

전도서 3:10-15의 동사 구문론과 의미론적 접근

오민수*

1. 들어가는 말

현대 언어학의 발전은 성경 텍스트를 이해하는 데 있어 풍성한 도움을 주고 있다. 최근 들어서 본문-지향적인 접근법보다는 독자-지향적인 본문이해가 서구 학계에서 발전하였고,¹⁾ 그 결과 구약신학에서 화용론(pragmatics)이나 수사적(rhetorical) 접근법 등이 활용되어 텍스트 이해의 지평²⁾을 확대하

* Christian-Albrechts-Universität zu Kiel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 대신대학교 구약학 조교수. amicitiadl@naver.com.

1) 이 학문적 경향의 토대를 이루는 탁월한 기초 연구로, R. E. Longacre, “Discourse Perspective on the Hebrew verb: Affirmation and restatement”, W. R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrews* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 177-189; R. E. Longacre, “Weqatal Forms in Biblical prose”, R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistic* (Dallas; Winona Lake: Summer Institute of Linguistics; Eisenbrauns, 1994), 50-98; A. Niccacci, “The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 247-268; J. Joosten, “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 135-137을 소개할 수 있다. 이들 연구서는 시제(tense) 중심에서 시상(aspect)과 태(voice) 중심으로 히브리어 동사 구문론을 분석한다. 이에 따라 본문해석의 포인트는 텍스트에서 독자, 또는 화자와 청자의 상황 재현 속에 움직여 간다. 비교, 이상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73; 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 99-120.

2) A. Wagner, *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*, BZAW 253

고 있다. 한편, 현대의 해석자가 어떠한 근거로 일관성을 가지고 통합적으로 읽을 수 있는 독자(또는 독자 그룹)를 상정할 수 있는지, 또는 그러한 독자층은 현대적 접근이 이상적으로 재구성하는 현대 해석자에 의해 투영된 독자가 아닌지에 대한 질문에 대해서 분명한 설명은 여전히 난제(難題)로 남아 있다.³⁾ 왜냐하면, 우선 본문-구성적 읽기를 하는 완벽한 독자란 현대 문학의 가상적인 상정으로 고대시대의 선별적(selective)이고 복합적인(complex) 본문을 접근하는 데는 다소 한계가 있기 때문이다. 또한, 썸어 고유의 문법 체계를 바탕으로 한 구문론과 의미론적 접근법보다는 현대 서구 언어와 현대 문학적 언어의 관념의 체계를 고대 썸어 체계에 덧씌워서 -현대 문학과 언어 체계를 가진 언어학자의 입장에서 고대 본문에서 발생한- 의미공란(a blank space, 또는 ‘빈칸 여백’)을 메워가는 것이 아닌가 하는 의심을 피할 길이 없다. 물론, 이러한 언어학적이고 문학적인 노력이 본문의 내용을 통합적으로 읽고 종합하는 데 유의미한 또한 부인할 수 없는 사실이며, 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

그러함에도 불구하고 복서-썸어군에 속한 히브리어의 체계의 고유성⁴⁾을 먼저 고려하고 읽어 보는 것은 위에 언급한 해석적 한계로 인해 더욱 절실하다. 연구자는 현대 언어와 썸어인 히브리어의 체제적 불일치의 어려움을 해소하기 위해, 복수 언어 간에 불변의 상수를 토대로 동사의 문법적 체계와 기능적인 체계를 설명 가능하게 동사 구문론(verbal syntax)과 의미론(semantics)⁵⁾을 본문에 적용하고자 한다.

(Berlin: W. de Gruyter, 1977); H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, 6th ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 2001).

3) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: TVZ, 1994), 194-199; R. Bartelmus, “Tempus als Strukturprinzip”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 133-157.

4) 예를 들어, 히브리어 동사의 문법적인 카테고리에는 완료형, 미완료형, 분사형이 있는데, 일반적으로 완료형은 과거를, 미완료형은 미래를 구현한다고 설명한다. 물론 타당한 설명이기는 하나, 히브리어에서 완료형은 그 결합 방식에 따라 때로는 현재를, 때로는 과거와 대과거를, 때로는 미래를, 그리고 과거의 가정적 상황을 나타내기도 한다. 용법이 다양하게 분화되기는 미완료형도 마찬가지이다. 사실상 모든 시제가 문형에 따라 가능하게 된다. 단지 문맥에 따라 다른 기능을 가진다고 말하기는 어려움이 있다. 왜냐하면 그 문맥이라는 것 역시도 본문에 접근하는 해석자 주관의 이미 전제된 것이기 때문이다.

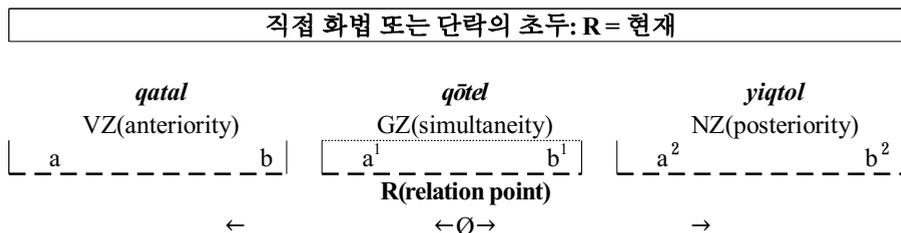
5) 히브리어 동사 체계를 해석자 주관의 정의 내리는 ‘문맥’이라는 애매한 입장보다는 동사 구문의 체계와 연관시켜 문법 공학적인 기초를 마련한 선구적인 연구서들은 다음과 같다. R. Bartelmus, *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Pano Verlag, 2002); R. Bartelmus and N. Nebes, eds., *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und*

1.1. 연구의 접근법과 목적

본 소고는 독자 중심의 책 읽기에 다소 거리를 두며, 전도서 3:10-15까지의 내용을 동사 구문론과 의미론적으로 해설하는 것을 목표로 한다. 이를 위해서 히브리어 동사의 다양한 용법들을 일관된 문법적 체계상에서 설명을 가능하게 하는 히브리어 동사의 상대적 시상 체계를 사용할 것이다. 또한, 이를 통해서 전도서 3:10-15이 말하고자 하는 하나님과 세계, 그리고 인간 이해를 간략히 기술해 보고자 한다.

1.2. 상대적 시상 체계를 통한 동사 구문론과 의미론의 요약

(1) 상대적인 시제 체제



완료와 미완료는 그 성격상 ‘시점적인’(punctuality) 반면, 동시적인 사건을 나타내는 ‘코텔(qōtel)’은 ‘지속성’(duration)을 지닌다. ‘바브(1)’⁶⁾와 합성 동사형(syndesis)인 ‘와이퀸(wayyiqtol)’과 ‘베카탈(w^cqatal)’은 문장 속에서 단순한 동사 형태에 도달한 시간의 층위를 일정 정도 분명히 해 주는 기능을 하는데, ‘와이퀸(wayyiqtol)’은 단순히 과거 진행을 표현하고, ‘베카탈(w^cqatal)’은 미래 진행 또는 일반적인거나 반복적인 사실들을 표현한다. ‘베카탈(w^cqatal)’은 ‘상연’(Darstellung)의 차원을 벗어나면 ‘익톨(yiqtol-KF)’의 기능처럼 – 종종 ‘케톨(q^tol)’ 이후에 위치하여 – 소원이나 명령을 지속한다. 구문론적으로 볼 때, 바브 합성 동사형은 항상 문장의 초두에 위치하며, 단순 동사형은 ‘임의적인 비동사 구성 요소’(x) 이후에 위치한다.⁷⁾ 이러한 합성 동사형을

alttestamentliche Studien: Adolf Denz zum 65. Geburtstag, JBVO 4 (Wiesbaden: Harassowitz, 2001); W. Groß, *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart: Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Schriften*, ATSAT 1 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1976).

6) 그로스(Walter Groß)의 연구에 따르면 내러티브에서 이야기 체인에 사용된 waw는 진행을 알려주는 ‘길라잡이’(Progressanweiser)의 기능을 한다. W. Groß, *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart*, 153.

7) 직접 화법은 위의 규칙에서 예외에 해당한다. 동사의 주기능과 부기능에 관하여, 오민수,

단순 동사와의 관계를 도식화하여 부기능적 차원으로 나타내면 다음과 같다.

(2) 단순 동사와 합성 동사형의 관계 I

직접 화법 또는 단락(본문)의 초두: R ≠ 현재			
동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>wayyiqtol</i>
발생시점 ⁸⁾	VZ	GZ	Progress
시간경과	perfective	imperfective	perfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

(3) 단순 동사와 합성 동사형의 관계 II

직접 화법 또는 단락(본문)의 초두: R ≠ 현재			
동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>w^eqatal</i>
발생시점	VZ	GZ	Progress
시간경과	perfective	imperfective	imperfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

내러티브에서 주어의 전환이나 주어를 부각시킬 때, 경우에 따라 ‘베-익스-익톨(w^e-x-yiqtol)’을 사용한다. 그러나 ‘익톨(yiqtol)’의 미완료적이며 시점적인 기능으로 인하여 문맥에 따라 동작의 ‘기동’(ingressive)⁹⁾을 뜻하기도 한다. ‘파익톨(wayyiqtol)’ 이후에 오는 ‘베-익스-카탈(w^e-x-qatal)’의 경우, 다루어진 사건(사실, 동작)이 R 이후에 위치할 수 있다.¹⁰⁾ 그러할 경우

“고전 히브리어의 노에틱적 해설과 그 적용 —읍기 1:1-5—”, 「성경원문연구」 40 (2017), 30-51; 오민수, “동사구문론과 결합가 이론으로 살펴본, 전도서 12장 9-10절의 해석학적 조명”, 「구약논단」 24:3(2018), 142-171을 참고하기를 제안한다.

8) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 206. 명사문은 무시간적이므로 일반적이고 보편적인 현상을 할 수 있다. 반면, 동사문은 여러 지표로 통해서 그 기능을 세분화시킬 수 있다. 동사문은 발생시점(Zeitlageverhältniss), 시간경과(Zeitablaufverhältniss), 동작형(Aktionsart = 시상), 방향계수(Richtungskoeffizient)를 지니게 된다.

9) R. Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes>- zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, ATSAT 17 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1983), 60-61. 바텔무스(R. Bartelmus)는 yiqtol의 기동적 용법에 관해서 S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series (Oxford: Eerdmans, 1982), 27-29와 연관하여 설명하고 있다.

10) A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOTSup. 86 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 68. 이에 반하여, 니카치(Alviero Niccacci)는 시제와 시상

‘베-익스-카탈(w^c-x-qatal)’의 점진적 사건 진행(progress)이 아니며 ‘새로운 도입’(relative new entry)을 알리는 관용적인 표현이 된다. 이때 내레이터는 숨을 가다듬고 다음 장면을 도입한다. 반면, 다루어진 사건이 R 이전에 위치할 경우 점진적 사건 진행은 전진을 뜻하지 않고 역행(regress)을 뜻하므로 배경 정보(HG/background information)를 전달하거나 대과거(pluperfect)를 뜻한다. 또한, 특별한 경우, ‘베-익스-카탈(w^c-x-qatal)’은 이전과 이후의 진행된 두 사건(사실)의 동시적으로 끝나는 대립적인 관계(adversative relation)를 의미하기도 한다.¹¹⁾ ‘베-익스-코텔(w^c-x-qōtel)’은 동시성으로 순전한 현재의 지속적인 사건일 경우 ‘보편적인 사건’이나 ‘부대 상황절’(circumstantial clause)을 인도할 수 있다. 동작이나 사건의 ‘유발’(Auslösung)이라는 측면에서 모든 명령은 그 자체로 후시성을 지님으로 별도의 설명이 필요하지 않을 것이다.

서로 다른 언어의 고유성에도 불구하고, 모든 동사는 문법적인 범주인 동사형(qatal, qotel, yiqtol과 그 결합형)과 상대적인 준거점(relational point of view)에 따른 발생시점, 시간경과, 동작형, 방향계수를 지니게 된다.¹²⁾ 단순 동사형인 qatal을 예로 들면, 사건의 발생시점은 전시성(anteriority), 사건의 시간경과로는 완료(perfective), 동작형에서는 시점적(지점적, punctuality), 방향계수에 있어서는 회고적(retrospective)이다. wayyiqtol은 방향계수에 있어서 진행(progress)을 표시하는 것을 제외하고는 qatal의 기능적 범주와 동일하다. 단순 동사형인 yiqtol은 발생시점에서는 진행(progress), 시간경과로서는 미완료, 동작형에서는 시점적이며, 방향계수에 있어서는 전망적(prospective)이다. 이러한 기능적인 범주를 기본으로, 동사(단순형과 복합형)는 주기능과 부기능을 가진다. 단순형을 예로 들면, 주기능에서 qatal은 과거의 개별적인 사건을, yiqtol은 미래의 개별적인 사건을 표현한다. 부기능은 문법적인 기능을 벗어나는 범주인데, 발생시점, 시간경과, 동작형, 방향계수를 통해서 파생되는 것이다. yiqtol의 부기능은 사건의 시간적 경과로 볼 때 아직 완료되지 않았기에 발생하는 미완료성이다. 그래서 yiqtol은 때에 따라 반복적(iterative)이고 습관적인(habitative) 사건을, 때에 따라 화법성(must, can 등등)이나 비현실적인 가정(Irealis)을 표현하기도 한다.¹³⁾

체계보다는 구문에서의 문법적 구성 요소의 위치의 변화가 동사의 역할을 규정하도록 하였다.

11) R. Bartelmus, “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 355-381.

12) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 206.

13) Ibid.

구와 절, 문장 속에서 출현되는 동사에 기본적인 모든 용법이 동시에 병행적으로 사용되는 것은 아니다.

위에서 요약적으로 설명된 히브리어 동사 체계에서 알 수 있듯이, 상대적 시상 체계는 시상, 법, 태가 주관적으로 정해지는 것이 아니다. 동사 구분에서 주기능을 담당하는 것은 시제이며, 시제적 기능이 적용될 수 없을 때 부기능적 특성에서 방향과 양태적 특성들이 발현된다.

본 소고의 연구자는 접근하고자 하는 본문인 전도서 3:10-15에서 동사의 구문론과 의미론으로 접근하여, 본문단락의 표현적 측면과 내용적 측면의 상호관계를 설명할 것이다. 또한, 이런 접근과 해설을 통해 해당 단락 속에 함의하고 있는 하나님과 인간과 세계상을 이해하고 살펴보고자 한다.

2. 본문

2.1. 전도서 3:10-15의 본문 사역

관찰 (V.10)	<p>10a רֵאִיתִי אֶת־הַעֲנָן</p> <p>10b אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם</p> <p>10c לַעֲנוֹת בּוֹ:</p>	<p>qatal</p> <p>šr qatal</p> <p>liqtol¹⁴⁾</p>
성찰 (V.11)	<p>11a אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְפֹה בַעֲתוֹ</p> <p>11ba גַּם אֶת־הָעֵלֶם נָתַן בְּלִבָּם</p> <p>11bβ מִבְּלֵי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצֵא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה</p> <p>11bγ אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף:</p>	<p>x-qatal</p> <p>gm x-qatal</p> <p>mbly šr lō-yiqtol</p> <p>šr qatal</p>
깨우침 I (V.12)	<p>12aα יִרְעֵתִי</p> <p>12aβ כִּי אֵין טוֹב בָּם</p> <p>12b כִּי אִם־לְשִׂמּוּחַ וּלְעִשׂוֹת טוֹב בְּחַיֵּיו:</p> <p>13aα וְגַם כָּל־הָאָדָם שֵׂיֵאכֵל וְשָׂתָה</p> <p>13aβ וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ</p> <p>13b מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:</p>	<p>qatal</p> <p>ky ExS^{neg}</p> <p>ky 'm iqtol w^cliqtol</p> <p>w^cgm N ša=yiqtol</p> <p>w^cqatal w^cqatal</p> <p>NS</p>
깨우침 II (V.14)	<p>14aα יִרְעֵתִי</p> <p>14aβ כִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים</p> <p>הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם</p> <p>14aγ עָלְיוֹ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ</p> <p>14b וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שִׁירָאוֹ מִלְּפָנָיו:</p>	<p>qatal</p> <p>ky kl šr yiqtol</p> <p>x-yiqtol</p> <p>ExS^{neg} liqtol w^c ExS^{neg}</p> <p>liqtol</p> <p>w^c-x-qatal ša=yiqtol</p>
강화: 격언구문 (V.15)	<p>15aα מִה־שֶׁהִיא כָּבֵד הוּא</p> <p>15aβ וְאֲשֶׁר לְהִיּוֹת כָּבֵד הִיא</p> <p>15b וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׁ אֶת־נַרְדָּף:</p>	<p>x-ša=qatal, NS</p> <p>w^c šr x-qatal</p> <p>w^c-x-yiqtol</p>

- 10a 나는 그 일(הַעֲוֹנוֹתַי)을 관찰하였습니다(*qatal*-과거).
 10b 하나님이 사람의 아들들에게(בְּיָדֵינוּ) 주신(תָּנָה) *qatal*-과거),
 10c 전념하게 하려고(‘겸허하게 하려고’),
- 11a 그 전부를(כָּל) 하나님은 그 시절에 아름답게 만드셨습니다(*qatal*, *x-qatal*).
 11ba 또한 영영의 시간(עַד)을¹⁵⁾ 그들의 마음(이성)속에 두셨습니다(*qatal*, *x-qatal*).
 11bb 다만¹⁶⁾ 사람이(אָדָם) 그 일(הַמַּעֲשֵׂה)을 찾아낼 수 없습니다(*yiqtol*-화법).
 11by 하나님께서(הָאֱלֹהִים) 만드신 것을, 처음부터 마지막까지.
- 12aa 나는 알았습니다(*qatal*-과거):
 12aβ 그들이(사람)에게 더 좋은 것은¹⁷⁾ 없습니다.
 12b 그가 사는 동안¹⁸⁾ 기뻐하며 선한 것을 행하는 것(עֲשֵׂה)¹⁹⁾보다
 13aa 또한 모든 사람들에(כָּל-אָדָם) 관해:²⁰⁾
 13aβ 저마다(כָּל-distributivum) 먹고(*yiqtol*-일반) 마시고 그의 수고 중에
 (בְּכָל-עֲמָלָה) 좋은 것을 보는 것(*weqatal*-일반)은
 13b 하나님의 (한 가지) 선물(מַתָּה אֱלֹהִים)입니다.
- 14aa 나는 알았습니다(*qatal*):
 14aβ 하나님이(הָאֱלֹהִים) 만드시는(עֲשֵׂה, *yiqtol*-일반)²¹⁾ 모든
 것(כָּל-distributivum)은
 14aβ 영원한 시간 동안(עַד) 있을 것입니다(יִהְיֶה, *yiqtol*-미래).
 14aγ 거기에 아무것도 더해야 할 것이(*liqtol*)²²⁾ 없고, 아무것도 빼야 할
 것이(*liqtol*) 없습니다.
 14ba 하나님은(הָאֱלֹהִים) 그렇게 행하셨습니다(*we-x-qatal*).
 14bβ 사람들이 두려워하는(*yiqtol*-습관)²³⁾
- 15aa ‘있었던 것(יָהְיֶה, *qatal*-과거)은 벌써 있는 것이고
 15aβ 있어야 할 것은(יִהְיֶה, *liqtol*) 벌써 있었도다(יָהְיֶה, *qatal*-과거).
 (‘있었던 것이 무엇이든²⁴⁾ 벌써 있는 것이고, 있어야 할 것은 벌써
 있었도다’)
 15b 하나님(הָאֱלֹהִים)은 사라진 것²⁵⁾을 그렇게 끊임없이
 찾으시도다(*we-x-yiqtol*-일반).’

14) 전치사와 부정사연계형의 결합을 뜻한다.

15) 비교, “1. long time, all (comming) time, 2. for all time, long time ago”, *Holladay*, 267; E. Jenni, “Das Wort ‘ölām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952), 197-248; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX Sonderband (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 174. ‘올람(עֹלָם)’이란 어휘의 뿌리는 공동-셈어군의 어근으로 거슬러 올라간다. 예니(E. Jenni)는 그의 박사학위 논문에서 이 어휘의 이해를 위해 북서-셈어군의 페니키아어, 우가릿어, 아람어, 히브리어, 모압어, 암몬어, 블레셋어, 푸닉어의 사용된 예들을 분석한다. ‘올람’의 어근은 사자의 석비(石碑)에 빈번히 등장하였다. 그의 연구 결과는 주로 ‘영원’이라고 번역되는 ‘올람’이라는 어휘의 연구에 한 획을 긋는 획기적인 결과를 가져왔다. 그의 연구 이후 학자들은 ‘올람’이란 그리스적 개념의 초시간적인 ‘영원성’이나 제대로 구조화시키는 철학적인 의미로 이해될 수 있는 것이 아니라, 구체적인 시간으로 과거로도 미래로도 향할 수 있는 물리적인 시간이지만, ‘올람’의 시간은 계산하기 어려운 ‘가장 먼 시간’(die fernste Zeit)이라는 결론을 받아들인다. 비교, H. Sasse, “αἰών, αἰώνιος”, *TDNT* I (1964), 197-209; “Whereas Greek in general distinguishes between χρόνος and αἰών, using the former of time in

itself and the latter for the relative time allotted to a being, Plato distinguishes between αἰών as timeless, ideal eternity, in which there are no day or months or years, and χρόνος as the time which is created with the world as a moving image of eternity(εἰκὼ κινήτων τινα αἰώνος).”(197-198). “In its view of the aeons the NT is in essential agreement with 1st century apocalyptic. The framework of eschatological notions is broken only by the fact that the αἰὼν μέλλον is no longer merely in the future. Believers are already redeemed from this present evil αἰὼν (Gl. 1:4) and have tasted the powers of the future αἰὼν (Hb. 6:5).”(207)

16) HAL, 128.

17) E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1: Die Präposition Beth (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), Rub 2897, 282. 예니는 그의 연구서에서 본 구절의 전치사 베티의 기능을 ‘다수 속에 국지화’(Localisation in einer Menge)로 분류한다. 왜냐하면 x-편에 있는 구성소가 동적으로 y-편의 다수 속에 들어가기 때문이다(277). 대부분의 주석가들은 예니의 전치사 연구를 참고하지만 본 절의 전치사 베티를 ‘국지화의 베티’가 아니라, ‘성질의 베티’(beth constitutionis)로 간주하고 있다. 예니의 연구에 따르면, ‘성질의 베티’의 전치사 사례는 명사문의 술어(x-편)가 y-편에 의해서 한정될 경우를 지칭한다(Ibid., Rub 13, 90-91). y-편의 실현자를 통해 x-편이 술어화되는 것에 방점이 있다. 비교, T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 166; F.-J. Backhaus, “*Es gibt nichts Besseres für den Menschen*” (Koh 3.22): *Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet*, BBB 121 (Bodenheim: Philo, 1998), 108-109.

18) 비교, HAL, 295. <베티+접미대명사> 결합의 동일 의미가 레 18:12와 신 28:66에서도 사용되고 있다. 연구자의 해석은 예니의 전치사 범주, ‘시간화의 베티’(Beth Temporalisationis)에 의해서 지지를 받고 있다. E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1, Rub 324, 300.

19) R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973), 53-54; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 166. 클뤼거(T. Krüger)는 브라운(R. Braun)의 해석에 반대하며, 이 구문을 ‘좋은 것을 향유하다’(Gutes genießen)와 ‘지나가게 하다’(es gehen lassen)로 번역하는 것에 강력한 이의(異議)를 제기한다(비교, 전 7:20; 5:1[4:17]; 8:11-12). 그런 번역은 그리스어의 ευν- πράττειν과 ευν- δρᾶν의 의미와 일치하고 있고, 그런 의미적 해석은 전도서에서나 구약 전체에서 어떤 구절에서도 증명된 바 없기 때문이다.

20) F.-J. Backhaus, “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, *ZAH* 8 (1995), 1-30, 특히 4; W. Groß, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch: Studien zum althebräischen Satz I* (ATSAT 27) (St. Ottilien: EOS Verlag, 1987), 1-193, 184. 바크하우스(F.-J. Backhaus)의 연구에 따르면, ‘돌출문’(casus pendens)은 단락 도입과 단락 종결뿐만 아니라 문장 ‘다발 묶음 기능’(Bündelfunktion)을 하고 있다. 그로스는 ‘돌출문’이 내러티브 산문(Prosa), 예설 산문, 그리고 특별히 예언과 지혜적인 기원을 가진 운문(Poesie)에 사용되고 있는 문학적 히브리어의 규격화된 표현 양식에 속한다고 한다. 돌출문은 유연성 있는 언어적 도구이다. 그러나 어떤 경우에서도 강조, 역설(力說), 긴박감 넘친 연결 암시(GK §116w, 376; §143, 479; §159i, 518; Joüon §156, 477)와 같은 단 한 가지 목표로 사용되지 않는다.

21) F.-J. Backhaus, “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, 1-30, 특히 5.

22) 비교, 술어적인 구문 <라메드+부정형>의 ‘의무화 화법’(deontische Modalität)에 대해 예니가 집대성한 전치사 연구를 참고하라! E. Jenni, “Epistemische Modalitäten im Proverbienbuch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Sauer, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 36-47, 특히 40-41. 이 화법은 ‘비현실 화법’(modus non-realis)에 속하며, 강한 가능성 또는 개연성, 즉 주관적인 진술을 표현할 수 있다. 특별히 이 화법은 후기 언어에서 사용되고 있다.

23) 접속사 וְ(웨)의 기원에 대해서는 재론의 여지가 있으나 일반적으로는 공용 셈어였던 고대 아람어 접속사 dī(디)에서 유래되었다고 본다. 전도서 내에서 접속사 וְ(아쉐르)는 나란히

2.2. 구문론과 의미론적 해석과 본문이해

2.2.1. 관찰 영역(전 3:10)

천하의 모든 사건은 특정한 시기가 있다(전 3:1-9). 그리고 사람은 자신의 특정 계획에 대해 유리한 시점인지, 그 시절의 전환점이 언제일지 미리 내다보고 알아차릴 입장에 있지 않다. 그렇기에 사람 스스로 (변갈아 오는) 대립적인 사건들에 대해 가타부타할 평가를 금할 수밖에 없다. 그렇다면 사람은 단지 운명에 맡겨진 채 속수무책으로 당해야만 하는 것인가? 그러한 엄세적이고 회의적인 어조를 함의하는 것일까?

사람의 통제권 밖에 있는 것을 코헬렛은 전도서 1:13b의 워딩(wording)을 수용하여, 전도서 3:10a에 관찰을 개시하면서, 음색을 달리한다. 두 구절을 자세히 살펴보면, 구문적으로 작지만 엄청난 어조의 변화를 관찰할 수 있다.

כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם הוּא עֵינָן רַע נֶתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוּת בּוֹ: 1:13aβ-13b

「사역」 … 하늘 아래 행사된 모든 것을, 저것은 나쁜 일²⁶⁾이라
하나님이 사람의 아들들에게 애쓰도록 주신 것이라²⁷⁾

רָאִיתִי אֶת־הָעֵינָן אֲשֶׁר נֶתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוּת בּוֹ: 3:10b

공존한다. 후기 히브리어에서 쉐가 아쉐르를 대체한다. 그래서 전도서 내에서, 의미론적으로 두 접속사의 문법적 기능을 구분해야 할 뿐 아니라 구분할 수 있다. 이에 대한 히브리어와 고 문헌학을 참고하라, R. Bartelmus, “Haben und Sein: Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus, ed., *auf der Suche nach archimedischem Punkt der Textinterpretation* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 222-223.

- 24) 비교, M. P. Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999), U.8.III.6.C., 51; U.6.5-8, 41: “-שׁ”s originally demonstrative function is especially clear when it has as antecedent מִי ‘who?’, מָה ‘what?’, or - כָּל ‘all’, in structures like מִי-שׁ ‘who(m)ever’, or מִי-מָה ‘whatever’, and כָּל-הוּא ‘all/anyone who(m)’.”
- 25) E. Jenni, “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen”, B. Huwyler and K. Seybold, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band I (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 51-60. ‘니팔 분사는 칼 분사 수동 קָטַל과 같은 정태적인 상태를 표현하지 않고, ‘되어지는 것’(geworden sein), ‘스스로 일어나는 것’(an sich geschehen lassen) 또는 간혹 주어에 의해서 아직 감내되어야 하는 행위를 미래 분사적으로(gerundivisch) 표현한다.’(54)
- 26) יָנָן(인안)은 단지 ‘일’을 말하지 않는다. 일반적으로 사업이나 사역, 역사를 뜻하는 히브리어 어휘는 עֲבוּדָה(아보다, labor, service, usage, *Holladay*, 262)와 מִלְאָכָה(메라카, mission, work, labor, affair, *Holladay*, 196)이다. 반면, ‘인안’은 전념하게 하고 몰두하게 하는 경제 상업적인 의미를 지닌 전문 용어인 영업, 경영, 사업에 가깝다. J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 72: “The noun ‘inyān (business) occurs only in Ecclesiastes (2:23, 26; 3:10; 4:8; 5:2, 13 [3, 14E]; 8:16), but it is used in the Talmud (*Qidd.* 6b; *B. Bat.* 114b).” 영업적 행위라는 측면에서 또 다른 어휘가 전도서에 등장하는데, 그것은

(1) <אֲשֶׁר(아쉐르)+qatal> 구문의 시간화 현상

1:13에서는 <아쉐르+qatal> 구문 이후 명사문, הוּא עֲנִין(후 인얀 라, ‘이는 괴로운 것이니’)가 이어진다. 히브리어 명사문은 무시간성(Zeitlosigkeit)²⁸⁾을 지니고 있다. 문맥에 따라 앞 문장의 시제의 영향을 받기도 하나, 그 자체로서는 무시간적 현상, 즉 보편적인 사실을 진술하는 것이 일반적이다. 1:13에서 명사문(‘후 인얀 라’)과 לִבְנֵי אֱלֹהִים לְנַתַּן(나탄 엘로힘 립브네 하아담, ‘하나님이 인생들에게 주사’)은 관계사 ‘아쉐르’ 없이 연결되어 있다. 반면, 3:10b에서 관찰의 내용인 הָעֲנִין(하-인얀, ‘그 일’)은 이어지는 <아쉐르+qatal> 구문과 연결되어 있고, 과거 시제로 나타나고 있다. 이러한 어법 변화는 의미적 전의를 일으킨다. 왕이었던 코헬렛은 1:13b에서 해 아래서 일어난 사건, 또는 그것에 관한 연구와 탐구를 ‘나쁜 인얀’이라고 규정한다. 그리고 그의 견해를 보편타당한 진리를 진술할 수 있는 명사문으로 진술한다. 마치 ‘원은 둥글다’라는 공리(axiom)를 말하듯, 해 아래서 발생하는 모든 것들을 절대적인 허무한 것으로 단정하였다. 반면, 3:10에서는 그것은 하나님이 인간에게 주신 것으로 인간이 볼 때는 이미 과거가 된 것으로 이해하고 있다. 그리고 ‘인얀 라’(나쁜 일, 1:13b)는 하나님이 인생에게 주신 ‘하-인얀’(그 일, 3:10a)으로 변하고, 이제는 대상화하고 객관화 가능한 것으로 만들고 있다.

(2) 1:13b의 진술의 보편성 제거

코헬렛은 3:10에서 ‘하-인얀’(그 일)을 ‘관찰의 내용’으로 삼고 있다. 이를 통해 코헬렛은 1:13b의 ‘괴로운 것’이란 총체적 단정을 철회시키고 전날의 거침없었던 코헬렛의 도발적 어법을 약화시키고 있다. 코헬렛은 3:10에서 이전의 진술의 구문의 기본 어휘들을 그대로 사용하지만 다른 방향으로 해석의 방향을 전환시키고 있다. 하나님이 인생들에게 주신 ‘인얀’이 ‘라’(나쁜 것, 악한 것)라는 원칙적 단정을 구문적으로 유보하고 단지 과거에 있었던 일로, 거리를 두고, 그것을 관찰하고 있다.

(3) 인간의 그 어떤 개입이 없는 하나님이 미리 행하신 일에 대한 부정적인 함축 제거

יָנִין(이트론, ‘유익/이익’)이다. 이 단어는 시장과 상거래의 개념에 가깝다(N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, 3rd ed., [Würzburg: Echter Verlag, 1986], 20).

27) … 하를 아래에서 행하는 모든 일을 연구하여 살핀즉, 이는 괴로운 것이니 하나님이 인생들에게 주사 수고하게 하신 것이라 (『개역개정』)

28) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 73, 114, 194.

전도서 3:10a은 하나님이 사전에 주신 ‘인안’(일)을, 그것에 대해 말하고 있는 주체인 사람의 동의, 수락, 협력이 전혀 없었음에도 부정적으로 평가하고 있지 않다.²⁹⁾ 더 나아가, 명사 ‘인안’에는 정관사가 붙은 형태, הַיָּמִין (하-인안, ‘그 일’)으로 표기되었고, ‘하-인안’은 일반적이고 불특정한 사실이 아니라 구체적이고 특정한 것을 지칭하고 있다. 한정된 용법의 ‘하-인안’(그 일)은 다름 아니라, 전도서 3:1-9까지 때의 순환과 함께 일어난 사건들을 의미하고 있다.

(4) 결론

전도서 3:10c와 전도서 1:13by의 마소라 어휘와 배열 순서는 동일하다: $\text{בְּיָמֵינוּ לְעֵתוֹת הָאֵלֶּים לְבִנְיָהִים לְבִנְיָהִים לְבִנְיָהִים}$ (나탄 엘로힘 림브네 하-아담 라-아노트 보). 그러나 위의 언급된 세 가지 핵심 요점은 전도서 3:10c를 전도서 1:13by의 연장선상에서 이해되지 않을 뿐만 아니라 긍정적인 견해로의 해석적 가능성을 열어 두어야 한다는 인식을 일으키고 있다. 코헬렛의 입장 변화로 본다면, 전도서 3:10c는 ‘하나님이 인생들(사람의 아들들)을 전념하게 하려고’(또는 ‘겸허하게 하려고’)로 이해될 수 있다. 또한, 겸손은 전도서 3:14b의 지혜 문학적 의미에서 두려움인 공경심(Ehrfurcht)³⁰⁾과도 잘 어울린다.³¹⁾ 이 번역은 연구자의 견해로 볼 때 문법적으로 불가능한 것이 전혀 아니다. 단어 합성 לְעֵתוֹת (라-아노트)의 어근은 ענה 이다. 사전적으로 III ענה 는 qal형에서 ‘괴롭히다, 누구를 전념하게 하다’로, II ענה 는 hif형에서 ‘겸손하게 하다’로 나타난다.³²⁾ 그러나 문법적으로 볼 때, 히브리어에서 자주 발생하는 동화 현상을 고려해 볼 수 있다. 단어 합성 לְעֵתוֹת (라-아노트)에서 사역형의 구성적인 형태소³³⁾인 ה (하)가 전치사 ל (lamed)에 동화되어 나타날 수

29) 비교, A. A. Fischer, “Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15*”, *ZAW* 103 (1991), 72-86, 특히 76-77. 피서는 전 1:1-3:15까지의 한 덩어리 단락이 원형구성(Ringkomposition)으로 작성되었음을 입증하고 있다. 그는 이러한 대단락 구성을 밝히므로 통해서, ‘왕-코헬렛’의 인식론적 전개와 한계, 그리고 전환을 간접적으로 보여 주고 있다.

30) A. A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes?: Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1997), 33-35.

31) 비교, A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der “Kanonformel” in Koh 3,14”, A. Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 136 (Leuven: Peeters, 1998), 391-397, 특히 395-396.

32) *HAL*, 807-808.

33) 김유기는 박정운의 한국어 사동의 형태 분석에 기대어, 성서 히브리어의 사동구문을 세 가지 유형(분석적 사동, 형태론적 사동, 어휘적 사동)으로 분류하고 있다. 분석적 사동은 사동주의 원인 행동과 피사동주의 결과 행동이 나뉘어 나타나는 경우(예, ‘먹게 하다’), 형태론적 사동은 동사의 어간에 사동 접사 ‘-이-’가 붙는 경우(예, ‘먹이다’), 그리고 어휘적 사동은 하나의 서술어로 사역적인 상황을 표현하는 것이다(예, ‘기른다’, ‘살해하다’). 본 소고에서

있다.³⁴⁾ 이 현상은 위에 언급된 핵심 요점들과 잘 어울린다. 이제 코헬렛은 전도서 3:1-9까지의 사건들을 관찰함에 있어서 사건들이 시간 조건화된 차원을 주목하여 본다. 그리고 관찰자는 사람의 처분권 밖에 있는 체힘이나 사건들에 대한 일관된 부정적 견해로부터 거리를 둔다.

2.2.2. 성찰 영역(전 3:11)

전도서 1:13b에 대한 거리 두기와 사람 편에서 영향을 줄 수 없는 미리 정해진 일(사건)에 대한 코헬렛의 견해는 전도서 3:11a의 성찰에서 반향을 일으킨다: ‘그 모든 것을 하나님은 그(의)³⁵⁾ 적당한 시간(עַתָּה)에 아름답게(יָפֵה)'

연구자가 말하는 형태소(formatives Element)를 사용하는 사동은 형태론적 사역에 해당된다. 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 367-368; 김유기, “히브리어 ‘하야(היה)’ 사동구문의 번역”, 『성경원문연구』 44 (2019), 7-26, 특히 9. 그 밖에, 김유기의 캄리(B. Comrie)의 사동의 의미론적 차이 연구에 따르면, “어휘적 사동에 가까울수록 직접 사동에 가까우며 피사동주의 제어 정도는 약해진다. 반면 분석적 사동에 가까울수록 간접 사동에 가깝고 피사동주의 제어 정도가 강하다. 형태론적 사동의 그 중간 정도에 위치한다.” (9) 비교, B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 172-174. 본 소고의 연구자의 견해에 따르면, 캄리의 피사동주의 컨트롤을 기준으로 한 접근은 ‘히브리어’ 구문에서의 활용은 다소 한계가 있는 듯하다. 왜냐하면, 히브리어의 사역형 자체는 예니의 동사 결합가 이론에 따르면, 목적어에 합당한 행위(objektscomforme Handlung)를 부가하는 것으로 일정 정도의 피사동주의 묵인, 승인, 동의, 찬동이 전제되어 있다. 비교, E. Jenni, *Das hebräische Pi'el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament* (Zürich: EVZ, 1968), 275-276. 연구자는 현대 언어학의 분석의 도움을 받되, 썬어는 썬어 체계 내의 문법적 가능한 설명과 기능적 이해를 시도하는 것(예, ‘노에틱적 접근’)이 더욱 유익하리라 생각해 본다.

34) 본 구절에서는 ‘질문-대답’ 관계가 전제되어 있지 않은 것으로 보인다. 그래서 I ענה hif “대답하다”(HAL, 805-807)라는 의미는 고려의 대상에서 제외된다. 그럼에도, 전 3:9의 질문을 ‘수사적 질문’이 아니라, ‘실제 질문’이라고 이해한다면, ‘질문-대답’ 관계가 그렇게 불가능해 보이지만은 않다. 게다가 I ענה ‘대답하다’와 II ענה ‘전담하게 하다’는 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 어원론적(etymological) 입장에서, 두 어근은 모두 고대 오리엔트의 유사 어근인 이집트어 *n(n)*(돌이키다, 뒤집다)과 아카드어 *enū*(뒤집다, 바꾸다)와 관련이 있기 때문이다(W. A. Ward, “Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic”, *JNES* 20:1 (1961), 37; *AHW* 220-221.). 이 공동성에서 유추해 본다면, ענה의 어원적 기본 의미를 ‘반응하다’, ‘응대하다’로 추론할 수 있으며, 두 어휘(I ענה와 II ענה)는 원형의미론적(semasiological) 연쇄 계열에 속한다: ‘돌아서다’ > ‘반응하다’ > ‘아무에게(또는 무엇에게) 주목하여 향하다’ > ‘전담하게 하다’ > ‘기꺼이 반응하다’, 즉 ‘(청을) 들어주다’, ‘대답하다’. C. J. Labuschagne, “ענה: ‘nh I antworten”, *THAT* II (2004), 335-341, 특히 335-336.

35) בְּעֵתוֹ(베일토, ‘그의 시간’)에서 접미대명사 3인칭 남성 단수 י(오, ‘그의’)의 지칭 가능한 후보는 문장 내에서, 남성 단수인 הָכֹל(학콜, ‘그 모든’)과 אֵשׁ(아싸, ‘만들다’)의 주어인 하나님일 수 있다. 문장적인 차원에서, 집합 명사인 ‘학콜’이 유력성을 지니지만, 전 3:11a의 주어인 하나님 역시도 제외할 수는 없다. 어휘 사용에 있어서, 모호성(ambiguity)이나 양가성(ambivalence)은 전도서의 기술 언어의 주요 특징 중 하나를 이루기 때문이다. 연구자는 위의 「사역」에서는 ‘오’가 ‘학콜’을 지칭함을, 지금 논거에서는 ‘오’는 하나님을 의미함을 말

만드셨습니다!’ 여기에서 טוב(토브, ‘좋은/선한’)와 רָע(라, ‘나쁜/(사)악한/해로운’)³⁶⁾라는 상호 반대되는 개념쌍은 찾아볼 수 없다.³⁷⁾ 정관사가 붙은 명사 כָּל(학콜, ‘그 모두/전부’)는 전도서의 다른 구절들(전 2:16bβ; 3:19bβ, 20)처럼, 앞 문장의 전체 대립쌍을 의미할 수 있다.³⁸⁾ 코헬렛은 하나님의 편에서 하나님께서 천하만사의 양 측면 모두를 시간의 순환 속에 ‘아름답게’(!) 창조하셨다는 사실을 관찰을 통해 확인함으로써, 선과 악, 또는 좋고 나쁨이라는 이분법적인(dualistic) 분리를 폐기한다. 그런 후, 희비가 엇갈릴 수 있는 인간의 생은 ‘전체로서 하나’로 이해하게 된다. 사람의 관점에서 볼 때, 하나님은 나쁜 것뿐 아니라 좋은 것을 창조하실 수 있다(비교, 욥 2:10). 사람은 호불호가 갈릴 수 있는 이 양자 전부를 수용해야 한다.

11절의 ‘성찰’은 하나님의 관점에서 사고를 진행하고 있다. “그 전부를 하나님은 그 시절에 아름답게 만드셨습니다.”를 주목할 필요가 있다. 자신을 왕으로 소개했던 코헬렛이 모든 것을 암울하게 판단하였던 지난날의 사고의 태도와는 전혀 다른, 이 얼마나 경탄할 만한 사실인가! 그는 자신의 현 지점에서 볼 때, 도저히 완전히 이해할 수 없는 사실(사건)에 대해 성찰하여 살펴보고 있다. 이러한 측면에서 해당 구절은 ‘전시성’(anteriority)으로 표현되고 있다. 왜냐하면 ‘언급된 사건이 최종적으로 언급된 사건에 비해 앞서 있기 때문이다.’³⁹⁾ 즉, 10절의 자신의 관찰보다 한 시체가 앞서 있는 것이다. 하나님의 행하심을 문법적으로 정밀하게 말한다면 대과거인 것이다. 모든 것을 그의 시간에 아름답게 창조하셨다(11a절)는 것은 본문 층위에서 아무도 통지해 주지 않았다. 코헬렛의 이런 입장과 관념의 기원에 대한 질

한다. 왜냐하면, 이렇게 함으로써 전도서의 기술법이 가진 문예적인 특징을 모두 담아낼 수 있기 때문이다.

36) HAL, 1165-1176.

37) 연구자의 견해는 HAL, 405a의 견해와는 상반된다. נָפֵץ(야페, ‘아름다운’)는 이 문장에서 전 3:11의 recht(올바른)과 전 5:18[17]의 angenehm(유쾌한)에 대한 대응어가 아닌 듯하다. 미(美)에 대한 구약성경의 개념은 아름다움에 대한 ‘객관적인 태도’(objektives Verhalten)에 중요성이 있는 것이 아니다. ‘발생하는 것으로서의 아름다운 것은 기본적인 성격은 존재하는 것으로의 아름다움이다. (그러한 의미에서) 아름다운 것은 모든 인간에게 공통적인 것이며 사람됨에 속한 것이다.’ (C. Westermann, 480). 객관화되지 않은 아름다움, 또는 객관화될 수 없는 아름다움은 전 3:11a에서 ‘야페’의 기능적 성격(‘무엇을 위한 아름다움인가?’)과 일치한다. C. Westermann, “Das Schöne im Alten Testament”, H. Donner, H. Robert, R. Smend, eds., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 479-497, 특히 479-482.

38) 반면, ‘학콜’을 절대적 개념으로 추상화시켜 우주적 총체성을 의미하는 것을 해석하는 뮐러(H.-P. Müller)의 해석은 탈문맥적 경향으로 인해 거리를 둘 필요가 있다. H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, *BZ.NF* 30 (1986), 1-19, 특히 14.

39) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 73, 207.

문과는 별도로, 이런 성찰의 안목은 단순히 관찰(‘보았다’, 전 3:10)을 통해서 도입되었다! ‘성찰’은 경험(체험)의 해석을 가능하도록 하는 아직 종결되지 않은 사유(思惟)의 과정이다. ‘하나님이 모든 것을 아름답게 만드셨다’라는 진술은 경험주의적 차원에서 입증되지는 않는다. 하지만 관찰자는 이미 수행된 경험들을 해석하고 있다. 이에 더하여, 전도서 3:11b에서 코헬렛(관찰자)은 이미 10절의 ‘아쉐르’ 이하 문장에서 암시하고 있는 시간적인 차원을 심화하고 있다. 그는 전도서 3:11a의 일시적인 ‘특정한 과거’인 $\text{נָּעַ$ (에트, ‘적합한 때’)를 11b절에서는 장기적으로 지속되는 시간, עֹלָם (올람, ‘영영의 시간’)⁴⁰으로 확장한다. 히브리어에서 ‘올람’은 미래뿐 아니라 과거도 관계될 수 있다.

구문의 표현적 측면에서, 진술의 무게를 11a절의 ‘학-כול’(그 모든)에 두면서, ‘올람-시간’은 목적격 부표(*nota accusativi*)인 $\text{נָּעַ$ (에트)를 통해 강조할 뿐 아니라⁴¹), 소문장에서 ‘올람-시간’을 문두에 세움으로 부각시키고 있다.⁴² “11b 또한 영영의 시간(עֹלָם)⁴³을 그들의 마음(이성)속에 두셨습니다(בְּלִבָּם , *qatal*-과거).” 11a절과 11b절의 구문 결합은 해설적 비접속사 구문(*asyndetic*)⁴⁴임을 참작해 본다면, 하나님의 행위에 대한 미(美)의 기능적 차

40) E. Jenni, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, 197-248.

41) 비교, H. Jenni, “Die sogenannte *nota accusativi* im biblischen Hebräisch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Saur, eds., “... der seine Lust hat am Wort des Herrn!?: Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag, AOAT 336 (Münster: Ugarit Verlag, 2007), 143-184. “에트를 통한 표시는 - 히브리어에서 격 탈락 이후 - 직접 목적을 확실하게 하는 데 사용되지 않는다. (...) 오히려 화용론적인 필요에 이용되고 있다. 즉, 직접 목적어를 (문장의 배정으로 두는 것이 아니라) 전면에 부각시켜 세우는 데 사용되고 있다.” (157)

42) 그로스 3.2.1. 단순한 비접속사 동사문’ 참조. “#Sy2 - Verb - Sy 3-6 ... #은 표식된 구문 이어짐이다. 여기에 Sy2(목적어)는 구문에서 이슈화(Topikalisierung)되는 위치에 선다. Sy2는 Sy1(주어)이 없어도 그 자체로 구문의 초점이 된다. 화용론적 측면에서의 구문 배치에서 Sy2는 전체 문장의 부각을 알림해 주고 있다. 여기에서도 몇몇 예외적인 그룹은 있다: Sy2의 이슈화가 담화의 단락 구분에 사용되는 경우, 즉 내용적 명료한 전환부를 알림하고 있는 경우에는 초점화가 된 것이 아니다. DRK(신명기-사사기-열왕기) 내에 이에 대한 증빙본문은 신명기의 규례들에 국한된다.”(186), W. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17, Tübingen: Mohr, 1996), 172-173; W. Groß, “Die Position des Subjekts im Hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1-19, Jos-2Kön”, *ZAH* 6 (1993), 170-187. 명사문 어순에 최근 권성달의 연구 시도는 기념비적이기는 하나, 텍스트 종류의 구분 없이 이루어짐에 아쉬움이 남는다. 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 「성경원문연구」 35 (2014), 170-194.

43) 비교, *Holladay*, 267; E. Jenni, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, 197-248; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 174.

44) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 200; 비교, W. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 180.

원⁴⁵) – 왜냐하면, 하나님의 작업은 일정 시절에서 아름답기 때문이다 – 은 정도 부사(Gradpartikel) ׀(감, ‘또한’)⁴⁶)을 통해 11b α 절의 내용을 점증시키며 더 상세히 해설하고 있다. 하나님께서 사람의 마음(이성) 속에 두신 ‘영영한 시간’(die ferne Zeit)은 기능적인 측면에서 하나님의 아름다운 행위의 항목으로 분류될 수 있다. 11b β - γ d절에서 복합 접속 부사 אַשְׁרֵי מִבְּלִי(미베리아쉐르, ‘다만’)⁴⁷)로 도입되어 말해지는 사람의 제한적 이해력은 하나님의 선물(은총)로 해석될 수 있다. 말하자면, 좋음과 나쁨, 선함과 악함이라는 이분법적인 분리는 ‘영영의 시간’이란 측면에서 내려놓을 수밖에 없으며, 도리어 사람은 실제 하나님의 선사하여 주신 (부분-)가능성에 집중할 수 있다.

표현적 차원에서, 인간에게 주어진 이 제한이 어떤 방식으로 거론되고 있는지 질문해 볼 수 있다. 여기에 ‘일반화의 yiqtol’(yiqtol-Generalitas) 사용도 가능할 만한 용법이다: ‘사람(׀אָדָם)은 하나님의 일을, 처음부터 마지

45) C. Westermann, “Das Schöne im Alten Testament”, 479-497.

46) 미셸(D. Michel, *Qohelet*, EdF 258 (Darmstadt: WBG, 1988), 137)과 물러(H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, 13)의 해석과는 반대로, 연구자의 견해에 따르면, 불변사 ׀(감, ‘또한’)은 여기에서 “첨가하는 기능”을 지닌다. 참고, B. Isaksson, “The Word Olam in 3:11”, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System*, SSU 10 (Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1987), 176-189, 특히 181; F.-J. Backhaus, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83 (Bodenheim: A. Hain, 1988), 119; W. Zimmerli, *Prediger*, ATD 16-1, 3rd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 163; H.-W., Hertzberg, *Der Prediger (Qohelet)*, KAT 16 (Leipzig: Deichert, 1932), 86; R.-J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto: University of Toronto, 1976), § 378, 63). 여기서 이 불변사는 하나님의 역사나 행위의 새로운 측면을 소개해 주고 있다. 왜냐하면, ׀(확률, ‘그 전부’)은 전 3:1-9의 대립쌍인 양자 모두를 지칭할 수 있기 때문이다. ‘확률’에서 대립적인 쌍을 이루는 모든 사건들은 긍정적이든, 부정적이든 평가되지 않은 채 그대로 있게 된다. ‘올람-시간’(11b α 절)은 11a절의 특정한 시간(에트)에 대해 보충적인 관계에 있다. ‘그래서 하나님의 총체적 창조사역이란 지평에서 사람의 시각에서 보기에 ‘나쁜 측면들’은 그 자체로 ‘아름다운 빛’으로 드러날 수 있다.’ (T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 174.) 만일 사람이 나쁜 측면에서도 적절한 태도를 보일 수 있다면, 사람은 이로써 자신의 행위를 통해 하나님의 창조의 ‘아름다움’을 재-생산하는 것이다.

47) 전치사 ׀(민)과 결합된 ׀(베리)는 이어지는 אַשְׁרֵי(아쉐르)와 함께, 제약(Einschränkung)을 의미한다: “dass nicht nur”(HAL, 128); 비교, “jedoch ohne dass” (L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT [Stuttgart: Herder, 2004], 268); “doch ohne daß”(N. Lohfink, *Kohelet*, 33). LXX(ὅπως μὴ εὕρη ὁ ἄνθρωπος)와 VUL(ut non inveniatur homo)은 복합 접속사 구문을 부정하는 목적절로 의미를 축소하고 있다. *mibb^eli*와 *b^elibbām*(왕하 1:3) 사이의 유사음 중첩(paronomasia)이나 중언번이 일어났다고 간주하여 이 둘을 동일 의미로 읽는 독법(J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 98; R. Gordis, *Koheleth - The Man and His Word: A Study of Ecclesiastes*, 3rd ed. [New York: Schocken Books, 1968], 232)은 어려움이 있다.

막까지, 항상 전혀 포착하지⁴⁸⁾ 못한다.’ 즉, 사람은 하나님의 역사를 전혀 포착하지 못하는 불가능한 자이다. 즉, 이 번역은 인식론적인 회의주의를 표방하게 된다. 그러나 이것은 11a-b α 절의 내용과 조화를 이루지 못한다. 두 번째 가능성은 ‘비현실의 yiqtol’(yiqtol-Irrealis)용법 사용이다: ‘다만 사람은 하나님의 일을 포착하지 못할 수도 있다. 하지만, 사실은 그것을 포착한다!’ 그렇다면, 이 문장은 사람의 완전한 이해를 내용으로 다루고 있을 것이다.⁴⁹⁾ 그러나 ‘비현실의 yiqtol’용법 사용은 설득력이 없다. 내용적으로 보면, 12-13절과 14절은 사람 중의 한 사람인 관찰자의 지식(‘깨우침’)을 서술하고 있다. 그 관찰자는 이미 사람 중, 한 사람이다. 그래서 본 구절은 하나님의 역사(הַמַּעֲשֶׂה)에 대한 ‘사람의 인식 가능성 제로(zero)’를 말하고 있지 않다. 위에 있는 두 후보 용법이 적절하지 않다면, 여기에서 yiqtol은 사람의 미래적 지각(מֵצֵא) 가능성을 의미함 – 미래의 개별적인 사건 – 이 분명하다; 사람이 하나님의 일을 찾지 못함은 ‘단회적인 미래의 사건’이 된다. 다른 한편, 미래는 그 결과가 개방되어 있기 때문에 ‘화법성’(Modalität)을 수반한다: ‘사람은 하나님의 일을 찾을 수 없다.’ 미래 개방성을 11b절의 내용에 적용하게 되면, 사람의 찾을 수 없음은 일시적이고, 시점적(지점적, punctual) 순간으로 해석할 수 있다. 이러한 동사 구문론의 관찰로 통해, 하나님의 역사(행사)에 대한 불가해성은 사람의 이해의 ‘부분 가능성’을 배제하고 있지 않다고 추론할 수 있다. 이러한 맥락에서 yiqtol은 인간의 능력을 가늠하게 하는 역동적인 양태의 한 부분으로 이해하는 것도 적절할 것이다.

어구: וְעַד-סוּף; מְרֹאֵשׁ (메로쉬 베아드-쑥, ‘처음부터 마지막까지’, 11b γ 절)은 하반절 문장의 주동사(לֹא-יִמְצְאֶנּוּ, 11b β 절)와 관련되지 않는다. 만약 그렇게 된다면, 이 어구는 시간적 관점에서 부사적이 되고, 인간의 이해 가능성을 절대적으로 부정하는 것일 것이다. 즉, 제한적 시간 동안 사는 사람이(무시간적인) 하나님의 행사에 대해 전적으로 이해 불가능한 것이다. 연구자의 견해로는 ‘메로쉬 베아드-쑥’은 하나님의 행사(הַמַּעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים, 11b γ 절)를 수식하는 것으로 보는 것이 적당한 해석이다. 사람은 하나님의 행사의 ‘되

48) A. R. Ceresko, “The Function of Antanaclasis (*mš* ‘to find’ // *mš* ‘to reach, overtake, grasp’) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth”, *CBQ* 44 (1982), 551-569, 특히 565-569; 비교, I. M. Casanowiz, “Paronomasia in the Old Testament”, *JBL* 12 (1893), 105-167, 113. 이에 반하여, H. Spieckermann, “Suchen und Finden: Kohelets Kritische Reflexionen”, *Bib* 79 (1988), 305-332. 이 동사의 원천의미론적(semasiological) 변천을 살펴 보면, ‘다다른다’ > ‘찾다’ > ‘찾아내다’ > ‘포착하다’ > ‘파악하다’로 이해될 수 있다.

49) 사실상 슈비엔호르스트-셴베르그(L. Schwienhorst-Schönberger)의 번역은 이러한 뉘앙스를 공명시켜 주고 있다. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 260.

어짐'(과정, 경과, 절차)⁵⁰⁾을 전체적으로는 알 수 없지만, 사람은 최소한 하나님의 행사의 일부분은 이해(포착)하거나 이해(포착)할 수 있다. 사람의 생명의 날(12b절) 동안, 하나님의 행사는 시점적이며 파편적으로 경험할 수 있는 것이다.⁵¹⁾

코헬렛이 하나님의 관점에서 수행하였던 '성찰'(11bβ절) 부분을 면밀히 관찰하면, 표현적 차원에서 코헬렛의 인식적 전환이 숙련되게 이루어짐이 명확하게 나타나고 있다. 우선, 11bβ절에서는 사람은 집합적인 의미('다만 사람이(אֲדָמָה) 그 일을 찾아낼 수 없습니다')를 부각시키고 있다면, 10b절의 '관찰'에서는 개별적인 사람('하나님이 사람의 아들들에게[בְּנֵי הָאָדָמָה] 주신')⁵²⁾을 염두에 두고 있다. 한편, 관찰자인 코헬렛의 '성찰' 속에서 그의 진술은 개별적인 관찰을 넘어서 보편적인 의미에서 '사람'(אָדָמָה)을 향하고 있다. 즉, 그의 성찰은 개별적인 현상을 넘어서 일반적인 진술이 된다. 다른 한편, 하나님의 개념에 대한 정밀화가 이루어진다. 여기에서는 일반적인 하나님에 대한 개념인 אֱלֹהִים(엘로힘, '하나님/신')이 아니라 אֱלֹהֵימָה(하-엘로힘, '그 하나님/신')이 사용되고 있다. 하나님은 여기에서 더 이상 무명의 하나님이나 보편적인 의미(일반 계시적 차원)에서 신이 아니라, 정관사가 붙어 있는 '그 하나님'이다. '그 하나님'이란 개념 속에는 전도서의 책 저자의 눈에 특정한 실체가 된 어떤 분이며, 또한 코헬렛 개인의 고백적인 차원이 어우러져 있다.⁵³⁾ 개별적 사람(בְּנֵי הָאָדָמָה)에서 '일반적 차원에서 사

50) 비교, 'Die RS-Regel, 265) und Exkurs: Überprüfung an den Prosa-Relativsätzen mit אָדָמָה im AT', W. Groß, *die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 327-328.

51) R. Bartelmus, "Haben und Sein", 220-221. '인간의 삶에 있는 모든 체형들에 대해 사실적으로 주어진 '적당한 시점'이 존재한다 - καιρός, LXX는 정밀한 감각으로 본문 속에 있는 낱양스를 번역하였다. (...) 인간에게 금해진 것은 단지 아름다운 순간을 머무르도록 하는 능력이다. - 인간은 시간의 흐름에 종속되어 있다.'

52) 명사 '벤'(아들)의 복수 연계형 '브네'는 명사 '벤'의 의미 중 '지절'(Glieder)을 의미하며(HAL I, 132), 단체 복수가 아니라 개별 복수를 말하고 있다. 따라서 집합 명사인 '아담'과는 어법적인 차이를 나타내고 있다.

53) GK 126l, 425; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 92; A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qohelet*, Part II: Vocabulary, OLA 143 (Leuven: Peeters, 2004), 169-170. '엘로힘'은 전도서 내에 총 40회 사용되는데, 그중 8회는 정관사가 없는 형태이고, 32회는 정관사와 함께 등장하고 있다. 슈비엔호르스트스-쎬베어거는 '엘로힘' 용법의 정관사 유무를 주도면밀히 분석한 결과, 정관사+엘로힘 용법은 개인의 신앙 고백적 차원으로 인식한다. 그 신은 다른 신이 아니라, 이스라엘의 하나님이다. 반면, 스키퍼(A. Schoors)는 코헬렛의 정관사의 비규칙적인 사용을 후대 언어의 한 증거로 보고 있다: "Qoh's irregular use of the article has classical antecedents, but the higher frequency of it could betray as later satge of the language, close to MH [Mishanic Hebrew]." (169) 연구자의 견해에 따르면, 정관사 용법은 지혜 문학적 차원의 보편적인 신 개념에서 특수적이고 개인 신앙적인 차원의 하나님 개념으로 전환되는 문학적 의도를 가진 문법적인 특이 현상이다.

람'(עָנָה)으로의 전환은 인간론적 깨우침(12-13절)을 준비해 주고 있다.⁵⁴⁾

2.2.3. 깨우침(지식) 영역(전 3:12-15)

(1) 인간론적 깨달음

전도서 3:10-15의 소단락은 이중적 차원의 깨우침을 소개한다. 완료 1인칭 공성 단수 עָנָה(야다, verba resultativa) 동사로 도입되는 첫 번째 깨우침 형식은 관찰자의 인간론적 인식을 주제로 삼고 있다: 완료 1인칭 공성 단수, עָנָה 동사로 시작한 ‘관찰’(10절)은 ‘성찰’(11절)을 도입하고 있고, 이를 통해 관찰자는 첫 번째 ‘깨우침’(지식)에 도달한다: ‘12aβ 그들(사람)에게 더 좋은 것은 없습니다 + 12b עָנָה יָבִי(키-임, ‘보다’).’ 긍정적으로 다시 옮겨 보자면, ‘그들에게 가장 좋은 것은 + 단지 … 일뿐입니다.’가 된다. ‘가장 좋은 것’은 지선(至善)의 가치를 말하고 있다.⁵⁵⁾ 인간론적인 차원에서 그가 추구한 가장 좋은 것, 가장 선한 것은 무엇인가? 그것은 현재에 있어서 그의 생명의 날 동안, 하나님께서 허락한 생을 향유하는 것과 선한 행위에 있다. 11a절이 카이로스적인 עָנָה(에트) 여기에서도 반향을 주고 있다. 11a절에서 하나님께 주신 ‘적당한 시간’은 עָנָה יָבִי(베하이야브, ‘그가 사는 동안’)의 시간으로 정리된다. 11a절에서 인간이 전혀 영향을 미칠 수 없는 과거의 설정으로 되었던 하나님의 적당한 시간은 아무런 맥락이 없는(초월적) 실체가 아니라 현재의 사람의 행위와 향유 속에 살아있는 실체가 구현된다. 이러한 맥락에서 관찰자는 아주 단순하고 기초적인 인간의 향유 가능성(먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것)을 주목하고 있다. 표현적 차원에서, 인간의 향유 가능성(13aβ절)은 히브리 구문에서는 ‘돌출문’(casus pendens, 13aα절)으로도 도입된다. ‘돌출문’은 이어지는 문장의 내용 중 주제화시킬 것으로 문장 밖으로 미리 끄집어내 와서 개시하는 구문적 형태이다. 먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 단순한 행위는 모든 인간이 누릴 수 있는 것이다. 그러나 제한이 없는 것은 아니다. 향유 가능성은 모든 인간에게 주어져 있다. 하지만 모든 사람

54) 개별성과 일반성의 문체적 전환은 이후에 구절에서도 사용되고 있다: 점미대명사 3인칭 남성 복수(11bα절과 12aβ절에서 사람의 개별성) vs. 일반적이고 보편적 차원에서 사람(11bβ절과 13a절). 이뿐만 아니라 동일한 문체적 변환형식이 전 2:3b와 12b에서 사용되고 있다.

55) 이 가치의 내용은 무엇인지 말하기 전에 먼저 표현적 차원에서 어법적이고 문체적인 전환 기법이 얼마나 기술적인지 살펴보자! 12aβ절에서 עָנָה(밤, ‘그들의 속에’)은 전치사(베트)와 점미대명사 3인칭 남성 복수(-암)로 결합되어 있다. 여기서 개별 복수로 표현된 점미대명사 남성과 베트의 결합은 10a절에서 고려의 대상으로 구현했던 개별적 사람들을 다시 한번 암시하고 있다. 12aβ절과 12b절에서 인칭대명사의 수의 변환(개별적 인간에서 일반적 인간으로)은 10-12절에서도 구현되고 있다. 관찰자의 기법은 아주 숙련되어 있었는데, 이러한 전환으로 통해서 13aα절의 ‘배분의 콜’(לְ- distributivum)을 사용하는 עָנָה לְ(콜-하야담, ‘각각 사람’)을 준비해 주고 있다.

들이 스스로 재량껏 자유자재로 누릴 수 있는 것이 아니라, 그것은 **מִתַּת אֱלֹהִים** (말타트 엘로힘, ‘하나님의 선물’)로서 하나님의 은총에 의존한다(13b절).

표현적 차원에서, 사람의 기초적이고 단순한 삶의 향유에 있어 *yiqtol weqatal weqatal*(13a절)로 접속된 동사 구문론을 주목할 필요가 있다. *yiqtol*은 내러티브에서 주로 ‘미래의 개별적인(단회적인) 사건’을 표현한다. 그런데 ‘먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것’은 단지 미래의 단회적인 사건이 될 수 없음은 자명하다. 따라서 반복적이고 습관적인 사건을 표현한 ‘일반화의 *yiqtol*’⁵⁶⁾이 사용됨을 알 수 있다. ‘하나님이 아름답게 만드신(11a절) 그 전부가 사람의 관점에서 좋은 것으로 간주되는 것이 아니라, 사람이 그것을 즐거워하거나(12b절) 좋은 것을 행할 때(12b절) 그것은 사람에게 좋게 여겨진다. 그러니까 수용적인 향유(*rezeptiv*) 뿐 아니라 좋은 것의 생산적인(*produktiv*) 구현을 말하고 있다.’⁵⁷⁾ 이를 통해, ‘죽음의 운명 앞에 현존하는 유익 전부를 탈가치화 시키고 사람에게 남겨진 작은 향유 가능성을 부정적으로 판단하였던’ 전도서 2:24의 코헬렛의 논증은 비평적으로 상대화되고 있다.

(2) 신학적 깨달음

전도서 3:14의 두 번째 깨달음은 관찰자의 신학적인 인식을 주제로 하고 있다. 어휘적인 면을 볼 때, 14절에서는 키워드 **עָשָׂה**(아싸, 11b β 절; 14a β 절)와 **עוֹלָם**(올람, 11b α 절; 14a β 절)이 다시 사용되고 있다. 여기에서 용어 엘로힘(하나님)은 정관사와 함께 나타난다(11b β 절; 14a β -b절). **יְדַעְתִּי כִּי כָּל-אֲשֶׁר יַדְעָה הָאֱלֹהִים הוּא יְהִי לְעוֹלָם**(14a절, 야다티 키 콜-아쉐르 야아세 하-엘로힘 후 이흐예 레-올람)에서 목적절을 이끄는 ‘키 문장’(‘하나님이 행하시는 모든 것은 영영한 시간 동안 있을 것이라’)은 역시 돌출문으로 도입되고 있다. 즉, ‘하나님이 행하시는 모든 것’이 화제(topic)가 되어, 신문적인 차원이 주제화되고 있다. ‘키 목적절’ 내의 주동사 **יְהִי**(이흐예)의 용법 *yiqtol*은 미래의 개별적 사실(individuality), 미래의 시점적 사건(punctuality)을 의미하고 있다.⁵⁸⁾ 시점적 의미(단회성)는 ‘올람-시간’의 시간 용법과 결합되어 퇴색되는 반면, 미래 하나님의 행위의 일반성이 부각된다. ‘올람-시간’이란 차원에 미래의 하나님의 모든 개별적인 행동(**כָּל**-distributivum)은 지속적이다.

56) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 84, 204.

57) T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 176.

58) 비교, E. Jenni, “Adverbiale Zeitbestimmungen im Klassischen Hebräisch”, *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108. 규칙 1(Regel 1): ‘시간 감각과 시간에 대한 사고는 langue란 매체로 형성된 본문의 parole 속에 있는 것이지, 언어 구조 속에 있는 문법적이고 어휘적인 언어 수단에 있지 않다. (...)’

첫 번째 인간론적 차원의 깨달음(지식)은 ‘키-목적절’로 도입되어 비접속사 결합(asyndetic)으로 연결된 두 개의 명사문(구문적 순서: 부정 존재문 in 12aβ절 + we 명사문 in 13a절)으로 구성됐지만, 두 번째 신학적 차원의 깨달음(지식)은 두 개의 접속사 결합(syndetic)으로 이어진 동사문(구문적 순서: yiqtol in 14aβ절 + we-x-qatal)으로 구성되어 있다. 그리고 두 번의 깨달음 모두 돌출문이 1회씩 사용되어 있다(13a절; 14aβ절). 이와 동시에 11ba절의 소본문(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה מִלְפָּנָיו: qatal-과거)이 14aβ절(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה יְעָשֶׂה, yiqtol-일반)에서 재반복해서 받아들여지고 있다. 이런 구문론적 배치는 간접 성찰에 이어 깨달음에 도달하는 일련의 사고의 과정을 긴밀하게 엮어 주고 있다. 문장을 배치하는 어형의 모습은 전체 내용의 응집성과 통일성을 파악하는데 도움을 주고 있다. 그 밖에, 14aβ-b절은 ‘키-목적절’의 깨달음의 처음(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה יְעָשֶׂה מִלְפָּנָיו, yiqtol-일반)과 마지막(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה מִלְפָּנָיו: qatal-과거)을 장식하고 있는 점을 주목할 필요가 있다. 이런 소단락 배치를 통해 14절 내에는 소맥락이 형성된다: ‘과거이든 미래이든 하나님은 항상 행동하시는 분이시고, 사람은 단지 현재 속에서 수용하는 존재일 뿐이다.’

11ba절에 따르면, 하나님은 ‘올람-시간’을 사람의 마음(이성)속에 두셨다(יָתֵן). 즉, ‘올람-시간’은 본질상 사람의 처분권에 있지 않지만, 하나님은 ‘영영한 시간’(머나먼 시간)에 대한 사용 권한을 인간에게 할당해 주신 것이다. 그렇다 하더라도, 사람의 이해력은 하나님의 일(행사)을 완전히 이해할 입장(לֹא יִמְנָא, 11bβγ절)은 되지 못한다. 달리 말해 보자면, “인간의 마음(이성)은 인간에게 자신의 생명의 날을 넘어서 생각하며, 하나님께서 생활 세계에 능동적이고 느껴지게 개입하시는 것을 잘 알아차리지 못할 뿐, 하나님의 행동하시는 것을 분별할 가능성을 제공한다.”⁵⁹⁾

하나님의 아름다운(יָפָה) 행사에 관한 사람의 제한된 이해 가능성은 11b절에 따르면 본래 하나님께서 만드신 사람의 본성(Natur)에 의존되어 있다. ‘올람-시간’은 하나님의 소유물이다. 마찬가지로, ‘올람-시간’은 각양의 하나님의 행사에서도 유효성을 지닌다. 이에 대해, 히브리어 구문의 표현적 측면에서, 접속사 waw가 없는 ‘설명적 비접속사 구문’(explikative Asyndese)이 사용되고 있다는 것을 주목할 필요가 있다!

(…) 14aβ 영원한 시간 동안(לְעוֹלָם) 있을 것입니다:

그리고 ‘올람-시간’에 있는 하나님의 모든 행사는 소위 ‘정경 공

59) A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen”, 393.

식’(Kanonformel)⁶⁰)이라는 대립적인 두 개념과 관련되어 있다:

14ay עָלִיוּ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ (거기에 아무것도 더해야 할 것이 없고, 아무것도 빼야 할 것이 없습니다).

본문에서 이 대립 개념은 신명기 4:2; 13:1과 같은 필연법의 규례 (apodictic laws)에서 나타나는 바와 같은 하나님의 행사의 ‘변경 불가능성’을 함의한 것으로 보이지는 않는다. 14ay절에서 이 공식은 이중적인 의미를 지니고 있다: 한편으로, 그 공식은 사람이 하나님의 행사가 완전하다는 것을 알고 있다는 것을 말하지만, 이 어구는 다른 한편으로 하나님의 주권성을 강조하는 것이다.⁶¹) 하나님의 행하시는 방식이 그러하기에, 사람은 그의 행하심의 부분적으로 이해 가능한 성격과 부분적으로 이해 불가능한 성격으로 인해 그분을 두려워하게 된다. ‘코헬렛은 독자들에게 사람이 하나님을 두렵게 여기게 할 목적으로 하나님이 그렇게 행하신다고 엄격하게 가르치는 것이 아니라, 오히려 사람들이 하나님에 대해 공포를 느끼는데, 그분은 모든 것을 아름답게 만드시는 분이요 행하시는 분이라는 것을 표현한다: 하나님의 행하심은 부정적인 성격의 것이어서 공포(*tremendum*)를 자아내는 것이 아니다: 문제는 선과 악(또는, טוֹב וְרָע, ‘좋은 것과 나쁜 것’)을 판단하는 인간의 권리 주장이다(창 3:5, 22).’⁶²) 오히려, 습관적으로 사람들은 하나님께 대해 공포심(אִירָא, *yiqtol*-일반 > 반복, 습관)⁶³)을 가지지만, 하나님의 행사의 완전성은 사람을 매료시키는 성격(*fascinatum*)의 것이다.⁶⁴)

2.2.4. 강화 영역

코헬렛의 사고 과정은 15절에서 그 정점에 도달한다. 그는 ‘유사 평행법’으로 구성된 하나의 잠언 구를 통해 자신의 사상을 강화한다: “그 절은 자

60) Ibid., 391, 394; 비교, E. Reuter, “Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu: Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder”, *BN* 47 (1989), 107-114; 이에 반하여, H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, 16.

61) A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen”, 395.

62) R. Bartelmus, “Haben und Sein”, 223; H.-P. Stähli, “אִירָא *jr*’ fürchten”, *THAT* I (2004), 765-778, 특히 776; S. Plath, *Furcht Gottes: Der Begriff אִירָא im Alten Testaments*, Arbeit zur Theologie 2 (Stuttgart: Calwer, 1962), 54-56.

63) 주기능에서 볼 때, *yiqtol*은 미래의 단회적인 사실에 사용된다. 미래가 미완결성으로 인해 부기능적 차원이 개시되는데, 그것이 일반성이다. 일반성으로부터 반복, 습관, 관행의 용법이 파생된다. ‘다회적인 사건’은 다회적인 반복(*iterativum*)과 다회적인 개별적 반복(*habitativum*)으로 구분될 수 있다.

64) R. Bartelmus, “Haben und Sein”, 223; H.-P. Stähli, “אִירָא *jr*’ fürchten”, 765-778, 특히 776; S. Plath, *Furcht Gottes*, 54-56.

체 구조에 있어서 걸작이다. 특별히 현재를 앞쪽 미래로, 뒤쪽 과거로 연결한다.”⁶⁵⁾ 하나님은 이미 일어난 것을 다시금 생겨나도록 보살피고 있다. 15 절의 문장은 11a절과 14a절의 하나님 행위에 관한 진술을 총괄 요약하고 있다. 하나님의 행사가 항상 아름답고 영원하다면, 하나님의 그 밖에 달리 무엇을 행해야 하겠는가?

15b 하나님(**אֱלֹהֵינוּ**)은 사라진 것⁶⁶⁾을 그렇게 끊임없이 찾으시도다

3. 전체 요약 및 하나님, 인간, 세계 이해

전도서 3:10-15의 단락은 관찰(10절) – 성찰(11절) – 깨우침(12-13절; 14절)으로 연결되는 사고 전개를 나타내고 있다. 관찰은 하나님의 관점에서의 성찰의 문을 열어 주고 있다. 그런 다음 두 번의 깨우침(지식) 형식을 강화하는 격언구(15절)가 전체 단락을 요약해 주고 있다. 코헬렛은 이전에 표명된 입장(1:13b)과는 달리, 하나님에 의해 미리 주어지는 상반된 순환적 사실을 관찰하고, 이것은 하나님이 사람을 겸손하게(또는 전념하게) 하시려고 허용하신 일이라고 말한다(3:10c; 2.1.1.). 관찰로부터 생겨난 성찰(2.2.2.)에서는 그 모든 것은 아름다운 적절한 시기(11a절)가 있으며, 다만 사람이 하나님의 행사를 전체적으로는 이해할 수 없다는 사실을 통해(11b γ 절) 사람의 부분적 불가능성과 부분적 가능성을 말한다(11b β 절). 코헬렛의 관찰과 성찰은 이중적 깨달음에 도달하고 있다(2.2.3.): 인간론적인 차원에서, 하나님이 설정하시는 카이로스적인 시간(시기)은 초월적인 것이 아니라 사람의 단순한(simple) 향유 가능성(먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것)이나 선한 행동 속에 실체화되고 있다(12b절). 또한, 신론적인 차원에서 깨달음은 하나님의 이런 선한 행사는 – 인간의 개입과 이해 여부와 상관없이 – 미래적으로도 지속되며 인간으로서 더하고 뺄 수 없는 주권적인 성격의 완결성(14a γ 절)을 지닌다. 사람들이 습관적으로 공포심을 느끼는 하나님이란 존재(14b β 절)는 그분의 심미적인 아름다움으로 사람을 매료하신다. 그러므로 사람의 제한적 이해 가능성은 제약적인 것이 아니라 부분적인 것일 뿐이다. 비록 현실 속에서 하나님의 손길(개입)은 파편적으로 포착 가능할지

65) H.-W. Hertzberg, *Der Prediger (Qohelet)*, 89.

66) E. Jenni, “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen”, 51-60, 특히 54.

라도, 그것은 전혀 암울한 것이 아니다(2.2.4.). 사람이 자신의 일을 시점적(punctual)으로 향유하고 그것으로 좋은 것을 행할 수 있다면, 비록 제한된 시간 동안 사는 인생(12b절)이지만, ‘올람-시간’(영영한 시간, 11ba절)의 카이로스적 실체를 만끽할 수 있다. 하나님은 단지 멀리 계시고 불가해하며, 종잡을 수 없는 두려운 분(deus tremendus)이 아니라, 사람을 매혹하시는 분(deus fascinus)이시다. 전도서 3:10-15는 사람이 마주한 일(사건) 속에 즐거움으로 머물 수 있고 선한 것으로 창출할 수 있는 한, 그러한 것으로 웅변하고 있다.

4. 나오는 글

연구자는 전도서 3:10-15의 단락을 상대적 시상 체계의 동사 구문론과 의미론으로 분석하였으며, 본문 단락의 표현과 의미 생성을 주목하여 보았다. 소단락 내에서 동사는 다양한 기능을 하고 있다. 우선, qatal은 과거와 대과거의 성격을 지니고 있으며, 관찰과 성찰, 깨우침을 개시한다. yiqtol은 미래의 개별적 사실을 의미할 뿐만 아니라 일반적인 사실과 반복(습관)적 용법으로 사용되고 있다. 존재문 형식의 무시간성은 진술을 보편적으로 탈바꿈시키고 있다. 또한, 전도서 3:10-15는 개별적 개념(개별 복수)과 일반적 개념(정관사 용법)을 번갈아 가며 전략적으로 사용함을 통해, 자신의 진술에 설득력을 주고 있다.

동사 구문론과 의미론을 기초로 보여 준 전도서 3:10-15의 사상은 대단히 경이롭다: 사람은 영원한 시간 속에 계신 하나님의 행사를 전체적으로 알 수는 없지만, 부분적인 이해와 포착 가능성을 가지고 있다. 하나님은 시절에 따라 희비가 엇갈리는 모든 것조차도 아름답게 하신다. 그 카이로스적 지점은 사람의 생명의 날 동안, 좋은 것(선한 것)을 기뻐하고 좋은 것(선한 것)을 행할 때 구현된다. 사람들은 더하거나 뺄 수 없는 주권적 완결성을 지닌 하나님에 대해 자주 두려움을 느끼지만, 하나님은 사람들을 그분의 아름다움으로 매혹하시는 분이다. 시간(세월)의 흐름에 종속되어 있더라도 사람의 부분적 향유 가능성은 여전히 남아 있다. 코헬렛은 그러한 향유 역 시도 하나님의 선물(은총)임을 말한다. 전도서 3:10-15의 사상은 회의적이고, 염세적인 세계관과는 거리를 두고 있다.

따라서 코헬렛은 인간의 이해의 불가능성을 회의적으로 보지 않고, 선함과 행복을 누릴 수 있는 부분적 가능성 속에 카이로스적 실체를 만끽할 수

있다고 역설한다. 이러한 맥락에서, 하나님이 하신 일의 시종을 알 수 없는 인간에게 하나님이란 두려운 분이 아니라, 순간순간의 기쁨으로 찾아오시는 아주 매력적인 분으로 이해할 수 있다. 그러한 행복은 심지어 가장 단순한 먹고, 마시고, 좋은 것을 누리는 것 속에도 발견된다. 코헬렛의 세계관 속에서 본다면, 다 이해할 수 없었던 현실 세계 속에 삶의 기쁨을 발견해 내고 선을 행할 줄 아는 사람이 겸손한 사람이고 하나님의 손길을 읽는 행복한 사람일 것이다. 하나님을 알아본다는 측면에서 그것은 또한 코헬렛이 주장하는 일상의 경건성이 될 것이다.

<주제어>(Keywords)

전도서, 상대적 시제체계, 동사 구문론, 생의 향유, 세계관.

Ecclesiastes, relative tense, verbal syntax, enjoyment of life, worldview.

(투고 일자: 2021년 1월 31일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 170-194.
- 김유기, “히브리어 ‘하야(היה)’ 사동구문의 번역”, 『성경원문연구』 44 (2019), 7-26.
- 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 367-368.
- 오민수, “고전 히브리어의 노에틱적 해설과 그 적용 —욥기 1:1-5—”, 『성경원문연구』 40 (2017), 30-51.
- 오민수, “동사구문론과 결합가 이론으로 살펴본, 전도서 12장 9-10절의 해석학적 조명”, 『구약논단』 24:3 (2018), 142-171.
- 우상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73.
- 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 99-120.
- Backhaus, F.-J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83, Bodenheim: A. Hain, 1988.
- Backhaus, F.-J., “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, *ZAH* 8 (1995), 1-30.
- Backhaus, F.-J., “*Es gibt nichts Besseres für den Menschen*” (Koh 3.22): *Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet*, BBB 121, Bodenheim: Philo, 1998.
- Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich: TVZ, 1994.
- Bartelmus, R., “Haben und Sein: Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 222-223.
- Bartelmus, R., *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes> – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, ATSAT 17, St. Ottilien: EOS Verlag, 1983.
- Bartelmus, R., “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer*

- philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 355-381.
- Bartelmus, R., “Tempus als Strukturprinzip”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 133-157.
- Bartelmus, R. and Nebes, N., eds., *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien Adolf Denz zum 65. Geburtstag*, JBVO 4, Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Braun, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973.
- Casanowiz, I. M., “Paronomasia in the Old Testament”, *JBL* 12 (1893), 105-167.
- Ceresko, A. R., “The Function of Antanaclasis (*mš* ‘to find’ // *mš* ‘to reach, overtake, grasp’) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth”, *CBQ* 44 (1982), 551-569.
- Comrie, B., *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 172-174.
- Crenshaw, J. L., *Ecclesiastes*, OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series, Oxford: Eerdmans, 1982.
- Fernández, M. P., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden; Boston: Brill, 1999.
- Fischer, A. A., “Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15*”, *ZAW* 103 (1991), 72-86.
- Fischer, A. A., *Skepsis oder Furcht Gottes?: Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1997.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rütterswörden, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Rudolf Meyer und Dr. Herbert Donner, Berlin; Heidelberg; New York; London; Paris; Tokyo: Springer-Verlag, 1987. (GK)
- Gordis, R., *Koheleth - The Man and His Word: A Study of Ecclesiastes*, 3rd ed., New York: Schocken Books, 1968.
- Groß, W., *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch: Studien zum althebräischen Satz I*, ATSAT 27, St. Ottilien: EOS Verlag, 1987.

- Groß, W., “Die Position des Subjekts im Hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1-19, Jos-2Kön”, *ZAH* 6 (1993), 170-187.
- Groß, W., *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17, Tübingen: Mohr, 1996.
- Groß, W., *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart: Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Schriften*, ATSAT 1, St. Ottilien: EOS Verlag, 1976.
- Hertzberg, H.-W., *Der Prediger (Qohelet)*, KAT 16, Leipzig: Deichert, 1932.
- Holladay, W. L., ed., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids, MI; Leiden: Eerdmans; Brill, 1986. (Holladay)
- Isaksson, B., “The Word Olam in 3:11”, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System*, SSU 10, Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1987, 176-189.
- Jenni, E., “Adverbiale Zeitbestimmungen im Klassischen Hebräisch”, *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi’el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich: EVZ, 1968.
- Jenni, E., “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952), 197-248.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Jenni, H., “Die sogenannte nota accusativi im biblischen Hebräisch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Saur, eds., “... der seine Lust hat am Wort des Herrn!": *Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag*, AOAT 336, Münster: Ugarit Verlag, 2007, 143-184.
- Jenni, E., “Epistemische Modalitäten im Proverbienbuch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Sauer, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band II, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 36-47.
- Jenni, E., “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräisch”, B. Huwyler and K. Seybold, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band I, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 51-60.
- Joosten, J., “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 135-137.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten*

- Testament I/II*, Leiden; Boston: Brill, 2004. (HAL)
- Krüger, T., *Kohelet (Prediger)*, BK XIX Sonderband, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Labuschagne, C. J., “ענה ‘nh I antworten”, *THAT II* (2004), 335-341.
- Lohfink, N., *Kohelet*, NEB, 3rd ed., Würzburg: Echter Verlag, 1986.
- Longacre, R. E., “Discourse Perspective on the Hebrew verb: Affirmation and restatement”, W. R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrews*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, 177-189.
- Longacre, R. E., “Weqatal Forms in Biblical prose”, R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistic*, Dallas; Winona Lake: Summer Institute of Linguistics; Eisenbrauns, 1994, 50-98.
- Michel, D., *Qohelet*, EdF 258, Darmstadt: WBG, 1988.
- Müller, H.-P., “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, *BZ.NF* 30 (1986), 1-19.
- Niccacci, A., “The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 247-268.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOTSup. 86, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Plath, S., *Furcht Gottes: Der Begriff אָרַח im Alten Testaments*, Arbeit zur Theologie 2, Stuttgart: Calwer, 1962.
- Reuter, E., “Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!: Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder”, *BN* 47 (1989), 107-114.
- Sasse, H., “αἰών, αἰώνιος”, *TDNT I* (1964), 197-209.
- Schoors, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qohelet*, Part II: Vocabulary, OLA 143, Leuven: Peeters, 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, HThKAT, Stuttgart: Herder, 2004.
- Spieckermann, H., “Suchen und Finden: Kohelets Kritische Reflexionen”, *Bib* 79 (1988), 305-332.
- Stähli, H.-P., “אָרַח jr’ fürchten”, *THAT I* (2004), 765-778.
- Vonach, A., “Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der “Kanonformel” in Koh 3,14”, A. Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 136, Leuven: Peeters, 1998, 391-397.
- Wagner, A., *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen*

im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik, BZAW 253, Berlin: W. de Gruyter, 1977.

Ward, W. A., "Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic", *JNES* 20:1 (1961), 31-40.

Weinrich, H., *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, 6th ed., Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Westermann, C., "Das Schöne im Alten Testament", H. Donner, H. Robert, and R. Smend, eds., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 479-497.

William, R.-J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto: University of Toronto, 1976.

Zimmerli, W., *Prediger*, ATD 16-1, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

<Abstract>

Verb Syntax and Semantic Approach in Ecclesiastes 3:10-15

Minsu Oh
(Daeshin University)

The researcher analyzed the paragraphs of Ecclesiastes 3:10-15 as verb syntax and semantics of a relative tense system, and focused on the expression and meaning generation of the text paragraph. Within the sub-paragraph, the verb has various functions. Verbs within this unit function in various ways. First of all, the verb form qatal is characteristic of the past and pluperfect, and starts observation, reflection, and enlightenment. Yiqtol uses not only individual facts of the future but also general facts and repetitive (habitual) usages. The timelessness of the form of existence is universally transforming statements. In addition, Ecclesiastes 3:10-11 convincingly expresses one's own statements through strategic use of alternating individual concepts and general concepts.

The way the passages in Ecclesiastes 3:10-15 deploy is a narrative development of wisdom that leads to observation (v. 10) - reflection (v. 11) - enlightenment (vv. 12-13; v. 14). Unlike the position of King-Qohelet (1:13b), the Evangelist Qohelet observes the contradictory facts pre-set by God, saying that this is what God has allowed to a humble (or devote) man (3:10c). He says that there is a proper time (v. 11a) when all things are beautiful, but that man cannot understand God's event as a whole (v. 11b γ) and implies the partial possibility and partial impossibility of man (v. 11b β). Observation and reflection reach dual enlightenment, and the anthropological dimension of the pre-set kairos-time is not transcendental, but exists in the possibility of simple enjoyment (eating, drinking, seeing good) It is realized in the good and good behavior (v. 12b). On the theological level, enlightenment – this good event of God – continues in the future, and has the sovereignty (v. 14a γ) of sovereign personality that cannot be added or subtracted as a human. People who are habitually fearful of God (v. 14b β) are enchanted by His aesthetic beauty. Therefore, a person's limited understanding is not limited, but partial. Even if it is a part of a person and if he can enjoy it and do good things, even though he

lives for a limited time (v. 12b), he can enjoy the kairos-reality of “Olam-time” (eternal time, v. 11b α). The thought of Ecclesiastes 3:10-11 is very marvelous: God is not just a distant, incomprehensible, indescribably fearful being (deus tremendus), but a fascinus (deus fascinus). Man does not know God’s events as a whole, but has partial understanding and possibility of capture. Even if it is subject to the passage of time (years), the possibility of partial enjoyment of a person remains. The evangelist says that such enjoyment is also God’s gift. The thought of Ecclesiastes 3:10-15 is far from a skeptical, pessimistic worldview.