

이집트와 구약성서: 한국 '성서이집트학' 30년*

배희숙(장신대)

1. 이집트학의 등장과 '성서이집트학'

구약성서에는 고대 이스라엘과 이집트 사이의 직간접적인 접촉과 그로 인한 정치문화적인 영향이 풍부하게 담겨 있다. 성서에서 이집트는 피난처이자 기회의 땅으로, 억압과 강제노역의 제국이자 지혜와 학문의 중심 등 다층적인 이미지로 나타난다. 그러나 이와 달리, 근대 이전 서구 세계의 이집트 인식은 주로 헤로도토스와 디오도로스 같은 고대 그리스와 로마 역사가들의 기록,¹ 그리고 중세 이후 순례자와 여행자들의 단편적 증언에 의존하였다. 기독교 전통 안에서 이집트는 한편으로는 노예, 출애굽, 파라오로 대표되는 억압의 땅이었지만, 다른 한편으로는 예수가 피난처를 찾은 곳으로 기억된 양면적 상징 공간이었다.

* 연구학기 동안 훌륭한 연구 환경을 제공해 주시고, '히브리 성서와 이집트' 연구의 지평을 열어 주신 홈볼트대학교 베르트 쉬퍼(Bernd U. Schipper) 교수님께 깊이 감사드립니다.

1 김봉철, "고대 그리스인의 이집트 여행", 『서양사연구』 32 (2005), 3-34 참고.

이러한 인식 지형에 중대한 전환점을 가져다준 것이 바로 1799년 로제 타석의 발견과 1822년 장 프랑수아 샹폴리옹(Jean-François Champollion)의 상형문자 해독이다. 고대 이집트는 더 이상 외부의 시선에 의해 해석되는 신비의 대상이 아니라 실증적 연구의 영역으로 자리 잡았다. 서구의 이집트 인식은 아랍·이슬람 문화의 수용과 식민·탈식민 담론을 거치며 다층적으로 형성되었고, 19세기 이후 유럽은 오벨리스크와 피라미드 등 이집트의 상징을 제국의 권위와 근대 문화의 자의식을 드러내는 표상으로 활용했다.

이러한 변화는 성서 연구에도 새로운 자극을 주었다. 성서학은 발전한 이집트학의 성과를 바탕으로 성서의 역사적 배경을 구체화하고 해석의 지평을 확장하려는 시도를 전개하였다. 그러나 이 과정은 단순한 자료의 활용을 넘어 신앙적 전통과 역사적 사실 사이의 긴장을 드러내는 논쟁의 장으로 발전했다. 대표적으로 베를린대학교의 구약학자 헵스텐베르크(E. W. Hengstenberg)는 새롭게 해독된 비문과 유물을 활용하여 요셉 이야기, 출애굽 전승, 이스라엘의 이집트 체류를 실제 이집트의 역사와 제도 속에 위치시키며 성서의 역사적 신뢰성을 입증하고자 했다.² 그러나 이는 이미 성서의 진실성을 전제한 채, 자료를 선택적으로 해석했다는 한계를 지닌다. 그럼에도 헵스텐베르크의 연구는 성서와 이집트의 관계를 학문적으로 체계화하고 비교 연구의 틀을 마련한 최초의 시도로서, 이후 ‘성서이집트학’의 출발점이자 방법론적 전환을 이끈 중요한 이정표로 평가된다.

샹폴리옹 이후 축적된 방대한 문헌과 비문, 그리고 물질 문화적 자료는 초기의 단선적 접근을 넘어 성서 속 이집트의 이미지를 기억과 역

2 B. U. Schipper, "Egypt and Israel: The Ways of Cultural Contacts in the Late Bronze Age and Iron Age (20th-26th Dynasty)", *JAEI* 4/3 (2012), 39-31.

사, 표상과 현실이 교차하는 장(場)에서 새롭게 조명할 것을 요구한다. 이집트는 더 이상 단순한 신학적 상징이나 배경이 아니라, 자신의 역사적 목소리를 지닌 주체로 인식되며, 성서 해석 역시 고대 근동 전체의 문화적 맥락 속에서 더욱 입체적으로 확장되고 있다.

국내에서도 ‘이집트와 구약성서’를 주제로 한 연구가 꾸준히 이루어져 왔으며, 출애굽 사건에서부터 포로기 이후 시대 엘레판티네 공동체와 알렉산드리아 유대 전승에 이르기까지 폭넓은 주제가 다루어졌다. 본 논문은 「구약논단」 창간(1995년) 이후 지난 30년간의 연구 동향을 종합적으로 살피고 그 성과와 한계를 비판적으로 성찰하는 것을 목적으로 한다. 아울러, 서구 학계의 대표적 연구 사례의 흐름을 소개하고 그 성과와 통찰을 바탕으로 한국 성서이집트학의 향후 발전 방향과 연구 패러다임의 전환 가능성을 모색하고자 한다.

2. 한국 ‘성서이집트학’ 30년 연구 동향

지난 30년 동안 한국 구약성서학계에서 ‘이집트와 구약성서’라는 주제로 수행된 연구들은 다양한 각도에서 이루어져 왔다. 접근 방식과 주제에 따라 다음의 다섯 가지 범주로 나누어 살펴볼 수 있다.

1) 역사적 상호 관계 연구

(1) 출애굽 연대 논의

구약성서 속의 이집트 연구는 출애굽 사건의 역사적 연대 문제로 부터 시작된다. 「구약논단」 창간호에서 김성³은 출애굽 사건을 이스라

3 김성, “첫 번째 ‘역사적’ 출애굽: 출애굽의 연대 추정과 히소스 추방”, 「구약논단」 1/1

엘 신앙의 근본 토대로 보면서도, 그 역사적 실체를 입증할 만한 확실한 증거가 부족하다는 점을 인식한다. 따라서 그는 출애굽을 역사적 사건으로 입증하려 하기보다, 그 기억의 기원을 추적한다. 그는 기원전 16세기 히소스 추방 사건을 “첫 번째 역사적 출애굽”으로 규정하고, 이를 성서가 묘사하는 출애굽의 역사적 배경이자 기억의 원형으로 제시한다. 그의 견해에 따르면 히소스의 “탈이집트”는 단순한 정치·군사 사건이 아니라, 이집트 내 셈족 집단의 탈출 경험으로서, 그 기억이 후대 이스라엘의 출애굽 전승과 신앙 고백의 원형으로 계승된 것이다. 그러나 “히소스의 이집트 탈출”은 자발적 이주나 해방의 경험이라기보다, 군사적 정복에 따른 강제 추방과 패배의 결과였다는 점에서, 또 히소스 추방 사건이 해방, 구원, 신적 인도라는 출애굽 서사의 신학적 구조와 본질적으로 유사성을 갖지 않는다는 점에서, 이 사건이 후대 이스라엘의 출애굽 전승의 기억적 원형으로 발전했을 가능성은 신중하게 재고될 필요가 있어 보인다.

권혁승⁴은 성경 본문과 고고학 자료를 종합해 기원전 15세기(약 1446년경)를 가장 타당한 출애굽 연대로 제시한다. 그는 열왕기상 6장 1절의 “출애굽 후 480년”이라는 수치를 문자적으로 해석하고, 솔로몬 즉위 4년(966년)을 기준으로 계산하여 출애굽 연대를 확정한다. 그에게서 람세스 2세 13세기설은 메르넵타 석비와 고고학 자료의 불일치로 배제되며, 16세기 히소스설은 이스라엘과 직접 관련이 없는 정치적 사건으로 간주된다. 따라서 성경의 연대기와 역사 서술은 신뢰할 수 있으며, 출애굽은 “하나님의 구원행위가 역사 속에서 실현된 실재적 사건”으로 이해

(1995. 09), 27-55.

4 권혁승, “출애굽 연대 문제에 관한 연구”, 『신학과 선교』 25 (2000), 63-86. 라암셋 지명과 람세스 파라오 이름을 구분하지 않고, 또 아멘호텝 3세를 아케나톤(아멘호텝 4세)으로 동일시하는 오류가 관찰된다.

해야 한다고 주장한다. 특이하게도 출애굽 13세기설의 결정적 고고학 자료인 메르넵타 석비가 15세기설의 단정적 근거로 해석된다.

최근에 이르러 양인철⁵은 출애굽 연대 논의를 다시 환기하며 아멘호텝 2세(1427-1400년)와 직접적으로 연결하려는, 보다 구체적인 15세기 가설을 주장한다. 그는 아멘호텝 2세의 비문에 기록된 하피루 전쟁을 히브리인과 연관 짓고, 특히 게라티의 견해를 따라 성서의 내러티브를 이집트의 고고학 및 비문 자료와 직접 결부짓는다. 그는 아멘호텝 2세 시기의 군사 기록과 아마르나 문서 등을 검토한 후에는 출애굽 사건이 이집트인들에게 집단적 트라우마로 기억되었을 수 있으며, 이러한 충격이 아멘호텝 2세의 후손인 아멘호텝 4세 시대의 유일신 사상 형성에 간접적 영향을 미쳤을 가능성까지 언급한다.

종합하면, 국내의 출애굽 역사성 및 연대 논의는 출애굽 사건의 역사적 실체보다 그 기억의 기원을 특정 역사적 사건 속에서 추적하려는 해석에서부터 성경 본문의 연대 기술을 문자적으로 수용하고 이를 토대로 역사적 실체를 복원하려는 입장까지 다양한 해석의 스펙트럼을 보여준다. 그러나 오늘날 국제 학계에서 일반적으로 수용되고 있는 기원전 13세기설과 달리, 국내 학계는 15세기설에 상대적으로 더 큰 무게를 두는 경향이 나타난다.

(2) 아마르나 문서와 솔로몬의 결혼

강승일⁶은 아마르나 시대의 정략결혼을 고찰하면서 성경에 기록된 솔로몬의 이집트 공주와의 혼인을 검토한다. 그의 연구에 따르면 아

5 양인철, “출애굽기 연대 가설: 아멘호테프 2세와의 연관성에 대한 논고”, 『구약논단』 30/3 (2024), 188-208.

6 강승일, “아마르나 시대의 정략결혼과 솔로몬의 사례”, 『서양고대사연구』 54 (2019), 41-64.

마르나 서신은 기원전 14세기 국제 질서가 정략결혼과 금 교환을 매개로 이루어졌고, 바빌로니아, 히타이트, 미타니 등 강대국의 왕들은 공주를 파라오에게 시집보내어 이집트의 금을 얻고 우호를 다지려 했지만, 이집트 왕실은 ‘파라오의 딸을 외국 왕에게 내주지 않는다’는 원칙을 철저히 지켰으며 이집트 공주가 외국 왕과 혼인했다는 확실한 사례는 발견되지 않는다. 또한 이집트로 들어온 외국 공주들은 대부분 정식 왕비가 아니라 후궁의 지위에 머물렀으며, 왕의 죽음 이후에는 후계자의 하렘으로 이관되기도 했다. 아마르나 시대의 이러한 외교적 정황에 비추어 강승일은 솔로몬이 이집트 공주와 혼인했다는 성서 구절은 실제 역사적 사건이라기보다, 솔로몬의 위상을 높이거나(왕상 3:1; 7:8; 9:16, 24, 대하 8:11) 반대로 이방 아내와의 결혼이라는 부정적 맥락에서 그의 몰락을 예비하는(왕상 11:1) 신학적인 문학 장치로서 왕권과 신학을 설명하기 위해 형성된 후대적 구성으로 설명한다. 참고로 러셀(S. C. Russell)은 파라오가 딸을 외국 통치자에게 시집보내지 않았던 관행이 외국인에 대한 이집트의 오랜 문화적 인식에 기초한 것임을 설명하며, 동시에 솔로몬의 혼인 상대가 ‘이집트 왕가에 속한 여인’이었을 가능성을 제시함으로써⁷ 해당 본문이 일정 부분 역사적 사실에 기초하고 있을 가능성을 열어 둔다.

(3) 시삭의 팔레스틴 원정과 르호보암 제5년

이삭⁸은 이집트 제22왕조 창시자인 쇼생크/세송크 1세(히. 시삭)의

7 Stephen C. Russell, *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 191-192; cf. D. B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 311.

8 이삭, “이집트 파라오 쇼생크 1세의 레반트 원정의 역사 재구성: 이집트 부조, 고고학적 자료, 히브리 성서 상호비평을 중심으로”, 『서양고대사연구』 71 (2024), 81-126.

팔레스타인 원정을 다룬다. 성서에 르호보암 제5년에 있었다고 기록된 이 원정에 대해 학자들은 대체로 팔레스타인 지역에서의 패권을 재확립하고 무역로를 확보하고 통제하려는 목적에서 비롯되었다고 본다. 쇼생크는 이 원정을 테베 카르나크 신전 아문 대신전 외벽에 새겼는데, 특이한 것은 이 목록에 예루살렘은 물론 유다 산지와 세펠라 지역이 통제로 빠져 있다는 것이다. 성서는 르호보암이 왕궁과 성전의 보물을 내어놓음으로써 예루살렘을 구하였다고 기록하고 있다(왕상 14:25-28).

이삭은 국내 연구에서 처음으로 방대한 목록의 쇼생크 비문을 이 미지와 함께 상세히 소개하고 분석한다. 그는 이 비문을 고고학 발굴 자료는 물론 성서 보도와 함께 상호비평적으로 검토하여 시삭 원정의 실제 범위와 성격을 역사적으로 규명하고자 한다. 그가 제기하는 질문은 왜 성서의 보도와 달리 예루살렘이 빠져 있고 대신 베냐민 지역이 밀도 높게 기록되었는가 하는 것이다. 이에 대해 그는 베냐민 산지가 당시 남북 왕국 사이의 경계 지역으로서 군사적 긴장이 집중된 요충지였기 때문에, 신생 국가인 유다와 이스라엘을 동시에 견제하려는 전략적 선택이었다고 설명한다. 쇼생크 1세가 이 지역을 따라 진군하며 요새화된 성읍들을 차례로 공격하자 이에 놀란 유다 왕 르호보암이 예루살렘 방어를 포기하고 항복하였다는 것이다. 이삭에 따르면 시삭의 원정은 팔레스타인의 정치적 재편 과정에서 신생국인 남북 왕국 모두를 압박하는 동시에 이집트의 영향력을 재확인하는 성격을 지녔으며, 그 핵심은 베냐민 산지를 중심으로 한 군사적 활동에 있었다고 정리할 수 있다.

그러나 이러한 문제 제기는 성서 보도에 대한 오해에서 비롯된 것으로 보인다. 성서는 예루살렘으로의 진군을 말하는 것이지 도성의 포위나 함락을 말하지 않는다.⁹ 르호보암은 정치적 굴복과 조공을 통해

9 W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, BZ 3 (Stuttgart, Berlin,

왕국의 위기를 모면했던 것이다. 이삭도 고고학 발굴 검토에서 쇼생크 원정의 영향이 지역별로 파괴 또는 조공 등 상이하게 나타났음을 지적 하듯이 쇼생크 비문이 정복한 지역과 단순히 통과한 지역을 구분하지 않고 기록한 사실을 감안한다면, 비문이 보여주는 선택적 기록 방식 자체에 대한 설명이 더 필요해 보인다. 또한 세밀한 지리적 고찰에도 불구하고, 카르나크 비문의 본래 성격, 곧 서기관적·제의적 기념물이라는 점을¹⁰ 충분히 고려하지 않은 채 도시 목록을 실제 진군 경로로만 해석 함으로써 비문이 지닌 의례적 의미는 다루지 못한 것 같다.

2) 문학적·지혜 전통 비교

(1) 「프타호텝의 교훈」과 잠언

정혜욱은 국내에서 처음으로 이집트 지혜 전통과 성서 지혜 전통 사이의 보다 근원적인 연관성을 탐구하며, 이를 위해 「프타호텝의 훈계」에 주목한다.¹¹ 그에 따르면 이 작품은 노년의 대신(大臣) 프타호텝이 아들에게 지혜를 전수하는 형식으로서 총 30여 개의 교훈 단락으로 구성되어 있으며, 이집트 지혜문학 전통의 원형으로서 질서(‘마아트’)를 지혜의 근본으로 제시한다. 정혜욱은 이에 대응하는 잠언의 구절들을 선별하여 인간 행위의 윤리적 원리와 신적 질서 인식의 차이를 비교한다. 이로써 그는 두 문헌이 공통적으로 윤리적 실천과 사회적 조화를 강조하지만, 그 신학적 토대에서 프타호텝은 보편적 질서의 인식에, 잠언은 여호와 경외의 신앙적 관계에 근거하고 있음을 밝힌다. 정혜욱은 잠

Köln, 1997), 134-136 외.

10 B. U. Schipper, “Egypt and Israel”, 35-36.

11 정혜욱, “프타호텝의 교훈과 잠언 간의 신학적, 사회적 비교 연구”, 『서양고대사연구』 65 (2022), 7-38.

언이 단순한 윤리 교훈집이 아니라, 여호와와 이름을 사용함으로써 이스라엘의 신앙 전승을 내포하고 있으며, 신명기를 통해 주어진 토라가 삶 속에서 구체화된 지혜서라는 주장에 이른다. 그는 또한 사회적 지혜를 하나님의 율법을 지키며 살아가는 삶으로 이해하고, 이스라엘의 지혜를 고대 근동의 지혜 전통을 ‘하나님 경외’의 방식으로 재해석한 것으로 본다. 그러나 그가 선택한 잠언 본문(16:9; 8:16; 23:1-3; 12:4; 31:10-12; 6:23-24; 7:5; 7:27; 15:27)은 주로 실천적 윤리와 인간 행위의 규범을 다루는 교훈으로, ‘여호와 경외’나 언약 신앙 등 신학적 개념이 두드러지게 나타나지는 않는다. 논문의 해석 또한 프타호텝과 잠언의 윤리적·사회적 유사성에 집중되어 있지, 여호와 신앙의 신학적 차이가 크게 드러나지 않는다. 성실한 분석에도 불구하고 잠언을 보편적 지혜의 신학화로 규정하는 결론부는 비교 본문 분석의 결과라기보다 신학적 전제에 기초한 비약적 진술로 보인다.

(2) 「메리카레의 교훈」과 창세기 1장의 ‘하나님의 형상’

창세기 1장의 “하나님의 형상” 개념은 전통적으로 메소포타미아의 왕 이념, 즉 오직 왕만이 신의 형상으로 불리는 제왕 이데올로기가 민주화된 것으로 설명 되어왔다. 기존 연구가 주로 메소포타미아 전승과의 비교에 집중했다면, 김준¹²은 고대 이집트 문헌, 특히 「메리카레의 교훈」과의 비교를 시도한다. 그곳에서도 인간을 “신의 형상”이라고 말하고 있기 때문이다.

김준은 「메리카레의 교훈」의 핵심 내용을, 왕이 백성을 선하게 다스리고 종교적 의무를 성실히 수행할 때 신의 호의와 백성의 충성을 얻

12 김준, “창세기 1장과 이집트 메리카레의 교훈에 나타난 하나님의 형상으로 창조된 인간”, 『구약논단』 30/4 (2024), 104-140.

어 안정된 국정을 이룰 수 있다는 점으로 요약한다. 그는 이 문헌에서 “인간이 신의 형상으로 창조되었다”는 표현이 인간의 존엄성을 인정하면서도 동시에 왕을 보다 더 탁월한 존재로 규정하는 의미를 담는 반면, 창세기 1장은 같은 표현을 모든 인간의 존엄과 평등을 강조하는 신학적 선언으로 사용하며, 인간을 하나님의 우주적 성소에서 제사장적·통치적 역할을 수행하는 존재로 제시한다고 해석한다. 나아가 그는 두 본문 모두 사회적 혼란기라는 유사한 역사적 배경 속에서 형성되었으며 따라서 새로운 질서를 모색하는 담론으로서 “신/하나님의 형상”이라는 표현은 붕괴된 질서 속에서 인간의 가치와 공동체의 정체성을 재구성하려는 상징으로 기능한다고 본다. 즉, 「메리카레의 교훈」은 제1중간기의 정치적 혼란 속에서 왕권의 정당성을 강화하려는 수사적 장치이며,¹³ 창세기 1장은 바벨론 포로기라는 위기 상황에서 유배 공동체의 존엄과 희망을 회복시키기 위한 신학적 선언이라는 것이다.

이는 두 전통의 공통된 역사적 배경에 대한 통찰은 주목할 만하지만, ‘신의 형상’ 개념에 담긴 보다 포괄적인 의미를 충분히 포착하지 못한 것으로 보인다. 이집트 사유체계의 핵심인 ‘마아트’에 비추어 볼 때, ‘신의 형상’ 개념은 단순히 왕권을 정당화하는 정치적 수사에 그치지 않고, 왕과 백성이 신적 질서 속에서 각자의 역할을 수행하는 존재임을 드러내는 종교적·우주론적 선언으로 이해될 수 있다.¹⁴ 또한 본문 연구가 표면적 유사성에 머무르고 있다는 점에서도 아쉬움이 있다. 창세기 1장의 “하나님의 형상”은 본질적으로 인간의 통치권과 밀접하

13 참고로 유윤중, “이집트 12왕조 시대 문학작품의 정치적 성격”, 『서양고대사연구』 28 (2011), 11-50은 이집트 12왕조 이전 시기와 제12왕조 시기의 여러 문학작품이 단순한 종교적 윤리적 교훈이 아니라 왕권의 정당화와 사회 질서의 회복을 위한 정치적 담론임을 밝힌다.

14 J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (Munich: C.H. Beck, 1990).

게 연결되며(시 8편 참고), 이를 보여주는 두 동사 ‘다스리다’(הָרַר)와 ‘정복하다’(שָׁבַט)는 폭력적 누앙스를 내포한다는 점에서 오랫동안 논쟁의 중심이 되었다. 메소포타미아의 ‘신의 형상’ 개념과 비교한 스트론(B. A. Strawn)은 이러한 언어가 고대 근동 왕적 수사학에서 비롯되었고, 그 주요 대상이 동물이었다는 점을 지적한다. 그의 관찰에 따르면, 특히 신아시리아에서 ‘신의 형상(salmu)’은 왕의 전쟁과 사냥을 통해 구현화되었다. 즉 왕은 적을 무찌르는 정복자이자 동물을 제압하는 최고의 사냥꾼으로 묘사되었으며, 이러한 형상은 정복지에 세워져 폭력적 통치와 절대적 권위를 선포하는 권력 이미지로 기능했다는 것이다. 창세기 1장의 하나님의 형상이 메소포타미아의 폭력적 왕권 담론과 유사한 언어라는 것을 지적한다.¹⁵ 그에 반해 김준은 본문의 중요한 논점을 충분히 다루지 않은 채 주로 포로기라는 역사적 상황에 근거하여 형상 선언의 의미를 규정한다.¹⁶ 그 결과, ‘신의 형상’ 선언을 유배 공동체에 주어진 “위로와 비전”으로 해석하지만, 이는 실제로 통치권이나 통치 대상을 상실한 당시의 역사적 현실과는 부합하지 않아 설득력이 약하다. 만일 포로 공동체를 위로하고 미래의 희망을 제시하기 위한 것이었다면 ‘하나님의 형상’은 정치적 통치권 담론이 아니라 존재론적·관계적 의미(시편 8편 참고)로 이해되어야 마땅하다. 본문의 신학적 의미와 고대 근동 전승의 다층적 맥락을 충분히 고려하지 않은 채, 단지 “혼란기에 나타난 유

15 B. A. Strawn, “Comparative Approaches: History, Theory, and the Image of God”, in: (eds.) Joel M. LeMon and Kent Harold Richards, *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, RBS 56 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 134.

16 이 주제는 메소포타미아와 이집트의 ‘입을 씻는/여는 의식’과도 관련하여 논의되기도 한다. Catherine L. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mis pi p̄t̄ pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt* (Siphut 15. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015). 강승일, “이집트와 메소포타미아의 입을 여는 의식 비교 연구”, 『서양고대사연구』 44 (2016), 53-78 참고.

사한 표현”이라는 표면적 공통점에 지나치게 의존함으로써, 본문의 본래적 의미를 오히려 희석시키는 결론에 이른 것으로 보인다.

3) 종교사적 비교

(1) 성서에 나타난 이집트 이미지

대표적으로 오택현¹⁷은 간략한 고대 이집트 역사를 소개한 뒤, 구약성서 속 이집트의 모습을 세 가지 차원에서 살펴보고, 이집트는 풍요와 피난의 이미지에도 불구하고 하나님의 백성이 의지해서는 안 될 부정적 대상으로 일관되게 묘사한다고 결론짓는다. 그러나 이러한 해석은 성서가 전하는 이집트의 복합적 이미지를 충분히 담아내지 못한 것이다. 구약성서는 이집트를 단지 부정적 상징으로만 그리지 않고, 하나님의 섭리와 구원의 배경이 되는 긍정적 장면으로도 묘사한다(창 37-50장; 대하 35; 사 19:19-25 등).¹⁸ 구약성서에서 이집트는 단선적이지 않고, 풍요와 우상숭배, 피난과 억압, 구원과 심판이 교차하는 양가적 공간으로 묘사된다.

(2) 「사자의 서」와 구약성서의 자기변호 모티브

유윤중¹⁹은 이집트 「사자의 서」의 ‘사후 심판과 자기 변증’을 구약성서 본문과 직접 대조하며 유사성과 차이점을 분석한다. 「사자의 서」는 신왕국 시대 이후 장례 의례에서 사용된 종교 문헌으로, 죽은 자가

17 오택현, “구약성서에 나타난 이집트의 모습”, 「신학과 목회」 42 (2014), 127-147.

18 T. Römer, “The Role of Egypt in the Formation of the Hebrew Bible”, *JAEI* 18 (2018), 63-70.

19 유윤중, “이집트 사자의 서와 구약성서의 ‘사후심판 및 자기 변증’ 비교 연구”, 「서양고대사연구」 58 (2020), 33-64.

오시리스 법정에서 정당성을 인정받아 내세에 들어가도록 인도하는 파 피루스 문서이다. 일반적으로 125장의 주문을 포함하며, 특히 '부정 고백'(무죄 선언)으로 잘 알려져 있다. 바로 이 부정 고백에 초점을 맞춰 욱기 31장 또는 사무엘상 3장을 「사자의 서」와 비교한 선행 연구²⁰와는 달리, 유윤중은 같은 주문 속에 나타나는 “나는 의로운 자이다, 나는 진실을 행하였다”와 같은 긍정적 진술, 곧 “긍정 고백”에 주목한다. 그는 「사자의 서」가 부정 고백과 긍정 고백이라는 이중 구조를 지니고 있으며, 이 구조가 구약의 여러 본문 속 자기 변증에서 반복적으로 나타난다는 점도 관찰한다. 특히 그는 구약의 자기 변증이 인생이나 사역의 마지막 시점에 집중되어 있다는 점을 관찰하고, 이를 「사자의 서」의 사후 심판 모티프와 연결지어 ‘최후 심판적 성격’을 띤다고 주장한다. 더 나아가 그는 다신교적 맥락에서 사후 심판을 강조하는 「사자의 서」의 긍정 및 부정 고백이, 명시적으로 사후 심판을 언급하지 않는 구약성서에서는 유일신 신앙 속에서 역사적 심판과 공동체적·개인적 자기 정당화로 변용되었다고 해석한다. 또한, 폰라트(G. von Rad)가 주장한 바,²¹ 느헤미야의 ‘기억 문구’를 이집트 전승과의 연관성 속에서 설명하며 직간접적 영향의 가능성도 언급한다. 그러나 자기변호의 형식이 이집트 관리들의

20 A. Kunz, “Der Mensch auf dem Waage: Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes im ägyptischen Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob (Ijob 31)”, *BZ* 45 (2001), 235-50는 「사자의 서」, 특히 제125장의 부정 고백이 죽음 이후의 심판에서 의인의 정의가 드러난다고 말하는 전통을 지적하면서, 욱기 31장이 이러한 이집트적 동기를 차용하고 있다고 보고, 직접적인 문학적 의존보다 욱기가 이집트 전승의 모티프를 수용하면서도 변용했다고 이해한다. 중요한 차이는 이집트가 의인의 운명을 사후 심판에 두는 반면, 욱기 31장은 이집트 사후 심판 개념과 접촉하면서도, 내세보다는 현세에서의 하나님의 정의 실현을 강조하는 독자적 신학적 방향을 보여준다고 평가한다. 또한 Peter E. Lewis, “Is There a Parallel between 1 Samuel 3 and the Sixth Chapter of the Egyptian Book of the Dead?”, *JOT* 31 (2007), 365-76는 사무엘상 3장과 「사자의 서」 제6장(우셋트 공식) 사이에서 문학적 및 신학적 평행을 관찰하며, 사무엘상 3장의 저자가 이집트적 전통을 알고 이를 창의적으로 차용해 서사를 구성했을 개연성이 높다고 주장한다.

21 G. von Rad, “Die Nehemia-Denkschrift”, *ZAW* 76/2 (1964), 176-187 참고.

자서전적 비문에서도 확인되며 그것이 사후 심판이라기보다 신 앞에서 자신의 삶을 봉헌적으로 진술하는 문학 양식에 가깝다는 폰라트의 관찰은 충분히 반영되지 않은 것으로 보인다.

(3) 이집트와 이스라엘 제의의 향(香) 상징

유선명²²은 고대 이집트와 이스라엘 제의에서 향이 지닌 상징을 비교하며, 향을 신과 인간의 경계를 매개하는 감각적 표지로 분석한다. 향의 보편적 기능은 정결과 정화, 기도와 소통, 신 임재의 상징으로 요약된다. 그러나 두 전통의 결정적 차이는 신관의 방향성에 있는데, 이집트에서는 향이 인간이 신의 영역으로 올라가는 통로로 사용된 반면, 이스라엘에서는 하나님께서 인간에게 임재하시는 표지로 변용되었다고 한다. 다시 말해 이스라엘은 이집트의 향 상징을 수용하되 인간의 신격화 수단이 아니라 하나님의 초월성과 내재성을 드러내는 ‘현묘한 임재’의 신학적 상징으로 전환시켰다는 것이다.

4) 포로기 이후 문헌 비교

(1) 우자호레스넛 비문과 에스라-느헤미야

소형근²³은 페르시아 제국 속주 체제 아래에서 활동한 이집트의 우자호레스넛과 유다의 에스라와 느헤미야의 활동을 담은 두 전통을 비교한다. 이 연구는 ‘느헤미야 회고록’을 고대 근동의 왕 비문과 연결하기보다는 후기 이집트 관리 비문, 특히 우자호레스넛 비문과의 유사성

22 유선명, “고대 이집트와 이스라엘 제의에서 향(incense)이 갖는 상징적 의미”, 『구약논단』 24/4 (2018), 180-203.

23 소형근, “페르시아 시대 이집트의 우자호레스넛비문과 유다의 에스라와 느헤미야”, 『문화와 융합』 41/4 (2019), 311-335.

에서 이해하려 시도한 폰 라트와 블렌킨썩(J. Blenkinsopp)의 견해에 기반한 것으로 보인다. 이들은 두 전승이 내용적으로는 우자호레스넛이나 느헤미야(와 에스라)가 페르시아 시대 제국의 권위를 인정하면서도 본국의 종교 질서를 회복하려 했음을 보여주며, 양식적으로는 모두 자전적 성격을 띠며, 개인이 신 앞에서 자신의 행위를 보고하고 ‘기억’을 호소하는 표현 방식을 공유한다고 지적한다. 폰라트는 느헤미야 회고록이 이집트 비문과의 문학적·양식적 접점을 보여주지만, 그것은 단순한 모방에 의한 것이 아니라 하나님 경외와 신뢰, 자유로운 기도를 강조하는 독자적 신앙 문헌이라고 평가한다. 반면, 블렌킨썩은 내용적·역사적 관점에서 느헤미야 회고록(성벽 재건 서술을 제외)이 이집트 자서전적 봉헌 비문을 직접적 모델로 삼아 구성되었을 가능성을 제기한다.²⁴ 그러나 소형근은 이들은 서로 다른 시대와 장소에서 작성된 것이므로 두 전승 간의 직접적인 영향 관계를 단정할 수 없다고 단언한다. 따라서 그는 양식적 연구보다는 블렌킨썩처럼 두 전승 속에서 드러나는 인물들의 활동 양상을 비교하는 데 연구의 초점을 맞춘다. 그는 먼저 리히트하임(Lichtheim)의 우자호레스넛 비문 번역을 한국어로 제시한 다음 그 구체적인 내용을 분석한다. 그에 따르면 이집트의 우자호레스넛과 유다의 에스라와 느헤미야는 모두 페르시아 제국의 관리로서 제국의 질서에 순응하면서도 지역 공동체의 전통을 재해석하고 종교적·사회적 권위를 구축하였으며, 동시에 자신들의 업적을 기록하면서 신에게 ‘기억’을 호소하는 동일한 표현 방식을 사용하였다. 그러나 이들의 기록 목적에는 차이가 있는데, 우자호레스넛의 비문은 페르시아 제국에 협력했다는 비판을 무마하기 위해 자신을 “전통을 수호한 자”로 내세우는 방

24 G. von Rad, “Die Nehemia-Denkschrift”, 176-187; J. Blenkinsopp, “The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah”, *JBL* 106/3 (1967), 409-421.

어적 성격을 지니고 있다면 에스라-느헤미야의 기록은 토라에 근거한 신앙과 공동체 질서 확립을 목적으로 하고 있다.

(2) 이집트 유대 공동체의 자기 이해

김근주²⁵는 칠십인역 이사야 19장 18절에 대한 본문비평적 연구를 통해 헬레니즘 시대 이집트 유대 공동체의 신학적 자기 이해를 제시한다. 그는 번역을 해석 행위라는 점을 강조하고, 칠십인역 이사야 19장 18절의 “의의 성읍”은 “태양의 성읍”(마소라본문의 본래 형태)이나 “멸망의 성읍”(쿰란, 불가타)을 대체한 의도적 번역이라고 본다. 이러한 번역은 헬리오폴리스에 세워진 오니아스 성전과 연결되며, 그 성전을 하나님의 구원이 임한 “새로운 시온”으로 해석한 것이다. 또한 이사야 1장 26절의 “의의 성읍, 신실한 어머니 도시 시온”과의 연결을 통해, 칠십인역은 예루살렘의 회복을 넘어 이집트 디아스포라 공동체 속에서 실현될 하나님의 의와 구원을 선포한다고 본다. 결국 “의의 성읍”은 예루살렘의 대체가 아니라, 이집트 유대인의 신앙적 자기 이해이자 새로운 예루살렘의 상징으로 제시된다. 이 주석 연구는 헬레니즘 시대 이집트 유대인의 정체성과 성서 해석의 상호작용을 구체적으로 제시함으로써 성서 본문이 역사적 현실 속에서 어떻게 재해석되고 살아 움직이는지를 잘 보여준다 하겠다.

5) 엘레판티네 공동체의 사회 문화 종교 연구

엘레판티네는 나일강 제1폭포 지점, 오늘날의 아스완 인근에 위치한 이집트 남부의 섬으로, 고대에는 국경 요새이자 상업 중심지였다. 페

25 김근주, “의의 성읍-애굽 디아스포라의 정체성: 칠십인역 이사야 19장 18절”, 『Canon & Culture』 1/1 (2007), 156-191.

르시아 시대에 이곳에는 유다인과 아람인으로 구성된 공동체가 존재했으며, 이들은 행정적·군사적 성격을 지닌 식민 공동체로서 페르시아 제국의 통치 아래 다민족 사회를 이루고 살았다. 이들은 아람어를 사용했고, 약 기원전 495-399년 사이에 작성된 아람어 파피루스 문서들이 그들의 사회, 법률, 종교 생활을 알려준다.²⁶

소형근²⁷은 엘레판티네에서 발견된, 기원전 5세기의 파피루스와 오스트라카를 주된 근거로 사용하여 그곳에 거주하던 유다 공동체의 종교와 일상을 조명한다. 그에 따르면 엘레판티네 유다 공동체의 종교적 특징은 야후 성전의 존재, 야후 외의 다신 숭배, 유월절과 무교절의 준수, 안식일의 실천을 통해 드러난다. 이들의 신앙은 야훼 신앙의 연속 선상에 있으면서도 현지 이집트 문화와의 접촉 속에서 형성된 혼합적이고 실용적인 신앙 체계로 평가된다. 사회·문화적 측면에서는 결혼과 가족 제도, 이혼 관행, 신전 간의 포용적 태도, 공정한 소송 절차, 상속과 공증 제도의 발달 등을 통해, 엘레판티네 공동체가 이집트와 아람 문화의 영향을 수용한 고도로 조직된 법적·사회적 체계를 유지했음을 보여준다. 결론적으로 소형근은 엘레판티네 공동체는 외형적으로는 유대인이었지만, 내면적으로는 신명기적 정통 신앙과 거리가 있는 혼합적 신앙인이었다고 평가한다. 그럼에도 그들은 이방 문화 속에서도 야후 신앙을 지켜내려는 노력을 지속했으며, 그들의 삶은 디아스포라 상황에서 신앙의 토착화가 본질과 변질을 동시에 수반한다는 사실을 보여주는 대표적 사례로 제시된다.

26 B. U. Schipper, "Die Judäer/Aramäer von Elephantine und ihre Religion", ZAW 132/1 (2020), 57-83 참고.

27 소형근, "엘레판티네 파피루스에 나타난 유대인 삶의 양태들", 『Canon & Culture』 10/2 (2016), 157-184.

안근조²⁸는 기원전 407년경 엘레판티네 유대공동체가 보낸 성전 재건 청원서(TADAE 4.7)와 그보다 약 한 세기 앞선 기원전 520년경 예루살렘 성전 재건 권고(학개 1:1-2:9)를 비교 분석함으로써 페르시아 시대 야훼 성전의 상이한 성격과 기능을 조명한다. 그는 두 문헌이 모두 성전 재건을 요청하지만 그 목적과 신학적 의미는 근본적으로 다르다고 본다. 엘레판티네의 성전은 공동체 전체의 일상 회복과 질서 유지를 위한 실용적 공간으로, “이전과 같이(4.7:25)”라는 조건 속에서 제국 질서에 순응하는 복고적 성격을 지니며, 반면 학개서의 성전은 귀환 공동체의 갱신과 신앙적 정체성의 재건을 위한 신학적 상징으로, “이 성전의 나중 영광이 이전 영광보다 크리라(2:9)”는 선언 속에 과거를 넘어서는 새 창조의 비전을 제시한 것으로 파악한다. 그는 이러한 차이를, 그라네뢰드(T. S. Granerød)에 따라, 페르시아 제국의 복고주의적 성전 정책과 연관지어 해석한다. 즉 엘레판티네 성전이 제국의 안정 논리에 부합한 현실적 성전이라면, 학개서의 성전은 그 논리에 저항하며 공동체를 변혁하려는 신학적 이상을 담았다는 설명이다. 그 결과 엘레판티네 성전은 혼합주의로 이어졌고, 예루살렘 성전은 현실적으로 공동체의 연대를 상징하는 곳은 되지 못하였고 지적한다. 이 연구는 엘레판티네와 예루살렘 성전을 비교함으로써 성전을 단순한 제의 공간이 아니라 제국 질서 속에서 공동체의 정체성과 신앙을 형성한 사회적, 신학적 장치로 파악했다는 점에서 중요한 의의를 지닌다.

상기 두 연구는 엘레판티네 공동체의 성격을 분석하면서도, 그들의 성전이 팔레스틴의 상황과 달리 크눔 신전을 비롯한 다신교 제의의 중심부 한가운데 위치해 있었고, 동시에 페르시아 제국의 정치적 통제

28 Ahn Keun Jo, “Jewish Temples in Elephantine and Jerusalem: Their Theological and Sociological Significance”, *KPJT* 49/3 (2017. 9), 11-33.

와 이집트 제사권의 영향 아래 놓여 있었다는 점을 충분히 고려하지 못한 것으로 보인다. 쉬퍼는 오스트라콘, 파피루스, 재건 문서 등을 분석하여, 엘레판티네 유대/아람 공동체의 종교를 고정된 형태의 신앙 체계가 아니라, 제국 및 지역 권력 속에서 상황적으로 조정된 종교 실천으로 이해한다. 초기에는 융합적 성격을 보였으나, 하나나의 개입 이후 정체성 강화와 경계 짓기, 그리고 재건 이후 제한된 절충과 타협의 과정을 거쳤다는 것이다.²⁹

6) 평가

지금까지 살펴본 바와 같이, 지난 30년간 국내에서 이루어진 이집트와 구약성서를 주제로 한 연구는 원천 자료 접근의 제약에도 불구하고 주제의 폭과 연구의 양적 규모 면에서 뚜렷한 성장을 보여 왔다. 특히 최근에는 한국연구재단 지원과제로 수행된 연구만 해도 세 편에 이르러, 성서이집트학의 학문적 토대가 점차 확립되어 가고 있음을 시사한다. 그러나 이러한 성과에도 불구하고 몇 가지 약점이 분명히 드러난다. 그 가운데 하나는 연구 방법론상의 문제로, 주요 연구 방향에서 확인된다. 즉 성서의 역사적 사실성과 배경을 입증하려는 시도에서, 또 성서의 특정 구절과 유사한 이집트 자료를 병행하여 제시함으로써 두 전통 간의 역사적 연관성이나 문화적 접점을 탐색하는 접근법에서 나타난다. 이러한 연구 과정에서 시대적으로 상이한 자료가 함께 논의되거나, 성서가 형성된 철기시대와는 시기적으로 거리가 있는 고왕국, 중왕국, 신왕국 시대의 자료가 비교의 단서로 활용되는 경향은 앞으로 연구 방법론의 정교화를 통해 보완될 필요가 있다. 둘째, 문헌 비교 연구에서 종종 나타나는 경향이다. 이집트 전승이나 개념의 의미가 축소되고, 반

29 B. U. Schipper, "Die Judäer/Aramäer von Elephantine und ihre Religion", 57-83.

대로 이스라엘 전통의 신학적 우월성이 과도하게 강조되어 두 전통의 상호 영향과 차이에 내재한 복합적 의미가 충분히 조명되지 못하는 경우가 있다. 그 결과 성서 본문의 독창성이 지나치게 신학화되는 문제를 드러내기도 한다. 이와 관련하여 성서와 고대 근동의 비교 연구 필요성을 강조한 스트론의 견해는 주목할 만하다. 그는 비교의 목적이 단순한 유사성의 확인에 있지 않고, 유사성과 차이를 함께 세밀하게 분석함으로써 본문의 고유한 신학적 의미를 균형 있게 드러내는 데 있다고 지적한다.³⁰

이제 「아멘엠오페의 교훈」과 잠언 22:17-24:22의 관계에 대한 서구 학계의 연구 흐름을 하나의 사례로 검토함으로써, 한국 성서이집트학의 향후 연구 방향을 전망하고 글을 마치려 한다.

3. 전망

1) 「아멘엠오페의 교훈」과 잠언

이집트 신왕국 후기(기원전 12-11세기경)에 작성된 「아멘엠오페의 교훈」은 아버지 ‘아멘-엠-오페’가 아들에게 지혜로운 삶의 태도를 가르치는 형식으로 구성된 대표적인 이집트 지혜문학이다. 총 30장으로 이루어진 이 작품은 겸손과 온유, 정의와 침묵, 재물과 권력의 한계, 그리고 ‘마아트’에 대한 인식을 중심으로 실천적 윤리와 종교적 성찰을 결합하고 있다.

「아멘엠오페의 교훈」과 잠언 22:17-24:22의 관계에 대한 학문적 논의는 1923년 영국의 이집트학자 윌리스 버지(E. A. Wallis Budge)가 파

30 B. A. Strawn, "Comparative Approaches", 117-142.

피루스 pBM 10474를 출판하면서 시작되었다. 그는 이 문서를 “Amen-Em-Apt, Son of Kanekht”라 명명하고, 그 내용이 히브리 성서 잠언의 지혜 단락과 놀라운 유사성을 보인다고 지적하였다.³¹ 버지의 발표는 당시 이집트학계에 큰 반향을 일으켰고, 곧이어 베를린대학교의 이집트학자 아돌프 에어만(Adolf Erman)이 1924년에 「아멘엠오페의 지혜서」를 독일어로 번역 소개하였다.³² 같은 해 그는 “솔로몬 잠언의 이집트적 원천”이라는 강연에서 잠언과의 관계를 본격적으로 논하였다.³³ 에어만은 잠언 22:17-23:11이 「아멘엠오페의 교훈」을 직접 번역하거나 각색한 결과라고 주장하며, 특히 잠언 22장 20절의 “서른 가지의 교훈”이 아멘엠오페 본문의 30장 구성과 정확히 대응한다고 보았다. 그는 양 본문 간의 어휘적·구문적 평행을 근거로, 두 문헌 사이에 “직접적인 문학적 연관성”이 존재한다고 결론지었다.

같은 해 동대학 구약학자 후고 그레스만(Hugo Gressmann)³⁴은 선행 연구를 검토하면서 「아멘엠오페의 교훈」이 이스라엘의 잠언(22:17-24:22)에 미친 영향을 체계적으로 분석하였다. 그는 에어만의 비교표를 인용하며 두 본문 간 어휘와 사상의 평행을 구체적으로 제시하면서도 에어만이 지적한 “서른 가지 교훈”(22:20)은 잠언 전체가 아니라 ‘세 번째 잠언집’에 한정되며, “서른”이라는 수는 「아멘엠오페의 교훈」의 30장 구조와 정확히 대응한다고 보았다. 그는 문학적 평행을 직접 비교표로 제시하면서 22:17-23:11 사이에는 언어적 유사성이 뚜렷하나, 23장 12절 이후에는 이집트적 요소가 사라지고 다른 전통이 반영된다고

31 B. U. Schipper, “Egypt and Israel”, 30-47.

32 A. Erman, “Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope”, *OL* 27,5 (1924.5), 241-252.

33 A. Erman, “Die ägyptische Quelle der Sprüche Salomos”, *SPAW* 15 (1924), 85-93.

34 H. Gressmann, “Die neugefundene Lehre des Amen-em-op und die vorexilische Spruchdichtung Israels”, *ZAW* 42 (1924), 272-296.

분석하였다. 그레스만은 에어만의 ‘직접 번역설’을 지지하면서도, 이를 단순한 문장 대 문장의 번역 관계로 보지 않고, 이스라엘 지혜자가 이집트 교훈문학을 수용하여 히브리적 신앙 언어로 재구성한 결과로 해석하였다. 그는 「아멘옴오페의 교훈」의 윤리적·종교적 사상이 이스라엘의 지혜 전통 안에서 신앙적으로 변용되고 계승되었다고 보았으며, 이를 고대 근동 전역에 걸친 “국제적 지혜 전통”의 맥락 속에서 이해하였다.³⁵

그림메(H. Grimme)³⁶는 에어만과 그레스만의 연구를 계승하면서도 새로운 관점을 제시한다. 그는 두 전승의 관계를 단순한 번역이나 사상적 유사성으로 보지 않고, 이스라엘의 지혜인이 이집트의 궁정 윤리와 실천적 교훈을 이스라엘의 신앙과 도덕적 언어로 재구성하였다고 보았다.

외스털리(Oesterley)³⁷는 이전 연구자들이 공통적으로 전제했던 ‘잠언이 이집트의 영향을 받았다’는 방향을 근본적으로 뒤집었다. 그는 먼저 이스라엘이 이집트의 영향을 받았으나 그 관계는 상호적이었다고 언급한다. 그러나 이러한 전제는 단지 논의의 출발점일 뿐, 그의 논증은 일관되게 이집트가 오히려 이스라엘의 영향을 받았다는 결론으로 나아간다. 그는 「아멘옴오페의 교훈」이 다른 이집트 지혜문헌과 뚜렷이 구별된다고 보았다. 특히 유일신적 신 이해, 정의와 자비, 겸손과 진실, 이웃 사랑의 윤리 등은 전통적인 이집트 사유에서는 거의 찾아볼 수 없으며, 오히려 예언자 시대 이후의 이스라엘 종교사상과 깊이 맞닿아 있다

35 이 흐름에 D. C. Simpson, “The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis”, *JEA* 12 (1926.10), 232-239도 있다.

36 H. Grimme, “Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien”, *OL* 28/2 (1925.2), 57-62.

37 W. O. E. Oesterley, “The ‘Teaching of Amen-em-op’ and the Old Testament”, *ZAW* 45 (1925), 9-24.

고 주장하였다. 이러한 점에서 그는 아멘엠오페의 종교적·도덕적 이상이 “아프리카 기원이 아니라 아시아, 곧 이스라엘의 종교 전통에서 비롯된 것”이라고 결론짓는다. 달리 말하면 그는 「아멘엠오페의 교훈」을 이집트 내부의 독립적 산물로 보지 않고, 예언자 전통 이후의 이스라엘 신앙이 이집트 지혜문학에 스며든 결과로 해석함으로써, 연구의 초점을 ‘문학적 종속’에서 ‘신학적 역류’로 전환시킨다.

1970년대에 들어 영국의 존 러플(John Ruffle)³⁸은 두 본문 사이의 평행 관계가 과장되어왔다고 비판하며 두 본문 사이에 직접적 문학 종속 관계를 입증할 만한 결정적 증거는 존재하지 않는다고 결론짓는다. 그럼에도 그는 이집트, 메소포타미아, 이스라엘이 모두 유사한 사회·문화적 상황 속에서 지혜 전통을 발전시켜 왔다는 점을 강조하며, 각 지역의 지혜문학은 서로 다른 언어와 종교적 맥락 속에서 공통된 인간 경험과 도덕적 가치관을 표현했다고 본다. 그는 또한 잠언의 저자가 아멘엠오페의 본문을 직접 필사한 것이 아니라, 이집트의 교육 전통 속에서 배운 서기관들의 기억과 문화적 경험을 통해 간접적으로 영향을 받았을 가능성을 제시한다. 신왕국 이후 아멘엠오페의 교훈이 서기관 학교의 교재로 널리 사용되었고, 후기 왕정 시대의 이스라엘에서도 이집트 출신 서기관이 활동했을 가능성이 높다는 점을 근거로, 잠언의 “지혜자들의 말씀”이 그러한 문화적 교류 속에서 재구성된 결과일 수 있다고 본다.

에머톤(J. A. Emerton)³⁹은 러플의 회의론을 일부 수용하면서도, 두 본문 사이의 직접적 영향 자체는 분명하다고 주장한다. 그는 잠언의 저자가 아멘엠오페의 내용을 단순히 차용한 것이 아니라, 그것을 야훼 신

38 John Ruffle, “The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs”, *Tjnb* 26 (1975), 29-68.

39 J. A. Emerton, “The Teaching of Amenemope and Proverbs 22:17-24:22: Further Reflections on a Long-Standing Problem”, *VT* 51 (2001), 431-465.

양의 윤리와 신학으로 재맥락화했다고 보았다. 잠언은 이집트 지혜를 이스라엘 신앙의 언어로 재해석한 결과물이라는 것이다.

쉬퍼(B. U. Schipper)⁴⁰는 「아멘옴오페의 교훈」과 잠언 22:17-24:22의 병행 구절을 열 가지 범주로 분석한 후⁴¹ 언어와 주제의 유사성을 인정하면서도 단순한 번역이나 종속 관계로는 설명할 수 없다고 본다. 「아멘옴오페의 교훈」은 다신론적 세계관 속에서 우주의 신적 질서(마아트)에 근거한 윤리적 실천을 강조하는 반면, 잠언은 같은 어휘와 격언 구조를 사용하면서도 이를 야훼 신앙 안에서 재신학화한다는 것이다. 무엇보다도 쉬퍼의 핵심 통찰은 「아멘옴오페의 교훈」 자체가 이미 이전의 「프타호텝의 교훈」이나 「아니의 교훈」 등 고대 이집트 지혜문학을 기억과 교육의 과정 속에서 재배치하고 재해석한 텍스트라는 점에 있다. 그는 이집트 지혜문학이 단일한 저작 행위의 산물이 아니라, 서기관 교육 현장에서 반복적인 필사와 암송을 통해 전승되며 형성된 ‘기억을 통한 재구성의 읽기 문화’ 속에서 발전했다고 본다. 쉬퍼는 이러한 문학 적 생성 방식을 잠언의 형성에도 동일하게 적용한다. 잠언의 기자는 아멘옴오페의 본문을 직접 베끼는 것이 아니라, 이미 교육적 전승 속에서 살아 있던 이집트 지혜 전통을 교육적 ‘재독해’(Relecture)라는 방식으로 수용하고, 야훼 신앙의 관점에서 신학적으로 재해석하였다는 것이다.

40 B. U. Schipper, “Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22: eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses Teil 1”, *ZAW* 117/1 (2005), 53-72; “Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22: eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses Teil 2”, *ZAW* 117/2 (2005), 232-248.

41 서문: (1) 잠 22:17-18과 아멘 3:9-16 (2) 잠 22:20-21과 아멘 27:7-10; 1:1, 5-6; 본론부분: (3) 잠 22:22과 아멘 4:4-5 (4) 잠 22:24-25과 아멘 11:13-14; 13:8-9 (5) 잠 22:28; 23:10-11과 아멘 7:12, 15; 8:9-10 (6) 잠 22:29과 아멘 27:16-17 (7) 잠 23:1-3과 아멘 23:13, 17 (8) 잠 23:4-5과 아멘 9:10-10:5* (9) 잠 23:6-8과 아멘 14:5-8, 17-18 (10) 잠 23:9과 아멘 22:11-12.

폭스(M. V. Fox)⁴²는 잠언 22:17-23:11이 「아멘엠오페의 교훈」과 일정한 문학적 관계를 지닌다는 점에서는 쉬퍼와 의견을 같이하지만, 그 관계의 성격을 규정하는 방식에서는 뚜렷한 차이를 보인다. 그는 잠언 저자가 단순히 이집트 지혜 전통을 느슨하게 수용한 것이 아니라, ‘편집적 저자’(editorial author)로서 아멘엠오페의 본문을 직접 읽고 선택하고 재배열하여 새로운 지혜서를 창조했다고 본다. 폭스에 따르면 잠언 22:17-23:11은 아멘엠오페의 두루마리를 다섯 차례에 걸쳐 ‘스כול’하며 필요한 구절을 발췌해 구성된 계획적 편집물이다. 그는 이 편집 과정을 다섯 단계로 구분하고, 각 단계에서 저자가 어떤 주제를 추출하고 어떻게 변형했는지를 추적한다. 잠언 저자는 아멘엠오페의 순서를 대체로 유지하면서도 핵심 구절의 단어와 이미지를 신학적으로 전환하여, 이집트의 ‘마아트’ 개념을 야훼 신앙의 윤리적 정의로 재해석한다. 이처럼 잠언의 저자는 이집트적 주제를 신앙적 언어로 변형함으로써, 외래 사상을 종교적 윤리로 재맥락화한다. 폭스는 이러한 과정을 통해 잠언 22:17-23:11이 단순한 외래 모방이나 인용의 집합이 아니라, 명확한 신학적 목적을 지닌 독립된 지혜서로 의도적으로 편집된 작품임을 보여준다. 잠언 저자는 아멘엠오페를 경전으로 받아들인 것이 아니라 ‘문학적 재료’로 활용하여, 국제적 지혜 전통의 형식을 취하면서도 ‘야훼에 대한 신뢰’라는 종교적 메시지로 귀결되는 새로운 지혜의 틀을 창조한 것이다. 요컨대 폭스의 핵심 논지는, 잠언 22:17-23:11이 아멘엠오페의 본문을 기반으로 한 의도적이고 창조적인 편집 저작물이며, 잠언의 저자는 이집트 지혜를 자신만의 신앙적 윤리 체계 속에 재구성한 창조적 편집자라는 데 있다.

42 M. V. Fox, “From Amenemope to Proverbs. Editorial Art in Priverbs 22,17-23,11”, *ZAW* 126-1 (2014.4), 76-91.

2) 한국 성서이집트학의 향후 과제

지금까지 「아멘옴오페의 교훈」과 잠언의 관계를 사례로 살펴본 바, 서구 학계의 연구는 단순히 성서 본문 속의 이집트적 흔적을 확인하는 수준을 넘어, 이집트 전승이 이스라엘의 신학적 사유와 전승 형성에 어떠한 방식으로 작용했는지를 탐구하는 방향으로 발전해 왔다. 이러한 변화는 ‘이집트와 성서’의 관계를 영향과 종속의 문제로 한정하지 않고, 두 전통이 상호 교류하고 재맥락화되는 문화사적 과정 속에서 이해하려는 새로운 연구 패러다임을 형성하였다. 최근 서구 학계에서는 이러한 흐름을 바탕으로 성서이집트학의 방법론과 연구 지평을 재정립하려는 논의가 활발히 전개되고 있다. 특히 베른트 쉬퍼와 벤-도르 에비안(S. Ben-Dor Evian)은 그 대표적인 방향을 제시한다.

쉬퍼는 먼저 “영향 관계”라는 일방향적 모델을 넘어, 문화적 상호 작용과 재맥락화의 과정 속에서 성서 전승을 해석하는 통합적 연구가 필요하다고 본다. 그는 이집트와 이스라엘 간 실제 접촉이 가능했던 시기를 후기 청동기에서 철기시대, 곧 이집트 제20-26왕조로 한정하며, 이 시기에 정치, 외교, 무역, 지식 전승을 포함한 지속적인 교류가 이루어졌다고 본다. 따라서 ‘이집트와 구약성서’ 연구는 고왕국이나 중왕국 등과 같이 시기적으로 먼 자료를 성서 본문과 직접 연결하려는 시도를 지양하고, 실제 교류가 이루어진 시기의 문헌과 고고학적 자료를 중심으로 접근해야 한다고 제안한다.⁴³ 벤-도르 에비안은 이러한 논의를 더욱 발전시켜, 성서이집트학이 더 이상 “성서의 역사적 진위를 입증하려는 보조 학문”으로 머물러서는 안 되며, “전승의 이동”과 “문화적 상호 작용”이라는 관점에서 새롭게 전개되어야 한다고 강조한다. 그는 연구의 초점을 이집트와 이스라엘 사이에서 실제 교류가 입증된 시기와 공

43 B. U. Schipper, “Egypt and Israel”, 30-47.

간으로 한정하고, 성서 본문 속 이집트적 요소를 그 시대의 사회, 정치, 문화적 배경 속에서 해석할 것을 제안한다. 다시 말해, 단순히 성서의 한 구절에서 이집트적 세부 사항을 찾아 병행 예를 제시하기보다, 먼저 전승이 실제로 이동할 수 있었던 역사적 시기와 경로를 규명하고, 그 위에서 동시대의 이집트 자료를 근거로 본문과의 대응을 검토해야 한다는 것이다.⁴⁴ 이러한 실증적이고 상호문화적인 연구 방향은 서구 학계에서 제시된 이집트와 히브리 성서 연구의 최근 동향을 잘 보여주며, 한국 성서이집트학이 앞으로 지향해야 할 방법론적 기반을 제시한다 할 수 있다.

끝으로, 한국 성서이집트학의 자율적 발전을 위해서는 이집트어 원전 연구 역량의 강화가 필수적이다. 현재 국내 연구는 대부분 이집트 문헌에 대한 2차 자료와 서구 학계의 연구 성과에 의존하고 있는 것이 현실이다. 그러나 국제 학계와 대등하게 대화하기 위해서는 히브리어뿐만 아니라 이집트어, 특히 민용문자에 대한 이해와 함께, 원전 자료를 직접 검토하고 번역할 수 있는 능력이 필요하다. 이러한 원전 연구 역량을 갖춘 연구자 양성은 한국 성서이집트학이 독립적이고 자율적인 학문 영역으로 성장하기 위한 가장 중요한 과제가 될 것이다.

참고문헌

- 강승일, “아마르나 시대의 정략결혼과 솔로몬의 사례”, 『서양고대사연구』 54 (2019), 41-64.
_____, “이집트와 메소포타미아의 입을 여는 의식 비교 연구”, 『서양고대사연구』 44 (2016), 53-78.

44 S. Ben Dor Evian, “The Past and the Future of ‘Biblical Egyptology’”, *JAET* 18 (2018), 1-11.

- 권혁승, “출애굽 연대 문제에 관한 연구”, 『신학과 선교』 25 (2000), 63-86.
- 김근주, “의의 성읍-애굽 디아스포라의 정체성: 칠십인경 이야기 19장 18절”, 『Canon & Culture』 1/1 (2007), 156-191.
- 김봉철, “고대 그리스인의 이집트 여행”, 『서양사연구』 32 (2005), 3-34
- 김성, “첫 번째 ‘역사적’ 출애굽: 출애굽의 연대 추정과 히소스 추방”, 『구약논단』 1/1 (1995. 09), 27-55.
- 소형근, “엘레판티니 파피루스에 나타난 유대인 삶의 양태들”, 『Canon & Culture』 10/2 (2016), 157-184.
- _____, “고대 이집트와 고대 이스라엘의 사법조직에 대한 연구”, 『문화와 융합』 40/8 (2018), 877-900.
- _____, “페르시아 시대 이집트의 우자호레스네트와 유다의 에스라와 느헤미야”, 『문화와 융합』 41/4 (2019), 311-335.
- 안근조, “Jewish Temples in Elephantine and Jerusalem: Their Theological and Sociological Significance”, 『Korea Presbyterian Journal of Theology』 49/3 (2017), 11-33.
- 양인철, “출애굽기 연대 가설: 아멘호테프 2세와의 연관성에 대한 논고”, 『구약논단』 30/3 (2024), 188-208.
- 오택현, “구약성서에 나타난 이집트의 모습”, 『신학과 목회』 42 (2014), 127-147.
- 유선명, “고대 이집트와 이스라엘 제의에서 향(incense)이 갖는 상징적 의미”, 『구약논단』 24/4 (2018), 180-203.
- 유윤중, “이집트 사자의 서와 구약성서의 ‘사후심판 및 자기 변증’ 비교 연구”, 『서양고대사연구』 58 (2020), 33-64.
- _____, “이집트 12왕조 시대 문학작품의 정치적 성격”, 『서양고대사연구』 28 (2011), 11-50.
- 이삭, “이집트 파라오 쇼생크 1세의 레반트 원정의 역사 재구성: 이집트 부조, 고고학적 자료, 히브리 성서 상호비평을 중심으로”, 『서양고대사연구』 71 (2024), 81-126.
- 정혜옥, “프타호텝의 교훈과 잠언 간의 신학적, 사회적 비교 연구”, 『서양고대사연구』 65 (2022), 7-38.
- Assmann, Jan, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (Munich: C.H. Beck, 1990).
- Ben Dor Evian, S., “The Past and the Future of ‘Biblical Egyptology’”. 『Journal of Ancient Egyptian Interconnections』 18 (2018), 1-11.
- Dietrich, Walter, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3; Stuttgart/

Berlin/Köln, 1997).

- Emerton, John A., "The Teaching of Amenemope and Proverbs xxii 17-xxiv 22: further reflections on a long-standing problem", *Vetus Testamentum* 51.4 (2001), 431-465.
- Erman, Adolf, "Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope", *Orientalische Literaturzeitung* 27,5 (1924.5), 241-252.
- _____, "Die ägyptische Quelle der Sprüche Salomos", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 15 (1924), 85-93.
- Fox, Michael V., "From Amenemope to Proverbs: editorial art in Proverbs 22,17-23,11", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126.1 (2014.04), 76-91.
- Gressmann, H., "Die neugefundene Lehre des Amen-em-op und die vorexilische Spruchdichtung Israels", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924), 272-296.
- Grimme, Hubert, "Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien", *Orientalische Literaturzeitung* 28,2 (1925.2), 57-62.
- Kunz, A., "Der Mensch auf dem Waage: Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes im ägyptischen Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob (Ijob 31)", *Biblische Zeitschrift* 45 (2001), 235-50.
- Lewis, Peter E., "Is There a Parallel between 1 Samuel 3 and the Sixth Chapter of the Egyptian Book of the Dead?". *JSOT* 31 (2007), 365-76.
- McDowell, Catherine L. *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mis pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt* (Siphrut 15; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015).
- Oesterley, W. O. E., "The 'Teaching of Amen-em-op' and the Old Testament", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 45 (1925), 9-24.
- Römer, T. "The Role of Egypt in the Formation of the Hebrew Bible", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 18 (2018), 63-70.
- Ruffle, John, "The teaching of Amenemope and its connection with the book of Proverbs", *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 29-68.
- Russell, Stephen C. *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (Berlin: Walter de Gruyter,

2009).

Schipper, Bernd U., “Die Judäer/Aramäer von Elephantine und ihre Religion”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 132.1 (2020), 57-83.

_____, “Egypt and Israel: The Ways of Cultural Contacts in the Late Bronze Age and Iron Age (20th-26th Dynasty)”. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 4/3 (2012), 30-47.

_____, “Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22: eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses Teil 1”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117.1 (2005), 53-72.

_____, “Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22: eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses Teil 2”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117.2 (2005), 232-248.

Strawn, Brent A., “Comparative Approaches: History, Theory, and the Image of God,” in: (eds.) Joel M. LeMon and Kent Harold Richards, *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* (Resources for Biblical Study 56; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 117-142.

검색어

이집트, 성서이집트학, 한국 성서이집트학 30년, 아멘엠오페의 교훈, 잠언 22:17-24: 22, 문화적 접촉

[ABSTRACT]

Egypt and the Old Testament: A Critical Review of Thirty Years of Biblical Egyptology in Korea

Hee-Sook Bae

Presbyterian University and Theological Seminary

This study critically reviews thirty years (1995-2024) of research on Biblical Egyptology within Korean Old Testament scholarship, assessing its achievements, limitations, and methodological orientation. Over the past three decades, Korean studies have expanded from the Pentateuch to Wisdom Literature and from historical reconstruction to literary and institutional comparison. While these works have helped identify Egyptian elements in the Hebrew Bible, they often remain confined to proving historical connections or emphasizing the theological superiority of the biblical tradition, without sufficiently engaging the complexity of intercultural exchange.

By examining Western scholarship on the Instruction of Amenemope and Proverbs 22:17-24:22 as a representative case, this paper demonstrates how the field has shifted internationally from comparative proof toward interpretive dialogue. It further argues that Korean Biblical Egyptology must advance beyond textual parallelism to an integrative approach that interprets the Hebrew Bible within the broader historical, linguistic, and cultural networks of Egypt-Israel interaction.

www.kci.go.kr

key words

Egypt, Biblical Egyptology, Thirty Years of Korean Biblical Egyptology, Instruction of Amenemope, Proverbs 22:17-24:22, Cultural contacts.

투고일: 2025년 10월 20일

심사일: 2025년 11월 10일

게재 확정일: 2025년 11월 22일

www.kci.go.kr