라 본문과 같은 것이었는지, 아니면 마소라 본문과는 다른 형태의 히브리어 본문이었는지는 확실하지 않다. 중요한 것은 히브리어 마소라 본문과 히브리어의 고대 번역본 사이에 표현상의 차이만이 아닌 내용상의 차이가 존재한다는 점이다. 히브리어 마소라 본문과 셉투아진트(LXX) 사이에 존재하는 본문비평적인 문제가 바로 그런 차이를 여실히 드러낸다.

물론 히브리어 마소라 본문과 고대 그리스어 역본 사이에 어느 것이 더 나은 본문인지에 대해서는 토론의 여지가 있다. 최근에 이루어진 사해 사본에 관한 연구는 한 편으로 히브리 마소라 본문이 필사과정에서 일어난 사소한 차이를 제외한다면 아주 정확하게 전달된 본문이라는 것을 깨닫게 해주었다. 다른 고대 역본들(versions)에 비해서 상대적으로 그것이 더 나은 본문인 것을 인식하게 해주었다.⁷⁾ 그러나 다른 한 편으로 사해 사본은 칠십인역의 번역이 마소라 본문과는 다른 히브리어 본문을 대본으로 삼아 이루어졌다는 가능성도 일깨워 주었다. 칠십인역 성서는 번역성서이다. 그렇기에 거기에는 어쩔 수 없이 마소라 본문과 비교할 때 차이나는 표현들이 존재한다. 문제는 칠십인역에 히브리어 마소라 본문과 대본상의 차이 때문에 일어나는 이독들이 존재한다는 데 있다. 하지만, 우리는 이런 차이를 다만 마소라 본문과 칠십인역 사이의 본문비평적인 과제로만 돌려서는 안 된다. 칠십인역이 처음에는 주전 3세기 알렉산드리아 디아스포라의 정경이었다가, 주후 1세기 이후에는 고대 교회가 읽었던 거룩한 성서이었기 때문이다.⁸⁾

칠십인역은 알렉산드리아 디아스포라와 고대 기독교 교회의 책(정경)이었다.

7) 여기에 대해서는 H. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls and Modern Translations of the Old Testament* (Wheaton: Tyndale House, 1993); J. A. Sanders, “The Judaean Desert Scrolls and the History of the Text of the Hebrew Bible,” in J. H. Charlesworth, ed., *Caves of Enlightenment* (North Richland Hills: Bibal, 1998), 1-17; E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)를 보라.

8) J. A. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Text* (London & New York: Routledge, 1999), 94; M. Mueller, *The First Bible of the Church- A Plea for the Septuagint*, JSOT series 206 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 78.

이 점은 아람어 타르굼(Targum)에서도 비슷하다. 타르굼은 주후 1세기 이후 아람어를 사용하던 유다 공동체를 중심으로 읽혔던 신앙 공동체의 거룩한 말씀(정경)이었다. 이런 정경이 존재할 수 있었던 것은 그런 신앙공동체가 있었기 때문이다. 이런 신앙공동체가 존재할 수 있었던 것은 그런 정경이 있었기 때문이다. 정경은 그것을 거룩한 말씀으로 대하는 신앙공동체의 정체성을 파악하고 유지하게 한다. 정경의 말씀은 각 신앙공동체의 역사와 상황 속에서 늘, 꾸준히, 새롭게 읽혀졌다. 그런 독서에서 칠십인역이나 타르굼 등은 각 신앙공동체에게 자기 정체성(identity)과 고유한 삶(ethos)을 유지해가게 했던 거룩한 말씀이 되었다. 칠십인역과 타르굼이 드러내는 마소라 본문과의 차이는 단순한 본문 비평의 영역에 머무르지 않는다. 그 차이는 궁극적으로 미드라쉬(Midrash)의 차이에 속한다. 한 본문에 대한 미드라쉬가 번역본에 따라서 다르게 구분되거나 새로운 모습으로 재해석되는 현상을 보이는 것이다.

이 같은 현상은 동일 언어를 구사하는 한 신앙공동체 내부에서도 일어난다. 한 신앙 공동체가 읽는 거룩한 말씀의 판(版)이 하나가 아니기 때문이다. 우리말로 번역된 성서를 읽는 독자들도 이런 현상을 쉽게 터득할 수 있다. 예를 들어 『성경전서 개역 한글판』(1956년, 이하 개역)과 『성경전서 표준새번역』(1993년, 개정판은 2001년, 이하 표준역)의 난외주(난하주)는 우리말 구약도 히브리어 구약(마소라 본문)을 떠나 사마리아 오경이나 고대 번역본들(그리스어 칠십인역이나 시리아어역)을 따르는 경우가 드물지 않게 있음을 필요에 따라 보여준다.

정경(Canon)에 대한 이해는 정경들(Scriptures)에 수록된 말씀의 차이를 본문 비평이 아닌 “비교 미드라쉬”(Comparative Midrash)의 차원으로 대하게 한다. 『비블리아 헤브라이카』의 기본 본문인 마소라 본문을 해석하기 위해서 우리는 마소라 본문과는 다른 여러 사본들이나 여러 신앙공동체들이 번역해서 읽었던 정경들을 비교하면서 읽어야 한다. 여기에는 칠십인역이나 타르굼 외에도 사마리아 오경, 외경, 위경, 쿰란 사본, 필로(Philo), 요세푸스(Josephus), 미쉬나(Mishnah)나 토세프타(Tosefta), 탈무드 같은 랍비 문학(Rabbinic Literature) 등이 망라된다. 이런 여러 텍스트들을 비교할 때 우리는 “해석학적 다중성”(hermeneutical pluralism) 앞에 서게 된다. 그 다중성을 파악할 때 성서라는 거룩한 말씀이 역사적으로 그 독자들에게 어떻게 수용되었는지를 깨달을 수 있다.

신앙공동체가 거룩한 말씀으로 읽었던 정경은 하나이다. 하지만, 히브리어 본문이 고대어로 번역된 수만큼 이스라엘 신앙의 공동체 수는 여럿이다. 그런 까닭에 오늘 우리에게 성서라는 이름으로 전수되고 번역되고 계승된 거룩한 말씀이 하나가 아니고 여럿이다. 지금 우리 앞에는 여러 성경책들이 놓여 있는 것이다! 번역비평이라는 새로운 과제가 대두되는 까닭이 여기에 있다.

II

번역은 해석(interpretation)이다. 독자를 위한 풀이이다. 유진 나이다(Eugene A. Nida)가 남긴 일련의 저술들, 곧 *Toward a Science of Translating*(1964), *The Theory and Practice of Translation*(1969, Charles Taber와 공저), *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*(1986, Jan de Waard와 공저) 같은 책들은 성서번역이란 번역된 본문을 읽는 독자들에게 성서 원문이 제공하는 것과 똑같은 효과를 느끼도록 해주는데 기여해야 한다는 것을 일관되게 말한다.⁹⁾ 유진 나이다를 중심으로 제창된 번역 이론—원문의 형식보다는 원문 메시지의 “의미” 전달에 역점을 둔 “내용 동등성 번역”(dynamic equivalence)—은 성서번역자들에게 히브리어 본문의 뜻을 정확하게 파악한 뒤 그 뜻을 수용언어(우리말 성서의 경우에는 우리말)의 어법에 맞게 표현해서 재구성해야 한다는 것을 가르쳐주었다. 뜻이 통하는 번역, 의사소통이 되는 번역, 이른바 말이 되는 번역을 이루어야 한다는 것이다. 이 번역이론은 글의 형식보다는 글의 의미가, 원천언어(원어)의 구조나 문화보다는 수용 언어(우리말)의 구조와 문화가 번역에서는 더 우선순위를 차지해야 한다는 것을 일깨워주었다.

사실 우리는 뜻이 통하는 번역을 해야 한다. 원문의 의미가 번역문에서 살아나는 번역을 해야 한다. 그러나 이런 주장의 이면에는 성서원문의 의미가 무엇인지를 제대로 파악할 수 있다는, 그래서 독자들의 언어로 “복원”할 수 있다는 전제가 깔려 있다. 이 점에서 유진 나이다가 우리에게 가르쳐준 “의미의 역동성” 번역은 역사비평적 성서해석이 일관되게 추구해왔던 학문적 화두(話頭)—“성서해석은 원래의 의미를 찾는 작업이다”—와도 일맥상통하는 면을 지닌다고 말할 수 있다.¹⁰⁾ 번역비평의 과제가 바로 여기에 있다. 아무리 히브리어로 기록된 원문과 수용언어인 우리말로 이루어진 번역문 사이에 의미상 대응(dynamic equivalence)이 일어나는 번역을 시도해야 한다고 하더라도 원문의 뜻을 우선 제대로 파악할 수 없다면 어떻게 해야 하는가? 원천언어인 히브리어와 수용언어인 우리말 사이에 아무리 형식일치(formal identity)를 이루었다고 해도 히브

9) S. E. Porter, R. S. Hess (eds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects*, JSNTSup. 173 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)을 참조하라.

10) John Rogerson, “Can a Translation of the Bible be Authoritative?” Athalya Brenner and Jan Willem van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, JSOTSup. 353 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 25-28.

리어 본문의 구문이 명확하게 파악되지 않는다면 어찌해야 하는가? 히브리어 원문의 구조나 형식이 그 뜻을 하나가 아닌 여럿으로 해석하도록 초청하고 있다면 번역자는 어떤 태도를 취해야 하는가?

성서 히브리어는 우리말과는 전혀 다른 언어학적, 문법적, 구문적 구조를 지니고 있다. 이런 구조 속에서 히브리어 문장은 때로 다의적(polyvalent) 형태를 취하기도 한다. 히브리어 구문(syntax)에 대한 상이한 이해가 번역의 결과를 다양하게 연출하는 경우가 이런 예에 속한다. 가령 신명기 6:4의 번역이 그런 경우를 우리에게 보여준다.¹¹⁾

“이스라엘아 들으라 우리 하나님 여호와와는 오직 하나인 여호와시니”(개역)
 “이스라엘아 들어라 주는 우리의 하나님시오, 주는 오직 한 분뿐이시다”
 (표준역)

신명기 6:4는 이른바 “쉐마”이다. 본문의 서두가 “이스라엘아 들어라”(쉐마 이스라엘, שמע ישראל)라는 머리말로 시작하기에 붙여진 명칭이다. 이 “쉐마”를 놓고 우리말 개역과 표준역 사이에는 번역상 차이를 보인다. 첫 번째 차이는 개역이 신명기 6:4를 한 문장으로, 표준역이 그것을 쉼표로 끊어지는 두 문장으로 번역했다는 데 있다. 두 번째 차이는 개역이 옳고 있는 “오직 하나인...”을 표준역은 “오직 한 분뿐이시다”라고 풀이하였다는 데 있다. 개역에는 나타나지 않는 우리말 조사 “뿐”이 표준역에는 첨부되어 있다. 신명기 6:4의 번역을 놓고 우리말 번역 사이에 왜 이런 차이가 생겼을까?

신명기 6:4의 번역에 대한 개역과 표준역의 차이는 번역이론이나 번역원칙에서 비롯된 것이 아니다. 이것은 형식일치의 번역에 충실했느냐, 아니면 의미의 동등성 번역에 따른 것이냐는 번역원칙의 차이에서 기인된 현상이 아니다. 그것은 히브리어 원문의 구조(구문론)에 대한 서로 다른 해석에서 비롯된 차이이다. 표준역의 난하주가 신명기 6:4의 번역과 관련된 여러 다른 가능성을 제시하고 있다는 사실 자체가 그런 점을 여실히 대변한다.

“쉐마”의 핵심은 “야웨 엘로헤누 야웨 엑하드”(יהוה אחד יהוה אחד)란 문장이다. 타르굼 옹켈로스(Targum Onkelos, TO)의 신명기 6:4도 마소라 본문을 그대로 따르고 있다(שמע ישראל יי אלהנו יי אחד). 히브리어 MT는 “쉐마”(“들여라”)란 단어의 끝자음인 “아인”(ע)과 “야웨 엘로헤누 야웨 엑하드”의 끝말인 “엑하드”(“한 분이다”)의 끝자음인 “달렛”(ד)에 큰 글자 표기를 해놓았다.¹²⁾ 이

11) 여기에 대해서는 왕대일, “번역 속의 주석- 본문비평적 검토: 신명기(MT와 LXX, 개역과 표준새번역)를 중심으로,” 『좀 쉽게 말해 주시오』180-181.

12) 신명기 6:4의 MT에 표기되어 있는 큰 글자는 회당에서 이 본문을 낭독할 때 정확하게 읽어야 한다는 것을 경고하는 표시로 이해된다. I. Ycivin,

런 형태로 표기된 신명기의 “쉐마”는 십계명의 처음 두 계명을 긍정적으로 재 서술한 가르침으로 여겨진다.¹³⁾ “쉐마”는 출애굽기 20장이 가르치는 제 1, 2 계 명의 이미지를 들여다볼 수 있는 거울과도 같다. 밀러(Patrick D. Miller)는 출 애굽기의 십계명이 갖추고 있는 언약 의식문(covenant formulary)의 요소와 순 서— 전문(前文, preamble)→ 서언(prologue)→ 규정(stipulation)—를 신명기 6:4-5이 고스란히 반복하고 있다고 본다.¹⁴⁾ “야웨는 우리 하나님”(전문)→ “야 웨는 한 분”→ “너는 네 하나님 야웨를 사랑하다”로 전개되고 있다는 것이다.

“쉐마”의 번역에서 논란이 되는 구절은 “이스라엘아 들어라”라는 명령 뒤에 나오는 4b절의 번역이다. 그 중에서도 히브리어 “엑하드”가 가장 큰 논란의 대 상이다. 구약에서 이 “엑하드”는 흔히 명사를 꾸미는 형용사나 부사로 자주 사 용된다. 기수나 서수로도 사용되어 “하나”나 “첫째”라는 뜻으로도 사용된다. 신 명기 6:4b에 거론되고 있는 “엑하드”에는 아무 관사나 전치사가 붙어 있지 않 다.

신명기 6:4b는 히브리어로 단 네 마디 (야웨 엘로헤누 야웨 엑하드 יהוה יהוה אחד יהוה אחד)에 불과한 명사구문이다. 이 구문을 해석하는 문제를 놓고 학 자들 사이에 의견이 크게 엇갈린다. 하나는 “야웨 엘로헤누 야웨”를 문장의 주 격으로 판단하여 “야웨, 우리 하나님, 야웨는 한 분이시다”(Yahweh our God, Yahweh is one)로 번역하는 것이다. 다른 하나는 이 구문이 “야웨 엘로헤누”와 “야웨 엑하드”라는 두 마디로 이루어졌다고 보아서, 또는 “야웨 엘로헤누”와 “야웨 엑하드”라는 말이 한 명사구문 안에 병렬되어 있다고 보아서 “야웨는 우 리 하나님입니다, 야웨는 한 분이시다”(Yahweh is our God; Yahweh is one)로 해석하는 경우이다. 우리말 개역은 첫 번째를, 표준역은 두 번째 해석을 각각 그 번역에 반영하고 있다. 칠십인역 성서(κύριος ο θεος ημων, κύριος εις εστιν)의 경우 MT를 첫 번째 방식으로 읽고 있다. 하지만 이 해석들은 모두 유일신 신앙(monotheism)을 본문 번역에 적극 반영하고 있다는 점에서 서로 공 통된다. 어떤 식이든, “야웨는 한 분이시다”(Yahweh is one)라는 믿음을 다 같 이 드러내고 있다.

이스라엘 신앙의 맥락에서 볼 때 이스라엘 사회에는 이론적으로 야웨 하나님 한 분 외에 다른 신은 존재하지 않았던 사회가 아니었다. 야웨도 있었고, 바알 도 있었으며 아세라도 있었다. 물론 학자들에 따라서는 “야웨는 한 분이시다”라

Introduction of the Tiberian Masorah, Engl. trans. MS 5 (Scholars Press, 1980), 48.

13) S. Dean McBride, “The Yoke of the Kingdom: An Exposition of Deuteronomy 6:4-5,” *Int* 27 (1973), 290; 비교, J. Gerald Janzen, “On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy vi, 4-5),” *VT* 37(1987), 280-300.

14) Patrick D. Miller, “The Most Important Word: The Yoke of the Kingdom,” *Illiff Review* (1984), 17-29.

는 선언이 신명기가 편집되던 주전 7세기 당시 요시아 왕이 추구하였던 제의 중앙화(cultic centralization) 운동에 대한 종교적 긍정을 담고 있다고 보기도 한다.¹⁵⁾ 이렇게 볼 수도 있다. 그렇지만, 한 분 하나님을 강조하는 신앙적 일치(cultic unity) 운동은 신앙적 정결(cultic purity)이라는 실천적 과제를 거쳐야만 이루어질 수 있었다. 쿤틸렛 아주르드(Kuntillet 'Ajrud)의 비문에 나온 “사마리아의 야웨와 데만의 야웨”(yhwh smrn yhwah tmn)라는 글과 키르벳 엘 콤(Khirbet el-Qom)의 비문에 “야웨와 그의 아세라(lyhwh l'srth)가 네게 복 주시기를 원한다”라는 구절이 적혀 있었다는 사실 등은 주전 8세기 중엽(주전 776-750년) 유다의 통속 신앙이 적어도 둘 이상의 야웨나 아니면 이교도적인 야웨신앙(paganistic Yahwism)을 숭배하고 있었다는 사실을 고고학적으로 드러낸다. 이런 맥락에서 볼 때 신명기 6:4-5는 이론적인 다신론을 시사하는 증언이 된다. 여러 신 가운데 이스라엘은 야웨 하나님만을 사랑해야 될 것을 가르치고 있는 것이다. 즉, 본문의 강조는 하나님에 관한 이론적 진술이 아니라 하나님을 사랑해야 한다는 계명에 있다. 야웨만이 이스라엘이 사랑해야 할 그 하나님이시라는 것이다. 야웨 하나님은 질투하시는 하나님(엘 칸나)이시다(신 5:9; 6:15). 신명기 전체를 놓고 볼 때 신명기가 선포하는 하나님이 “야웨는 그 하나님이시다”(YHWH as *ha'el*)로 요약될 수 있다는 것은 우연이 아니다.¹⁶⁾

맥브라이드(S. Dean McBride)의 신명기 6:4 해석은 이 점에서 우리에게 도움을 준다. 맥브라이드는 언어학적 자료와 문맥에 근거해서 신명기 6:4를 “야웨 엘로헤누”라는 문장에 “야웨 엑하드”라는 말이 부사구처럼 첨부되어 있는 형태로 읽는다. 그러면서 히브리어 “엑하드”가 야웨를 수식하는 형용사 역할을 한다고 풀이한다. 그럴 경우 신명기 6:4의 번역은 “우리 하나님은 야웨이시다, 오직 야웨만이!”(Our God is Yahweh, Yahweh alone)가 되게 된다. 이런 해석(번역)에 문법적인 논란이 없는 것은 아니다. 히브리어 “엑하드”가 문법적으로 “야웨”를 꾸미는—형용사적이든, 부사적이든—수식어의 역할을 한다고 보기 어렵기 때문이다.¹⁷⁾ 히브리어 성서에서 “오직”을 나타낼 때는 “엑하드”보다는 “레바드”가 주로 사용되었다는 언어학적 증거도 문제를 어렵게 만드는 데 가세한다.

그럼에도 불구하고 신명기 6:4는 “야웨는 우리 하나님이시다, 오직 야웨만이”로 해석되어야 한다. 그럴 경우 신명기 6:4의 이른바 “쉐마”는 야웨 하나님께 대한 이스라엘의 헌신(야웨만이 하나님이시다!)을 강조하는 구문이 된다.¹⁸⁾ 신

15) Janzen, “On the Most Important Word in the Shema”, 299-300.

16) Georg Braulik, “Deuteronomy and the Birth of Monotheism,” *The Theology of Deuteronomy* (Dallas, TX.: Biblial, 1994), 99-130.

17) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 1990), 135.

양적 정결을 이루는 바탕에서 신앙적 종교적 일치(하나)를 이루는 운동이 가능할 수 있었으리라.

성서번역은 가급적 원문의 뜻이 번역문을 읽는 독자의 상황 속에 생생하게 구현되도록 노력해야 한다. 원문의 뜻을 번역문에 담아내야 한다는 것에 대해서는 이론(異論)의 여지가 없다. 그러나 원문의 구조가 원문의 의미를 다의적으로 해석하게 할 경우, 번역자가 번역문에 담가내야 할 원 뜻의 실체(reality)는 결코 하나로 고정될 수 없다. 우리는 이런 사실을 간과해서는 안 된다. 이런 문제를 만났을 경우 성서번역자는 신명기 6:4(표준역)의 난하주가 그런 것처럼 번역자의 고뇌(여러 상이한 번역의 가능성)를 독자들에게 제시해주는 친절을 베풀어야 한다. 성서번역의 현장에는 번역의 기술 이전에 성서본문을 해석하는 과제를 풀어야 하는 긴장감이 있어야 되는 것이다.

III

번역은 어의론(semantics)이다. 원어의 뜻을 이해하고 그것을 어떤 말로 옮기느냐(재구성하느냐)는 과제가 번역에서는 중요하다. 번역된 텍스트를 읽는 독자들의 언어 속에 원문의 의미를 최대한 자연스럽게 전환(transfer)시키려는 시도가 바로 번역인 까닭이다. 번역이란 그 독자들에게 번역된 텍스트를 통해서 원문과의 의사소통(communication)을 하도록 돕는 작업이어야 한다. 여기에서 중요한 것은 본문의 의미(meaning)를 갈무리하는 자가 궁극적으로 독자라는 사실이다. 번역 과정에서 본문의 의미는 독자가 창출한다! 독자가 대하는 본문—그것이 원문이든 번역문이든—과의 상호작용이 본문의 최종 의미를 형성하는 데 결정적으로 기여한다. 본문의 의미를 파악하는 일에서 독자는 언제나 창조적 역할을 수행하고 있다.

독자는 결코 허공에 존재하지 않는다. 독자는 특정한 역사적 사회적 언어적 문화적 상황 속에 산다. 성서번역에서 우리가 반드시 고려해야 할 사항이 바로 독자의 사회 문화적 상황(socio-cultural context)이다. 성서 언어의 세계에 담긴 문화적 상황을 독자들이 읽는 번역문에도 자연스럽게 일구어내야 한다. 번역의 제 과정에는 여러 가지 어려움이 있다. 그 중에서도 어려운 문제는 번역자가 재구성한 원문의 의미가 원천 언어의 뉘앙스를 어떻게 수용 언어로 전달할 수 있을까라는 점이다. 원문과 번역문 사이의 문화적 상황이 다를 때 이런 문제가 특히 두드러지게 나타난다. 그렇기에, 독자들의 상황에 풀이되는 원문의 의미를 재구성하고자 원천언어의 뜻에 상응하는 수용언어를 선정하는 일이란 결코 쉬

18) McBride, "The Yoke of the Kingdom," 291-297.

운 작업이 아니다. 원천언어에 상응하는 수용언어가 하나가 아니고 여럿이기 때문이다.

모든 텍스트는 다 언어로 구성되어 있다. 텍스트의 의미는 그것을 구성하는 언어에 담긴 문화(culture)에도 좌우된다. 번역자가 원문을 아무리 잘 파악했다고 해도 그 원어의 세계를 어떤 수용언어로 표현하느냐에 따라서 언어가 그려내는 그림이 결정된다. 즉 번역과정에는 언어(language)와 실체(reality)라는 상관관계가 도사리고 있다. 번역자들은 누구나 한 언어가 수용하는 실체가 어떤 것인지를 심각하게 물을 수 있어야 한다. 이 점에서 언어와 실체의 관계를 “아이콘”(icon)으로 유추하여 설명하는 크리스프(Simon Crisp)의 글은 우리 논의에 도움이 된다.¹⁹⁾ 아이콘이 상징하는 의미는 여럿이다. 보는 사람에 따라서, 입장에 따라서 아이콘의 의미는 결코 하나가 아니다. 한 아이콘에 담긴 뜻이 하나가 아니라 여럿이 될 수 있다는 사실은 언어로 표현되는 어떤 실체도 그것을 읽기에 따라서, 아니 읽는 독자에 따라서, 또는 독자의 시각이나 정황에 따라서 하나가 아니라 여럿일 수 있다는 가능성을 시사한다.

이 문제와 관련된 흥미로운 경우가 창세기 2:24의 번역에서 발견된다.

이러므로 남자가 부모를 떠나 그 아내와 연합하여 둘이 한 몸을 이룰지
로다(개역)

그러므로 남자는 아버지와 어머니를 떠나, 아내와 결합하여 한 몸을 이루는 것이다(표준역)

Therefore shall a man leave his father and his mother, and shall cleave unto his wife and they shall be one flesh(KJV).

창세기 2:24는 남자와 여자의 하나됨을 결혼제도라는 틀 속에서 규정하고 있는 가르침이다. 우리말, 영어, 독일어 등 거의 모든 현대어 성서들은 창세기 2:24를 대부분 “남자가 부모를 떠나서...”로 번역해 놓았다(NIV, RSV, LB, NAS 등). 그러나 여기에 한 가지 의문이 제기된다. 이스라엘 사회가 가부장적인 사회였다면, 그래서 결혼한 여자는 자기가 살던 집을 떠나 시댁(媿宅)으로 가서 살아야만 되었다면, 왜 창세기 2:24는 “여자가 부모를 떠나 그 남자와 연합하여...”라고 말하지 않고, 그 반대인 “남자가 부모를 떠나 그 아내와 연합하여...”로 해설하고 있는 것일까?

창세기 2:24의 마소라 본문을 살펴보면 이런 우리 의문이 더욱 증폭된다.

עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְרַבֵּק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד (창 2:24 MT)

19) Simon Crisp, “Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language And Its Implications For Bible Translation,” *Bible Translation on the Threshold*, 36-47.

MT는 “남자가 그 아버지와 그 어머니를 ‘아자브’(אָזַב)하게 된다”고 말하고 있다. 히브리어의 “아자브”(אָזַב)의 어원이나 그 의미 등에 대해서는 적지 않은 논란이 있다.²⁰⁾ 사전적으로 “아자브”는 어떤 대상이나 어떤 사물, 어떤 사람을 “뒤에 남기고 떠나다”라는 뜻을 지니고 있다. 칼형에서 “남겨두다”(leave), “버리다”(abandon), “뒤에 남기고 가다”(leave behind), “남기다”(leave over), “버려두다”(let go), “내어주다”(give up), 니팔형에서 “버려지다”(be abandoned), “방치되다”(be neglected) 등으로 사용된다.²¹⁾ 신학적으로는 “아자브”가 이스라엘이 야웨 하나님과 맺은 언약을 저버렸을 때 거론되는 단어이다(렘 1:16; 2:13, 17, 19; 5:7; 16:11; 17:13; 19:4; 22:9 등). 반면 동사 “다바크”(דָּבַק 창 2:24b)는 언약관계를 유지하는 것을 나타내는 말이다(신 4:4; 10:20; 11:22; 13:4; 30:20; 비교, 신 12:19; 14:27; 29:24; 신 31:8; 수 1:5). 그러니까 히브리어 “아자브”는 단순히 “버리다”는 뜻이 아니다. 그 말은 정확하게 “버리다”(forsake)라는 의미이다. 이런 뜻으로 사용된 대표적인 구절이 유명한 시편 22:1, “나의 하나님, 나의 하나님, 어찌하여 나를 버리시나이까”(엘리 엘리 람마 아자브타니 אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי)이다. 창세기 2:24의 LXX가 히브리어 “아자브”를 “포기하다, 배신하다, 사라지다”는 뜻의 “카타레이페인”(καταλείπειν)으로 옮기고 있는 것도 MT의 의미를 고대 그리스어로 재현하기 위한 노력으로 보인다.

창세기 2:24은 단순하다. 우리말로 “떠나다”로 번역되어 있는 것이 하등 이상하지 않다. 그러나 우리말의 뉘앙스에서 “떠나다”와 “버리다”는 다르다. 더욱이 히브리어 “아자브”의 본래 의미가 “버리다”는 것이 정확하다면, 창세기 2:24의 “남자가 그 부모를 떠나...”라는 번역은 충분하지 않다. 웬함(Gorden J. Wenham) 등이 펴낸 몇 주석서가 이런 문제에 관심을 표명한 것은 우리 관심을 끈다.

Therefore a man forsakes his father and mother and sticks to his wife and they become one flesh (Wenham).²²⁾

Therefore a man forsakes his father and mother and clings to his wife, and they become one flesh (Hamilton).²³⁾

20) E. Gerstenberger, “אָזַב, אָזַבְתָּ,” *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X (Grand Rapids, Michigan: 1999), 584-592.

21) Ludwig Goehlers and Walther Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 806-807.

22) Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Waco, Texas: Word Books, 1987), 45, 47, 70-71.

23) Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 177, 180-181.

이스라엘의 결혼은 시가(媿家) 중심적인(patrilocal) 제도이다. 여자가 그 부모를 떠나 남편 된 자의 집에 합류하여 사는 제도이다. 이런 제도 속에서 부모를 떠나는 쪽은 남자가 아니라 여자이어야 한다. 일찍이 폰라드(G. von Rad)가 창세기 2:24를 설명하면서 어떤 곤혹감을 느낀 것은 당연하다. 가부장적인 사회 속에 사는 남자가 부모를 떠나서 여자와 한 몸을 이루어야 한다는 창세기 2:24의 진술에 일종의 모순을 느낀 것이다.

학자들 가운데에는 창세기 2:24a를 남편 된 자가 그 부모 집을 떠나 아내 된 자의 집에 들어가 사는 “에레부 결혼”(erebu marriage)을 지칭하는 것으로 보기도 하였다.²⁴⁾ 하지만 이런 제도가 이스라엘 사회에 실제로 있었는지에 대해서는 정확하지 않다. 웬함(Gordon J. Wenham)이나 헤밀톤(Victor P. Hamilton)이 창세기 2:24a의 히브리어 “아자브”를 “떠나다”가 아닌 “버리다”(forsake)로 번역하고 있는 것은 이런 어려움을 극복하기 위한 처방이다.

그러나 문제가 남는다. 결혼제도가 남편이 될 자가 그의 부모를 “버리는 것”이라고 해석할 경우 “네 부모에게 공경하라”는 가르침은 어떻게 받아들여야 할까? 이 계명은 결혼 전 아버지의 집에 살던 자식에게만 해당되던 계명이었다고 보아야 할까? 이런 해석상의 어려움을 타르굼 옹켈로스(Targum Onkelos)는 이렇게 극복하고 있다. 타르굼 옹켈로스는 창세기 2:24를 다음과 같이 해석하고 있다.

על כן ישבוק גבר בית משכבי אבוי ואימיה וירבק באיתתיהם
ויהוין לבסרא חדט

위 창세기 2:24(TO)는 이렇게 번역된다. “그러므로 이제 남자는 아버지와 어머니의 침상을 떠나 그의 아내와 결합하여 한 몸이 될 것이다.”²⁵⁾ MT의 창세기 2:24a(남자는 그의 아버지와 어머니를 떠나)를 TO는 “남자는 아버지와 어머니의 침상을 떠나”라고 옮겨 놓았다. 왜 이런 설명이 첨부되어 있는 것일까? 아람어 세바크(שבק)는 “떠나다,” “버리다,” “포기하다”라는 의미이다.²⁶⁾ 히브리어 “아자브”처럼 “버리다”는 의미를 간직하고 있다. 그래서였을까? TO는 결혼하는 남자는 그의 부모를 버리는 것이 아니라 단지 아버지와 어머니의 침상을 떠난다고 보았다. TO의 창세기 2:24a에 “침상”(בית משכב)이라는 단어가 첨부되어 있는 것에 주목하자. 이것은 단지 근친상간의 금지를 암시하기 위해서만은 아니

24) C. H. Gordon, “Erebu Marriage,” M. Morrison and D. Owens, eds., *Studies on the Civilization and Culture of Nuzu and the Hurrians. In Honor of Ernest R. Lachemann* (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 1981), 155-161.

25) 배철현 역주, 『타르굼 옹켈로스 창세기』(서울: 한님성서연구소, 2001), 127.

26) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, voll. II (New York: Traditional Press), 1516-17.

다. 탈무드 시대 당시 남자가 혼인할 경우 자기 부모의 집을 떠나지 않고 그 부모의 집에 그대로 머물며 살며 단지 그가 자던 “침상”을 떠났었던 관습을 표방하고 있는 것만도 아니다. 거기에는 히브리어 “아자브”가 표방하는 남자의 결혼에 동반된 강한 의미(부모를 버리는 것!)를 수정하려는 노력이 깃들여 있다고 보아야 한다.

아마도 창세기 2:24의 “아자브”는 결혼하는 남자가 그 때부터 자기 집안을 이룩하게 된다는 것을 의미하는 것이리라. 결혼하는 남자가 자기 집안을 세우기 위해서는 이제 그 부모와의 결속 관계(relationship of solidarity)에 종지부를 찍는 여행에 나서야 된다는 것을 표현하는 것이리라. 그렇다면 창세기 2:24는 “남자는 그 아버지와 그 어머니를 뒤로 하고 그 아내와 연합하여 한 몸을 이룬다”로 번역되어야 할 것이다.

번역에서 소중한 것은 번역자가 시도하는 사전적 선택(lexical choice)이다. 글자는 단순히 정보를 담고 있는 기호가 아니다. 성서의 글은 문자로 표현된 어떤 정보를 간직한 그릇이기보다는 그 글자를 통해서 다른 세상을 보게 만드는 창문일 수 있다.²⁷⁾ 이런 점에서 성서 본문의 글자는 일종의 아이콘 같은 기능도 수행해야 한다. 물론 성서 본문의 글자를 모두 시각적 효과를 드러내는데 기여하는 아이콘에 비교해서 설명할 수는 없다. 하지만, 그럼에도 불구하고 성서언어와 그것이 표방하는 실체를 추적할 때 아이콘을 머리에 떠올리게 되는 것은 원천언어의 뜻에 상응하는 수용언어의 글자를 어떤 것으로 채택하느냐에 따라서 형성되는 메시지가 달라지기 때문이다.

IV

번역은 주석(exegesis)이다. 주석이란 본문이 무엇을 말하고 있는지를 해석하고 묘사하는 노력이다. 번역자가 히브리어 본문을 어떻게 주석했느냐에 따라서 번역문으로 전달되는 의미의 세계는 달라진다. 전제 없는 주석이란 존재하지 않는다. 번역자의 신학적 입장에 따라서 번역문의 내용이 달라질 수 있다. 번역을 살필 때 거기에 담긴 이념(ideology)의 문제가 있다는 것이다. 번역자의 신학이 얼마나 상이한 이독(異讀)을 낳고 있는지를 드러내는 좋은 예가 우리말 성서의 신명기 4:19이다.²⁸⁾

네가 하늘을 향하여 눈을 들어 일월 성신 하늘 위의 군중 곧 하나님 여호와께서 천하만민을 위하여 분정하신 것을 보고 미혹하여 그것에 경배하

27) Crisp, “Icon of the Ineffable?” 42.

28)王大일, “번역 속의 주석- 본문비평적 검토,” 170-175.

며 섬길까 하노라(개역)

눈을 들어서 하늘에 있는 해와 달과 별들, 하늘의 모든 천체를 보고 미혹되어서, 절을 하며 그것들을 섬겨서는 안 된다. 하늘에 있는 해와 달과 별과 같은 천체는 주 너희의 하나님 이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것이다.(표준역)

개역은 해와 달과 별 같은 천체를 하나님께서 “천하만민을 위하여 분정하신 것”이라고 본다. 그러면서 하나님의 백성이 그것을 보고 섬기려는 행위를 잘못 된 것으로 규정하고 있다. 반면 표준새번역의 신명기 4:19는 해와 달과 별 같은 천체는 “하나님이 이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것”이라고 단정하고 있다. 왜 이와 같은 번역상의 차이가 생겨나게 된 것일까? 우리말 두 성서 가운데 MT의 분절을 지키려는 노력은 표준새번역에 반영되어 있다. 개역은 MT의 분절을 지키지 않는다. MT의 신명기 4:19은 다음과 같다.

19 וּפְתוּשָׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיִם וְרָאִיתָ אֶת־הַשָּׁמֶשׁ וְאֶת־הַיָּרֵחַ וְאֶת־הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא

הַשָּׁמַיִם וְנִרְחַתְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעִבַדְתָּם

חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם

히브리어 본문에서 19a는 “너는 하늘을 향해 눈을 들어 해와 달과 별 곧 하늘의 모든 천체를 보고 미혹되어 그것을 경배하고 섬겨서는 안 된다”이다. 19b는 “(하늘에 있는 해와 달과 별 등의 천체는) 야웨 네 하나님이 그들, 곧 하늘 아래 사는 모든 백성을 위하여 주신 것이다”이다. MT는 “두렵건대”(פֶּן פון)라는 접속어 뒤에 다섯 개의 동사를 동격으로 나열해 놓았다. 곧 “네가 눈을 든다”(تשא Tשא), “네가 본다”(ראית Rראית), “네가 미혹된다”(נרחת Nנרחת), “네가 경배한다”(השתחוית Hהשתחוית), “네가 섬긴다”(עבדת Eעבדת)이다. 이 다섯 개의 동사 중 처음 세 개를 LXX는 분사형으로 처리하면서 맨 끝에 있는 두 동사를 강조하는 구문으로 만들고 있다. 곧 “눈을 들어 보면서 미혹되어 네가 경배하고 섬긴다”이다. 다섯 개의 동사가 동원되지만 본문의 강조는 마지막에 나오는 “경배하며 섬기는 것”에 대한 경고에 있다고 본 것이다. 우리말 번역의 분위기도 LXX가 제시한 구문상의 변형에 가깝다.

19 και μη ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ πλαινηθεὶς προσκυνήσης αὐτοῖς καὶ λατρεύσης αὐτοῖς ἃ ἀπένειμεν κύριος ὁ θεός σου αὐτὰ πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν τοῖς ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ (신 4:19, LXX)

신명기 4:19a에 나란히 쓰여 있는 “일월성신”과 “하늘 위의 군중”(표준역에서는 “해와 달과 별들, 하늘의 모든 천체”)도 우리가 파악해야 될 과제이다. 히브

리어 본문에서는 “해와 달과 별들”이 “하늘의 모든 천체”와 동격으로 처리되어 있다. MT는 본문을 “해와 달과 별들, 곧 하늘의 모든 천체”로 읽도록 유도한다. “해와 달과 별들”(עַתְּ-חַשְׁמַיִם בְּרֵאשִׁית-הַיָּמִים בְּרֵאשִׁית-חֻקֵּי-כֹכָבִים וְשֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ וְכָל-צִבְּאֵי-הַשָּׁמַיִם)과 “하늘의 모든 천체”(כָּל-צִבְּאֵי-הַשָּׁמַיִם) 사이에 아무 접속사도 없다. 단지 “학코카빔”(“별들”) 위에 “끊어읽기”를 인도하는 액센트 “레비아”가 찍혀 있을 뿐이다. 개역의 경우 히브리어 문장의 동격을 형식적으로 따르고 있는 것으로 보아야 한다. 표준역은 “해와 달과 별들”과 “하늘의 천체”를 “섬표”로 연결하고 있다. “섬표”의 경우 그것이 동격표시도 되고 접속사 구실도 하기에 표준역의 19a절이 MT의 구문을 어떻게 이해하고 있는지가 여기서는 분명하게 드러나지 않는다. 다만 표준역의 19b절이 “하늘에 있는 해와 달과 별과 같은 천체”라는 구절이기에 표준역도 19a절에서 “해와 달과 별들”과 “하늘의 천체”를 동격으로 읽고 있다고 미루어 짐작할 수 있다.

LXX는 분명하게 MT를 수정한다. “해와 달과 별들”과 “하늘의 천체” 사이에 아무 접속어가 없는 MT에 비해, LXX는 그 사이에 분명하게 접속사 “카이”(καί)를 집어넣어 놓았다. 즉 “해와 달과 별들, 그리고 하늘의 모든 천체”라는 것이다. 이 경우 “하늘의 모든 천체”는 해와 달과 별들과는 별도의 대상이 된다. 여기서 LXX는 히브리어 “체바 (햇삼마임),” 곧 “(하늘의) 군대”를 “코스모스”(κόσμος)로 번역하고 있다. 헬라어 “코스모스”는 결코 히브리어 “체바”(군대)에 대한 문자적 대응어가 아니다. “코스모스”는 우주를 질서가 있는 공간으로 이해하는 용어이다. 창조주 하나님은 별들을 하늘의 제 자리에 두셨으며, 그 별들은 하늘을 수놓는 역할을 할 뿐 아니라 하늘에 일정한 질서를 부여하는 기능도 감당하고 있다고 보고 있는 것이다.²⁹⁾

무엇보다도 신명기 4:19b의 해석과 관련하여 개역과 표준역은 상당한 차이를 보이고 있다. MT 신명기 4:19b는 문자적으로는 “모든 하늘 아래에 있는 모든 백성을 위하여(לְכָל-הָעַמִּים תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם רָצוּ-לְפָנֶיךָ יְיָ-אֱלֹהֵינוּ) 야훼 너희 하나님께서 그것들을 할당하셨다”(חָלַךְ יְיָ-אֱלֹהֵינוּ)이다. 19b의 전반부에 “모든 하늘 아래”라는 말과 “모든 백성을 위하여”란 말이 두 번 반복되고 있음을 주목하라. 또한 19b의 후반부에 나오는 “그것들을”(오담 אֹתָם)이란 말은 19a에 소개된 “해와 달과 별과 하늘의 군대”를 가리킨다. 이 구절을 개역은 “일월 성신 하늘 위의 군중 곧 너희 하나님 여호와께서 천하만민을 위하여 분정하신” 것이라고 번역하고, 표준역은 “하늘에 있는 해와 달과 별과 같은 천체는 주 너희의 하나님이 이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것이다”라고 옮기고 있다. 개역은 일월 성

29) Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, 76-77.

신 같은 천체를 야웨 하나님께서 “천하만민을 위하여 분정하신 것”으로 말하고 있는데 비해, 표준새번역은 하늘에 있는 해, 달, 별 같은 천체는 하나님께서 “이스라엘이 아닌 다른 민족에게 섬기라고 주신 것”이라고 설명하고 있다. 개역과 표준역은 19b절의 번역을 놓고 서로 상이한 결과를 드러내고 있다. 이 차이는 신명기 4장 19절 해석에 심각한 영향을 미친다. 어째서 “할락 ...르콜 하암뫼 탁핫 콜-핫샤마임”이라는 히브리어 문장을 “천하만민을 위하여 분정하신 것”(개역)과 “이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것”이라고 다르게 번역하고 있는 것일까?

이 문제에 대한 풀이에는 크게 두 가지 입장이 있다. 하나는 MT의 “모든 하늘 밑에 있는 모든 백성을 위하여 정해주신 것”(아세르 할라크...르콜 하암뫼 탁핫 콜 핫샤마임)이란 표현에 해석학적 문제가 있다고 판단하여 표준새번역처럼 본문을 수정하여 읽는 노력이 있다.³⁰⁾ 곧 이 구절을 “이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것”으로 읽는 것이다. 다른 하나는 하늘의 천체를 이스라엘이 아닌 다른 민족들이 숭배하도록 하나님이 (잠정적으로) 지정하셨다는 해석에 주석적, 신학적 무리가 있다고 보고 신명기 4장 19절을 “다신론”(polytheism)의 기원에 관한 성서적 견해를 피력한 것으로 간주하려는 노력이다.³¹⁾

하나님께서 해와 달과 별 같은 천체를 이스라엘이 아닌 다른 민족들에게 경배의 대상으로 지정하셨다는 표준새번역의 판단에는 몇 가지 이유가 있다. 우선 19절의 앞 뒤 맥락이 그렇게 본문을 읽도록 유도하고 있다는 것이다. 신명기 4장 16-18절은 이스라엘이 사람 손으로 새겨 만든 형상이라든가 땅에 있는 여러 짐승의 형상 등을 만들어서는 안 된다고 가르치고 있다. 신명기 4장 20-24절은 하나님께서 이스라엘을 세상 다른 민족들과 구별되는 하나님의 소유로 삼으셨기에 이스라엘은 가나안 땅에 들어가서도 여러 형상을 만들거나 섬겨서는 안 된다고 다짐하고 있다. 특히 신명기 4장 16-19절은 하나님의 백성인 이스라엘을 타락시키는 세 개의 우상으로 손으로 새긴 형상/우상→ 애굽의 만신전(pantheon)에 등장하는 동물의 형상을 한 신→ 해와 달과 별같은 천체 숭배로 정리하고 있다.³²⁾ 19b절은 이런 맥락에서 이스라엘에게 천체를 숭배하는 잘못을 저질러서는 안 된다는 것을 충고하고 있다는 것이다. 하늘의 천체란 야웨께서 다른 민족들이 숭배할 대상으로 정해놓으셨다는 것이다.

이 같은 해석은 신명기 32장 8-9절에 대한 LXX의 수정에도 나타나고 있다

30) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』 (서울: 두란노, 1996), 457-468.

31) Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 49-51, 435-436.

32) Christensen, *Deuteronomy 1-11*, 86-87.

(비교, 신 17:3). 신명기 32장 8-9절의 LXX는 “하나님이 아담의 자손을 여러 민족으로 구분하실 때 민족들의 경계를 하나님의 천사(천체)의 수에 맞춰 정하셨다”라고 말하고 있다. 그러면서 야곱의 족속을 야웨의 몫으로, 하나님의 유업이 되는 백성으로 강조하고 있다. 신명기 32장 8-9절(LXX)을 신명기 4장 19절 해석에 응용한다면 본문은 하늘의 천체가 야웨 하나님의 피조물에 불과하다는 것을 강조하려고 이같은 표현을 쓴 것이라고 추측할 수 있다.³³⁾ 많은 번역본(NRSV, NEB, Die Gute Nachricht 등)과 주석(Delitzsch, Driver, Weinfeld, Thompson, Craigie, Cairns, Christensen 등)도 19b절을 이방인에게는 천체숭배가 허용되지만, 선택받은 백성 이스라엘에게는 허용이 안된다는 쪽으로 읽는 것을 선호하고 있다. 하늘의 천체를 섬기는 이방인의 신앙은 신앙의 원시 단계로 켜 조물주 하나님을 발견하도록 이끈다고 보고 있는 것이다.³⁴⁾

그렇지만 우리는 이 같은 해석에 일정 부분 무리가 있다. 무엇보다도 이스라엘에게는 천체숭배가 엄격히 금지되지만 다른 민족에게는 그것이 허용되었다는 주장을 신명기 4장 19절에서 끄집어내고 있는 것은 놀랍다. 흔히 사람들은 이 같은 태도를 계시신앙에 이르지 못한 자연신앙이라는 범주에서 이해하려고 한다. 하지만 폰라드가 지적했던 대로 구약 어디에도 하나님께서 이방인에게 경배의 대상으로 하늘의 천체를 분배하셨다는 것을 분명하게 말하고 있지는 않다.³⁵⁾ 더욱 이방인의 천체숭배를 하나님을 찾아가는 예비 방편으로 이해하려는 노력은 성서적으로는 낫설다. 차라리 본문을 신명기가 저술(편집)되던 당시 주변 세계가 하늘의 천체를 숭배하던 일로 요란했었음을 반증하는 증거로 삼아야 되리라. 실제로 이스라엘 왕국사의 후기나 이스라엘의 포로기는 그 같은 종교풍습으로 야웨 신앙에 큰 상처를 입히지 않았던가(왕하 17:16; 21:3, 5; 23:4, 5, 12; 렘 8:2; 19:13; 44:17; 겔 8:16).

신명기 본문의 강조는 언약 백성 이스라엘이 하늘의 천체를 숭배하는 폐단에 빠져서는 결코 안 된다는 것이다. 신명기 본문 안에는, 아니 오경 안에는 이방인의 자연숭배가 종말에 가서 야웨 하나님 숭배로 대체되게 될 것이라는 생각이 깔려있지 않다. 그같은 생각은 예언자의 것이다. 이스라엘의 예언자들은 종말에 못 민족들이 거짓종교를 청산하고 야웨 하나님만이 하나님이심을 고백하게 될 것을 희망하고 있다(사 2:2-4; 렘 16:19-20; 슥 14:9). 예레미야는 못민족이 우상숭배라는 죄 때문에 하나님의 심판을 받게 된다고까지 말했던 최초의 예언자이다(렘 50:35-39; 비교, 12:14-17).

표준역의 경우 MT를 수정하고 있다는 점도 문제가 될 수 있다. 표준역의

33) Tigay, *Deuteronomy*, 50.

34) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 466-467.

35) von Rad, *Deuteronomy*, 50.

“(주 너희의 하나님은 이 세상에 있는) 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것이다”에서 “다른 민족”과 “섬기라고 주신 것이다”라는 말은 엄밀히 말하면 MT에는 없다. 표준역의 “섬기라고 주신 것”이라는 표현은 히브리어 동사 “할락”(הלך qal, 완료형, 문자적인 뜻은 “할당하다,” “분배하다”)에 대한 의미상의 일치로 이해된다. 하지만 MT의 “모든 민족”(כול האמים)을 위하여 야웨께서 “할당하셨다”(할락)라는 말은 다른 의미로도 읽혀질 수 있다. LXX의 원래 텍스트는 여기에 “그들에게 빛을 주기 위하여”라는 말을 이 구절의 맨 뒤에 첨가시켜 놓았다.³⁶⁾ 하나님이 온 하늘 아래 사는 모든 민족에게 해와 달과 별같은 천체를 배정하신 것은 그들에게 빛을 주기 위해서라는 것이다.

개역의 “천하만민을 위하여 분정하신 것”이란 구절은 히브리어 성서에서 “모든 하늘 아래 사는 모든 민족을 위하여 (해와 달과 별같은 천체를) 분배하신 것”(할락 ...르콜 하암밈 탁핫 콜-핫샤마임)란 말에 상응하는 표현이다. 해와 달과 별, 곧 하늘의 모든 천체가 주는 빛은 모든 민족에게 고루 비치도록 편성되어 있다. 결코 어느 한 민족이 그것을 독점한다거나 어느 한 민족만을 따돌릴 수는 없다. 하나님의 백성 이스라엘은 땅에 사는 모든 사람들이 그렇게 하는 것처럼 해와 달과 별 같은 천체의 움직임, 신비함, 장엄함에 매료되어 그것들을 숭상하는 잘못에 결코 빠져서는 안 된다.

LXX의 신명기는 오경의 다른 책들이 그렇듯 대체로 히브리어 성서의 토라를 전반적으로 충실히 따르고 있다.³⁷⁾ 이 점에서 웨버스(John W. Wevers)의 신명기 본문(LXX) 연구는 우리에게 소중하다.³⁸⁾ LXX는 단순히 히브리어를 그리스어 대응어로 형식적으로 옮겨 놓은 번역이 아니라, 하나님께서 이스라엘에게 말씀하시고자 했던 것을 그리스어와 그리스 문화로 표현하고자 노력하였던 번역이다. 번역상의 오류가 일어나는 경우에도 LXX는 마음 내키는 대로 히브리어 대본을 각색해 놓지 않았다. 할 수 있는 한 가장 적합한 번역을 이루어 놓고자 노력하였으며, 적어도 자기 독자들이 읽고 이해할 수 있는 말로 히브리어 본문을 옮기고자 노력하였다. 알렉산드리아 공동체가 번역한 히브리어 토라가

36) E. Tov, “The Rabbinic Tradition Concerning the ‘Alterations’ Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX,” *JSJ* 15 (1984), 65-89; Tigay, *Deuteronomy*, 435, n. 5.

37) 예를 들어 칠십인역에 나오는 모세의 노래 끝부분(32:43)이 마소라 본문보다 여섯 구절이 더 길다거나, 칠십인역의 6:4에서 웨마의 시작은 신명기 4:45로부터 추가된 구절로 이루어져 있다거나, 쿨란의 4Qdeutq 사본이 칠십인역과 대체로 일치하면서도 LXX에는 네 구절이 추가 되어 있는데, 그 중 세 구절이 4Qdeuq에서는 발견되지만 마소라 본문에서는 빠져 있다는 관찰이 그러하다. E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem, 1997), 192.

38) John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy, Septuagint and Cognate Studies* 39 (Atlanta: Scholars, 1995), x-xiv.

완전한 것은 아니었다고 해도, 그것은 엄연히 주전 3세기 알렉산드리아 유대 공동체가 정경으로 읽었던 성서였던 것이다.

번역된 텍스트를 비교할 때 우리는 성급하게 어느 본문이 어느 본문에 비해서 더 낫다고 판단해서는 안 된다. LXX와 MT의 차이는 성서 해석을 위한 다채로움으로 작용해야지 결코 걸림돌로 작용해서는 안 된다. LXX는 본질적으로 주석적인 문서이다.³⁹⁾ 신약 속에 인용되거나 언급된 구약 구절(LXX)만 보아도 LXX 번역자가 자기 신학의 틀에서 히브리어 대본의 의미를 파악하고 있음을 드러낸다. 바로 여기에 LXX 번역 속에 깃들여 있는 번역자의 주석 작업을 비교 미드라쉬의 시각에서 재검토해야 할 이유가 있다.

우리는 흔히 개역과 표준역 사이에서 발견되는 본문상의 차이 등을 오역이나 잘못된 번역으로 간주하려고 한다. 그러나 개역과 표준역의 본문에 대한 진정한 평가는 각 본문이 각각의 번역 원칙에 얼마나 충실했는지를 평가하는 틀 속에서 이루어져야 한다. 이것을 무시하고는 번역 본문에 대한 진정한 평가는 이루어질 수 없다. 여기에서 필자가 관심 하는 것은 어떤 번역 원칙에 따른 번역 작업이라 하더라도 그것 자체가 일종의 주석 과정이라는 사실이다. 원천언어(히브리어)의 메시지를 수용언어(우리말)로 재생시키는 과정에서 번역자의 번역원칙이 아닌 번역자의 컨텍스트(상황, 이념, 신앙, 신학, 문화)가 서로 상이한 해석을 낳게 되는 경우가 있을 수도 있기 때문이다. 번역 원칙의 차이만이 서로 다른 번역을 낳게 되는 것이 아니라, 동일한 번역 원칙에 따라 이루어진 작업 속에서도 번역자의 컨텍스트에 따라서 얼마든지 서로 다른 번역이 이루어질 수 있는 것이다. 신명기 4:19에 대한 검토는 이런 경우에 해당된다.

V

번역은 해석학(Hermeneutics)이다. 번역은 단순히 글을 번역하는 작업이 아니다. 번역은 원문을 해석하고, 원 저자를 해석하며, 원래의 상황을 해석해서 그 결과를 독자들의 눈높이에 맞춘 뜻 속에 담아 전달하는 해석학적인 작업이다. 역설적으로, 번역이 문자적 의미를 충실하게 담아내는 방식을 취하고 있을 때 그것은 더욱 해석학적인 과업이 된다. 본문 언어의 양식, 유형, 전송, 편집 등을 파악하고 추적해서 “본래 의미했었던 것”을 “지금 의미하고 있는 것”으로 표현하는 작업이 번역의 과정에는 절실히 요청된다. 히브리어의 마소라 본문이 해독하기 어려울 때 번역자는 해석학적 심포지엄의 구조 속에서 본문의 의미를 세세히 살필 수 있어야 한다. 글을 번역하는 것이 아니고 뜻을 옮기는 것이어야

39) Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, xxii.

하기 때문이다. 이사야 8:6의 번역에 바로 그런 해석학적 심포지움이 요청된다.

시리아-에브라임 전쟁 때의 일이다. 시리아 왕 르신이 이스라엘 왕이었던 르말리아의 아들 베가와 함께 도모해서 예루살렘을 정복하려고 쳐들어왔다(사 7:1). 하나님은 이때 유다 왕 아하스에게 이사야를 통해서 유다 백성은 믿음 안에 서야 된다는 경고를 내린다(사 7:7-9). 아하스에게 임마누엘의 징조를 약속하면서(사 7:10-25), “마헬살랄하스바스”라는 이사야의 아들이 태어날 것도 말씀하신다(사 8:1-4). 그러면서 야웨는 자기가 시리아 군대를 멸망시킬 때 유다 백성들도 심판하실 것을 다짐한다(사 8:6-10). 왜 하나님은 유다 백성에게도 벌을 내리시는가? 이사야 8:6은 8:7-10에 묘사된 하나님의 심판의 동기가 어디에 있는지를 전해주는 구절이다.

“이 백성이/ 고요히 흐르는 실로아 물은/ 싫어하고,/ 르신과 르말리아의 아들을 좋아하니/ 나 주가,/ 저 세차게 넘쳐 흐르는/ 유프라테스 강물/ 곧 앓시리아 왕과 그의 모든 위력을,/ 이 백성 위에 뒤덮이게 하겠다/...”(사 8:6-7, 표준역개정)

“이 백성이 고요히 흐르는 실로아 물은 싫어하고 르신과 르말리아의 아들을 좋아하니!” (개역에서는 “이 백성이 천천히 흐르는 실로아 물을 버리고 르신과 르말리아의 아들을 기뻐하느니라”). 문제가 되는 것은 “르신과 르말리아의 아들을 좋아한다”는 구절이다(사 8:6b). 이사야 8:6의 MT는 다음과 같다.

6 יֵן כִּי מֵאֵס הָעַם הַזֶּה אֶת מַי הַשְּׁלֹחַ הַהַלְכִים לְאֵט

וּמְשׁוֹשׁ אֶת־רֵצִין וּבְרַר־מַלְיָהוּ

성서학자들은 일찍부터 이 구절을 놓고 논란을 벌여 왔다. 이사야 8:6b의 머리말인 “우메소스 옛...”(וּמְשׁוֹשׁ אֶת-)이 구문상 어색하기 때문이다.⁴⁰⁾ 첫 번째

40) 이사야 8:6의 해석과 주석에 관한 문제는 아주 오래 전부터 지적되었다. 예를 들어 O. Schroeder, “umesos eine Gosse zu rason,” *ZAW* 32(1912), 301-302; K. Fullerton, “The Interpretation of Isaiah 8, 5-10,” *JBL* 43(1924), 253-89; K. Budde, “Jes 8, 6b,” *ZAW* 44(1926), 65-67; J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah: Isa. vii, 1-ix, 6* (Lund: Gleerup); H. Klein, “Freude an Rezin,” *VT* 30(1980), 229-34; Marvin A. Sweeney, “One וּמְשׁוֹשׁ in Isaiah 8.6,” Philip R. Davies, David J. A. Clines (eds.), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* JSOTSup. 144 (Sheffield: JSOT, 1993), 42-54; Gordon Wong, “What Difference Does It Make? Pastoral Clarity in the midst of Textual Uncertainties in Isaiah 8,” *Hermenia Today* 21(2002 Winter), 8-17. Gordon Wong의 글은 2002년 10월 24일 한국신학정보연구원의 학술세미나에서 발표되었던 강연이다. 이 강연은 “무슨 차이가 있는가? 이사야 8장에 나타난 본문의 불명확성 속의 목회적 명확

해설은 오래 전 게세니우스(W. Gesenius)가 제안했던 내용이다. 게세니우스는 히브리어 “메소스”란 부정사 구문형에서 파생된 동명사인데 그것이 이사야 8:6의 시문에서는 한정적으로 사용되는 일종의 동사 구실을 한다고 보았다.⁴¹⁾ “메소스”란 동명사 뒤에 “...과 더불어”(with)라는 뜻의 전치사 “엣”(עִם)이 연결되는 구문을 형성하고 있다는 것이다(참조, 사 35:1; 비교, 사 66:10). “우메소스”를 부정사의 구문형에서 파생한 동명사로 보고, 그 뒤를 “...와 함께”라는 전치사 “엣”이 따르고 있다고 볼 때, 이사야 8:6b는 “(이 백성이) 르신과 르말리야의 아들과 더불어 기뻐하고 있다”(and rejoicing with Rezin and the son of Remalish)라는 번역을 낳는다.⁴²⁾ “르신과 르말리야의 아들 앞에서”(공동번역)나 “rejoices over Rezin and the son of Remalish”(NIV)의 경우 히브리어 “엣”을 모두 전치사로 읽는 경우에 속한다(비교, 출 20:23).⁴³⁾ 우리말 성서에서는 히브리어 “엣”이 전치사보다는 목적어를 이끄는 부호(불변사)로 처리되어 있다(“르신과 르말리야의 아들을 기뻐한다”). 그러나 영어번역은 대부분 히브리어 “엣”을 전치사로 해석하는 경향을 보인다.

“Because this people has rejected the gently flowing waters of Shiloah and rejoices over Rezin and the son of Remalish”(NIV)

“우메소스 엣...”을 ‘동사(동명사) + 전치사(with/over)’로 번역하고 있다. 이 경우 문제가 되는 것은 이사야 8:6a와 8:6b의 병행구가 문법적(형식적)으로 파괴된다는 점이다. 8:6b에서 “우메소스”에 연결되는 “엣”이 전치사(with)로 해석될 경우, 그 “엣”은 8:6a에서 “마아스”(מַאֲסָה) 동사의 목적격 부호(불변사) 역할을 하는 “엣”과 병행구적인 연결을 이루지 못한다. 그러나 더 큰 어려움은 문법이 아닌 내용이다. 유다 백성이 “천천히 흐르는 실로아의 물을 거절했다”는 것은 독자들이 받아들이기에 어려움이 없다. 이에 비해 유다 백성이 “르신과 르말리야의 아들을 기뻐한다”거나 “르신과 르말리야의 아들과 더불어서,” 또는 “르신과 르말리야의 아들 앞에서” 기뻐한다는 말은 그대로 수용하기가 어렵다. 르신이 시리아(아람) 왕으로서 예루살렘을 함락하고자 유다에게 전쟁을 걸어왔던 장본인인 까닭이다(사 7:1).

성”이라는 제목으로 *Hermeria Today*에 번역되어 있다.

41) E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (1821), 2nd Engl. edn (Oxford: Clarendon, 1983), 332-333.

42) 비교, S. Irvine, *Isaiah, Ahaz and the Syro-Ephraimitic Crisis*, SBLDS 123 (Atlanta: Scholars Press, 1990), 185.

43) 비교, NKJV(KJV)는 “Inasmuch as these people refused The waters of Shiloah that flow softly, And rejoice in Rezin and in Remalish's son”(사 8:6)으로 번역하고 있다.

이사야 8:6의 “우메소스 옛...”에 관한 두 번째 해설은 대체로 유다 백성이 르신과 르말리야의 아들을 기뻐한다는 구절에서 시리아-에브라임 전쟁 당시 유다 백성 사이에 자리잡고 있었던 친 시리아 당파를 떠올린다.⁴⁴⁾ 역사적으로, 사회적으로 예루살렘이 시리아와 에브라임의 공격을 받을 때(사 7:1) 예루살렘 도성 안에 살던 유다 사람들 가운데에는 유다의 대적 르신을 지지하는 자들이 있었다고 보았다. 본문은 그런 사정을 반영하는 문장이라는 것이다. 르신이 예루살렘을 함락시킬 경우 자기들이 예루살렘을 다스리게 될 것으로 기대했다는 것이다. 이사야 8:6을 이렇게 읽을 경우 “우메소스 옛...”으로 시작되는 본문은 르신과 르말리야의 아들과 한 패거리를 이루고서 기뻐하는 유다 사람들을 책망하는 말씀이 된다. 이런 해석의 뿌리는 칠십인역으로부터 시작되었다.

δια το μη βουλεσθαι τον λαον τουτον το υδωρ του Σιλωαμ το πορευομενον ηουχη αλλα βουλεσθαι εχειν τον Ραασων και τον υιον Ρομελιου βασιλεα εφ' υμων.

“이 백성이 고요히 흐르는 실로암 물은 원하지 않고, 르신과 르말리야의 아들을 자기들을 다스리는 왕으로 삼을 것을 원했다!” βουλεσθαι εχεινβασιλεα εφ' υμων! “(르신과 르말리야의 아들을) 자기들을 다스리는 왕으로 삼을 것을 원했다!” 칠십인역은 이사야 8:6b에서 “르신과 르말리야의 아들을 너희의 왕으로 삼기를 갈망하는”자들이 있었다고 번역한다. 물론 칠십인역의 “삼기를 원했다”(βουλεσθαι εχειν)는 말은 히브리어 “우메소스”에 상응하는 그리스어 표현이다. 그러나 분명하지 않다. 그리스어 부정사 βουλεσθαι의 히브리어 대본(vorlage)dl 어떤 것인지가 확실하지 않다. 분명한 것은 이사야 8:6의 그리스어 번역에서 μη βουλεσθαι와 βουλεσθαι 사이에 “원하지 않았다”와 “원했다”는 대구가 존재하는데, 그것은 이사야 8:6의 칠십인역이 히브리어 구문의 “마아스”와 “우메소스”를 서로 병행하는 동사 형태로 보았다는 것을 시사한다.

하지만 이런 해석에는 지나침이 있다. 당시 유다 사회 내부에 친 시리아 파, 친 이스라엘 파가 존재했다는 것을 입증할 만한 증거란 존재하지 않는다. 이사야 8:6에서 “르신과 르말리야의 아들을 좋아하는” “이 백성”(하암 하제 חַם חֲמֵה)은 7:2, 17; 8:11, 12에 등장하는 그 백성과 동일한 자들이다. 7:2와 8:12에서 그 백성은 르신과 르말리야의 아들을 기뻐하기보다는 정녕 그들을 두려워하는 자들이다! 그렇기에 그들은 결코 이른바 시리아-에브라임 연맹에 편을 드는 자들이 아니다. 이사야 8:6에서 “우메소스”의 문법적 주어인 “이 백성”이

44) 이런 해석은 이미 13세기 말, 14세기 초에 강하게 제기되었다. L. Finkelstein, (ed.), *The Commentary of David Kimhi on Isaiah*, Columbia University Oriental Series 19 (New York: Columbia University, 1926), 55.

르신을 기뻐하는 자들로 소개된다는 것은, 그렇기에, 그냥 난제로 남는다.

세 번째 번역은 이사야 8:6b의 “우메소스”(משוש)를 “우마소스”(מסוס)나 “우메소스”(מסוס)라는 히브리어 자음으로 고쳐 읽는 시도이다.⁴⁵⁾ BHS의 비평적 각주도 그렇게 제안하고 있다. 즉 히브리어 “메소스”(משוש)를 동사 원형 *m-s-s*(ססמ)의 부정사 구문형(*inf. const.*)으로 고쳐 읽으면서 그 뜻을 “용기를 잃어버림”(losing courage)이나 “약해짐”(becoming weak)으로 해석한다. RSV나 TEV가 바로 이런 식으로 본문을 번역하고 있다.

Because this people has refused the waters of Shiloah that flow gently,
and melt in fear before Rezin and the son of Remaliah...(RSV)

“Because these people have rejected the quiet waters of Shiloah Brook
and tremble before King Rezin and King Pekah”(TEV)

“이 백성이 실로의 물을 거절하고 르신과 르말리야의 아들 앞에서 두려움에 녹아버렸기 때문에” 야웨 하나님께서 유프라테스 강물을 유다 백성의 목에까지 차게 하시리라는 것이다. 이렇게 본문을 번역할 경우 이사야 8:6a와 8:6b의 의미상의 흐름이 매끄럽게 파악된다는 유익이 있다. 이사야 8:6의 문맥과도 잘 어울린다.

그렇지만 RSV의 번역에 반영된 본문 수정은 히브리어의 자음 “싸멕”이 필사하는 과정에서 “썸”으로 거듭 잘못 기록되었을 가능성을 전제하고 있다. 그래서 이 본문을 번역하는 자가 “우메소스”(משוש)를 발음은 비슷하지만 철자법이 다른 “우메소스”(מסוס)로 수정해서 본문을 재구성하였다(참조, 사 10:18). 히브리어 자음 “썸”을 “싸멕”으로 교체해서 읽게 되는 현상은 이사야 9:10(우리말 9:11); 19:2의 ססכ→שכס과 28:2의 שער→סער에도 나타난다.⁴⁶⁾

그러나 문제는 여전히 남는다. “두려움에 빠진다”는 뜻의 동사 “마소스”는 주로 “누구/무엇 때문에” 그런 일이 일어난다는 맥락에서 밀리프네(시 97:5), 밍프네(수 5:1; 믹 1:4; 시 68:3), 민(사 34:3) 같은 전치사와 함께 주로 사용된다고

45) 많은 주석가들이 이사야 8:6b를 이렇게 수정해서 읽고 있다. O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 2nd. edn (Philadelphia: Westminster, 1983), 183; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 96; H. Wildberger, *Jesaja 1-12* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), 321. 이런 해석의 뿌리는 F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja* (Heidelberg: C. F. Winter, 1833), 98-99이다.

46) 이런 점은 오래 전에 이미 지적되었다. F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja ubersetzt und ausgelegt* (Heidelberg, 1833), 99; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters I-XXXIX* (Cambridge, 1909), 67이 그런 경우이다. 최근에는 H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Eng. trans. (Fortress: Minneapolis, 1991), 342도 이런 문제를 밝히고 있다.

보기 때문이다.⁴⁷⁾ 전치사 “옛”이 “누구/무엇 앞에서”라는 의미로 사용되는 용례를 히브리어 텍스트 안에서 찾기가 힘들다는 것이다. 이런 까닭에 우리 속에 제기되는 의문은 이것이다. 번역자가 임의로 현존하는 마소라 본문의 철자를 다른 것으로 대응(substitution)하는 자유를 어느 정도까지 허용할 것인가?

네 번째 해석은 “우메소스”(משוש)를 히브리어 접속사 바브(ו)에 히브리어 자음 “멤”(מ)을 접두어로 한 명사(mem-preformative noun) “마소스”(משו)가 구문형(construct)으로 쓰였다고 보는 경우이다. “환희”(exultation), “기뻐하기”(rejoicing)란 뜻을 지닌 이 말이 현재 문장 속에서는 동사 역할을 하면서 그 동사 뒤를 따르는 직접 목적어를 이끄는 불변사 “옛”과 연결되어 있다고 본다.⁴⁸⁾ 이 경우 히브리어 “메소스”가 불변사 “옛” 이하의 구문을 이끄는 동사적 의미로 사용되기 위해서는 그 형태가 “칼”(qal) 동사이기보다는 “히필”(hiphil) 동사이어야 한다. 쿰란 사본(IQIsa. a)의 이사야 8:6이 “우메소스”를 “우메시스”(משוש, 히필 분사형 남성 단수)로 읽어 “르신과 르말리야의 아들을 기쁘게 만든다”고 해석한 것이다.⁴⁹⁾

이 경우에도 문제는 남는다. 우선 히브리어 본문에 שוש나 שוש가 히필형으로 사용된 용례가 전혀 없다. “메소스”를 “마소스”의 구문형으로 본다고 하더라도 거기에 소유격 명사(genitive noun)가 연결되는 경우가 히브리어 본문 상에는 전혀 나타나지 않는다. 또 쿰란문서의 증거를 받아들여 이사야 8:6을 “이 백성이 보내주신 분(핫솔레아흐 חֲסֹלֵאֵחַ, 곧 야웨)이 고요하게 흐르게 하는 물을 거부하고 르신과 르말리야의 아들로 기뻐하게 하였기에...”라고 해석할 때 “마아스 하암 하제 옛”(8:6a)이 “우메소스 옛...”(8:6b)으로 연결되는 병행구문을 되살리지 못한다.

물론 이러한 본문 번역상의 논란이 설교자에게는 그리 큰 어려움을 안겨다 주지 않는다고 볼 수도 있다.⁵⁰⁾ 유다 백성들이 르신과 르말리야의 아들을 좋아하든(우리말 성서, NIV, TEV, 비교 LXX), 아니면 르신과 르말리야의 아들 앞에서 두려워하든(RSV) 설교를 위한 메시지는 동일하게 파악할 수 있다는 것이다. 전자로 해석할 경우 설교자는 유다와 예루살렘의 지도자가 아닌 그 대적의

47) Sweeney, “On umesos in Isaiah 8.6,” 45.

48) Sweeney, “On umesos in Isaiah 8.6,” 48-54.

49) 문법적으로 볼 때 히브리어 שוש나 שוש의 히필 미완료 3인칭 남성 단수는 칼 미완료 3인칭 남성 단수와 같은 모습이다. 히브리어 성서에는 칼 형태의 단어들(שוש, 신 28:63; 사 62:5; 습 3:17; 시 19:6; 욕 39:21). 이 단어의 히필 형태는 쿰란 히브리어나 랍비들의 히브리어에서만 등장한다. M. Jastraw, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Brooklyn: P. Shalom, 1967), 1542-43. Sweeney, “On umesos in Isaiah 8.6,” 48-49.

50) Wong, “What Difference Does It Make?” 10-11.

우두머리를 지지하는 자들을 하나님이 불쾌하게 여기신다는 뜻으로 본문을 파악하면 되고, 후자로 해석할 경우 설교자는 하나님을 신뢰하지 못하고 대적의 공격에 두려워 떨고 있는 자들을 하나님이 책망하신다는 것을 선포하면 된다 (참조, 사 7:3-9). 그 어떤 경우든 야웨 하나님의 말씀을 신뢰하지 못하는 유다 백성이 문제가 되는 것이다.

번역은 설교가 아니다. 번역은, 그것이 원문의 형식을 충실하게 지키든, 아니면 원문의 뜻을 소담하게 담아내든, 원문에 충실해야 한다. 스위니(Marvin Sweeney)가 이사야서 1-39장이 그 뒤에 이어지는 40-55장, 56-66장의 저술과 편집에 언어적, 문법적, 전승사적, 신학적 토대 역할을 하였다고 말하는 것은 우리 논의에 도움이 된다. 그런 시각에서 볼 때 이사야 8:6-8이 이사야 66:10-11과 언어학적으로나 주제상으로 서로 밀접하게 관련되어 있다는 사실은 이사야 8:6-8의 난제를 극복하는 계기가 된다. 가령 이사야 66:10-11이 시온의 번성을 성적인 이미지(sexual image)로 묘사했듯이, 이사야 8:6-8도 유다 백성의 정황을 성적인 이미지로 고발하고 있다고 보는 것이다.⁵¹⁾ 이렇게 볼 경우 유다 백성이 실로아의 물을 버리고 르신과 르말리야의 아들을 기뻐한다는 것은 유다가 예루살렘을 버리고 다른 상대를 그 마음에 두고 있다(마소스, “즐거워한다”)는 고발이 된다. 흐르는 물이나 히브리어 “마소스”나 모두 성적인 메타포(sexual metaphor)라는 것이다.

번역작업에서는 수용언어의 반응(독자의 반응)이 중요하다. 번역의 경우, 예컨대 우리말로 번역된 문장에서는 원천언어의 뜻이 살아나야 된다. 그러나 번역 속에 주석 작업이 어쩔 수 없이 동반된다고 볼 때, 그리고 본래 주석작업에서는 원천언어의 형식과 구조가 무시될 수 없다는 사실을 전제할 때, 번역은 역사비평적 해석학이 남겨놓은 유산의 활용을 피해갈 수 없다.

번역이란 본질적으로 원문이 무엇을 말하고 있는지를 번역문을 읽는 독자들의 언어로 묘사하는 노력이다. 텍스트가 이해되지 않는다고 해서, 텍스트의 원천언어가 애매하다고 해서, 번역 속에 번역자의 해석(주석)을 임의로 첨가한다면 그 번역은 “에이스제시스”(eisegesis)로 흐르고 말 우려가 있다. MT의 의미가 우리말 번역에서 잘 살아나면서도, MT의 형식이 파손되지 않는 번역문을 이루어낸다는 것은 어쩌면 불가능한 일지도 모른다. 하지만, 번역 작업 속에 번역자의 주석이 어쩔 수 없이 첨가된다면, 번역자는 원문(MT)의 뜻이 수용언어(우리말)에서 어떻게 되살아나야 하는지를 파악하는 일과 함께 원문의 구조, 형식, 전승, 편집 등을 살피는 일도 동시에 갈무리해야 한다. 성서 원문(MT)을 번역하는 과정에서 “번역 따로, 주석 따로”를 외치고 만다면 그것은 참으로 아쉬

51) Sweeney, “on umesos in Isaiah 8.6,” 50-52.

운 일이다. 그런 점에서 번역은 성서해석학의 디딤돌이자 성서해석학의 최종 결산서이다.

Abstract

Critical Reflections on Bible Translation

Tai-il Wang

Based on a discussion of grammatical problems, semantic implications, textual witnesses and the relationship to Comparative Midrash, this paper discusses the appearances of the Hebrew terms and phrase 'ehad in Deut. 6:4, 'azab in Gen. 2:24, umesos in Isa. 8:6, and halak yhwh.....lekol ha'ammim tahat kol-hassamayim in Deut. 4:19, which have long constituted either difficult exegetical issues or multivalent problems in Bible translation. After readings of MT, the ancient versions (LXX, Targums), and modern translations including Korean Bibles, this paper proposes a hermeneutic which, when brought to bear on texts, results in performing Translation Criticism. It provides a model that has several analogies to textual criticism involved in the canonical process. The upshot of this analysis is to explore how the messages of the Hebrew Bible can be faithfully translated and communicated to the Korean Bible in ways that avoid philological, cultural or theological interference between original text and translated text.