



이윤경(이화여대)

1. 서론

고대 근동사회는 수많은 전쟁을 경험하고, 왕들은 전투에서의 승리를 최우선 과제로 삼았다. 전쟁에서 승리한 왕들은 대대적으로 승전을 선전하였다. 예컨대, 고대 이집트는 군사적 승리를 시(詩) 형태의 승전가로 기념하였다. 기원전 15세기 이집트 파라오 투트모세 3세는 자신의 아시아 전투에서 거둔 대승을 기념하는 승전가를 카르낙 신전에 남겨두었다.¹⁾ 기원전 13세기 중엽, 이집트 파라오 페피 1세의 군대 장관이었던 유니(Uni)는 승전가를 아비도스 기념비에 남겼다.²⁾ 기

1) Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature 2: The New Kingdom* (University of California Press, 2006), 36–37.

2) James Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton

원전 13세기 말의 ‘이스라엘’을 언급하는 유명한 메르넵타 기념비 역시 리비아인들에 대하여 승리를 거둔 것을 찬양하는 시이다.³⁾ 또한 메소포타미아 승전가 역시 쉽게 찾아볼 수 있다. 메소포타미아의 초기 왕정 시대(기원전 2600-2350년경)의 기념비인 독수리 비문(Stele of the Vultures)은 라가쉬(Lagash)가 여러 도시를 상대로 거둔 승전을 기념하는 승전가이다.⁴⁾ 투쿨티-니누르타 서사시(Epic of Tukulti-Ninurta)는 앗수르 왕 투쿨티-니누르타 1세(기원전 1366-1050년)가 바벨론 왕 카쉬틸리아쉬 4세(Kashtiliash IV)에게 거둔 승전을 기념하는 승전가이다.⁵⁾

구약성서 안에서도 승전가는 다양한 형태로 찾아볼 수 있다. 시편에는 다윗의 승전가(시 18, 144편)와 야웨의 승리를 찬양하는 시(시 60, 98편)가 있다. 유다 왕 여호사밧은 암몬 족속과 모압 족속과의 일전을 앞두고 출정가를, 승리한 후에 승전가를 부른다(대하 20장). 그런데 구약성서는 여성들이 부른 승전가를 보존하고 있다. 예컨대, 사사기 11장 34절에는 입다가 암몬 족과의 전투에서 승리하고 돌아오자, 그의 무남독녀 딸이 제일 먼저 집에서 나와 노래한다. “보라 그의 딸이 소고를 잡고 춤추며 나와서 영접하니.” 사무엘상 18장 6-7절에는 다윗이 블레셋 사람들을 죽이고 돌아올 때, 이스라엘 성읍의 “여인들이 이스라엘 모든 성읍에서 나와서 노래하며 춤추며 소고와 경쇠를 가지고 왕 사울을 환영하는데 여인들이 뛰놀며 노래하여 이르되 사울이 죽인 자는 천천이요 다윗은 만만이로다.”하며 노래 부른다.

본 논문은 구약에서 전쟁을 배경으로 나타나는 여성들의 승리의 노래 중에서 가장 오래되고, 대표적인 ‘미리암의 노래’(출 15:20-21)와

University Press; 3 edition, 1969), 228.

3) 제임스 프리처드, 『고대근동문학선집』 (김구원 책임감수 옮김), (CLC, 2016), 621-622.

4) 원문과 번역은 다음을 참조하라. <http://sumerianshakespeare.com/38801.html>

5) 이 승전가와 드보라의 노래를 비교 연구한 다음 논문을 참조하라. P. C. Craigie, "The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta", *Journal of Biblical Literature* 88/3 (1969), 253-265.

‘드보라의 노래’(삿 5장)를 살펴보고자 한다. 이 두 노래는 몇 가지 유사점을 공유한다. 두 노래는 각각 사건에 대한 내러티브를 수반하는 승진가이며, 서두에서 ‘나는 야웨를 노래하리’라는 구절로 시작하며(출 15:1; 삿 5:3), 대적에 대한 조롱을 포함한다(출 15:9; 삿 5:28-30).⁶⁾ 본 논문은 ‘승진가’라는 문학적 유사성을 지닌 이 두 노래를 살펴봄으로써, 어떻게 여성들이 승진가를 통해 공적 영역에서 여론 형성을 주도해나갔는지를 제시하고자 한다.

2. 미리암의 노래의 여론형성(출 15:20-21)

출애굽기 15장은 두 개의 노래로 구성되어있다. 첫 번째 단락(1-18절)은 모세와 이스라엘 자손의 노래이고, 두 번째 단락(20-21절)은 미리암과 여인들의 노래이다. 이 두 단락 간의 관계에 대해서 많은 논의가 진행되어왔다. 전통적인 입장은 미리암의 노래를 모세의 노래에 대한 응답송으로 본다.⁷⁾ 그러나 많은 학자들은 오히려 미리암의 노래가 모세의 노래보다 훨씬 오래된, 심지어 구약에서 가장 오래된 노래라고 본다.⁸⁾ 예를 들어, 고이타인(S. D. Goitein)은 미리암의 노래가 ‘찬송하라’는 명령형으로 시작하고, 모세의 노래가 ‘내가 여호와를 찬송하리니’로 시작하는 것으로 보아, 미리암의 노래가 본래는 모세의 노래보

-
- 6) A. J. Hauser, "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5", R. Elaine(ed.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (Sheffield: JSOT, 1987), 265-284.
- 7) 필로는 ‘바다의 노래’가 알렉산드리아의 테라퓨테(Therapeutae) 종파에서 교창으로 불리고 있었음을 증명하고 있다. Amzallag, N. and Avriel, M., "Responsive Voices in the Song of the Sea (Exodus 15:1-21)", *Jewish Bible Quarterly* 40/4 (2012), 213에서 재인용. 테렌스 E. 프레다임, 「출애굽기」(현대성서주석; 한국장로교출판사, 2011), 257.
- 8) 미리암의 노래의 고대성을 주장하는 대표적인 학자들은 다음과 같다. 마르틴 노트, 「출애굽기」(한국신학연구소, 1981), 144-147. 노트는 15:18의 ‘여호와와 다스리심’을 왕권 개념이 발생한 이후의 것으로 보아, 후대 본문으로 본다. F. M. Cross and D. N. Freedman, "The Song of Miriam", *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955), 23750. Gerald J. Janzen, "Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?", *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992), 211-220.

다 선행하는 노래였을 것이라고 추론한다.⁹⁾ 한편 여성신학자 트리블(P. Trible)은 더 오래된 미리암의 노래가 전승 과정에서 모세의 노래로 대체되고, 축소되고, 후위에 놓이게 되었고, 그 결과 미리암은 모세보다 하위에 위치하게 되었다고 본다.¹⁰⁾ 브레너(A. Brenner) 역시 왕정시대 이전의 ‘이상적 지도자’ 상을 남성에게 한정시키고자 하는 시도의 일환으로, 여성 지도자는 본문 속에서 ‘침묵’하게 되었다고 본다.¹¹⁾ 실상 미리암의 노래의 고대성에 대한 주장은 확장된 미리암의 노래를 담고 있는 콤파사본 4QReworked Pentateuch^c(4Q365)을 볼 때, 매우 설득력이 있다고 본다.¹²⁾

출애굽기 15장의 두 단락의 선후관계 논제 외에도, 최종 형태의 본문을 볼 때, 무엇보다도 이 본문은 남성과 여성의 단락을 구분하고 있다는 점에서 젠더 이분법적이라는 점이 눈에 띈다. 15장 1절에서 첫 단락을 모세와 이스라엘의 자손(אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ /브네 이스라엘)의 노래로, 20절은 미리암과 여인들(כָּל-הַיְהוֹדוֹת /콜 하나섬)의 노래로 규정하고 있다. 즉, 먼저 남성 지도자와 남성 무리들이 길게 노래 부르고, 뒤이어 여성 지도자와 여성 무리들이 매우 짧게 노래 부르는 형식으로 구성되어있다. 출애굽기 15장 20절은 미리암과 여인들이 승전가를 부르는 장면을 이렇게 묘사한다. “아론의 누이 선지자 미리암이 손에 소고를 잡으며 모든 여인도 그를 따라 나오며 소고를 잡고 춤추니.” 미리암과 여성들이 소고를 잡고 노래 부르는 장면은 아버지의 승전 소식에 맨 먼저 집에서 나와

9) S. D. Goitein, “Women as Creators of Biblical Genres”, *Prooftexts* 8/1 (1988), 7.
 10) Phyllis Trible, “Bringing Miriam Out of the Shadow”, Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 166–186.
 11) A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985), 56.
 12) 4Q365 6b에 대한 상세 분석은 다음을 참조하라. Ariel Feldman, “The Song of Miriam (4Q365 6a ii + 6c 1–7) Revisited”, *Journal of Biblical Literature* 132/4 (2013), 905–911. Hanna K. Tervanotko, *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature* (Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 149–151.

소고를 잡고 노래 부르던 입다의 딸과 다윗의 승전을 축하하며 역시 소고와 경쇠로 노래 부르던 이름 모를 여성들을 상기시킨다. 이런 기록들을 통해 유추해 볼 때, 고대 이스라엘 사회에서 여성들이 소고를 치고, 춤추며, 승전가를 부르던 관습이 있었다고 추론할 수 있다.

이 노래에서 미리암은 ‘선지자(נביאָ/느비아)’라고 불린다. 그런데 세텔(D. O. Setel)은 출애굽기 15장에서 미리암을 ‘제사장’이 아니라 ‘선지자’로 부른 사실과 민수기 12장에서 미리암이 진영에서 칠 일 간 쫓겨났던 이야기를 연결하여 미리암의 정체에 대한 실마리를 찾고자 한다. 세텔에 따르면, 미리암은 본래 ‘제사장’이었으나, 전승의 전수과정 속에서 여성은 ‘제사장’ 계보에서 배제되었고, 그 결과 미리암은 더 이상 ‘제사장’으로 불리지 않게 되었다고 본다.¹³⁾ 민수기 12장의 미리암, 아론, 그리고 모세 간의 지도력에 얽힌 분쟁은 분명 미리암이 한때는 모세와 동등한 급의 지도자였음을 암시한다. 이 점은 미리암과 아론과 모세를 나란히 출애굽의 지도자로 언급하는 예언자 미가의 기억 속에서 입증된다.¹⁴⁾ 가부장적 사회 속에서 미리암은 비록 실제 ‘제사장’과 같은 지도력을 발휘하고 있었음에도 불구하고, 애초에 ‘제사장’이라는 공식적 직책을 수여받지 못하였던지, 아니면 적어도 전승의 전수과정에서 미리암의 ‘제사장’의 역할은 삭제 당한 것이 분명해 보인다.¹⁵⁾ 특히 민수기 12장의 지도력 분쟁 이후, 미리암의 존재는 그녀의 죽음 보도 외에는 기억에서 완전히 지워지고 만다. 엑숨(J. C. Exum)이 지적하는 바처럼, 미리암 지우기는 모세의 단독 지도력에 위협이 되는 요소를 지우

13) 드로라 오도넬 세텔, “출애굽기,” 「여성들을 위한 성서주석: 구약」(서울: 대한기독교서회, 2015), 105.

14) “내가 너를 애굽 땅에서 인도해 내어 종노릇 하는 집에서 속량하였고 모세와 아론과 미리암을 네 앞에 보냈느니라”(미 6:4). 미가는 모세, 아론, 미리암을 동등하게 출애굽 사건의 지도자들로 기억하고 있다.

15) 자켄펠트는 아론과 미리암이 공히 모세의 지도력에 도전하였지만, 미리암만 나병에 걸린 것은 바로 제사장의 정의적 정결법과 연관이 있다고 추론한다. 아론은 제사장의 시조의 역할을 하였기에, 나병에 걸리게 할 수 없었다고 본다. 캐서린 톱 자켄펠트, “민수기,” 「여성들을 위한 성서주석: 구약」(서울: 대한기독교서회, 2015), 142. 자켄펠트의 주장을 확장하자면, 미리암은 나병에 걸렸기 때문에, 후대의 전승에서 그녀의 ‘제사장직’은 삭제 당하였을 가능성이 있다고 본다.

는 작업의 일환으로 볼 수 있다.¹⁶⁾ 이런 미리암 지우기 작업을 통하여, 모세와 미리암의 지도력은 분명한 상하관계로 구분되고, 지도자 모세의 단독 지위는 강화된다.

그럼에도 불구하고 미리암의 지위는 역사의 부침을 겪게 되지만, 왜 미리암의 노래는 완벽하게 지워지지 않고, 심지어 매우 짧은 노래로나마 기록으로까지 남게 되었을까? 미리암이 공적 영역에서 여성들의 목소리를 모으고, 선포하는 역할을 수행하였다는 사실은 사람들의 기억 속에서 결코 지워지지 않는다. 고이타인은 히브리 성서에서 여성들이 노래를 부르는 것은 단순히 노래를 하는 행위가 아니라, 노래의 형태를 빌려 공적 영역에서 여성들의 의견을 ‘여론’으로 제시한 것이라고 논증한다.¹⁷⁾ 고이타인은 이 논증을 위하여 예멘 출신 유대인 이민자 여성들의 시문학에 나타난 수행적 방식(performative style)¹⁸⁾을 예시로 들면서, 여성은 문학의 ‘저자’가 아니라, 여러 문학 장르의 ‘창시자’로 보아야 한다고 주장한다.¹⁹⁾ 고이타인의 논지를 확장한 다이크-험스(F. Dijk-Hemmes)는 미리암을 후에 입다의 딸과 다윗의 승전을 축하할 때 여성들이 부른 노래 양식의 창시자라고 본다.²⁰⁾ 그렇다면 고이타인과 다이크-험스의 이론을 빌리자면, 미리암의 노래는 미리암이나 여성들의 직접적인 저작이 아닐 수 있다. 그러나 ‘노래’라는 문학 장르 자체를 주도적으로 만들어낸 창시자인 여성들의 흔적은 여전히 이 노래에 깊게 새겨져있다고 결론 내릴 수 있다.

미리암과 사사시대 그리고 다윗시대의 여성들은 노래의 ‘창시자’ 역

16) J. Cheryl Exum, "You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10", A. Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*(Bloomsbury T&T Clark, 1994), 86.

17) S. D. Goitein, "Women as Creators of Biblical Genres", *Prooftexts* 8/1 (1988), 1-33.

18) 윗글, 3.

19) 윗글, 5.

20) Fokkeliën Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (E. J. Brill, 1996), 41.

할에서 한걸음 더 나아갔음을 이 노래 속에서 찾아볼 수 있다. 즉, 여성들은 일회적으로 노래를 부르거나, 단순히 '노래'만 부르는 그 이상의 역할을 수행하고 있다. 여성들은 악기와 춤을 동반한 노래를 통해 무엇을 말하고자 했는가? 여성들의 승전가의 목적은 무엇이었는가? 여성들이 부른 승전가의 목적이 집단의 여론을 형성하고, 심지어 주도하고자 하는 것임을 성서 내 증거를 통해 찾아볼 수 있다. 예를 들어, 다윗과 사울의 군사적 경쟁이 한창일 때, 여성들의 승전가는 여론의 향방을 바꾸는 결정적 역할을 한다. “여인들이 뛰놀며 노래하며 이르되 사울이 죽인 자는 천천이요 다윗은 만만이로다”(삼상 18:7). 여성들이 부른 이 노래가 여론을 형성하고, 주도하였다는 것은 이 노래를 들은 사울의 태도로부터 분명해진다. “사울이 그 말에 불쾌하여 심히 노하여 이르되 다윗에게는 만만을 돌리고 내게는 천천만 돌리니 그가 더 얻을 것이 나라 말고 무엇이냐”(삼상 18:8). 그렇다면 미리암과 여성들이 승전가를 통하여 형성하고자 했던 여론은 무엇이었는가? 그 여론의 목적은 승전가의 내용인 21절에서 찾아볼 수 있다.²¹⁾ “미리암이 그들에게 화답하여 이르되 너희는 여호와를 찬송하라 그는 높고 영화로우심이요 말과 그 탄 자를 바다에 던지셨음이로다 하였더라.” 즉, 미리암과 여성들은 그 날의 영웅은 모세도 아니고, 이스라엘 군대도 아니며, 바로 ‘아웨 한 분’ 이심을 선포한다. 노트(M. Noth)는 21절의 문학적 간결성에 주목하면서, 이 구절이 “출애굽기 주제가 최초로 예전적 찬양으로 표현된 부분이며, 예전적 형식이라는 틀 속에서 지속적으로 반복된 것”으로 추론한다.²²⁾ 그런데 미리암의 노래가 예전적 맥락에서 지속되었을 가능성을 넘어서서, 마이어스(C. Meyers)는 특히 ‘소고-춤-노래’가 한꺼번에 수행되는 것을 단순한 제의적 영역이 아니라, 공적 영역으로 보고, 이 공

21) Goitein, 율글, 7.

22) Martin Noth, *Exodus: A Commentary*, trans. J. S. Bowden (Old Testament Library; Philadelphia: Westminster Press, 1962), 121.

적 영역에서 음악가로 등장하는 미리암의 역할에 주목한다.²³⁾ 이 부분에서 ‘음악’이 중요한 핵심어로 등장한다.

어느 사회에서나 주류 집단은 그 사회의 권위 있는 자의 목소리를 경청할 준비가 되어있다. 그래서 권위와 권력을 지닌 자는 자신의 의견을 피력하고, 여론을 형성하는 것이 용이하다. 그러나 가부장적 사회 속에서 여성들은 사적 영역은 물론이거니와 공적 영역에서 자신들의 목소리를 개별적으로 내거나, 나아가 집단적으로 여론을 주도하거나 형성하는 위치를 점하는 것이 결코 쉽지 않고, 심지어 용인되지도 않았다. 그래서 여성들은 목소리를 내고, 여론을 형성하는 방법을 우회해서 찾을 수밖에 없다. 권위도 권력도 없는 자들이 자신들의 목소리를 들어 줄 준비가 전혀 되어 있지 않는 청중들을 향해 효과적인 소통을 위해 사용할 수 있는 방법에는 어떤 것이 있을까? 아마도 이들에게 춤과 악기와 노래는 들을 준비도 마음도 없는 자들의 주의를 환기시킬 수 있는 효과적인 방법으로 사용되었을 것이다.²⁴⁾ 레스만(H. Leneman)이 언급하듯이, “음악은 보편적 예술이며, 미드라쉬(창조적으로 다시 쓰기)의 한 형태이며, 이야기를 전달하는 가장 감정적 수단이다.”²⁵⁾ 음악은 개인의 창작과 연주 활동에 머무는 것이 아니라, 집단의 소산이고, 유산이 된다.

다른 한편 ‘춤’은 여성들의 또 다른 적극적인 몸을 통한 의사표현으로 인식된다. ‘춤’은 고대 세계에서 기쁨과 즐거움의 표현이지만, 항상 긍정적으로 평가되는 것은 아니었다. 예컨대, 다윗은 가드 사람 오벵에돔

23) 마이어스는 고고학 자료를 근거로 고대 근동에서 한 사람이 소고를 치면서, 춤도 추고, 동시에 노래도 한다는 점을 입증한다. Carol Meyers, “Miriam the Musician”, Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield Academic Press, 1994), 210–220.

24) 다양한 사회와 역사에서 여성들이 공적 영역에서 음악을 통한 목소리 내기와 파워 획득에 대한 연구로는 다음을 참조하라. Ellen Koskoff, *Women and Music in Cross-cultural Perspective* (University of Illinois Press, 1987).

25) Helen Leneman, “Miriam Re-Imagined, and Imaginary Women of Exodus in Musical Settings.” Athalya Brenner(ed.), *Exodus to Deuteronomy: A Feminist Companion to the Bible [Second Series]* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 134.

의 집에서 야웨의 궤를 옮길 때 베 에봇을 입고 야웨 앞에서 “힘을 다하여 춤을 추는데”(삼하 6:14), 이 모습을 본 미갈은 “방탕한 자가 염치없이 자기의 몸을 드러내는 것처럼… 몸을 드러내셨다.”(삼하 6:20)라고 힐난한다. 많은 학자들은 다윗이 입고 있던 베 에봇이 벗겨질 정도로 춤에 빠졌다고 본다.²⁶⁾ 또는 다윗이 가나안의 황홀경적 주신제(酒神祭)를 벌였다고 보는 입장도 있다.²⁷⁾ 그러나 미리암, 입다의 딸, 다윗시대의 여성들의 예에서 보듯이, 춤은 주로 여성들이 추었다는 점을 상기할 필요가 있다. 그런데 고대 메소포타미아의 경우를 살펴보면, 여성들의 춤은 사적 영역에서만 이루어지는 것이 아니라, 제의라는 공적 영역에서 수행되는 것임을 알려준다. 이쉬타르(Ishtar) 제의에서 여사제 역할을 하는 아신누(assinnu)와 파트너인 쿠르카루(kurgarrû)는 가면을 쓰고, 다른 성의 옷을 입고 춤을 춘다.²⁸⁾ 이들의 춤은 마법적, 치유적 행위로서 질병이나 귀신을 쫓는 행위이다.²⁹⁾ 이런 사회적 맥락을 고려해본다면, 여성 중의 한 명이 지도자가 되고, 다른 여성들이 연대하여 무리를 이루어 공공장소에서 춤을 추고, 악기를 흔들고, 노래를 부르는 행위는 분명 집단적인 공적 행위이며 의사표현으로 여겨졌다고 추측할 수 있다. 춤과 악기와 노래는 여성들이 공적 영역에서 자신들의 의견을 피력할 수 있는 수행적 행위이며, 이는 여성 무리들이 공적 영역에서 분명하게 여성들의 목소리를 집단적으로 가시화한 것으로 볼 수 있다.

마이어스는 음악가 미리암이 보여주는 수행적 행위(performance

26) D. P. Wright, “Music and Dance in 2 Samuel 6,” *Journal of Biblical Literature* 121 (2002), 216–224.

27) Amihai Mazar, “Ritual Dancing in the Iron Age”, *Near Eastern Archaeology* 66/3 (2003), 126.

28) Uri Gabbay, “Dance in Textual Sources from Ancient Mesopotamia”, *Near Eastern Archaeology* 66/3 (2003), 103. 아신누와 쿠르카루의 생물학적 성에 대해서는 많은 논의가 있지만, 이쉬타르의 양성을 상징적으로 제시하기 위해 아신누를 거세된 남성 혹은 여성 같은 남성으로, 쿠르카루를 호전적인 남성상으로 대변하는 것으로 보는 입장도 있다. Ilan Peled, “assinnu and kurgarrRevisited”, *Journal of Near Eastern Studies* 73/2 (2014), 283–297.

29) Gabbay, *웃음*, 104.

act)에 두 가지 양상이 있다고 본다. 첫 번째로 이스라엘 군인들은 전쟁에서 승리를 거둔 후 귀환할 때, 음악적 재능을 지닌 여인들이 이들을 맞아들이고, 두 번째로 수행적 행위가 공적 영역에서 이루어진다는 점이다.³⁰⁾ 마이어스의 연구는 고대의 여성들이 공적 영역에서 보여준 음악이라는 수행적 행위를 재평가하는 것이다. ‘소고-춤-노래’가 승전을 축하하는 공적 영역에서 수행될 때, ‘음악-젠더-힘’의 요소가 맞물린다는 점을 직시한다.³¹⁾ 마이어스는 소고를 치면서, 여성들이 승전 군인들을 축하하기 위해 악기연주와 춤과 노래를 한꺼번에 해낼 수 있을 정도가 되기 위해서는 서로 주기적으로 만나서 연습을 하였을 것이라고 본다. 그 결과 여성들은 음악을 통한 소통이라는 수행 행위를 행하는 전문가 집단을 형성하게 되고, 나아가 다른 여성들과 연대하게 된다고 본다.³²⁾ 마이어스는 그 집단의 지도자 역할을 하는 미리암은 가부장적 사회 속에서 여성들의 힘을 집결하고, 공적 영역에서 전문적인 영역을 확보함으로써, 여성들의 지위를 개선하였다고 추측한다.³³⁾ 미리암은 개별 여성의 목소리가 들리지 않는 가부장적 사회문화 속에서 여성들의 무리를 이끌고, 공적 영역에서 노래와 춤과 소고라는 음악적 수행 행위를 진행한다. 이를 통하여, 미리암은 개별 여성의 목소리를 집단화하고, 목소리를 전달하며, 여론을 형성하기까지 한다. 미리암과 여성들은 자연스러운 부대 도구를 활용한 승전가를 통하여 ‘모세가 아니라 야웨가 영

30) Meyers, *윗글*, 225.

31) *윗글*, 228.

32) *윗글*, 226-228. 마이어스는 여성들이 전투에서 돌아오는 군대를 맞이하기 위해서는 주기적으로 모여 연습을 하였을 것이고, 이것은 적어도 여성 음악가들이 집단화 되었을 가능성을 말해주는 것이라고 본다. 적어도 구약성서시대 이스라엘 사회에는 ‘울음꾼’(암 5:16)과 ‘곡하는 부녀’(렘 9:17)와 같은 애곡 전문가 집단이 있었다는 사실로 미루어 볼 때, 승전가를 부르는 여성 집단들 역시 악기와 춤을 전문적으로 연마하는 집단이었으리라고 보는 마이어스의 추론은 설득력이 있다고 본다. 참고로 이스라엘의 여성 애곡 전문가는 그 사회에서 치유자와 증인의 역할을 하였다. 이 점에서 대해서는 다음 논문을 참조하라. L. Juliana M. Claassens, *Mourner, Mother, Midwife: Reimagining God’s Delivering Presence in the Old Testament* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012), 27-30.

33) Meyers, *윗글*, 229.

웅'이라는 핵심 사실을 효과적으로 전달하였다.

3. 드보라의 노래의 여론형성(사사기 5장)

‘이스라엘의 어머니’(삿 5:7)로 불린 ‘랍비돗의 아내’³⁴⁾ 드보라는 예언자이자 사사로서 활동한 인물이다. 드보라는 바락을 소환하여 기손 강가에서 가나안 왕 아빈과 그의 군대장관 시스라의 군대와 싸우라고 명령한다. 바락은 소극적으로 응대했지만, 결국 전투에 나섰고 대승을 거두었다. 그러나 시스라의 운명은 헤벨의 아내 야엘의 손에 놓이게 되었다.

드보라/바락과 시스라의 전투를 이야기하는 산문체의 사사기 4장과 운문체의 5장의 관계는 오랫동안 학자들의 논란거리였다. 대부분의 학자들은 5장의 시(詩)가 더 오래된 편집층이라고 본다.³⁵⁾ 예컨대, 미크 발(Mieke Bal)은 사사기 4장의 산문체 내러티브가 5장의 시보다 후대에 나온 것이라고 본다. 특히 발은 4장과 5장의 편집이 도치된 이유와 결과에 집중한다. 그는 산문이 시를 철저하게 대체하게 되고, 심지어 망각하게 하는 기능을 함으로써, 본말이 전도되기에 이르렀다고 본다.³⁶⁾ 그러나 맥캔(J. McCann)이 언급하였듯이 4장과 5장의 선후관계를 밝히는 것은 사실상 불가능하며, 또 문제의 핵심도 아니라고 본다.³⁷⁾ 그래서 퓨얼(D. N. Fewell)과 건(D. M. Gunn) 역시 입증이 어려운 구성사

34) “‘랍비돗의 아내’라는 말은 ‘불의 아내’라고 번역될 수 있는데, 이는 어떤 가문적 특성에 대한 암시보다는 드보라의 성격을 말해준다고 할 수 있다.” 대너 놀란 퓨얼, *이화여성신학연구소 역, “사사기,” “여성들을 위한 성서 주석: 구약,* (서울: 대한기독교서회, 2015), 194.

35) 그 이유는 “히브리 본문의 난해성이 그러한 결론의 근거이며, 서정시의 양식과 반복이라는 고대 양식이 나타나는 점을 역시 근거로 할 수 있다.” J. 클린턴 맥캔, *「사사기」* (현대성서주석; 서울: 한국장로교출판사, 2010), 97.

36) Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 84.

37) 맥캔, *윗글*, 97. 맥캔은 4장을 구원 이야기로, 5장을 좀 더 세부적 설명을 곁들인 공로 칭송으로 보고, 이 두 장이 상호 보완적 관계를 이루고 있다고 본다.

(compositional history)를 역전시키는 방법보다는, 현재의 성서의 배열을 그대로 따르면서 본문이 보여주는 성역할의 역전에 보다 더 집중할 것을 제안한다.³⁸⁾ 이들의 제안을 따라 사사기 4-5장을 성과 젠더 문제에 집중하여 읽어보자면, 드보라와 바락, 이 둘과 군중, 시스라와 야엘, 그리고 시스라의 어머니가 확연히 대두된다. 본 논문에서는 이들의 관계망을 통해 형성되는 여론을 살펴보고자 한다.

사사기 5장의 노래는 흔히 ‘드보라의 노래’라고 부르지만, 5장 1절은 “이 날에 드보라와 아비노암의 아들 바락이 노래하여 이르되”라고 시작한다. 그러나 소긴(J. Soggin)은 5장 전체에서 드보라만 노래를 부르고 있다는 것에 주목하고, 1절의 ‘바락’을 첨가라고 본다.³⁹⁾ 소긴의 주장처럼 대부분의 학자들은 5장을 ‘드보라의 노래’로 호칭한다. 그럼에도 불구하고, 성서 전승사에서 드보라는 사라지고, 바락만 기억되고 있다. 이미 1898년 「여성의 성서」(The Woman’s Bible)의 사사기 편이 날카롭게 지적하듯이,⁴⁰⁾ 유대/기독교 전통은 드보라가 아니라, 바락을 사사로 열거하는 왜곡된 기억을 간직하고 있다. 예컨대, 사무엘상은 “여호와께서 여룹바알과 베단과 입다와 나 사무엘을 보내사 너희를 너희 사방 원수의 손에서 건져내사 너희에게 안전하게 살게 하셨거늘”(삼상 12:11).⁴¹⁾ 히브리서는 “내가 무슨 말을 더 하리요 기드온, 바락, 삼손, 입다, 다윗 및 사무엘과 선지자들의 일을 말하려면 내게 시간이 부족하리로다”(히 11:32). 왜 역사는 왜곡된 기억을 재생산하고 전수하고 강화하는가? 이 문제는 가부장적 사회가 점점 고착해 감에 따라, 여성 지도

38) Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, “Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5”, *Journal of the American Academy of Religion* 58/3 (1990), 389-411.

39) J. 알베르트 소긴, 「판관기」(국제성서주석; 천안: 한국신학연구소, 1992), 128.

40) Elizabeth Cady Stanton, *The Woman’s Bible: A Classic Feminist Perspective* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002), 18-19.

41) ‘베단’은 기드온과 입다 사이에 기록된 것으로 보아, 또한 70인역에는 ‘바락’으로 번역된 것으로 볼 때, ‘바락’을 지칭하는 것으로 볼 수 있다.

력은 점차 삭제되고, 결국은 망각되기에 이르게 된 것으로 추정할 수 있다. 본 논문에서는 망각된 역사가 아니라, 원래의 자리인 드보라의 노래에 집중하여, 이 노래에 나타난 젠더 관계망 속에서 형성되고 있는 여론을 살펴보고자 한다.

첫 번째로, 드보라의 노래는 군중들의 여론을 반영하고 있다. 드보라의 노래는 다른 여성들과 함께 부른 미리암의 노래와 달리, 노래 속에 군중들의 노래가 액자 속의 액자처럼 들어있다. 군중들은 드보라와 바락을 향한 기대를 노래한다. “꺾지어다 꺾지어다 드보라여 꺾지어다 꺾지어다 너는 노래할지어다 일어날지어다 바락이여 아비노암의 아들이여 네가 사로잡은 자를 끌고 갈지어다”(삿 5:12). 이 군중들의 기대에 찬 노랫소리가 바로 여론이다. 드보라는 여론의 소리를 듣고 부응하고자 한다. 드보라의 노래에는 군중들의 지도자를 향한 기대뿐만 아니라, 드보라가 군중들 가운데 형성하고자 하는 여론이 반영되어있다. 이것은 드보라의 노래에서 ‘조롱의 노래’ 형태로 드러난다.⁴²⁾ 그런데 이 조롱의 노래는 두 가지 측면이 있다. 즉, 먼저 드보라의 노래에는 ‘전쟁에 불참한 자들’을 향한 조롱의 노래가 들어있다. “여호와와 사자의 말씀에 메로스를 저주하라 너희가 거듭거듭 그 주민들을 저주할 것은 그들이 와서 여호와를 돕지 아니하며 여호와를 도와 용사를 치지 아니함이니라 하시도다”(삿 5:23). 다음으로, ‘적군’을 조롱하는 노래도 포함되어 있다. “손으로 장막 말뚝을 잡으며 오른손에 일꾼들의 방망이를 들고 시스라를 쳐서 그의 머리를 뚫되 곧 그의 관자놀이를 꿰뚫었도다 그가 그의 발 앞에 꾸부러지며 옆드러지고 쓰러졌고 그의 발 앞에 꾸부러져 옆드러져서 그 꾸부러진 곳에 옆드러져 죽었도다”(삿 5:26-27). 이처럼 드보라의 조롱의 노래는 전쟁에 참여하지 않는 지파들과 적군을 동시에 조롱함으로써, 조롱받아야 할 자가 누구인지를 군중들에게 분명

42) Goitein, 윗글, 8.

하게 알리는 여론 형성의 또 다른 전략으로 볼 수 있다. 노래라는 매개를 통하여, 누가 조롱받고, 누가 찬양 받아야 할 자인지를 분명하게 지시하는 것이다. 그러므로 드보라의 노래는 군대를 지휘하는 여성의 물리적 지도력뿐만 아니라, 백성의 기대에 부응하고, 아군을 연합하도록 격려하며, 불참자와 적군을 조롱하는 여론을 형성하고, 공론화하는 기능을 하고 있다.

두 번째로, 사사기 4장과 5장에서 드보라가 ‘이스라엘의 어머니’라고 칭해지는 사실에 주목해야 한다. 그런데 내러티브와 시 모두에서 드보라는 일반적으로 모성적 특징이라고 불리는 것들을 전혀 두드러지게 보여주지 않는다. 엑숨은 그 이유를 드보라가 ‘지혜와 영감과 리더십’을 보여주기 때문이라고 보고, 이는 족장사에 등장하는 ‘어머니’ 상과 유사하다고 본다.⁴³⁾ 그러나 동시에 엑숨은 드보라가 일반적인 성서의 ‘어머니’ 상과는 상당히 차이가 있다는 점을 인정한다. 드보라는 유명한 남편을 두거나 아들을 낳은 여족장들과 달리, 주체적이며 독립적으로 자신의 명성을 차지한 자이다. 엑숨은 이런 드보라 상이 가부장적 문화에 대한 비판으로 읽을 수도 있다고 말한다.⁴⁴⁾ 고이타인은 ‘이스라엘의 어머니’라는 호칭을 전 국민이 경청할만한 목소리를 낼 수 있는 여성이라는 의미로 볼 것을 제시한다.⁴⁵⁾ 이 호칭은 세바의 난 때, 세바가 벤마아가 아벨에 도피하자 요압은 이 성읍을 공격할 때, 이 성읍의 이름 모를 ‘지혜로운 여인’이 요압에게 “당신이 이스라엘 가운데 어머니 같은 성을 멸하고자 하시는데도다”(삼하 20:19)라고 항의한 사실을 상기시킨다. 이 여인의 항의에 대해 요압은 “결단코 그렇지 아니하다 결단코 그렇지 아니하다”(삼하 20:20)라는 동어반복을 통하여 벤마아가 아벨을 함락

43) J. Cheryl Exum, "Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered," Letty M. Russell(ed.), *From Feminist Interpretation of the Bible* (Westminster Press Philadelphia, 1985), 84.

44) 윗글, 85.

45) Goitein, 윗글, 10.

시키려는 것이 주목적이 아님을 강하게 밝힌다. 이 여인의 향의 속에서 등장하는 ‘이스라엘 가운데 어머니 같은 성’이라는 표현을 통해 미루어 볼 때, ‘이스라엘의 어머니’라는 호칭은 분명히 드보라의 공적 지위, 권한, 역할을 표현하는 것으로 짐작할 수 있다. 그렇다면, 고대 이스라엘 사회에서 ‘어머니’라는 호칭이 결코 ‘모성’의 동의어나 유의어로서만 사용되는 것이 아니라, 가정 안에서의 지위를 벗어나 공공 영역에서 행사되는 권위를 지칭하는 것임을 짐작할 수 있다. 이로써, ‘이스라엘의 어머니’라는 호칭으로 보아, 드보라는 가정이라는 사적 영역을 벗어나, 공적 영역에서 역할을 수행하였음을 알 수 있다.

이런 공적 영역에서 여선지자 드보라는 바락을 수하에 두는 사사로 나타난다. 드보라와 바락의 관계는 어떻게 정의 내릴 수 있을까? 드보라와 바락의 관계는 한마디로 정의 내리기에 애매하다. 맨 처음 바락은 드보라의 소환에 대해 “만일 당신이 나와 함께 가면 내가 가려니와 만일 당신이 나와 함께 가지 아니하면 나도 가지 아니하겠노라”(삿 4:8)라고 응답한다. 왜 바락은 이처럼 조건적으로 응답을 하였을까? 70인 역은 “ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἧ εὐοδοῖ τὸν ἄγγελον κύριος μετ’ ἐμοῦ”(“야웨의 사자가 내게 승리를 줄지 나는 알지 못하기 때문에”)라는 구절을 삽입하여, 바락이 겁을 먹었기 때문이라고 그 이유를 설명한다. 교회 전통은 헬라이어 역본에 기대어, 바락을 ‘소심한 자’로 정의 내린다. 요세푸스 역시 「유대고대사」에서 바락의 응답에 드보라가 ‘격노’하였다고 덧붙이고, 적들의 숫자가 엄청난 것을 보고 도망가려는 바락과 이스라엘 군대를 드보라가 지지하였다고 적고 있다(삿 5.3).⁴⁶⁾ 그런데 퓨얼은 바락이 전쟁의 경험도 없고, 철병거를 상대할 전략적 기술도 없어 보이는 드보라를 시험한 것이라고 본다.⁴⁷⁾ 바락의 의도가 무

46) 요세푸스, 「유대고대사」, (김지찬 옮김), (서울: 생명의 출판사, 1987), 325.

47) 퓨얼, 앞글, 195.

엇이었던 드보라의 응답은 매우 냉소적이다. “내가 반드시 너와 함께 가리라 그러나 네가 이번에 가는 길에서는 영광을 얻지 못하리니 이는 여호와께서 시스라를 여인의 손에 파실 것임이니라”(삿 4:9).

그러나 드보라의 이런 냉소적 응답에도 불구하고, 결론적으로 바락은 드보라와 동행한다는 사실에 주목해야한다. 전투에서 얻을 영광이 없을 것이라는 선언에도 불구하고, 바락이 드보라와 동행한 것은 매우 이례적으로 보인다. 결국 드보라의 예언대로 시스라는 바락이 아니라 헤벨의 아내 야엘의 손에 죽는다. 그럼에도 불구하고, 사사기 5장의 시에서 드보라와 바락의 관계는 동반자로 등장한다(삿 5:12, 15). 맥켄은 드보라를 호칭하는 ‘랍비돗의 아내’에서 ‘랍비돗’의 뜻이 ‘햇불’이며,⁴⁸⁾ ‘바락’의 뜻이 ‘번개’인 것에 착안하여 “바락 아래에 불을 비추는 사람은 드보라로, 드보라가 없이는 그가 전장에 나갈 수 없는 것”이라고 설명한다.⁴⁹⁾ 엑숨은 드보라와 바락의 관계를 사무엘과 사울의 관계에 비유한다. 사무엘이 직접 군대를 이끌고 전투에 참가하지 않았지만, 사울을 보내어 전쟁을 치른 것처럼(삼상 10-15장), 드보라 역시 바락을 통해 전투를 치렀다고 본다.⁵⁰⁾ 결국 드보라와 바락의 성역할은 전복된다. 드보라의 노래에서 여성은 군대장관처럼 남성을 소환하고, 전투에 나가라고 명령하고 독려한다. 그럼에도 불구하고, 끝내 남성과 여성은 함께한다. 이 노래 속에서 젠더 관계와 성역할에 대한 고정관념은 해체될 수 있고, 이미 해체되고 있음을 여론은 목도하게 된다. 또한 드보라의 노래는 드보라와 바락의 관계 묘사를 통해, 남성과 여성은 지배와 복종의 관계가 아니라, 경쟁과 협력의 관계가 될 수 있다는 여론을 형성한다.

마지막으로, 드보라의 노래 속에 나타나는 여성들 간의 관계망을 통

48) 랍비 전승은 이미 ‘랍비돗’을 고유명사로 보지 않고, ‘불의 여인’ 드보라가 남편을 위해 양초의 심지를 만들어서 불을 붙여 성소로 가져가도록 하였다고 본다(*b. Megillah* 14a).

49) 맥켄, *윗글*, 101.

50) Exum, *윗글*, 84.

해서 형성되는 여론을 살펴보자. 드보라의 노래에서 드보라 다음으로 가장 주목의 대상이 되는 여성은 야엘이다. 시스라를 무참히 살해한 야엘은 사실 이야기 전체에서 궁극적으로 가장 영웅적인 인물이며, ‘가장 복 받을 여인’(삿 5:24)이다. 야엘의 경우는 분명 일반적인 전쟁에서 여성이 (성)폭력의 피해자로 나타나는 경우와는 완전히 역전된 상황을 야기한다. 가장 전투적인 방법으로 적장을 자신의 가장 은밀한 처소에서 제거한다. 왜 야엘은 시스라를 죽였는가? 아미트(Y. Amit)은 야엘이 겐 족 헤벨의 아내였다는 점에 착안한다.⁵¹⁾ 겐 족은 모세의 장인 호باط의 족속이다. 가르스탕(Garstang)은 시스라 왕 야빈과 야엘의 남편 헤벨이 동맹관계였지만, 야엘은 이스라엘인이라고 본다.⁵²⁾ 한 걸음 더 나아가 볼링(Boling)은 야엘을 신실한 야웨주의자라고 본다.⁵³⁾ 그러나 퓨얼과 건은 대장장이 업을 하였던 겐 족 헤벨과 철병거를 거느린 야빈이 거래 관계에 있었다고 본다. 이스라엘이 보기에 이는 매국행위였다. 퓨얼과 건은 이런 딜레마 상황 속에서, 야엘은 자신과 가족을 지키는 생존 수단으로서 패색이 짙은 시스라를 살해하기에 이르렀다고 본다.⁵⁴⁾ 맥켄 역시 야엘이 시스라를 죽인 것은 살인이 아니라 ‘자기방어’라고 본다.⁵⁵⁾ 한편 니디치(S. Niditch)는 야엘의 시스라 살해를 “기득권층에 대한 소외 계층의 승리의 원형이자 상징이며… 모든 소외 계층에게, 특별히 여성층에게 큰 감동을 선사”해 준 것이라고 본다.⁵⁶⁾

그렇다면 이 야엘과 드보라는 어떤 관계인가? 다이크-웬스는 성

51) Y. Amit, "Judges 4: Its Content and Form", *Journal of Study of the Old Testament* 39 (1987), 89-111. Fewell and Gunn, 윗글, 395에서 재인용.

52) Fewell and Gunn, 윗글, 395에서 재인용.

53) R. G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary*(Anchor Bible; New York: Doubleday, 1975), 97, 100. Fewell and Gunn, 윗글, 395에서 재인용.

54) Fewell and Gunn, 윗글, 396.

55) 맥켄, 윗글, 105.

56) Susan Niditch, "Eroticism and Death in the Tale of Jael", Peggy L. Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis: 1989), 52-53. 맥켄, 윗글, 106에서 재인용.

서 안에서 여성이 짝을 이루어 나타나는 경우는 두 가지 유형으로 구분할 수 있다고 본다.⁵⁷⁾ 즉, 첫 번째는 협력 유형(paradigm of cooperation)이고, 두 번째는 경쟁 유형(paradigm of competition)이다. 롯과 나오미의 경우가 전자의 대표적인 예라고 본다. 드보라와 야엘의 경우 역시 시스라와의 군사적 갈등 속에서 협력과 연대의 유형으로 볼 수 있다. 드보라의 야엘을 향한 축복은 엘리사벳의 마리아를 향한 축복의 원형을 제시한다. “다른 여인들보다 복을 받을 것이니”(삿 5:24)라는 구절은 엘리사벳의 축복에서도 나타난다(눅 1:42a, “여자중에 네가 복이 있으며”). 야엘과 드보라의 관계 묘사를 통해, 드보라의 노래는 다른 여성의 성공을 축복하며, 여성들이 협력하고, 그 결과 유례 없고, 상상 이상의 성과를 달성할 수 있다는 여론을 형성한다.

그러나 이상의 유형들과 달리, 다이크-험스는 드보라의 노래에는 협력 유형뿐만 아니라, 경쟁 유형도 찾아 볼 수 있다는 점을 지적하고 있다. 예컨대, 사사기 5장 마지막 단락에 등장하는 시스라의 모친과 드보라의 관계는 ‘영웅의 죽음’ 내러티브 틀 안에서 경쟁하는 여성 짝으로 나타난다. 드보라의 노래에는 귀환이 늦어지는 아들을 초조히 기다리고 있는 시스라의 어머니에게 대답하는 시녀들의 목소리가 담겨있다. “그들이 어찌 노략물을 얻지 못하였으랴 그것을 나누지 못하였으랴 사람마다 한두 처녀를 얻었으리로다 시스라는 채색 옷을 노략하였으리니 그것은 수 놓은 채색 옷이리로다 곧 양쪽에 수 놓은 채색 옷이리니 노략한 자의 목에 꾸미리로다 하였으리라”(삿 5:30). 그런데 29절에 보면 이 대답의 내용은 시녀들뿐만 아니라, 시스라의 어머니 본인의 자문 자답이기도 했다. 그리고 곧 바로 31절에 드보라는 “여호와여 주의 원수들은 다 이와 같이 망하게 하시고 주를 사랑하는 자들은 해가 힘 있게

57) Fokkeliën van Dijk-Hemmes, “Mothers and a Mediator in the Song of Deborah”, A. Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Judges* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 110.

돈을 함께 하시옵소서”(삿 5:31)라고 노래함으로써, 아들을 향한 ‘어머니’가 품고 있는 성공에 대한 고정관념을 통렬히 비웃는다. 즉, 드보라의 노래는 시스라의 어머니를 통하여 군사력을 통하여 노략질하고, 분배할 것을 고대하고 격려하는 저열한 유형의 어머니상/여성상에 대해서는 통렬하게 냉소하고 조롱한다.

이상에서 살펴본 바처럼, ‘드보라의 노래’에는 다양한 젠더 관계망이 등장하고, 그 관계에 대한 새로운 상을 제시하고, 이는 노래를 통하여 여론이 된다. 드보라와 바락, 드보라와 야엘, 야엘과 시스라, 드보라와 시스라의 어머니 등의 다층적, 다면적 관계가 제시되고, 여성과 남성 그리고 여성과 여성의 관계는 대립하고, 협력하며, 그 가운데 새로운 관계상을 여론화한다.

4. 결론

고대 이스라엘 사회에서 여성들의 담론은 엄격한 가부장적 문화 코드에 의해 통제당하고 제한받아왔다.⁵⁸⁾ 가부장적 사회 속에서, 미리암과 드보라는 청중들 앞에서 ‘노래’한다. “무엇보다도 시인은 청중들 앞에서 노래하던 수행하는 자(performer)”라는 말처럼, 미리암과 드보라는 노래를 통하여, 공적 영역 앞에서 여론을 형성하는 역할을 수행하게 된다. 즉, 노래는 여성이 주도하는 공적 영역에서 발휘되는 여성의 지도력, 여론 형성, 공론화의 틀을 제시하는 수단이 된다.

공적 영역은 물론이거니와 사적 영역에서조차 여성이 주도하는 여론은 ‘여성혐오’로 공론화되는 오늘, 여성은 어떻게 말할 것인가? 「여성

58) 고대 이스라엘 사회에서 여성의 지위에 대한 일반적 연구는 다음을 참조하라. 장대규, “고대 이스라엘 여성 연구: 여성의 가치와 제의적 역할을 중심으로”, 『구약논단』 35집(2010년 3월), 142-160. 한동규, “신명기 개혁운동의 여성보호”, 『구약논단』 49집(2013년 9월), 42-66. 고대 이스라엘 사회를 가부장적 모델로 설명하는 것에 대한 최근의 도전에 대해서는 다음 논문을 참조하라. Carol L. Meyers, “Was Ancient Israel a Patriarchal Society?”, *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014), 8-27.

의 성서」(The Woman's Bible)가 지적했듯이, 성서가 이미 허락한 여성의 리더십을 교회가 제한하고 억제하는 것은 ‘엄청난 부정의 죄’ (guilty of great injustice)라는 것을 각성해야 한다.⁵⁹⁾ 이 점에서 맥켄이 드보라의 노래를 ‘해방신학’⁶⁰⁾으로 정의 내린 것은 매우 타당하다. 한국교회는 ‘한국교회의 어머니’라고 부를만한 공적인 여성 리더십을 세우려고 노력해 본적이 있는가? 여성이 주도하는 여론 형성을 허락하고 있는가? 오늘 한국교회는 여성혐오가 키워드가 되는 시대 상황 속에서, 여성이 어떻게 공적 여론을 주도적으로 형성할 수 있을지 미리암과 드보라의 노래를 통해 나아가야 할 길을 모색해야 할 것이다.

5. 참고문헌

- J. 클린턴 맥켄, 「사사기」(현대성서주석; 서울: 한국장로교출판사, 2010).
- J. 알베르토 소긴, 「판관기」(국제성서주석; 천안: 한국신학연구소, 1992).
- 마르틴 노트, 「출애굽기」(국제성서주석; 천안: 한국신학연구소, 1981).
- 요세푸스, 「유대고대사 I」(김지찬 옮김), (서울: 생명의 출판사, 1987).
- 장대규, “고대 이스라엘 여성 연구: 여성의 가치와 제의적 역할을 중심으로”, 「구약논단」 35집(2010년 3월), 142-160.
- 제임스 프리처드, 「고대근동문학선집」(김구원 책임감수 옮김), (CLC, 2016).
- 캐롤 뉴섬 편, 「여성들을 위한 성서주석: 구약」(이화여성신학연구소

59) Stanton, 윗글, 21.

60) 맥켄, 윗글, 107.

- 옴김), (서울: 대한기독교서회, 2015).
- 테렌스 E. 프레다임, 「출애굽기」 (현대성서주석; 한국장로교출판사, 2011).
- 한동구, “신명기 개혁운동의 여성보호”, 「구약논단」 49집(2013년 9월), 42-66.
- Amzallag, N. and Avriel, M., “Responsive Voices in the Song of the Sea (Exodus 15:1-21)”, *Jewish Bible Quarterly* 40/4 (2012), 211-224.
- Bal, Mieke., *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera’s Death* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).
- Brenner, A., *The Israelite Woman, Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985).
- Craigie, P. C. “The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta”, *Journal of Biblical Literature* 88/3 (1969), 253-265.
- Cross, F. M. and Freedman, D. N., “The Song of Miriam”, *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955), 237-250.
- Dijk-Hemmes, Fokkeli van., “Mothers and a Mediator in the Song of Deborah”, A. Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Judges* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 110-114.
- _____, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (E. J. Brill, 1996).
- Dunham, Olivia, “Private Speech, Public Pain: The Power of Women’s Laments in Ancient Greek Poetry and Tragedy”, *CrissCross* 1/1, Article 2 (2014), 2-36.

- Exum, J. Cheryl, "‘Mother in Israel’: A Familiar Figure Reconsidered", Letty M. Russell(ed.), *From Feminist Interpretation of the Bible* (Westminster Press Philadelphia, 1985), 73-85.
- _____, "You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10", A. Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Bloomsbury T&T Clark, 1994), 37-61.
- Fewell, Danna Nolan and Gunn, David M., "Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5", *Journal of the American Academy of Religion* 58/3 (1990), 389-411.
- Feldman, Ariel, "The Song of Miriam (4Q365 6a ii + 6c 1-7) Revisited", *Journal of Biblical Literature* 132/4 (2013), 905-911.
- Goitein, S. D., "Women as Creators of Biblical Genres", *Proof-texts* 8/1 (1988), 1-33.
- Hauser, A. J., "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5", Elaine R. Follis(ed.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (Sheffield: JSOT, 1987), 265-284.
- Janzen, Gerald J., "Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?", *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992), 211-220.
- Lichtheim, Miriam., *Ancient Egyptian Literature 2: The New Kingdom* (University of California Press, 2006).
- Mazar, Amihai, "Ritual Dancing in the Iron Age", *Near Eastern Archaeology* 66/3 (2003), 126-132.

- Niditch, Susan., “Eroticism and Death in the Tale of Jael”, Peggy L. Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis: 1989), 43-74.
- Noth, Martin, *Exodus: A Commentary*, trans. J. S. Bowden (Old Testament Library; Philadelphia: Westminster Press, 1962).
- Meyers, Carol L., “Miriam the Musician”, Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield Academic Press, 1994), 207-230.
- _____, “Was Ancient Israel a Patriarchal Society?”, *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014), 8-27.
- Stanton, Elizabeth Cady., *The Woman’s Bible: A Classic Feminist Perspective* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002).
- Tervanotko, Hanna K., *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature* (Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- Trible, Phyllis., “Bringing Miriam Out of the Shadow”, Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 166-186.
- Wong, Gregory T. K., “Song of Deborah as Polemic”, *Biblica* 88 (2007), 1-22.

검색어

승전가

www.kci.go.kr

여론
미리암의 노래
드보라의 노래
전쟁

A Function of Opinion Formation in Women's Victory Songs

Yoon Kyung Lee, Ph.D.

Professor, Department of Christian Studies

Ewha Womans University

This paper attempts to examine the purpose of women's victory songs. What did they intend to deliver through songs accompanied with musical instruments and dancing? What was the purpose of their victory songs? In this paper, I will analyze Miriam's song and Deborah's song in order to find the answer to this question, and find out how to form and even lead the public opinion in a strict patriarchal society.

Miriam leads a group of women in the patriarchal social culture where the voices of individual women can not be heard, and conducts a musical performance of singing, dancing, and playing musical instruments in a public sphere. Through this performance, Miriam collects the voices of individual women, communicates their voices, and forms a public opinion. Through the song, Miriam and the other women publicize the key fact that 'not Moses but Yahweh' is a hero.

Deborah's song contains diverse networks, leads the public to break down stereotyped concepts and to creates new relationships in the

www.kci.go.kr

networks. Through the relationship between Deborah and Barak, her song suggests that in a patriarchal society men and women are not in the relationship of mastery or antagonism but of cooperation. Besides, the relationship between Deborah and Yael suggests that women can cooperate with each other, and particularly the poignant ridicule upon Sisera's mother publicizes a new image of mother.

Keywords

Victory Songs

Public Opinion

Song of Miriam

Song of Deborah

War

■ 투고일: 2016년 12월 30일

■ 심사일: 2017년 2월 2일

■ 게재 확정일: 2017년 2월 6일