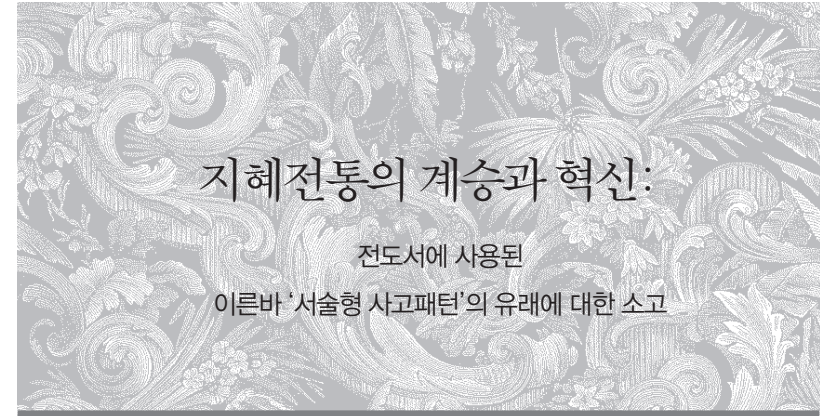


## Keywords

prophetic experience  
experiential spirituality  
revelatory experience  
ecstasy

- 투고일: 2014년 10월 01일
- 심사일: 2014년 10월 28일
- 게재 확정일: 2014년 11월 06일



오민수(킬 대학교)

## 1. 들어가는 말

잠언과 전도서는 욱기와 함께 구약을 대표하는 지혜문서에 속한다. 이들 중 잠언은 전통적이고 표준적인 지혜의 교훈과 훈계를 담고 있는 '지혜의 교과서'로 불리고 있다. 반면, 전도서는 잠언과는 사뭇 다른 주제와 언어적 형태를 지니고 있어, 그 서술형태나 교훈과 신학적 내용에 있어서 구약의 지혜문학의 아웃사이더로 간주되고 있다. 그리고 그 구성 양식에 대해서는 그리스로마의 문학양식인 '대화형식의 논박문'(Diatribе)란 견해가 지배적이다. 지금까지 전도서를 연구하는 연구자들은 전도서에 사용된 지혜전개 방법을 구약의 지혜문헌 전통 속에서 재구성할 수 있음을 간과하였다. 이에 대해 필자는 본 소고에서 전도서에서 사용된 지혜 전개양식이 이국적인 그리스로마의 문학양식이 아

나라 구약 지혜문학 전통에서 유래되는 ‘서술형 사고패턴’(deskriptives Denkmuster)양식임을 밝히고자 한다.

### 1) 최근까지 전도서 연구동향

지금까지 학자들은 그들의 연구에서 전도서란 책 내에 존재하는 교훈들 사이에 부인할 수 없는 긴장대나 불일치나 충돌을 해소하는 것을 근본과제로 하였다. 그리하여 그간 전도서 연구의 초점은 전도서란 책 전체에 흐르는 교훈의 불일치를 어떻게 해소할 것이며, 또한 책 전체를 포괄할 수 있는 일관성 있는 구조의 존재 여부에 대해 관심이 기울여졌다.

19세기 말과 20세기 초까지, 문학적 통일성 재구성을 과제로 하는 문학비평은 ‘원자료설’(Quellenhypothese)과 ‘단락이동설’(Umstellungshypothese)을 해설 모델로 제시하며 전도서 내의 내용상 모순과 불일치를 해소하려 하였다.<sup>1)</sup> 그러나 2차 세계대전 이후 편집비평의 방법론이 두각을 나타내면서 문학비평의 방법은 그 영향력을 상실하였다.<sup>2)</sup> 편집비평의 일반적인 결과에 따르면 책 표지인 1장 1절과 책 후기인 12장 9절-14절을 최종편집자의 부록으로 생각하며<sup>3)</sup>, 전도서가 구약의 정경목록 중 한 권의 책으로 되기까지 유대전통주의의 신학적 관점에서 이루어진 최종편집이 있었다고 주장한다. 물론 ‘제일 후기 기록자’와 ‘제이 후기기록자’가 어느 정도의 내용을 수정과 편집하였는지에 대해서는 학자들 간의 약간의 편차가 있겠지만, 이러한 편집비평의 연구 결과들은 전도서를 전체적으로 이해하는데 도움을 주기 때문에 간략하게 정리해 보고자 한다.

1) D. Michel, *Qohelet* (EdF 258; Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 17; L. Schwienhorst-Schönberger, "Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987-1997)", *ThRev* 94 (1998), 364-375.  
2) O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient, Untersuchungen zu Stil und theologische Thematik des Buches Qohelet* (Freiburg; Herder Verlag, 1964), 41.  
3) 윗글, 41.

우선 로더(Loader)는 그의 책<sup>4)</sup>에서 전도자의 사상이 어느 정도로 전통적인 지혜의 가르침에서 기원하는가를 연구였고, 폭스(Fox)의 연구 *Qohelet and his Contradictions* (1989)에서는 선행연구자인 로더(Loader)의 견해를 이어받아 전도서 내의 내적인 불일치와 이론들은 전도자가 자신의 생각을 표현하는 특징들이라고 이해하였다.<sup>5)</sup> 카이저(Kaiser)<sup>6)</sup>는 전도서의 사고전개과정에서 나타나는 내적인 긴장대는 전도자가 전통적인 지혜와 대결한 결과라고 설명하였다.

다른 한편, 미셸(Michel)<sup>7)</sup>은 전도서 연구에서 ‘구문인용모델’(Zitatenmodell)을 창안하였다. 그는 전도서 내부의 사고의 긴장대는 상대편의 견해를 반박하기 위해서 상대편의 언술을 인용한 것으로 설명하였다. 이러한 그의 연구는 전도서 내의 상이한 내용들을 이해하는데 큰 혁신을 가지고 왔다. 하지만 필자의 견해로 볼 때, ‘구문인용모델’이 전도서의 단락 내의 모순을 통일성 있게 이해하도록 하는데 도움을 주기는 하지만, 본문 중에 어느 부분이 인용이고 어느 부분이 전도자의 주석인지를 언어적으로 구분하기가 모호하다는 약점이 있다.

윈스터의 구약학자이자 우가릿 문헌 연구가로 잘 알려진 로레츠(Loretz)는 전도서가 ‘산문’(Prosa)과 ‘운문’(Poesie)으로 짜맞추어 전개하는 유대인들의 철학을 필역한 책이라는 결론에 도달함으로써, 지금까지 연구와 사뭇 다른 결론을 도출하였다;<sup>8)</sup> 로레츠의 견해에 따르면,

4) J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth* (BZAW 152; Berlin: Verlag de Gruyter, 1979).  
5) M. V. Fox, *Qohelet and his Contradiction* (JSOT.S 71; The Almond Press/Sheffield Academic Press, 1989).  
6) O. Kaiser, "Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese," *ThR* 60 (1995), 363-376; 5.  
7) D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin: Verlag de Gruyter, 1989), 17ff. 차준희는 그의 소논문 "코헬렛은 안티페미니스티인가?: 전도서 7장 25-29절을 중심으로", 『구약논단』 52집(2014년 6월), 127-155에서 Michel의 구문인용모델을 따라, 전도서 7장 26절이 이방사상을 전도자가 인용한 것임을 주장함으로써 전도서 7장 25-29절 단락 내의 구절 간의 상호모순을 해결한다.  
8) O. Loretz, "Anfänge jüdischer Philosophie nach Qohelet 1,1-11 und 3, 1-15", *UF* 23 (1991), 223-244.

산문은 ‘헬레니즘의 철학을 지향하는 새로운 사고방식’이고, 운문은 유대 지혜문학의 전통에 따라 보수적인 사고’에 입각한 내용들인데, 주해자(Glossator)는 두 사고유형을 연결하면서 최종적으로 이 책을 대폭 확장하여 완성하였다고 한다. 하지만, 필자의 견해에 따르면, 전도서가 운문과 산문으로 이루어진 책임에는 분명하지만, 운문을 구약의 유대적인 사상의 유산으로, 산문을 헬라적 철학 사유의 방식으로 받아들이는 것은 우리가 있으며, 또한 두 개의 구별되는 전개 양식을 근거로 해서 지나치게 광범위한 결론을 도출한 것이라 여겨진다.

20세기 말부터 최근까지의 연구의 동향을 요약해 본다면, 전도서의 문학적 단일성을 변호하는데 대부분의 연구가 집중되었다고 할 수 있겠다. 대표적으로 박크하우스(Backhaus)<sup>9)</sup>는 로핑크(Lohfink)의 결론에 따라, 전도서가 1개의 기획된 기본문서’(programmatische Grundschrift, 1:3~3:22)에, 3개의 작문(Kompositionen)으로 구성되어 있으며(4:1~6:9, 6:10~8:17, 9:1~12:8), 이 세 개의 작문 문서는 각각 기본문서에 제시된 주제들을 독립적으로 다룬 것으로 이해하였다. 그러면서 박크하우스는 전도서의 전체를 총괄하는 구조는 찾아볼 수 없음을 필역하였다.

반면 편집사(Redaktionsgeschichte)적 모델을 제시하는 피쉬(Fischer)<sup>10)</sup>는 전도서를 이차적인 의미에서의 작문으로 보고, 전도서 3장 6절-12장 7절을 지혜학교의 ‘수업노트’(Unterrichtsskizze)와 주제별로 묶어진 지혜교과서’(Schultexte)로 편찬되었음을 밝혔다. 피쉬의 이러한 연구는 전도서란 한 권의 책이 사상적으로 완결된 구조를 가지고 있다고 이해하는 것에 정당함을 부여하여 주었고, 각 단락의 내용 전개

상에 나타나는 논리적 비약과 긴장대에 대해 효과적인 설명을 가능케 한 모델을 제시하였다고 할 수 있겠다.

지금까지 문학비평과 편집비평과 편집사적 연구 방법론에 따른 전도서 연구를 살펴보았는데, 이러한 통시적 연구방법에 따른 연구서들의 결론에 따르면, 전도서라는 책의 사상적 신학적 내용에 대해 ‘회의주의’<sup>11)</sup>와 ‘여호와 경외’<sup>12)</sup>라는 양극단 사이에서 있다고 할 수 있다.

2000년대의 전도서 연구의 가장 두드러진 학자는 개신교 신학자인 크뤼거(Krüger)와 로마 카톨릭 신학자인 슈비엔호르스트 쉐베르거(Schwiehorst-Schönberger)라 할 수 있다. 두 학자 모두 연구의 초점을 본문에서 독자로 옮김으로써 연구사의 큰 업적을 남겼다. 슈비엔호르스트 쉐베르거는 바크하우스의 결론을 이어받아 전도서가 4부분으로 작문되었다는 것을 착안하여, 이를 헬레니즘 당시 고전 수사학양식과 연결시켰다.<sup>13)</sup> 그는 전도서 전체는 ‘제목’(Überschrift 1,1), ‘교리 서술’(propositio, 1:2~3:22), ‘교리전개’(explicatio, 4:1~6:9), ‘교리변호’(refutatio, 6:10~8:17), ‘교리적용’(applicatio, 9:1~12:8), 그리고 ‘맺는말’(12,9-14)로 구성되어 있으며, 이러한 논리전개는 고전 수사학의 ‘대화형식의 논박문’(Diatriben)이라고 하였다. 또한 책의 주제는 ‘행복론’이라고 주장하였다.

크뤼거는 전도서 연구에 ‘수용미학’(Rezeptionsästhetik)적 접근을 도입하였다. 그의 연구의 목표는 저자가 텍스트가 말하는 것을 끄집어내는 것이 아니라, 그 책이 생성될 당시 동시대인들인 독자들이 그 텍스트

9) F. J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle.", zu *Komposition und Gottesbild im Buch Kohelet*, (BBB 83; Frankfurt a. M.: A. Hain, 1993).

10) A. A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 427; Berlin: Walter de Gruyter, 1997), 245.

11) E. Wölfel, *Luther und Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers* (FGLP 12; München: Christian Kaiser Verlag, 1958), 60.

12) F. Delitzsch, *Hoheles Lied und Koheleth. Mit Excursen von Consul D. Wetzstein* (BC IV/4; D. rffling und Francke: Leipzig 1895), 190.

13) L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (HThKAT; Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2004), 46ff.

를 어떻게 이해하였느냐를 조사하는 것이다.<sup>14)</sup> 따라서 텍스트가 ‘다중 의미’(Mehrdeutigkeit)를 가질 수 있음을 그의 연구의 출발점을 삼았다. 또한 크뤼거의 견해에 따르면 전도서의 문학양식은 ‘대화형식의 논박 문’이라는 수사학 장르로만 이해할 수 없으며, 전도서 최종집필 당시 동시대에 문헌들과 전수되었던 다양한 문학장르들도 곁들여 있음을 역설하며 지금까지 전도서 양식연구의 결과물들 중 많은 부분들을 수용하게 된다. 독자중심의 읽기에 입각한 그의 입장에 따르면, 전도서의 논리 전개와 특징이 있다면 독자들로 하여금 읽기의 과정에서 ‘다중해석의 가능성’과 ‘의도적 공란’을 둠으로 독자 자신을 본문 해석에 참여시킨다는 것이다.<sup>15)</sup> 따라서 전도서에 단 하나의 주제가 존재하기보다는 책 전체를 관통하는 모티브들이 있는데, 그것은 “최고선”(Höchstes Gut)로서의 “기쁨과 생의 향유”(Freude und Genuss), “인간의 종국성”(die Endlichkeit der Menschen), “시간의 우발성”(die Kontingenz der Zeit), 그리고 “예측불허의 미래”(die Unvorhersehbarkeit der Zukunft)라고 하겠다.<sup>16)</sup>

각각 2000년과 2004년에 전도서 주석을 출판한 크뤼거와 슈비엔호르스트 쉐베르거의 연구의 공통적인 경향은 전도서가 단일저자에 의해서 계획적으로 집필된 책이며, 특정한 주제(들)에 따라 전도자가 동시대인들에게 지혜를 새롭게 서술하고 있다는 것이다. 2000년대의 전도서 연구의 성과는 전도서가 파편적인 문서들의 조합이나 편집이 아니라, 특정주제로 묶어놓은 작품이며 또한 전체적인 맥락을 가지고 있는 단일한 책이라는 측면을 밝혔는데 그 의의가 있겠다.

필자가 위에 간략히 서술한 전도서 연구사에서 보여주는 바와 같이,

14) T. Krüger, *Theologische Gegenwartsbedeutung im Buch Kohelet*, (München: Theologische Fakultät 1990), 2.

15) T. Krüger, *Kohelet(Prediger)* (BK 19; Neukirchener Verlag: Neukirchener Verlag, 2000), 38.

16) 윗글, 39.

전도서 이해에 있어 이전에 문학비평적 연구의 결과들은 무용한 것이 아니라 여전히 공존하고 있으며, 그 결과들은 독자중심적 읽기에 반영되어 전도서의 단락과 내용과 전체주제 이해를 심화시키고 있음을 보여준다.

## 2) 문제 제기와 연구과제

지금까지 전도서 연구의 경향은 전도서 내의 사상적 연관성과 통합성을 찾는데 있었다. 따라서 단락의 문학적 일치성에 무리를 주는 구절들 간의 충돌, 긴장, 모순 때로는 논리적인 비약의 문제를 해결해야 하는 어려움이 있었다. 그러한 과정에 나타난 해결모델들은 ‘전통 vs. 비전통’, ‘유대주의 vs. 헬레니즘’, ‘보수적인 사고방식 vs. 새로운 사고방식’라는 ‘변증법적인 신학’(Dialektische Theologie)의 해석학적 구도를 탈피하기가 어려웠다 할 수 있겠다. 이러한 까닭에 지금까지 전도서 연구는 변증법적 신학의 성경 해석의 범주를 넘어서 전도자가 사건을 관찰하고 사실을 이해하려는 전통적인 구약의 지혜문학 내에서 사용된 접근 방식이나 사고유형에 대한 연구가 미흡하였다. 필자는 본 소고에서 잠언의 한 단락과 전도서의 한 단락을 비교함으로써, 전도서의 저자가 잠언에 사용된 구약지혜의 고유한 전개방식인 ‘서술형 사고패턴’(deskriptives Denkmuster)을 사용하였고, 이를 통해 내용을 일관성 있게 전개하고 있음을 밝힌다.

## 3) 접근방법

잠언 24장 30절-34절과 전도서 3장 16절-22절을 비교연구하기 위하여, 필자는 고전 히브리어 구문론과 의미론, 그리고 동사의 양상론을 사용하여 각 구절의 구문을 이해하고 분석할 것이다. 또한 문장구조 분석

을 위해 리히터(W. Richter)의 Biblica Hebraica transcripta<sup>17)</sup>을 동사분석에 활용하여 적용함을 본고의 독자들에게 미리 밝혀둔다.

아래의 구분분석과 이해를 위해 사용된 독일어 약어법은 다음과 같다.

x: 임의적인 비동사 구성요소

qatal: 동사의 완료형 형태

qotel: 동사의 현재형 분사

yiqtol: 동사의 미완료형 형태

wa(w/e): 와우접속사

wayyiqtol: 미완료계속법

All.(Allgemeingütigkeit): 보편적 사실(사건)

advs.(adverative): 반의(대조적) 사실(사건)

Generallität: 일반적 사실(사건)

Indi.(Individualität): 개별적 사실(사건)

irrealis: 가정

iterativ: 반복

NY(Nachzeitigkeit): 뒷선 시간

VZ(Vorzeitigkeit): 앞선 시간

17) W. Richter, *Biblica Hebraica transcripta BH, 13 Megillot* (ATSAT 33.13; St. Ottlien: EOS Verlag, 1993).

## 2. 본론

### 1) 잠언 24장 30-34절

#### (1) 구문분석과 본문이해

체형	30a על־שֵׁי רַגְלֵי אִישׁ־עַ צַל עֲבָרָתִי 30b וְעַל־כָּרָם אֶךְ דָּם חֲסֵר־לֵב:	x-qatal
재현	31aα וְהִנֵּה עָלָה כָּלֹו קִנְשׁ נִים (31aβ) כִּי סוּף נִיו חֲרָלִים 31b וְנָרַר אֶבְיֹו נִהַרְסָה:	w <sup>e</sup> hinne qatal-x, qatal-x, w <sup>e</sup> -x-qatal
관찰+사유(심화) 관찰+사유(사교매 등)	32a וְאַחַךְ זֶה אֲנֹכִי אֶשִׁית לְבִי 32b רַ אִיתִי לְ קַחְתִּי מוֹכָר:	wayyiqtol-LF sPP, yiqtol-x, qatal, qatal-x
지식의 확립	33a מִן עַט שְׁנוֹת מִן עַט תִּנּוּמֹת 33b מִן עַט חֶבְקִי הַיּוֹם לְשִׁכְבִּי: 34a וּבְאַמְתָּה לֵךְ רִישָׁךְ 34b וּמְחָסֶךָ רִיךְ כִּי אִישׁ מִגֵּן: פ	.... ...x-liqtol w <sup>e</sup> qatal qotel-x, w <sup>e</sup> ..

30a 내가 한 게으름뱅이의 발을 지나가며

30b 지각없는 자의 포도원을 지나갔더니

(V.30a, x-qatal-VZ, Indi.),

31aα 보라!

온 밭에는 췌기풀이 솟아났고(qatal-VZ,Indi.)

(31aβ) 그 지면에는 잡초들로 덮혔으며(qatal-VZ, Indi.),

31b 돌담은 무너져 있었도다(we-x-qatal, advs.).

32a 내가 그것을 둘러보았고(wayyiqtol-VZ, Indi.),

다시/금 마음을 기울어 보았도다(yiqtol-Iterativ).

(32b) 내가 관찰하였고(qatal-VZ, Indi.),

그로부터 교훈을 얻었도다(*qatal*-VZ, Indi.).

33a 줌 더 자자, 줌 더 줄자

(33b) 줌 더 팔짱을 끼고 쉬자 하면

34a 너의 빈궁은 부랑자처럼<sup>18)</sup> 들이닥칠 것이며

(*weqatal*-NZ, Indi.),

34b 너의 궁핍은 염치없는 자<sup>19)</sup> 같을 것이다.

잠언의 본 단락은 무명의 한 관찰자의 ‘체험담’을 담고 있으며, 이 단락의 주제는 ‘게으름의 결과는 빈곤이다’로 요약될 수 있다.<sup>20)</sup> 구문적으로 볼 때, 한 게으름뱅이에 대한 관찰자의 경험은 한 단락을 시작하는 ‘표준적인 접합 양식’인 ‘[we]-x-qatal’을 사용한다.<sup>21)</sup> 그리고 연이어서 사용된 접속사 *waw* + 지시사인 *hinn*<sup>22)</sup>는 청자들의 시선과 주의를 관찰자가 관찰한 실태들로 옮겨주고 있다. *waw* + *hinn*라는 구문론적 장치는 ‘이야기하는 화자 vs. 듣는 청자’ 또는 ‘체험담을 설명하는 서술자 vs. 수용자’ 사이의 관점을 일순간적으로 ‘동시화’시켜 주며, 청자 또는 수용자가 이 사건에 함께 참여하여 사건이나 사태를 추체험하도록 만들어 주고 있다(비교, 전 1:14). 이야기 서술의 진행을 표시해주는 31절 상반절에 접속사 *waw*는 한 단락을 거시적으로 구조화시켜 주 이야기 줄기인 30절의 접합양식 [we]-x-qatal과 연결시켜 주고 있다. 그런 다음, 본 단락의 주 이야기 줄기는 32절에 ‘미완료 와우연장법’(*wayyiqtol*)과 함께 구문론적으로 이어지게 되고, 마지막으로 결론에 도달하기 전에

18) 비교, Apposition von "Person oder Sache und Eigenschaft", GKS 131c, 443.

19) "Il l'gm", HALAT I, 517.

20) A. Meinhold, *Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31* (ZBKAT 16.2; Zürich: Theologischer Verlag, 1991), 413.

21) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebr. sch. Mit einem Anhang Biblisches Aram. isch* (Zürich: Theologischer Verlag, 1994), 73.

22) 비교, R. Bartelmus, *Einführung*, 206-206.210-211. 네러티브 전개 중 지시어(Deiktikon)는 독자에게 안내정보를 제공한다.

휴지기를 갖는다. 그리고 결론적으로 33절에 화자가 교훈을 얻게 되어 주이야기의 흐름이 종결된다.

본 단락의 내용적인 측면을 살펴보면, 30절에서 화자는 자신이 체험했다는 것을 보도하고, 31절에서는 청자로 하여금 그 체험을 재현하여 실태를 공감하게 만든다. 그러한 후, 32절에서 본 단락의 화자는 그를 관찰하여 이에 대한 자신의 입장을 정리하여, 심화시키는 과정을 두 번 반복한다. 32절은 총 4회 과거시제 동사들을 사용하여 관찰자의 사유의 절차를 단계별로 정리하여 주고 있다. 이러한 단계적 정리는 전통적인 지혜의 지혜획득이나 교훈의 정립과정을 논리적으로 열거한다. 우선, 첫 번째 단계로 그는 게으름뱅이의 전담의 실태를 관찰자 자신의 입장에서 둘러보았고(וְאִתְּחַלְּמֵהוּ), 두 번째 단계로 거기에 다시금 마음을 기울여 연구해 보았으며(אֶשֶׂית לְבַנּוֹ), 세 번째로는 재차확증하면서 관찰하였고(וְרִאִיתִי), 마지막 네 번째, 그로 통해서 교훈을 얻게 되었다(וְבִלְקַחְתִּי מִן). 이를 다시 말하자면, 관찰자가 (새로운) 인식에 도달하게 된 것이다. 32절을 구문론적 입장에서 숙고하여 볼 때, 32절은 문장 초두에 *wayyiqtol*을 사용한 이후, 이어지는 문장 속에는 모두 접속사 *waw* 용법 없이 총 3회 동사가 사용되는 특이성이 있다. *waw* 접속사는 특별히, 산문과 이야기체 서술에서 ‘사건이나 사실의 진행’을 표시해준다. 따라서 32절에 첫 번째 *wayyiqtol* 사용 이후, *waw* 접속사로 문장을 연결하지 않고 세 개의 동사가 연이어 이어진다는 것은 32절 내에 ‘(주)사건의 진행’(Sachverhaltsprogress)은 잠시 멈추어지고, 청자나 독자에게 전달되는 정보진행’(Informationsprogress)만이 이루어짐을 보여주고 있는 것이다.<sup>23)</sup> 이것을 구문론적 차원에서 이해해 보자면, 화자는 자신의 사유

23) 비교, R. Bartelmus, "Sachverhalt und Zeitbezug," *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation, Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Theologischer Verlag, 2002), 359-360; R. Bartelmus, "Schriftprophetie au erhalb des corpus propheticum eine unmögliche Möglichkeit? Das Mose-Lied (Ex 15,1-21) als deuterojesajanisch geprägtes »eschatologisches Loblied«, " F.

의 과정을 ‘정보자료 나열’이라는 구문론적 형식에 담아서 청자들에게 전달하고 있다.<sup>24)</sup> 또한 본 단락의 화자는 히브리어의 동사 진행의 언어적인 형태와 내용적인 의미론을 밀접하게 연관시켜 청자 또는 독자들로 하여금 자신이 전하고자 하는 요점으로 이끌고 있다.

마지막으로, 화자는 이렇게 새롭게 획득된 지혜<sup>25)</sup>를 33절-34절에 거쳐서 최종적으로 정리한다. 그가 내린 결론은 빈곤과 결핍은 개인의 게으름과 안락추구와 직결된다는 것이다. 그런데 경험에 대한 최종평가에 있어 문체적인 측면에서 화법의 전환이 주목할 만하다. 잠언 24장 30절-32절은 ‘일인칭 화자’로 개인의 경험담과 사유과정을 진술하는 반면, 사유를 최종 요약해 주고 있는 잠언 24장 33절-34절에는 이인칭을 분명한 청자로 하고 있다. 즉, 빈곤과 궁핍을 겪어야 할 사람은 개인적으로 게으름의 결과를 책임져야하고 고난을 견디어 내야 할 청자인 ‘너’이다.

## (2) 요약

잠언 24장 30절-34절은 현자의 경험을 바탕으로 지혜를 도출하는 과정을 그려준다. 우선 30절-31절까지 현자의 체험을 보도하고 재현해 주며, 32절에서는 관찰과 심화, 그리고 재확인과 이로 통해 도출된 교훈을, 그리고 마지막으로 33절-34절은 경험적 지혜를 전수할 수 있도록 격언을 남김으로써 종결된다. 본 단락의 논리구조는 ‘체험-관찰-사유-심화-결론적 지식’으로 정리될 수 있다. 필자는 이와 같이 귀납적

지식의 획득과정을 보여주는 사고구조를 ‘서술적 사고패턴’이라고 명명한다.<sup>26)</sup> 이러한 종류의 ‘사고패턴’은 본 단락 뿐만 아니라, 잠언 7장 6절-23절, 잠언 23장 29절-35절, 그리고 잠언 27장 23절-27절에도 나타난다. 잠언에 수록된 ‘서술적 사고패턴’은 전반부에서는 ‘자기보고’ (Ich-Bericht) 형식의 기술이 사용되고, 전개부분에서는 ‘삼인칭 서술’ (Er-Beschreibung) 그리고 마지막 추론부분인 ‘지식의 확립’에서는 ‘문체의 전환’이 이루어짐을 그 특징으로 한다.<sup>27)</sup> 잠언 24장 30절-34절에서는 독자와 공감대를 형성하기 위한 논거전략으로 ‘지시어’를 사용하고 있다.

필자의 견해에 따르면, ‘서술적 사고패턴’의 구성요소들은 단락마다 다양하게 변환될 수 있지만, 그 언어적 뼈대는 ‘관찰-사유-결론적 지식’이라는 사고의 기본틀을 갖추고 있다. 이 사고유형의 기본구조를 알려주는 히브리어 어근들로 ‘관찰’에는 *ראה/ראה*가, 그리고 ‘(비평적) 사유’에는 *אמר*<sup>28)</sup>가, 마지막으로 결론적 ‘지식’에서는 *ידע*가 사용된다. 또한 경우에 따라, 논거를 펼칠 때 어근 *שום/שית/נתן* + 명사 *לב* (레브/마음)를 사용하여, ‘서술형 사고패턴’의 일정한 사실을 심화시키기도 한다.

Hartenstein/J. Krispanz/A. Scharf(ed.), *Schriftprophetie, FS für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 2004), 55-82; 74, 각주 76.

24) 비교, R. Bartelmus, "»Schriftprophetie außerhalb des corpus propheticum«, 55-82; 75.

25) 잠언 24장 33절-34절은 잠언 6장 10절-11절을 그대로 반복하고 있다. 물론 본 단락을 전수하는 저자 (또는 최종편집자)가 이전에 회자되었던 격언을 반복해서 다시 인용했을 가능성을 제외할 수는 없다. 하지만 잠언 모음집의 나이로 볼 때, 잠언 10장 이하가 더 오래된 잠언 모음집에 속함을 부인할 수 없다. 따라서 잠언 24장 33절-34절은 본 단락의 관찰자의 관찰과 사유의 결과로 새롭게 획득한 격언으로 이해하는 것이, 본 단락의 문맥의 흐름과 잠언 전체 편찬을 비추어 볼 때 타당하다 할 수 있겠다(잠 10:1; 25:1).

26) Minsu Oh, *Sprachliche Gestaltung und Semantik. Untersuchungen zu den Biblischen Bchern Proverbien und Kohelet* (KThR; Berlin: Lit-Verlag, 2014), 54.

27) 비교, A. Meinhold, *뫓글*, 413.

28) 히브리 문맥 속에서 'mr'어근이 뜻하는 다양한 의미와 특별히 잠언과 전도서 내에서 'mr'용법에 대해서는 오민수(Minsu Oh), "Untersuchungen zu Denk- und Redeeinleitung mit dem Verb 'mr' in Prov und Koh: ein Beitrag zur Erhellung der weisheitlichen Denkstruktur", 『성서원문연구』 제 34호, 222-246를 참고하기를 바라며 독자들의 아쉬움을 달랜다.

2) 전도서 3장 16-22절

(1) 구문분석과 본문이해

관찰(V.16a)	16a וְעוֹד רָךְ אִתִּי תַחַת הַשָּׁמַשׁ	w <sup>e</sup> -x(wd)-qatal
재현(V.16b)	16bα מִן קוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרָשָׁע	NS
	16bβ וּמִן קוֹם הַצָּדִיק שָׁמָּה הַרְשָׁע:	w <sup>e</sup> NS
사유1(V.17aα)	17aα אָ מִרְתִּי אָנִי בֵל בִּי	qatal sPP
	17aβ אֶת־הַצְדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשׁ פֶּט הַאֱלֹהִים	x-yiqtol
	17b כִּי־ עַת לְכַל־ חַפְזִין וְ עַל כָּל־הַמַּעַ שָׁה שָׁם:	ky NS
	18aα אָ מִרְתִּי אָנִי בֵל בִּי	qatal sPP
사유2(V.18aα)	18aβ עַל־הַבְּרָחָה בְּ נִי הָאֵ דָם לִבְ רָם הַאֱלֹהִים	ʔ- brt N liqetol
	18b וְלֹךְ אוֹת שְׁהִם־בָּהּ מִה הַמָּה לָהֶם:	w <sup>e</sup> liqetol.ʔ=NS
	19aα כִּי־ מִקְרָה בְּנִי־הָאֵ דָם וּמִקְרָה הַבָּהּ מִה	ky N w <sup>e</sup> N
	19aβ וּמִקְרָה רָה אֶחָד לָהֶם	w <sup>e</sup> NS
	19aγ כְּ מוֹת זֶה בֶן מוֹת זֶה	keqetol kn qetol
평가(V.19b)	19aδ וְרוּחַ אֵ קָד לְכָל	w <sup>e</sup> NS
	19bα וּמוֹתֵר הָאֵ דָם מִן־הַבְּהִמָּה אֵין	ExS <sup>neg</sup>
	19bβ כִּי הַ כָּל הַבָּל:	ky NS
평가강화(V.19b)	20a הַ כָּל הוּ לֹךְ אֶל־מִן קוֹם אֶחָד	x-qotel
	20b הַ כָּל הַ הִּי מִן־הַעַפְרָה פָּר וְהַ כָּל שָׁב אֶל־הַעַפְרָה:	x-qatal w <sup>e</sup> -x-qotel
지식(V.21)	21aα מִי יוֹ דַע רוּחַ בְּ נִי הָאֵ דָם	my=qotel
	21aβ הַע לָהּ הִיא לְמַעַלָּה	haqotel
	21bα וְרוּחַ הַבָּהּ מִה	w <sup>e</sup> N
	21bβ הִי רָדַת הִיא לְ מַטָּה לְאַרְצִין:	haqotel
관찰확증: 태도의 변화(V.22)	22aα וְךָ אִתִּי	w <sup>e</sup> qatal
	22aβ כִּי אֵין שׁוֹב מֵאֲשֶׁר יִשׁ מִח הָאָדָם בְּמַעַ שָׁיו	ky ExS <sup>neg</sup> m=ʔr yiqtol
	22bα כִּי מִי וּבִיאָנוּ לָךְ אוֹת	ky my=yiqtol liqetol
	22bβ בְּ מִה שָׁיָהּ יְהִי אֶחָרוּי:	b <sup>e</sup> m=yiqtol

- 16a 그리고 또한<sup>29)</sup> 내가 해 아래서 관찰하여 보았도다(*qatal*-VZ, Indi.).
- 16bα 재판의 자리, 그곳에 불법이 이르고
- 16bβ 정의의 장소, 그곳에 불의한 자가<sup>30)</sup> 이르도다.
- 17aα 나는 스스로 마음에 생각하였도다(*qatal*-VZ, Indi.).
- 17aβ 의로운 자와 불의한 자를 하나님께서는 판단하실 것이다 (*x-yiqtol*-NZ, Indi.).
- 17bα 이는 범사에는 기한<sup>31)</sup>이 있고,
- 17bβ 그에 해당되는<sup>32)</sup> 각각의 행위를 지배하는 도다.<sup>33)</sup>
- 18aα 나는 스스로 마음속으로 생각하였도다(*qatal*-VZ, Indi.).
- 18aβ 그 인생들에 대해서는<sup>34)</sup> 이러하니<sup>35)</sup>, 하나님께서 그들을 시험

29) Vgl. W. Richter, "Zum syntaktischen Gebrauch von Substantiven im Althebräischen am Beispiel von 'od," *ZAH* 7 (1994), 175-195, 182; T. Krüger, *Kohelet(Prediger)*, 164, 166.

30) 따라서 대다수 학자들이 후대 번역본인 칠십인역과 탈굼역을 근거해서 번역하는 전도서 3장 16절 하반절의 마소라 모음을 עֲרֵב(하라사) - '불법한 자' - 에서 עֲרֵב(하레사) - '불법' - 으로 변환한다. 그러나 추상명사 (abstractum)에서 구체명사(concretum)의 문체의 전환은 전 2:13-14 상반절에서 - '지혜'/'우매'에서 '지혜자'/'우매자' - 관찰된다. 따라서 대다수 학자들이 본 구절에서 시도하는 '모음변환'(Umvokalisierung)은 불필요해 보인다.

31) Jenni, E., Art. עַת עַב (참/그곳에)의 'et Zeit, *THAT* II (62004), 370-385, 371-375. עַב(에트)라는 시간 개념은 '시간의 지연'(Zeitdauer) 또는 '시간'(Zeitraum)을 표현하기 보다는 '특정한 시점'(bestimmter Zeitpunkt)이나 '시기'(Zeitabschnitt)를 표현한다.

32) 어휘소 정확한 번역에 대해서 이론이 분분하다 (비교, D. Michel, *Qohelet*, 138; *HALAT*, 204). עַב(참/그곳에)을 עֲרֵב(참/두다)으로 정정하여 동사로 이해하는 것이나 이 부사를 '단정적인 말투'(asserative force)인 '정말'(indeed)이나 '역시 똑같이'(also)로 이해하는 것은 큰 의미가 없어 보인다(C. F. Whitley, "Has the Particle עַב an Asserative Force?", *Bib* 55 (1974), 394-398). 필자의 견해로는 이 어휘소의 기본용법인 '치격'으로서 의미보다 시간적인 의미인 '그 순간'(da) 또는 '그런 다음'(dann)로 이해하는 것이 문맥에 일치하는 듯하다(*HALAT* II, 1431).

33) 비교, "עַל", *HALAT* I, 781; *Brockelmann* 110g, 107; 110l, 107; 110m, 108.

34) 비교, T. Krüger, *Kohelet(Prediger)*, 167; L. Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, 277; M. Michel, *Qohelet*, 138; *HALAT* I, 204.

35) 비교, *BHQ* 18, 77; E. Jenni, "Textinterne Epexegeese im Alten Testament," J. Luchsinger/H.-P. Mathys/M. Sauer(ed.), *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments Band II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 107-117. 여기서 사용된 לְ-부정사 구문은 주문장을 완전히 다시 바꾸어 표현해주는 '상술의 ל'(Spezifikation)로 분류될 수 있다(E. Jenni, 윗글, 108). 주문장과 부정사구문을 비교해 볼 때, '상술의 ל'는 새로운 정보를 알려준다(E. Jenni, 윗글, 112).

하시고(구별하시고)<sup>36)</sup>

- 18b 그들이 짐승과 마찬가지로<sup>37)</sup> 보시도다.<sup>38)</sup>
- 19aα 이는 그 인생들의 운명<sup>39)</sup>이 짐승의 운명과 동일하며<sup>40)</sup>
- 19aβ 그들에게는 하나의 운명이 있다.
- 19aγ 이가 죽는 것과 마찬가지로 저도 죽는도다.
- 19a 이들 모두에게는 목숨이 하나밖에 없고
- 19bα 사람이 짐승보다 나옴도 없도다.
- 19bβ 이는 이들 모두가 덧없기 때문이라.
- 20a 이들은 모두 한 곳으로 가고 있도다(*qotel*-Allg.).
- 20bα 모두 흙(먼지)에서 나왔으며(*qatal*-VZ, Indi.),
- 20bβ 흙(먼지)으로 되돌아가고 있도다(*qotel*-Allg.).
- 21 그 인생들의 영이 위로 올라가는지 혹은 짐승의 영이 아래로

36) ל + 후접사 구문인 לְבָרֵךְ에 관한 정확한 번역에 관해서 의견이 분분하다. HALAT은 111쪽에서 이 구문에 사용된 동사가 "점검하다" (prüfen)라는 뜻의 어근 בּרַךְ(*bwr*)에서 파생됨을 제안한다. 하지만 이와 동시에 "글라내다"(auslesen)라는 뜻의 어근 בּרַךְ(*brr*)의 부정형에서도 파생되었다고 볼 수도 있다(HALAT, 111). 필자의 견해의 따르면, 전도서의 저자가 음운적으로 동일한 두 어휘를 겹치게 함으로 양자를 모두 겨냥하였으리라 추정함이 적당하다.

37) F. Nötscher, "Zum emphatischen Lamed", VT 3 (1953), 372-380, 379; BHQ 18, 78. 어근 לָמַד לָמַד 의 לָ는 '강의 용법'(Lamed emphaticum)이거나 '관계 용법'(Lamed relationis)일 수 있다.

38) 본 구문을 L. Lewy, *das Buch Qoheleth; Ein Beitrag zum Sadduzäismus* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912), 85 쪽에서 '주어전환'(Subjektwechsel)을 제안하고, L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 276 쪽에서 '어간전환'(Stammformwechsel)을 제안하지만, 맛소라 텍스트에 비교해 볼 때 양자의 제안 모두 불가피한 근거가 있는 것은 아니다.

39) T. Krüger, *Kohelet*, 168. 여기서 הַיְוָנִים 이 두 번 모두 *nomen regens*로 사용되었는지는 불확실하다.

40) 접사 *Waw*는 두 요소를 병렬하여 동일화시키는 '비교의 용법'(*Waw adaequationis*)으로 사용되었다고 보아야 한다. 그렇다 하더라도 이러한 비교의 용법의 *Waw*는 의미론적으로 내재한 *Waw*의 용법이라기보다는, 번역가능성으로 이해하는 것이 좋을 것이다. 이러한 의미에게 필자는 H.-P. Müller가 주장하는 *Waw*의 '비접사적 용법'(Nicht-junktiver Gebrauch)에 반대한다. 이러한 이유로 19aα에 사용된 '비교 용법'의 *Waw* 또한 '병렬의 *Waw*'(*Waw copulativum*)의 부가적인 기능으로 간주해야 함이 마땅하다. *GKB* 161a, 523; *Gesenius*<sup>18</sup>, 289; A. R. Müller, "Die Freiheit, ein *Und* zu gebrauchen. Zur hebräischen Konjunktion *w*," R. Bartelmus/N. Nebes, N(ed.), *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien Adolf Denz zum 65. Geburtstag* (JBVO 4; Wiesbaden: Horassowitz, 2001), 85-101; G. Vanoni, "Zur Bedeutung der Konjunktion *ו*-. Am Beispiel von Psalm 149,6," W. Gro / H. Irsigler/T. Seidl(ed.), *Text, Methode und Grammatik; Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (St. Ottilien: Eos Verlag, 1991), 561-576; H.-P., Müller, "Nicht-junktiver Gebrauch von *ו*- im Althebräischen", *ZAH* 7 (1994), 141-174.

곧 땅으로 내려오는지 누가 알 것인가(Ptz hi, 알려주랴)?

- 22aα 내가 다시금 관찰하여 보았는데<sup>41)</sup>(*weqatal*-Iterativ),
- 22aβ 사람이 자기 행위를(또는 일을) 기뻐하는 것(*yiqtol*-Generalität)보다 더 좋은 것이 없도다.
- 22aβ 이는 그것이 곧 그의 몫이기 때문이라.
- 22b 누가 과연 그를 이끌어 그의 후에 일어날 것이(*yiqtol*-NZ, Indi.) 무엇인지<sup>42)</sup> 보게 할 수 있겠는가(*yiqtol*-irealis)?

전도자는 책 서두에 해 아래서 수고하는 사람에게 '지속적인 유익'은 무엇인가라는 질문을 제기하며, 전도서를 시작한다. 이 전도자의 질문은 전도서 3장 16절-22절에 나와 있는 '법과 정의의 주제'와 마주치게 된다. 부패한 법집행과 부정의라는 주제는 구약 이스라엘의 지혜문학의 전통에서 다루는 주요 테마이기도 한다(잠 3:30; 18:5; 22:22; 24:23; 욥 36:17). 전도서 3장 16절 상반절에서 전도자는 해 아래서 자신이 관찰한 것을 밝히고 있으며, 16절 하반절에는 그가 관찰했던 내용을 수사학적 기법인 '동이 대구법'(synonymer Parallelismus membrorum)을 이용하여 독자들에게 재현해주고 있다. 관찰자는 사회의 질서를 규정하는 고유한 장소인 법정이 불법과 부정의로 기울어지는 현상을 보았다. - 히브리원문으로 미루어 볼 때, 사법제도가 전적으로 그러한지 또는 일정부분 그러한지 알 수는 없으므로 16절 하반절을 추론하여 사회적 정황을 유추하는 일은 부적절하다고 할 수 있겠다.

부정부패의 사태를 관찰하고 조사를 한 전도자는 3장 17절에 자기 입장에서 첫번째 사유를 시작한다. 그의 견해에 따르면 사람의 폐단에서 비롯되는 이러한 법과 정의의 문제는 단순히 사람의 일만이 아니라

41) 여기서 이전의 내용을 반복하고 일축하고 요약하는 *qatal*이 사용되었다.

42) *Wagner* 298, 110; 비교, M., H., Gottstein, "Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew", *JBL* 68 (1949), 35-79; HALAT1, 1272.

하나님의 소관이기도 하다. 그래서 전도자는 하나님께서 의로운 자 뿐 아니라 불의한 자를 판결하실 것임을 밝힌다. 이로서 전도자는 법과 정의의 문제를 신학적인 주제로 삼는다. 또한 전도자가 말한 판결 혹은 심판<sup>43)</sup>은 전도서 3장 1절-8절의 ‘시간의 노래’에서 이미 말해 주었듯이, 시간과 연관이 있다: 하나님께서는 범사에는 기한을 두심으로, 그 기한이 사람들의 일상사를 지배하도록 하셨다(전 3:1; 11). 이로서 전도자는 지금 현실의 부정과 부패가 넘치지 못하도록 하시는 심판자로서의 하나님을 상징함으로 이 문제를 해소하고자 한다. 그리고 전도자가 바라볼 때, 이러한 하나님의 심판은 내세로 미루어지는 것이 아니라, 사람의 생애 내에 이루어지는 것임을 ‘기한’이라는 전문용어로 통해서 강조한다. 모든 사람은 정해진 기한 내에 각각 자기의 행위대로 판결을 받을 것이다. 따라서 정의로운 사람은 사법제도의 혼란도 범사의 기한 중 일정한 시간 안에 있음을 알기에 현실의 부패한 사법제도에 불구하고 희망을 품을 수 있다. 이러한 사람의 생애 내에 하나님의 판결은 전통적인 구약의 지혜서의 주제에 속하며, 잠언 11장 31절 뿐만 아니라 전도서 12장 14절에도 밝히고 있다.

하나님께서 의로운 자와 불의한 자 사이의 구별을 만드실 것이란 첫 번째 사유의 결론에서부터, 전도자의 두 번째 사유는 출발한다. 첫 번째 사유는 시간을 신학화 함으로써 ‘신학적 사유’라고 한다면, 두 번째 사유에서는 동물과 사람을 비교함으로써 법과 정의의 문제에 대해 ‘인간론적인 고찰’을 하고 있다. 언어의 형태적인 차원에서 입각하여 볼 때, 관찰자는 여기에서 이전의 도식 ‘정의 vs. 부정의’ 또는 ‘정의를 행하는

43) G. Liedke, Art. שָׁפֵט *špṭ* richten, *THAT II* (62004), 999–1009.1001: “Das *špṭ* –Handeln findet statt in einem »Dreiecksverhältnis«: zwei Menschen oder zwei Gruppen von Menschen, deren Verhältnis zueinander nicht intakt ist, werden das *špṭ* eines Dritten oder Dritter wieder in den Zustand *šālôm* gebracht.” 따라서 ‘판결’(혹은 ‘판결음’)은 ‘유죄판결’을 겨냥하기 보다는 ‘공동의 질서 재건’을 목표로 한다. 이에 대하여, L. K hler, *Der hebräische Mensch: eine Skizze*, (Tübingen 1953), 151쪽 이하, 그리고 H.–J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im AT*, 117쪽 이하를 참고하라.

자 vs. 불의한 자’의 형태를 탈피해서, 사람을 지칭하는 집합적인 개념인 מַאֲוָה를 용어에 도입함으로써 이 주제에 대한 사유를 또 다른 각도에서 조명한다. 두 번째 사유에서 그는 사람도 동물과 동일한 운명을 가진 존재로서 동물과 마찬가지로 죽어야 한다는 것을 하나님이 보고 계신다는 사실에 주목하고 있다(18절 하반절). 관찰자는 사람과 동물이 그 바탕(Substanz)과 기원(Ursprung)과 종결(Abschluss)에 있어서 유사함을 설명해 주고 있다.<sup>44)</sup> 우선 양자 모두 동일한 흙에서 나왔고, 또한 흙으로 돌아가야 하며, 죽음을 맞이해야 한다는 것이다(20절). 또한 양자 모두 단 하나뿐인 목숨(또는 하나뿐인 숨결)을 가지고 있다(19절 상반절). 이러한 측면에서 인간이 동물보다 뛰어나다고 할 것이 아무것도 없다는 평가를 내릴 수 밖에 없다(19절 하반절). 이러한 인간의 종국성이란 한계상황 앞에서 법과 정의의 실행이라는 과제를 극단적으로 몰고 가게 되는데,<sup>45)</sup> 이는 사람의 책임 하에 있는 법과 정의가 사람의 살아있는 시간 내에 실행되어야 하기 때문이다. 이 사실을 첫 번째 사유와 다시 연관하여 살펴본다면, 해 아래서 발생하는 모든 불법에도 불구하고 사람은 정의를 행해야 한다는 사고의 결론에 도달한다. 왜냐하면 관찰자의 첫 번째 사유에 따르면 하나님께서는 의인의 재판관이실 뿐 아니라 불법한 자의 재판관도 되시기 때문입니다. 그분은 의인과 악의 범주를 초월하여 모든 인생들의 일들을 מַאֲוָה이라는 차원에서 관찰하신다. 따라서 해 아래 호홉하는 존재들을 일반화시키는 죽음은 부정과 부패에 한계를 정함과 동시에 개별 인간들(“인생들”, בְּנֵי-הָאָדָם)에게 공법의 집행과 정의의 실현은 피할 수 없는 과제임을 알려주고 있다.

두 번의 다른 각도에서의 사유 후, 관찰자는 21절에서 결론적 지식의 결과가 무엇일지 수사학적 질문으로 본문의 청자인 독자들에게 던지고

44) Minsu Oh, *Sprachliche Gestaltung und Semantik*, 203–204.

45) R. Rüdiger, “Denn es kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes tute... Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo”, *ZThK* (1997), 263–287; 269.

있다. 관찰자는 이 수사학적 질문으로 통해서 독자들이 관찰자의 결론을 공감하여 참여하도록, 화자와 청자를 일순간 '동시화'시켜 주는 기법을 사용한다. 이러한 기법으로 통해, 독자들의 인식은 죽음 이후에 동물과 사람의 운명에 관하여 인생들은 알 길이 없음을 인정할 수 밖에 없는 지점으로 유도된다. 또한 죽음이 모든 것을 일반화시킨다는 전제 아래서 볼 때, 사람의 해 아래서의 수고 또한 지속적으로 유익을 주지 못한다.

22절은 그럼에도 불구하고, 관찰자의 이러한 최종적인 입장을 결코 사람을 회의주의나 염세주의로 귀결되지 않음을 '확증적인 관찰'(constatierende Beobachtung)로 통해서 재차 확인해 주고 있다. 그것은 사람이 현재 자기 행위를 기뻐하는 것 보다 더 좋은 것은 없다는 전도자의 '행복론'이다. 이러한 전도자의 행복론은 본 단락 이전에 전도서 3장 12절에서 표명한 전도자의 행복론의 대명제이기도 하다. 이는 그 사람이 현재에 누리는 생의 기쁨은 하나님이 주신 분것이기 때문이다(전 3:22 상반절). 이 단락을 마무리하면서 관찰자는 또 한번의 수사학적 질문을 사용한다. '과연 누가 그를 이끌어 그의 후에 일어날 것이 무엇인지 보게 할 수 있겠는가?'라며 사람에게 불가능한 가정적 상황을 제시한다. 이러한 부정적 대답을 기대하는 수사학적 질문을 통해서 관찰자는 독자로 하여금 자신의 삶을 반추하게 하며 관찰자의 결론에 함께 도달하게 한다. 전도서 3장 22절 하반절은 전도자의 이러한 사고의 귀결로서 '소박한 행복론'을 소개하는데, 사법의 부패와 사회적 폐단에 대한 현실적인 책임을 내세의 것으로 외면하는 것이 옳지 않을 뿐만 아니라, 그러한 책임을 구실로 현재적 생의 즐거움이 소실하지 말아야 함을 가르치고 있다. 또한 이러한 '소박한 행복론'은 사법제도의 무질서가 독자들의 인생의 무질서로 귀결되지 않도록 독자들로 하여금 지혜로운 삶을 격려하고 있다.<sup>46)</sup> 사람이 부패와 폐단을 보았다고 해서, 그것에만 고

정된 채 행복한 삶을 포기하지 않도록 한다.

## (2) 요약

전도서 3장 16절-22절은 관찰자가 목격한 실태를 바탕으로 결론적 지식(또는 지혜)에 도달하는 과정을 단계적으로 보여준다. 관찰자는 16절에 '관찰'을 알리는 표시로 'ראה' 동사 완료 일인칭을 사용하여, 관찰한 내용을 독자들에게 재현하여 주고 있으며, 17절 첫 번째 신학적 사유와 18절에 인간론적 사유에는 각각 'אמר' 동사 완료 일인칭을 사용하여 '사고'를 표시하고 있다. 마지막으로 본 단락의 논거의 절정을 이루는 것은(재)인식'이나 '지식획득'을 뜻하는 어근 'ידע'를 사용함으로써 결론에 도달한다. 전도서의 본 단락은 체험과 관찰을 바탕으로 '서술형 사고패턴'의 전형을 보여준다고 할 수 있다. 또한 전도서의 본 단락은 잠언 24장 30절-34절의 단락에서 보여준 '서술형 사고패턴'의 문체적 특징과 동일하게, '일인칭 보도'(Ich-Bericht)에 이어, '삼인칭 관점에서 기술'(Er-Beschreibung), 그리고 종결 부분에서는 암시적인 독자를 주소로 한 '이인칭 화법'(Du-Rede)을 간접적으로 사용하여 독자들이 관찰자 자신의 논거를 함께 '단정'(Feststellung)하게 되도록 유도하고 있다. 독자의 인식을 깨우치는 문학적 기법으로는 기술사실을 '동시화'시켜 주는 '수사적 의문문'이 도입되고 있다. 그러나 전도서 3장 16절-22절과 잠언 24장 30절-34절은 관찰과 사유의 대상에 있어서 그 차이를 보이고 있다. 잠언 24장 30절-34절의 관찰자는 자연을 주제로 하여 새로운 지혜를 도출한다면, 전도서의 관찰자는 사회적 현상을 관찰과 사유의 대상으로 삼아 자신의 결론을 확증한다.

잠언이란 책 전체를 볼 때, 잠언의 '서술형 사고패턴'은 산발적으로 사용되며 이러한 사고패턴의 전개를 구성하는 언어적 표현들에 있어서

46) 비교, R. K. Johnston, "Confession of A Workaholic: A Reappraisal of Qoheleth", *CBQ* 38 (1976),

완성도를 보이지는 못하고 있다(잠 6:6-10; 7:6-23; 23: 29-35; 24:10-12; 27:23-27; 30: 18-20). 반면, 잠언 보다 후대에 집필된 전도서의 지혜의 진술은 '서술형 사고패턴'의 기본골격을 다양하게 사용하고 있다. 전도서의 저자는 책 전체에 이러한 '서술형 사고패턴'을 완성적인 형태와 미완성적인 형태로 적용하고 있다. 전자의 경우 전도서 1장 16절-17절, 2장 3절-11절이 그 대표적인 예라 할 수 있으며, 후자의 경우 전도서 3장 9절-10절이 그 전형이라고 할 수 있다. 또한 전도서에는 '서술형 사고패턴'과 전통적인 지혜전개 방식의 다른 유형들을 응용한 '혼합형'도 나타나고 있다.<sup>47)</sup> 따라서 전도서의 저자는 전통적 지혜의 기술 방법들 중 하나인 소위 '서술형 사고패턴'을 잠언으로부터 전수받아 완성시키고 있다고 볼 수 있다.

### 3. 나가는 말

전도서에 사용된 '서술형 사고패턴'의 재발견은 전도서라는 책 전체를 구성하는 장르 이해에 새로운 시각을 제공한다. 현행까지 학계의 지배적인 전도서의 전개양식은 '대화형식의 논박문'이다. 슈비엔호스트 쉘베르거는 이 장르를 전도서란 책 전체에 적용하여 전도서도 하나의 주제로 진술되는 논문형식의 글임을 밝혀 전도서 내의 내용적 일치와 단일성을 역설하는데 기여하였다.<sup>48)</sup> 책 전체 양식으로서 '대화형식의 논박문'의 구조는 *propositio*(1:2-3:22), *explicatio*(4:1-6:9), *refutatio*(6:10~8:17), 그리고 *applicatio*(9:1~12:8)로, 그 양식의 전개가 총 4단계로 구성된다. 하지만 그가 제시한 양식인 '대화형식의 논박문'은 몇 가지 약점을 지니고 있다고 하겠다.

47) 구문론과 의미론을 바탕으로 더욱 상세한 연구는 2011년 제출되고 2014년에 출판된 필자의 박사학위 논문 *Sprachliche Gestaltung und Semantik*을 참고하는 것으로 본 소고는 독자들의 아쉬움을 달랜다.

48) L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 2014.

첫째, '대화형식의 논박문'이란 수사학 장르의 하나의 주제가 종결되기까지 대화체 형식(Dialog)의 대결구조를 가지며 일목요연하게 전개되는 것임에 반하여, 전도서는 전체가 '일인칭의 독백체'(monadisch-monologisches Denken)<sup>49)</sup>로 전개되고 있다. 둘째, 20세기 초 '대화형식의 논박문'이란 양식을 신약 신학에 도입한 볼트만(R. Bultmann)의 연구<sup>50)</sup>에 따르면, 이 양식은 3단계 논리전개 방식을 가지고 있다. 1) "상정된 이상에 대한 긍정적인 해설" 2) "부정적인 서술" 또는 "꾸중" 3) "마무리권고"이다. 볼트만의 '대화형식의 논박문'양식에 따르면, 전도서는 마지막 세 번째가 누락되어 있다. 셋째, '대화형식의 논박문'은 대화체로 전개되지만, 전도서란 책 전체를 볼 때 대화체라고 내세울 만한 문체적인 특징이나 서술 기법들이 부재하다. 넷째, '대화형식의 논박문'이란 장르의 형식은 고대그리스와 로마에서 철학자들이 스스로 지칭한 장르가 아니라, 19세기 초에 문학계에서 재구성된 장르로서 도덕적 훈계를 위한 비체계적이고 '교훈적인 논문'이었다.<sup>51)</sup> 따라서 19세기에 학계에서 재구성된 그리스로마의 수사학적 양식을 고대근동이라는 문화적 배경 속에서 저작된 히브리인의 문학에 적용하는 것은 무리라고 할 수 있다. 따라서 '대화형식의 논박문'란 장르가 전도서의 내용을 일관성 있게 정리할 수 있다는 유용함에도 불구하고, 이러한 주장을 뒷받침해주는 논거들의 약점은 간과될 수 없다.

이러한 까닭에 본고에서 재구성하여 실례를 보여준 서술형 사고패턴'(deskriptives Denkmuster)은 여러 면에서 더욱 실제적이라 할 수 있겠다. 첫째, '서술형 사고패턴'은 히브리적 사고인 독백체 형식으로 다

49) H. Spieckermann, "Suchen und Finden; Kohelets kritische Reflexionen", *Biblica* 79 (1989), 305-332; 312, 각주 16; 비교, J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (OTL; London: SCM, 1988), 29.

50) R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13; Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1910), 51f.

51) H. Brunner/K. Flessel/F. Hiller(ed.), *Lexikon Alte Kulturen I* (Mannheim, Wien, Zürich: Meyers Lexikon Verlag, 1990), 548.

른 견해와 현상에 대한 비판적 대화를 하는 동시에 주제적인 일관성을 유지하기에 유리하다. 둘째, ‘서술형 사고패턴’은 논거의 전개를 알려주는 언어적 특징(관찰-사유-지식획득)이 분명하다. 셋째, ‘서술형 사고패턴’은 구약의 전통적 지혜로 분류되는 잠언의 여러 구절들로 통해 그 원형의 재구성이 가능하다. 넷째, ‘서술형 사고패턴’은 일상적 경험으로부터 고차원적 지식(또는 지혜)을 도출하는 지혜문학의 전형적인 특징을 반영한다고 할 수 있다.

전도서의 후기는 전도서의 저작 당시 전도자의 활동에 대해 다음과 같이 소개한다.

전도서 12장 9절

וַיְהִי תָרַשְׁתָּהּ יְהוָה כִּי הִלַּח הַקָּבֵר	9a	9a 그 밖에 전도자는 지혜자였으며
עוֹר לְמִדְרָגָה אֲחֵרָה עָמַד	9bα	9bα 지속적으로 백성을 가르쳤고,
וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין	9bβ	9bβ 항상 비교하고 연구하였다.
וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין וְאֵין	9bγ	9bγ 다시 말하자면, 그는 수많은 격언들을 정정하였다.

전도자는 대중의 스승이었으며, 수많은 속담과 경구와 격언들 그리고 지혜의 말씀들은 정리하고 비교하고 연구하였다. 이러한 전도서 후기의 보도와 필자가 본 소고에서 제시하는 전도서를 구성하는 한 장르로서 ‘서술형 사고패턴’의 구성방식(관찰-사유-지식획득)은 상응한다 할 수 있다. 그러므로 전도자는 잠언에 사용된 전통적인 지혜 방법 중 한 양식을 이어받아 완성시켰다고 보는 것이 타당하다. 또한 이러한 측면에서 전도자는 전통적 지혜의 가르침에 아웃사이드가 아니라 전통적인 지혜서술의 방법을 계승한 ‘계승자’로서 지혜의 가르침을 당시 백성들에게 대중적으로 보편화시키는 일(전 12:9bα)에 절대적으로 기여하였던 ‘전통의 혁신자’이자, ‘후계자’로 보아야 한다.

#### 4. 참고도서 목록

오민수, “Untersuchung zu Denk- und Redeeinleitung mit dem Verb 'mr in Prov und Koh: Ein Beitrag zur Erhellung der weisheitlichen Denkstruktur”, 『성서원문연구』 34집(2014년 4월), 222-246.

차준희, “코헬렛은 아티페미니스트인가?: 전도서 7장 25-29절을 중심으로”, 『구약논단』 52집(2014년 6월), 127-155.

Backhaus, F. J., “Denn Zeit und Zufall trifft sie alle.“; *zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet*, (BBB 83; Frankfurt a. M.: A. Hain, 1993).

Bartelmus, B., *Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: Theologischer Verlag, 1994).

Bartelmus, R., “Sachverhalt und Zeitbezug,” *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation, Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Theologischer Verlag, 2002), 359-360.

Bartelmus, R., “»Schriftprophetie au erhalb des corpus propheticum «-eine nmögliche Möglichkeit? Das Mose-Lied (Ex 15,1-21) als deuterojesajanisch geprägtes »eschatologisches Loblied«,” F. Hartenstein/J. Krispanz/A. Scharf (ed.), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 55-82.

Brockelmann, C., *Hebräische Syntax* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004)

Brunner, H./Flessel, K./Hiller, F. (ed.), *Lexikon Alte Kulturen I* (Mannheim, Wien, Zürich: Meyers Lexikon Verlag, 1990), 548.

- Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13; Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1910).
- Crenshaw, J. L., *Ecclesiastes* (OTL; London: SCM, 1988).
- Delitzsch, F., *Hobeslied und Kobleth. Mit Excursen von Consul D. Wetstein* (BC IV/4; Dörffling und Francke: Leipzig 1895), 190.
- Fischer, A. A., *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kobleth* (BZAW 427; Berlin: Walter de Gruyter, 1997).
- Fox, M. V., *Qobeleth and his Contradiction* (JSOT.S 71; The Almond Press/Sheffield Academic Press, 1989).
- Jenni, E., "Textinterne Epexegeese im Alten Testament," J. Luchsinger/H. -P. Mathys/ M. Sauer(ed.) *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments Band II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005).
- Johnston, R. K., "Confession of A Workaholic": A Reappraisal of Qobeleth, *CBQ* 38 (1976), 14-28.
- Krüger, T., *Theologische Gegenwartsbedeutung im Buch Kobleth* (München: Theologische Fakultät 1990), 2.
- Krüger, T., *Kobleth(Prediger)* (BK 19; Neukirchener Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000).
- Levy, L., *Das Buch Qobeleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912).
- Loader, J. A., *Polar Structures in the Book of Qobeleth* (BZAW 152; Berlin: Verlag de Gruyter, 1979).
- Loretz, O., *Qobeleth und der Alte Orient, Untersuchungen zu Stil und theologische Thematik des Buches Qobeleth* (Freiburg: Herder Verlag, 1964).
- Loretz, O., "Anfänge jüdischer Philosophie nach Qobeleth 1,1-11 und 3, 1-15", *UF* 23 (1991), 223-244.
- Meinhold, A., *Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31* (ZBK.AT 16.2; Zürich: Theologischer Verlag, 1991).
- Michel, D., *Qobeleth* (EdF 258; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- Michel, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qobeleth* (BZAW 183; Berlin: Verlag de Gruyter, 1989).
- Müller, A. R., "Die Freiheit, ein Und zu gebrauchen. Zur hebräischen Konjunktion w," R. Bartelmus/N. Nebes, N(ed.), *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien Adolf Denz zum 65. Geburtstag* (JBVO 4; Wiesbaden: Horassowitz, 2001), 85-101.
- Müller, H.-P., "Nicht-junktiver Gebrauch von ω- im Althebräischen", *ZAH* 7 (1994), 141-174.
- N tscher, F., "Zum emphatischen Lamed", *VT* 3 (1953), 372-380.
- Kaiser, O., "Beiträge zur Kobleth-Forschung. Eine Nachlese," *TbR* 60 (1995), 363-376.
- Oh, Minsu, *Sprachliche Gestaltung und Semantik. Untersuchungen zu den Biblischen B chern Proverbien und Kobleth* (KThR; Berlin: Lit-Verlag, 2014).
- Richter, W., *Biblica Hebraica transcripta BH, 13 Megillot* (ATSAT 33.13; St. Ottilien: EOS Verlag, 1993).
- Rux, R., "»Denn es kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes tute...«. Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo", *ZThK* 94 (1997), 263-287.
- Schwienhorst-Schönberger, L., "Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kobleth-Forschung (1987-1997)", *Theologische Revue* 94 (1998),

364-375.

Schwienhorst-Schönberger, L., *Kobelet* (HThKAT; Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2004), 46ff.

Spieckermann, S. "Suchen und Finden; Kobelets kritische Reflexionen", *Biblica* 79 (1989), 305-332.

Vanoni, G., "Zur Bedeutung der Konjunktion ω-. Am Beispiel von Psalm 149,6," W. Gro / H. Irsigler/T. Seidl(ed.), *Text, Methode und Grammatik*; Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, (St. Ottilien: Eos Verlag, 1991), 561-576

Wagner, M., *Die lexikalischen und Grammatischen Aramaismen im alten Testament Hebräisch* (BZAW 96; Berlin: Walter de Gruyter, 1966).

Whitley, C. F., "Has the Particle ׀ an Asservative Force?", *Bib* 55 (1974), 394-398.

Wölfel, E. *Luther und Skepsis. Eine Studie zur Kobelet-Exegese Luthers* (FGLP 12; München: Christian Kaiser Verlag, 1958).

## 검색어

지혜문학

히브리어 구문론

서술형 사고패턴

동시성 방법들

독백체 사고

## The Succession and Innovation of the Wisdom Tradition: The Origin of the So-called "Descriptive-Think-Pattern" Used in Ecclesiastes

Minsu Oh, Dr. theol.

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

This study is presented as a summary of the recent trend of researches in Ecclesiastes, and points out the limit of dialectical theology as its hermeneutical premise.

To resolve the unique character of the formal development of themes in Ecclesiastes, the researcher re-constructs the utilization of the "Descriptive-Think-Pattern" idea. In the opinion of the writer, its foundation is laid as the framework 'Observe-Think-Establish'. This Think-Pattern belongs to a method of the Old Testament's traditional wisdom.

Additionally, the writer verifies this pattern by comparing and analyzing the Bible passages, Proverbs 24:30-34 and Ecclesiastes 3:16-22, which can be regarded as representative examples of the "Descriptive-Think-Pattern" idea.

As a result, narration style changes are also revealed, as developments from first-person report to third-person description and then to second-person narrative are in turn seen throughout. Through this tendency of narrative style changes, their author strives for persuasive knowledge and insight to be handed over to the readers. Besides, to ensure the transfer of this knowledge and wisdom, the author uses 'Synchronization

Methods' as rhetorical tools to awaken the perception of the readers.

Through studying the "Descriptive-Think-Pattern," this study illuminates the importance and prevalence of the tradition of Ecclesiastes in relation to the wisdom literature in the Old Testament. In conclusion, the writer takes the view that the Preacher is a successor and innovator of the wisdom tradition of the Old Testament.

### Keywords

wisdom literature

Hebrew syntax

Descriptive-Think-Pattern

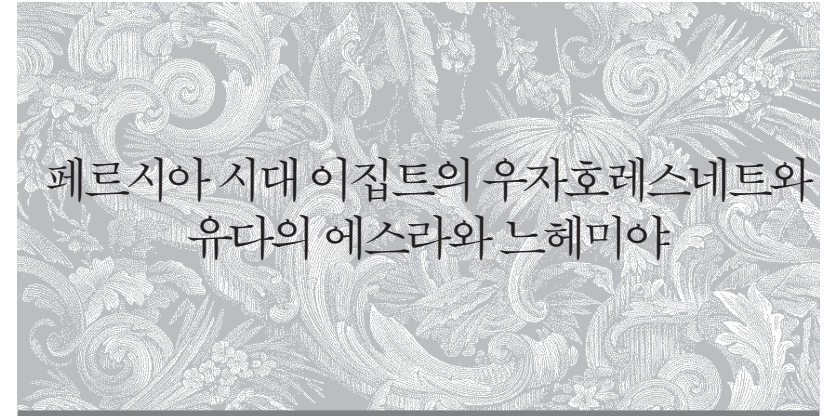
Synchronization Methods

monological thinking

■ 투고일: 2014년 10월 01일

■ 심사일: 2014년 10월 28일

■ 게재 확정일: 2014년 11월 06일



소형근(서울신대)

## 1. 서론

1964년 폰 라트(G. von Rad)의 한 편의 논문이 주목을 받았다. 그는 느헤미야 회고록(Die Nehemiah-Denkschrift)과 고대 이집트 명문들(ägyptische Beamtenstelen) 사이에 유사점들을 지적하면서 이집트 명문들이 느헤미야 회고록에 아주 가까운 모델(nähere Modelle)이었음을 주장했다.<sup>1)</sup> 폰 라트가 지적한 이집트 명문들과 느헤미야 회고록 사이의 유사점들은 주인공들이 수행했던 일들, 특히 성전제의를 회복하고, 공동체에 새로운 질서를 세워나갔다는 점과 문헌들이 사용하고 있는 용

1) G. von Rad, "Die Nehemia-Denkschrift", ZAW 76 (1964), 186.