

이상한 여자를 찾아서

-아가와 잠언의 여성읽기를 통한 이원론적 여성관의 재조명¹⁾

박지은 박사 (이화여대)

1. 들어가는 말: 이상한 여자를 찾아서

여자의 몸과 성(sexuality)은 누구를 위해 존재해 왔나? 열등한 몸(body), 우월한 정신(mind/spirit)이라는 이원론적인 서구 사상의 틀 속에서 몸과 동일시된 여자가 열등한 존재로 규정되어 왔다는 것은 전혀 새로운 이야기가 아니다. 동시에 여자의 성(sexuality)은 남자를 유혹하는 위험한 것으로 간주되어 왔기에, 여자의 성은 종종 악녀 혹은 성녀를 구분하는 기준이 되기도 했다. 많은 여성 성서학자들이 논의하였듯이,²⁾ 이브와 마리아 이외에 성서의 나타난 다양한 여자들이 악녀 혹은 성녀(착한 여자)로 평가되었는데, 그 근거는 그녀들의 몸과 성이 어떻게 쓰였는가 하는 것이다. 만약 그녀가 자신이 속한 공동체의 이익을 위해 그녀의 몸과 성을 사용하였다면 그녀는 성녀로, 자신의 이익을 위해서 사용하였다면 그녀는 악하고, 음란하고, 비도덕적인 악녀로 구분된다는 것이다.³⁾

대표적인 예가 잠언 1-9장의 ‘이상한 여자’(אִשָּׁה זָרָה)와⁴⁾ 여자로 묘사되는 지혜이

1) 이 글은 필자의 학위 논문 "Quills of the Strange Woman: A Postcolonial Feminist Reading of Women in Proverbs and the Song of Songs" (PhD diss. Nashville: Vanderbilt University, 2009) 중 일부를 다시 쓴 것이다. 필자의 논문은 잠언 1-9장의 ‘이상한 여자’와 ‘여성 지혜’로 대표되는 이원론적인 여성상에 의문을 제기하며, 잠언은 아가서의 반작용(reaction)으로 쓰였다는 여성 성서학자들의 논의를 문화 연구(Cultural Studies)의 방법론으로 발전시킨다. 특히 영화 Quills(directed by Phillip Kaufman, Twentieth Century Fox, 2000)의 두 여주인공과 식민지 역사와 문화 속에서 성적으로 유린당한 한국 여성의 경험을 바탕으로 한 탈식민지 여성의 관점을 잠언 1-9장의 이원론적 여성상에 도입함으로써, 권력(power)과 이념(ideology), 그리고 성(gender)의 상호연관성을 밝힌다. 동시에 여성 지혜와 동일하게 이해되는 잠언 31장의 ‘유능한 여자,’ 그리고 ‘이상한 여자’와 많은 특성을 공유하는 아가서의 여주인공을 함께 고찰한다. 이러한 잠언과 아가의 여성, 그리고 문화 혹은 현 역사속의 여성을 함께 읽음으로 필자의 논문은 여성의 몸과 성(sexuality)을 근거로 한 이원론적 여성관은 권력과 이념이 충돌하는 다양한 갈등의 상황 속에서 인간에 의해 만들어진 것임을 재확인한다. 동시에 아가서 여성의 몸과 성의 긍정적, 문자적 읽기를 통하여 아가서가 잠언의 전복적인 이야기(subversive narrative)일 수 있다는 가능성을 살피고, ‘이상한 여자’에 대한 새로운 시각의 필요성을 제시한다.

2) 예를 들어, Alice Bach, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); Gail Corrington Streeter, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (Louisville: John Knox Press, 1997); Esther Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (JSOTSup 310; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), Claudia V. Camp, "Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology," in *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (ed. Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academy Press, 1995).

3) Bach, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, 31-32; Fuchs, *Sexual Politics*, 11-14. 후스(Fuchs)는 착한 여자들이 행하는 하나님의 계획은 주로 “가부장제의 목적”과 맞물려 있음을 지적한다.

4) 잠언 1-9절의 여성 지혜와 대조되는 이상한 여자는(אִשָּׁה זָרָה) 다양한 히브리어로 묘사된다. 한글 개역성서는 ‘음녀’(잠 7:5)로 공동번역성서는 ‘창녀’로 번역하고 있다. 자세한 것은 앞으로 다른 글

다. 여성 지혜와 (1:20-33; 3:13-18; 4:5-13; 8:1-31; 9:1-6) 대조되어 서로 젊은 남자를 끌기 위해 다투는 ‘이상한 여자’ 혹은 이방 여자(2:16-19; 5:1-23; 6:24-35; 7:5-27; 9:13-18)는 잠언 1-9장의 화자에 의해 요주의 인물로, 죽음을 부르는 여자로 묘사된다. 여성 지혜와 이상한 여자는 같은 행동을 반복한다. 그들은 거리와 광장에서 목소리를 높이고, 지나가는 남자들을 초대한다. 그러나 여성 지혜가 초대한 남자를 양육하기 위해 식탁을 준비하는 반면, 이상한 여자는 각종 향으로 침상을 준비한다. 잠언 1-9장의 화자는 이상한 여자를 마치 창녀의 옷을 입은 것처럼 묘사하면서, 하나님의 언약을 무시한 간음자라 한다. 반면 여성 지혜는 창조 시에 하나님과 함께 있던 인물로 묘사한다.

이렇게 이원론적으로 묘사된 두 여자의 모습 중 특히 이상한 여자는 이후 문자적인 해석을 통하여 남성 뿐 아니라 여성 독자들에게도 피해야 할 인물로 해석되었다. 또한 이상한 여자는 여성 지혜를 통해 고대 이스라엘에서 여성의 비교적 높은 사회적 위치를 재구성하려는 여성 성서학자들에게 걸림돌로 작용하곤 했다. 왜냐하면 여성 지혜가 하나님의 지혜를 내재적으로 가진 인물로 묘사됨으로, 이상한 여자의 악하고 음탕한 성질도 여자 속에 내재된 것으로 해석할 수 있기 때문이다. 따라서 여성 지혜와 이상한 여자를 단지 선하거나 악하다는 상징적인 인물로 이해하기 보다는 “그녀들은 선하고 악하다”는 내재성을 가진 인물로 묘사된다.⁵⁾ 결과적으로 이러한 이원론적 틀 속에서 여성 독자들은 자신 속에 내재된 이상한 여자의 모습을 제거하려고 노력해 왔으며, 잠언의 이상한 여자는 단순한 상정을 넘어서 여자의 몸이나 성성을 부정하는 차원으로 해석되어 왔다.

흥미로운 것은 잠언 31장의 ‘유능한 여자’(אִשָּׁת חַיִּיל)가 여성 지혜의 화신이라는 학자들의 연구와 함께 아가서의 여주인공은 이상한 여자와 많은 특징을 공유한다는 것이다. 여자의 몸과 성의 진솔한 묘사와 그녀의 목소리로 자신의 갈망을 표현하는 아가서의 주요 논지는 침상을 준비하며 남자를 부르러 다니는 잠언의 이상한 여자와 흡사한 모습을 보인다. 그러나 잠언의 이상한 여자의 문자적 해석과 달리 아가서에 나타난 여자와 남자의 사랑은 대부분 하나님과 이스라엘 백성 혹은 예수와 교회라는 비유(알레고리)로 해석되었기에, 아가서에 표현된 여자의 몸과 성은 긍정적 몸과 성을 형성하는데 많은 기여를 하지 못했다. 다시 말하면, 잠언과 아가서의 비슷한 두 여자가 잠언에서는 하나님의 말씀의 차원으로 문자적으로 해석되어 여자의 성의 위험성을 가르치는 도구로 사용된 반면, 아가서에서는 문학적인 차원의 비유로서 해석되어, 많은 여성 성서학자들의 긍정적 해석에도 불구하고, 여자의 성성에 공헌하지 못했다는 것이다.⁶⁾

이 글에서는 이렇게 오랜 시간동안 하나님의 백성 혹은 교회로 비유된 틀 속에 갇혀있던 아가서의 여자와 악녀의 화신인 잠언의 이상한 여자를 다시 찾고자 한다. 특히 벡켄캠프(Jonneke Bekkenkamp)와 반 디직(Fokkelien van Dijk)의 아가서는 잠언의 “전복적인 이야기(subversive narrative)”로 읽을 수 있다는 혹은 잠언은 아가서의 반작용(reaction)으로 형성되었을 수 있다는 주장을 발전시킨다.⁷⁾ 그리고 포로기 이후 새로운 정체성의 형성

에서 다룰 계획이다.

5) Jonneke Bekkenkamp and Fokkelien van Dijk, "The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Tradition," in *Historiography of Women's Cultural Traditions* (ed. Maaikje Meijer and Jetty Schaap; Providence: Foris, 1987), 104.

6) 스트리트는 “신의 코드(a divine code)”과 “문학 부호(a literary code)”를 구분함으로 잠언과 아가서 여성의 다른 읽기의 문제점을 지적한다. Streeter, *Strange Woman*, 5.

7) Bekkenkamp and van Dijk, "The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Tradition," 103-105.

과 예후드(Yehud) 공동체의 재건의 과정에서 아가서의 여주인공은 잠언의 이상한 여자를 형성시킨 근거가 되었을 수도 있음을 고찰한다. 이 논의의 전개를 위하여 첫째, 아가서와 같은 순수 문학을 정치적으로 혹은 이념적으로 읽을 수 있는가라는 문제를 잠언과 아가의 이상한 여자 비교에 앞서 간략히 살핀다. 둘째, 포로기 여성의 몸과 성에 대해 간략한 살피고, 아가의 여주인공과(이후 그녀) 잠언의 이상한 여자의 유사성을 고찰한다. 마지막으로 포로기 이후 예후드 공동체를 고찰함으로써 이상한 여자는 만들어 진 것에 불과하며, 잠언에 묘사된 이상한 여자는 아가의 그녀였다는 고찰을 통해 이원론적으로 분리된 몸과 성을 안고 살아가는 여성들에게 ‘이상한 여자’와의 새로운 만남을 주선하고자 시도한다.

2. 아가서 이념적으로 읽을 수 있는가?

잠언과 아가서의 저자, 연대, 그리고 이들이 형성된 삶의 자리를 추정하기는 어렵다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 성서학자들은 바빌론 포로기 이후 페르시아 시대에 활발한 성서의 문서작업이 이루어졌을 것이라는 추정 아래, 잠언과 아가서는 적어도 이 시대에 쓰였을 것이라 추정한다.⁹⁾ 물론 포로기 이후보다 더 이른 시기를 혹은 회람시대(특히 아가서의 경우)를 배제할 수는 없다. 그러나 구전에서 문서로 완성되기까지 구전 문학이나 일부 혹은 많은 부분들이 조각문헌으로 공존했을 가능성을 배제할 수 없음으로,¹⁰⁾ 적어도 잠언과 아가서의 공존과 상호 작용이 어떠한 형태로든 있었을 가능성을 추정할 수 있다.

잠언이 청소년/소녀(주로 청소년들)의 교육을 목적으로 다양한 자료들이 수집되고 편집되었을 것이라고 학자들은 가정하는 반면,¹¹⁾ 남녀의 거침없는 사랑이야기를 담고 있는 아가가 어떠한 삶의 자리에서, 어떻게 정경으로 인정되어 현재 성서 속에 포함되었는가라는 문제는 오랫동안 학자들에게 의문이었다. ‘솔로몬의 아가서’란 아가서 1:1절의 표제로 인해 히브리 정경 안으로 들어왔을 것이라는 추정 하에, 잠언과 마찬가지로 아가서도 지혜문학의 차원에서 혹은 “사랑시의 모음집”으로서 청소년/소녀들의 교육에 사용되었을 것이라는 주장이 제기되기도 하였다.¹²⁾ 또한 비유(알레고리)의 해석이라는 차원이 강조되었으며, 이러한 이유로 아가서는 중세 수도원에서 수도사들에 의해 가장 사랑받던 책 중의 하나로 자리매김 하기도 한다. 그러나 랍비 아키바(Aquiva)의 “이 노래를 선술집에서 부르는 자 혹은 그러한 노래로 취급하는 자는 다가올 세상에 일부가 될 수 없다”는¹³⁾ 유명한 말은 아가서가 정경

8) 아가서가 여성전승을 가지고 있으며, 여성 저자에 의해 쓰여 졌을 수도 있다는 연구들이 많이 진행되었으나, 여기서는 생략한다. 예를 들어 S. D. Goitein, "The Song of Songs: A Female Composition," in *Feminist Companion to the Song of Songs* (ed. Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993): 58-66.

9) 이것은 주로 언어학적 요소들을 근거로 한 연대추정이다. Athalya Brenner, *The Song of Songs* (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1989), 65.

10) 구전문학과 문서의 공존에 관하여, Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).

11) R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*(JSOTSup 168; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 11.

12) 예를 들어 Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (2nd ed.; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996); Kenton L. Sparks, "The Song of Songs: Wisdom for Young Jewish Women," *CBQ* 70 (2008), 278.

13) Sparks, "The Song of Songs," 287.

으로 들어오기 이전에는 아마도 일반 서민들 사이에 널리 유행했을 것이라는 추측도 가능케 한다.

그런데 문제는 비록 아가서가 포로기 이후 쓰였다는 가정을 수용한다고 해도(혹은 포로후기에 구전으로 떠돌았다고 해도), “사랑시”로서 아가서의 순수문학적인 특성과 고대 근동의 보편적으로 성행하던 사랑시들의 성격은 아가서를 포로기 이후 예후드 공동체의 삶의 정황 속에서 볼 수 있는가 하는 것이다. 그럼에도 불구하고 사랑시 혹은 사랑을 다룬 문학들도 한 사회나 문화의 토대를 근거로 산출되며, 동시에 그 사랑시 속에서 사회현실을 반영하는 특정한 관점이 반영되기도 하고 혹은 그 사랑시가 특정한 관점에 도전하기도 한다는 웬즈(Renita Weems)의 말은 시사하는 바가 크다.¹⁴⁾ 특히 아가서에서 거침없이 자신의 사랑을 표현하는 그녀의 목소리는 여자의 성을 억압하고 여자의 몸을 공동체의 통제아래 두려는 사회 속에서, 이것이 순수문학의 성격을 가진 다 하더라도, 여성을 향한 한 공동체의 특정시각에 도전이 될 수 있다는 차원을 간과할 수 없다.¹⁵⁾ 예를 들어, 여성의 감정과 정서가 표현된 베두인 여성의 노래가 지배문화와 대조되는 경향이 있음이 연구되었는데,¹⁶⁾ 아가서에서 표현된 여성의 자유로운 성과 사랑이 여성의 전승을 담고 있다는 학자들의 견해를 수용한다면 우리는 아가서속에서 지배문화와는 다른 시각의 여성관을 접할 수도 있다는 것이다. 이러한 차원에서 만약 아가서가 포로기 이후 예후드 공동체의 서민들에게 널리 성행했다고 가정한다면, 과연 아가서의 사랑의 이야기가 공동체와 신과의 사랑으로 노래되거나, 읽혔을 까라는 의문이 생긴다. 동시에 아가서의 여주인공과 유사한 잠언의 이상한 여자가 아가서의 반작용으로 형성되었다는 가능성을 수용한다면, 아가서는 (혹은 아가서 이야기의 단편들은) 아마도 예후드 공동체에서는 환영받지 못한 이야기, 혹은 금지된 노래이거나 이야기일 수도 있었다는 추론이 가능하다.¹⁷⁾

3. 아가서의 그녀 잠언의 ‘이상한 여자’인가?

그렇다면 포로기 이후 여자의 몸과 성은 어떻게 이해되었으며, 잠언의 ‘이상한 여자’는 아가서의 그녀인가? 아가서의 그녀에 의해 묘사된 여자의 몸이나 성, 또한 ‘어머니의 집’이라는 표현은 포로기 이후 다른 문서에서 묘사된 여자의 몸이나 성과는 다르다. 아니 아가에 묘사된 여자의 몸과 성은 단지 포로기 이후에만 국한되지 않고, 히브리 성서에서는

14) Renita J. Weems, "Song of Songs," in *The Women's Bible Commentary* (ed. Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe; Louisville: John Knox Press, 1992), 158-159.

15) 우리나라에서도 순수문학이지만 정치성을 담고 있거나 특정 사상을 담고 있는 문학 작품들, 노래들을 볼 수 있다.

16) David Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003), 92.

17) 아가서가 금서였을 수도 있다는 가정은 엑숨(Cheryl Exum)의 아가서가 여성들에게 금지된 책일 수도 있다는 추론과 영화 *Quills*를 통해 가정해 본 것이다. 엑숨의 추론은 오리겐의 주장, 즉 남자들이 성숙할 때까지는 아가서를 읽는 것을 금했다는 말에 근거를 둔다. J. Cheryl Exum, "In the Eye of the Beholder: Wishing, Dreaming, and Double Entendre in the Song of Songs," in *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (ed. Fiona C. Black et al.; SBL Semeia Studies 36; Atlanta: SBL, 1999), 72; see also Origen, *The Song of Songs Commentary and Homilies* (ed. Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe; trans. R. P. Lawson; ACW The Works of the Fathers in Translation 26; Westminster: The Newman Press, 1957), 22-23.

유일하다는 것이 많은 여성 성서학자들의 입장이다. 예를 들어 포로기와 포로기 이후 성적으로 음란한 여성의 은유들이 이스라엘과 유다의 죄를 비난하는데 사용되곤 한다. 예레미야서의 간음하는 여인(2:24; 13:27) 그리고 에스겔서 16장과 23장에서 여성의 성적인 갈망은 혐오스럽고, 가증한 것으로 표현된다. 여성은 끊임없이 그녀의 연인을 갈망하며, 그녀의 몸은 더러운 것을 내뿜고, 그녀는 연인들에게 주체하지 못하고 그녀의 벗은 몸을 노출한다(겔 16:36). 그녀의 이러한 부끄러움을 모르는 행위들은 돌로 맞거나 발가벗겨져 공공연히 사람들 앞에서 수치를 당하는 결과를 초래한다(겔 16:38-40; 23:26). 비록 이것이 상징적인 의미를 가진다 해도 상징이 갖는 힘을 고려할 때, 여자의 몸이나 성에 대한 이러한 묘사는 여성을 보는 현실의 한 단면 혹은 특정한 시각을 반영한다고 볼 수 있다.¹⁸⁾

동시에 이러한 여자의 몸과 성의 혐오적인 묘사는 여자의 몸과 성의 대상화(objectification)로부터 발전한 것이라는 지적도 있어왔다.¹⁹⁾ 그리고 이것은 고대근동의 성적인 행위가 “신의 영역의 일부”라는 차원에서 이해된 것과는 달리, 성서에서 신성한 차원으로서의 성의 행위는 사라지고, 성의 사회적 차원이 강조된 것을 통해서 나타난다.²⁰⁾ 예를 들어 성서의 법에서 여자의 몸과 성은 그녀가 속한 가구(household)의 부속물로 묘사된다. 한 여자의 아버지 혹은 남편은 그녀의 몸과 성을 가정을 위해서 통제한다. 여자의 처녀성은 도덕적인 차원에서라기보다는 경제적인 차원에서 가치를 가진다. 왜냐하면 결혼은 소유물에 대한 관계성의 차원이기 때문이다.²¹⁾ 그러므로 여자의 성을 손상시킨 남자는 그녀의 아버지에게 배상을 하든지 그녀를 아내로 취해야 한다(신 22:28). 결혼 전에 성을 잃은 여자는 그녀의 아버지의 집으로부터 끌려 나가 돌을 맞아 죽는 규정이 있다. 왜냐하면 그녀는 아버지의 명예를 더럽히고, 수치와 악을 이스라엘에 가져왔기 때문이다(신 22:21). 이러한 법들이 실제 행해졌는가라고 물을 수 있지만, 여기서 중점은 여자의 몸과 성은 그녀의 가족과 공동체의 사회, 경제적인 관심사들과 연결된 몸이요, 성이라는 것이다. 다시 말하자면 결국 그녀 자신의 몸과 성이 아니라 전 공동체의 사회질서와 맞물려 있다는 것이다.

여자의 몸과 성에 대한 이러한 부정적인 관점과는 대조적으로, 아가서에서 그녀 자신의 목소리로 표현된 그녀의 성에 대한 갈망과 그로 인한 기쁨의 표현은 많은 여성 학자들에 의해 다양하게 강조되어 왔다. “나에게 그의 입에 입 맞추게 하라. 왜냐하면 너의 사랑은 포도주보다 낫기 때문이다”(1:2).²²⁾ 다양한 상징적인 언어와 미각(2:3; 4:11; 5:1), 촉각(7:6-9), 후각(1:12-14; 4:16), 그리고 서로의 목소리(2:8, 14; 5:16)를 사용하여, 아가서는 그녀의 감정들 그리고 그녀의 연인을 향한 갈망을 솔직하고 아름답게 표현한다.²³⁾ 여성의 성이 남성의 소유물이라는 개념에 반대하여, 아가서의 그녀는 그녀의 성이 자신의 연인 이외에 어느 누구에게도 제한받지 않음을 공포한다. 물론 그녀의 연인의 성도 상호적으로

18) 상징이 갖는 힘에 대하여 Renita Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

19) T. Drorah Setel, "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea," in *A Feminist Companion to the Song of Songs* (ed., Athalya Brenner; Sheffield: JSOT Press, 1993), 143.

20) Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press, 1992), 188-89.

21) Setel, "Prophets and Pornography," 147-48.

22) 모든 성서 번역은 주가 없는 한 필자의 것이다.

23) Weems, "Song of Songs," 157.

그녀에게 속한 것으로 묘사한다; “나의 사랑하는 이는 나의 것이고, 나는 그의 것이다”(2:16). 그녀와 그녀 연인의 성에 대한 갈망은 한쪽으로 치우친 혹은 여성으로부터의 일방적인 갈망이 아니라, 상호적인 것으로 표현한다; “나는 나의 연인에게, 그의 갈망은 나를 향해 있구나”(7:11).²⁴⁾

전통적으로 성의 행위가 결혼이나 출산과 연결되었다면, 아가서에서 여자의 성은 결혼이라는 틀에 한정되어 있지 않다는 것도 이미 강조되었다.²⁵⁾ 그리고 그녀는 누구의 보호도 거부하는 듯 보인다. 1장 6절과 8장 8절의 그녀의 형제들(문자적으로 내 어머니의 아들들)에 대한 언급은 마치 이들이 그녀의 성을 지키고, 통제하는 것처럼 보인다. 그러나 8장 10절에서 “나는 벽이고 나의 가슴은 탑과 같다”는 그녀의 말은 자신의 몸과 성을 통제하려는 그녀의 형제들에 대한 거부로 읽혀지기도 한다. 특히 그녀의 가슴이 탑과 같다는 그녀의 언급은 탑과 같이 강하고 힘이 있는, 그래서 그녀 이외의 누구의 보호나 통제를 거부하는 여성의 강함과 독립성을 보여준다.²⁶⁾ 당시 가정의 안정이 여성의 생산성과 연결되어 있는 상황에서 그리고 남자에 의해 여자의 성이 제한되는 상황에서, 그녀의 성의 자주성과 힘의 선포는 아가서의 사회적 차원에서 중요한 의미를 가진다. 동시에 이러한 아가서의 나타난 여성성이 당시 예후드 공동체에 긍정적으로 받아들여졌는지 의문을 가지게 된다.

마찬가지로 여자의 몸에 대한 아가서의 표현은 전통적인 모습과는 다르게 나타난다. 그녀가 자신의 가슴을 탑이라고 표현한 것과 마찬가지로, 그녀의 몸은 “건축물과 군사의 모습(image)으로” 그녀의 연인에 의해 상징적으로 묘사된다.²⁷⁾ 예를 들어 그녀의 목은 “다윗의 탑”과 같고(4:4) 그녀의 코는 “레바논의 탑”과 같으며(7:5), 그녀의 눈은 군사들을 위해 건축된 헤쉬본의 물(7:5)과 같다고 표현된다. 마이어스(Carol Meyers)가 지적한대로 이러한 건축물의 모습들은 아가서에서 여자의 몸 뿐 아니라 남자의 몸을 묘사할 때도 사용된다. 그러나 여자의 몸의 부분들이 군사적인 모습으로 표현된 것과는 달리 남자의 몸은 단지 “궁정의 건물들”로(5:10-16) 묘사된다. 그래서 그녀의 몸은 전형적인 성의 이미지 묘사와는 대조된다. 물론 이러한 군사적인 몸의 이미지가 고대 독자들에게 어떤 의미를 주었는지, 또한 여자의 몸에 대한 군사적인 표현들은 아름다운 여자의 몸을 표현하기 보다는 오히려 기괴하게(grotesque) 보이지는 않는지 의문이 제기되기도 한다.²⁸⁾ 그러나 고대 히브리 사고에서 미의 기준이 외형적인 것으로 표현되지 않고 활동과 연관되어 표현되었다는 것을 고려할 때, 아가서의 여자의 몸의 이미지는 스스로 자신을 지킬 힘이 있다는 것과 그녀의 몸에 대한 자부심과 자신감을 반영한다.²⁹⁾ 다시 말해서, 유린되기 쉽고 정복되기 쉬운 여자

24) Phyllis Trible, "Love's Lyrics Redeemed," in *Feminist Companion to the Song of Songs* (ed., Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993), 117.

25) 솔로몬의 결혼예식에 대한 3:6-11절 때문에, 아가서의 그녀와 연인의 결혼관계가 제한되기도 한다. 그러나 엑숨은 이것을 현실이라기보다 연인들의 상상이라고 본다. J. Cheryl Exum, *Song of Songs: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 142-43.

26) Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 141-42.

27) Carol Meyers, "Gender Imagery in the Song of Songs," in *Feminist Companion to the Song of Songs* (ed., Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993), 197-212.

28) Fiona C. Black, "Beauty or the Beast? The Grotesque Body in the Song of Songs," *BibInt* 8 (2000), 306.

29) Silvia Schroer and Thomas Staubli, *Body Symbolism in the Bible* (trans. Linda M. Maloney; Minnesota: The Liturgical Press, 2001), 24, 91.

의 몸이 아가서에서는 군사적인 이미지로 표현됨으로, 여자 스스로 자신의 몸을 지키는 힘을 가진 이미지로 바뀌고, 이것은 아마도 당시 여성과 남성의 사회 이미지에 하나의 도전이 될 수도 있었다는 가정도 할 수 있게 된다.

물론 아가서의 벗겨진 여자의 몸이 남자의 응시의(male gaze, male voyeurism) 대상이 되고 있는 것은 아닌지 의문이 제기되기도 한다.³⁰⁾ 남자는 그녀를 벽과 창틀 뒤에서 바라보며(2:9), 특히 남자의 몸은 그녀에 의해 예루살렘 여자들에게 위로부터 아래로(5:10-16) 설명되는 것과 달리, 그녀의 몸은 아래로부터 위로 직접적으로 노출된다(7:1-7). 남자의 몸에 대한 간접적인 설명과 함께, 남주인공은 그녀의 시선으로부터 지속적으로 벗어나기 때문에(3:3; 5:7), 그녀와 달리 남자는 보여지는 것을 거부하고 있는 것처럼 보인다.³¹⁾ 그러나 그녀는 사라진 남자를 찾다가 성을 지키는 자들에 의해 맞고, 옷 벗김을 당하며(5:7) 이것은 그녀를 향한 남자들의 지속적인 응시를 보여주는 듯하다. 그럼에도 불구하고, 남자의 시선은 그녀를 대상화하거나 물화하는 시선이 아니라, 그녀를 향한 그의 욕망의 긍정적인 시선이다.³²⁾ 또한 그녀가 남자의 응시의 대상임에도 불구하고(2:9), 화자는 그녀이며, 그녀의 목소리를 통해 독자는 그녀를 보고 있는 남자를 응시한다.³³⁾ 5장 7절에 나타난 그녀의 맞고 벗김을 당하는 장면에서도 화자는 그녀 자신이며, 만약 5장 7절이 당시 사회 현실을 반영하고 있다면,³⁴⁾ 이것은 그녀의 눈을 통해서 무엇이 일어나고 있는지 독자에게 말해주고 있다고 볼 수도 있다. 그러나 무엇보다 중요한 것은 아가서의 에로적인(erotic) 특성을 고려할 때, 남자의 시선이 그녀와 그녀의 몸에 대한 부정적인 시선이라 할 수 있는지는 하는 것이다.³⁵⁾

여자의 몸과 성에 대한 이러한 표현과 함께, 또 다른 특징은 왕조이전 시대와 포로기 이후 사회, 경제적 가족 단위의 핵심이었던 “아버지의 집”과 대조되는 그녀의 “어머니의 집”(3:4; 8:2)이라는 표현이다. 어머니의 집이 성적인 특히 자궁과 연결되는 상징적인 의미라는 지적이 없는 것은 아니다.³⁶⁾ 그러나 고대 근동 문학 중 사랑시에서 어머니의 역할이 강조되었다는 것을 볼 때, 아가서의 어머니의 집의 표현을 단순히 성적인 비유라고 하기보다는 어머니들의 활동적이고 뛰어난 역할이 반영된 것일 수도 있다는 의견이 제기된다. 특히 리브가 이야기나(창 24:28) 룯기에 나타난 '어머니의 집'(1:8)은 단순한 문학적 표현을 넘어 여성의 역할과 권위를 반영한다고 볼 수 있다.³⁷⁾ 동시에 에스케나지(Tamara C.

30) 아가서의 포르노적인 요소에 대해서, Roland Boer, "Night Sprinkle(s): Pornography and the Song of Songs," in *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture* (New York: Routledge, 1999), 53-70; David J. A. Clines, "Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You read It?" in *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSup 205, GCT 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

31) Donald C. Polaski, "What Will Ye See in the Sulammite? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs," *BibInt* 5 (1997), 75-76.

32) F. W. Dobbs-Allsopp, "The Delight of Beauty and Song of Songs 4:17," *Int* (2005), 273.

33) Exum, *Song of Songs*, 125.

34) Van Dijk-Hemmes, Fokkelien. "The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2," in *Feminist Companion to the Song of Songs*, (ed. Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993), 160.

35) 에로스와 포르노에 대한 구분은 Setel, "Prophets and Pornography," 145; Carey Ellen Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, (Minneapolis: Fortress, 2000), 41-45.

36) Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (Sheffield: JSOT Press, 1986), 27.

Eskenazi)는 고대 이스라엘에서 여성이 한 집이나 종족의 호주로 등장한다고 지적한다. 예를 들어 에스라 2장 61절(느 7:63과 에스드라상 5:38)은 한 남자의 아내의 성을 따른 종족의 이름이 거론된다. 엘리판틴 문서에서도 여자가 그녀의 집을 소유할 수 있다는 기록 또한 여성의 호주로서의 역할의 가능성을 부여한다.³⁸⁾ 이러한 의미에서 '아버지의 집'이 여자의 성을 규제하고 그들을 부속물로 취급하는 전통적인 장소였다면, '어머니의 집'은 여자의 몸과 성을 있는 그대로 또 그녀의 갈망을 공동체의 이익과 무관하게 인정해주는 장소로서의 의미를 가질 수 있다.³⁹⁾ 이러한 차원에서 아가서의 여자의 몸과 성이 어머니의 집과 더불어 표현된다는 것은 의미가 있다.

그런데 아가서의 많은 부분들이 잠언의 이상한 여자를 묘사하는 부분들과 유사성을 보인다. 첫째로 사랑의 이미지와 언어들이 유사하다. 사랑(רודים 아 5:1; רודים 잠 7:18)은 마시는 행위로 표현된다; “사랑을. . .마시라”(아 5:1), “아침까지 사랑을 마시며 만족하자”(잠 7:18). 아가서의 그녀와 그녀의 연인과의 사랑의 행위를 향료를 사용하여 묘사하는 것처럼(מר 몰약, אהלות, קנמון, 계피 4:13-14, 4:6; 5:1, 5, 13), 잠언에서 이상한 여자는 자신의 침실을 향기롭고 이국적인 향료(מר 몰약, אהלים, קנמון, 계피, 7:16-17)로 치장한다. 아가서 1장 16절과 3장 1절은 잠언 7장 16과 17절에서 사용된 ‘침대와(מלכב) 소파(ערש)’를 연상시킨다. 아가서의 그녀의 입술과 잠언의 이상한 여자의 입술은 꿀을 떨어뜨리는 입으로 묘사된다; “너의 입술은 꿀을 떨어뜨린다”(נפת חטפנה שפתותיך 아 4:11; עתירה נפת חטפנה 잠 5:3).⁴⁰⁾

둘째로 언어적인 유사성과 함께 “찾고 찾는(seeking and finding) 모티브”가 아가서와 잠언에서 동시에 사용된다. 아가서의 꿈의 연결편(3:1-4; 5:6)에서 그녀는 그녀의 연인을 찾기 위해 거리와 광장을 방황하며 마침내 그를 발견한다. 마찬가지로 잠언에서 이상한 여자는 남자를 찾기 위해 거리와 광장(잠 7:12)으로 나오고 그를 발견한다; “내가 너를 만나러 나왔고 너를 찾았으며 발견했다”(잠 7:15). 동시에 아가서의 그녀가 연인을 어머니의 집으로 초대한 것처럼, 잠언의 이상한 여자도 발견한 남자를 집으로 초청한다.

이와 같은 유사성으로 인해 아가서의 그녀는 잠언의 이상한 여자와 같은 인물이라는 견해가 등장한다. 그녀는 이상한 여자였다는 것이다.⁴¹⁾ 그러나 아가서의 사랑의 음조는 잠언에서는 남성을 죽음으로 이끄는 무서운 재난의 언어로 바뀐다. 예를 들어 이상한 여자의 집은 순진한 남성을 죽음으로 이끄는 무서운 장소가 된다; “그녀의 집은 스올로 가는 길, 죽음으로 이르는 방이다(잠 7:27). 아가서의 그녀의 꿀을 흘리는 입술은, 잠언에서는 두 개의 날을 가진 칼과 같아서 그녀가 유혹한 남자에게 쓴 것을 주는 힘을 가진 것으로 변한다(잠 5:4). 아가서의 그녀의 눈이 그녀 연인의 심장을 사로잡는 눈이라면(아 4:9), 잠언에

37) Carol Meyers, "To Her Mother's House: Considering a Counterpart to the Israelite Bêt 'ab," in *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday* (ed., David Jobling, Peggy L. Day, and Gerald T. Sheppard; Cleveland: The Pilgrim Press, 1991), 39-51.

38) Tamara C. Eskenazi, "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era." *JSOT* 53 (1992), 27, 38-39.

39) Streete, *Strange Woman*, 74.

40) 그로스버그는 포괄적으로 아가서와 잠언의 유사성을 논하며, 두 책의 유사성에 대한 필자의 글은 대부분 그의 글에 의거한다. Daniel Grossberg, "Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible," *Hebrew Studies* 35 (1994).

41) 예를 들어 Streete, *Strange Woman*.

서는 남자에게 이상한 여자의 눈에 홀리지 말 것을 경고한다(잠 6:25). 아가서의 그녀는 연인에게 그녀에게 오기를 촉구하며, 그녀의 연인이 오는 것을 마치 "게젤과 수사슴"과 같은 동물로 비유한다(아 2:9). 그러나 잠언의 이상한 여자에게 오는 남자들은 마치 "도살장에 끌려가는 소, 함정에 걸린 사슴"과 같은 동물들로 비유된다(잠 7:22-23). 이러한 예들이 보여주는 것처럼 긍정적으로 묘사된 아가서의 그녀가 이제 잠언에서는 남자를 유혹하고 결국에는 그를 죽음으로 이르게 하는 이상한 여자로 변한다. 아가서의 그녀는 잠언에서 이상한 여자가 된다. 그로스버그의(Daniel Grossberg) 지적처럼 잠언은 아가서와 동일한 언어와 행동들을 사용하여, 전적으로 다른 성의 관계를 묘사한다.⁴²⁾ 이러한 같은 몸과 성에 대한 상반된 평가는 단지 성서의 모순적인 관점들이 공존하는 것과 마찬가지로, 다양한 시각의 일부로 치부해 버릴 수 있는가? 아가서가 현재 성서의 정경으로 들어왔다는 이유만으로 우리는 아가서의 그녀를 단지 하나님의 백성 혹은 교회를 상징하는 것으로만 해석할 수 있는가? 이러한 질문과 함께 앞에서도 언급했듯이, 엑숨의(Cheryl Exum) 가설로부터 추론 할 수 있는 것은 그녀의 이야기를 담은 아가서는 어쩌면 예후드 공동체에게는 공동체의 재건을 혼드는 역할을 하는, 그래서 금지 될 수밖에 없는 이야기의 가능성은 없었는가하는 것이다.

4. 예후드 공동체에서 아가서의 그녀와 이상한 여자의 (재)창조

학자들은 포로기 이후 다양한 공동체가 유다 내부와 밖에 공존해 있었고, 이들 간의 점진적인 갈등이 불거지는 가운데, 바빌론에서 포로생활을 하다가 유다로 돌아온 소수자들이 주도권을 잡고 예후드 공동체의 재건을 추진했다고 주장한다.⁴³⁾ 여기서는 포로로부터 돌아온 자들의 공동체 재건에 아가서의 여성의 묘사가 부정적으로 작용했다는 주장을 뒷받침하기 위하여, 돌아온 자들의 상황을 그들의 정체성 형성과 관련해 간략히 살피고, 이상한 여자의 (재)창조와의 관련성을 살핀다.

먼저 생각해 볼 것은 유다로 돌아온 자들의 상황은 낙관적이었을까 하는 것이다. 히브리 성서는 페르시아 제국의 귀환칙령과 돌아온 자들을 위한 그들의 온화한 정책을 묘사한다(제2 이사야, 예 1장과 2장). 그러나 학자들은 페르시아 제국의 정책은 예후드 공동체를 좀 더 효과적으로 지배하기 위한 교묘한 수단이었을 수도 있었다는 가정을 제시한다. 예를 들어 바빌론이 (자료의 빈곤성에도 불구하고) 예루살렘을 초토화한 것은 이집트의 공격을 막기 위한 것이었다면, 페르시아의 예후드 공동체의 재건은 이집트를 좀 더 효과적으로 공격하기 위한 군사전략적인 차원에서 해석되기도 한다.⁴⁴⁾ 페르시아 제국은 주변부를 강화

42) Grossberg, "Two Kinds of Sexual Relationships," 7.

43) 예를 들면, John Kessler, "Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud," in *Judah and the Judeans in the Persian Period* (ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 91-121; and Sara Japhet, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 96-116. "돌아오다" (שוב, 예 2:1; 6:21; 느 8:17), "오다" (בוא, 예 3:8), 그리고 "돌아오다" (עלה, 예 2:1; 느 7:6, 61),라는 용어들이 바빌론 포로생활로부터의 귀환의 역사성을 암시한다고 볼 수 있으나, 포로로 잡혀간 사건이 있었는지, 귀환이 실제로 일어났는지는 논쟁이 계속 되고 있다. 예를 들어, Bob Becking, "We All Returned as One: Critical Notes on the Myth of the Mass Return," in *Judah and the Judeans in the Persian Period* (ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 318.

44) J. Alberto Soggin, *A History of Ancient Israel* (trans. John Bowden; Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 256.

하고 중심으로부터 인구를 흡수므로, 제국의 행정이나 조공의 원활한 흐름을 추진한다. 동시에 기원전 5세기 중반 유다에 제국에 군사기지를 주둔시킴으로 조공과 세금을 증가시키고, 이로 인해 유다의 경제적으로 피폐된다.⁴⁵⁾

이러한 경제, 정치적 상황에서 돌아온 자들의 관심사 중 하나는 아마도 그들의 정체성을 재형성하는 것이었고, 페르시아 제국의 지지를 굳건히 하는 것이었다. 특히 예후드 공동체의 재건과 함께 새로운 정체성의 확립은 유다에서의 그들의 지배권을 강화하고 정당화하는 것이었다. 그 일환의 일부로 돌아온 자들은 페르시아 제국을 지지하며 그들을 향한 충성심을 보여준다.⁴⁶⁾ 이사야에 묘사된 페르시아 제국 왕들의 온화한 모습은 페르시아 제국을 “선전하기” 위한 하나의 전략이었고,⁴⁷⁾ 페르시아 제국의 적대자였던 이집트는 부정적으로 수정되거나 이스라엘의 법의 부분들로부터 제거되기도 한다.⁴⁸⁾ 왕조의 자치(monarchic self-rule, 사 55:3; 겔 34:9, 10)에 대한 비판은 또한 페르시아 제국의 지배에 대한 간접적인 정당화로 작용했을 수도 있다.⁴⁹⁾

그런데 정체성을 재확립하려는 돌아온 자들의 몸부림은 탈식민지 여성의 관점에서는 그들의 잃어버린 남성성(masculinity)의 회복을 의미하기도 한다.⁵⁰⁾ 성서 저자들은 바빌론에서의 생활이 넉넉한 가운데 진행되었다고 보도(슥 6:9-14) 하기도 하고, 기원전 5세기 바빌론 무라슈(Murašû) 은행의 문서에서는 몇몇 예후드 고객의 이름이 명시되기도 한다.⁵¹⁾ 그러나 포로로서의 생활은 그 밖의 다른 곳에서 “심각한 고통과 제한”을 겪는 것으로 묘사된다(사 40:2; 41:11-12; 42:7, 22; 47:6; 49:9, 13, 24-26).⁵²⁾ 포로로 끌려가고 성전이

45) Kenneth G. Hoglund, "The Achaemenid Context," in *Second Temple Studies: Persian Period* (vol. 1 of Second Temple Studies ed. Philip R. Davies; JSOTSup 117 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 57-59. 호글런드는 브리앙의 논지를 발전시킨다. P. Briant, "Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique," *Journal for Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 165-88.

46) Jon L. Berquist, "Constructions of Identity in Postcolonial Yehud," in *Judah and the Judeans in the Persian Period* (ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 63.

47) Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSup 146; Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993), 813.

48) Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient History* (trans. J. Bowden; New York: SCM Press LTD, 1988), 145-48; 하나의 예로서, 잘비니(Garbini)는 역대가 저자가 솔로몬이 결혼한 파라오의 유명한 딸을 부정하고 그러므로 그녀는 다윗의 도시에 살 가치가 없다고 묘사한다고 주장한다.

49) 같은 책, 79, 98.

50) 탈식민지 여성의 관점에 대한 자세한 설명은 Anne McClintock, "No Longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism," in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (ed., Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 89-112. 한 민족의 수도와 거기에 거주하는 주민의 이름을 종종 여성화 되었으며, 예루살렘의 파괴는 포로로 잡혀간 자들에게 그들의 남성성의 상실을 의미할 수도 있었다.

51) 예를 들어 Matthew W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia* (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985).

52) Daniel L. Smith, "The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society," in *Second Temple Studies: Persian Period* (vol. 1 of Second Temple Studies ed. Philip R. Davies; JSOTSup 117 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 78.

파괴된 것은 포로된 자에게는 단지 육체적 재난 이상의 것을 의미한다는 것이다. 벌키스트(Jon Berquist)가 지적하듯이 “포로는 단지 지리적인 대치(displacement)였을뿐 아니라, 그들의 정체성의 근거인 권력의 원천으로 부터의 제거됨을 의미했다. 그들은 더 이상 지배자가 아니라 제국의 신민으로 전락한 것이다”⁵³⁾ 정체성의 상실로 이해될 수 있는 권력의 상실은 그들의 성전 기구들을 약탈하고 제거함으로 심리적으로 증폭되기도 하였다.⁵⁴⁾

이러한 심리적인 상태에서 지배를 정당화하기 위한 정체성의 형성의 과정은 타자로부터 자신들을 구별하고 분리함으로 이루어진다는 탈식민지 이론과 마찬가지로, 돌아온 자들의 정체성 확립은 새로운 이론의 창출, 기존 사상의 수정과 함께 그들 자신을 “땅에 남아 있던 자들”과 분리함으로 형성되었다. 학자들이 전통적으로 지적하는 것처럼, 돌아온 자들은 “남겨진 자”와 “거룩한 씨”의 개념을(사 6:11-13) 수정하여 그들이 “거룩한 씨”(에 9:2)이며 “남아있던 자들”(에 9:8)이라 하였고,⁵⁵⁾ 그들의 포로기 경험은 이전 왕국의 죄들에 대한 벌로서의 “정화”로서 해석하였다.⁵⁶⁾ 그리고 포로기로부터의 귀환은 그들을 위한 야훼의 예기치 못한 개입이며 그들을 향한 야훼의 선호를 정당화하는 것으로 이해되었다.⁵⁷⁾ 동시에 땅이 비어 있었고 피폐해 있었다는(레 26:33-39) 신화(myth)를 사용하여 땅의 소유자로서의 그들의 정당성을 요구했다.⁵⁸⁾ 그리고 그들 자신을 ‘땅의 사람들’(에 9:1; 느 10:21), ‘이방 아내들’(에 10:11), 그리고 ‘땅의 민족들’(에 6:21)과 분리함으로서 그들은 자신들의 정체성과 지배권을 재확립한다.⁵⁹⁾ 이러한 과정에서 예후드 공동체의 경계를 유지하기 위해서는 여성의 몸과 성을 규제해야만 했다. 특히 이방여인과의 결혼은 공동체의 경계선을 약화시키고, 공동체의 속한 재산이 공동체 밖으로 이전될 수 있으므로 공동체 여성의 성과 몸의 규제 뿐 아니라, 공동체 남성들에게도 여성의 몸과 성의 위험성은 교육되어야만 했다.

이러한 차원에서 정체성 확립이 가족구조의 재생과 동시에 진행되었다는 것은 주목할 만하다. 포로로 대부분 지도자들이 끌려가고 성전이 파괴되자 종교행위는 성전제의로부터 가족구조를 중심으로 한 개인의 경건화로 전이되었고, 이러한 가족과 개인을 중심으로 한 종교행위는 포로기 이후에도 계속된 것으로 보인다. 그러므로 야훼와 야훼의 백성을 부모와 자녀로 묘사하는 상징들이 형성되었고, 어머니의 이미지가(사 46:3-4; 49:15; 66:13) 야훼를 묘사하는데 사용되기도 하였다.⁶⁰⁾ 동시에 ‘아버지의 집’(בֵּית אָב)도 포로후기 사회 구조로 재등장하였고, 아버지들의 역할은 강조되었으며, 가정에서의 여성들의 역할도 사회 속에서의 여성의 지위와는 무관하게 강조되었다. 그러나 여성의 위치가 가정에서 우위였다고

53) Jon L. Berquist, *Judaism in Persian's Shadow: A Social and Historical Approach*

(Minneapolis: Fortress Press, 1995), 15.

54) Smith, "The Politics of Ezra," 77.

55) Kessler, "Persia's Loyal Yahwists," 108; Japhet, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah*, 102.

56) 같은 글, 또한 A. H. J. Gunneweg, "עִסְתָּהוּרָא: A Semantic Revolution," *ZAW* 95 (1983), 439.

57) Becking, "We All Retuned," 3.

58) Robert P. Carroll, "Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period," in *Second Temple Studies: Persian Period* (vol. 1 of Second Temple Studies ed. Philip R. Davies; JSOTSup 117; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 108-24.

59) Smith, "The Politics of Ezra," 85-85.

60) Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the Exile to the Maccabees* (vol. 1 of A History of Israelite religion in the Old Testament Period trans. John Bowden Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 370-403.

하더라도 이러한 상황 속에서 여성들이(특히 어머니들) 가르친 것이 과연 어떤 이념이었는지 질문되어야 한다. 만약 이러한 상황 속에서 잠언의 이상한 여자가 아가서의 대한 반작용으로 형성되었다면, 잠언의 이상한 여자는 아가서의 진솔하고 아름다운 성과 몸에 대한 두려움과 공동체를 유지하고 정체성을 강화하려는 의도로, 여성들의 몸과 성을 규제하고 젊은이들을 교육하려는 방편으로 형성된 남성들의 산물임에 불과한 것이다. 특히 '아버지와 아들'의 용어로 쓰인 잠언 1-9장은 본문에 남성의 권위를 부여할 뿐 아니라 남성중심의 사고를 반영하며, 여성 지혜는 여성의 권위와 힘을 드러내기 보다는 아버지가 말하려고 하는 것을 대변할 수 있는 가능성이 있다.⁶¹⁾ 그러므로 이상한 여자의 형성은 여성을 자기와 타자로 분리함으로써 몸과 성을 기준으로 한 여성의 이원화를 초래하고, 여성 지혜와 경쟁하는 모습을 통해 여성의 이원화를 가속화하는 기능을 한다고 할 수 있다. 흥미로운 것은 이집트의 지혜문학 중 아나의 교훈(Instruction of Ani)에 등장하는 이상한 여자도 신 이집트 왕조시대에 이방그룹과 원주민들 간의 갈등이 있던 사회 격변의 징후를 보여준다는 것이다.⁶²⁾

여자의 제어되지 않은 몸과 성은 위험하며, 공동체의 무질서를 가져온다는 이념은 결국 이상한 여자를 (재)창출하였고, 이상한 여자와 대조적인 여성지혜와 '유능한 여자'는 이상한 여자와 유사한 모티브로 묘사되지만, 그들에게 표현된 사랑의 언어는 정치적인 의미를 내포한다: 지혜를 사랑하는 자는 "부와 명예(잠 8:18)"가 보장된다. 여성지혜가 야훼와 연결됨으로(잠 8:22-31) 여성의 힘과 권위를 보여주는 듯하지만, 여성 지혜는 남자가 야훼의 지식을 얻도록 도와주는 역할을 한다. 또한 여성지혜의 몸이 진주나, 은, 금보다 값지다고 묘사되지만, 그녀의 몸은 남자 독자들을 동기화시키는데 사용된다; 그녀의 손은 장수, 부와 명예를 제공한다(3:16). 물론 여성지혜의 몸이 사회적, 정치적 차원을 강조하고 있다는 것은 여자의 몸의 아름다움에 대한 고정관념을 넘어서 사회와 연결된 여자의 몸의 차원을 강조하는 긍정적인 시각에서 볼 수도 있다. 그러나 이상한 여자의 몸과 성과 대조된 여성지혜의 몸과 성은 권력의 기구로서 이용되는 제어하기 쉬운 몸(docile body)이⁶³⁾ 될 수 있으며, 그녀 자신을 위한 몸이 아닌 타자를 위한 몸이 될 수 있다는 것이다. 특히 잠언 31장의 지혜의 화신인 '유능한 여자'를 통해서 여자의 몸과 성의 중요성은 더욱 무시된다; "우아함은 거짓되고 아름다움은 헛되다" (잠 31:30). 대신 야훼를 경외하는 것이 강조된다. 버나트(David Bernat)이 주장하듯이 "육체적인 아름다움과 야훼를 경외하는 지혜의 엄격한 이원화가 세워진다."⁶⁴⁾ 또한 아내로서 그리고 어머니로서 집을 세우는(잠 31:15, 21, 27) 유능한 여자는 포로기 이후 가족 중심의 사회 속에서 여자의 권위와 힘을 보여줄 수도 있지만, "그녀의 행한 일로 칭찬을 받으리라(31:31)는 것이 누구의 목소리인가" 묻는 것은 중요하다.⁶⁵⁾ 이것은 그녀의 목소리가 아니며, 그녀의 고된 노동으로부터 혜택을 입는 것은 그녀의

61) Carol A. Newsom, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 19," in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed., Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress Press, 1989), 142, 144-45.

62) Annette Depla, "Women in Ancient Egyptian Wisdom Literature," in *Women in Ancient Societies* (ed., Léonie J. Archer, Susan Fischler and Maria Wyke; New York: Routledge, 1994), 45.

63) Docile Body는 푸코의 용어이다. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (trans. Alan Sheridan; New York: Pantheon Books, 1977), 138.

64) David Bernat, "Biblical *Wafes* beyond Song of Songs." *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004), 343.

65) Judith E. McKinlay, *Gendering Wisdom Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*, (ed. David J.A. Clines and Philip R. Davies; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 127.

남편과 자녀들이다(31:23). 이렇게 볼 때, 부와 명예를 가져오고 가정의 경제적인 안정과 자녀들의 좋은 교육을 보장하는 여성지혜와 유능한 여자의 이미지 창출은 포로후기 공동체의 생존을 위해서는 필수적인 것이었다. 결과적으로 이상한 여자와 대조되는 여성지혜, 그리고 유능한 여자의 이미지는 누가 악한 여자이며, 누가 착한 여자인가를 결정하는 기준을 제공하였고, 특정한 시기에 특정한 문화와 사회 속에서 형성된 여성의 이원화된 이미지는 오늘까지도 여전히 유효한 기준으로 여성을 평가하게 되었다.

5. 나가는 말: 악녀와 성녀 올바른 재현인가

로버(Judith Lober)가 지적했듯이 대부분의 사람들은 성(gender)에 대한 사회의 규범을 따라가기 마련이다. 왜냐하면 사회가 세운 기준들 혹은 기대들이 우리의 가치와 정체성을 형성하고, 사회가 제시하는 방법들이 자연스러운 것이라고 믿기 때문이다.⁶⁶⁾ 여자의 몸과 성에 대한 사회의 기준들, 종교 공동체가 가르치는 신념들에 따라 때로 우리는 이상한 여자가 되기도 하고, 사악한 여자가 되기도 하며, 착한 여자가 되기도 한다. 그러나 다른 문화 속에서 혹은 다른 시대 속에서 이상한 여자는 지극히 정상적인 여자가 되기도 하고, 반대로 정상인 여자는 이상한 여자가 되기도 한다. 왜냐하면 모든 기준들은 또다시 만들어지고 변하기 때문이다. 때때로 우리는 이상함, 야함, 사악함, 착함 등이 모든 사람 속에 공존해 있음을 잊기도 한다. 왜냐하면 선함 혹은 악함은 공존할 수 없다고 착각하기 때문이다. 때때로 우리는 여자의 몸과 성은 여전히 사회 공동체를 위협할 수 있으며, 몸과 성에 대한 솔직함의 표현은 이상한 여자들의 것이라고 믿기도 한다. 왜냐하면 그렇게 배워왔기 때문이며, 여자는 악녀(이상한 여자)이거나 착한 여자이거나 둘 중 하나밖에 존재할 수 없다고 믿어왔기 때문이다.

아가서의 그녀를 다시 만난 것은, 아니 거의 처음 만난 것은 잠언의 이상한 여자를 통해서이다. 이원론적으로 분리된 세계 속에서 이상한 여자를 거부하며 살던 어느 날 아가서의 그녀는 또 다른 모습의 이상한 여자라는 것을 깨닫게 되었다. 나와 같이 살아있는 '여자'가 아니라, 하나님께서 사랑하는 교회라는 무거운 가면을 쓰고 살아온 그녀. 그렇지만 교회의 말씀 속에서조차도 만날 수 없었던 그녀. 어떻게 그녀는 정경 속에 존재하였을까? 그녀의 이야기가 금지된 이야기였다고 가정하더라도, 시간이 흐르고 권력과 이념의 변화 속에서 때때로 금서는 가장 유명한 이야기가 되어 우리에게 다시 돌아온다. 왜, 어떻게 아가서의 그녀는 우리에게 전해졌을까? 해답을 알 수 없는 질문이다. 그러나 이것은 중요한 질문이 아닐 수 없다. 중요한 것은 그녀는 우리에게 자신의 몸과 성에 대한 솔직한 이야기를 아직도 하고 있다는 것이다. 그리고 그녀는 이상한 여자도, 교회도 아닌 살아 숨쉬는 '그녀'로서 우리에게 다가오길 원하고 있다는 것이다.

참고문헌

Ahlstrom, Gosta W. *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 146. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.

66) Judith Lorber, "Believing Is Seeing: Biology as Ideology," in *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior* (ed. Rose Weitz; New York: Oxford University Press, 1998), 20.

- Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the Exile to the Maccabees*. Vol. 2 of *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Translated by John Bowden. Louisville: Westminster/John Knox press, 1994.
- Bach, Alice. *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Becking, Bob. "We All Retuned as One: Critical Notes on the Myth of the Mass Return." In *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Bekkenkamp, Jonneke, and Fokkelien van Dijk. "The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Tradition." Pages 91-108 in *Historiography of Women's Cultural Traditions*. Edited by Maaïke Meijer and Jetty Schaap. Providence: Foris, 1987.
- Bernat, David. "Biblical *Wasfs* beyond Song of Songs." *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004): 327-49.
- Berquist, Jon L. *Judaism in Persian's Shadow: A Social and Historical Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- . "Constructions of Identity in Postcolonial Yehud." Pages 53-66 in *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Black, Fiona C. "Beauty or the Beast? The Grotesque Body in the Song of Songs." *Biblical Interpretation* 8 (2000): 302-23.
- Boer, Roland. "Night Sprinkle(s): Pornography and the Song of Songs." Pages 53-70 in *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*. New York: Routledge, 1999.
- Brenner, Athalya. *The Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1989.
- Camp, Claudia. "Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology." Pages 131-56 in *A Feminist Companion to Wisdom Literature*. Edited by Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1995.
- Carr, David. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Carroll, Robert P. "Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period." Pages 108-24 in *Second Temple Studies: Persian Period*. Vol. 1 of *Second Temple Studies*. Edited by Philip R. Davies. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 117. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Clines, David J. A. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 205. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1995.
- Depla, Annette. "Women in Ancient Egyptian Wisdom Literature." Pages 24-52 in *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*. Edited by Léonie J.

- Archer, Susan Fischler and Maria Wyke. New York: Routledge, 1994.
- Dobbs-Allsopp, F. W. "The Delight of Beauty and Song of Songs 4:17." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* July (2005): 260-77.
- Eskenazi, Tamara C. "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era." *Journal for the Study of the Old Testament* 53 (1992): 25-43.
- Exum, J. Cheryl. "In the Eye of the Beholder: Wishing, Dreaming, and *Double Entendre* in the Song of Songs." Pages 71-86 in *Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation*. Edited by F. C. Black, R. Boer, and E. Runions. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- _____. *Song of Songs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Frymer-Kensky, Tikva. *In the Wake of the Goddess: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.
- Fuchs, Esther. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Garbini, Giovanni. *History and Ideology in Ancient History*. Translated by J. Bowden. New York: SCM Press LTD, 1988.
- Goitein, S. D. "The Song of Songs: A Female Composition." Pages 58-66 in *Feminist Companion to the Song of Songs*. Edited by Athalya Brenner. Translated by Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.
- Goulder, Michael D. *The Song of Fourteen Songs*. Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Grossberg, Daniel. "Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible." *Hebrew Studies* 35 (1994).
- Hoglund, K. G. "The Achaemenid Context." Pages 54-72 in *Second Temple Studies: Persian Period*. Vol. 1 of *Second Temple Studies*. Edited by Philip R. Davies. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 117. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Lorber, Judith. "Believing Is Seeing: Biology as Ideology." Pages 122-4 in *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior*. Edited by Rose Weitz. New York: Oxford University Press, 1998.
- McClintock, Anne. "No Longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism." Pages 89-112 in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Edited by Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- McKinlay, Judith E. *Gendering Wisdom Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*. Edited by David J.A. Clines and Philip R. Davies. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 216. Gender, Culture, Theory 4. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Meyers, Carol. "Gender Imagery in the Song of Songs." Pages 197-212 in *Feminist*

- Companion to the Song of Songs*. Edited by Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.
- _____. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. "To Her Mother's House: Considering a Counterpart to the Israelite Bêt 'ab." Pages 39-51 in *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*. Edited by David Jobling, Peggy L. Day, and Gerald T. Sheppard. Cleveland: The Pilgrim Press, 1991.
- Niditch, Susan. *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Murphy, Roland E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. 2nd ed. Michigan: William B. Eerdmans, 1996.
- Newsom, Carol A. "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 19." Pages 142-60 in *Gender and Difference in Ancient Israel*. Edited by Peggy L. Day. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Origen. *The Song of Songs Commentary and Homilies*. Edited by Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe. Translated by R. P. Lawson. Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation 26. Westminster: The Newman Press, 1957.
- Pardes, Ilana. *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Polaski, Donald C. "What Will Ye See in the Shulammite? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs." *Biblical Interpretation* 5 (1997): 6481.
- Schroer, Silvia and Thomas Staubli. *Body Symbolism in the Bible*. Translated by Linda M. Maloney. Minnesota: The Liturgical Press, 2001.
- Soggin, J. Alberto. *A History of Ancient Israel*. Translated by John Bowden. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- Sparks, Kenton L. "The Song of Songs: Wisdom for Young Jewish Women." *The Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008): 277-299.
- Stolper, Matthew W. *Entrepreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985.
- Streete, Gail C. *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Trible, Phyllis. "Love's Lyrics Redeemed." Pages 100-20 in *Feminist Companion to the Song of Songs*. Edited by Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.
- Van Dijk-Hemmes, Fokkelien. "The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2." Pages 15670 in *Feminist Companion to the Song of Songs*. Edited by

- Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1993.
- Walsh, Carey Ellen. *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Weems, Renita J. "Song of Songs." Pages 156-60 in *The Women's Bible Commentary*. Edited by Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe. Louisville: John Knox Press, 1992.
- _____. *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Whybray, R. N. *The Composition of the Book of Proverbs*. Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 168. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1994.
- Yee, Gale A. *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.