

제2성전기 유대교의 조로아스터교 수용의 특징

이윤경(이화여대)

1. 들어가는 말

제2성전기는 기원전 516/5년경 제2성전 건설부터 서기 70년 로마의 예루살렘 포위 공격으로 예루살렘 성전이 무너진 시점까지 대략 600년의 기간을 지칭한다. 따라서 이 시기는 페르시아 제국, 헬라 제국, 로마 제국 초기까지의 긴 시기를 망라한다. 기독교인이 구약과 신약이라는 정경적 관점에서 '신구약중간기'라 부르는 시기는 제2성전기와 동의어가 아니라, 제2성전기의 일부 시대인 말라기의 예언 활동 이후부터 신약시대 이전까지를 지칭하는 용어이다. 이 점에서 제2성전기와 신구약중간기는 정확하게 일치하는 시기를 지칭하는 동의어가 아니라, 후자가 기독교인의 관점을 드러내는 용어이며, 제2성전기의 일부 기간을 지칭하는 용어라는 점에 주의할 필요가 있다.

무엇보다 신구약중간사 시대를 말라기 이후 예언자를 통한 하나님의 직접 계시가 없던 시기라고 보고, 이 시기를 '400년 공백기' 혹은 '암

혹기'로 부르는 것은 전형적인 기독교적 관점을 드러내는 용어이다. 물론 정치적 측면에서 제2성전기를 '암흑기'라 부를 수 있다. 페르시아 제국이 무너지고 헬라 제국이 등장하면서, 특히 안티오코스 4세 에피파네스(기원전 215년경-164년)의 즉위와 함께 유대인들은 그때까지 있었던 어떤 제국의 통치보다 종교적으로, 문화적으로 가혹한 시기를 겪었다는 점에서 '암흑기'라 할 수 있다. 그러나 이런 정치적 상황과 반비례하여 제2성전기는 유대교의 발흥기이며, 다른 어떤 시기보다 유대 문학이 풍성하게 생성된 문학적 전성기이며, 문화적으로 다양한 유대교 분파가 출현한 시기라 할 수 있다.

벨하우젠 이래 포로기와 포로기 이후는 구약성서 형성의 가장 중요한 시기로 알려졌다.¹ 제2성전기는 문학적으로 볼 때, 정경 문학(제3 이사야, 학개, 스가랴, 말라기, 에스라, 느헤미야, 역대기 등) 외에도 수많은 외경과 위경 및 쿰란문서가 기록된 시기이다. 제2성전기는 예언자를 통한 하나님의 직접 계시가 없었다고 하여 암흑기라 부르기에 유대 문학이 다양하게 저술되는 시기이고, 신학적 사상이 급격하게 발전하는 시기라는 점을 상기해야 한다. 또한 제2성전기 유대인 디아스포라에서 기록되거나, 간접적으로 이들에 관해 알려주는 문헌들도 적지 않다. 예컨대, 알-야후두 토판(Al-Yahudu Tablets, 기원전 572-473년),² 무라슈 토판(Murashu Tablets, 기원전 440-416년),³ 엘레판틴 파피루스(Elephantine Papyri,

1 Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Wipf and Stock Publishers, 2003). 벨하우젠은 이 책 1페이지에서 “기록한 글(Hagiographa) 중에서 단연코 많은 부분이 포로기 이후이며, 포로기보다 더 오래된 부분은 없다.”라고 선언한다. 영미권 포로기 연구의 선구자인 피터 아크로이드 역시 포로기를 구약성서 형성의 가장 결정적 시기라고 본다. 피터 R. 아크로이드, 이윤경 옮김, 『이스라엘의 포로와 회복: 기원전 6세기 히브리 사상 연구』 (CLC, 2019).

2 L. E. Pearce/C. Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CDL Press, 2014).

3 Hermann Vollrat Hilprecht, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur Dated in the*

기원전 495-399년),⁴ 제논 파피루스(Zenon Papyri, 기원전 261-229년)⁵ 등이 있다.

무엇보다 영미권에서는 제2성전기 페르시아 시대(기원전 539-333년)를 유대교의 경전과 교리가 형성되는 시기라는 의미에서 ‘형성기’(formative period)라는 용어를 사용한다.⁶ 특히 페르시아 시대는 유대교의 태동기다. 독일 역사가 에두아르트 마이어(Eduard Meyer)는 『유대교의 기원』(Die Entstehung des Judentums, 1896)에서 처음으로 유대교가 페르시아 시대, 보다 구체적으로 에스라와 느헤미야 시대(기원전 5세기)로부터 기원했다고 주장하였다. 그는 페르시아 제국의 정치적 치침과 제국주의적 행정과 포로기 이후 예후드는 긴밀한 관계에 놓였고, 유대교 형성에 영향을 미쳤다고 보았다. 그런데 페르시아 제국의 공식 종교인 조로아스터교와 유대교의 연관관계에 대해서는 매우 상반된 입장이 제기되어왔다. 유대교 쪽에서 둘의 상관관계를 거부하거나, 반대로 조로아스터교 학자들 쪽에서 거부하였다. 하지만, 둘의 상관관계는 지속적으로 제기되어왔다(Winston, Shaked, Boyce, Grenet, Alexander).⁷ 예컨대, 마이

Reign of Artaxerxes I (464-424 BC), Vol. 9 (University of Pennsylvania, 1898), Albert Tobias Clay, *Business Documents of Murashû Sons of Nippur dated in the Reign of Darius II (424-404 BC), Vol. 10* (University of Pennsylvania, 1904).

- 4 Bezalel Porten (ed.), *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Brill, 1996).
- 5 Campbell Cowan Edgar, *Zenon Papyri in the University of Michigan Collection* (University of Michigan Press, 1931).
- 6 그러나 이런 입장에 반대하는 견해도 있다. 예컨대, William M. Schniedewind, *How the Bible became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge University Press, 2004). 이 책에서 슈니드윈드는 일반적으로 페르시아 시대를 히브리 성서의 형성기로 알고 있지만, 유대 사회의 도시화, 예루살렘의 성장, 왕권의 확장이 문학적 전통 형성의 기폭제 역할을 했다고 주장한다. 따라서 그는 지혜 문학, 8세기 예언서, 신명기 역사서의 초판, 오경 문헌의 상당 부분은 왕정 시대와 밀접한 관련이 있다고 본다.
- 7 Albert de Jong, “Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls”, Timothy H. Lim/John J. Collins (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford University Press, 2010), 479에서 재인용.

www.kci.go.kr

어는 포로기 이후 유대교가 조로아스터교의 이원론, 악마론, 심판론, 부활론 등에 영향을 받았다는 점을 지적하였다.⁸

본 논문에서는 페르시아 시대로부터 헬라 시대를 거쳐 로마 시대 초기에 이르는 제2성전기의 역사와 문화, 그리고 종교를 고찰하는 한 방편으로서 조로아스터교를 살펴보고자 한다.⁹ 지금까지 한국 구약학은 제2성전기의 초기에 해당하는 페르시아 역사 전반부와 이 시대에 저작된 성경 문학 연구에 집중되어왔다.¹⁰ 또한 페르시아 제국과 예후다의 관계 고찰은 정치 사회적 측면에 집중되어왔고, 상대적으로 종교 문화적 측면이 간과되어 온 것이 사실이다. 이런 점을 고려할 때, 페르시아 시대 정신문화의 정수인 조로아스터교에 관한 연구를 소개할 필요가 있다고 본다. 제2성전기 연구에 있어서 상대적으로 미진하였던 조로아스터교에 관한 연구를 통해, 이 시대 유대 문학의 조로아스터교 수용의 특징을 살펴보고자 한다.

2. 유대교의 조로아스터교 수용 연구사

많은 구약학자는 조로아스터교의 영향력을 강력하게 거부하였다

8 A. D. Momigliano, "Introduction to a Discussion of Eduard Meyer", G. W. Bowersock/T. J. Cornell (eds.), *A. D. Momigliano: Studies on Modern Scholarship* (University of California Press, 1994), 217에서 재인용.

9 현재 유럽과 미국 학계에서는 '페르시아 종교'라는 표현보다는 '이란 종교'(Iranian religion)라는 표현을 선호한다. 페르시아는 이란을 구성하는 주류 인종을 지칭하는 표현이기 때문에, 포괄적인 문화유산을 표현하는 의미에서 '이란'이라는 용어를 선호한다. 하지만, 본 논문에서는 현대의 이란과 구별하는 의미에서 페르시아를 사용하고자 한다.

10 예컨대, 소형근, "페르시아 시대 이집트의 우자호레스네트와 유다의 에스라와 느헤미야," 「구약논단」 20/4(2014), 311-335. 민경진, "페르시아 제국시대의 유대역사 재구성," 「구약논단」 14/1(2008), 113-137.

(Zaehner, König, Charles, Eichrodt, Hanson, Barr, Yamauchi).¹¹ 예컨대, 아이크로트는 “구약성서에서 언급된 형태로 종말론적 부활 희망이 페르시아 개념의 영향을 받았다는 생각은 어떤 합리적이고 상세한 비교로도 인정할 수 없다는 것을 보여줄 수 있다.”¹²고 말한다. 그러나 이미 언급했듯이, 유대교 역사에서 페르시아 제국과 조로아스터교의 영향은 부인할 수 없는 정치사회적, 문화종교적 현실이다.¹³ 종교사학과와 같은 종교 진화론적 관점에서 조로아스터교가 유대교에 미친 영향은 중심 주제가 되었고,¹⁴ 이미 1918년 조지 카터(George Carter)는 이 주제로 단행본을 출간하였다.¹⁵

조로아스터교와 유대교의 상관관계 연구에 있어서 획기적 계기를 마련한 것은 메리 보이스(Mary Boyce)의 3부작 『조로아스터교의 역사』(1975, 1982, 1991년) 출간이었다.¹⁶ 이 책의 출간 이후, 조로아스터교의

11 John Hinnells, *Zoroastrian and Parsi Studies: Selected Works of John R. Hinnells* (Routledge, 2017), 74에서 재인용.

12 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. 2, 4th Edition (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 517.

13 페르시아와 조로아스터교가 미친 영향력에 대한 논의를 집약적으로 보여주는 연구로 다음 논문을 참조하라. S. Shaked, “Qumran and Iran”, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 433-46; *idem*, “Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.”, *Cambridge History of Judaism*, Vol. I (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), 308-25. 페르시아가 유대교에 미친 영향력에 대한 종합적 논의는 다음을 참조하라. Lester L. Grabbe, “The Question of Persian Influence on Jewish Religion and Thought”, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (Library of Second Temple Studies 47; T&T Clark International, 2004), 361-64.

14 W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter* (3d rev. ed. H. Gressmann; Mohr Siebeck, 1926), 320-342.

15 G. W. Carter, *Zoroastrianism and Judaism* (R. G. Badger, 1918). 카터 이전에 구체적인 두 종교 사이의 단편적 평행 연구로써 로렌스 밀스(Lawrence H. Mills)는 유대교/기독교의 메시야와 조로아스터교의 소쉬얀스(Sōšyāns, Saošyant) 사이의 유사성에 관한 단행본을 출간하였다. Lawrence Heyworth Mills, *Avesta Eschatology Compared With the Books of Daniel and Revelations* (Open Court, 1908).

16 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism: The Early Period, Vol. I.* (Brill, 1975). 제1권의

영향력을 전면 거부하는 것은 불가능해 보인다. 무엇보다도 포로기 이전 이스라엘 역사에서 두드러지지 않았던 천사, 부활, 이원론, 종말론과 같은 개념은 조로아스터교의 영향이라는 것이 오랫동안 제기되어 왔다. 특히 스칸디나비아 학파의 학자들(예: N. Söderblom, H. S. Nyberg, G. Widengren, H. H. Schaedere, M. J. Dresden)은 조로아스터교가 유대교에 미친 영향력을 강하게 제기하였다.¹⁷ 이제 쟁점은 조로아스터교 사상이 유대교에 미친 영향 여부가 아니라, 영향력의 ‘정도’에 대해 질문해야 한다. 유대교가 조로아스터교의 영향을 받지 않고, 히브리 종교의 내적 발전을 통해 그 교리를 형성했다고 단언하는 것은 문화 접촉과 그에 따른 문화 접변의 역동성을 과소평가한 것이다. 보이스는 조로아스터교가 유대교에 미친 영향을 다음과 같이 말한다.

개별 심판, 육체의 부활, 최후의 심판, 영원한 생명을 위한 조로아스터의 종말론적 가르침은 차용을 통해 유대교와 기독교 및 이슬람교와 심대하게 닮게 되었고, 수많은 지역 사람들의 삶과 사고에 지대한 영향을 끼쳐 왔다.¹⁸

따라서 논의의 쟁점은 유대교가 조로아스터교의 영향을 어떤 식으로 수용하였는지, 그 성격을 살펴보는 것이라 할 수 있다. 그런데 유대교가 조로아스터교의 ‘영향을 받았다’는 소극적이고 수동적 의미로 일방적 수용을 이야기하는 것은 충분하지 않다. 조로아스터교는 영향을 주었고, 유대교는 영향을 받았다는 단순한 선언을 넘어서서, 그 수용의

우리말 번역서는 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』 (공원국 옮김), (민음사, 2020); *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians, Vol. II* (Brill, 1982); *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule, Vol. III* (Brill, 1991).

17 J. Barr, "The Question of Religious Influence", 202에서 재인용.

18 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』, 319.

성격과 특징에 대해 논의할 필요가 있다. 예컨대, 제임스 바(Barr) 이래, 조로아스터교가 유대교에 미친 영향력의 성격에 대해서 ‘반응’(response)이라고 보는 입장이 우세하다. 제임스 바는 유대교가 조로아스터교를 일방적으로 수용한 것이 아니라는 점을 창세기 1장을 예시로 들어 설명한다. 그는 창세기 1장의 창조 이야기에서 천사가 등장하지 않는다는 지, 창조를 좋다고 반복해서 말하는 것은 조로아스터교의 천사론이나 선신(善神)과 악신(惡神)을 구별하는 것에 대한 ‘반응’으로 본다.¹⁹ 모든 스미스(Morton Smith)는 제2이사야(40-55장) 연구를 통해 유일신 사상을 조로아스터교의 일신론 사상에 대한 ‘대응’(reaction)으로 본다.²⁰

제2성전기 유대인들은 페르시아 제국에서 종교 문화적으로 이질적인 타자와 접촉하는 과정에서 동화되거나 비판적이거나 부정적이거나 하는 등의 다양한 반응을 보였을 것이다. 그러나 유대 문학을 통해 확인된 당시 유대교는 동화나 거부 같은 이분법적 방식을 탈피하였다. 그들은 제3의 방식을 통해 그들만의 사회문화적, 종교적 정체성을 보존하고, 오히려 한 단계 더 진보할 수 있었다. 페르시아 제국과의 영토적 접촉을 통해 조로아스터교의 중요한 요소들은 구약성서의 중요한 신앙 요소들과 ‘대위법적’(contrapuntal)으로 작용하였음을 볼 수 있다.²¹ 이런 방식은 미셸 페슈(Michel Pécheux)가 말한 ‘탈동일시’(Disidentification) 담론 방법이라 할 수 있다. 페슈는 주체 형성 담론이 작동하는 세 가지 양식을 동일시(Identification), 반동일시(Counteridentification), 그리고 탈동일시

19 J. Barr, “The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism and Christianity,” *Journal of American Academy of Religion* 52 (1985), 206-208.

20 Morton Smith, “II Isaiah and the Persians,” *Journal of the American Oriental Society*, 83/4 (1963), 415-421, 420.

21 에드워드 W. 사이드, 『문화와 제국주의』 (김성곤/정정호 옮김), (도서출판 창, 1995), 344. ‘대위법’은 원래 클래식 음악 용어다. 대위법은 둘 이상의 멜로디를 결합하는 작곡 기법인데, 사이드는 이 용어를 ‘다원적, 둘 이상의 뿌리를 가진’이라는 의미에서 식민지와 피식민지의 문화 상호작용을 지칭하는 데 사용하였다.

(Disidentification)로 제시한다. 동일시는 지배담론과 이데올로기가 제공하는 이미지에 기꺼이 동의하는 것이고, 반동일시는 그런 이미지를 거부하는 것이며, 탈동일시는 ‘대응하거나 반대’(on and against)하면서 주체를 형성해나가는 것이다.²²

사실상 이 ‘제3의 양상’의 작동은 단지 주체의 폐기가 아니라, 주체 형식의 작업(변형-변위)을 구성한다. 즉, 이 탈동일시 효과는 과학적 개념의 주관적 전유 과정과 ‘새로운 유형’인 정치조직과의 동일시를 통해 역설적으로 실현된다.²³

탈동일시는 “과정의 객관성으로부터 사물-대상 떼어두기, 그리고 원인으로부터 실체/주체 떼어두기 등”²⁴을 통하여 이루어진다. 이런 과정을 통하여 탈동일시가 이루고자 하는 바는 탈동일시 주체가 지배담론과 이데올로기의 압력을 굴복하거나(동일시), 무수어버리는 것(반동일시)이라기보다, 구조적 변화를 영구적으로 일으키고, 동시에 일상의 저항을 중요하게 보고, 내부로부터 문화적 논리를 변화시키려는 대항 전략을 구사하는 것이다.²⁵

바벨론 포로기 이후 페르시아 제국이라는 거대한 정치적 문화 권

22 프랑스의 언어학자이자 철학자인 미셸 페슈(Michel Pêcheux)는 마르크스주의 이론가인 루이 알튀세르(Louis Pierre Althusser)의 주체 형성(subject formation)과 호명(interpellation) 이론으로부터 탈동일시 이론을 발전시켰다. Michel Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology* (Springer, 1975), 특히 ch. 12.

23 Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology*, 159.

24 “disjoining thing-objects from the objectivity of processes, substance and the subject from the cause, etc.” Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology*, 198.

25 페슈의 탈동일시 이론은 문화이론가 호세 에스테반 무노즈를 통해 대중화되었다. 무노즈는 인종적, 성적 소수자들이 지배담론과 협상하면서 사회와 소통하고 변혁을 실천하는 문화양식을 탈동일시 이론으로 설명하였다. José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics, Vol. 2* (University of Minnesota Press, 1999), 11.

력을 대면하면서 유대인들은 지금까지 겪었던 것보다 더 극심한 주체성/정체성 수립 문제를 당면하게 되었다. 무엇보다 조로아스터교와의 접촉은 이들에게 분명히 자신들의 종교에 미치는 영향력 앞에서 동일시하거나 반동일시하거나 하는 과정을 거쳐 새로운 변형과 변위의 과정을 통해 제2성전기 유대교라는 자신들만의 주체적 종교 정체성을 수립하였다. 이들의 탈동일시 과정은 제2성전기 유대 문학을 통해 입증할 수 있다.

3. 유대 문학에 나타난 조로아스터교 사상

조로아스터교는 예언자 조로아스터(이란어 표기는 짜라투스트라, 뜻은 ‘낙타를 다룰 수 있는 이’)²⁶의 이름에서 유래한 고대 페르시아 제국의 종교이다.²⁷ 그런데 이 종교의 시작이 정확하게 언제인지에 관해서는 많은 논의가 있다. 기원전 15세기 설부터 기원전 6세기 설까지 다양한 의견이 제시되어왔다.²⁸ 조로아스터교는 오랜 세월 동안 구전 전승으로

26 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』 (공원국 옮김), (서울: 민음사, 2020), 239. 전설에 따르면, 조로아스터는 부인 셋, 아들 셋, 딸 셋을 두었다. 그런데 이 숫자는 조로아스터교에서 숫자 3이 균형과 대칭을 상징하는 중요한 의미를 지닌다는 것을 방증하는 것으로 보인다. Mary Boyce, “Zoroaster, Zoroastrianism”, D. N. Freedman(ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Vol. 6 (Doubleday, 1992), 1169.

27 조로아스터교는 아케메니드(기원전 550-330년), 파르티아(기원전 247-224년), 사산(기원전 224-651년) 제국의 주요 종교가 되었으며, 서기 11세기와 13세기 투르크와 몽골의 침략 때까지 특히 이란의 시골 지역에서 존속했다. 하지만 아랍인들이 사산 제국을 침략하고 패배시켰을 때 지배적인 위치를 잃었다. 이때 조로아스터교인들은 케르만(Kerman)과 야즈드(Yazd)의 사막 마을로 물러났다. 오늘날 이들은 이란에서 대략 30,000여 명의 소수 종교로 전락하였다. 서기 651년 아랍이 이란을 정복한 직후, 조로아스터교인들이 인도로 이주하여 파르시스(Parsis)로 알려지게 되었다. 인도에 정착한 이후 조로아스터 교인들은 세계의 다른 지역, 특히 영국, 미국, 호주로 이주하여 오늘날 디아스포라 공동체를 형성하게 되었다.

28 메리 보이스는 대략 “기원전 1700년에서 1000년 사이 어떤 시기”로 결론짓는 것이 자연

이어져 오다가, 서기 4-6세기경 이 종교의 경전집 아베스타가 결집 되었다.²⁹ 가장 오래된 일신교로 알려진 조로아스터교는 아후라 마즈다(Ahura Mazda, '현명한 주'; 파흘라비어로는 Ohrmazd)를 최고의 신으로 믿는다.³⁰ 조로아스터교는 세상을 선과 악이 대립하지만, 선이 최후 승리를 이루고, 최후 심판이 따라오고, 마침내 세상은 창조를 온전히 회복하게 된다는 구원관을 갖고 있다. 본 논문에서는 제2성전기 유대 문학에 나타난 조로아스터교 수용과 그 특징을 창조주, 정/부정/경결례, 이원론과 천사/악마론, 종말론으로 나누어 살펴보고자 한다.

1) 창조주 하나님

예언자 조로아스터는 창조주 아후라 마즈다가 스펜타 마인유(Spenta Mainyu, 선한 영)와 앙그라 마인유(Angra Mainyu, 악한 영)를 만들었

스럽다고 제시한다. 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』, 247.

- 29 조로아스터 경전은 고대 아베스타어와 중세 페르시아어(파흘라비어, Pahlavi)로 보존되었다. 조로아스터교의 경전 전체를 총칭하는 아베스타는 다섯 부분으로 구성되어있다. (온라인 아베스타 영역 텍스트는 다음을 참조하라. <http://www.avesta.org/avesta.html>) 다섯 부분은 야스나(*Yasna*, 전례서), 비스페라드(*Visperad*, 야스나 부록), 벤디다드(*Vendidad/Vidēvdād*, 악령에 맞서는 다양한 신화, 기도문, 의식 등 모음집), 야쉬츠(*Yas̄t*, 21개의 하위 신격 찬가집), 코르다 아베스타(*Khordah Avesta*, 작은 아베스타라는 뜻을 가진 기도문)이다. 야스나의 핵심 부분이 가타(*Gāthās*)이다. 가타는 17개의 고대 찬가로서 조로아스터 본인의 것으로 간주된다. 이외에도 시로자(*Siroza*, 한 달을 관장하는 하위 신격 호명), 니야예쉬(*Nyayesh*, 사제와 평신도의 기도문), 가(*Gah*, 하루의 다섯 부분을 위한 기도문), 아프리나간(*Afrinagan*, 축도문) 등이 경전으로 간주된다. 아베스타를 포함해서 조로아스터교 경전의 디지털 이미지와 조로아스터교에 관한 각종 자료는 다음 온라인 사이트를 참조하라. <https://ada.geschkult.fu-berlin.de/> 경전은 아니지만, 일종의 주석서인 젠드 아베스타(*Zend/Zand Avesta*)가 있다. 젠드 아베스타에서 가장 널리 알려진 것이 파흘라비어로 기록된 창조론과 우주론을 설명하는 분다히슨(*Bundahīšn*)과 조로아스터교의 백과사전인 덴카르트(*Dēnkart*)이다. 온라인 분다히슨 영역 텍스트는 다음을 참조하라. <http://www.avesta.org/mp/grb1.html>
- 30 조로아스터교는 다신의 존재를 인정한다는 점에서 유일신교라고 칭할 수 없고, 아후라 마즈다를 최고의 신, 창조주로 인정한다는 점에서 일신교라 할 수 있다고 본다.

다고 설교했다³¹. 아후라 마즈다는 첫 인간 가요마르드(Gayōmard)를 창조하였지만, 앙그라 마인유의 공격을 받고 죽게 되었다. 가요마르드의 정자로부터 첫 번째 남녀, 마쉬야와 마쉬야네(Mašyā and Mašyāne)가 동시에 태어났다. 그러나 앙그라 마인유는 이들에게 거짓을 말하였고, 그 결과 첫 남녀는 파라다이스에서 쫓겨났다. 이들에게서 자녀들이 태어났고, 죽음이 세상 가운데 들어오게 되었다.³² 그러나 아후라 마즈다는 인간에게 자유의지를 부여하여, 스스로 선과 악 중에서 무엇을 따를 것인지를 결정할 수 있게 하였고, 그렇게 함으로써 인류에게 삶의 궁극적인 의미를 찾도록 하였다.

제2성전기 유대 문학은 조로아스터교의 창조관에 영향을 받았다는 점이 제시되었다. 대표적으로 제2이사야와 조로아스터교의 상관관계는 이미 키텔 이래 주목받아왔다.³³ 보다 구체적으로 모튼 스미스는 제2이사야와 야스나 44장의 연관성을 주장하였다.³⁴ 특히 스미스는 이

-
- 31 앙그라 마인유는 동이란 고어(Old East Iranian)로 가타에 한 번 등장하고, 아베스타의 나머지 부분에서는 '앙라 마인유'(Anra Mainyu)로 나오며, 보다 친숙한 형태인 아흐리만(Ahriman)은 서기 3-9세기 중세 이란어 파흐라비어이다. 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』, 523.
- 32 D. Agostini/S. Thrope/S. Shaked/G. Stroumsa, *The Bundahishn: The Zoroastrian Book of Creation* (Oxford University Press, 2020), ch. 14. 다른 영어 번역본은 다음 웹사이트에서 찾아볼 수 있다. <http://www.avesta.org/mp/bundahis.html>
- 33 R. Kittel, "Cyrus und Deuterocesaja", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1898), 149-162.
- 34 Morton Smith, "II Isaiah and the Persians", *Journal of the American Oriental Society*, 83(4) (1963), 415-421. 제2이사야의 창조주 언급과 유사한 야스나의 일부를 우리말로 사역하면, 다음과 같다. 야스나 44:3-5. "아후라여, 내가 그대에게 묻노니 진실하게 말해 주소서. 세대별로 최초의 정의의 아버지는 누구입니까? 누가 태양과 별의 경로를 결정했습니까? 달이 차고 기우기를 반복하게 하는 이는 누구입니까? 오 마즈다여, 이것보다 기꺼이 더 알고 싶습니다. 아후라여, 내가 그대에게 묻노니 진실하게 말해 주소서. 누가 아래 의 땅과 궁창이 무너지지 않게 붙들고 있습니까? 물과 식물은 누가 붙들고 있습니까? 누가 바람과 구름의 신속함을 멩에 매게 합니까? 오 마즈다여 선한 생각의 창조자는 누구입니까? 아후라여, 내가 그대에게 묻노니 진실하게 말해 주소서. 어떤 예술가가 빛과 어둠을 만들었습니까? 어떤 예술가가 잠을 자고 깨어있게 만들었습니까? 누가 아침과

사야 48장 14-15절이 고레스 칙령과 매우 유사하다는 점을 밝히고,³⁵ 이것은 ‘문학적 의존’이 아니라, ‘동일한 전승’에 속하는 것이라고 주장하였다.³⁶ 즉, 제2이사야는 ‘마르дук이 선택한 고레스’라는 페르시아의 선전 문구를 차용하고, 마르дук을 야웨로 치환한다. 그는 무엇보다도 ‘우주의 창조주 하나님’ 개념은 비록 제2이사야 이전에 구약에 등장하는 개념이지만 주요 개념이 아니었고, 빈번하게 나오는 개념도 아니었다는 점에 주목한다. 예컨대, 제2이사야와 시간적 간격이 크지 않은 예레미야나 에스겔의 경우, 하나님이 포로된 유대 백성을 구원하리라는 기대를 표명하였지만, ‘우주의 창조주’라는 개념을 제시하지 않았다고 본다.³⁷ 따라서 이 개념은 제2이사야에 와서야 비로소 새로운 핵심 사상으로 등장하게 된 것이다.³⁸ 스미스는 제2이사야가 창조 개념을 새로운 형태로 강조하게 된 것은 페르시아 자료 자체를 의존하여 차용하려는 목적이 아니라, 포로로 살고 있던 유대 공동체에게 ‘변증적’ 이유로 ‘수사학적’으로 제시한 것이라고 결론을 내린다.³⁹ 스미스의 논증을 따라, 보이스 역시 제2이사야의 창조주 하나님 사상이 조로아스터교에서 비롯

낮과 밤을 지으시고 명철한 자를 그의 의무로 부르셨습니까?”

야스나 영역은 다음을 참조하라. <http://www.avesta.org/yasna/index.html#y43>)

- 35 “너희는 다 모여 들으라 나 여호와가 사랑하는 자는 나의 기뻐하는 뜻을 바벨론에 행하리니 그의 팔이 갈대아인에게 임할 것이라 그들 중에 누가 이 일들을 알게 하였느냐 나 곧 내가 말하였고 또 내가 그를 부르며 그를 인도하였나니 그 길이 형통하리라”(개역개정).
- 36 Smith, “II Isaiah and the Persians”, 417.
- 37 블렌킨소프는 창조주 하나님을 언급하는 예레미야 27:5(“나는 내 큰 능력과 나의 처든 팔로 땅과 지상에 있는 사람과 짐승들을 만들고 내가 보기에 옳은 사람에게 그것을 주었노라”)이 제2이사야와 동일한 환경에서 유래했다고 본다. Joseph Blenkinsopp, “The Cosmological and Protological Language of Deutero-Isaiah”, *The Catholic Biblical Quarterly* 73(3) (2011), 496.
- 38 실버만은 제2이사야에서 창조주 하나님을 24회 반복하는 것은 이 주제가 당시 유대인들에게 생소하였거나 저항이 있었던 주제라고 본다. Jason M. Silverman, “Achaemenid Creation and Second Isaiah”, *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 27.
- 39 Smith, “II Isaiah and the Persians”, 419.

된 사상이라고 본다.⁴⁰

스미스와 보이스가 제2이사야와 조로아스터교의 상관관계를 텍스트 내용의 유사성 면에서 입증하려고 하였다면, 실버만(Silverman)은 ‘창조’ 주제에 집중하여 고찰한다. 실버만은 제2이사야의 사상을 아케메니드나 조로아스터교 사상의 차용이라고 할 수 없지만, 여전히 “바벨론의 백성이 아니라 페르시아의 백성이라는 새로운 환경이 제2이사야의 전체 담론에 스며들어 있기에, 페르시아와의 모든 관련성을 회피하는 것은 적절하지 않다.”고 밝힌다.⁴¹ 실버만은 제2이사야의 핵심 논지는 유일신 사상이 아니라 창조신학에 있다고 본다. 니르(Niehr)가 세밀히 논증한 것처럼, 포로기 이전 이스라엘은 다신 사회였고, 그렇다면 유일신 사상은 포로기 이전 사상이라기보다는 페르시아 시대로부터 유래하였다고 본다. 즉, 니르에 따르면, 제2이사야의 유일신 사상은 페르시아 문화에 대한 ‘대응’으로 나온 것이 아니라, 페르시아 시대에 새롭게 만난 사상에 문화적으로 ‘적응’(adaptation)한 것뿐이라고 본다.⁴² 데이비스(Davies) 역시 유일신 사상 주제는 제의중앙화 정책에서 보듯이, 단순한 종교적 문제가 아니라, 문화적, 사회적, 정치적 논리에서 고찰할 필요가 있음을 지적하였다.⁴³ 실버만은 이전의 학자들이 제2이사야의 역사적 배경과 이데올로기적 사고방식의 배경을 고레스 칙령에서 찾았던 것과

40 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism, Vol. 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (E. J. Brill, 1982), 44-45.

41 Jason M. Silverman, *Persian Royal-Judaean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire: The King's Acolytes* (Bloomsbury Publishing, 2019), 108.

42 Herbert Niehr, “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion”, Diana V. Edelman(ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms* (Kok Pharos, 1995), 51. 실버만 역시 ‘적응’한 것이라는 입장을 밝힌다. Jason M. Silverman, “Achaemenid Creation and Second Isaiah”, *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 41.

43 P. R. Davies, “Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period”, D. V. Edelman/A. Fitzpatrick-McKinley/P. Guillaume(eds.), *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends* (Mohr Siebeck, 2016), 24-35.

는 달리, 나크쉬 루스탐(Naqš-i-Rustam)의 다리우스 1세 비문에서 찾는다. 이 비문들은 아후라 마즈다가 인간을 위한 편안한 장소로 우주를 창조하고, 다리우스를 좋은 통치자로 세웠다고 말한다. 실버만은 바로 이 비문의 개념이 제2이사야의 ‘창조’ 주제에 스며들어 있다고 본다.⁴⁴

제2이사야의 창조주 하나님 개념 연구는 페르시아 시대의 저작으로 여겨지는 제사장 문서(P)인 창세기 1장의 창조 기사에 관한 연구로 이어진다.⁴⁵ 제사장 문서의 창조 기사에는 바알과 암이나 마르둑과 티아맛의 대결 모티프가 없고, 비신화화하는 경향을 분명히 볼 수 있다.⁴⁶ 창세기 1장의 창조 기사의 특징은 조로아스터교의 창조 신화에 대한 반응이라고 할 수 있다. 조로아스터교 우주론과 창조 신화에 관한 경전인 분다히슨에서 아후라 마즈다는 하늘, 물, 땅, 식물, 동물, 인간의 여섯 단계로 창조한다. 이에 맞서 파괴적인 악령 앙그라 마인유는 선한 창조물을 훼손하기 위해 악마와 마귀를 만들었다. 그런데 이와 대조적으로 창세기 1장은 하나님 한 분이 세상을 창조한다. 그는 “빛과 어둠을 나누

44 Silverman, *Persian Royal-Judaean Elite Engagements*, 90 이하.

45 밀그롬과 후르비츠와 같은 학자는 P문서의 저작 연대를 포로기 이전으로 본다. J. Milgrom, “The Antiquity of the Priestly Source: A Reply to Joseph Blenkinsopp”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), 10-22; A., Hurvitz, “Once Again: The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000), 180-191.

이사야 40-48장과 창세기 1장의 상관관계에 관해서는 학자들 사이에서 논쟁이 되어 왔다. 예컨대, 블렌킨소프와 홀터는 무관하다고 보았다면, 바인펠트, 줌머, 피쉬베인은 상관성이 있다고 보았다. 차일즈는 매우 좁혀서, 이사야 45장 18절만 창세기 1장과 관련이 있다고 보았다. 이 연구사에 관한 개요는 다음을 참조하라. Tina Dyksteen Nilsen, “Creation in Collision? Isaiah 40-48 and Zoroastrianism, Babylonian Religion and Genesis 1”, *The Journal of Hebrew Scriptures* 13 (2013). <https://doi.org/10.5508/jhs.2013.v13.a8> 제사장 문서(P)의 범위에 관한 연구사는 다음을 참조하라. 전재영, “민수기에 제사장 문서(P)가 존재하는가?”, 『한국기독교신학논총』 111 (2019년), 5-38.

46 이 부분에 대한 자세한 설명은 다음을 참조하라. 전재영, “민수기에 제사장 문서(P)가 존재하는가?”, 13.

고”(창 1:4), 모든 피조물이 창조될 때마다 “하나님이 보시기에 좋았더라”라고 맺는다. 조로아스터교의 관점에서 볼 때, 악은 우주적 힘으로 존재하며 문자 그대로 자연 속에 나타난다. 히브리 전통에서, 악은 창세기 2장에서 선악과를 통해 들어오게 될 뿐 우주적, 초자연적 세력이 아니다. 따라서 제사장 문서에서 독립된 악의 세력이라는 개념은 없다. 제2이사야 역시 “나는 빛도 짓고 어둠도 창조하며 나는 평안도 짓고 환난도 창조하나니 나는 여호와라 이 모든 일들을 행하는 자니라 하였노라”(45:7)고 언급하는데, 이는 하나님이 빛과 어둠, 평안과 환난을 모두 창조하였다고 말하는 것이다. 이는 조로아스터교에서 앙그라 마인유의 존재를 인정하는 것과 궤를 달리한다. 따라서 창세기 1장과 제2이사야는 모두 하나님 한 분만이 창조주라는 것을 분명히 하고 있다.

제2이사야와 창세기 1장의 ‘창조주 하나님’ 표상 이면에서 페르시아 왕들의 선전 문구와 조로아스터교의 아후라 마즈다 개념의 흔적을 찾아볼 수 있다는 것을 부인할 수 없다. 문제는 이것을 어떻게 해석하는가이다. 당시 유대인 지식인들은 유배지에서 조로아스터교에 접촉하였고, 이들은 이 새로운 종교문화에 반응하고, 이에 적응하였고, 마침내 이것을 자신들의 전통적 종교사상에 적용하였을 것이다. 이 적용의 과정을 통해, 디아스포라 유대인들은 종교적 정체성을 형성하였고, 그 결과가 제2이사야와 제사장 문서와 같은 유대 문학을 통해 입증되고 있다. 제2이사야와 제사장 문서 저자가 조로아스터교의 이원론적 세계관에 무지하지 않았는데 이런 세계관을 철저히 배제했다는 것은 세상 모든 만물의 창조주 하나님이라는 일원화된 세계관을 갖고 있었음을 분명하게 제시하는 것이다. 이것은 제사장 문서가 조로아스터교의 사상을 창조적으로 수용하고 변형한 증거라 할 수 있다. 유대인의 종교적 정체성은 조로아스터교와 접촉을 통해 마치 이방의 종교문화에 접촉하지 않은 것처럼 부인하거나 회피하는 것이 아니라, ‘탈동일시’ 과정

을 거쳐 강력한 제국의 종교에 반응하면서, 동시에 맞서면서, 이방의 땅과 시대를 살아갈 수 있는 자신들만의 제3의 정체성을 형성하게 되었다. 유대인들은 선과 악의 두 신이 아니라, 선과 악 그리고 평안과 환난을 모두 창조한 한 분 하나님 사상을 수립해 나갔다.

2) 정/부정/정결례

나아가 제사장 문서의 저자가 새로운 종교와의 접촉으로 촉발되어 '창조' 주제를 다루었다는 점은 제사장 문서의 핵심 주제라 할 수 있는 '정결'과 '정화' 개념을 통해서도 확인할 수 있다. 이 문제는 페르시아에서 파견한 에스라와 느헤미야의 개혁안 중에서 통혼 금지의 배경과 같은 맥락에 있다. 보이스는 페르시아 왕궁의 술 관원이었던 느헤미야(느 1:11)가 페르시아의 정결법에 정통하였던 자라는 점을 지적하였다.⁴⁷ 제2성전기의 정결법 문제를 다룰 때 보이스가 지적한 이 점을 구약학계에서는 심각하게 받아들이지 못하고 있다. 보이스는 성서학자가 아니었기 때문에 이 문제에 대해 더 깊이 있게 제시하지는 않았다. 바로 이 지점에서 정결법 개념이 조로아스터교에서 핵심 주제였다는 점을 상기할 필요가 있다. 인간의 부활을 믿는 조로아스터교는 정결법을 중요하게 간주한다. 생활 속에서 사람이 정결 상태를 보존하지 않고 더럽힌다면 고결한 삶을 영위하는 것이 불가능하기 때문이다. 선과 악의 세력의 전투 속에서 반드시 필요한 것은 참여하는 자들의 정결이다.⁴⁸ 조로아스터교는 매일의 삶 속에서 정결을 지키고, 정결 예식을 치러야만 했다.

47 M. Boyce, "Persian Religion in the Achaemenid Age", W. D. Davies/L. Finkelstein(eds.), *The Cambridge History of Judaism Vol. I* (Cambridge University Press, 2000), 298.

48 Albert F. de Jong, "Purity and Pollution in Ancient Zoroastrianism", *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Brill, 2013), 187.

페르시아 제국에서 유대교는 그들 역시 제의적 정결법을 일상생활로 확대 적용해야 할 필요에 반응해야 했고, 그 결과가 통혼 금지로 나타났다. 이후 통혼 금지 정책은 에스라와 느헤미야 개혁의 핵심 정책이 되었고, 유대인의 정체성의 한 요소가 되었다.⁴⁹ 에스라와 느헤미야 시대에 유대교는 성전과 공동체의 정결을 확보하는 차원에서 제의적 정결을 넘어서서 정결법을 일상생활로 확대해서 적용하였다. 이런 확대된 정결법 실행의 사례가 바로 통혼 금지 정책이었다.⁵⁰

인도 출신의 조로아스터교인이자 조로아스터교 학자인 초크시(Choksy)는 선악의 갈등이 점진적으로 가타에 나타나는 선악의 역동적인 영적 비대칭으로부터 정결법의 주요 경전인 비데브다트(=벤디다트)의 우주적 이원론으로 변모해감에 따라, 육체적 정결과 정결례가 중요해졌다고 본다.⁵¹ 즉, 앙그라 마인유가 세상에 초래한 수많은 악령의 작동으로 아후라 마즈다가 선하게 창조한 세상이 제의적으로 오염된다. 따라서 정결은 우주적 질서를 표현하는 수단이 되고, 오염은 무질서로 인지된다. 인간은 악과 싸우기 위해 영과 육을 정결하게 유지해야 하고, 마침내 구원받게 된다. 조로아스터교는 점차 정결법을 조로아스터교인

49 밥 베킹은 에스라-느헤미야의 이방 여인의 정체는 귀환자가 아닌 유대인 토착민이라고 보았다. 밥 베킹, “에스라 9-10장의 ‘이방 여인’의 정체성 연구”, 개리 N. 크노퍼스/레스터 L. 그라브/데이드레 N. 폴턴(편), 『다시보기: 이스라엘의 포로와 회복』(이윤경 옮김), (CLC, 2019), 57-80.

50 에스라와 느헤미야 사이의 정결법 차이에 관해서는 다음을 참조하라. Benedikt Rausche, “The Relevance of Purity in Second Temple Judaism according to Ezra-Nehemiah”, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Brill, 2013), 457-475. 스미스-크리스토퍼는 에스라-느헤미야의 통혼 금지 정책을 에스라의 제사장적 태도와 소수자 및 난민 행동 양식이라는 두 가지 측면에서 고찰한다. Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Fortress Press, 2002), 146. 하지만 메리 더글라스는 에스라-느헤미야의 통혼 금지 정책과 제사장 문서의 정결법 개념은 완전히 다르다는 것을 제시하였다. Mary Douglas, “The Stranger in the Bible”, *European Journal of Sociology* 35(2) (1994), 283-298.

51 Jamsheed K. Choksy, *Triumph over Evil: Purity and Pollution in Zoroastrianism* (University of Texas Press, 1989), 3.

과 비교인을 구분하는 기준점으로 차용하고, 조로아스터교인을 정결한 자로, 비조로아스터교인을 부정한 자로 여기게 되었다. 결국 사람은 죽은 후에 천국과 지옥, 그리고 그 가운데 어디쯤인 불확실한 곳(파홀라비어로 하메스타간)에 가게 된다. 중립을 주장하면서 정결하지도 부정하지도 않은 자는 움직임이 없는 장소인 불확실한 곳에 가게 된다.

조로아스터교의 정결법을 다루는 경전인 벤디다드의 제5장부터 7장은 정결법을 다루고 있고, 제8장부터 12장은 구체적인 정결 절차를 다루고 있다. 제5장은 만약 인간이 부지나 무의식중에 불이나 흙을 시체나 사체(Nasu)로 오염시킨다면, 이것은 죄가 아니라고 선언한다.⁵² 벤디다드는 남자의 다섯 가지 죄를 다룬다. 다섯 가지 죄는 신앙을 위반한 경우, 개에게 음식 제대로 안 준 경우, 창녀를 때린 경우, 월경 중 여자와 성관계한 경우, 그리고 임신 중인 여자와 성관계한 경우이다(15:1-8). 이 죄를 보아서 유추할 수 있듯이, 여성의 월경은 벤디다드에서 중요하게 다루어진다. 제16장 전체는 여성의 월경과 관련된 정결법이다. 여성의 월경이 과도하게 길어질 경우, 여성은 세 개의 구덩이에서 씻어야 하는데, 처음 두 구덩이에서는 고메스(소 오줌)로 씻고, 마지막 구덩이에서는 물로 씻게 된다. 또한 여름에는 이 의식에서 200마리 개미를 죽이고, 겨울에는 다른 악한 동물을 200마리를 죽여야 한다(16:12).

가장 강력한 정결례는 바라쉬눔 이 노 샤브(Barašnūm ī Nō Šab)로, 이 예식은 9일 주야로 치러진다(19:33).⁵³ 이 정결례는 처음에는 시체나 사체와 접촉한 자를 위한 것이었지만, 점차 제사장이 불(아타쉬 바르하란, '승리의 불') 앞에서 집례하는 일반적 정결례로 수행되었다. 이 정결례는 부정을 탄 사람의 몸속에 웅크리고 있는 악령을 축출하는 일종의 퇴마

52 벤디다드 영역은 다음의 웹사이트를 참조하라. http://www.avesta.org/vendidad/vd_eng.pdf

53 de Jong, "Purity and Pollution in Ancient Zoroastrianism", 190.

의식이라 할 수 있다. 왼쪽 머리에서 시작하여 오른쪽 발끝까지 소의 오줌으로 씻고, 그다음에는 먼지로 씻고, 마지막으로 물로 씻어야 한다. 이 과정을 거치면서 악귀는 마침내 파리 모양으로 변해서 부정한 사람의 몸에서 떠난다. 이 정결례에서 네 개의 눈을 가진 개가 곁을 지키고 있다. 이 예식에서 보듯이 벤디다드에서 특이한 점은 많은 장을 할애해서 개를 다루고 있다는 점이다. 방하파라(Vanghapara)라 불리는 개는 수많은 악령을 살해하는 훌륭한 피조물로 그려지고 있다(13:2). 이 개 외에도 많은 종류의 개를 다루고 있고, 개를 죽이는 자는 처벌을 받는다. 하지만 개가 사람을 물거나 동물을 해치면 개도 그에 합당한 처벌을 받게 된다.

한편 조로아스터교의 정결법은 정한(ahuric) 동물과 부정한(daëvic) 동물을 구분하고 있다. 정한 동물은 개, 고슴도치, 소, 양, 염소, 닭, 올빼미이고, 부정한 동물은 개미, 벌, 누에, 메뚜기, 뱀, 개구리, 쥐, 고양이, 코끼리, 늑대, 호랑이 등이다.⁵⁴ 거의 모든 식물은 정하다. 그런데 조로아스터교는 부정한 동물을 앙그라 마인유의 피조물로 보았다. 예를 들어, 악어를 물속에 만들어 두거나 계절로 겨울을 만든 것은 선한 창조에 반대하는 악한 창조라고 본다.

이처럼 조로아스터교와 유대교 정결법은 차이점에도 불구하고, 큰 틀에서 정/부정이라는 이분법적 개념을 공유하고 있다. 예컨대, 정한 동물과 부정한 동물을 나누고, 죽음을 가장 큰 오염원으로 생각하고, 물과 먼지나 재 같은 수단을 동반하는 정결례를 통해 정화된다는 사상을 보면 정/부정/정화라는 개념을 공유하고 있음을 알 수 있다. 무엇보다도 조로아스터교와 유대교의 정결법이 공히 개인의 속죄와 참회를 통한 정화가 아니라, 공동체와 공동체 제의를 위한 오염원 차단이라는 것

54 Choksy, *Triumph over Evil*, 14.

에 더 집중하고 있음을 알 수 있다.

그러나 조로아스터교가 선악의 싸움에서 선을 선택하는 자들의 육체적, 영적 승리를 위해 정결법 준수 의무를 부과했다면, 제사장 문서의 정결법에는 악의 우주적 차원 개념이 전혀 나타나지 않는다. 조로아스터교가 부정의 원천을 질병과 죽음으로 보고 정결 의식을 제시하는 것에 대한 반응으로 제사장 문서 역시 이런 문제를 다루지만, 이것은 이 땅 위에서 일어나는 현실의 문제이지 우주적 악령의 작용이라는 개념을 철저히 배제하고 있다.

이런 제사장 문서의 정결법 개념은 쿰란문서에서도 이어진다. 쿰란문서 역시 성전을 중심으로 하는 정결법과 성전 제의에 관하여 관심을 보였다.⁵⁵ 밀릭(Milik)은 쿰란 공동체가 “제의적 정결법 문제에 집착”하고 있었다고 말한다.⁵⁶ 쿰란문서에 나타난 정결법의 가장 큰 특징은 제의적 정결법의 극도의 엄중성과 적용과 범위의 확대라 할 수 있다. 쿰란문서는 제사장 문서의 정결법이 성전과 제사장에 적용되었던 것을 예루살렘 전역과 일반인에게까지 적용한다. 공동체 구성원들은 메시아가 도래하여 성전을 직접 짓기 전에 인간이 구현해야 할 이상적인 성전 공간을 구상하였고, 이런 미래를 현실화하기 위해서 정결법을 엄격하게 적용하였다.⁵⁷

제2성전기 유대 문학이 그 이전 세대에서 볼 수 없었던 정결법에 지대한 관심을 보인 것은 조로아스터교에 대한 반응이라 할 수 있다. 그

55 쿰란문서의 정결법의 변천사와 연구사는 다음을 참조하라. Ian Werrett, “The Evolution of Purity at Qumran”, C. Frevel/C. Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Brill, 2013), 493-518.

56 Jozef T. Milik, *Ten Years of Discoveries in the Desert of Judaea* (SCM Press, 1959), 41.

57 쿰란 정결법의 특징과 적용은 다음을 참조하라. 이윤경, “쿰란문서에 나타난 정결법(토호라)”, 『구약논단』 15권 4호 (2009년), 144-161; Yoon-Kyung Lee, “The Heterotopia and Purity at Qumran”, 『캐논엔컬처』 17권 1호 (2023년), 69-94.

러나 이 시기 유대교는 단순한 반응이나 대응을 넘어서서 탈동일시의 주체로서 조로아스터교의 정결법 사상에서 수용할 것을 수용하고, 거부할 것을 거부하고, 변용할 것을 변용함으로써, 정결법을 유대인 정체성의 한 가지 특징으로 창출할 수 있었다.

3) 이원론과 천사/악마론

조로아스터교가 제2성전기 유대교에 미친 또 다른 예는 토빗기를 통해 확인할 수 있다. 토빗기는 가톨릭, 정교회, 오리엔트 정교회에서 정경으로 읽고 있는 책이며, 쿵란에서도 다섯 개의 파편이 발굴되었다.⁵⁸ 제2성전기 후반부에 저술된 토빗기는 조로아스터교의 영향을 분명하게 드러내는 표본과 같은 책이다.⁵⁹ 토빗 가문은 북이스라엘이 앗수르에 멸망하자 니느웨로 끌려온 납달리 지파의 후손이었다. 토빗과 인나는 토비아라는 아들을 두고 살고 있었다. 그런데 아버지 토빗이 새의 배설물로 인해 눈이 멀게 되었고, 친척 가바엘에게 돈을 빌려준 것을 기억하고, 아들 토비아를 보낸다. 토비아가 친척 집을 향해 가는 길에 도우미로 동반하게 된 이는 아자리아로 변신한 천사 라파엘이었다. 이들은 길을 가는 도중에 이상한 물고기를 잡아서, 나중에 아버지 토빗의 눈을 고칠 약을 만들었고, 또 악귀 아스모다이오스(Ἀσμοδαίος) 때문에 고통을 겪고 있던 사라를 만나서 악귀를 내쫓고 결혼하게 된다.

맨슨(Manson)은 아스모데우스/아스모다이의 어원이 바로 가타에

58 쿵란에서 발굴된 다섯 개 파편 중 네 개는 아랍어 사본이고(4Q196-199), 한 개는 히브리어 사본이다(4Q200). 쿵란 토빗기 사본은 다음을 참조하라. J. A. Fitzmyer, *DJD XIX*, 1-76, pls. I-X.

59 토빗기는 기원전 2세기 무렵 저술된 것으로 추정된다. 토빗기의 저작 연대에 관해서는 다음 글을 참조하라. Frank Zimmerman, *The Book of Tobit* (Harper & Brothers, 1958), 23-24; George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Fortress, 2005), 35; Bruce M. Metzger(ed.), *The Introduction to Tobit in the Oxford Annotated Apocrypha* (Oxford University Press, 1965=1977), 63.

나오는 폭력과 진노의 신, 아쉬마-다바(ašma-dava, aešmo-daewa)로부터 온 것이라고 본다.⁶⁰ 준더만(Sundermann)은 아스모다이오스라는 헬라이어 표기의 어원을 히브리어 동사로 보는 것을 거부하고, 아람어 Ašmedai 혹은 Ašmōdai에서 찾는다. 이 아람어는 이후 중기 페르시아어와 파르티아어에서 수정된다. 준더만은 이 아람어가 중기 페르시아어에서 xyšm 혹은 xyyšm로 표기되고, 이 철자의 실제 발음은 xēšm이었고, 파르티아어에서 šmg로 표기되었을 가능성을 제기한다.⁶¹

특이하게 토비아와 라파엘의 여정에 개가 동반을 한다(토빗기 6:2; 11:4). 고대 근동에서 개는 무시당하였지만, 조로아스터교에서 개는 장례식에서 존중받는 동물이었다.⁶² 토빗기에서 개는 주인공과 천사의 여정에 동반하는 동물로 등장한다.

특히 쿠파란문서를 통해서 이 시대 유대교에 미친 조로아스터교 이원론의 영향은 오랫동안 제기되어왔다.⁶³ 가장 분명한 예시로 언급되는 문서는 『공동체 규율』의 「두 영에 관한 소고」(1QS 3:13-4:26)이다.⁶⁴ 이 소고에 보면, ‘빛의 자녀’와 ‘어둠의 자녀’ 그리고 이들의 지도자인 마스길과 벨리알이 등장한다. 이런 구도는 조로아스터교의 이원론적 구분

60 T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (The University Press, 1951), 154.

61 Werner Sundermann, “Zoroastrian Motifs in Non-Zoroastrian Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 18(2) (2008), 157.

62 사그디드(Sagdid)는 조로아스터교 장례식의 필수적인 부분을 형성하는 의식이다. ‘사그디드’라는 단어는 ‘개의 시선’을 의미한다(sag는 ‘개’를 의미하고 -did는 ‘보다’를 의미). 사그디드는 종종 다른 사람이 만지기 전에 최근에 사망한 시체를 신성한 개가 감시하도록 하는 것을 포함한다(Vidēvdād. 8:16).

63 이선현, “두 가지 영 가르침에 나타난 쿠파란 이원론에 조로아스터교 이원론이 끼친 영향성 연구”, 「성서마당」 126호 (2018년), 170-185.

64 『공동체 규율』에 관한 대략적 소개는 다음을 참조하라. 이윤경, “1QS(공동체 규율) 5단의 번역 문제와 신학적 논점 연구”, 「성경원문연구」 30호 (2012년), 67-83. 배철현, “공동체 규례(1QS) 3.13-4.26에 나타난 이원론과 그 기원”, 「종교학연구」 26호 (2007년), 55-83.

과 거의 대동소이하다. 「두 영에 관한 소고」와 조로아스터교의 경전 야스나의 유사성은 다음 야스나 텍스트를 통해 확인할 수 있다.

3. 태초에 자발적으로 활동하는 쌍둥이인 태고의 두 영이 있었다. 이들은 생각과 말과 행동에서 선과 악이다. 현명한 사람은 이 둘 사이에서 올바른 선택을 해라. 비열한 자가 되지 말고 선한 자가 되라! 4. 그리고 이 쌍둥이 영이 맨 처음 함께 왔을 때, 그들은 생명과 생명의 부정을 확립했다. 세상이 지속될 때까지 그렇게 될 것이다. 최악의 존재는 악을 따르는 자들의 몫이 될 것이며, 최고의 의식 상태는 의인의 보상이 될 것이다. 5. 이 쌍둥이 영 중에서 악한 자는 최악을 선택한다. 반면에 불멸의 천국에서 옷을 두른 가장 풍성한 선의 거룩한 영은 진리와 의를 선택한다. 그리고 진리에 대한 믿음으로 행하는 의로운 행위로 아후라 마즈다를 기쁘게 하고자 하는 자들도 그렇게 될 것이다. 6. 악마 숭배자들은 이 두 영 사이에서 제대로 분별할 수 없었다. 그들은 결정적인 순간에 속임수가 다가오자, 최악의 선택을 했다. 폭력을 휘두르며 그들은 세상에서 생명을 파괴하기 위해 함께 돌진했다.⁶⁵

야스나는 「두 영에 관한 소고」와 마찬가지로 태고에 선과 악의 두 영이 있고, 그 두 영의 지도자는 아후라 마즈다와 앙그라 마인유라고 말할 수 있으며, 이원론적 세계관을 분명하게 드러내고 있다.⁶⁶ 조로아스터교의 이런 이원론적 세계관은 천사론과 악마론으로 이어진다.⁶⁷ 조로아스

65 Yasna 30:3-6. 온라인 버전, http://avesta.org/dastur/Dinshaw_J_Irani_The_Gathas.pdf

66 드 종은 조로아스터교와 「두 영에 관한 소고」 사이의 차이점과 유사점을 지적하고, 분명 「두 영에 관한 소고」에는 전통적 사상을 바탕으로 하고 있기에 긴장감이 있지만, 기본적으로 두 영에 대한 설명은 조로아스터교 문헌에서 발견한 내용과 거의 완전히 유사하다는 것을 지적한다. Albert De Jong, "Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls", T. H. Lim/J. J. Collins(eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford University Press 2010), 479-500.

67 E. J. C. Tigchelaar/F. García Martínez, "Chapter Eleven. Iranian Influences In Qumran?",

터교에는 크게 세 종류의 천사가 있다. 첫 번째로 천사장 아메샤 스펀타스(Amesha Spentas, Amahraspandan)가 있다. 이들은 아후라 마즈다가 만든 가장 고상한 영적 존재이다.⁶⁸ 두 번째로 조로아스터교에는 ‘거룩한 수호천사’(Arda Fravash)가 있다. 각 사람은 평생 안내자 역할을 하는 수호천사와 동행한다(야스나 26:4, 55:1). 그들은 원래 하늘 성벽의 경계를 순찰했지만, 자원하여 땅으로 내려와 그들의 생애가 끝날 때까지 개인 곁에서 있었다. 마지막으로 야자타스(Yazatas, Yazads) 천사들이 있다. 야자타스 천사들은 항상 사람들을 돕고 악으로부터 보호하려고 노력한다(텐크아트, 3:66 참조).

제2성전기 유대 문학에는 천사와 악마에 대한 구체적 언급이 등장한다. 대표적으로 페르시아 왕 다리오 시대를 배경으로 하는 스가라서는 천사를 20회 언급한다. 다니엘서는 구체적으로 미가엘(10:13, 21:12:1)과 가브리엘(8:16; 9:21)의 이름을 언급한다. 다니엘서 이전의 구약성서 전승에서 천상적 인물은 등장하지만, 천사의 이름은 구체적으로 언급되지 않는다.⁶⁹ 그렇다면 단순한 천상적 인물이 아닌 구체적 이름을 지닌 천사 개념은 포로기 이후 현상으로 볼 수 있다. 무엇보다 제2성전기 유대 문헌 중 천사에 대해 본격적으로 다루는 책인 예녹서는 기원전 4-3세기경 저작으로,⁷⁰ 이 책의 첫 단락인 1-36장은 천사를 다루

Qumranica Minora I (Brill, 2007), 227-241.

68 이 중에 보후 마노(Vohu Mano, Vohuman, 소 관장), 아샤 바휘쉬타(Asha Vahishta, Ardwahisht, 아샤와 불 관장), 크산트라 바이르야(Khshathra Vairya, Shahrewar, 금속 관장), 아마흐라스판트(Amahraspand, Spenta Armaiti, Spandarmad, ‘거룩한 헌신’을 뜻하며, 땅 관장), 아마흐라스판트 하우르바타트(Amahraspand Haurvatat, Hordad, ‘완벽’ 또는 ‘건강’을 뜻하며, 금속 관장), 아메레타트(Ameretat, Mamurdad)는 ‘불멸’을 뜻하며, 땅 관장)와 같은 천사가 있다.

69 예를 들어, 창세기에서 천상적 인물은 “어떤 사람”(창 32:24)으로 명명된다. 호렘산의 엘리야 기사(왕상 19장)와 다윗의 인구조사 기사에 천사가 등장한다(삼하 24장; cf. 대상 21장).

70 예녹서 저작 연대에 관해서, 니켈스버그는 기원전 3세기로 본다. George W. E.

고 있다.⁷¹ 그런데 이 책은 네 명의 선한 천사(미가엘, 가브리엘, 사리엘, 라파엘) 외에도 악한 천사의 이름을 언급한다. 이 책은 아담과 하와의 타락이 아니라, 천사들의 타락을 통해 세상에 악이 발생했다고 말한다. 에녹서는 이 타락한 천사들(파수꾼)의 후손(네페림)에서 비롯된 악이 인간을 타락시키고, 홍수 후에도 남아서 악을 초래하고, 인간을 유혹하여 악행을 벌이도록 하였다.⁷² 그 결과 이들은 타오르는 화로에 내던져지는 운명에 처하게 되었다(1에녹 54:6). 토마스(Thomas)는 「파수꾼의 책」과 「거인의 책」은 전통에 대한 주석이 아니라, 기도, 퇴마, 그리고 다른 형태의 밀교적 실천을 통해 저항해야 하는 현실의 살아있는 일부를 반영하는 것이라고 보았다.⁷³ 「파수꾼의 책」에 나오는 이런 타락한 천사들은 콤란문서에서 더욱 정교화되고, 악의 영역으로 범주화 되어, 벨리알, 멜키

Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Hermeneia (Fortress Press, 2001), 170, 230. 유다서 1:14-15(“아담의 칠대 손 에녹이 이 사람들에게 대하여도 예언하여 이르되 보라 주께서 그 수만의 거룩한 자와 함께 임하셨나니 이는 못사람을 심판하사 모든 경건하지 않은 자가 경건하지 않게 행한 모든 경건하지 않은 일과 또 경건하지 않은 죄인들이 주를 거슬러 한 모든 완악한 말로 말미암아 그들을 징죄하려 하심이라 하였느니라.”)는 에녹서 1:9를 인용하고 있다. 에녹서의 전체 판본은 에티오피아 역본으로만 남아있고, 일부가 아랍어로 콤란문서에 남아있다. Jazef, T. Milik(ed.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford, 1976). 콤란문서에는 에녹서(4Q201-202; 4Q204-2122)와 거인의 책(1Q23-24; 2Q26; 4Q203; 4Q206; 4Q530-32; 4Q556; 6Q8) 문서가 있다.

- 71 James C. VanderKam, “The Book of Enoch and the Qumran Scrolls”, Timothy H. Lim/John J. Collins(eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (2010), online.
- 72 학자들 사이에서는 파수꾼의 정체성에 대한 논의가 있다. 예컨대, 아누스(Annus)는 파수꾼에 대한 비판을 예루살렘 당국의 제의와 제사장직을 비판하는 것으로 보았다. Amar Annus, “On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19(4) (2010), 277-320. 한편 포티어-영처럼, 파수꾼을 헬라 통치자, 군대, 정복 이데올로기 등을 비판하는 것으로 보는 입장도 있다. Anthea Portier-Young, “Symbolic Resistance in the Book of the Watchers”, Angela Kim Harkins/Kelley Coblentz Bautch/John C. Endres(eds.), *The Watchers in Jewish and Christian Traditions* (Augsburg Fortress Publishers, 2014), 39-49.
- 73 Thomas, “Watchers Traditions in the Dead Sea Scrolls”, 149; 이윤경, “벨리알과 사탄에 대한 역사적 개념 변천 연구”, 『한국기독교신학논총』 76호 (2011년), 35-54.

레샤, 마스테마, 릴리트, 사탄과 같은 대명사형 이름으로 등장한다.⁷⁴ 콤란문서 중 악마 용어의 목록이라고 불리는 4Q510 1 4-8에는 마스크이 ‘파멸 천사의 영들,’ ‘사생아들의 영들,’ ‘악마들,’ ‘릴리트,’ ‘실수투성어들,’ ‘비명을 지르는 자들’을 내쫓는 축사가 나온다.⁷⁵ 4Q287 Frag. 7 col. ii (= 4Q287 6) 역시 벨리알과 그의 악한 무리를 향한 저주문을 담고 있다. 조로아스터의 이원론적 세계관은 제2성전기 유대 문학에 영향을 미쳤다는 것을 구체적으로 천사와 악마에 대한 많은 언급을 통해 확인할 수 있다. 제2성전기 유대 문학은 콤란문서와 같은 종파 문서에서 보듯이 외래종교를 전적으로 수용하는 것이 아니라, 탈동일시의 전략을 갖고 한 분 하나님 아래 통제되는 천사와 악마 개념을 제시하는 데 성공한다.

4) 종말론

지금까지 조로아스터교와 유대교의 종교문화 수용 연구는 이원론에 집중되어왔다. 그러나 조로아스터교의 종말 사상에 관심을 기울일 필요가 있다. 조로아스터교 경전 중 종말론을 찾아볼 수 있는 주요 문서는 『젠드 이 와흐만 야스느』(*Zand i Wahman/Vohuman Yasn*), 『야마스프-나마그』(*Jāmāsp-Nāmag*), 『분다히스』(*Iranian Bundahišn* 제33장과 제34장), 『덴크아트』(*Dēnkart* VII: 7-11 그리고 IX)이다.⁷⁶ 이 중에서 조로아스터교의 대표적인 묵시 장르인 『젠드 이 와흐만 야스느』는 다음과 같은 내용으로

74 Samuel Thomas, “Watchers Traditions in the Dead Sea Scrolls”, Angela Kim Harkins/Kelley Coblenz Baultch/John C. Endres(eds.), *The Watchers in Jewish and Christian Traditions* (Augsburg Fortress Publishers, 2014), 148.

75 참고로 이사야 34:14에서 מַלְאָכִים는 ‘올빼미’로 나온다.

76 Domenico Agostini, “On Iranian and Jewish Apocalypics, Again”, *Journal of the American Oriental Society* 136(3) (2016), 496에서 재인용.

구성되어있다.⁷⁷ 제1장은 창조주 오르마즈드(아후라 마즈다)가 불멸을 꿈꾸는 짜라투스트라에게 계시의 내용을 설명한다. 짜라투스트라는 금, 은, 강철, 혼합 철로 이루어진 네 가지를 가진 나무를 본다. 이 네 가지는 각각 다가올 네 시대를 의미한다. 제2장은 조로아스터교에 적대적인 마즈닥(Mazdak)이 등장하자, 아쉬트와 다른 아베스타 텍스트는 공개하지만, 잔드(파흘라비어 주석서)는 성직자와 학생들에게만 공개할 것을 명령한다. 제3장은 짜라투스트라가 계속해서 불멸을 요구하자, 오르마즈드는 죽은 자의 부활을 수행할 수 없다는 점을 지적한다. 오르마즈드는 짜라투스트라에게 지혜의 물을 마시게 하여, 칠일 주야 동안 세상 만물을 보게 하고, 이번에는 일곱 가지(금, 은, 구리, 놋쇠, 납, 강철, 혼합 철)를 지닌 나무를 보게 된다. 이 역시 일곱 시대를 상징한다. 제4장과 5장은 이어지는 내용이다. 열 번째 세대에 악한 세력(Xešm)이 이란을 침략하고 극악무도한 행위를 저지르고, 세상에서 ‘명예, 사랑, 경건함’이 사라질 것이라고 예언한다(14행).⁷⁸ 그러나 마지막 시대에 경건하고 선을 행하는 자는 보상을 받을 것이다. 제6장에서 불멸을 소원하던 짜라투스트라는 악한 세력이 득세하는 마지막 시대에 오히려 빨리 죽게 해달라고 요청하기에 이른다. 마지막 시대에 세 번의 대전 이후, 악의 세력은 물러나게 된다. 제7장에서 짜라투스트라는 마지막 때에 적대 세력의 숫자가

77 콜린스는 이 책을 “완전히 발달 된 역사적 유형의 목시록”로 정의했다. J. J. Collins, “Apocalypse: An Overview”, M. Eliade(ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan, 1987), 335. 이 책은 바흐만 야쉬트(*Bahman Yasht* 혹은 *Zand-i wahman yasht*)로 불리기도 한다. Carlo G. Cereti, *The Zand i Wahman Yasht: a Zoroastrian Apocalypse* (Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, 1995), 1. 이 책은 온라인에서 찾아볼 수 있다. 이 책의 제목에 관한 여러 혼동은 다음 온라인 이란 백과사전(*Encyclopedia Iranica*)을 참조하라. <https://iranicaonline.org/articles/bahman-yast-middle-persian-apocalyptic-text>

78 후대 아베스타에서 에쉬마(Aeshma)로 불리는 진노의 악신이다. 토빗기에 등장하는 아스모다이오스(Asmodaios, Ἀσμοδαῖος)와 어원학적으로 상관관계가 있는 것으로 보인다. Werner Sundermann, “Zoroastrian motifs in Non-Zoroastrian Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 18(2) (2008), 158.

엄청날 때 어떻게 이들을 무너뜨릴 수 있는지를 질문하고, 오르마즈드는 많은 천상 세력이 도울 것이고, 마침내 적대 세력이 무너질 것이라고 설명한다. 이어서 제8장은 계속해서 어떻게 천상 세력이 도울 것인지와 이것이 짜라투스트라의 시기가 종결이며, 그의 아들 우세다르(Ušēdar)의 시기의 서막이 될 것이라고 설명한다. 제9장은 우세다르의 시기에 조로아스터교가 새롭게 회복되는 것을 그리고 있다. 마지막 때에 구원자 소쉬얀스(Sōšyāns, Saošyant)의 보좌관인 피쉬요탄(Pišyōtan)이 등장하고, 영웅(Frēdōn)은 무자비한 용(Azdahāg, Azi Dahāka)을 살해할 것이다. 마침내 소쉬얀스는 땅을 회복하고, 죽은 자는 부활하게 된다. 제9장 마지막 단락에 나타난 세상의 회복과 부활에 관한 개념이 가타에 나오는 프라쇼케레티(Fraškereṭi)이다.⁷⁹ 이 개념에 관한 더 명확한 설명은 잠야드 야쉬트(Zamyād Yašt)의 처음 세 부분과 마지막 부분 끝에 나온다(특히 제19장). 프타쇼케레티는 죽은 자들이 다시 살아나고, 썩지 아니하는 이로 말미암아 살고, 또 탁월하고 완전한 것으로 생명이 새롭게 창조되는 상태를 지칭한다(야쉬트 19:12, 90).⁸⁰ 이것은 아흐리만의 공격 이전으로 오르마즈드의 완벽한 창조가 복원되는 한 처음으로의 복귀이다.⁸¹

『젠드 이 와흐만 야스느』와 『야쉬트』를 볼 때,⁸² 쿰란문서와 개념적 유사성이 직관적으로 보이는 것은 시대구분, 이원론, 종말론, 부활

79 프라쇼케레티의 문자적 뜻은 ‘(마지막 때의) 회복’이다. D. N. MacKenzie, *A Concise Dictionary of Pahlavi* (Oxford University Press, 1971), 33.

80 프라쇼케레티가 창조 세계의 보존을 의미하는 회복이라는 것을 보이스는 다음과 같이 설명한다. “이런 ‘세상을 온전케 한다(fraša-)’ 즉, 세상을 흠 없는 선한 원래 상태로 회복하는 종말론적 예언은 본질적으로 순수하게 종교적 용어로 생겨난 것이며, 조로아스터 자신의 환상으로 볼 가치가 있는 우주적 차원을 지니고 있다.” Mary Boyce, “On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47(1) (1984), 58.

81 보이스, 『조로아스터교의 역사』, 302.

82 조로아스터교의 종말론 개념에 관한 상세 개요는 다음을 참조하라. Robert Charles Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (G. P. Putnam's Sons, 1961).

등에 관한 것이다.⁸³ 시대구분을 네 개의 다른 광물에 비교하는 것은 이미 다니엘서를 통해 익숙한 개념이다(2:31-45). 무엇보다 시대구분으로 시작해서 죽은 자의 부활로 끝맺는 『젠드 이 와흐만 야스느』의 완결구조가 제2성전기 묵시문학적 종말론에 영향을 미친 것은 콤파문서의 전쟁문서(1QM)를 통해 확인된다. 전쟁문서는 종말 전쟁 때 미가엘이 이끄는 천사들이 의인과 나란히 악인과 맞서 싸울 것이라고 말한다(1QM 7:6; 12:8-9).⁸⁴ 전쟁문서는 깃딤과 같은 구체적 대적을 언급하고, 전쟁 과정과 무기 및 전술 등을 제시하고, 종말 전쟁을 거친 후 최종적인 종말론적 구원을 구상하고, 전쟁의 전 과정에 초자연적 세력의 개입을 구상하고 있다.⁸⁵ 전쟁문서는 종말 전쟁과 최후 심판, 그 이후 있을 부활 개념을 연결한다(예: 1QM 6:3; 14:14; 19:2). 특히 최후 심판 개념은 콤파문서에서 중요한 개념으로 등장한다(cf. CD 7:9-12; 1QH 11(3):34-36; 1QpHab 4:3-6; 8:1-2; 10:3-5; 12:14; 13:2-3).

조로아스터교의 종말론과 콤파 공동체의 종말론 개념 사이에는 많은 개념과 내용의 유사성에도 불구하고 가장 큰 차이점은 종말 시대에 살아가는 구성원들에게 요구하는 사항이라고 할 수 있다. 조로아스터교는 선과 악의 이원론적 세계관을 갖고 있기에 선을 추구하는 윤리적 삶을 중요시한다.⁸⁶ 그런데 콤파 공동체는 공동체의 근간을 ‘의의 스승’

83 콤파문서의 종말론 연구사는 다음을 참조하라. Philip R. Davies, “Eschatology at Qumran”, *Journal of Biblical Literature* 104(1) (1985), 39-55.

84 전쟁문서와 4Q246(Daniel Apocryphon) 같은 콤파문서에서 미가엘은 멜기세덱, 하나님의 진리의 천사, 빛의 군주(the Prince of Light)라 불린다.

85 전쟁문서의 종말론적 세계관에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 이윤경, “콤파 전쟁문서(1QM)의 세계관”, 『구약논단』 28권 4호 (2022년), 129-158.

86 조로아스터교의 도덕적 윤리관은 다음을 참조하라. A. V. Williams Jackson, “The Moral and Ethical Teachings of the Ancient Zoroastrian Religion”, *The International Journal of Ethics* 7(1) (1896), 55-62; Shirzad Peik Herfeh, “Zoroastrian Ethics”, *Journal of Philosophical Theological Research* 23(1) (2021), 103-130.

의 율법 해석을 추종하는 것에 두고 있다.⁸⁷ 근본적으로 율법 해석에 대한 추종은 큰 틀에서 ‘윤리’의 범주로 볼 수 있지만, 율법 해석과 그에 대한 절대적 추종을 공동체 정체성의 중요한 본질적 기준으로 제시하였다는 점에서 또 다른 탈동일시의 특징이라 할 수 있다.

4. 결론

제2성전기 유대공동체는 페르시아 제국과 조로아스터교와의 접촉을 통해, 식민지에서 살아가야 하는 자들로서 제국의 종교문화에 주체적으로 적응해야 하는 보편적 과제와 유대인이라는 사회문화적 정체성과 종교적 가치관을 확립해야 하는 이중적 과제를 안게 되었다. 무엇보다 페르시아 제국의 공식 종교인 조로아스터교와의 접촉을 통해 유대인들은 자신들의 종교적 정체성의 위기를 가장 먼저 감지하였을 것이다. 디아스포라 유대인 공동체에서 일차적으로 문화 종교적 접촉에 동조하거나 저항하는 자들이 있었을 것이다. 그러나 제2이사야, 제사장 문서, 그리고 콤파문서와 같은 유대 문학이 남긴 유산은 이들이 제3의 길인 탈동일시 과정을 시도하였음을 보여주고 있다. 이들의 시도는 이후 제2성전기 유대인 정체성의 기준이 되었음을 알려준다. 무노즈가 말했듯이, 탈동일시 주체로서 제국의 종교에 직면한 유대인 지식인은 “전략적으로, 그리고 동시에 어떤 문화적 형태를 대면하고, 더불어, 그리고 맞서며 작업”⁸⁸해 나갔다. 이런 탈동일시 작업을 통해, 제2성전기 유대교는 압도적인 제국의 종교에 대면하여 단순한 거부나 수용이 아닌, 협

87 예를 들어, 페세르 하박국에서 의의 스승이 마지막 세대에게 하박국 예언자의 말씀에 대하여 정확한 해석을 제시하는 것으로 나온다(1QpHab 2:7-10; 7:1-5).

88 Muñoz, *Disidentifications*, 12.

상을 통해 제3의 자기 정체성을 확립해 나갈 수 있는 길을 열어두게 되었다.

참고문헌

- 메리 보이스, 『조로아스터교의 역사』 (공원국 옮김), (민음사, 2020).
- 민경진, “페르시아 제국시대의 유대역사 재구성”, 『구약논단』 14권 1호 (2008년), 113-137.
- 소형근, “페르시아 시대 이집트의 우자호레스네트와 유다의 에스라와 느헤미야”, 『구약논단』 20권 4호 (2014), 311-335.
- 안근조, “헬레니즘시대의 지혜의 변천: 전도서를 중심으로”, 『구약논단』 21권 3호 (2015년), 99-124.
- 이선현, “두 가지 영 가르침에 나타난 콤란 이원론에 조로아스터교 이원론이 끼친 영향성 연구”, 『성서마당』 126호 (2018년), 170-185.
- 이윤경, “콤란문서에 나타난 정결법(토호라)”, 『구약논단』 15권 4호 (2009년), 144-161.
- Blenkinsopp, Joseph, “The Cosmological and Protological Language of Deutero-Isaiah”, *The Catholic Biblical Quarterly* 73(3) (2011), 493-510.
- Boyce, M., *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians, Vol. II* (Brill, 1982).
- _____, “On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47(1) (1984), 57-75.
- _____, “Persian Religion in the Achaemenid Age”, W. D. Davies/L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism Vol. I* (Cambridge University Press, 2000), 279-307.
- Choksy, Jamsheed K., *Triumph over Evil: Purity and Pollution in Zoroastrianism* (University of Texas Press, 1989).
- Davies, Philip R., “Eschatology at Qumran”, *Journal of Biblical Literature* 104(1) (1985), 39-55.
- de Jong, Albert, “Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls”, Timothy H. Lim/John J. Collins(eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford University Press, 2010), 479-500.
- de Jong, Albert F., “Purity and Pollution in Ancient Zoroastrianism”, *Purity and the*

Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (Brill, 2013), 183-194.

Frye, Richard Nelson, "Qumran and Iran", J. Neusner(ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies Dedicated to Morton Smith* (Leiden, 1973), 167-173.

Neusner, Jacob, "Jews and Judaism under Iranian Rule: Bibliographical Reflections", *History of Religions* 8(2) (1968), 159-177.

Shaked, Shaul, "Qumran and Iran: Further Considerations", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 433-446.

Smith, Morton, "II Isaiah and the Persians", *Journal of the American Oriental Society* 83(4) (1963), 415-421.

Tigchelaar, Eibert J. C., "Evil Spirits in the Dead Sea Scrolls: A Brief Survey and Some Perspectives", J. Frey/E. E. Popkes(eds.), *Dualismus, Dämonologie Und Diabolische Figuren* (Mohr Siebeck, 2018), 125-135.

Winston, David, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a Review of the Evidence", *History of Religions* 5(2) (1966), 183-216.

검색어

제2성전기, 조로아스터교, 창조, 이원론, 정결법, 종말론

[ABSTRACT]

The Characteristics of Judaism's Adoption of Zoroastrianism in the Second Temple Period

Yoon-Kyung Lee

Ewha Womans University

This paper attempts to examine the characteristics of the adoption of Zoroastrianism by Judaism. Zoroastrianism significantly influenced the formation of Judaism in the Second Temple period. While general research to date has been conducted on either rejecting or agreeing with the influence of Zoroastrianism on Judaism, this paper accepts the influence of Zoroastrianism as a premise and instead tries to focus on how Judaism adopted Zoroastrianism. The characteristics of Judaism's adoption of Zoroastrianism were presented through the concept of 'disidentification.' The Jewish community of the Second Temple period did not completely deny or accept the idea of Zoroastrianism. Still, it was able to actively respond to the spiritual infiltration of the imperial religion and establish its own view of creation, purity laws, and the End Times in detail.

key words

The Second Temple Period, Zoroastrianism, Creation, Dualism, The Purity Law, Eschatology

투고일: 2023년 09월 29일

심사일: 2023년 10월 30일

게재 확정일: 2023년 11월 21일

www.kci.go.kr