

자기 저주와 탄식 속에 보이는 이상적인 사후세계(욥기 3장): 고대 이집트의 사자세계 표상과의 문화(사)적 연관성 모색

오민수(대신대)

1. 들어가는 말

욥기 연구는 과거나 현재나 다방면으로 이루어지고 있다. 하경택은 “욥기 연구사: 2000년대 이후를 중심으로”¹에서 시적 기능과 의미나 틀거리, 고대 역본 비교와 시문학에 초점을 맞춘 언어-문화적 연구(E. L. Greenstein, I. Young, Hurvitz, H. M. Szpek, B. L. Eldermann, J. P. Pokkelmann), 욥기의 형성사를 통한 생성모델 제시와 주변세계의 문학과 의 관계, 공시적 접근을 통한 편집사적 위치 규명이나 시문과 틀 이야기의 통일성과 의도와 기능 분석이나 성경 내 역사 신학적 통찰과 편집사 비평의 공백을 메우는 구성적 비평에 몰두했던 역사-비평적 접근(W.-D. Syring, Einhorn, de Wette, Rohde, Raik Heckl, Tanja Pilger), 해석적 열쇠로

1 하경택, “욥기 연구사: 2000년대 이후를 중심으로” 『구약논단』 21권 4호(2015), 264-301.

서 다양한 장르와 목소리에 대화적 요소에 방점을 두는 연구(Cheney, C. Newsome, 하경택, K. Schmid, T. Stordalen), 욕의 아내의 위상을 새롭게 정의한 여성신학(F. R. Magdalene, D. Shepherd), 구조주의분석(J. P. Fokkelman), 욕의 태도를 임상 병리와 연결하는 병리-심리학적 접근들(C. Haughn, J. C. Gonsiorek), 그밖에 개별 접근으로는 창조신학(K. Schifferdecker)이나 하나님의 폭력성을 드러낸 철학적 접근(N. Verbin), 반(反)신정론적 접근(D. B. Burre, A. H. Johns), 고난 속에 하나님의 선교 연구(L. J. Waters), 야곱과 욕과 예수의 거룩한 분노 비교연구(L. Basset), 사법적 접근(F. R. Magdalene), 인물상 연구(Th. F. Dailey), 동물포상 연구(P. Riede), 악의 기원(R. Lux), 하나님의 현존 관점과 확장된 연구(M. Köhlmoos, R. M. Wanke)와 마지막으로 주석 시리즈와 국제 학회의 연구와 수용사 등 현재까지 가장 포괄적인 연구사를 정리해 주고 있다. 하경택의 연구사가 보여주듯, 욕기라는 장서의 메시지는 단선율이 아니라 ‘다선율’로 엮어진 복합체임을 말해 주고 있다. 다채로운 연구 시도들은 이 한 권의 책을 ‘지혜’, ‘세상의 질서’, ‘무고한 자의 고통’, ‘신정론’, ‘창조’, ‘실존적 만남’과 같은 주제로 설명하려 한다. 권지성²은 이러한 주제들이 하위 주제일 수

2 권지성, “욕기는 답을 주는가?: 해체와 아이러니 속 다성적 구조”, 「특별학술좌담 욕기 논쟁」 2025년 5월 30일, 4-21. 욕기의 지혜는 ‘저항적 지혜’의 카테고리로 정의될 수 있으나, 욕기 내에 지혜는 핵심 주제가 아닐 뿐 아니라, 사실 거의 관심 밖의 대상이다. 욕기는 교훈이나 의인화된 지혜를 소유하려는 관심이 나타나지 않는다는 점에서 전통적인 관점에서 벗어난다. 또한 여호와께서 질서에 대한 의지를 확고하여 깨어진 질서를 회복 하겠다는 것도 핵심 메시지는 아니다. 오히려 무질서한 세상 속에 하나님의 위치를 찾고 있다. 고대 오리엔트의 평행문학은 무죄한 사람들의 죄의 고백과 회복이 있지만, 욕기는 무고한 고통의 이유를 체계적으로 밝히지 않으며, 대화가 단절되고 침묵된다. 욕기가 일 정 신정론에 관여하고 있지만, 이런 악의 문제에 대한 직접적인 해답과 그와 관련된 근거는 찾아볼 수 없고, 하나님의 존재나 깨어진 정의에 대한 철학적/신학적 이론을 발전 시키지 않는다. 또한 창조 관련 모티브가 관련된 것은 사실이나, 인간은 부차적이며, 오히려 리위야단이나 여호와 자신에 더 관심이 있다. 창조 신념은 독자적이기도 않고, 인 과응보에 종속된다(36:31; 37:23). 욕이 인간 실존 문제와 하나님과 대면, 하나님과 관계, 욕의 변화를 다루기는 하지만, 그 결과는 욕기 42장 1-6절의 해석에 따라 달라질 수 있으며, 또한 욕기 1-2장의 까닭 없는 고난은 결론의 관심사 밖에 있다. 욕의 답변(3-28

는 있으나, 읍기 전체를 해석하는 데에는 충분하지 않은 것을 반증할 뿐이라고 지적한다. 마치 읍기는 구약성경의 그 어떤 기성의 전통 체계(신명기의 행위화복, 제사장의 창조신학, 이사야의 구속신학, 역대기의 성전신학, 예언자의 목소리, 고난받는 종이나 의화된 지혜)를 실험하고 반성하는 회전 무대와 같다.

미하힐 바흐찐(Mikhail Bakhtin)의 “다성적 텍스트”(“polyphonic text”) 개념을 차용한 캐롤 뉴섬(Carol Newsom)은 읍기가 다성적 목소리를 간직한 여러 층위의 목소리들을 공명한다고 본다. 권지성은 뉴섬의 다성적 메시지를 다음과 같이 인용한다.³

이 다성적 읍기 [...] 독해에서 저자는 어느 하나의 목소리가 이기는 방식으로 대결 구조를 설정하지는 않는다. 그 이유는 어느 하나의 목소리도 전체 진리를 확인할 수 없기 때문이다. 오히려 경건, 인간의 고통, 하나님의 본성, 우주의 도덕 질서에 대한 진리는 오직 융합되지 않은 복수의 의식들이 열린 다이얼로그 속에서 상호 간에 작용함으로써 충분히 말하여질 수 있기 때문이다.

“융합되지 않는 복수의 의식들”의 열린 다이얼로그가 있다는 것은, 아직 읍기가 형성될 시점의 사상과 문화의 물결이 상호 교차하던 역동성을 말해 주고 있다. 읍의 대화의 장은 ‘죽은 문자의 시대’가 아니라, 대결하고 융합하고 실험하고 반성하는 토양이었다. 읍기의 다선율적이고, 다성적인 목소리의 복합체는 읍기 연구의 문화사적 접근을 요청한다.

장)은 옳았다고 인정되고(42:7) 회복되었지만, 망가진 우주적 정의는 치명적 상처를 입은 상태이며 복구되지 않았다. 신적 자유를 말하기는 하지만, 여호와와의 연설은 읍에게 납득이 되지 않고 자신이 던진 질문은 여전히 남아있다(42:4).

3 Carol A. Newsom, “The Book of Job as Polyphonic Text”, *JSOT*.97 (2002), 87-108, in 권지성, “읍기는 답을 주는가?: 해체와 아이러니 속 다성적 구조”, 7쪽 재인용.

읍기 3장은 읍기 전체의 서사적 흐름과 신학적 논의에서 매우 중요한 경첩부이다. 읍의 자기 저주는 1-2장의 프롤로그(읍의 인물됨, 하늘 논쟁, 재난)와 4-31장의 읍과 친구 논쟁을 연결되는 전환부로, 문체적 전환(일반적 객관적 사실을 전달하는 산문체 → 본질적 주관적 감정적 탐구인 운문체)이 이루어지며, 친구들의 논쟁 참여를 점화하던 촉매적 단락이다. 읍의 자기 저주는 우주 탄생의 원형 모티브(cosmogonical prototype)와 관계하여, 창조 질서를 뒤집어 창조 이전의 초기 우주의 혼동과 흑암의 상태를 설계하며, 3장의 우주 탄생의 원형적 모티브 사용은, 예레미야 본문을 알고 있던 저작자가 이를 사용하여 한 단계 다른 차원의 해석적 패러다임, 즉 고대 오리엔트적인, 특별히 이집트 문화적인 배경에 3장을 재해석할 수 있는 단서를 제공한다. 읍기 3장 3-10절의 빛을 흑암으로 바꾸는 모티브는 이집트의 태양신인 Re와 아포피스(Apophis/cf. 8절, 레비아탄)와의 대결로, 읍기 3장 11-26절(특히, 14-19절)에 제시된 사후 세계상(존엄의 회복/격상, 평안과 안식, 비폭력, 신분 차별이 철폐된 평등세계)과 사(死)의 갈망(21-22절)은 — 이스라엘의 다른 시가 장르의 스올과 거리가 멀며, 메소포타미아와 우가릿에서는 찾아볼 수 없는⁴ — 고대 이집트의 사후 세계관과 근접해 있다.

본 연구는 지금까지 연구사의 주 무대를 차지하지 못하였던 문화사적인 비교연구를 수행한다. 우선, 연구자는 읍기 3장의 상징과 표상의 밑그림을 구약성경 이외의 고대 오리엔트 제반 진술과 비교해 보고, 읍의 자기 저주와 탄식에 사용된 모티브가 제공할 수 있는 최적의 토양

4 Manfred Hutter, "Jenseitsvorstellungen", *RGKG* (2020), 405-406. 메소포타미아에서 저편 세계는 땅 아래에 어두운 하계로 묘사하고 있다. 사자의 존재는 즐겁지 않다. 산 자들은 제사 제물과 의례로 사자들과 접촉하는데, 그런 접촉을 통해서야 사자들은 운명이 개선을 누린다. 사자 부양은 한편으로는 경건에서 발생하지만, 다른 한편으로는 땅자가 사자의 영으로 돌아와 산 자들 가운데 끔찍한 일을 퍼뜨릴 수 있다는 두려움으로 인해 실행한다. 그렇기에 사람들은 질병과 전염병 또는 땅의 기름을 만드는 사자들의 저편 세계에 머물며 지신이나 데몬 곁에 있도록 달래려고 한다.

이 고대 이집트 문화임을 밝힌다. 문화사적 입장에서 사자세계 관념의 발전 단계에 따른 추적은 필연적으로 문헌사적 부가적 설명을 요청한다. 연구의 결과, 3장에 사용된 우주 탄생의 기원 모티브와 사후 세계관의 최종적 배경이 고대 오리엔트의 헬레니즘 출현 이전, 이집트 후기 시대와 이웃한다는 결론을 도출한다.

2. 욥기 3장의 짜임새

욥기 3장은 산문체에서 운문체로의 도입부(1-2절), 생일 저주(3-10절)와 탄원(11-26절)으로 나뉘며, 저주보다 탄원이 분량적으로 더 길다. 두 단락은 같은 틀거리 장치를 기반으로 하는데, 각 단락은 항의의 주제를 공시하고(3절, 11절), 항의의 근거를 단락 맺는 부분에 키(kj)-절로 도입한다(10, 24-26절). 욥기 3장의 저작자는 이 틀거리 내에, 그 밤과 낮에 대한 저주 기원(冀願)을 삽입한다. 이스라엘의 역사적 선례와 자기 저주를 연결 짓고 있는 예레미야와는 달리, 욥의 저주는 우주 탄생의 원형 모티브(cosmogonical prototype)와 관계하여, 창조 질서를 뒤집어 창조 이전의 초기 우주의 혼동과 흑암의 상태를 설계한다.⁵

5 Michael Fishbane, "Jeremiah IV 23- 26 and Job III 3- 13: A Recovered Use of the Creation Pattern", *VT* 21 (1971), 151-167; Norman. C. Habel, *The Book of Job*, 103-104. 피쉬벤에 따르면 연결된 주문의 순서는 창세기 1장의 사건의 진행을 따라 이루어짐을 말한다. 양 본문 모두 낮과 밤, 빛과 어둠, 큰 물고기(*tannin*)와 레비아탄 등의 핵심어가 등장한다. 그가 지적하듯 이스라엘뿐만 아니라, 고대 많은 부족들의 주문(*incantations*)을 포함한 의례들은 우주 탄생 신화의 바탕을 이룬다(비교. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* [New York: Harcourt, Brace & World, 1967], 86-87). 최고 신인 이오(Io)와 관련된 마오리의 우주 탄생에는 자궁 속에 아이를 심는 의례가 거행된다(Mircea Eliade, *From Primitives to Zen* [New York: Haper & Row, 1976], 86-87). 「아다파 이야기」(*ANET*, 100-101)는 충치벌레 퇴치 주문을 하늘과 땅의 창조와 함께 시작한 고대의 우주 탄생으로 소급시킨다.

3-10절 저주시 — 임신일과 출생일 저주

- 3절 출생일(낮)과 임신일(밤) 저주
- 4-6절 생일 저주(일식, 월식)
- 7-9절 임신의 밤 저주
- 10절 저주의 이유: “재앙”(‘*āmāl*)

11-19절 탄원 I — 유산, 사산, 그리고 이상적인 사후

- 11-13절 비탄(목적-이유)의 질문
- 14-15절 사망의 결과 - 무덤 속의 쉼
- 16-19절 사자의 세계 찬미

20-26절 탄원 II — 현재의 비참: 불안정, 불평안

- 20절 곤고한 자(‘*āmēl*)의 비탄(목적)에 대한 질문: 암시적 형식의 소송
- 21-22절 갑급한 죽음 + 보물을 발굴하는 사람
- 21-23절 무덤 사모 + 하나님께 막힌 사람
- 24-26절 ‘나-체’ - 탄식의 이유: 현재의 상황 - 불치병

욥기 3장의 저작자는 틀거리의 저주에 예레미야 본문(렘 20:14-18)의 자기 저주 전통의 전형적인 모티브를 사용한다. 예레미야의 저주에서 인용된 것으로 보이는 출생일 저주의 4가지 기본 모티브, 즉 출생일 저주(렘 20:14a; 욥 2:3a), 사내아이 출생 고지(렘 20:15/욥 3:3b), 태문이 닫힘(렘 20:17; 욥 3:10a), 재앙을 봄(‘*āmāl*, 렘 20:18; 욥 3:10b)과 ‘어찌하여’(렘 20:18a/욥 3:11a, 20a) 등은 3절과 10절에 집약적으로 사용되어, 욥기의 자기 저주의 *inclusio*를 형성한다.⁶

욥기 3장의 탄원은 시편의 ‘개인 탄원시’와는 달리 하나님을 수신

6 Norman C. Habel, *유태*, 103.

자료 하지 않는다(C. Westermann).⁷ 또 일반적으로 탄원은 탄원자의 운명 전환에 관심이 있지만, 욥의 저주와 탄식은 모두 이 땅에서의 생(살아있음)의 무익을 표출할 뿐이다.⁸ 3장 단락의 틀(11, 20, 24-26절)은 전통적인 탄원시의 요소(불평)⁹를 사용한다. 그러나 탄원시에 등장하는 괴롭히는 존재(대적, 원수)는 나타나지 않는다. 11절의 도입은 예레미야의 저주의 끝부분 주제인 태(렘 20:18)에서 출발하지만, 24-26절에서 불안에 시달리며 쉽을 얻지 못하는 욥의 상태로 마무리된다. 11-26절의 전체 단락은 “어찌하여”-탄식(*lāmmāh*, 11절, 20절; 비교. *madū‘a*, 12절)으로 이분할 되는데, 전반부(11-19절)는 ‘사후세계 찬미’를, 후반부는 그 세계에 대한 동경을 넘어 죽음을 갈망한다(20-26절). 평화롭고 평등한 사후세계는 이집트의 중왕국 시대의 「자살 논쟁」(BC 2100)을 회상시키는데, 고난당한 자는 자기의 영혼과 논쟁 중에 악인이 번성하고 의인은 쇠퇴하는 불의한 삶 앞에 죽기를 바란다.¹⁰ 이 책에서 죽음은 속박과 질병, 생명의 제한으로부터 해방된 즐거움의 땅으로 묘사된다. 욥기 3장의 지배적인 문학적 특징 역시 ‘전도된 패턴’인데, [출생 → 출생 전 죽음], [질

7 Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis* (Minneapolis: Fortress Press, 1981), 37.

8 데이빗 J. A. 클린스, 「욥기 1-20」 (한영성 옮김) (WBC 17; 솔로몬: 서울, 2006), 295. 원제는 David J. A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17; Texas: Word Books, 1989). 베스터만의 연구에서 리브가의 탄식(창 25:22: 27:46)과 비교하면서 ‘억제가 너무 안 되어 공중 기도서에 들어오지 못하는! ‘근원적 개인 탄식’이고 부른다(C. Westermann, *Structure*, 38). 클린스는 이에 잇대어서 “저주는 바뀔 수 없는 것에 매달리기에 진정한 의미의 저주가 아니며, 탄식은 아무에게도 향하지 않고 있기에 진정한 의미의 탄식이 아니다.”라고 한다.

9 어니스트 루카스, 「시편과 지혜서」 (박대영 옮김) (서울: 성서유니온, 2008), 27. 원제는 Ernest C. Lucas, *The Psalms and Wisdom Literature* (EOT 3; London: The Bath Press, 2003). 탄원시의 일반적인 형식은 ‘하나님을 향한 호소’-‘불평’-‘간구’-‘복수요청’-‘죄 고백’-‘결백 천명’-‘구원에 대한 감사와 맹세(서원)’-‘신뢰와 확신 고백’-‘찬양과 감사’가 있다. 물론 탄원시에서 모든 요소가 다 드러나는 것은 아니다. 11절과 20절의 “어찌하여”(*lāmmāh*)와 24-26절은 불평에 해당한다.

10 어니스트 루카스, *율글*, 235.

서 → 시원(始原)의 혼돈), (현생의 슬픔 → 저생의 즐거움), (불안과 혼돈의 현생 → 자유와 평화의 저생)으로, 욥은 현존 질서의 전복을 애원하고 있다. 지하 세계를 혼돈이 아닌 안식의 장소로 보는 관점은 히브리어 성경에서 유사 본문을 찾을 수 없다.¹¹ 원형적 이미지에서부터 실존적 개인적 구체성을 아우르는 대담한 ‘전복의 언어’는 청자에게 파상적 충격을 남기며 이어지는 단락에서 전통주의적인 욥의 친구들의 비난을 준비시킨다.¹²

3. 욥기 3장의 문화(사)적 접근

1) 자기 저주시(3-10절)

자살은 셈족 문화에서 금지되어 있다.¹³ 따라서 세상에 빛을 볼 일이 없었으면 하는 비/초현실적 소원은 현실의 번민에서 풀려나려는 자기구책일 수 있다. 3-10절은 본질적으로 그의 인생을 가능케 한 두 사건, 즉 잉태와 출생을 겨냥하고, 언어적 차원에서는 그 사건들이 일어난 “날”과 “밤”을 겨냥한 암울한 소원 혹은 악담이다.¹⁴ 출생의 직접적인 기원¹⁵은 부모이지만, 3-10절은 수태의 당사자인 부모를 원망하지 않고,

11 데이빗 J. A. 클린스, 윗글, 317.

12 윗글, 105-106.

13 Franz Hesse, *Hiob* (ZBK.AT 14; Zürich: Theol. Verl., 1992), 46.

14 데이빗 J. A. 클린스, 윗글, 302.

15 하경택, “욥의 탄식과 하나님 관계성 연구” 「구약논단」 22권 4호(2006), 98-114. 하경택은 전체 욥기서 내에 욥의 탄식과 하나님의 발언 관계 중, 욥기 3장은 2인칭 수신자를 사용하지 않는다는 점을 주목한다. 그럼에도 욥은 하나님을 자신의 존재와 고난의 원인으로 보고 있으며 고난 속에서 자신의 존재 의미를 찾는다는 점에서 암시적인 수신자는 하나님일 수 있다. 태어난 날과 잉태된 밤의 소멸시키는 ‘역행-창조’(Umkehr-Schöpfung)의 발언 형식은 역설적으로 ‘창조질서의 일치성’을 요구한다.

출생에 관계된 날과 밤을 저주하고 있다. 엄밀한 의미에서, 해마다 다가오는 출생일은 매년 지속적으로 생명을 일깨우는 생명체로 생각될 수 있다.¹⁶

(1) 임신의 밤과 출생의 날 저주(3-6절)

욘은 3절에서 출생일의 소멸(꺼져버리기를, *'abad*)을 바란다. 임신일과 출생일은 생의 첫 시작점이지만, 욘은 그 날들을 시원의 원수들(Ur-Feinde)로 정조준한다.¹⁷ 욘의 저주(3-10절)에서 출생일과 임신일은 “인격화된 존재”(personifiziertes Wesen)¹⁸로 생각되고 있다. 임신(임태)에서 출생까지 9개월의 기간이다. 하지만 출생의 날과 임신의 밤은 — 3절에서 시적 평행으로 — 신고(辛苦)의 현실에 직면한 그에게는 하나의 동일한 사건이나 다름없다. 과거를 돌이킬 수 없다. 그렇기에 그의 “저주”(qll)¹⁹는 무력하고 불합리한 자신에 대한 깊은 슬픔의 표출이다.²⁰

4-6절은 전반적으로 암흑/흑암/어두움의 이미지가 지배하고 있다. 4절에서는 태어난 날이 흑암으로 뒤덮이기를(4절a ‘흑암이 있으라!’ vs.

16 Franz Hesse, 윗글, 50-51.

17 Franz Hesse, 윗글 46.

18 윗글.

19 W. J. Urbock, “Blessing and Cursing”, *AYBD* 1 (1992), 775-761. qll(pi.)의 기본 의미는 “가볍게 하다”, “시시하게 만들다”란 뜻으로, 낮은 자가 권위 있는 왕이나 부모를 모욕한 말로 등장한다. 이 동사는 사건이나 사물이 대상이 아니라, 오로지 인물에 대해서만 사용된다. 다만 그의 주장과 달리, 욘기 3장 1절a의 저주는 욘을 직접적인 대상으로 하지 않고, 날과 밤, 별들을 대상으로 하고 있다.

20 비교, Samuel E. Balentine, 윗글, 82. 저주는 권위 있는 자(왕, 예언자, 제사장, 장로들)가 적당한 상황(가축적 국가적 위기, 제의 의례)하에 표출하였을 때에 한하여 효력을 발휘한다. 따라서 저주의 언급은 말 자체에 힘이 있는 것이 아니라, 그것을 발화하는 한 인물의 신분과 권위에 의존한다. 욘은 공적인 직위가 없으며, 제사장도, 예언자도 아니고, “동방 사람들 중 가장 훌륭한 자”(욘 1:3)이지만 공식적으로 현저한 위치가 아니다. 이제 그의 큰, 그가 잃어버린 것들로 정의되지, 이전처럼 그의 소유한 것으로 정의되지 않는다. 고난으로 정의된 한 인물의 신분에서 하늘과 땅에 어떤 것을 도전하거나 변화시킬 위대한 것을 기대할 수는 없다.

창 1:1 ‘빛이 있으라’), 더 나아가 그날을 하나님(‘*elōah*’)²¹의 계수에서 처음부터 삭제(‘*al-dāras*’) 되기를(4절b), 즉 창조 이래로 존재하지 않았기를 바란다. 그 시점은 아직 흑암뿐인데, 그날의 비존재 양식은 무(無)가 아니라 아직 날이 지정되지 않아 혼돈(Chaos) 속에 있음을 뜻한다(비교. 창 1:2).²² 욥의 저주 기원(冀願)은 하나님의 중요한 창조 사역 중 제1사역 — 어둠으로부터 빛을 구별하심(창 1:3) — 을 역행시키고 있다.²³ 여기서 태초에 날이 생겨난 순서가 역행되는데, 낮의 빛은 일식으로, 밤의 빛인 달은 월식으로, 밤을 거슬러 새벽녘에도 한점의 빛은 기대할 수 없다.

5절에는 일식(日蝕)을 기원한다. 흑암(‘*hōšak*’)과 죽음의 그늘(‘*šalmawet*’)은 곧 스올을 의미한다. 혼돈(Chaos)이 스올의 영역에 권리 주장(‘*gāal*’)하게 한다. 이제 무거운 구름(‘*anānāh*’)²⁴이 장막을 치고(‘*šakan*’) 개기 일식(‘*kemrîrê jôm*’)²⁵의 공포가 찾아온다(‘*pi. bā’at*’).

드디어 ‘흑암(‘*ōpel*’)이 그 밤을 취한다’(‘*hallajlāb habū’ jiqqāhēbū ’ōpel*, 6절a)²⁶는 곧 월식을 의미한다. ‘*al-jihadd*’에 사용된 동사의 어원에 따라, 6절b(‘*al-jihadd bîmê šānāh*’)는 여러 해석이 가능하다. 첫째, 어원적으

21 신명 사용 통계에 대해, Saumel, R. Driver/George B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (Edinburgh: T and T. Clark, 1921), xxxv, in Samuel E. Balentine, *읽글*, 93에서 재인용

22 Franz Hesse, *Hiob*, 47.

23 *읽글*.

24 신현에서 흑암이 검은 구름과 폭우, 천둥과 번개와 우박을 동반하는 묘사는 시편 18편 11-12절에서 잘 나타난다. 환관 중에 부르짖는 시인에게 응답하시는 JHWH의 신현에서 원수는 흩어지고 깨어진다.

25 Marvin H. Pope, *Job* (AYBC 15; Yale University Press, 2008), 29. 5절c의 진술의 급진성으로 볼 때 시리아어 어근, “Black, gloomy”에서 파생하는 것으로 보는 것이 타당하다. 욥기 15장 23-24절의 병행법(parallelism)과 분행법(stichometry)을 참고하라! *kimrîrê jôm*은 MT의 독법에 따르면, “like bitteresses of the day”로 읽을 수도 있다. 그렇다 하더라도, 아모스 8장 10절에 따르면 야훼 날은 *jôm mar*(쓴 날)이며, 그날 역시도 일식과 연관된다.

26 밤(여성 단수)과 지시 대명사(남성 단수)의 불일치는 현실의 모순적 상황을 표현하기 위한 문학적 기법인지 질문해 볼 필요가 있다.

로 ‘새 짐치다’(II *ḥādāb* Vogelschau halten, HALAT 280)로 이해한다면 생일과 별자리를 묶던 고대 관습을 반영해 준다(‘사람들은 그 해의 날들에 새짐을 치지 말 것이라!’). 둘째, 동사를 MT의 본문 교정 제안에 따라 ‘연합하다’(jhd Gen¹⁸ 457a)로 독법하면, ‘무리에 들다’로 해석된다. 그렇다면, ‘저 밤이 한 해의 날 수에 들지 않는다’(4절b)는 의미와 대동소이하다. 셋째로, MT를 이독한 어원, *ḥādāb*(Gen¹⁸ 325a 기뻐하다)는 ‘사람들은 그 해의 날들을 기뻐하지 말지라!’로 흑암이 그날을 취한 것(6절a)과 연관 지을 수 있으며, 그것은 4절b의 하나님의 창조 계획에 아직 그날이 존재하지 않은 것과 상응한다. 동사구문적으로 6절b(Year)과 c(Months)는 평행구(V+X/X+V)와 7-8절의 그 밤의 불임 소원은 두 번째 해석이 가장 유력하다. 따라서 두 번째 5b와 6a은 각각 일식과 월식으로 이해되고, 6절b의 ‘날’과 6절c의 ‘달’을 함께 등장시킴으로 생년월일의 완전한 삭제를 기원한 것이 된다.

(2) 그 밤의 불임 기원(7-9절)

7-9절은 특이한 사고방식과 연설방식으로 인격화된 그 밤의 불임을 소원하며(7절a ‘보라 저 밤은 불임일지라!’), 저주의 조준경은 출생의 그 밤에 초점을 맞춘다. ‘보라!’(*binnēb*)로 도입된 7절에서, 밤은 다시 한번 ‘인격화된 주체’가 된다. 그 밤이 수태하지 못하여(*galmūd*)²⁷ 기쁨의 탄성(*renānāb*)이 그 밤에 없기를 바란다. 8절a에서 날을 저주하는 것에 전문술법사들(*örrej jôm*)이 동원되고(비교. 민 22-24), 그들은 시원의 혼동 세력, 레비아탄(*liwjātān*)을 깨운다. 이제 그 밤은 흑암의 날로 자연계는 재

27 Marvin H. Pope, 원글, 30. 아랍어 어근으로 설명될 수 있는데, 이 어근은 불모성과 비생산성의 바위에 사용된다. 그밖에 *galmūd*는 구약성경 중, 욥기 15:34와 30:3 이외에는 나타나지 않는다. 필자의 견해로는 이 어휘는 헬리오폴리스의 창조 신화 중, 태초의 물(Nun) 위에 솟아났던 바위 언덕(산) 벤벤(Beben)을 연상시킨다. 태양신 레(Re)는 벤벤 위에서 세상을 다른 신들을 창조한다.

양이 일어난다. 그 밤의 새벽녘(*našep*) 별들(Venus and Mercury)²⁸에 흑암이 덮이고(9절a), 새벽별들은 (새벽) 빛을 고대했지만, 아무것도 없고(9절b), 그 새벽이 결국 여명(*ap'apej šahar*/새벽의 속눈썹)²⁹을 보지 못한다(9절c). 숙련된 저주 술법의 효과로 해는 동터오지 못하고 밤하늘에 별들은 (사라지고) 암흑으로 남는다(비교. 수 10:12; 왕하 20:9-11). 그 밤은 결코 새벽을 맞이하지 못한다. 10절은 7-8절(과 3-6절)의 저주의 이유를 *kj*-절로 밝힌다. 그 밤이 모태의 문들 닫지 않아서, 결국 욕의 두 눈은 참담한 재앙(*āmāl*)을 보고야 말았다.

역설적이지만, 이러한 기원(冀願)의 이면을 살펴본다면, 밤의 이미지는 전혀 부정적이지 않다. 오히려, 밤은 빛(생명)을 여성적으로 생명을 잉태하거나 세상에 출현시키는 긍정적 사전(事前) 환경을 제공하고 있다. 고대 문명들은 어느 단계에 이르러 하늘과 별, 시간의 흐름에 깊은 의미를 부여했고, 한 사람의 태어난 날을 단순한 날짜가 아닌 운명과 신의 뜻이 드러나는 순간으로 여겼다.

(3) 자기 저주 모티브의 고대 오리엔트 문화사적 연관성 모색

국역 성경의 번역(“~하였더라면”)과는 달리, 욕의 자기 저주 전체는 지시형(jussive, ‘~할지라’, ‘~원하노라’)을 사용하여, 대상이 어떻게 될 것에 대한 소원이나 의지, 기원(冀願)을 표명하거나 (주문으로) 힘을 불어넣는 듯한 인상을 주어 독자들에게 우주 탄생의 원형적(cosmogonical prototype) 해석의 실마리를 제공한다. 지시형의 이러한 용법은 에스겔의 환상의 골짜기(특별히, 겔 37:9)와 가나안 정복시 태양과 달의 멈춤(수 10:12)에

28 윗글, 30.

29 윗글. 우가릿어에서 *p'p*(m)은 eyelids(눈꺼풀)보다는 eyeballs(눈동자)을 뜻한다(*Krt* 147, 259). 그밖에 포프는 ‘새벽 날개’(*kanpej šahar*)와 ‘새벽 눈꺼풀’을 동의어로 이해한다(시 139:9).

서도 발견된다. 인격화된 밤과 낮(3-6절), 인격화된 주체로서의 밤(7-9절)은 단지 시적인 수사만이 아니다. 창조 이전의 공허와 혼돈에 대한 소원(4절), 일식과 월식, 새 점술³⁰, 저주 용어³¹, 그리고 술법사 동원과 시원의 혼동 세력(Chaosmacht), 레비아탄을 통한 창조계의 대재앙은 옴의 자기 저주(2-10절)을 우주 탄생의 원형 모티브로 해석하도록 하는 단서를 제공한다. 일식과 월식, 그리고 새벽빛을 맞지 못하는 밤 등의 모티브의 핵심은 태양(빛)과 관련이 있다.

우선, 인격적인 주체로 잉태할 수 있는 밤이란 긍정적 이미지는 고대 이집트의 밤의 여신, 누트(Nut)의 표상과 가깝다. 지배적인 이집트의 한 신화에 따르면, 큰 신들(오시리스, 이시스, 세트, 네프티스)는 땅의 남신 게브(Geb)와 하늘 여신 누트(Nut)의 결합으로 생겨난다.³² 이집트인들은 하늘을 모성적으로 숨기고 보호하는 공간을 경험했다. 이집트 삭카라(Saqqara)의 관뚜껍의 부조(BC 400년)는 고대 이집트인들의 우주관을 집약하고 있다. 하늘 여신(Nut)이 지구 위로 팔을 쭉 펼쳐 그녀의 얼굴은

-
- 30 “Divination”, DIBD 2 (2006), in 주원준, 「인류 최초의 문명과 이스라엘」(서울: 서울대학교출판문화원, 2023), 260. 새 점술(Vogelschau)은 새의 비행을 통한 점치는 방법인데, 바빌론에서는 그 흔적을 찾아볼 수 없다. 새를 통한 점술을 증거하는 유일한 자료는 시리아에 있는 알라락(Alalakh)에서 발견된 문서이다. 당시 알라락은 미타니의 지배를 받고 있었다. 이드림이 왕(Idrimi, BC 1460-1400)은 신의 뜻을 묻기 위해 여러 마리의 새를 날렸다고 기록한다.
- 31 Hermman Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Job.* 12 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895), 59-61, in Marvin H. Pope, *Job*, 30에서 재인용. ‘day-cursers’(8절a)는 주문(incantation)으로 날을 길하고 흉하게 만드는 술법사(magicians)를 암시하거나 그 주문으로 레비아탄이 해와 달을 삼키는 일식이나 월식을 일으키는 고대인들의 설명일 수 있다. 도름(Dhorme)은 ‘날을 저주하는 자들’을 용처럼 고난받고 있던 동료로 이해하고 있다. 여하튼 궁궐이 지적하듯 8절a에는 신화론적인 암시가 있다. 우가릿의 바알과 얌의 대결에서 저주의 요소는 전혀 없다. 다만 마술과 야금술의 장인 코샤르(Koshar)는 얌을 물리치는 무기에 주문을 걸어두는 것으로 그친다.
- 32 Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag, 1985), 25-47.

www.kci.go.kr

직접 땅을 향하고, 다른 몸체는 둥근 아치로 온 땅을 감싸고 있다.³³ 태양신 레(Re)는 해질녘 거룻배를 타고 밤하늘을 항해하는데, 레(Re)는 밤 바다(Nun)로 체현되는 큰 뱀, 아포피스(Apophis)의 공격을 세트(Seth)의 도움으로 이겨내고 아침을 향해 항해한다. 아포피스는 저녁 검은 구름이나 아침 연무(Morgendunst)로 체현된다.³⁴ 이제 누트는 아침이면 태양 거룻배를 보내고 저녁에는 그 거룻배를 다시 받으며 지표에 두 번 나타난다. 밤은 여성적이며 생명 세계의 아침을 잉태하는 존재이다. 어두움과 무거운 구름(5절)은 아포피스의 전조로 이해해 볼 수 있다.³⁵

고대 이집트의 세계관에 따르면, 태양은 하늘 여신(Nut)의 입이 삼키고 있다가 매일 나타나고, 밤에는 태양 거룻배를 타고 하계(저승, 명계)를 여행한다. 레(Re)는 밤 동안 하계의 사자들에게 빛과 음식을 공급한다. 이집트에서 개기 일식은 혼돈의 큰 뱀, 아포피스(Apophis)가 레(Re)를 공격하는 것으로 해석되었다.³⁶ 이집트인들은 일식이 일어날 때 의

33 실비아 슈뢰어/토마스 슈투우블리, 「성경과 몸의 상징학」 (오민수 옮김) (서울: CLC, 2023), 142. 원제는 Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körper Symbolik der Bibel* (Darstadt: WBG, 2005).

34 Othmar Keel, 윗글, 46. 태양 거룻배는 47쪽 55번 그림이다.

35 Otto Böcher, “Drache”, *RGG4* (2020), 966-968, 966. 세계 질서가 용(뱀)의 위협을 받았지만, 창조신이 용(뱀)과 싸워 이기고 세계 질서와 안정을 확고히 한다는 내용은 서아시아에서부터 인도를 거쳐, 이집트와 그리스까지 넓게 유포된 신화이다. 여러 전승의 수렴으로 형성된 정경적 형태는 BC 3000년 말에 니푸르(Nippur)의 니누르타(Ninurta) 신화에서 발견할 수 있다. 니누르타는 복수의 괴물(독을 가진 용, 사자 머리를 한 용, 폭풍의 새 Anzû)을 물리친다. 기후신과 바다신의 대결(바알-얌, 야훼-레비아탄, 마르дук-티아맛, 호루스-세트, 레/세트-아포피스, 아포로-퀴톤, 제우스-튀폰)은 용과의 전투 시니라오의 좀 더 젊은 형태에 속한다. 우가릿에는 바알과 용으로 인격화된 바다신 얌(Yam)과 대결이 있다(*ANET*, 131). 레비아탄은 여러 머리를 한 괴물로 묘사된다(시 74:12-17). 우가릿의 본문에서 여신 아낏(Anath)은 일곱 머리를 한 용, 로탄(Lotan) 죽였다(*ANET*, 137). 이집트 전체의 권력 투쟁은 호루스(Horus)와 뱀이나 악어 형상을 한 세트(Seth)의 전투로 묘사된다(*ANET*, 14-17). 그리고 태양신 레(Re)가 거대 밤 뱀, 아포피스(Apophis)를 물리친 신화도 있다(*ANET*, 7; 11f).

36 Karel van der Toorn, “Sun”, *AYBD* 6 (2008), 237-239. 메소포타미아의 Šamaš는 정의의 수호자로 폭넓게 숭배되었고, 그는 학대당하고 억압당한 자들을 보호하였다. Šamaš는 하



그림 1. 루브르 박물관의 신왕국(1570-1085a)의 한 파피루스³⁷

식을 치르며 주문(incantation)을 응얼거리고, 북을 치는 등 레(Re)를 돕기 위한 종교적 행위를 하였다. 메소포타미아에서 개기 일식은 왕조의 몰락, 전쟁, 재앙을 예고하는 불길한 징조로 여겨졌다. 실제로 일식이 예고되면, ‘대리왕’³⁸을 제물로 세워 진짜 왕을 보호하는 의식도 행해졌다.

계에서 밤을 보냈기에, 사람들은 산 자들과 죽은 자들을 증개한다고 믿었다. 우가릿 만신전에서 태양신(*Šps*)은 여신이었고, 그녀는 죽은 자의 지배자(a ruler of the dead)로 불렸고 사망의 영역에서 바알을 구원하는 일은 그녀의 권한 아래 있었다. 히타이트에서 태양신이 양성으로 구분되어 있었고 부분적으로 하계(땅)와 관계된다. 고대 근동의 매우 대중적인 태양숭배가 이스라엘에도 흔적을 남겼다. 구약성경 내 태양신에 대한 논쟁적 구절(신 4:19; 17:3; 렘 8:2; 욕 31:26-28)은 이스라엘 중 많은 사람이 태양숭배의 매력에 끌렸다는 것을 알려준다. 특별히, 요시아의 개혁운동은 예루살렘의 태양신 숭배를 직접적으로 저격한다(왕하 23:11). 바벨론 유수 직전, 에스겔은 예루살렘 성전 뜰에서 거행되던 제사장들은 태양신 숭배를 증거하고 있다(겔 8:16).

37 Schäfer, Weltgebäude, 105의 그림, in Othmar Keel, 윗글, 29쪽 32번 그림.

38 윤동녕, “대리 왕 제의(代理王祭儀)의 관점으로 본 दा윗 왕의 위기 극복 과정”, 『구약논단』 21권 3호(2015), 126-155. “대리왕 제의는 고대 메소포타미아의 이신(Isin) 시대(주전 2000년 초기)부터 알렉산더대왕 때(주전 356-323년)까지 시행되던 제도이다. 대리왕은 실제 왕국을 통치하는 왕이 위협에 처했을 때 임명되었다. 일식(eclipse)과 같은 자연현상은 고대인들에게 불행을 초래하는 불길한 징조로 여겨졌다. 이러한 불길한 징조는 왕의 안전과 왕국의 안정을 위협할 수 있다고 여겨졌기에 이러한 위협을 피하고자 특별한 제의가 필요했다. 그래서 “대리 왕”(sar pūhi)을 내세워 진짜 왕에게 닥칠 위험을 대신 받게 해 불길한 징조를 벗어나게 했다. 대리 왕 제의는 결코 신들을 속이기 위해 고안된 것이 아니다. 이 제의는 신들이 선포한 불행을 모면하려는 것이 아니라 신들의 뜻에

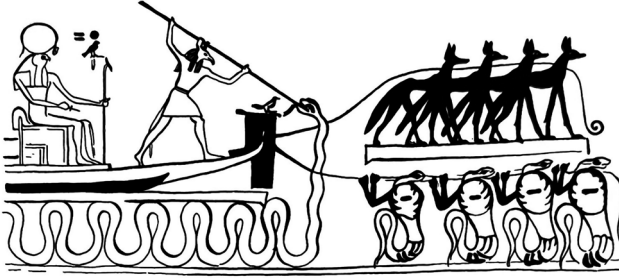


그림 2. Papyrus der Heruben (21. Dyn, BC 1085-950a)³⁹

이 가짜 왕은 일식이 끝난 후 처형되거나 폐위되었다.

고대 오리엔트에서 전역에서 태양은 정의(正義) 개념과 연결되어 창조 질서 유지라는 윤리적 측면이 있으며(‘구원하는 정의’, ‘구원의 확실성’(B. Janowski)),⁴⁰ 태양은 때때로 창조자, 재판관, 전지, 전시의 신이었다. 영속적인 용과의 전투 모티브(시 74:13f)는 창조의 지속(*creatio continua*)의 맥락에 있다. 신화적 동물로 변용되어 묘사되는 레비아탄(악어)의 출현은 3장의 진술이 이집트 문화에 이웃함을 말한다. 고대 오리엔트 본문과는 달리, 욥기 본문의 우주탄생 원형적인 모티브는 우주, 국

순종하기 위해 제물을 준비하는 것이다.”(131)

39 Othmar Keel, *율글*, 47쪽 55번 그림.

40 Friedhelm Hartenstein, “Sonne”, RGG4 7 (2020), 1443-1441. 이집트 종교에서 태양 운행은 중심적인 기능을 차지한다. 태양은 우주적/사회적 질서인 마아트(*Ma'at*/정의)를 구현하고, 신화적-정치적인 적을 이기고 죽음을 극복한다. 메소포타미아에서 태양신 Šamaš(우가릿 *Utu*)는 특별히 밤에 공법(*kittu*)과 정의(*mišaru*)를 실현하며, 이집트와는 달리 예언의 후원자였다. 이런 측면은 구약성경에서 중요한 역할을 한다. 종교사적인 측면에서 지금까지의 연구는 JHWH의 태양화에는 여러 다른 영향을 말한다. JHWH의 태양화의 첫 번째 요소는 벨세메스와 같은 지명에 담긴 고대 고장 전통이 있다. 또 다른 요소로는 주전 1천년기 레반트에 신학적 발전으로, 페니키아 도상은 최고신의 태양화를 보여준다. 마지막 세 번째로는 주전 7세기에 유다 왕과 연결된 신아시리아의 영향을 들 수 있다(비교. 왕하 23:11; 시 72). 예루살렘 성전 신학은 JHWH의 태양적 속성을 함의하고 있으며, 빛/생명과 정의/구원이 상관관계를 형성한다(비교. 호 6:5; 습 3:1-5; 말 3:2; 시 84:12). 또한 이런 함의에는 “하나님의 얼굴”과 연결된 빛 상징의 형식도 있다(시 31:17; 44:4; 67:2f; 80:4, 8, 20).

가, 나라, 특정 공동체를 수신자로 하지 않고, 일 개인의 창조(잉태와 출생)에 초점을 두고 있다. 천문학적 관찰이 한 인간에게로 변용될 가능성은 별자리 징조학에도 찾아볼 수 있다.

별자리를 통한 미래 해석은 주전 3천년까지 소급되지만, 별자리 징조⁴¹가 중요성을 차지했다고 입증할 만한 시점은 고바빌로니아 시기(주전 2천년대 전반부)부터이다. 특별히 월식이 그 중심을 차지했는데, 월식은 왕과 나라의 운명(군사적 성취, 수확 전망 등)을 진단해 주었다. 점성술은 항상 왕과 나라에 대한 것이고 개인을 위한 것은 없었는데, 주전 2천년 말에서야 개인의 운명과 연관시킨 12궁도가 출현한다. 즉, 출생 시기의 정확한 행성의 위치는 신생아에 대한 예언이었다. 별자리를 배운 전문가들의 문서적 보도는 주전 1100년부터 있었다.⁴² 점성술적 세계관

41 Mathias Albani, "Omen/Omina", *RGG*⁴ (2020), 558-559; Ivan Starr, "Omens in the Ancient Near East", *AYBD* 5 (2008), 15-17. 신들이 운명을 결정하고 징조를 통해 다가오는 사건을 알려준다는 신념은 고대 오리엔트에 깊이 뿌리내리고 있다. 메소포타미아에서는 광범위하고 조직적인 징조 편람이 수집되었다. 대략 100개 토판으로 된 *Bārūtū*(내장 검시), 70개의 토판으로 구성된 점성술 *Enūma Anu Enlil*, 24개 토판으로 된 출생학, *Šumma izbu*가 있었다. 비규칙성이나 비정상, 기형은 징조로 생각되었다. 자료들은 참고도서로, 점성술사들은 이 징조를 기반으로 정당한 해석을 매개하였다. 구약성경은 일상적인 현상에서부터 벗어나는 징조적인 것을 찾거나 추구하지 않는다. 오히려 성경 저자는 특별히 지혜 문학에서, 자연의 조화에 있어 하나님의 손길(역사)에 대한 감탄을 말한다.

42 Rosel Pientka-Hinz, "Astrologie", *TUAT.NF* 4 (2021), 49-51, 각주 103; Rosel Pientka-Hinz, "Astrologische Omina", *TUAT.NF* 4 (2021), 50-53. 주전 2000년이 저물어갈 무렵, 천문학적 징조를 광범위하게 수집한 편람, *Enūma Anu Enlil*(‘아누와 엔닐이 ... 할 때’)이 있었다. 70개 서판으로 된 이 편람은 다양한 달과 월식의 모양(서판 1-22), 해와 일식의 모양(서판 23-36), 다양한 날씨 현상(서판 37-39), 항성과 행성의 움직임(서판 50-70)을 수록하고 있다. 특별히 서판 16에 따르면, 월식은 가혹한 시절이 왕을 재촉하며, 땅의 백성들에게는 엄청난 기근이 기다릴 징조이다(5줄). 흑암과 천둥이 함께 찾아오는 것은 신들의 입에서 그 나라의 멸망을 명령하는 징조이다(6절). 흑암과 천둥은 물 없는 홍수, 즉 (메뚜기) 재앙으로 생명과 곡물이 빼앗기는 것을 의미한다(7줄). 흑암과 강우는 사람들이 기근을 겪을 징조이고(8), 흑암과 구름의 구름 속으로 침범하는 것은 신들은 그 땅(나라)의 계획을 알아갈 것을 말한다(10). 흑암과 별이 달 안으로 침범하는 것은 신들은 곧 그 땅에 홍수를 일으킬 징조이다(12) - F. Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil* (AfO Beihelft

을 통해 볼 때, 욱의 자기 저주에서 개인의 운명과 연관된 행성(해, 달, 별)은 최소한 BC 2000년 말에서야 출현할 수 있는 진술임을 반추할 수 있다.

욕기 3장의 자기 저주(3-10절)의 일식과 월식 묘사에서 고대 오리엔트 공통의 용(뱀)과 전쟁 모티브는 드러나기는 하지만, 승리로 귀결되지는 않는다. 특별히, 밤에 뭔가를 잉태하는 긍정적이고 여성적인 이미지로의 묘사는 고대 이집트 전통적인 모티브와 이웃한다. 그리고 일식과 월식은 혼돈의 큰 뱀(용)의 공격으로 이해될 수 있다. 다만 욱기 본문은 일식이나 월식을 온 땅이나 왕국에 미칠 재앙으로 그리지 않고, 일 개인의 잉태와 출생에 국한한다는 점에서 차이가 있다. 설령 개인의 출생에 관련된 날에 공포의 흑암이 미쳤을지라도, 성경시대의 고대인들은 이를 천문학적 징조로 읽어냈을 것이고, 신의 진노로 기존 세계의 붕괴, 대재앙이나 전복으로 해석하였을 것이다. 창조된 개인의 존재 의미의 상실은 곧 질서정연한 전체 세계가 혼돈으로 되돌아가는 대혼란을 초래한 결과로 해석될 수 있다. 욱의 자기 저주에서 개인의 현실은 사회적 생과 맞닿아있는 하나의 또 다른 우주였다.

2) 탄원 I(11-19절) - 유산과 사산, 그리고 이상적인 사후세계

(1) 비탄(11-13절) - 유산이나 사산되지 않음을 비통해 함

11-19절의 탄원은 임신과 출산 이전, 자궁에서 나온 직후의 사산

22; Horn, 1988), 84ff, in Rosel Pienta-Hinz, "Astrologische Omina", 51 재인용. 또한 일식과 바람의 방향은 폭동, 국가의 전복, 메뚜기 재앙, 주변 적대국의 진공, 신의 진노, 기근, 전염병의 징조로 읽혔다 - W. H. van Soldt, *Solar Omens of Enuman Anu Enlil: Tablets 23 (24) - 29 (30)* (PI-HANS 73; Leiden, 1995), 16ff, in Rosel Pienta-Hinz, "Astrologische Omina", 52-53 재인용.

(死産)이나 유산(流産)에 대한 소원⁴³을 집중한다. 소단락은 모태에서 출생의 과정을 부정하는 점증법을 사용한다. 11절a에서 사산이 되지 않았다면 자연 유산(11절b)이 돼야 했다고 탄식한다면, 12절은 무릎으로 아이를 받고 난 다음⁴⁴, 초유 수유(授乳)가 이루어졌음을 애석해한다. 점증법은 탄식의 까닭을 알리는 *kj*-절(13절)에서 절정에 이른다. 이제(‘*atiāh*) 비현실적인 소원의 종착은 (무덤에) 누워(‘*sākab*), 잠자며(‘*jāšen*), 평안(‘*sāqat*)과 지속적인(‘*jiqtol*-Generalität) 쉽(‘*nūah*)을 얻는 존재의 상태였다. 이집트인들은 사자(死者)가 무덤에서 안식을 누리기에 복된 것으로 칭송했던 반면, 이스라엘에서 사자의 세계, 스올에서 죽은 자는 그림자와 같은 희미한 존재 양식으로 지내며 야훼를 찬양할 수도 없고 즐거움이 찾아볼 수 없는 상태로 존재한다.⁴⁵ 이스라엘이나 메소포타미아 전통과는 달

-
- 43 Rosel Pientka-Hinz, "Geburtsomina", *TUAT.NF* 4 (2021), 37-38. 이집트의 마아트(*Ma'at*)는 우주의 질서와 조화를 상징하는 여신으로, 모든 생명은 이 질서에 따라 태어나고 죽는다고 믿었다. 유산(流産)이나 사산(死産)은 때때로 마아트의 질서가 깨졌다는 징조로 해석되었고, 이는 산모나 가족이 신의 분노를 샀거나 조상의 저주를 받았다는 신호로 여겨졌다. 반면, 메소포타미아에서는 유산이나 사산이 왕실에서 발생할 경우, 이는 전 국가적 재앙의 징조로 간주되었다. — 특히 사산은 신의 분노나 죄에 대한 징벌로 해석되었고, 이를 막기 위해 점성술사와 제사장이 별과 꿈을 해석해 신의 뜻을 읽으려 했다.
- 44 Marvin H. Pope, 율글, 31. 무릎으로 아이를 받는 것은 고대 오리엔트 출산을 도왔던 여성들의 몫이었다. 여인들은 신생아이를 받아 어머니의 가슴에 올려두어, 산모로부터 초유를 먹게 하였다. 로마 시대에 아버지나 할아버지가 무릎으로 받은 아이를 합법적 아이로 인정하는 절차가 있었다(비교. 요셉의 슬하에 양육되었던 에브라임 자손 3대와 므낫세 2대, 창 50:23).
- 45 Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testament: Grundfrage-Kontexte-Themefelder* (Tübingen: Mohrsiebeck, 2019), 38-92. 구약성경의 오랜 신앙의 역사 내내 야훼는 전혀 죽음의 신이 아니었다. 야훼는 한 번도 메소포타미아의 네르갈(Nergal)이나 이집트의 오시리스(Osiris), 또는 우가렛의 모투(Motu)와 같은 사자(死者)의 신이 아니라, "생명의 신"(신 5:26; 삼상 17:26, 36; 렘 10:10; 23:36)이었다. 구약성경 후기 본문에서 생명의 하나님은 기도자를 죽음에서 건져내고 지하 세계로부터 건져 올리는 생명의 하나님이다. 개인 탄원시와 감사의 노래에서 개인은 곤궁에 처한 일, 개인이 사망/지하 세계로부터 건질받거나 또는 건질되어졌음에 대해 청원하거나 감사한다. 그럼에도 사람은 여기에서 '생애 중의 사망'이며, 지하 세계는 '산 자들에 대한 지하 세계'로 '사자(死者)들의 지하 세계'와는 차이가 있다.

리, 13절은 죽음의 상태를 금기나 (제의적) 부정(不淨)으로 묘사하지 않는다. 낙원과 같은 이상적인 사후세계는 14-19절까지 길게 묘사된다.

(2) 무덤의 세계(14-15절) - 신분 상승과 부귀의 평준화

14-15절의 사후세계는 ‘신분 상승’이나 ‘평준화’로 그려진다. 사자들은 죽음 이후 — 그 어떤 심판을 통한 운명의 갈림이란 표상 없이 — 자신들을 위해 폐허(*horābôt*(*horbāh*))를 준공한(*bānāh* ptc.m.pl) 왕들과 세상의 모사들과 함께(또는 동일하게)⁴⁶ 있다. 저 세상은 이 세상의 신분을 평준화시킨다. 죽은 자는 누구나 최고의 신분과 동등한 서열로 격상된다. 여기에서 복수 폐허(*horābôt*)는 주석가들의 따라, 본문 수정이나 모음 교정을 거쳐, “squares”(*rehōbôt*), “fortress”(*armānôt*), “궁전”(*bejkālôt*), “영원 무덤들”(*qibrôt ôlām*), “웅장한 무덤”(*harāmôt*)으로 이해를 명확히 하려고 한다.⁴⁷ 메소포타미아의 고대 왕들은 이전 시대의 폐허를 일으켜 세워, 고대 전통을 계승하는 담지자라는 위상을 확고히 했다(비교. 사 58:12). 하지만 그곳에서 모사들이 자신을 위해(*lāmô*, 14절b) 폐허를 세우지 않았다. 그렇다면 본문 3장 전반에 지배적인 이집트적 표상과 HALAT I의 제안에 따라, 확장형 복수용법의 호라보트(*horābôt*)를 ‘피라미드’로 해석하는 것이 타당할 것이다.⁴⁸ 이집트의 장제전(Totentempel)은 파라오뿐 아니라 명성있던 고관(예. *Imobotep*)이나 왕비의 미라를 안치하던 왕정 건축물이었다. 15절 역시 이런 해석을 지지한다. 금을 가지며 자신들의 집(*bayt*)을 은으로 채운 (특별히, 신왕국의) 고관들(*sārīm*)은 여전히,

46 히브리어 전치사 ‘*im*’의 기본 의미는 “in der Gemeinschaft von ...”, “zugleich mit..”(HALAT I, 794)으로 이다. 공유된 뭔가에 근거하는 ‘~와 함께’이다. 관계와 운명의 공유라는 측면에서 ‘~같이’(동격, 동일한 취급)라는 의미가 파생된다(Gen18 974-976의 e 참조; 창 18:23, 25; 시 73:5; 욥 21:8; 전 2:16).

47 Marvin H. Pope, 윗글, 31.

48 Franz Hesse, 윗글, 49. Dhorme, Hesse, Driver, Gray도 이와 같은 견해를 피력한다.

이 세상이 아니라 저편 세상에서 쉬고 있다. 이집트적 표상에서 저편 세계의 집은 영원한 집으로 일컬어지며 곧 무덤을 뜻한다(비교. 전 12:5; 시 49:11; 토빗 3:6). 본문에서 무덤의 쉬는 모든 사람에게 평등하다. 무덤은 지상에서 모든 차별을 폐기한다. 사후 사자의 세계는 이상적인 경지의 최상적 피안(彼岸)이다.

(3) 사자세계 찬미(16-19절) - 비폭력과 쉬, 신분과 연령 차이의 소거

16절에서 옴은 자신이 모태에서 태어난 이후 죽어 매장된 아이 (*nēpəl tāmin*)였거나 (태중에서 사망했기에) 애초에 세상의 빛을 볼 일이 없었던 갓난아이(*ōlelīm*)일 것을 갈망한다. 즉 출생 즉시 저 세상에 들어섰기를 바란다. 저 세상은 비폭력에 쉬만 있는 곳으로 묘사된다. 17절a와 b, 그리고 19절은 죽음의 부정성을 제거하고, 그 자리를 동경이 담긴 장소적 의미로서의 장소부사, ‘거기에’(*šām*)로 대체하고 있다. 그곳에는(17절) 불의한 자들((국) 악한 자)의 광분이 그치며, 곤고한 자들이 쉬를 누린다. 그곳은 광분과 소란(*rōgəz*)이 없는 세계이며, 불법한 자들의 폭력에 곤했던 자들도 쉬(*nūab*)을 얻는다(18절).⁴⁹ 19절에 따르면 (세금) 강제자(*nōgēs*)가 없고, 그곳에 갇힌 사람들(*asīrim*)은 근심과 걱정이 없다. 회집한 모든 이들(*jaḥad*)이 한결같은 조화를 누리는 땅이 바로 사자의 세계이다.⁵⁰ ‘갇힌 자들’(*asīrim*)이란 히브리어로 다소 어색한 표현의 밑그림에는 오시리스들(중왕국의 ‘오시리스 NN’)이 암시된다(‘오시리스’, HALATI 71). 저

49 물론 이러한 소요가 없는 안식은 무정념, 무고통의 아파테이아(*apatheia*)가 아니며, 평정과 균형을 말하는 아타락시아(*atharaxia*)도 아니다.

50 18절a의 *jaḥad asīrim šā nānū* (“갇힌 자들은 모두 더불어 근심이 없다”)의 ‘야하드’(*jaḥad*)는 주어(아씨림)와 술어(샤아나누)의 일치를 위해 부사적 용법을 읽는다. 하지만 ‘야하드’가 ‘갇힌 자들의 모임(회집)’로 독법하면, 구절은 집합 명사 주어(야하드)+복수 동사(샤아나누)로 독법할 수도 있다. 후대 히브리어나 쿨란 히브리어에서 ‘야하드’는 단수 명사로 총회, 회집을 뜻한다. 아씨림을 HALATI, 71와 함께 독법할 경우, ‘그들은 오시리스들과 함께 근심이 없다’고 읽혀질 수 있다.

곳은 추궁하고 강압하는 자(*nāgās ptz.act of qal*)는 그 음성조차 들리지 않는다. 더 나아가, 저 세상에서 모두가 자유인이며, 모두가 주인이며, 큰 자나 작은 자나 동등하다. 즉 신분(과 연령의) 차이가 철폐된다(19절).

(4) 탄식 I(13-19절)과 이집트 사후 세계관과 근접성 추적

① 큰 자와 작은 자의 동등함

고대 이집트에서 죽은 후 사람(의 영(*jḥ*))은 미라 의식(Mumifizierung)과 제의적 주문을 통해 사후세계에 오시리스 심판을 거쳐 다시 태어나는 변용(變容)이 이루어진다고 믿었다. 특별히 매장이 곧 모태(모성, 모신)로 회귀(*regressus ad uterum*)이라는 관념으로부터 사자는 하늘 여신(Nut)의 품의 아동으로 회춘, 재생, 또는 다시 태어난다는 신념이 발전되었다.⁵¹ 이런 관념은 19절의 큰 자와 작은 자가 동등하다 - 즉, 나이가 똑같이 젊어진다 - 는 사상에서 그 흔적을 찾아 볼 수 있다.

② 모두가 평등한 사후세계

이집트에서는 죽음은 단절이 아니라, 또 다른 삶의 시작이다. 사후 세계는 두아트(*Duat*/심판 후 낙원)라고 불렸다. 이곳은 태양신 레(Re)가 밤마다 항해하는 지하 세계이자, 죽은 자의 영혼⁵²이 통과해야 할 영역

51 Jan Assmann, "Totenklage", *LA* 6 (1986), 657-676; 663. 무덤은 시체를 보관하는 곳이며, 무덤 자체의 기념성으로 인해 고인과 후세대 간의 지속적인 결속을 마련한다. 이집트인들은 자기의 무덤은 직접 짓고 후세대에게 이를 맡기거나 요구하지 않는다. 왜냐하면 한 인간의 기념성이 장기간 무덤을 짓는 작업을 통해 이루어지기 때문이다(661).

52 Peter Kaplony, "Totengeist", *LA* 6 (1986), 648-656; 648-650. 이집트에서는 정상적으로 매장된, 변용이 이루어진 사자의 영(*jḥ*)과 매장되지 않고, 변용(變容)이 이루어지지 않고 유평처럼 출몰하는, 사악한 사자의 영(*mt*)이 구분된다. 사악한 사자의 영은 (왕의) 적들로 간주되었다. 사후 사자 재판에서 선한 사자의 영에게는 의(정당함/무죄)가 선언된다. 오랜 세대 유평을 거듭한 술사나 외국 땅의 사자의 영은 선한 사자의 영(*jḥ*)으로 간주되었다. 반면, 악한 사자의 영은 무조건 죽음을 불러일으키는 것이 아니라, 질병, 독,

이었다. 이집트의 사자 신앙에 따르면, 죽은 자의 실존 형식은 존재의 지속(Fortdauer der Person)과 불사성(Unsterblichkeit)으로 나뉜다. 죽음을 넘어 망자의 존재가 후세대 속에 기념된다는 의미에서, 모든 이집트인의 사후 존재는 지속된다. 반면, 불사성은 신적인 것으로, 오로지 사후 왕에게만 있던 특권이다.⁵³ 왕은 사후에 제의 의례를 통해 승천하여 신들의 세계로 들어가지만, 왕이 아닌 사람들은 지하무덤에 거주하며 신 곁에 살았다. 죽음 이후, 존재의 지속과 불사성은 역사적 발전 과정을 겪는다.

난외설 - 고대 이집트의 사후 신앙의 발전 단계 정리⁵⁴

이집트 초기 시대, 즉 제1-2왕조 때(대략 BC 3150-2350), 사후 실존 이해는 “무덤 거주”(Wohnen im Grabe)에 바탕을 둔다. 죽은 사람은 그 형식은 다르지만 모두 무덤에 산다. 이 시대에 무덤은 제사 제물을 통해 제의적, 공유 기념적(kommemorativ) 사상의 초석이 되었다.

고왕국 시대 제3왕조로(대략 BC 2350-2150)⁵⁵부터 아주 분명히 구별되는 무덤 건축양식(마스타바, 대피라미드)이 시작되었고, 사자 제의와 내세관에서 위계적 차별이 나타난다. 사자의 불사성은 오직 신들의 아들이었던 왕에게만 집중되지만, “무덤 거주”는 왕이 아닌 평범

감염이나 악한 시전이나 악몽으로 사람을 엄습하는데, 주로 인체의 열린 부분을 기습한다. 이들은 주로 밤에 출몰하기에 이들의 대적자는 이집트 고대 시대에 가장 중요한 사자의 제관관이었던 태양신으로, 정죄당한 사자의 영이 하게 여행을 할 때 그를 맞선다. 이들은 신들의 시종이나 사신과는 구분된다.

53 Jan Assmann, “Totenklage”, 659.

54 연표는 주원준, 윗글, 8. 주원준의 Kohlhammer가 발행하는 BE(Bibische Enzyklopädie) 시리즈가 공통적으로 사용하는 구분을 바탕으로(Volkmar Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr.* [BE 2; Stuttgart: Kohlhammer, 1996], 9)로 한다.

55 주원준, 윗글, 90, 105. 이 시기 가장 강력한 중앙집권제(제3왕조 초세르)가 출현하였고, 상하 이집트의 가운데 위치한 멤피스가 수도였다. 파라오는 곧 마아트트의 체현이었다. 멤피스의 프타와 함께, 레 신앙이 중심이 되었다.

한 사멸적 사람들의 형식이었다. 사람의 무덤은 은밀한 ‘숨김의 처소’(Stätte der Verbergung)이지만, 왕의 무덤은 ‘승천의 처소’(Stätte des Himmelsaufstiegs)였다. 왕은 죽은 이후 태양 거룻배를 타고 승천하여 태양신과 연합되고, 신들의 세계로 사회화(Sozialisierung der Götterwelt)된다. 최소한 개인의 무덤은 제의적 기능을 하였으며, 무덤은 곧 사자의 신전(Tempel)이 되었다.

이집트 중왕국 시기(BC 1950-1750)⁵⁶의 사자 신앙은 세 가지 결정적 현상(오시리스 종교, 사자의 처소=하계, 불사의 영혼=Ba)을 통해서 고왕국 시대와 뚜렷하게 대조를 이룬다.⁵⁷ 죽은 왕은 불사의 오시리스(Osiris Chontamenti)가 되는데, 이제 왕의 불사에 일반 사람도 참여하게 된다. 각 사람은 제의 의례의 시행을 통해, 일 개인의 오시리스(“Osiris NN”)가 된다.⁵⁸ 이제 사후의 위계화는 사라지며, 불사성이 모든 이에게 가능하게 되었다. 사후세계는 더 이상 위가 아니며, 무덤 속이다. 오시리스 종교는 사망에서 구속뿐 아니라, 내세 생명을 주는, 완전한 의미에서 구속의 종교였다.⁵⁹ 매장 전 밤새도록 이어지는 사자 의례에서의 낭음(朗吟)은 고인을 오시리스적 명계와 의의 상태(Status der Rechtfertigung)로 넘어가는 여정의 동반자였다.⁶⁰ 사자는 원수뿐만 아니라, 신들 중 고발자들 앞에서도 결백을 인정받는데, 특별히 무죄한

56 주원준, *윳글*, 164-166. 중왕국의 주축은 테베로, 남북 이집트의 순환 왕권이 있었다. 이 시기는 문예부흥이 절정에 달하였다(「시누헤 이야기」, 「하프 연주자의 노래」, 「네페르티의 예언」, 「아메넬레트 1세의 가르침」, 「난파 선원 이야기」). 프타, 레는 멤피스의 아문과 함께, 이집트 삼신론이 성립된다.

57 Jan Assmann, *윳글*, 667.

58 개개의 사자(死者)는 “Osiris NN”으로 신과 동일화상이 되지만 — 사실, 사자는 미라화 됨으로써 신과 동일화상이 된다 — 사후에도 각각의 정체성을 소실하지 않는다. 이런 구상은 제1중간기에 유행하기 시작하는 관념, 산 자는 그의 활동에 있어 특정 신들의 속성을 체현한다는 사상과 연관해 볼 수 있다. Jan Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dyn.* (OBO 51; 1983), 277-282, in Jan Assmann, *윳글*, 674에서 재인용

59 Jan Assmann, *윳글*, 674.

60 Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 2003), 102.

의인이 그 앞에 설 수 있다.⁶¹

신왕국 시대(BC 1550-1000)에⁶² 사자 심판(Totengericht)은 전형적인 양식을 취하게 된다. 125장에 이르는 「사자의 서」(Totenbuch)가 법제화되고, 일반화된다. 오로지 42가지의 과실로부터의 정결(Reinheit)이 사자 심판에서 개인의 의(Rechtfertigung)와 불사성을 결정짓는다. 이로써 사자 신앙의 민주화(Demokratisierung) 과정은 종결된다. 누구나 사자 심판에서 자기의 행한 것을 해명해야 한다. 사자 재판에서 자신의 덕이나 의, 주문(술)적 지식을 통해 무죄로 입증된 자는 지복 상태로, 저 세상에서 신들의 곁에 머문다. 그럼에도 바(Ba)에 대한 진술 차이로 볼 때, 아마르나 시대(BC 14-13세기)에는 이승 지향성이 두드러지나, 이어지는 람세스 시대(BC 13-11세기)에는 순수한 저편 세상을 지향한다.

신들이 각 사람의 사자 심판을 돕는다. 아누비스(Anubis)는 저울의 균형을 살피고, 토트(Thot)는 유리한 결과를 기록하며, 호루스(Horus)는 사자를 변호하지만, 신들은 사자의 죄악에 대해 어떤 권한도 행사하지 못한다. 사자 심판을 통과한 후, 사자는 의롭게 되어 '변용된 영'의 존재로 이편 세상에서 사라져서 저편(서편) 세계에 다시 태어나야 한다. 변용된 존재는 이제 "의롭게 된"(gerechtfertig)이라는 첨가어가 붙는다.⁶³

드디어 제3중간기(BC 1000-700)와 후기 시대(BC 700-332)⁶⁴에는 피안 지향성은 더욱 증대되고, 사자 문학(Totensliteratur)은 고정된 순서로 정

61 Wolfgang Helck, *Die Lehre für König Merikare* (KÄT; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1977), 31-33, in 윗글, 668에서 재인용

62 주원준, 윗글, 234. 당시 이집트는 히소스를 몰아냈을 뿐만 아니라, 고대 오리엔트의 가장 강력한 국가가 되었다. 당시 사람들은 더 이상 사자의 모임을 건설하지 않고, 그 대신 '왕가의 계곡'에 바위산을 깎아 지하무덤을 만들었다. 신왕국 후기에는 아툼 신앙이 절정에 달하여, 태양 원반이 독립하였다.

63 윗글, 102.

64 주원준, 윗글, 289. 남부 이집트는 아문 사제들이 지배하고, 북부 이집트는 왕권이 지배하여 대립하였다. 제3중간기는 이집트 몰락의 시대였다.

경화 된다.⁶⁵ 후기 페르시아, 또는 이른 프톨레미 왕조 시절, 「사자의 서」에 신전 예식(Tempelturgie)을 첨가하는 예식이 출현한다.

③ 탄식 I(13-19절)의 이집트 사후 세계관과 근접성 정리

욥기 3:13-19가 그려주는 사후 세계관은 — 구약성경의 일반적인 스올 진술이나 메소포타미아와 우가릿의 하계와는 구별되는 — 이집트의 신왕국과 후기 시대의 사후 세계관과 이웃하고 있다. 우선, 13-19절은 사자 문학(Totensliteratur)의 발달로 원리상 누구나 자력으로 의를 획득하여 하계 여행을 안전하게 통과하고 무죄 방면되어 생명의 지복 상태에 이른 것에서 그 연관성을 찾아볼 수 있다. 13절의 *šakab*(눅다)는 ‘무



그림 3. 쿤수-메스(Chunsu-mes, BC 1085-950) 파피루스의 「사자의 서」 삽화

사자는 마아트(Maat) 깃털과 심장 호신부를 목에 걸고 사자 재판정 앞에 있다. 재갈의 머리를 한 사자의 신, 아누비스(Anubis)는 정의의 신 마아트의 상징을 마주 놓고 심장의 무게를 잰다. 저울의 천칭석(石)은 마아트 깃털에 매달린 심장 상징으로 되어 있다. 이비스(Ibis) 머리를 한 서기관인 신, 토트(Thot)는 사자 재판관 오시리스(Osiris)에게 무게 감정의 결과를 기별한다. 악어 머리를 한 사자(死者) 식인(食人) 여신은 너무 가벼운 무게라고 판명된 심장을 기다리고 있다. 이집트 남녀는 이 “둘째 죽음”을 무서워하였다.

출처: 실비아 슈피어/토마스 슈투우블리, 「성경과 몸의 상징학」, 89.

65 Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte* (Paris: LES ÉDITIONS DU CERF, 1972), 18f. 186ff, in Jan Assmann, “Totenklage”, 670과 671에서 재인용.

덤’(참조. 22절: “무덤을 찾으면 심히 기뻐하고 즐거워하니”)을 전제하며, 죽음 이후 세계가 펼쳐지는 곳은 *šakab*(눅다)를 통해 — 하늘 위(천계)가 아니라 — 땅 아래(하계)임을 암시한다. 사자의 존재가 세상의 임금과 모사들이나 고관들과 동등할뿐 아니라(14절) 작은 자와 큰 자가 동등하다는(19절) 진술은 모두가 지복 상태에 들어가는 신왕국 시대(BC 1550-1000)의 두드러진 특징을 찾아볼 수 있다. 이승에 대한 미련은 조금도 찾아볼 수 없다는 점에서 람세스 시대의 피안 지향성이 두드러진다. 사자의 세계 찬미(16-19절)는 분명 두아트(Duat)의 낙원계(Elysium)와 같은 이상적인 세계를 말한다. 욱기 본문에서 두아트와 현실계를 오가는 바(*Ba*)에 대한 언급은 없는 반면, 사후에도 — 특정 개념화되어 있지 않으나 — 존재의 지속을 분명히 말하고 있다. 또한 사자 문학에서 볼 수 있는 사후 심판에서의 윤리적 요소(결백 여부)에 대한 언급 대신, 욱기 본문은 죽은 이후에도 자신 여전히 의롭다는 것을 전제하고 있다. 본문에는 생의 극심한 재난에 직면하여 피안 지향성이 두드러지는데, 이 땅에서 태어나서 아주 잠깐뿐인 생명에 대해서 조차 전혀 가치가 부여하지 않는다(비교. 11-12절). 따라서 이집트 문화 내에 내세관의 발전 단계와 비교해 볼 때, 제3중간기(BC 1000-700)와 후기 시대(BC 700-332)에서 만나게 되는 강한 피안의 세계 지향성을 나타낸다.

3) 탄원 II(20-26절) - 현재의 비참: 불안정, 불평안

(1) 어찌하여 고난당하는 자에게 생명의 빛이 있는가?(20절)

출생에 대한 전면적인 부정(3-10절)과 사자의 세계를 짐작하는 향수적 시선(11-19절)을 지나, 욱은 눈뜨고 보기 싫은(비교. 3:10b) 쓰디쓴 현실을 마주한다. 하나님으로부터 억압받는 운명을 짊어진 곤고한 자(20절, *‘āmēl*)는 자신의 현실을 특징짓던 10절의 *‘āmāl*(환란)을 반향(反響)

www.kci.go.kr

한다. 사실, 욥에게 인생의 혼란이나 “환난”은 인간 사회 내의 불평등한 권력에서 생겨난 것이 아니었다. 그것은 사회적 역학 구조와 무관하게 모든 이들에게 닥칠 수 있는(20절b, 21-22절의 복수를 주목하라!) 하나님의 저버림과 육체적 질병에서 비롯된 것이었다(24-25절). 여기에서 화자는 더 이상 유산(流産)과 사산(死産)의 가능성을 되돌아보기보다는, 공포, 아픔, 불안에 처한 생의 의미에 의문을 가지며, 무덤을 열망한다. 한편으로 생에 대한 환유로 “빛”(ör, 20절b)은 자기 저주와 앞서 사용했던 출생과 상관된 언어(4-5절, 10절, 16절)에 담긴 우주론적 이미지를 재수용하고, 다른 한편으로 “마음이 아픈 자”(mârê nâpêš, 20절b)는 ‘낮의 흑암’(kimrîrej jôm, 5절)을 공명하며⁶⁶ 자기 저주와 탄식 I과 II는 문학적으로 상호 반사를 일으키고 있다.

(2) 죽음을 갈망하는 자의 초상(21-22절)

20절의 질문은 감추어진 수신자, 하나님을 향한다.⁶⁷ 하나님은 생명의 원인자(Urheber des Lebens)이며(4절), 생명과 빛을 주셨다. 부조리하게도, 하나님은 그를 생명으로 불러낸 다음, 그의 모든 삶의 가능성을 (이유 없이) 절단해 버린다.⁶⁸ 욥은 그런 하나님을 이해하지 못한다. 전통적인 시각에서 하나님과 반대편 세계는 흑암, 반(反) 생명인 혼동인데, 그는 드디어 죽음을 갈망한다. 그에게 구속 상태(Erlösungsstatus)를 보증

66 Norman C. Habel, 윗글, 111.

67 20절의 ‘lammâb-질문의 간접 목적어(ℓ)는 20절a에는 남성 단수, 20절b에서는 여격 남성 복수이다. 그리고 이어지는 22절은 분사 문장의 주어는 남성 복수이다. 마지막으로, 이 질문의 대상자는 다시 23절에서는 오로지 한 남자(gæber, “사람”)와 일치시킨다. 이런 단-복수 전환 기법은 화자의 현재 입장이 복수의 사람들이 죽음을 그리워하는 상황을 암시한다.

68 Franz Hesse, 윗글, 49.

하는 것은 죽음밖에 없다.⁶⁹ 그러므로 그는 땅에 숨겨진 보화를 파듯 죽음을 찾고 있다(“treasure hunters?”).⁷⁰ 그의 죽음에 대한 갈증은 이보다 더하다(21절). 아이러니하게도, 그의 영혼은 더 이상 야훼와 그의 도우심(시 33:20), 야훼의 가르침을 바라기 보다는(*hākāh pi*), 죽음을 환영받는 구원자(“a welcome saver”)⁷¹로서 고대하고 있다. 무덤은 감추어진 보물인 죽음을 발굴하여(*hāpar*, 21절) 그 발굴물을 경축하는 축제 장소이다(22절).⁷² 하계는 기쁨의 장소로 묘사된다.

(3) 막힌 생의 방향 상실(23절)

이제 탄식(Klage)은 탄원(Anklage)의 어조로 전환된다.⁷³ 욥의 특수한 상황을 고려한다면, 그것은 하나님(*elōah*)을 향한 (앞으로 범정에 세울) 고소이다. 생의 방향과 목적이 감추어졌다면, 생은 무목적에 쓸데없는 것이다. 욥의 고발은 그의 완전성이 하나님의 축복의 울타리로 둘러져 있다는 사탄의 판단(욥 1:10)을 뒤집고 있다. 복의 울타리는 커녕, 현실은

69 비교, 윗글.

70 William M. Thompson, *The Land and the Book* (London: Thomas, Nelson & Sons, 1913), 112, in Marvin H. Pope, 윗글, 32에서 재인용. 톰슨은 여기서 생생한 비교를 해본다. 그는 밤 동안 지치도록 무덤을 판 다음, 땀을 발견하여 흥분을 감출 수 없던 유물 도굴꾼들에 관한 이야기를 들었다. 고고학자들은 숨겨진 보물 소식에 흥분에 사로잡혀 든 일꾼들의 열정을 알고 있다.

71 Norman C. Habel, 윗글, 111.

72 Marvin H. Pope, 윗글, 32. 22절을 동의적 평행법으로 독해하면, 히브리어 사본과 시리아 역본에 기초하던 Graetz, Beer, Duhm과 함께, 22절b의 *gil*은 22절a의 *geber*의 유의어로서 ‘기쁨 땀’이 아니라, ‘돌무더기’(*gal-’abānīm*)를 뜻할 수 있다. ‘갈-아바님’은 이례적인 매장 형식으로 정상적인 무덤을 말하지는 않는다(수 7:25; 8:29; 삼하 18:17). Alfred Guillaume은 “The Arabic Background of the Book of Job”, 106-127; 110, in Federick, F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfillment* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963)에서 아랍어 *jāl*은 “the inner side of a grave”로, 무덤과 평행적으로 사용됨을 말한다.

73 Franz Hesse, 윗글, 50.

하나님께 에워싸여 가려져 막혀 있다고 신랄하게 절규하고 있다.⁷⁴ 하나님의 적대적인 폭력 앞에 그는 무죄한 피해자(a innocent victim)이다.

(4) 탄식의 이유(24-26절) - 몸을 가진 인생이 겪는 생지옥

24-26절은 바로 그 하나님이 괴롭히시는 자가 바로 ‘나’임을 밝힌다. ‘나’는 음식을 먹고 물을 마시는 일상의 평범한 시간에도 쉼 없이 신음하며 앓고 있다(24절). 치료 불가능한 병에 걸려 두려움과 공포(*pahad*)가 몸에 미친다(25절). 불안과 공포는 더 깊이 밀쳐오지만, 막상 그에게는 죽음이 허락되지 않는다. 26절은 그의 상태 전체를 요약하고 있다. 그가 죽음의 영역에서 향유할 것으로 상상하던 그런 평온(비교. 16-19

74 강철구, “욥의 하나님 이해: 욥의 질문과 하나님의 답변을 중심으로”, 「구약논단」 23권 1호, 139-164; 구자용, “‘까닭 없는 하나님 경외’에 대한 사탄의 질문과 욥의 응답: 욥기 1:9ff와 19:6-20, 25-27의 비교를 중심으로”, 「구약논단」 30권 2호(2024), 7-43; 류사라, “하나님에게 둘러싸여”(욥 3:23)의 이중적 레테르(letter), 「구약논단」 28권 4호(2022), 67-69. 류사라는 “하나님에게 둘러싸여”(23절)가 욥에 의해서는 욥의 길을 막으시고 차단하시는 출구가 없는 ‘감금’의 의미로 사용되었으나, 앞서 욥기 프롤로그인 1장 10절에서 사탄에 의해서는 하나님의 둘러싸는 행동이 욥의 모든 것을 ‘보호’하시는 의미로 사용되었다는 것에 주목한다. 그녀는 이를 의미론적 충돌로 이해하고 욥기 3장 23절의 “하나님에게 둘러싸여”는 중의적 의미가 있다고 해석한다. 그녀는 욥의 탄식이 23절에 이르기까지 지속적으로 죽음을 갈망하고 있었다는 것에 주목하여, “길이 숨겨졌다”(23절a)는 욥이 갈망하는 죽음의 세계로의 길을 하나님께서 숨기셨다고 본다. 이러한 견지에서 23절b의 “하나님에게 둘러싸여”는 죽음으로 도망할 수 있는 길이 하나님에 의해 완전히 차단되고 가로막혔다는 의미이다. 하나님의 행동은 사탄의 관점에서는 ‘보호’로, 욥의 관점에서는 ‘차단’으로 해석된다. 하나님이 죽음으로 향하는 길을 숨기시고 막으신 것은, 곧 욥을 죽음으로부터 보호하신 것이다. 반면, 구자용은 둘러쌈의 모티브에 어조 전환을 인식한다. 이 모티브는 산문부에서 사탄의 관점에서 하나님의 보호 활동이지만, 시문부에서 욥은 이 모티브를 하나님을 적대적 공격으로만 해석한다. 류사라의 연구는 히브리 성경에서의 언어와 본문, 수사학적 위치와 배열 안에 숨어있는 작은 의미를 섬세하게 관찰했다는 데 의의가 있다. 하지만 그녀의 수사학적 분석은 욥기 3장의 독특한 사후 세계관보다는 전통적인 스올 이해에 머물고 있다. 강철구는 하나님의 상(想)이라는 차원에서 욥의 관점에서 하나님은 폭력을 행하는 분으로서 묘사되고, 하나님의 관점에서의 하나님의 상(想)은 자비로우신 분으로, 서로 대립적인 관계에 있다고 지적한다. 욥은 부정적인 하나님 상을 가지고 있음에도, 여전히 하나님을 구원자, 증인, 그리고 보증인으로서 경험할 것이라는 희망을 버리지 않았다. 그 결과, 그는 고난 중에 경험했던 하나님 상과는 다른 하나님 상을 경험할 수 있었다고 정리한다.

절)은 단 한 순간도 없다. 22절의 3중적인 ‘무덤 칭송’(šāmah, gil, šīs)에 반해, 26절은 삶의 부재를 세 가지 어휘(평온, 안일, 휴식의 부재)로 말하고 있다.⁷⁵ 이런 삼중성은 하나님이 율타리로 두르신 “그와 그의 집과 그의 모든 소유물”(1:9)을 다시 한번 반향한다. 이제 욥의 인생을 지배하는 것은 혼란과 혼동(rōgez)뿐이다(27절 “불안”; 17절 “소요”).⁷⁶ 본문은 이 비참한 상황에 대한 책임자는 누구인지 말하지 않는다. 하지만 고통과 고난을 보낸 자는 다름 아닌 하나님임은 의심할 여지가 없다. 1장의 내러티브에서 욥을 친 자는 사탄이지만, 대화체 시인은 사탄에 대해 그 어떤 평도 남기지 않는다.⁷⁷

(5) 탄식 II(20-26절)과 이집트 사후 세계관과 근접성 추적

욥기 3:20-26에서는 중병 걸려 골골한 사람의 빛 있는 생명의 세계에 대한 환멸이 보도된다. 그에게 보물 같은 죽음은 아직 묘연하다. 그는 하나님께서 포위하여(sākak hif) 무덤으로 향하는 인생의 길조차 허용하지 않으시는(23절), 죽음이 금지된 자이다. 빛(생명)이 주어진 현실의 세계는 공포뿐이며, 평안도 없고 쉼과 안식도 없고, 광분만 있다(25-26절). 오로지 혼란과 혼동뿐이다. 반면, 무덤은 종말적인 즐거움(šāmah, qal)과 기쁨(šīs qal)의 구속 실현이 이루어진(참고. 사 61:3; 숙 8:19), 경축의 장소로 묘사된다.

75 Norman C. Habel, 윗글, 112.

76 데이빗 J. A. 클린스, 윗글, 323. ‘로게즈’는 물리적으로는 지진(9:6; 삼상 14: 15; 암 8:8)을, 감정적 의미로는 두려움(렘 33:9; 합 3:16), 심한 놀람(사 14:9), 격한 슬픔(삼하 19:1), 혹은 분노(사 28:21; 왕하 19:27, 28; 욥 39:24(명사)) 등을 뜻한다.

77 Hermann Spieckermann, “Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch”, 431-444, in I. Kottsieper/J. v.Oorschot/K.F.D. Römheld u.a. (Hgg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

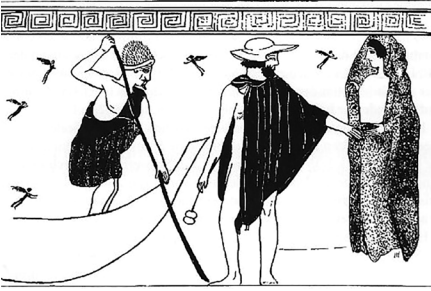


그림 4. 아테네의 흰 배경의 성유(聖油) 그릇 (Lekythos, 그리스 BC 5세기)의 장면

신들의 심부름꾼 헤르메스(Hermes)가 고인이 된 한 여인을 사공 카론(Charon)에게 인도한다. 그는 그녀를 삼도천(三途川, Styx)으로 데리고 가야 한다. 사자의 영혼은 날개 달린 소인의 형태로 날아 다닌고 있다.

출처: 실비아 슈뢰어/토마스 슈투우블리, 「성경과 몸의 상징학」, 107-108.

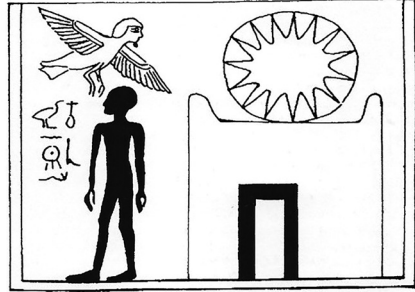


그림 5. 내페르우배네프 파피루스(Neferubenef, 이집트 BC 13세기)의 「사자의 서」 전면장식 그림 무덤 입구 앞에 선 고인은 그림자와 Ba-새라는 두 면으로 보이게 된다. Ba-새는 태양 속을 바라보며 사자에게 빛을 공급한다. 묘지시설 일부에는 Ba-새가 태양 »충전«을 위해 그 속으로 들어갈 수 있도록 특별한 조상(彫像)이 세워져 있다.

본문은 전통적인 구약성경의 스올과는 사뭇 다른 사자 세계를 다시 한번 언급한다. 메소포타미아에서 죽음은 매우 암울하거나 불확실한 상태로 보는 경향이 있다. 죽음을 개인의 구속(Erlösung)으로 보는 시각은 고대 이집트의 신왕국 시대에서 나타난다(비교. 21-22절). 감추어진 보화를 찾는 모티브는 파라오들의 무덤 축조와 함께 시작되어 수천 년 동안 이어졌던 무덤 도굴꾼의 역사를 연상케 한다. 파라오들은 사후세계 준비를 위해 막대한 부장품을 갖춘 무덤을 건설하였고, 그 무덤은 도굴꾼들의 표적이 되었다. 본문에서 지복 세계로의 진입로를 가로막고 적대하는 신들은 오시리스 재판정의 마아트 앞에 저울의 추의 무게를 살피는 아누비스(Anubis), 토트(Thot), 아미트(Ammit), 또는 고발하는 신들과 유비의 맥락을 찾을 수 있다(23절; 비교. 욥 6:2). 또한 ‘무덤 칭송’(22절) 역시 고대 이집트의 장례 의식과 연관성을 찾을 수 있다. 동편(산자들의 세계)에서 나일강을 넘어, 서편(Nekropolis)으로 가는 횡단은 구원의

길, 즉 사망에서 구속되어 불사로 옮겨가는 길로 해석되었다.⁷⁸ 서편 방부처리 홀(Einbalsamierungshalle)에서 무덤으로의 관 이송은 이별의 애통을 동반한 축하 행렬이었다. 방부처리의 발삼의식은 대중의 볼 수 없는 은밀성이 있지만, 무덤으로 향하는 축하 행진은 공적이었다.⁷⁹ 이런 연관성 맥락에서 본다면, 20절b의 복수 여격, 21절과 22절의 분사구문의 복수는 결코 우연이 아닐 것이다. 탄식 I과 탄식 II에서는 사후세계에도 사람의 존재는 지속되기는 하지만, 사람의 인격을 대표하는 영혼 관념은 찾아볼 수 없다. 인격의 대표로서 영혼 관념은 문헌적으로 사모스 출신의 피타고라스(BC 570-495)의 ‘원죄’나 ‘정화’ 개념, 그리고 시칠리아의 엠페도클레스(BC 493-430)의 ‘정화된 영혼들’(καθαροί)의 윤회 개념에서 찾아볼 수 있다.⁸⁰ 이뿐 아니라 탄식 II에서는 헬레니즘 시대에 관찰되는 사후 인간 존재에 대해 삼분할적 차등(대표적으로 플라톤(대략 BC 428-348))이 나타나고 있지 않다. 따라서 이러한 사후세계의 존재 양식은 헬레니즘과의 세계사적 조우(BC 332) 이전을 가리키고 있다.

4. 욱기 3장의 저작 환경 고찰 - 문헌사와 문화사의 조우

후르비츠(A. Hurvitz)의 연구에 따르면, 욱기에 사용된 다량의 특수한 어휘(hapaxlegomena)나 생소한 어근은 아람어의 영향이 있던 포로기

78 Jan Assmann, *Tod und Jenseits*, 400.

79 윗글, 405.

80 실비아 슈뢰어/토마스 슈투우블리, 윗글, 109. “초창기 그리스인들에게 프쉬케는 혼이 깃든 신체의 그림자 형상이었고, 그것은 공기와 흡사했고 날개 달린 존재였다”(107). “BC 7세기부터, 그리스도 철학자들은 호머(Homer)와 민속적 영혼신앙에서 이탈한 다음, [...] 이제부터 영혼은 일개인의 총괄 개념이 되었다. 영혼은 이미 한 사람이 나기 전이나 죽음 이후에도, 육체와 독립적으로 존재하는 신적 본성과 유사한 실체가 된다.”

후기의 언어적 요소이다. 하지만 반드시 특정 어휘나 어근의 초기 성경 문헌의 부재가 포로기 후기로 편년할 수 있는 결정적인 단서로 주장할 수만은 없음을 최근 우가릿 문헌의 발견에서 증거해 주고 있다.⁸¹ 학자들은 욥기의 편년을 BC 10세기에서 BC 4세기까지 제안하고 있다. 물론, 본문은 명시적인 역사적 배경이나 사건을 지적하지 않는다. 멀리 떨어진 땅에서 펼쳐진 사건 묘사와 후대 이스라엘의 역사적 예언적 전통에 대한 직접적인 언급 회피는 어느 정도 역사적 배경을 가늠하게 한다.⁸² 욥기의 이슈는 예레미야(렘 31:29-30)나 에스겔(겔 18)의 ‘개인 적용 보상교리’(또는 변영신학)와는 반대 방향이다. 또한 고난은 필연적으로 죄의 결과가 아닐 수 있다는 포로기의 제2이사야의 신학은 욥기의 전반적인 주제와 유사하며, 특별히 욥기 38-39장에 사용된 야훼의 연설(발언) 기법은 제2이사야의 심문 연설에 전형적인 어법에서 찾을 수 있다. 그밖에, 욥기 3장 3-10절의 틀거리로 사용된 예레미야 20장 14-18절, 그리고 창세기 1장과 욥기 3장 4-9절의 문학적 의존성은 욥기 시문의 저자가 이미 알려진 두 본문을 자신의 문학적 밑그림으로 이용했음을 알려준다. 이러한 문학적 의존성은 욥기서 전체가 최소한 에스겔 출현(대략 BC 600년) 이후의 문학적 배경임을 말한다. 또한 욥기는 잠잠한 신에게 도발하여 감추어진 초월자가 출현하는 장면이나 목숨을 잃을 수 있는 두려움(공포) 가운데 주권적인 신과 만나는 영웅적 인물을 소개하고 있는데, 분명 이런 인물 유형은 포로기 전이나 포로기 중, 혹은 포로기 이후에라도 이스라엘의 신앙에는 ‘불편한 인물 모델’이다.⁸³ 어휘나 주제, 고대 오리엔트의 보편적인 보상 교리, 영웅적인 인물 설정

81 Avi Hurvitz, “The Date of the Prose Tale of Job Linguistical Reconsidered”, *HTR* 67/1 (1974), 17-34; Norman C. Habel, *윗글*, 41에서 재인용.

82 *윗글*, 40-42.

83 *윗글*, 42.

등은 문학적, 문화적 분위기가 먼 땅의 비-이스라엘적인 환경으로 설정되었음을 재확인해 준다.

욥기 3장의 사후세계 묘사에서 불사적 존재의 지속을 말하지만, 비물질적 영혼만 존재하는 관념은 찾아볼 수 없다. 이런 점에서 전통적인 이스라엘의 사후에 대한 포로기 후기의 개인 탄원시의 표상(“영원한 삶”, “소멸되지 않는 하나님과의 관계”)과 연결점도 있다.⁸⁴ 다만 개인 탄원시에서 존재의 지속은 ‘지상에서의 스올의 경험’(Tod im Leben)을 상징하며 시편에서는 죽음의 탈신성화/탈신화화가 이룩된다는 점에서⁸⁵, 욥기 3장의 죽음 자체의 낙원화와는 뚜렷한 차이가 있다. 사후세계에도 인간 존재는 지속되나, 사람의 인격 존재 대응어로서 ‘영혼’에 대한 관념이나, 사후 인간 존재에 대해 이분할이나 삼분할적인 차등이 나타나고 있지 않다. 따라서 이러한 사후세계의 존재 양식은 세계사 무대에서 헬레니즘과의 역사적 접촉(BC 332) 이전을 지적한다.

포로기 후기적 욥의 저작 환경과 연구의 문화사적 분석의 결론은 상응하고 있다. 물론, 구약성경은 단일한 우주론 정립보다는, 오히려 우주에 미치는 하나님의 권능을 칭송하는 데 관심이 지대했다. 또한 이스라엘이 고대 오리엔트의 우주관을 공유하고 밑그림으로 사용하지만, 구약성경 문헌은 세련된 우주론이 나타나지 않는다는 것은 분명한 사실이다. 그럼에도 잉태와 출생일 저주의 우주 탄생의 원형 모티브와 사자 세계의 찬미는 저작자나 수신자 편의 문화적 토양이 고대 이집트의 후기 시대(BC 700-332)이며, 약속의 땅 밖의 비-이스라엘적 환경임을 논증하고 있다.

84 이일례, “시편 88:11-13은 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?”, 『성서원문연구』 35(2024년 10월), 87-116.

85 “Desakralisierung des Todessphäre”(Gese, Tod, 38)와 “konsequente[...] Entdivinisierung des Todes”(Zenger, Israel, 145)에 대해, Bernd Janowski, *Anthropologie*, 83, 각주 172.

5. 나오는 말

읍기 3장은 산문에서 시문으로 극전 전환을 이루는 경첩부로 애가 장르에 속한다. 주인공이 갑작스러운 비극에 대한 경건한 인내와 긴 침묵의 고뇌에서 입을 열어 날 것 그대로 감정을 분출한다. 3장은 받아들일 수 없는 재앙을 이해하고 대응하고 해명해 보려는 심오한 투쟁과 복잡한 문학적, 신학적 논쟁의 무대를 마련한다. 출생일 저주와 죽음에 대한 찬미는 길게 이어지는 친구들과의 논쟁을 촉발하는 촉매적 기능을 한다. 3장은 도입부(1-2절), 출생일 저주(3-10절)와 탄원(11-26절)으로 나뉘며, 향의의 근거를 *kj*-절로 도입한다. 3장은 전통적인 탄원시 양식을 띄고 있지만, 탄식자의 운명 전환에 관심이 없으며, 현재 살아있음의 무익을 표출한다. 지배적인 문학 양식 역시 전도된 패턴(기쁜 출생 → 출생 전 죽음//질서 → 시원의 혼돈//이 세상의 슬픔, 불안 혼동, → 저 세상의 기쁨, 자유와 평안)으로, 현존 질서의 전복을 애원한다. 지하 세계는 혼돈이 아닌, 안식과 기쁨, 평등과 평화로 묘사되는 데, 이런 사후세계 묘사는 구약성경에서 유례를 찾을 수 없다.

연구는 창조의 첫째 날을 역행하는 대담한 양식의 우주 탄생 원형적인 모티브(cosmogonical prototype)에 착안하여 3장 본문과 이집트 세계관과 문화사적 비교를 시도하였다. 3-10절의 태어난 날에 대한 일식과 월식, 그리고 밤의 불임 기원은 역행적인 점증법으로 의미를 강화하며, 문법적으로는 의지와 기원 용법의 지시형(‘~ 할지라’)이 사용된다. 이런 지시형 용법은 국역 해석과는 달리 주술적 성격(incantation)을 자아낸다. 고난받는 자는 창조 이전 단계의 혼돈을 소원하는데, 여기서 해와 달은 의인화된 존재로 묘사된다. 3장 전반부의 자기 저주시의 밤의 여성적이고 긍정적인 이미지는 아침이면 해를 내보내는 하늘의 누트(Nut)를 연상케 한다. 일식과 월식 묘사는 고대 오리엔트 공통 모티브인 용(뱀)과

www.kci.go.kr

의 전쟁에서 모티브가 사용되나, 승리로 귀결되지 않는다. 고대 이집트에서 일식은 혼돈의 아포피스(Apophis)가 레(Re)를 공격한 것으로 해석했다. 유희 본문에서 일식과 월식은 온 땅이나 왕국에 미칠 재앙이 아닌 개인의 잉태와 출생에만 대상으로 한 점에 특이점이기는 하지만, 문화사적 지평에서 본다면 동시대인들에게 그것은 징조이며 신의 진노나 기존 질서의 붕괴나 전복으로 해석될 수 있었다. 메소포타미아 문화에서 출생과 별자리 연결은 주전 2천년대 말에 출현한다. 고대 오리엔트 공동의 모티브는 탄원 I과 II로 진행됨에 따라, 이집트적인 색채가 더욱 짙어진다.

탄원 I(11-19절)은 유산과 사산되지 않음을 탄원하는 것에서 시작하여(11-13절), 시간의 순서에 따른 점증법으로 사후세계를 누워(*šakab*), 잠자며(*jāšen*), 평안(*šāqat*)과 쉽(*nūah*)이 존재하는 안정된 낙원 같은 곳으로 그린다. 더 나아가 무덤의 세계(14-15절)는 지배적인 이집트 표상(피라미드와 장제전)과 신분(상승)과 부귀의 평준화, 지상적인 차별이 철폐되는 곳으로 묘사된다. “저곳”이란 지시 부사로 부정한 곳이 아닌 곳으로 지시되는 사자 세계(Totenwelt)는 비폭력과 쉽이 있으며, 모든 이들이 한결같은 조화를 누리는 땅이다. 여기서 오시리스 암시어(*‘asirim*, 18절)가 주목할 만하다. 모든 이들은 하계(Unterwelt)에서 사자(死者) 심판(Totengericht)이 없이(또는 통과하여), 큰 자나 작은 자가 모두 평등하고, 자유인으로 살아간다(16-19절). 무덤 매장은 곧 모태로의 귀환(*regressus ad uterum*)으로 여신(Nut)의 품의 어린 시절로의 회춘(재생)을 연상케 한다. 탄식 I에서 그려지는 사자 세계의 이미지는 사자 문학(Totensliteratur)의 도움으로 원리적으로 마침내 모든 이들이 의롭게 되어 신적 불사성에 참여하는 고대 이집트의 신왕국 시대 이후, 제3중간기와 후기 시대(BC 1069-332)의 사후 세계관과 이웃하고 있다.

탄원 II(20-29절)는 고난당하는 자는 자신의 쓰디쓴 현실과 마주하

며(20절), 죽음을 현실 처지를 극복하는 구속의 상태로 그린다. 욥은 숨겨진 보화 이상으로 죽음을 갈망하고 있다(21-22절). 죽음을 죽음에 발굴한 자들의 경축의 장소로 묘사된다. 하나님의 적대적 폭력에 막혀 있는(23절) 그의 생은 생지옥이다. 탄원 II의 죽음을 개인적인 구속으로 보는 시각과 발굴 이미지, 그리고 적대적인 신의 이미지, 무덤 행렬을 축제행렬로 꾸미는 묘사 등은 고대 이집트적 사후 세계관에 근접해 있다.

욥기 3장의 우주 탄생 원형적인 모티프나 사후세계는 고대 오리엔트 세계관과 공통점이 있지만, 문화사적으로 고대 이집트의 신왕국 이후, 이집트 후기 시대(BC 1069-332)와 이웃하고 있다. 욥기 3장의 사후 세계 묘사에서 불사적 존재의 지속을 말하지만, 비물질적 영혼만 존재하는 관념은 찾아볼 수 없다. 문헌사적으로 욥기 3장의 본문은 대략 에스겔 시대(BC 600) 이후, 팔레스타인 밖의 비-이스라엘적 환경을 암시한다. 또한 사자 묘사에 있어, 인격의 대표 개념으로서 영혼(피타고라스, 엠페도클레스)이나 이분할이나 삼분할적 차등(플라톤)이 출현하지 않은 점으로 보아, 욥기 3장의 저자와 수신자의 문화적 환경은 고대 오리엔트의 헬레니즘 출현(BC 332) 이전으로 편년될 수 있다. 욥기 3장에 사용된 모티프는 저작자나 수신자(청자)의 환경이 이집트 후기적 색채가 짙음을 알린다. 이러한 암시적 단서들은 논쟁의 절정에서 하나님의 직접 말씀하시는 장면(욥 38-41장)의 삶의 정황을 소환한다.

참고문헌

- 강철구, “욥의 하나님 이해: 욥의 질문과 하나님의 답변을 중심으로”, 「구약논단」 23권 1호, 139-164.
- 구자용, “‘까닭 없는 하나님 경외’에 대한 사탄의 질문과 욥의 응답: 욥기 1:9ff와 19:6-20, 25-27의 비교를 중심으로”, 「구약논단」 30권 2호(2024), 7-43.
- 권지성, “욥기는 답을 주는가?: 해체와 아이러니 속 다성적 구조”, 「특별학술좌담 욥

기 논쟁」2025년 5월 30일, 4-21.

- 데이빗 J. A. 클린스, 「욥기 1-20」(한영성 옮김) (WBC 17; 솔로몬: 서울, 2006), 295. 원재 David J. A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17; Texas, Waco: Word Books, 1989).
- 류사라, “하나님에게 둘러싸여”(욥 3:23)의 이중적 레테르(letter)“, 「구약논단」 28권 4호(2022), 67-69.
- 실비아 슈뢰어/토마스 슈투우블리, 「성경과 몸의 상징학」(오민수 옮김) (서울: CLC, 2023), 142. 원재 Sivia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körper Symbolik der Bibel* (Darstadt: WBG, 2005).
- 이일례, “시편 88:11-13은 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?”, 「성서원문연구」 35(2024년 10월), 87-116.
- 윤동녕, “대리 왕 제의(代理王祭儀)의 관점으로 본 다윗 왕의 위기 극복 과정”, 「구약논단」 21권 3호(2015), 126-155.
- 어니스트 루카스, 「시편과 지혜서」(박대영 옮김) (서울: 성서유니온, 2008), 27. 원재 Ernest C. Lucas, *The Psalms and Wisdom Literature* (EOT 3; London: The Bath Press, 2003).
- 주원준, 「인류 최초의 문명과 이스라엘」(서울: 서울대학교출판문화원, 2023).
- 하경택, “욥기 연구사: 2000년대 이후를 중심으로” 「구약논단」 21권 4호(2015), 264-301.
- 하경택, “욥의 탄식과 하나님 관계성 연구” 「구약논단」 22권 4호(2006), 98-114.
- Albani, Mathias, “Omen/Omina”, *RGG*⁴ (2020), 558-559.
- Assmann, Jan, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dyn.* (OBO 51; 1983).
- Assmann, Jan, “Totenklage”, *LA* 6 (1986), 657-676.
- _____, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 2003).
- Balentine, Samuel E., *Job* (SHBC; Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2006).
- Böcher, Otto, “Drache”, *RGG*⁴ (2020), 966-968.
- Driver, Samuel. R./Gray, Geroge. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (Edinburgh: T and T. Clark, 1921).
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, Brace & World, 1967).
- Eliade, Mircea, *From Primitives to Zen* (New York: Haper & Row, 1976).
- Fishbane, Michael., “Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the

- Creation Pattern”, *VT* 21 (1971), 151-167.
- Fritz, Volkmar, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr.* (BE 2; Stuttgart: Kohlhammer, 1996).
- Goyon Jean-Claude, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte* (Paris: LES ÉDITIONS DU CERF, 1972).
- Görg, Manfred, “Drache”, *NBL* 1 (1991), 444-445.
- Guillaume, Alfred, “The Arabic Background of the Book of Job”, 106-127, in Federick. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfillment* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963).
- Gunkel, Hermman, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Job. 12* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895).
- Habel, Norman, C., *The Book of Job* (OTL; London: SCM Press, 1985).
- Hartenstein, Friedhelm, “Sonne”, *RGG* 4 7 (2020), 1443-1441.
- Helck, Wolfgang, *Die Lehre für König Merikare* (KÄT; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1977), 31-33.
- Hesse, Franz, *Hiob* (ZBK,AT 14; Zürich: Theol. Verl., 1992).
- Hurvitz, Avi, “The Date of the Prose Tale of Job Linguistical Reconsidered”, *HTR* 67/1 (1974), 17-34.
- Hutter, Manfred, “Jenseitsvorstellungen”, *RGG* 4 (2020), 405-406.
- Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testament: Grundfrage - Kontexte - Themfelder* (Tübingen: Mohrsiebeck, 2019).
- Kaplony, Peter, “Totengeist”, *LA* 6 (1986), 648-656.
- Keel, Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag, 1985).
- Köhler, Ludwig/Baumgarnter, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I* (Leiden; Brill, 2004).
- Meyer, D. Rudolf (eds.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18th (Heidelberg: Springer, 2013).
- Newsom, Carol A., “The Book of Job as Polyphonic Text”, *JSOT* 97 (2002), 87-108.
- Pientka-Hinz, Rosel, “Geburtsomina”, *TUAT.NF* 4 (2021), 37-38.
- _____, “Astrologie”, *TUAT.NF* 4 (2021), 49-50.
- _____, Rosel, “Astrologische Omina”, *TUAT.NF* 4 (2021), 50-53.

- Pope, Marvin H., *Job* (AYBC 15; Yale University Press, 2008).
- Pritchard, James, E., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (JSTOR; New York/Michigan, 2012).
- Rochberg-Halton, F., *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil* (AfO Beihft 22; Horn, 1988).
- Sakenfeld, Katharine D. (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible 2* (DIBD 2; Abindon Press, 2006).
- Spieckermann, Hermann, “Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch”, 431-444, in I. Kottsieper/ J. v.Oorschot/K.F.D. Römheld u.a. (Hgg.), „*Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*“ *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels* (FS O. Kaiser; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).
- Starr, Ivan., “Omens in the Ancient Near East”, *AYBD* 5 (2008), 15-17.
- Thompson, William M., *The Land and the Book* (London: Thomas, Nelson & Sons, 1913),
- Urbock, W. J., “Blessing and Cursing”, *AYBD* 1 (1992), 775-761.
- Van der Toorn, Karel., “Sun”, *AYBD* 6 (2008), 237-239.
- Van Soldt, W. H., *Solar Omens of Enūma Anu Enlil: Tablets 23 (24) - 29 (30)* (PI-HANS 73; Leiden, 1995).
- Westermann, Claus., *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis* (Minneapolis: Fortress Press, 1981).

검색어

욥기 3장, 저주시, 고대 이집트, 레, 사후세계, 무덤

[ABSTRACT]

**The Ideal Afterlife in Self-Curses and Laments in
Job 3: Exploration about Cultural and Historical
Connections with the Thought of the Underworld in
Ancient Egyptian**

Min-Su Oh
Daeshin University

This study focused on the cosmogonical prototype of the creation of the universe, a bold form that reverses the first day of creation, and attempted to compare chapter 3's text with the Egyptian worldview and cultural history. The feminine and positive image of night in the self-curse poem in the first half of chapter 3 evokes Nut, the goddess of the sky who sends forth the sun in the morning. The depiction of solar and lunar eclipses draws on the motif of the battle with the dragon (serpent), a common motif in ancient Asia, but it does not result in victory. In ancient Egypt, a solar eclipse was interpreted as an attack by Apophis, the god of chaos, on Re.

In petition I (verses 11-19), the demonstrative adverb "there" indicates a place free from impurity. The world of the dead (Totenwelt) is a land of nonviolence, rest, and harmony where all people enjoy harmonious harmony. The Osiris allusion ('asírím, verse 18) is noteworthy here. All, great and small, live in the Underworld (Unterwelt) without (or without) the judgment of the dead (Totengericht), equal and free (verses 16-19). Burial in the tomb evokes the return to the womb (regressus ad

www.kci.go.kr

uterum), a return to childhood in the embrace of the goddess (Nut). The image of the afterlife depicted in Lament I closely resembles the afterlife view of the Third Intermediate and Late Periods (1069-332 BC), following the New Kingdom of ancient Egypt, where, thanks to the literature of the dead (Totenliteratur), all were ultimately justified and participated in divine immortality.

Lament II (verses 20-29) depicts the suffering person as facing his or her bitter reality (verse 20) and depicts death as a state of redemption that overcomes this reality. Job longs for death more than for hidden treasure (vv. 21-22). Death is depicted as a place of celebration for those who unearth it. The archetypal motif of the creation of the universe and the afterlife in Job 3 share similarities with ancient Oriental worldviews, but culturally, it coincides with the New Kingdom and the late Egyptian period (1069-332 BC) in ancient Egypt. While the depiction of the afterlife in Job 3 speaks of the continuation of immortality, the concept of an immaterial soul alone is absent. Historically, the text of Job 3 suggests a non-Israelite environment outside of Palestine, perhaps after the time of Ezekiel (600 BC). Furthermore, the absence of the soul (Pythagoras, Empedocles) or the dichotomous or tripartite differentiation (Plato) as representative concepts of personality in the description of the dead suggests that the cultural context of the author and recipients of Job 3 predates the emergence of Hellenism in ancient Egypt (332 BC).

key words

Job 3, curses, ancient Egypt, Re, afterlife, tomb

투고일: 2025년 10월 20일

심사일: 2025년 11월 16일

게재 확정일: 2025년 12월 22일

www.kci.go.kr