

이동성 담론(Mobility Discourse)으로 읽는 느헤미야 개혁

이윤경(이화여대)

1. 들어가는 말

전통적으로 성서학에서 ‘귀환’과 ‘귀환자’는 통상적으로 수용되고 사용되는 용어이다. 하지만 느헤미야를 ‘귀환자’로 분류하는 것은 범주의 오류를 초래할 수 있다. 느헤미야를 ‘귀환자’로 보면 그의 개혁과 이후에 미친 영향을 오관하게 만든다. 느헤미야를 ‘이동형’(mobile) 인물로 직시할 때 그의 개혁의 성격을 다른 각도에서 이해할 수 있다. 느헤미야는 물리적으로 수사와 예루살렘을 이동한다. 이 물리적 이동은 제국과 식민지, 이주민과 토착민, 권력과 피지배라는 사회적 이동을 동반한다는 점에 주목할 필요가 있다. 즉, ‘이동성’이라는 관점에서 느헤미야와 그의 ‘개혁’ 행위를 살펴본다면, 지금까지 드러나지 못한 다른 부분을 찾아볼 수 있다.

공간이론에서 출발한 이동성 담론은 어리(John Urry)가 제안한 사회과학의 새로운 분석 패러다임으로, 이동·이주·통신·여행 등 다양한

www.kci.go.kr

형태의 ‘이동’을 사회 구성의 핵심 요소로 규정한다.¹ 나아가 이 담론은 고정된 물리적 공간이 이동성을 매개로 사회적 공간으로 변모하고, 최종적으로 상호 연결된 네트워크 공간으로 전환되는 과정을 집중적으로 조명한다. 특히 밸런타인(Tony Ballantyne)이 명확하게 표현하듯이, “이동성은 제국의 생명줄(life-blood)”이었다.² 제국은 이동성과 기동성을 획득하여 지리적 경계를 허물고 제국의 건설을 가속할 수 있었고, 다양한 형태의 문화와 접촉하고 융합하고 확산한다. 제국이 획득하게 된 물리적, 사회적 이동성은 식민지와 피지배인과의 관계에서 불균형적으로 기능하면서, 식민 지배를 공고히 하게 된다. 한편, 강제적으로 제국의 일부로 편입된 디아스포라 주체들은 출신지와 도착지 사이에서 정치, 사회, 문화, 종교를 번역³하고 협상하며, 복수적 정체성을 갖게 되고, 때로는 목적지에서 고향 담론을 생산한다. 이 관점에서 볼 때, 느헤미야의 예루살렘 ‘회복’ 서사는 원래 존재했던 것으로의 ‘회귀’ 서사가 아니라, 귀환자에 의해 새롭게 ‘구성된 고향 담론(constructed homeland discourse)’의 고대적 사례로 볼 수 있다. 본 논문은 지금까지 간과되어 온 느헤미야의 ‘이동성’에 집중하면서, 그의 일련의 개혁을 재검토하고 그 특징을 제시하고자 한다.

1 John Urry, *Mobilities* (Malden, MA: Polity Press, 2007).

2 Tony Ballantyne, “Mobility, Empire, Colonisation,” *History Australia*, 11/2 (2014), 7.

3 호미 바바는 번역을 “번역은 단순히 의미를 옮기는 것이 아니라, ‘번역 불가능한’ 지점을 통과하며 새로운 문화적 정체성을 만들어내는 행위”라고 정의 내린다. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York, NY: Routledge, 1994), 11장.

2. 이동형 인간, 느헤미야

구약학자들은 포로로 끌려갔던 이스라엘 민족의 후손들이 조상들의 땅으로 돌아오는 사건을 ‘영구 귀국’이나 ‘영구 이주’가 아니라 ‘귀환(return)’⁴이라고 부른다. ‘귀환’은 말 그대로 전쟁에 나갔던 군인이나 전쟁 포로가 집으로 돌아오는 경우를 일컫는 말이다. 이런 점에서 구약학자들은 포로의 후손들이 고향으로 돌아온 역사적 사건을 ‘귀환’이라고 명명함으로써, 이들의 선조가 ‘포로’로 사로잡혀 갔다는 사실을 각인시키고자 한다. 그런데 사실 포로로 끌려간 지 적어도 70년이 지난 시점에 첫 귀환이 시작되었다는 점에서 이들의 귀환은 실제로는 ‘이주’의 범주에 속한다. 지역이나 나라를 옮기는 이주는 종종 ‘뿌리 뽑힘(uprooting)’⁵이고, 이주자는 새로운 환경에 적응하면서 급진적인 삶의 변화를 겪는다. 그런데 느헤미야의 경우는 이런 일반적 이주나 영구 귀환이 아니라, 공무 수행이었다는 점에 주목해야 한다.

페르시아 제국은 ‘왕도(royal road)’로 촘촘하게 연결되어 있었다. 소아시아의 사르디스로부터 엘람의 수도 수사까지 약 2,700km를 연결하고, 111개의 역참(σταθμοί)을 약 25km 간격으로 배치하여(헤로도토스, 「역사」, 5.52-53),⁶ 기마 전령은 급행으로 1~2주일 안에 이 거리를 주파할

4 예컨대, 시편 126:1 בָּשׁוּב יְהוָה שִׁיבֵת צִיּוֹן (베슈브 아도나이 쉬바트 짜온/여호와께서 시온의 포로를 돌려 보내실 때에), 에스겔 39:15 אָשִׁיב אֶת־שְׁבִיטָהּ (아쉬브 에트 셰비트/내가 사로잡힌 자를 돌아오게 하며).

5 이 개념에 관한 고전적 논의는 다음을 참조하라. Simone Weil and Thomas Stearns Eliot, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind* (New York, NY: Routledge, 2002). 이 책에서 시몬 베유는 “스스로 뿌리 뽑힌 자는 다른 이들도 뿌리 뽑는다. 스스로 뿌리 내린 자는 다른 이들을 뿌리 뽑지 않는다”라고 단호하게 선언한다(45 쪽).

6 “왕도(王道)를 파라상게스 단위로 정확히 잴 것이라면, 그리고 1파라상게스가 사실이 그리하듯 30스타디온이라면, 사르데이스에서 댄논 궁(宮)이라 불리는 수사의 왕궁에 이르는 거리는 450파라상게스 또는 13,500스타디온이다. 하루에 150스타디온을 간다고

수 있었다.⁷ 헤로도토스는 이 왕도에 대해서 “필멸의 존재 가운데 이들 페르시아의 사자보다 더 빨리 달리는 것은 없는데, 이것은 페르시아인이 독자적으로 생각해 낸 것이다”(『역사』, 8.98)라고 기록한다. 크세노폰에 따르면, “사람들은 왕을 대신해 여러 나라를 순찰하는 사람이 오는 것을 두고서, ‘왕의 아들’ 또는 ‘왕의 형제’ 또는 ‘왕의 눈’이 온다고 말했다.”(『키루스의 교육』, 8.6.16).⁸ 그라프(David F. Graf)는 페르시아 왕도 체계를 “아케메네스 제국이 광대한 제국 영토에 대한 통제를 유지하고 행정을 수행하는 효과적인 수단”⁹이라고 말한다. 이처럼 페르시아 제국은 이동성과 기동성을 장착하였기 때문에 다리우스 1세 시대에는 서쪽으로 에게해와 리비아부터 동쪽으로 인더스강, 북쪽으로 흑해와 중앙아시아, 남쪽으로 이집트와 아라비아 북부에 이르는 당시 세계 최대 제국을 건설하고, 식민 통치를 효과적으로 할 수 있었다. 페르세폴리스-수사 간 제국의 간선도로를 이용한 공무 여행자들에게 지급된 식량과 물자 배급을 기록한 행정 문서 중에서 여행 배급 문서(Travel-Ration Texts) 가운데 하나인 PF(*Persepolis Fortification*) 1285를 보면, 역참 관리자가 급행 전령에게 지급한 하루치 급행 전령의 배급량을 기록하고 있다.¹⁰ 이 문

보면 그것은 정확히 90일 거리다.”(헤로도토스, 『역사』, 5.53). 헤로도토스, 천병희 옮김, 『역사』 (쇼코퍼레이션, 2004), (ebook).

7 David F Graf, “The Persian Royal Road System,” in *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*, H. Sancisi-Weerdenburg et al., eds. (Leiden: Nino, 1994), 188.

8 크세노폰, 박문재 옮김, 『키루스의 교육 - 키로파에디아』 (현대지성, 2023) (ebook).

9 Graf, “The Persian Royal Road System,” 188.

10 R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969), 365.

¹⁻⁷ 밀가루 1½(?) QA, 바카두쉬다(Bakadušda)가 공급하고, 급행 전령으로서 무쉬카(Muška)가 수령함. (* 헬록에 따르면, QA는 건조 곡물의 무게 단위로 1쿼트(quart), 약 1.101리터이다. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 72.)

⁷⁻¹⁰ 그는 왕으로부터 지쉬사위쉬(Ziššawīš)로 이동하였다. ¹⁰⁻¹¹ 그는 왕의 봉인 문서를 휴대하였다.

¹²⁻¹³ 제10월(엘람력).

서를 보면, 왕의 도로로 이동하는 급행 전령은 공식적으로 배급(밀가루)을 받고, 통행 증명서(왕의 봉인 문서)를 지참하고 있었음을 알 수 있다. 이런 문서에 나타난 관행을 볼 때, 느헤미아가 급행 전령은 아니었지만, 물자를 지원받고, 통행 증명서를 발급받았다는 점에서, 아케메네스 제국 표준 행정 절차 안에서 이루어진 공무를 수행하였음을 알 수 있다. 느헤미아의 귀환은 영구 귀국이 아니라, 철저하게 ‘제국의 공무’였다.

가장 주목할 점은 느헤미아의 ‘이동하는 주체’라는 ‘사이 상태(interstice)’¹¹의 정체성이다. 이동하는 주체는 어디에 얼마나 정주하느냐가 아니라, 이동하는 매 지점을 잇는 궤적을 통해 그 정체성이 유동적으로 형성된다. 느헤미아는 총독으로 12년 동안 예루살렘에 거하였다(느 5:14). 느헤미아 13장 6절에서 “그 때에는 내가 예루살렘에 있지 아니하였느니라 바벨론 왕 아닥사스다 삼십이년에 내가 왕에게 나아갔다가 머칠 후에 왕에게 말미를 청하고”라는 언급을 볼 때, 느헤미아는 페르시아로 돌아갔음을 알 수 있다. 페르시아에서 체류 기간이 얼마인지 불명확하지만, ‘머칠 후에(מֵיָמֵינוּ וְעַתָּה)’¹²라는 말을 보아, 그는 얼마간 머무르다가 예루살렘에 돌아와서 총독 임무를 계속 수행한 것으로 보인다. 느헤미아가 다시 와서 시행한 일련의 개혁(성전 정화, 안식일 준수, 통혼 금지) 조치를 고려할 때, 그는 총독의 임무를 계속 수행한 것으로 보인다.¹³ 그는 제국과 식민지, 디아스포라와 본국 사이를 오가면서, 제국

11 호미 바바는 사이(틈새) 개념을 “상호주관적이고 집단적인 국가성, 공동체의 이익, 혹은 문화적 가치의 경험들이 협상되는 곳은 바로 차이의 영역들이 중첩되고 치환되는 현상, 즉 ‘사이 공간’의 출현 속에서이다”라고 설명한다. Bhabha, *The Location of Culture*, 2.

12 개역개정판의 ‘머칠’은 우리말에서 보통 ‘짧은 시간’을 뜻하지만, 실제 히브리어 מֵיָמֵינוּ (메츠)는 ‘불특정한 기간’을 의미하는 어법으로 사용된다(예: 역대하 8:1; 다니엘 11:6, 13). 그래서 새한글 성경에서 ‘여러 날이 지난 후에’로 번역한 것이 더 나은 번역으로 보인다.

13 블렌킨썬은 ‘2기 총독’이라고 명명하지 않았지만, “귀환 후 그의 행동은 그가 이전과 동일한 권한을 부여받은 채 돌아왔음을 시사한다”라고 언급한다. Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1988), 354. 그러나 윌리엄슨

의 권력을 대행한 이동형 인간이면서, 공간적으로나 사회적으로, 사이에 있는 인물이었다. 바로 이 점에서 느헤미야는 ‘이동성 자본(mobility capital)’을 축적하였다고 볼 수 있다. 카우프만(Vincent Kaufmann)은 ‘자본’을 좁은 의미의 경제 자본 이상의 의미로 사용해야 한다는 것을 예리하게 지적한다. 그는 ‘이동성 자본’이란 장소와 시간에 구애받지 않고 목적지까지 이동할 수 있는 기동성(motility),¹⁴ 그리고 그러한 이동을 가능하게 하는 정보와 네트워크 역량을 “자본의 한 형태로 개념화할 수 있고, 이 자본은 다른 형태의 자본들과 교환되고 상호 전환될 수 있다”라고 제안한다.¹⁵ 바로 이 점에서 느헤미야 시대에 ‘이동성’은 더 이상 강제 추방을 연상하게 하는 부정적 의미로만 사용되지 않고, 오히려 ‘자본’으로 여겨졌다. 더욱이 느헤미야의 경우처럼 제국을 동반할 때, 물리적, 사회적 이동성은 자본이 되고 특권이 된다. 이동성 자본을 가진 자는 국경을 넘어 빠른 속도로 이동할 수 있는 기동성을 가진 자이다. 바로 이 측면에서 이동성은 누가 어떻게 이동할 수 있느냐는 질문과 직결되며, 나아가 제국과의 관계 문제도 개입된다. 느헤미야는 페르시아 왕의 공문서, 군사적 보호, 건축 자재 공급과 같은 정치적 지원을 확보할 수 있었고, 제국의 권력과 함께 예루살렘으로 이동하였다(느 2:7-9).

은 “그가 총독으로서 귀환했다고 볼 필요는 없다”라고 본다. H. G. M. Williamson, *Ezra-Nehemiah* (Waco, TX: Word Books, 1985), 387.

- 14 카우프만은 기동성을 ‘이동의 잠재성’이라는 의미에서 “개인이 이동성 영역에서 가능한 것을 전유하고 그것을 자신의 활동들을 위해 사용하는 방식”으로 정의한다. Vincent Kaufmann, *Re-Thinking Mobility: Contemporary Sociology* (Burlington, VT: Ashgate, 2002), 38.
- 15 카우프만에 따르면, “행위자들은 이동하고자 할 때마다, 접근 선택(어떤 이동 수단에 접근할 것인가), 역량 선택(어떤 역량을 갖출 것인가), 전유 선택(어떤 수단이 다른 수단보다 유리한지를 어떻게 판단할 것인가)라는 문제에 점점 더 직면하게 된다.” Kaufmann, *Re-Thinking Mobility*, 104.

www.kci.go.kr

3. 제국과 이동성 통제

하나님이 포로로 끌려갔던 유대인들을 사방에서 모아 고국으로 대거 돌아오게 할 것이라는 ‘귀환 신화(myth of return)’¹⁶는 예언서(렘 29:10-14; 32:37; 겔 20:3-4; 37:21 등)와 시편(126; 137) 등 성서 곳곳에서 나타난다. 느헤미야는 이 귀환의 신화를 ‘고향’에 대한 집단적 기억이나 신화를 유지하고, 귀환을 정당화하는 ‘고향 담론’과 결합한 디아스포라 유대인의 전형을 보여준다.¹⁷ 고레스 칙령으로 유대인들이 처음 귀환한 지 대략 90년이 지난 시점에 예루살렘에 ‘총독’¹⁸으로 도착한 느헤미야는 ‘귀환 신화’와 ‘고향 담론’을 귀환자 위주의 성벽 공사와 예루살렘 거주 인구 재배치를 통해 현실화하고자 하였다.

느헤미야는 예루살렘에 도착해서 성벽 공사를 시작하고, 52일이 걸려서 신속하게 완공한다(느 6:15). 성벽 공사가 완공되고 언약이 갱신된 이후, 그는 예루살렘에 제비뽑기로 인구를 배치한다. 느헤미야는 성벽 공사와 예루살렘 인구 재배치를 통해 “거룩한 성 예루살렘”(느 11:1)을 조성하고자 하였다. 이 두 가지 신속한 조치가 의미하는 바는 무엇인가? 성벽 공사는 물리적으로 성벽 출입을 통제할 수 있는 장치가 되며,

16 ‘귀환의 신화’는 이주민들이 고국으로 돌아갈 것이라는 집단적 환상 또는 이데올로기적 믿음을 지칭하는데, 사프란은 현대 국가에서 “독일 엘리트들과 정책입안자들에 의해 끈질기게 육성된 귀환 신화(Heimkehrmotivation)의 내면화” 문제를 예리하게 지적하였다. William Safran, “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return,” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1/1 (1991), 86.

17 사프란은 디아스포라의 소수 공동체가 “자신들의 원래 고향, 즉 그곳의 물리적 위치와 역사, 그리고 업적에 대한 집단적인 기억이나 비전, 또는 신화를 간직하고 있다”라고 언급한다. Safran, “Diasporas in Modern Societies,” 83.

18 성서에서는 스룹바벨이나 느헤미야와 같이 속주의 한 지역(medinah)을 다스리는 행정관을 지칭할 때 아카드어 파하투(bēl piḥāti/pāḥāti)에서 차용한 페하(히브리어 פֶּהָא)를 일관되게 사용한다(예: 학 1:1, 스 5:14, 느 5:14). 그러나 페르시아 속주를 다스리는 태수인 사트라프(satrap, σατράπης)과 구분해야 한다.

예루살렘 인구 재배치 역시 예루살렘 거주를 통제하는 수단이 되었다. 스케그스(Beverley Skeggs)가 지적하였듯이, “이동성과 이동성에 대한 통제는 둘 다 권력을 반영하고 강화한다. 이동성은 모든 사람이 동등한 관계를 맺지 못하는 자원이다.”¹⁹ 성벽 출입이 자유로운 자와 그렇지 못한 자, 무엇보다 예루살렘에 거주하는 자와 그렇지 못한 자, 즉 이동성이 통제되는 대상이 있다. 성벽 출입이 자유롭고, 예루살렘에 거주하는 자는 최상위 권력을 가진 계층임을 알 수 있다. 이 문제는 이들 사이에서 성벽이 있는 예루살렘 안에 거주하면서 ‘포로’ 경험을 가진 자라는 공통의 기억에 기초한 네트워크를 형성한 자들과 그렇지 못한 자들로 구별된다. 벨런타인이 지적하는 것처럼, “네트워크의 작동은 새로운 집단을 끌어들이 일부에게는 권력을 부여하고 다른 많은 사람들에게는 권력을 박탈하고 재산을 빼앗는 새로운 조합을 만들어냈다.”²⁰ 바로 이런 배타적 이동성과 네트워크 형성에 근거하여, 첫 귀환 세대의 귀환 후 90여 년 후에 도착한 느헤미야는 이미 귀환한 이주자 집단을 중심으로 새로운 고향을 ‘구성’하고자 한 것이다.

1) 성벽 공사와 이동성 통제

총독 느헤미야의 급선무는 성벽 공사였다.²¹ 왜 느헤미야는 성벽 공사를 단기간에 완공하였을까? 호글런드(Kenneth G. Hoglund)는 그의

19 Beverley Skeggs, *Class, Self, Culture* (London: Routledge, 2004), 49.

20 Ballantyne, “Mobility, Empire, Colonisation,” 8.

21 느헤미야 성벽의 범위에 관해서는 학문적 논쟁이 존재한다. 최소주의자들에 따르면 성벽은 다윗성에 국한되었다. 이와 대조적으로 최대주의자들은 성벽이 남서쪽 언덕까지 확장되었다고 주장한다. 느헤미야 성벽의 고고학적 탐사에 관한 다양한 입장에 대한 설명은 다음을 참조하라. David Ussishkin, “On Nehemiah’s City Wall and the Size of Jerusalem during the Persian Period: An Archaeologist’s View,” *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Isaac Kalim, ed. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012), 101-130.

임무를 “내륙 방어 거점을 구축하기 위한 것”²²이라고 보고, 벌퀴스트(Jon Berquist) 역시 유사하게 “당시 그리스의 위협에 대비하여 특정 지역들을 무장시켜야 했던 페르시아의 필요”²³ 때문이라고 본다. 그러나 브리앙(Pierre Briant)은 예루살렘 성벽 공사의 군사적 목적에 대해서, “특히 수사나 페르세폴리스가 유다를 변덕스럽고 다루기 힘든 이집트에 맞서는 페르시아 지배의 보루로 여겼다는 증거는 없다.”라고 언급한다.²⁴ 그래비(Lester L. Grabbe) 역시 예루살렘을 페르시아 수비대가 주둔하는 요새로 볼 수 없다고 보았다.²⁵ 이 점에서 그래비는 성벽 재건은 방어 목적이 아니라 내부의 사회적 통제를 위해서였다고 주장한다.²⁶

성서 본문의 두 구절(느 1:2; 2:3)에 공통으로 나타나듯이 느헤미야가 직접 밝힌 예루살렘 방문 이유는 ‘예루살렘 성이 황폐해지고 성문이 불탔다’는 사실이다. 이 두 구절을 그대로 수용한다면, 느헤미야가 총독으로 임명된 직접적 사유는 예루살렘 성문 소실 때문이었다. 느헤미야에게 보고된 예루살렘 성문 소실은 140여 년 전에 느부갓네살에 의해 일어난 사건이 아니라, 최근 사건으로 보아야 한다. 학자들은 느헤미야 시대에 예루살렘이 연루되었을 가능성이 있는 사건으로 이나로스 반란(기원전 454년)을 제시하기도 하지만,²⁷ 이 반란과 이후 사건에 유다 지

22 Kenneth G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1992), 243.

23 Jon Berquist, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Context* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 116.

24 Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, IN: 2002), 586.

25 레스터 L. 그래브, “예루살렘은 페르시아 요새였는가?”, 『다시보기: 이스라엘의 포로와 회복』, 개리 N. 크노퍼스, 레스터 L. 그래브, 데이드레 N. 풀턴 편집, 이윤경 옮김 (기독교문서선교회, 2019), 184-198.

26 레스터 L. 그래브, “그들은 시온에 기쁨으로 오리라” 아니면 그들은 왔는가? 초기 페르시아 예후드 정착, 『다시보기: 이스라엘의 포로와 회복』, 168.

27 이 사건에 대한 1차 자료는 크테시아스(Ctesias of Cnidus)의 『페르시아』(Persica), Book

역이 피해를 당하였다는 기록이나 증거는 없다. 고려해 볼 다른 사건으로는, 느헤미야 시대보다 대략 50년 후인 기원전 404년 이집트 제28왕조의 파라오 아미르타이오스(Amyrtaeus)의 봉기 성공으로 인해 페르시아의 이집트 통치가 종식된 사실이다. 기원전 404-400/398년 이집트가 페르시아 지배에서 이탈하자, 팔레스타인 남부는 처음으로 페르시아 제국의 직접적인 남쪽 변방 경계선이 되었다. 이에 따라 아케메네스 왕국은 이 지역에 주요 도로망을 따라 요새화된 행정 중심지들의 네트워크를 구축하였다.²⁸ 그렇다면 이 고고학 탐사를 근거로 할 때, 기원전 404년 이전 팔레스타인 상황은 요새화된 성채가 절실한 상황은 아니었고, 일반적 수준의 방어벽 정도가 필요했던 상황으로 판단할 수 있다. 그럼에도 페르시아 제국이 식민지를 강력하게 관료적 행정 체제로 통제했다는 사실을 고려한다면,²⁹ 느헤미야의 성벽 공사는 식민지 경영을 통한 페르시아의 이익에 부합한 것이었다고 보아야 한다. 호글런드가 지적했듯이, 이 당시 페르시아의 속주 예후드는 “경제와 사회적 관제망을 조성해서 제국의 체제에 완벽히 부합하게 해야 하는 과제”³⁰를 갖고

16-17. Lyold Llewellyn-Jones, *Ctesias History Of Persia Tales Of The Orient* (New York, NY: Routledge, 2010), 187-190. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, ch. 7. 브리앙은 에스라서와 느헤미야서에서 제기되는 주변 민족들의 고발과 관련하여, “이 사건과 이집트 반란 및 메가비주스의 가능한 반란 사이에 흔히 제기되는 연관성은 여전히 가설적인 것으로 남아야 하는데, 이를 확인해 줄 외부적 증거가 아직 발견되지 않았기 때문이다”라고 언급한다. Briant, *From Cyrus to Alexander*, 579.

28 Alexander Fantalkin and Oren Tal, “Redating Lachish Level I: Identifying Achaemenid Imperial Policy at the Southern Frontier of the Fifth Satrapy,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Oded Lipschits and Manfred Oeming, eds (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 167-197.

29 S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York, NY: Routledge, 1963). 아이젠트의 이론은 프리드에 의해 강력하게 지지를 받는다. Lisbeth Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004), 2.

30 Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration*, 244.

있었다. 따라서 고고학적 발굴과 역사적 기록에 비추어 볼 때, 예루살렘 성벽 공사는 느헤미야 당시에는 요새 기능보다는 속주 내부의 통제 기능에 더 유용한 수단으로 보인다. 성벽 공사를 완수함으로써, 안식일 때 금지를 통해 외부인 출입 통제를 더 효율적으로 할 수 있었고,³¹ 브리안이 지적했듯이, 조세 부과 기반 역시 마련할 수 있었다.³²

예루살렘 성벽을 요새화하고, 곳곳에 성문을 조성함으로써, 예루살렘이라는 공간은 제국의 권력을 동반한 총독 느헤미야의 통제 아래 완벽하게 놓이게 되었다. 느헤미야의 통제는 구체적으로 일상적 이동 통제였다. 성벽 공사를 완수한 후 느헤미야는 “해가 높이 뜨기 전에는 예루살렘 성문을 열지 말고 아직 파수할 때에 곧 문을 닫고 빗장을 지르며 또 예루살렘 주민이 각각 자기가 지키는 곳에서 파수하되 자기 집 맞은편을 지키게 하라”(7:3)라고 명령함으로써 체계적으로 이동을 강력하게 통제하였다. 즉, 느헤미야는 성문의 개폐 시간을 행정 명령으로 통제하고, 상시 파수 체계를 제도화하였다. ‘해가 높이 뜨기 전에는 열지 말라’는 명령은 야간 및 새벽의 무단출입을 원천 차단하는 조치이다. ‘아직 파수할 때에 곧 문을 닫고 빗장을 지르며’라는 명령은 일과가 끝나기 전에 미리 문을 닫으라는 뜻으로, 느슨한 교대 시간을 틈탄 무단출입을 차단하는 정교한 지시이다. ‘자기 집 맞은편을 지키게 하라’는 각자 자기 집 앞을 파수처로 삼는 분산형 경비 체계로써 수비대가 아닌 주민들이 자기 거주 구역을 직접 방어하는 방식이다.

느헤미야가 귀환자와 토착민 사이에서 제국의 대리인으로 공무를 수행하였고, 그 결과 제국의 권력을 모방하는 예루살렘은 단절과 배제의 공간으로 재탄생하게 되었다. 따라서 느헤미야의 성벽 공사는 물

31 그레브, “그들은 시온에 기쁨으로 오리라” 아니면 그들은 왔는가?,” 168.

32 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 586.

리적인 방식으로 성벽 안 거주자와 성벽 밖 거주자, ‘우리’(귀환자)와 ‘그들’(토착민)의 경계를 가시화하는 경계 짓기 실행(bordering practice)³³이었다. 성벽 공사를 통해, 집단 간 경계는 본질적 차이에서 자연스럽게 발생하는 것이 아니라, 특정 목적을 위해 사회적으로 구성되고 실행되는 것임을 분명하게 알 수 있다.

2) 예루살렘 인구 배치와 이동성 통제

성벽 공사가 완공되고 언약이 갱신된 이후, 그는 예루살렘에 인구를 재배치한다. 느헤미야 7장 4절에서 “그 성읍은 광대하고 그 주민은 적으며 가옥은 미처 건축하지 못하였음이니라”라는 언급과 연결한다면, 예루살렘 이주 정책은 회박한 거주 인구에 대한 직접적인 조치로 보인다. 느헤미야 11장은 ‘느헤미야’를 단 한 번도 언급하지 않은 채 예루살렘 이주 정책에 대한 방식과 결과만 기록하고 있지만, 인구 재배치는 당시 총독이었던 느헤미야의 주도로 시행되었으리라 추정할 수 있다. 예루살렘 거주민 재배치 방식에 대하여 본문을 살펴보자.

- 11:1 백성의 지도자들은 예루살렘에 거주하였고
 그 남은 백성은 제비 뽑아 십분의 일은 거룩한 성 예루살렘에
 서 거주하게 하고
 그 십분의 구는 다른 성읍에 거주하게 하였으며
 2 예루살렘에 거주하기를 자원하는 모든 자를 위하여 백성들
 이 복을 빌었느니라

33 카이저는 “경계 짓기 실행은 — 그리하여 이 관행이 포착하여 부분적으로 안정화하지만, 결코 완전히 단지는 못하는 정치적 기표들은 — 수행적 사건이다”라고 정의 내린다. Robert J. Kaiser, “Performativity and the Eventfulness of Bordering Practices,” in *A Companion to Border Studies*, Thomas M. Wilson and Hastings Donnan, eds. (Malden, MA: Blackwell, 2012), 524.

위 본문에 따르면 예루살렘 이주 정책은 최소한 인구에 대한 해결책이라고 하지만, 기본적으로 조직적인 인구 재배치임을 알 수 있다. 이 인구 재배치 방식은 먼저 ‘지도자들’의 거주를 기정사실로 확정하고(11:1, 3), 나머지 십분의 일을 일반 백성에서 제비 뽑아 거주하게 하는 것이다. 이어지는 11장 4절 이하에서 예루살렘에 거주하게 되는 ‘백성의 지도자들’ 범주에 유다 자손, 베냐민 자손, 제사장들, 족장들, 용사들, 레위인들 중 일부가 속한다고 열거하고 있다. 여기 열거된 지도자들은 귀환자 집단이다. 이 사실은 느헤미야 7장에서 귀환 첫 세대 목록이 놓인 위치를 통해 확인된다. 에스라 2장에도 나오는 동일 목록이 고레스 칙령과 그에 따른 귀환 보도 다음에 자연스럽게 이어지는 데 반해, 느헤미야 7장에서는 인구의 희박함을 지적(7:4)한 뒤, 갑자기 귀환자 목록이 나온다. 이 목록은 이후 느헤미야 11장에서 이루어질 인구 재분배의 토대를 마련하고, 예루살렘에 거주하는 성전 직무자를 포함한 ‘지도자들’이 모두 귀환자로 구성되도록 현재 위치에 의도적으로 편집된 것으로 보아야 한다.³⁴

그런데 이 지도자들 범주 외에 예루살렘에 거주하게 된 일반 백성들의 선발 방식이 명확하지 않다. 11장 1절에서는 제비뽑기를 통해 일반 백성 중에서 십분의 일을 선발한다고 하고, 이어지는 11장 2절에서는 ‘예루살렘에 거주하기를 자원하는 모든 자,’ 즉 원하는 자는 누구나 거주할 수 있는 것처럼 말한다. 왜 이런 모순된 방식을 병기하고 있을까? 이 문제에서 블렌킨쑤프가 지적한 ‘자원하다(נָתַתְּ לָהֶם/하미트나테

34 이러한 배치에 관하여 블렌킨쑤프는 “이 목록은 인구의 십분의 일을 예루살렘으로 이주시키는 근거를 제공하기 위해 재현한다”(Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 83)라고 주장하지만, 느헤미야 7장의 목록은 과거 포로 생활을 했던 사람들과 그 후손들로 구성된 유대인 지도부의 독점적 임명을 정당화하기 위해 특별히 고안된 것으로 보인다.

빔)’ 동사의 군사적 함의에 동의한다면,³⁵ 자원자는 군사 능력이 있는 자라고 볼 수 있다. 그렇다면 제비뽑기로 선발된 십분의 일과 ‘군사력이 있는 자원자’를 동격으로 본다면 선발 방식의 모순이 해결되고, 십분의 일의 인구 역시 사실 여느 일반 백성이 아니라 민병대일 가능성이 있다.

그렇다면, 왜 느헤미야는 예루살렘을 귀환자로만 채우려고 했을까? 사실 귀환 첫 세대는 예루살렘에만 거주한 것이 아니라 예후드 곳곳에 흩어져 살았다. 귀환 첫 세대가 “각자의 성읍으로 돌아갔다”(스 2:1; 2:70; 느 7:73; 11:3)라고 여러 번 언급한 것을 보아, 이들은 포로기 이전 그들의 조상들이 살던 곳으로 귀환하였다.³⁶ 그렇다면 포로로 끌려간 지 70여 년 후에 귀환하여 예후드 곳곳에 정착하게 된 첫 귀환 세대들은 그곳에 이미 자리 잡고 살고 있던 토착민과 토지 소유권 다툼을 벌일 수밖에 없었다. 토지 소유권을 돌려 썬 갈등은 포로기 초기부터 포착된다. 포로기 초기 기록인 에스겔서 11장은 포로로 끌려간 자들과 남은 자들 사이의 토지 소유권 갈등을 기록하고 있다. “인자야, 네 형제 곧 네 형제, 네 친척, 이스라엘 온 족속이 다 그 해당하는 것이니 예루살

35 Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 323. 예컨대, 이 동사가 자발적으로 군복무에 쓰인 경우를 사사기 5장의 드보라가 이끈 전투에서 볼 수 있다(삿 5:2, 9). 한편, 클라이즈는 이 동사가 “쿰란의 『공동체 규율(Manual of Discipline)』(1QS 1.7; 5.1)에서 종교 공동체를 구성하기 위해 자원하는 것을 나타내는 데 사용되었다”라는 점을 지적한다. David J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther: Based on the Revised Standard Version* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 212.

36 호글런드는 예후드 지역의 정착 패턴 연구를 통해 귀환자들이 ‘조상의 땅’으로 돌아가는 대신 ‘새로운 정착지’를 형성했고, 그 결과 귀환자와 토착민 사이의 토지권 분쟁이 없었을 것이라고 보았다. K. Hoglund, “The Achaemenid Context,” in *Second Temple Studies I: The Persian Period*, P. R. Davies, ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 54-72. 하지만 카터(Carter)는 호글랜드 이후에 진행된 고고학 탐사를 통해 얻게 된 인구 밀도와 정착지 분포의 변화를 더 광범위하게 종합함으로써, 페르시아 시대 거주지의 70~80%가 이미 사람들이 살던 곳으로, 새로운 취락은 생각보다 훨씬 적다는 점을 지적하면서, 귀환자와 토착민 사이의 충돌이 없었다고 단정하기는 어렵다고 지적한다. Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (Sheffield Academic Press, 1999), 248.

렘 주민이 그들에게 이르기를 너희는 여호와에게서 멀리 떠나라 이 땅은 우리에게 주어 기업이 되었다 하느니라”(겔 11:15).³⁷ 이 본문은 포로 초기 예루살렘 주민들이 ‘네(에스겔) 형제 곧 네 형제, 네 친척, 이스라엘 온 족속’, 곧 포로로 끌려간 자들을 토지 소유 문제로 비난하는 내용이라는 점에 주목해야 한다. MT에서 명령형(‘멀리 떠나라’)인 동사를 비평 장치(apparatus)에서는 완료형(‘멀리 떠났다’)으로 읽으라고 제안한다. 그런데 바로 이어지는 에스겔 11장 16절의 “그들을 멀리 이방인 가운데로 쫓아내어 여러 나라에 흩었다”라는 언급과 함께 고려하면, 비평 장치의 제안대로 완료형으로 읽는 것이 더 자연스러워 보인다. 예루살렘에 남아 있던 자들은 토지 소유권 주장의 근거로써 포로로 끌려간 자들을 하나님에게서 떨어져 나간 자들이라고 선언하는데, 에스겔은 이 주장에 맞서서 하나님은 특정 지역에 정주하시는 신이 아니라, ‘이동하시는 신’(11:16, “그들이 도달한 나라들에서 내가 잠깐 그들에게 성소가 되리라”)이라고 주장한다. 이처럼 포로 초기부터 끌려간 자와 예루살렘의 남은 주민 사이의 토지 소유권 분쟁은 종교적으로 이데올로기화하였다.

이런 상황은 첫 귀환 세대로부터 느헤미야가 도착하는 대략 90년이 지난 시점에 이르러서는 더욱더 심각해졌다. 느헤미야 도착 당시의 경제적 갈등 상황의 현장을 느헤미야 5장에서 생생하게 찾아볼 수 있다. 이 본문에서 ‘백성들’(עַמָּה/하암)은 ‘그들의 형제인 유다 사람들’(אֶחָיוֹתָם הַיְּהוּדִים/아헤이헬 하예후딤)에게 경제적 어려움에 대해 호소한다(5:1). 블렌킨썩은 ‘그들의 형제인 유다 사람들’을 도시 엘리트라고

37 새한글 성경은 “사람아, 너의 형제자매들, 너의 형제자매들, 사료잡혀 온 동포들, 이스라엘 온 집안, 그들 전부에게 예루살렘에 사는 사람들이 이렇게 말했다. ‘여호와 앞에서 멀리 떨어져라. 이 땅을 우리가 받아 차지하게 되었다.’”라고 번역하는데, ‘사료잡혀 온 동포들’이라는 번역은 칠십인역과 페쉬타를 반영한 것이다.

본다.³⁸ 나아가 벌퀴스트는 “이 엘리트들은 예후드의 공식 거주자”³⁹라고 본다. 경제적 고통을 겪고 있던 ‘백성들’은 굶주린 자, 저당 잡힌 자, 채무 노예가 되었고, 예후드의 도시 엘리트 계층과 경제적으로 충돌하게 되었다.⁴⁰ 따라서 느헤미야의 예루살렘 인구 재배치 정책은 귀환자 집단과 토착민 집단 사이에서 오랫동안 축적된 내부 갈등에 대한 해결책으로 강행된 것으로 보인다. 느헤미야는 귀환자 집단을 예루살렘으로 모으고, 나머지 집단을 다른 곳에 분리 배치함으로써 서로 다른 집단 간 이동을 최소화하고, 그 결과 각종 집단 갈등이 일어날 확률을 축소하고자 하였다. 더구나 성벽 공사를 통해 물리적으로 일상적 이동을 차단함으로써, 서로 다른 집단 간 직접 접촉은 더 효과적으로 통제되었을 것이다. 이런 일련의 조치를 통해 예루살렘에 거주하게 된 귀환자 집단은 그들이 떠나온 페르시아 제국과의 귀속성(belongingness)을 재생산하는 공간으로 예루살렘을 재편할 수 있게 된다.⁴¹

무엇보다 느헤미야가 식민지 출신의 후손으로 페르시아 제국의 공무를 수행하였다는 점에 주목해야 한다. 식민지 출신의 엘리트들은 제국의 관료 조직에 편입되어 식민지에서 제국의 이익을 위한 공무를 수행했다. 예컨대, 이집트 파라오 아마시스와 프삼티크 3세를 섬기다 감

38 Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 256.

39 Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 114.

40 당시 유대 사회의 경제적 곤궁의 원인은 5장 4절에서 언급한 ‘왕에게 세금을 바쳤도다’, 즉, 과도한 페르시아의 징세 제도뿐만 아니라, 개인 간 채무 이자가 ‘백분의 일’(5:11)이라는 언급을 통해서 빈부격차가 있었고, 부자가 가난한 자에게 돈을 빌려주고 연이자 12%를 부과하는 관행 때문이었음도 알 수 있다. 이 부분에 관한 논의는 다음을 참조하라. E. Neufeld, “The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5:11,” *The Jewish Quarterly Review* 44/3 (1954), 198.

41 귀속성 개념에 관해서는 다음을 참조하라. Silke Stroh, “Theories and Practices of Transmigration: Colonial British Diasporas and the Emergence of Translocal Space,” in *Postcolonial Translocations*, M. Munkelt, M. Schmitz, M. Stein, and S. Stroh, eds. (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013), 295-320.

비세스 정복(기원전 525년) 때 페르시아로 전향했던 이집트의 엘리트였던 우자호레스네트는 다리우스 1세 시대에는 엘람의 궁정에 머물다가, 왕명을 받고 이집트로 파견되어 '생명의 집'(의학, 신학, 법률, 의례 등을 연구하고 서기관을 양성하는 핵심 기관)을 복구하였다.⁴² 또 다른 사례로 페르시아 제국의 식민지였던 카리아(Caria)의 태수(satrap) 마우솔로스는 페르시아 제국의 대반란(Great Satraps' Revolt, 기원전 366-360년경) 당시 토벌하러 출정하였고,⁴³ 카리아의 수도를 해안 무역로 통제에 유리하고 에게해 및 지중해와 소통하기 편리한 할리카르나소스로 옮겼다. 새 수도는 새로 발명된 투석기의 공격에 견딜 수 있도록 성벽으로 요새화되었고, 많은 새로운 주민들이 정착하게 되었다.⁴⁴ 이런 사례에서 보듯이, 페르시아가 피정복민 엘리트를 총독이나 고관으로 보내거나 임명한 것은 단순한 관용이 아니라 제국의 행정 비용을 줄이는 실용적인 전략이었다. 식민지 백성들과 언어 및 문화를 공유한 피정복민 출신 엘리트들은 군사 방어나 조세 징수 혹은 치안 유지라는 제국의 이익을 철저히 집행하는 제국의 대리인이자 식민지 공동체의 보호자라는 이중 업무를 충실히 수행했다. 이런 사례들에 비추어 볼 때, 느헤미야는 페르시아 제국이 식민지에 파송한 관리로서 제국의 권력망을 빌려 조상의 고향 공간을 재구성하였다. 따라서 느헤미야는 제국의 거대한 물류망과 행정망 속에서 식민지의 인적 자원을 재배치하고, 그들을 통하여 제국적 정체성을 영구화하는 시도를 한 것이다.

페르시아 제국은 피정복민을 집단 배치하였다. 가장 유명한 사례는 기원전 6세기 예루살렘 붕괴 이후 바벨론에 등장한 유대인 마을 알-

42 Joseph Blenkinsopp, "The Mission of Udgahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah," *Journal of Biblical Literature* 106/3 (1987), 409-421.

43 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 15장.

44 S. Hornblower, *Mausolus* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 297 이하.

야후두(Āl-Yāhūdu, Judah town)와 알루 샤 나샤르(ālu ša Našar)이다.⁴⁵ 조아네스(Francis Joannes)와 르메르(André Lemaire)는 이 성읍 거주민들의 상당수가 예루살렘과 그 인근에서 끌려왔다는 사실에 주목하면서 이 성읍을 “바벨론의 예루살렘(Jérusalem de Babylonie)”이라 부른다.⁴⁶ 이 문서를 통해, 예루살렘 성전 파괴 이후 불과 몇 년 만에 바벨론에 유대인 타운이 존재했다는 사실을 확인할 수 있다. 유대인 타운의 존재를 볼 때, 정복한 민족들을 강제 이주시켜 흩어지게 하였던 앗수르 제국과 달리, 바벨론 제국은 정복한 집단을 한데 모아 활용도가 낮거나 개발이 덜 된 지역에 정착시킨 것으로 보인다. 유사한 사례로, 메소포타미아의 성읍 네이랍(Neirab)을 들 수 있다. 이 성읍은 그 주민의 본래 고향인 시리아의 지명을 따라 명명되었다. 특히, 네이랍 사람들 역시 유대인들과 마찬가지로 귀환하였다.⁴⁷

이와 같은 사례를 통해, 피정복민 포로를 끌고 와서 집단 배치하는 방식은 바벨론 시대로부터 유지되어 온 것임을 알 수 있다. 페르시아 제국 시대에 피정복지 출신의 엘리트들은 조상들의 땅으로 돌아가 제국의 인구 재배치 방식과 집단 거주 방식을 모방하여 효과적으로 이동을 관리하고 조세를 안정화하고, 궁극적으로 제국과 식민지 모두의 평화와 안정을 꾀하고자 하였다. 이런 관점에서 볼 때, 느헤미아가 수행한

45 피어스는 알-야후두와 나샤르가 이라크의 보르시파(Borsippa) 지역이었을 것으로 추정한다. Laurie E. Pearce, “New Evidence for Judeans in Babylonia,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Lipschitz, Oded, and Manfred Oeming, eds. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 403. 이 문헌은 기원전 597/587년 추방 이후 페르시아 시대 무라슈 문헌(기원전 454-403년) 사이의 약 150년이라는 사료적 공백을 메워 준다.

46 F. Joannes and A. Lemaire, “Trois tablettes cuneiformes a l’onomastique ouest-sémitique,” *Transeuphratène* 17 (1999), 26. Pearce, “New Evidence for Judeans in Babylonia,” 401에서 재인용.

47 I. Eph'al, “On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian Exile,” *XXI. Deutscher Orientalistenitag. Vorträge*, ed. Fritz Steppat (Wiesbaden: Franz Steiner, 1981), 108. Pearce, “New Evidence for Judeans in Babylonia,” 408에서 재인용.

성벽 공사와 예루살렘 인구 재배치는 물리적으로 귀환자 집단과 비귀환자 집단을 분리 통치하는 효과적 조치였음을 알 수 있다. 추가 조치로써, 느헤미야는 생명정치학적⁴⁸ 통혼 금지 정책을 통해 인종 간 이동을 영구 차단하고자 하였다.

4. 통혼 금지의 생명정치학(Biopolitics)

느헤미야는 1기 총독 부임 기간에 성벽 공사 후 언약 갱신 장면에서 이미 “우리의 딸들을 이 땅 백성에게 주지 아니하고 우리의 아들들을 위하여 그들의 딸들을 데려오지 아니하며”(10:30)라고 명령하였다. 사실 에스라 9-10장에서도 대대적인 통혼 금지령과 축출이 있었다. 그런데 이제 2기 총독 임무를 시작한 느헤미야는 통혼을 다시 언급하고, 시범 사례로 호론 사람 산발랏의 사위가 된 엘리아십 대제사장의 손자를 예루살렘에서 축출하였다(13:28), 무엇보다, 에스라의 통혼 금지령과 비교해서 느헤미야는 특이하게 통혼 금지의 가장 중요한 원인으로 통혼 가정의 자녀들이 모친의 언어인 아스돗어를 구사하고, 유다 방언(יְהוּדִית/예후디트)⁴⁹을 구사하지 못한다(13:24)는 점을 들었다는 것에 주목해야 한다.

왜 느헤미야는 언어 문제를 들어 통혼 금지를 정당화하였을까? 학

48 이 개념은 푸코로부터 시작한다. 생명정치학에 대한 우리말 개념서로 다음을 참조하라. 토마스 램케, 심성보 옮김, 『생명정치란 무엇인가? 푸코에서 생명자본까지 현대 정치의 수수께끼를 밝힌다』 (그린비, 2015). 푸코는 19세기부터 권력이 “생명에 관해 정확한 통제와 전체적 조절을 실행”하려고 했음을 예리하게 지적한다. 미셸 푸코, 『성의 역사 1: 지식의 의지』 (나남, 2020), 177.

49 학자들은 유다 방언을 ‘히브리어’로 본다. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 247. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 397.

자들이 통혼 금지령의 목적에 대해 여러 이론을 제시하였지만,⁵⁰ 느헤미야가 ‘언어’를 통혼 금지의 근거로 제시한 것에 특별히 주목하지 않고 있다. 느헤미야가 내부인 사이의 갈등을 유발하고, 그 여파로 식민지의 안정을 해칠지도 모를 정책을 강행할 수 있었던 것은, 이 정책이 제국의 이익과 무관하지 않았기 때문이다. 특히 느헤미야의 2기 임기 동안 통혼 금지가 성전 평화 및 안식일 준수와 함께 실행되었다는 점에 주목해야 한다. 느헤미야의 2기 임기는 예후드 내부, 특히 예루살렘 중심의 내부 개혁에 집중하였다. 느헤미야는 예루살렘으로 돌아와서 가장 먼저 유다 귀족들과 혼인 관계로 엮여 있던 암몬 사람 도비야⁵¹의 세간을 예루살렘 성전 창고 방에서 내던졌다. 도비야의 출입은 완제 통제되었다. 다음으로 그는 십일조를 받지 못하여서 생계를 위해 예루살렘을 떠났던 레위인들과 노래하는 자들을 다시 성전으로 불러들였다. 돌아온 레

50 지금까지 통혼 금지에 대한 해석은 크게 세 가지로 제시되었다. 첫 번째는 이스라엘의 민족적·혈통적 순수성 보존 시도로 읽는 것이다. 예컨대, 올얀은 레위기 18:24-30, 신명기 23:4-9, 신명기 7:1-6과 같은 초기 본문들을 페르시아 시대에 확장 재해석하여, 도덕적 부정과 제의적 부정을 결합한 정결 이데올로기(purity ideology)를 수립하여 사회 재구성의 도구로 기능하도록 했다고 본다. Saul M. Olyan, "Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community," *Journal for The Study of Judaism* 35 (2004), 1-16. 두 번째는 사회경제적, 토지 문제라는 관점에서 읽는 것이다. 대표적으로 워싱턴은 포로 귀환 공동체의 토지 재분배 과정에서 외부 여성과의 결혼은 토지가 골라 공동체 바깥으로 이전될 위험을 내포하였으며, 이것이 금지의 실질적 동기 중 하나라고 본다. Harold C. Washington, "The 'Strange Woman' of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society," in *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Tamara C. Eskenazi and Kent H. Richards, eds. (Sheffield: JSOT Press, 1994), 217-242. 세 번째로 이데올로기적·경제성 구성 관점에서 읽는 것이다. 스미스-크리스토퍼는 통혼 금지를 디아스포라적 생존 전략으로 읽는다. 포로기 이후 소수 공동체로서의 유대인들이 지배 문화에 동화되지 않기 위해 혼인 경계를 강화한 것이라고 본다. Daniel Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Postexilic Judean Community," in *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Tamara C. Eskenazi and Kent H. Richards, eds. (Sheffield: JSOT Press, 1994), 243-265.

51 도비야에 관한 상세한 논의는 다음을 참조하라. 이윤경, "느헤미야, 산발랏, 도비야의 관계를 통해서 본 느헤미야 개혁," 「한국기독교신학논총」, 86(2013), 5-29.

위인들은 안식일에 예루살렘 성문 출입을 막는 임무를 수행하였고, 이로써 안식일에 일어나는 상업 행위를 철저하게 통제하게 되었다. 사실 느헤미야는 1기 총독으로 성벽 공사를 완수한 이후, 공동체가 준수해야 할 율법의 내용으로 안식일 상행위 금지령을 이미 내렸다(10:31). 그런데 그가 다시 돌아왔을 때, 안식일 상행위가 근절되지 않고 오히려 성행하고 있는 것을 보았다(13:15-18). 이런 상황에 대처하여 느헤미야는 안식일 전 예루살렘 성문을 닫는 시간을 ‘어두워 갈 때에’(13:19)라고 정확한 시간을 공지하고, 또 “너희가 어찌하여 성 밑에서 자느냐”라고 책망함으로써, 성문이 열리는 즉시 진입하려는 의도로 ‘성 밑에서’(מִתְּחִילֵי הַמָּוֶל) [문자적으로, ‘성벽을 마주하여’]) 노숙하는 상인들에 대해서는 체포하라고 공지한다(13:21).

그렇다면 도비야를 예루살렘 성전에서 내쫓고, 안식일에 예루살렘 출입을 통제하고, 특히 이 임무를 레위인에게 맡긴 것은 사실 개별 사건으로 보이지만, 사실은 모두 유기적으로 연결된 일련의 개혁이었고, 예루살렘(과 성전) 이동을 효율적으로 통제하기 위한 것으로 볼 수 있다. 이런 일련의 예루살렘 이동 통제의 궁극적인 조치로서, 느헤미야는 임시적이거나 일시적일 수밖에 없는 안식일 통제나 인구 재배치를 넘어서서, 생명정치학적으로 영구 통제하는 기제로써 통혼 금지령을 내린다.

그런데 왜 언어를 문제로 삼았을까? 프란츠 파농은 『검은 피부, 하얀 가면』(*Peau noire, masques blancs*, 1952),⁵² 1장 〈흑인과 언어〉에서, 흑인이 프랑스어를 유창하게 구사할수록 점점 더 백인에, 곧 진정한 인간에 다가가리라는 헛된 욕망에 사로잡히는 경향을 적나라하게 묘사한다. 지배자의 언어를 습득한다는 것은 자문화의 상실을 의미하며, 언어를 통한 동일화의 욕망이 결국 정체성의 분열을 초래하는 사실을 예리하게

52 프란츠 파농, 노서경 옮김, 『검은 피부, 하얀 가면』 (문학동네, 2022).

파해친다. 유대인 남성들, 특히 지도자 계층인 제사장 가문에서 통혼 관습이 확대되는 것은 모국어를 상실하고, 결국에는 자문화를 상실하는 결과로 이어질 것으로 예상된다. 에스라의 이민족 결혼 해소 조치(스 9-10장)와 비교할 때,⁵³ 느헤미야의 접근은 혼인 파기보다 언어적, 문화적 동화에 더 초점을 맞추고 있고, 그 시범 사례로 대제사장의 손자를 축출한 것은 ‘생명정치학적’ 문제로 해결한 것이다. 느헤미야는 통혼 금지를 정치, 종교 지도자 위주로 엄격하게 실행함으로써, 예루살렘의 경계를 성벽과 인구 재배치와 같은 물리적 기제를 넘어서, 혈통과 언어라는 생물학적, 문화적 기표를 통해 정치적으로 해결하고자 한다. 따라서 일종의 생명정치학적 전술로써 통혼 금지령은 일반적인 소수 집단이 자신의 정체성을 보존하기 위해 채택하는 저항적 경계 전략이나 ‘소수자 정치’⁵⁴라기보다는, 내부의 다양성을 억압하고 ‘포로 경험을 가진 귀환자 엘리트’라는 특정 집단의 헤게모니를 강화하는 배제의 정치로 수행한 것이다.

느헤미야는 통혼 금지령을 내림으로써, 페르시아에서 예후드로, 수사에서 예루살렘으로의 지리적 이동을 통해 초지역적(translocal)⁵⁵ 공간 형성을 경험한 자들만의 독특한 배타적 이중 귀속성(페르시아에 대

53 에스라와 느헤미야의 통혼 금지령의 차이에 대해서는 다음을 참조하라. Smith-Christopher, “The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13,” 243-265.

54 Smith-Christopher, “The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13,” 243-265. 로텐부쉬는 “통혼 금지는 집단 내혼(group endogamy)을 구성하는 역할을 하는데, 이는 본토의 다수 인구에게는 덜 중요하지만, 디아스포라라는 소수자 상황에 있는 집단의 생존에는 매우 중요하다”라고 주장한다. Ralf Rothenbusch, “The Question of Mixed Marriages between the Poles of Diaspora and Homeland: Observations in Ezra-Nehemiah,” in *Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, Christian Frevel, ed. (New York, NY: T&T Clark, 2011), 61.

55 초지역성(translocality)은 “국민국가의 경계에만 국한되지 않는 이동성, 이주, 순환, 그리고 공간적 상호연결성을 포함하는 현상들”을 일컫는다. Clemens Greiner and Patrick Sakdapolrak, “Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives,” *Geography Compass* 7/5 (2013), 373.

한 충성심과 예후드 공동체 구성원으로서 자격)을 규범적 정체성으로 제시한다. 제국과 식민지를 이동하는 이주자들은 이러한 초지역적 공간 안에서 자신들의 위치를 인식하고, 소속감을 재조정한다. 제국은 도로와 통신망을 통하여 제국의 중심부와 식민지를 초지역적으로 연결하고, 이동과 통제를 동시에 한다. 세대를 거쳐 고향을 상실하고, 디아스포라를 형성하고, 다시 고향으로 귀환하는 일련의 경험을 통해 탈영토를 경험한 귀환자 집단은 초지역적 정체성을 형성하게 된다. 아파두라이(Appadurai)는 “장소성(locality)을 규모나 공간적이라기보다 일차적으로 관계적이고 맥락적인 것”⁵⁶이라고 정의 내린다. 이 관점에서 볼 때, 느헤미야는 첫 귀환자 집단이 재정착한 지 90여 년 후에 도착하여, 예루살렘 거주자의 초지역적 정체성이 희박해지고, 그에 따라 제국과의 관계성과 맥락성 역시 약화해 가는 도시를 보았을 것이다. 바로 이런 상황에서 느헤미야는 물리적 이동 통제와 생물학적 이동 통제를 동시에 사용함으로써, 귀환자 집단의 이중 귀속 정체성을 고양하고, 제국과의 연결성을 영속할 수 있는 핵심 집단을 형성하고자 한 것이다. 느헤미야는 제국의 대리인으로서, 귀환자의 이중 귀속 정체성이 세대를 거쳐도 희석되지 않고 오히려 식민지에서 더욱 공고해질 수 있도록 식민지 엘리트를 양성하고, 그들이 제국의 이익을 위해 최전선에 서서 침병 역할에 복무하도록 양성해야 하는 과제를 안고 있었다. 그는 해결책으로 생물정치학적 전술로써 통혼 금지령을 내부의 갈등에도 불구하고 강행한 것으로 볼 수 있다.

56 A. Appadurai, “The Production of Locality,” in *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, R. Fardon, ed. (London: Routledge, 1995), 208.

4. 결론

느헤미야서를 단순히 종교적 텍스트나 포로기 이후 사회정치사적 텍스트로 읽는다면, 이 텍스트의 이데올로기적 복잡성을 제대로 규명하지 못한다. 이동성 담론의 관점에서 이동형 인간으로서의 느헤미야를 최우선으로 고려할 때, 복잡다단한 집단으로 구성된 포로기 이후 유대 공동체를 대상으로 한 느헤미야의 소위 개혁 정책들을 이해할 수 있다. 느헤미야는 수사와 예루살렘을 오가면서, 제국의 대리인으로서 예루살렘을 조상들의 고향이면서 동시에 제국의 충실한 식민지로 구성해가면서 ‘페르시아의 평화’(Pax Persica)⁵⁷에 부합하는 임무를 수행하였다. 느헤미야는 물리적으로 성벽을 쌓고, 사회적으로 인구 재배치를 강행하고, 무엇보다 생명정치학적으로 통혼을 금지함으로써, 성벽 안과 밖 사람들로 대표되는 계층의 이동을 철저히 통제하였다. 그의 개혁이 지닌 힘은 바로 여러 통제 기제의 결합에 있었다. 곧 이동에 대한 공간적 통제(성벽, 성문, 거주민 재배치)와 경계 넘기에 대한 사회적 통제(혈통과 집단을 가로지르는 이동의 차단으로서의 통혼 금지)를 하나의 체계로 결합함으로써, 물리적 이동성과 사회적 이동성이 제국의 이익을 위한 단일한 기제로 작동하게 된 것이다. 이동 통제의 궁극적 목적은 포로 경험을 가진 자들이 예루살렘과 수사, 식민지와 제국에 대한 이중적 귀속성을 그들의 정체성의 본체로 삼게 하는 것이었다. 이제 귀환자들은 한 곳에 갇힌 자들이 아니라 초지역적 정체성을 그들만의 독특한 정체성으로 내면화하게 된다. 예루살렘은 철저히 계층 간 이동이 통제되는 배제와

57 이 개념에 대해서는 다음을 참조하라. Maria Brosius, “Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region: Extent and Limits of Achaemenid Imperial Ideology,” *Achaemenid Impact in the Black Sea Region*, E. Rehm and J. Nieling, eds. (Aarhus: Aarhus University Press, 2010), 29–40.

단절의 공간이 된다.

이동성 담론을 통한 느헤미야 읽기는 느헤미야의 이동성에 집중함으로써, 지금까지 간과되어 온 이동성과 권력, 그리고 제국의 작동 방식의 상호 밀접성을 더욱 부각하게 하고, 제국의 이익과 속주의 이익이 부합하게 하는 느헤미야 개혁의 성격을 정확하게 볼 수 있게 한다.

참고문헌

- 김래용. “에스라 9-10장과 느헤미야 13장의 특징과 역할.” 『구약논단』 16/4(2010), 33-53.
- 김영호. “에스라-느헤미야서의 ‘성전과 성벽 완공’에 대한 상관관계 고찰.” 『구약논단』 30/1 (2024), 46-74.
- 이윤경. “느헤미야, 산발랏, 도비야의 관계를 통해서 본 느헤미야 개혁.” 『한국기독교신학논총』, 86(2013), 5-29.
- 최종원. “후기 유대 공동체의 ‘다문화’(Multiculture)에 관한 연구: 에스라와 느헤미야에 나타난 이방인에 대한 수용성과 배타성을 중심으로.” 『구약논단』 21/2(2015), 122-154.
- Appadurai, A. “The Production of Locality.” In *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, R. Fardon, Ed. London: Routledge, 1995, 208-229.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York, NY: Routledge, 1994. 우리말 번역서, 호미 바바. 나병철 옮김. 『문화의 위치』 소명출판사, 2012.
- Berquist, Jon. *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Context*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.
- Blenkinsopp, Joseph. *Ezra-Nehemiah*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1988.
- Briant, Pierre. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns, IN: 2002.
- Carter, Charles E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*. Sheffield Academic Press, 1999).
- Eisenstadt, S. N. *The Political Systems of Empires*. New York, NY: Routledge, 1963.
- Frevel, Christian. Ed. *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second*

- Temple Period*. New York, NY: T&T Clark, 2011.
- Fried, Lisbeth. *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004.
- G. N. Knoppers and L. L. Grabbe with D. Fulton, Eds. *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*. New York: T&T Clark, 2009.
- Hallock, R. T. *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969.
- Hoglund, Kenneth G. *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.
- Lipschitz, Oded, and Manfred Oeming, Eds. *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Eisenbrauns, 2006.
- Munkelt, M., Schmitz, M., Stein, M. and Stroh, S. Eds. *Postcolonial Translocations*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013.
- Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1/1 (1991), 83-99.
- Sheller, Mimi and Urry, John. "The New Mobilities Paradigm." *Environment and Planning A* (2006), 207-226.
- Smith-Christopher, Daniel. "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Postexilic Judean Community." In *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Tamara C. Eskenazi and Kent H. Richards, Eds. Sheffield: JSOT Press, 1994, 243-265.
- Ussishkin, David. "On Nehemiah's City Wall and the Size of Jerusalem during the Persian Period: An Archaeologist's View." In *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Isaac Kalim, ed. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012), 101-130.
- Washington, Harold C. "The 'Strange Woman' of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society." In *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Tamara C. Eskenazi and Kent H. Richards, Eds. Sheffield: JSOT Press, 1994, 217-242.

검색어

느헤미야, 이동성 담론, 성벽 공사, 인구 재배치, 통혼 금지

www.kci.go.kr

Reading Nehemiah's Reforms through Mobility Discourse

Yoon-Kyung Lee

Ewha Womans University

To read the Book of Nehemiah exclusively as a religious document or a post-exilic socio-political text is to fall short of properly elucidating its ideological complexity. When we give priority to Nehemiah as a mobile figure, viewed through the lens of mobility discourse, we become able to understand his so-called reform policies as directed at a post-exilic Judean community composed of intricately diverse groups. Moving back and forth between Susa and Jerusalem, Nehemiah, as an agent of the empire, carried out a mission consonant with the “Persian peace” (*Pax Persica*), constituting Jerusalem at once as the homeland of the ancestors and as a faithful province of the empire. By physically building the walls, socially enforcing population resettlement, and, above all, biopolitically prohibiting intermarriage, Nehemiah strictly controlled the mobility of the social strata represented by those inside and outside the walls. The force of his reform lay precisely in the integration of these various control mechanisms. Namely, by combining spatial control over movement (walls, gates, and the redistribution of residents) with social control over boundary-crossing (the ban on intermarriage as a means to block movement across bloodlines and groups) into a cohesive system, physical and social mobility were made to operate as a unified mechanism

www.kci.go.kr

serving imperial interests. The ultimate aim of this control of movement was to make those who possessed the experience of exile take their dual belonging — to Yehud and Persia, to province and empire — as the very core of their identity. The returnees now become not people confined to a single place, but people who internalize a translocal identity as their own distinctive identity. Jerusalem becomes a space of exclusion and severance in which movement between strata is thoroughly controlled. By focusing on the dimension of mobility, reading Nehemiah through the lens of mobility discourse brings into sharp relief the deeply entangled relationship between mobility, power, and imperial operations — an aspect hitherto neglected. Ultimately, this perspective provides an accurate understanding of Nehemiah's reform as a project that synchronized the interests of the empire with those of the province.

key words

Nehemiah, Mobility Discourse, Wall building, Distribution of population, Prohibition of intermarriage

투고일 : 2026년 7월 22일

심사일 : 2026년 8월 15일

게재 확정일 : 2026년 8월 18일

www.kci.go.kr