

# 고대문명 형성의 물질적, 정신적 토대

단국대 고대문명연구소 제2회 학술대회

2024년 3월 28일(목)

오후 1:00 ~ 5:30

단국대 죽전캠퍼스  
글로벌 산학협력관 B102호

## 진행 순서

**1:00~1:30** 준비 및 인사 나누기

**1부** 사회: 강후구 (서울장신대)

---

**1:30~1:40** 고대문명연구소 소장 인사말

**1:40~2:20** 「문명의 조건: 기원전 4천년기 서아시아의 우рук 팽창 현상」

발표: 박성진 (단국대) 토론: 이성주 (경북대)

**2:20~3:00** 「고대 근동 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발달: 아텐과 야훼를 중심으로」

발표: 김구원 (단국대) 토론: 정일승 (건신대학원대학교)

**3:00~3:10** 휴식

**2부** 사회: 이광수 (부산외대)

---

**3:10~3:50** 「인도아대륙 최초 도시복합사회는 왜 인더스대평원에서 발전하였나?」

발표: 김용준 (고려대) 토론: 김범철 (충북대)

**3:50~4:30** 「좌절과 도약의 교차로: 중국 초기문명 성립의 길」

발표: 김정열 (송실대) 토론: 이유표 (동북아역사재단)

**4:30~4:40** 휴식

**4:40~5:30** 종합토론: 심재훈 (단국대)

# 목차

모시는 글	3
I. 「문명의 조건: 기원전 4천년기 서아시아의 우рук 팽창 현상」 박성진(단국대)	4
II. 「고대 근동 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발달: 아텐과 야훼를 중심으로」 김구원(단국대)	40
III. 「인도아대륙 최초 도시복합사회는 왜 인더스대평원에서 발전하였나?」 김용준(고려대)	83
IV. 「좌절과 도약의 교차로: 중국 초기 문명 성립의 길」 김정열(송실대)	99

## 모시는 글

단국대 고대문명연구소가 두 번째 학술대회를 개최합니다. 2020년 9월 23일 “인더스 문명 연구 100년: 쟁점과 연구과제”(김용준)라는 제목의 제1회 월례 정기포럼으로 첫 삽을 뜬지 3년 반만입니다.

그동안 두 가지 큰일이 있었습니다. 첫째, 2022년 7월부터 2년 동안 한국연구재단의 일반공동연구지원사업(문명의 시원, 그 연구의 여정과 실제)을, 둘째, 2023년 9월부터 6년 동안 인문사회연구소지원사업(고대 근동과 중국 문헌 전통의 물줄기)을 수행하게 되었습니다. 두 사업 모두 고대문명연구소의 취지에 맞게 핵심 고대문명의 비교 연구에 궁극적 목표를 두고 있습니다.

일반공동연구사업의 경우, 1년 차 과제로 이집트, 메소포타미아, 이스라엘/팔레스타인, 인도, 중국의 고대문명 연구사를 다루었습니다. 이는 『이집트에서 중국까지 고대문명 연구의 다양한 여정』(진인진, 2024)이라는 제목으로 곧 출간될 예정입니다.

이번 학술대회는 2년 차 과제로 고대문명 성립 전야의 물질적, 정신적 토대를 다루려고 합니다. 고고학적 측면에서 메소포타미아, 인도, 중국 문명이 형성되어 가는 과정과 함께, 종교적 측면에서 이집트와 이스라엘의 유일신교가 태동하는 상황에 초점을 맞추려고 합니다.

인류의 핵심 고대문명이 형성되는 과정은 19세기 이래 세계 학계의 중요한 연구 대상이지만, 그동안 국내 학계의 관심은 거기까지 미치지 못하고 있었습니다. 아직 시작 단계에 있는 고대문명연구소는 미약한 역량이나마 이러한 보편적 흐름에 발을 맞추고자 합니다.

본 학술대회가 국내 고대문명 연구를 더욱 풍성하게 해주는 한편, 세계 학계와도 공명할 수 있는 초석이 되리라 믿습니다.

2024년 3월 28일  
고대문명연구소 소장 심재훈

# 문명의 조건: 제4천년기 서아시아의 우ruk 팽창 현상

박성진

(단국대학교 동양학연구원)

## 목차

I. 머리말
II. 독특한 자연환경
III. 수메르 도약
IV. 우ruk 팽창 현상: ‘우ruk 세계체제론’ 또는 ‘우ruk 세계문화론’
V. 맺음말

### I. 머리말

메소포타미아는 고대 문명 연구자들에게는 물론 일반 대중에게도 ‘문명의 요람’으로 잘 알려진 지역이다. “역사는 수메르에서 시작되었다”라는 말처럼, 현재 우리가 사는 세상의 원초적 모습은 메소포타미아 문명에서 찾을 수 있다.<sup>1)</sup> 그런 의미에서 메소포타미아 문명은 현대 문명사회의 ‘오래된 미래’이다. 최초의 도시, 최초의 국가, 최초의 학교, 최초의 사회 개혁 등, ‘세계 최초’라는 수식어들은 메소포타미아 문명에 익숙한 것들이다. 이러한 여러 가지 ‘세계 최초’ 중에서 이번 연구는 메소포타미아지역이라는 지역에서 왜 문명이 처음으로 출현하게 되었느냐는 문제에 관해 다루고자 보려고 한다.

학문적으로 ‘문명(Civilization 또는 Civilisation)’을 정의하기란 쉽지 않다. 그러나 대체로 학계에서는 “국가의 출현, 사회 계층화, 도시화, 음성언어를 넘어서는 의사소통의 상징적 체계, 즉 표기체계(writing system)를 특징으로 하는 복합 사회(complex society)를 문명이라고 정의한다.”<sup>2)</sup> 따라서 메소포타미아 문명이 탄생하게 된 조건을 탐색한다는 것은 도시 및 국가, 사회 계층화, 도시화, 표기체계를 특징으로 하는 복합 사회가 메소포타미아라는 지역에서 왜, 그리고 어떻게 출현하게 되었느냐를 탐색한다는 뜻이다.

메소포타미아 문명이 출현한 시기는 제4천년기(기원전 4000년~기원전 3200년 또는 3100년) 후반이다. 이 시기는 선사시대가 끝나고 역사시대가 막 시작되는 전환기로, 관련 학계에서는 이 시대를 ‘우ruk 시대(Uruk period)’라고 한다<표 1>. 그러나 원래 우ruk은 이 시기에 남부 메소포타미아지역에 세워졌던 여러 도시국가 중에서 가장 규모가 크고 강력했던 도시국가의 이름이다. 또한 남부 메소포타미아 저지대의 지역 문화를 일컫는 용어로도 사용된다. 그러므로 우ruk이라는 명칭에는 시대, 국가, 문화라는 세 가지 의미가 담겨 있다. 이번 연구에서는 시

1) 새뮤얼 노아 크레이머, 『역사는 수메르에서 시작되었다』, 가람기획, 2018.

2) Haviland, W., et al. *Cultural Anthropology: The Human Challenge*, Cengage Learning, 2013, p. 250.

대를 지칭할 때는 ‘우룩 시대,’ 도시국가를 지칭할 때는 ‘우룩-와르카(Uruk-Warka),’ 그리고 문화를 지칭할 때는 ‘우룩 문화’라고 구별하여 사용하기로 한다.<sup>3)</sup>

후기 우룩 시대에 남부 메소포타미아지역에서 멀리 떨어진 유프라테스강의 중류지역과 이란의 수시아나(Susiana)지역, 그리고 멀게는 아나톨리아고원에서 이란고원에 이르기까지 우룩 문화가 광범위하게 확산한다. 이러한 현상을 기에르모 알가쎬(Guillermo Algaze)는 “우룩 팽창(Uruk expansion)”이라고 처음으로 명명하였다.<sup>4)</sup> “우룩 팽창” 현상은 메소포타미아 문명 탄생 과정에서 매우 중요한 역할을 했던 것으로 알려져 있다. 그러나 학계에서는 메소포타미아 문명의 출현 과정에서 “우룩 팽창” 현상이 어떻게 해석할 것인지에 대해서는 의견이 다양하다.

본문에서 먼저 서아시아의 자연환경에 관해 알아볼 것이다. 현재 서아시아지역은 연안 지역과 산록 지역에 삼림지대가 일부 있지만, 대부분이 사막 아니면 초원지대로 메소포타미아 문명은 건조지대에서 발생하였다. II 장에서는 먼저 삼림지대가 아닌 건조지대에서 고대 문명이 최초로 출현하게 된 배경에 대해 살펴보겠다. III 장에서는 메소포타미아 문명에서 복합 사회의 출현을 지시하는 다양한 요소들에 관해 논하겠다. 후기 우룩 시대에 메소포타미아에서는 사회 전 영역에서 혁신적 변화가 일어났다. 이러한 변화를 ‘수메르 도약(Sumerian take off)’이라고 하는데, 이 장에서는 그와 같은 혁신적 요소들을 농업 및 목축 공예 및 건축 운송 수단, 공간의 구조화와 위계화, 문자의 발명과 행정·회계 시스템 발전, 예술과 종교 관습 등으로 나누어 알아보려고 한다. IV 장은 “우룩 팽창” 현상의 해석에 관한 장이다. “우룩 팽창” 현상이 학계에서 처음 제기되었을 때, 정치·경제적 관점에서 접근했었다. 그러나 그 이후 다양한 이론이 학계에 제출되었는데 여기서는 주로 ‘우룩 세계체제론’과 ‘우룩 세계문화론’을 중심으로 설명해 보도록 하겠다.

본문으로 넘어가기 전에 메소포타미아지역의 선사시대와 초기 역사시대의 연대 문제에 대해 설명할 필요가 있다. 왜냐하면 메소포타미아지역의 선사시대 및 초기 역사시대를 연구하는 데 있어서 편년과 용어에 관한 논란이 많기 때문이다. 이러한 문제점을 극복하기 위해 90년대 후반에 미국의 산타페(Santa Fe)에서 미국과 유럽의 주요 연구자들이 모여 학술대회를 개최하여 용어와 편년에 관한 통일안을 2001년에 제시하였다. 이 연구에서는 산타페 회의에서 제시한 편년안을 따른다.<sup>5)</sup>

3) Rothman, M., “The Local and the Regional,” *In: Uruk Mesopotamia and Its Neighbors: Cross-culture Interactions in the State Formation*, ed. by Mitchell S. Rothman, School for Advanced Research Press, 2001, pp. 5-8.

4) Algaze, G., “The Uruk Expansion: Cross-cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization,” *Current Anthropology*, 30, 1989, pp. 571-608

5) Rothman, *op. cit.* 2001, table 1.2.

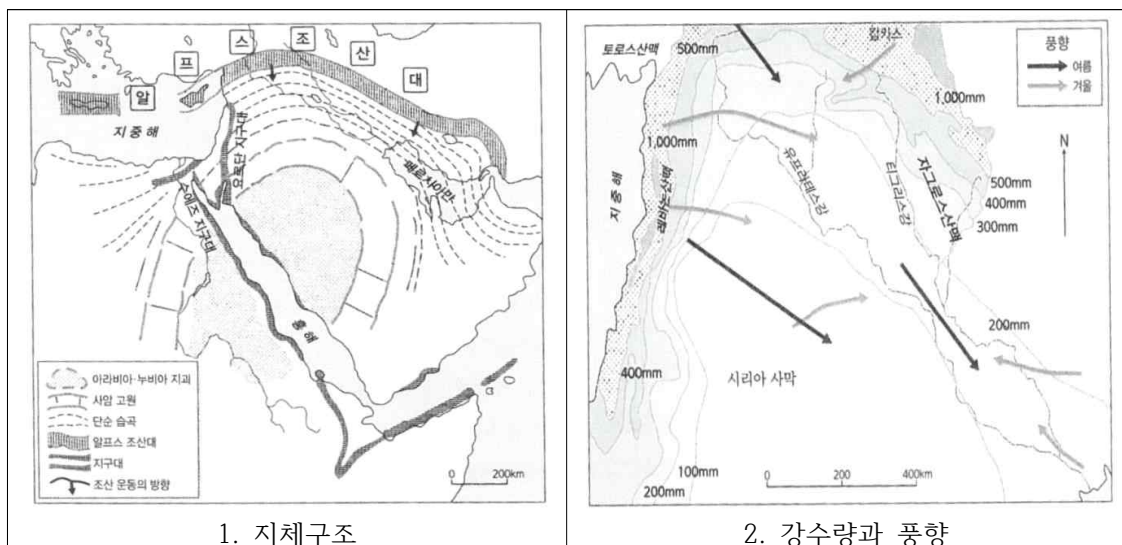
연대 (기원전, 비교정연대)	북부지역	남부지역	금석병용 시대
2000	카부르 토기 시대 중기 청동기 시대 EB 4기 레리안 2a기 니네비트 5기	구바빌로니아 시대 이신 라르사 시대 우르 3왕조 시대 아카디아안 시대	
3000	초기 청동기 시대	초기 왕조 시대 젬뎃 나스르 시대 <b>후기 우룩 시대</b>	금석병용기 5기 금석병용기 4기
4000	아무크 F 시기  후기 금석병용기	<b>중기 우룩 시대</b>  <b>전기 우룩 시대</b>	금석병용기 3기
5000	우바이드 시대  후기 할라프  전기 할라프	우바이드 시대 말기  우바이드 시대  초가 마미 이행기	금석병용기 1기
6000	하수나-사마라	사완 3기	

<표 1> 메소포타미아지역의 선사 및 역사시대 초기 연표(Rothman, 2001)

## II. 독특한 자연환경

어느 지역이나 마찬가지로 특히 고대 메소포타미아 문명의 발생과정을 이해하기 위해서는 이 지역의 자연환경에 대한 이해가 선행되어야 한다. 만약 삶의 조건이 달랐더라면 고대 메소포타미아의 초기 역사는 다른 방향으로 흘러갔을 것이고, 어쩌면 메소포타미아 문명은 탄생하지 못했을지도 모른다. 저명한 아시리아학자인 아돌프 레오 오펜하임(Adolf Leo Oppenheim: 1904-1974)의 말을 빌리자면, 메소포타미아의 자연환경은 ‘메소포타미아 문명 만들기(The making of Mesopotamia)’의 무대(background)이면서, 동시에 문명을 세팅(setting)했다고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 따라서 이번 장에서는 거시적 전망에서 메소포타미아의 지형학과 수문 지리학적 특성을 살펴 보고자 한다.

중생대 말기까지 침강을 계속해 온 알프스-히말라야 조산대는 신생대에 이르러 습곡·단층을 동반하는 격심한 융기 운동이 시작하였고, 그 결과 서남아시아의 북부지역인 아나톨리아반도와 동부지역인 페르시아지역에서는 북서 방향에서 남동 남향으로 험준한 산맥들이 발달하게 되었다.<sup>7)</sup> 튀르키예의 폰투스산맥과 토로스산맥 그리고 이란의 자그로스산맥과 엘부르즈산맥과 같은 높고 험준한 산맥들이 이때 형성되었다<그림 1-1>.



<그림 1> 서아시아지역의 지체구조 형성과 강수량 및 풍향 (남영우, 2021)

한편 서남아시아의 서쪽 지역인 레반트 지역에서는 단층 작용으로 지중해 연안과 나란하게 남북 방향으로 요르단 열곡이 길게 발달하게 되었고, 이와 더불어 레반트산맥도 그 연장선상에서 형성되었다. 아라비아판이 아프리카에서 북동쪽으로 이동하면서 이 열곡과 산맥이 형성된 것이다.<sup>8)</sup> 요르단 열곡의 좁고 긴 골짜기를 따라 요르단강이 흐른다. 요르단 열곡의 가장 낮은 곳은 해수면보다도 790m나 낮지만, 가장 높은 열곡의 동서 양쪽 절벽의 정상부는 해발 고도가 1,200m에 이를 정도로 고도가 급격하게 증가한다. 요르단 열곡에서 좀 더 남쪽으로

6) Oppenheim, L. *Ancient Mesopotamia*, University of Chicago Press, 1964, p. 32.

7) 서남아시아라고도 불리는 서아시아지역은 아시아대륙의 서남부 지역으로, 아라비아반도와 메소포타미아 지역, 아나톨리아반도(터키), 이란을 포함한다.

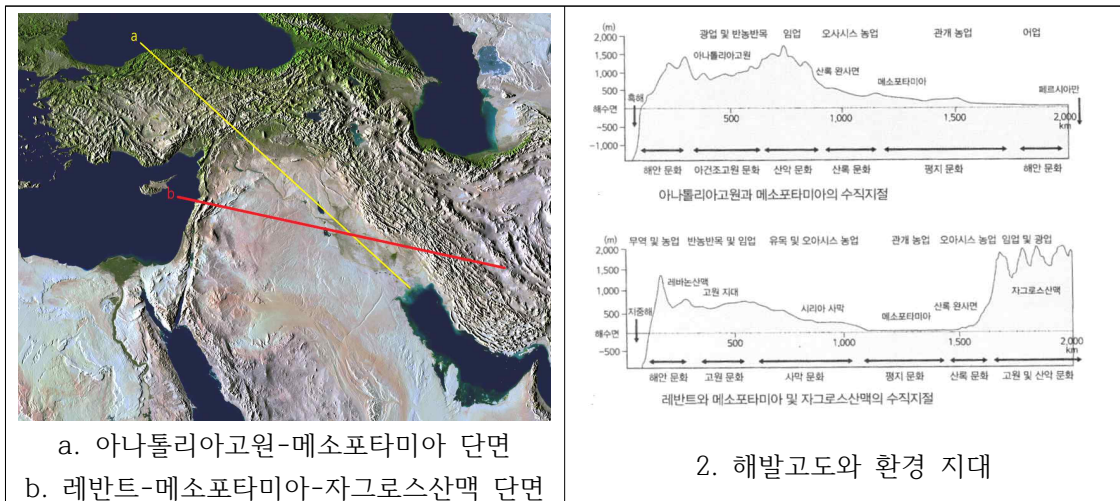
8) 남영우, 『퍼타일 크레스트: 메소포타미아, 레반트, 이집트 문명의 이해』, 푸른길, 2021, pp. 44-45.



내려가면 홍해가 나온다. 홍해를 접하는 아라비아반도 서쪽 연안을 따라 히자즈산맥이 예멘고원지대까지 길게 뻗어있다. 이상과 같은 지형적 특성을 종합해 보면 서남아시아지역은 남부(아라비아반도)와 동남부(메소포타미아)의 저지대를 제외하고 사방이 험준한 산맥과 바다(아라비아해와 페르시아만)로 둘러싸여 있는 지형이라고 할 수 있다<그림 1-1>. 이러한 지형적 조건 아래에서 풍향은 서남아시아지역의 기후대 형성과 식생대 발달에 지대한 영향을 끼쳤다. 서아시아지역에서 바람은 우기인 여름에는 주로 서북쪽에서 동남쪽으로 불고, 건기인 겨울에는 여러 방향에서 분다<그림1-2>.

주지하듯이 서남아시아지역의 자연환경은 지중해 연안 등 좁은 해안지대를 제외한 대부분 지역이 사막과 초원과 건조기후대이다. 사방을 둘러싼 산맥들이 여름철에 지중해, 흑해, 카스피해에서 불어오는 따뜻하고 습한 바람을 가로막고 있어서, 대부분 지역이 건조 지역으로 남게 되는 것이다. 북서쪽에서 동남쪽으로 불러오는 습한 바람은 높은 산맥을 넘으면서 레반트 지역을 비롯한 좁은 연안 지역에는 많은 비를 내린다. 그러나 정상을 넘게 되면 바람은 이미 습기가 이미 고갈된 상태이므로 반대편 사면에는 비를 내리지 않게 된다. 이러한 현상을 ‘비그늘 효과(rain shadow effect)’라고 하는데, 이러한 비그늘 효과 때문에 아라비아반도와 메소포타미아지역의 대부분 지역은 사막 지역이거나 연강우량 200mm 이하의 매우 건조한 지역으로 남게 되는 것이다<그림 1-2>.

메마른 땅에서 마르지 않는 강은 생명줄과 같다. 그런 의미에서 튀르키예의 고산지대에서 발원하여 시리아, 이라크를 거쳐, 페르시아만으로 빠져나가는 유프라테스강과 티그리스강은 저지대의 충적 분지에 살아가는 사람들에게는 예나 지금이나 절대적이다. 홀로세 이후 지구가 따뜻해지자, 튀르키예의 토로스산맥과 고원지대, 이란의 자그로스산맥 정상부의 빙하가 녹으면서, 빙하 퇴적물로 무기질과 유량이 풍부해진 유프라테스와 티그리스강이 저지대의 충적 대지를 비옥하게 만들었다. 따라서 비가 거의 내리지 않는 지역에서도 농사를 지을 수 있게 되었다. 그러나 밀, 보리 같은 곡물을 재배할 수 있는 토지는 강에서 물을 댈 수 있는 인접 지역으로 제한되었다<그림 2>.



<그림 2> 서아시아지역 해발고도의 변화와 환경 지대(남영우, 2021)

서아시아지역은 해발고도, 수문지리, 식생, 지역 자원 등과 같은 특성들을 종합적으로 고려하여 환경 지대(environmental zone)를 세분할 수 있다. 연구자에 따라 많게는 14개 지역으로 구분하기도 하지만,<sup>9)</sup> 여기서는 해발고도를 중시하는 찰스 레드맨(Charles Redman)의 분

류 방식에 따라, 서아시아지역을 해안 평야 지대, 충적 평야 지대, 산록 지대, 반건조 고원지대, 구릉 및 계곡지대, 산악 지대, 분지, 사막 등 8개 환경 지대로 구분하였다. 환경 지대는 선사시대 사람들의 삶의 방식, 즉 문화와 밀접하게 관련되어 있다는 점에서 고대인의 삶을 이해한 전제 조건이다.<sup>10)</sup> 이렇게 나눈 8개 환경 지대 중에서 주목해야 할 점은 고온다습한 해안 평야 지대인 지중해 동쪽 해안 지대인 레반트지역에서 서아시아에서 정주 생활, 농경, 교역이 가장 먼저 시작되었다는 점이다.<sup>11)</sup> 신석기 시대로 진입하기 전에 레반트지역에서는 이미 정주 생활이 BP 15000~12000년에, 그리고 BP 11700~10500년에 농경이 발생하였다.<sup>12)</sup> 한편 해안 평야 지대보다 약간 늦게 튀르키예 아나톨리아고원과 이란 자그로스산맥의 남부 산록 완사면에서도 정착 생활과 농경 문화가 시작되었다. 이 유적들은 비록 바다에서 멀리 떨어진 내륙 깊숙한 곳에 있고 해발고도 또한 500m~800m 사이로 비교적 높은 편이다. 그러나, 지중해에서 불려오는 고온다습한 바람이 토로스산맥과 자그로스산맥에 부딪히면서, 비가 많이 내리는 지역이라는 점이 다른 지역보다 농경이 일찍 시작하게 된 이유다. 한편 험준한 산맥 정상부의 만년설이 녹은 물들이 집적된 호수 주변 지대라는 점도 농경이 출현하는 데 유리하게 작용하였다.<sup>13)</sup> 서아시아지역에서 정착 생활, 농경, 가축화가 가장 먼저 출현한 지역은 해안 평야 지대 또는 거대한 산맥 아래 산록 완사면이지, 메소포타미아 하류지역과 같은 충적 평야 지대가 아니었다는 점에 주목해야 한다. 해안 평야 지대와 산록 지대는 강우에 의존하는 ‘건식 농업(dry farming)’이 가능한 지역이다. 강우에 의존하지 않고 하천을 이용하는 ‘관개(irrigation) 농업’은 건식 농업이 시작되기도 한참 뒤인 기원전 5500년~4800년 사이에 메소포타미아 상류 지역에서 시작되었다. 현재 관개 농업의 고고학적 증거가 남아있는 가장 이른 시기 유적은 이라크의 티그리스강 상류 지역에 자리 잡은 텔 레스-사완(Tell es-Sawwan)이다.<sup>14)</sup>

지금까지 메소포타미아 하류의 저지대에서 선토기시대(Pre-Pottery Neolithic), 즉 전기 신석기 시대까지 거슬러 올라가는 유적은 발견된 적 없다. 토지는 비옥하지만, 비가 매우 적게 내린다는 점이 이 지역이 해안 평야 지대나 거대한 산맥 아래 산록 완사면 지역에 비해 농경과 목축의 시작 연대가 늦게 된 근본적인 이유이다. 기원전 5000년 이후 서아시아지역의 기후변화에 관한 고환경에 관한 연구들에 따르면 시기에 따라 다소 변동이 있지만, 메소포타미아 하류 충적 평야 지대는 연 강우량이 200mm 이하로 늘 비가 부족한 지역이었다는 점에는 변함없다.<sup>15)</sup> 강물을 이용한 관개 농법 없이는 농사를 지을 수 없는 지역이었던 것이다. 이런 점 때문에 마르크스, 베버와 같은 19세기와 20세기의 근대 사상가들은 일찍이 관개 농업에 주목하였고 고대 오리엔트에서 최초로 국가가 탄생하게 된 근본적인 이유가 관개 농업에 있다

9) Hewett, Z., Gruchy, (de) M., Hill, D. & Lawrence, D., Raincheck: A new diachronic series of rainfall maps for Southwest Asia over the Holocene, *Levant*, 54, 2022, pp. 9-10.

10) 남영우, 앞의 책, 2021, p. 26; Redman, C., *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, W.H. Freeman and Company, 1978, p. 27.

11) 앨런 시몬스, 「서남아시아의 초기 농업」, 『농업과 세계사』, 그레이엄 바커(역음), 소와당, 2021, pp. 44-47.

12) 이 글에서는 보정 연대를 사용하였다. 앨런 시몬스, 위의 글, p. 44.

13) 앨런 시몬스, 위의 글, p. 39; Zeder, M., “The Origins of Agriculture in the Near East,” *Current Anthropology*, 52, 2011, S222.

14) Breniquet, C., “Tell es-Sawwan, Irak. Essai de synthèse et de prospective sur la néolithisation de la plaine mésopotamienne,” *Paléorient*, 42, 2016, p. 146.

15) Hewett, *op. cit.*, 2022, p. 18; Clarke, J., *et al.*, “Climatic changes and social transformations in the Near East and North Africa during the ‘long’ 4th millennium BC: A comparative study of environmental and archaeological evidence,” *Quaternary Science Reviews*, 136, 2016, pp. 96-121.

고 생각했었다.

다분히 오리엔탈리즘적인 근대 사상가들의 주장은 1950년대 후반에 중국학 연구자인 칼 비트포겔(Karl Wittfogel: 1896-1988)의 『동양적 전제주의(Oriental Despotism)』로 완성된다.<sup>16)</sup> 비트포겔의 동양적 전제주의론을 다소 거칠게 요약하자면 ‘오리엔트 전제주의론’이란 관개 시설 건설처럼 막대한 인력과 재화를 요구하는 대규모 토목 사업을 실행하기 위해 고대 오리엔트 지역에서 고대 국가가 가장 출현하게 되었다는 이론이다. 이처럼 도시와 국가 탄생 과정에서 관개 농업이 근본적 원인이었다는 사고는 “수메르 세계에서 관개 농업이 없었다면 도시 또한 없었을 것”이라는 톨키드 야콥센(Thorkild Jacobsen: 1904-1993)의 말에서도 알 수 있듯이, 메소포타미아지역을 연구하는 고고학자와 문헌학자들에게도 상당히 영향을 끼쳤다.<sup>17)</sup>

그러나 일찍부터 고대 근동 문명에서 도시와 국가 탄생 과정에서 관개 농업의 역할을 과대평가하는 것을 경계하면서, 고대 국가 탄생 이전에는 생업 경제에서 어업이나 목축이 농업 못지않게 중요했을 것이라고 주장하는 조안 오티스(Joan Oates: 1928-2023) 같은 학자도 있었다.<sup>18)</sup> 어쩌면 이러한 입장차는 토판 자료에 주로 의존하는 문헌학자와 물질 자료에 의존하는 고고학자 간의 방법론상의 차이라고도 할 수 있겠다. 문제는 당시에는 메소포타미아 하류 지역에 관한 고환경에 관한 실증적인 연구가 거의 없었다는 점이다. 그러다가 70년대 말부터 80년대 전반기까지 남부 메소포타미아지역에서 우바이드 시대에 속하는 상태가 양호가 유적이 조사되고, 나아가 2000년대 초에는 첨단 기술을 이용한 고환경 연구가 이뤄지면서 우룩 시대 이전 상황에 관해 비교적 상세하게 알 수 있게 되었다.

텔 엘-우에일리(Tell el-Oueili)는 메소포타미아 하류지역에서 가장 이른 신석기 시대 유적이다.<sup>19)</sup> 후기 신석기 시대인 우바이드 시대 0기에서 5기(기원전 6500년~기원전 5400년)까지 점유되었던 텔 엘-우에일리는 서남아시아지역의 동시대 다른 유적들과 별반 다르지 않았다. 작은 마을 규모의 사회였고 우바이드 시대를 특징적인 정성스레 제작된 기하학적 채색토기가 사용되었지만, 물레를 사용한 흔적은 없다. 사회는 계층화가 미약하다는 점에서 평등사회에 가까웠다. 게다가 흑요석 교역을 제외하고는 외부와의 교역의 흔적도 없었으며 모든 물자는 공동체 내에서 생산되고 소비되었다. 관개 시설의 존재는 확인되었지만, 그 규모는 매우 작아서 공동체의 생계를 부양하기에 턱없이 부족했고, 생업 경제에서 목축 및 어업과 사냥이 차지하는 비중이 오히려 컸다. 텔 엘-우에일리유적에서 주목할 만 점은 곡물 저장시설로 추정되는 건물터와 후대에 신전과 같은 신성한 구역에 세워지는 삼열구조의 건축물(tripartite)이 발견되었다는 점이다. 삼열구조 건축물은 다음 시대인 우룩 시대에도 그대로 계승된다<그림 3>.<sup>20)</sup>

16) 칼 A. 비트포겔, 구종서(옮김), 『동양적 전제주의』, 법문사, 1991, 730p.

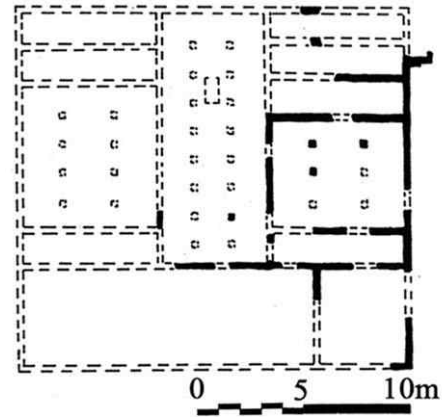
17) Jacobsen, T., “The Waters of Ur,” *Iraq*, 22, 1960, p. 174; Pournelle, J. and Algaze, G., “Travels in Edin: Deltaic Resilience and Early Urbanism in Greater Mesopotamia,” *In: Preludes to Urbanism: Studies in the Late Chalcolithic of Mesopotamia in Honour of Joan Oates*, ed. by Augusta McMahon and Harriet Crawford, McDonald Institute for Archaeological Research, Oxford, 2015, p. 7.

18) Oates, J., 1960, “Ur and Eridu, the Prehistory,” *Iraq*, 22, 1960, pp. 48-50; Pournelle and Algaze, *ibid*.

19) Huot, J.-L., *Une archéologie des peuples du Proche-Orient: t. 1, des Premier villageois aux peuples des cités-états*, édition errance, Paris, 2019, pp. 58-66; Forest, J.-D., Vallet, R. et Breniquet, C., “Stratigraphie et architecture de Oueili Obeid 0 et 1. Travaux de 1987 et 1989,” *In: Oueili. Travaux de 1987 et 1989*, dir. par Jean-Louis Huot, ERC, pp. 39-42; Vallet, R., Baldi, J., Padovani, C., Abd-El-Kadim, R. and Douché, C., “Preliminary Report on the VIIIth and IXth Campaigns at Tell el-‘Uwaili,” *Sumer*, LXVI, 2019, pp. 13-16.

20) Huot, *ibid.*; Huot, J.-L., The first farmers at Oueili, *The Biblical Archaeologist*, 55, 1992, pp. 188-195.

이상과 같은 결과를 종합해 보면 우바이드 시대의 신석기 마을에서는 그다음 시기인 우룩 시대에서 보는 것과 같은 비약적인 발전은 없었고 단지 문화적 계승성은 확인된다고 요약될 수 있겠다. 특히 주목해야 할 점은 생업 경제에서 관개 농업이 차지하는 비중이 작고, 사냥, 어로, 채집 활동의 비중이 크다는 점으로 이러한 결과는 위에서 설명했던 관개 농업이 도시와 국가 형성의 원동력이었다는 가설과 배치된다. 그렇지만 한 유적에서 얻어진 결과만을 가지고 일반화하는 것은 무리가 따른다. 따라서 우룩 시대 이전 시대의 문화 발전 상황을 파악하기 위한 메소포타미아지역에 대한 정밀 광역 고환경조사가 필요했는데, 상류지역에 대해서는 90년대에 토니 윌킨슨(Tony Wilkinson)이, 하류지역에 대해서는 2000년대 초에 제니퍼 퍼넬(Jennifer Pournelle)이 해상도 높은 고환경 연구를 수행하였다.<sup>21)</sup> 이 중에서 메소포타미아 하류 지역을 대상으로 한 퍼넬의 연구에 자세히 살펴보도록 하겠다.



<그림 3> 텔 엘-우에일리의 삼열구조 건축물(Forest et al., 1987)

퍼넬의 연구에 따르면 기원전 4000년경 메소포타미아 하류지역은 지금과 달리 총적 평야 지대가 아니라, 강과 바다가 만나는 지점에 형성된 삼각주(delta)였다. 당시 이 지역은 지금보다 해수면이 높아서 페르시아만의 해안선이 내륙 쪽으로 안으로 무려 250km나 들어와 있었던 것이다<그림 4-1>. 해발고도가 매우 낮고 거의 평지에 가까워서 나타난 경관이었다. 나중에 고대 도시국가로 성장하는 우룩-와르카, 라르사(Larsa), 우르(Ur)가 자리 잡은 곳은 해안 습지(marshland)였고, 기르수(Girsu), 라가쉬(Lagash) 같은 도시국가들은 아예 바닷물 속에 잠겨 있었다<그림 4-1>.<sup>22)</sup> 복원된 그 당시 경관은 현재 페르시아만 연안의 습지 지역과 비슷한데, 위에서 보면 마치 ‘거북등(turtleback)’처럼 사방이 높지로 둘러싸인 조그만 육지들이 듽성듬성 드러나는 그런 풍경이었고 그런 경관에서 많은 사람이 모여 살았다<그림 4-2>.<sup>23)</sup>

남부 메소포타미아지역은 기원전 6000년~기원전 3500년까지, 즉 우바이드 시대부터 전기 우룩 시대까지 고온다습한 환경이 지속되던 동안 습지였음을 명확히 보여주는데, 당시 사람들은 이러한 델타 경관이 주는 이점을 충분히 살려 생활했을 것으로 추정된다<그림 5>. 왜냐하면 민물과 바닷물이 만나는 강어귀는 생물학적 다양하여 식량으로 가용할 수 있는 동식물이 풍요로운 지역으로 거북, 어류, 연체류, 갑각류, 조류, 가젤과 같은 식량자원을 손쉽게 얻을 수 있는 환경이었기 때문이다.<sup>24)</sup> 사냥-채집-목축에 유리한 이러한 환경에서는 관개 농업에 대한 의존도가 그리 높지 않다고 하더라도 많은 인구를 부양할 수 있고 정주 생활이 가능했다. 그리고 주지하듯이 정주 생활은 곧 인구 증가로 이어졌다.<sup>25)</sup> 따라서 관개 농업이 본격화되기

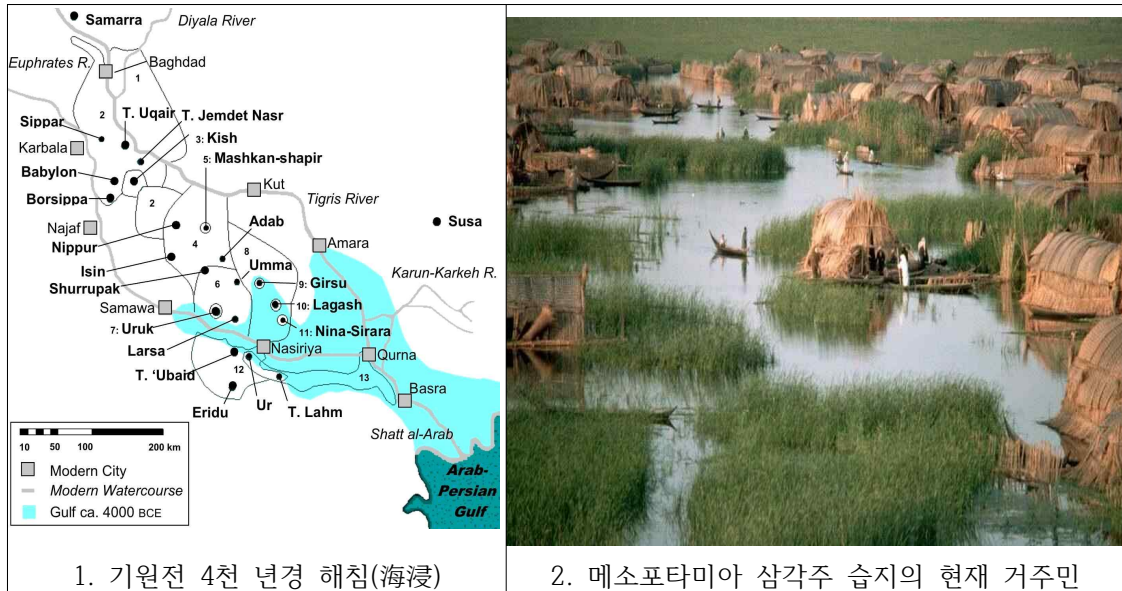
21) Wilkinson, T., “The Structure and Dynamics of Dry-Farming States in Upper Mesopotamia,” *Current Anthropology*, 35, 1994: 483-520; Pournelle, J., *Marshland of Cities: Deltaic Landscapes and the Evolution of Early Mesopotamian Civilization*, Dissertation Ph. D of University of California, San Diego, 2003a, 315p.

22) Pournelle, *ibid.* p. 267.

23) Pournelle, *ibid.* p. 212; Marchetti et al., “The Rise of Urbanized Landscapes in Mesopotamia,” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 109, 2019, p. 216.

24) Curtis, R. and Najah H., “Restoring the Garden of Eden: An Ecological Assessment of the Marshes of Iraq,” *BioScience*, 56, 2006, pp. 477-489.

이전부터 남부 메소포타미아 저지대는 많은 사람이 정착 생활을 했다는 점에서 이 지역의 인구 집중이 관개 농업 때문이라는 주장은 재고할 필요가 있다.



1. 기원전 4천 년경 해침(海浸)      2. 메소포타미아 삼각주 습지의 현재 거주민  
 <그림 4> 기원전 4000년의 남부 메소포타미아지역의 해침과 삼각주 지역의 현재 습지 거주민(Pournelle, 2003)

사실 남부 메소포타미아에서의 관개 농업의 발달은 원인이라기보다 오히려 결과에 가깝다. 나아가 관개 농업은 단기간에 처음부터 대규모로 진행된 것이 아니라, 후기 우바이드 시대부터 우룩 시대까지 기후가 건조해짐에 따라 수 천 년에 걸쳐 조금씩 진행되었고 그 규모도 더 커졌다고 봐야 한다.<sup>26)</sup> 고온 다습했던 우바이드 시대가 끝나고 우룩 시대에 남부 메소포타미아지역은 건조화되었다.<sup>27)</sup> 해수면이 내려가고 습지가 점점 줄어들면서 토양은 염류화되었고, 경작할 수 있는 땅이 줄어들면서, 경작이 가능한 하천 주변 토지로 사람이 몰리게 되었고 특정 지점에서는 인구 과밀화가 초래되었다.<sup>28)</sup> 이에 따라 관개 시설과 수로가 더 길어졌고 개수도 더 증가했는데, 이는 이전 시대보다 치수가 더 중요해졌고 따라서 농업은 더 노동집약적인 형태로 변하게 되었다. 습지 환경에서 보이던 패턴인 거북등형에서 저지대 평야 지대에서 물줄기를 따라 거주하는 패턴인 선형(線形)으로 변화했다는 점은 이러한 환경 변화를 극명하게 보여준다.<sup>29)</sup>

25) Testart, A. "The Significance of Food Storage Among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities," *Current Anthropology*, 23, 1982, pp. 523-537.

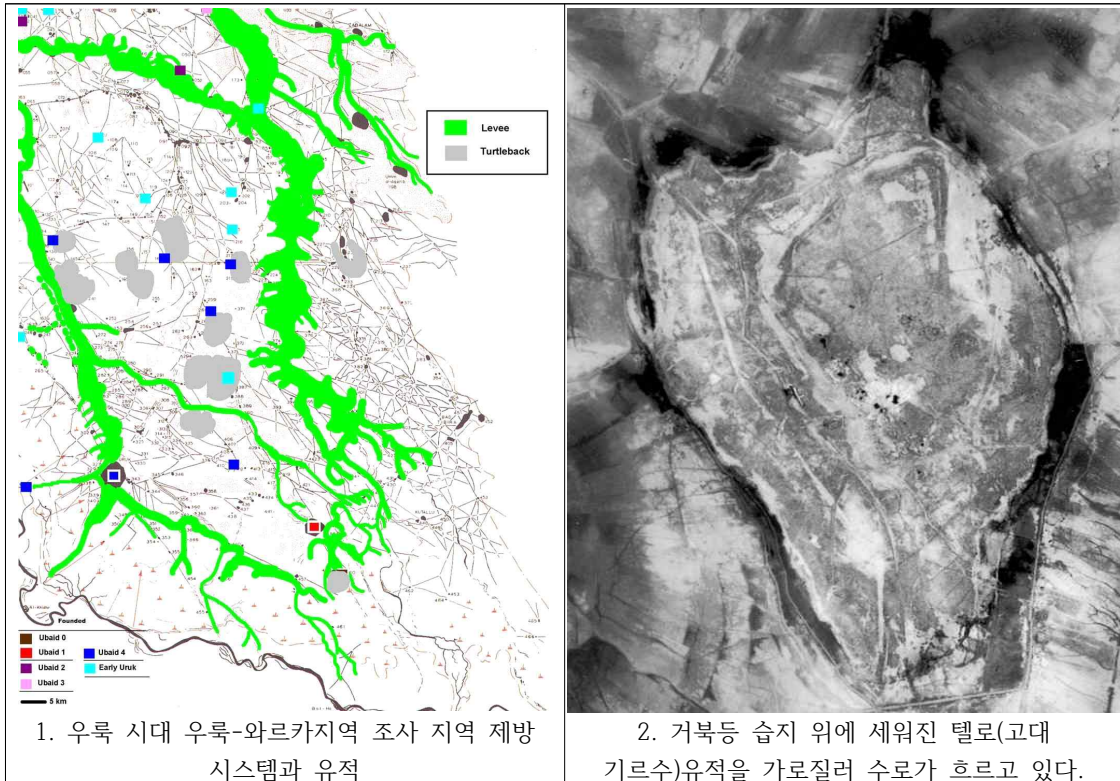
26) Forest, J.-D., "Le rôle de l'irrigation dans la dynamique évolutive en Mésopotamie," *Archéo-Nil*, 5, 1985, pp. 67-77; Pournelle, J., "Physical Geography," In: *The Sumerian World*, ed. by Harriet Crawford, Routledge, 2016, p. 23; Wilkinson, T., "Hydraulic Landscapes and Irrigation Systems of Sumer," In: *The Sumerian World*, ed. by Harriet Crawford, Routledge, 2016, pp. 42-45.

27) Clarke, J., "Climatic changes and social transformations in the Near East and North Africa during the 'long' 4th millennium BC: A comparative study of environmental and archaeological evidence," *Quaternary Science Reviews*, 136, p. 117.

28) 제임스 C. 스콧, 전경훈(옮김), 『농경의 배신』, 책과함께, 2019, p. 168.

29) Wilkinson, *op. cite.* 2016, p. 37.

한편 후기 우룩 시대 치수 사업과 관련하여 주의해야 할 점은 농지에 물을 대는 것도 중요했지만, 물을 빼는 것이 더 중요했다는 점이다. 급수보다 배수가 더 중요했다는 뜻이다.<sup>30)</sup> 몬순기후에 맞춰진 나일강의 홍수 주기와 달리, 유프라테스강과 티그리스강의 홍수 주기가 곡물이 여물기도 전인 4월과 5월에 절정을 이뤄 농사를 망칠 위험이 크기 때문이다.<sup>31)</sup> 남부 메소포타미아지역의 경관은 건조화로 인해 더 도시적이고 더 노동집약적으로 변화하면서 후기 우룩 시대에 노동과 행정을 관리하고 통제할 필요성이 대두되었다. 제임스 스콧의 말처럼 “건조함이야말로 국가 형성의 시녀였던 것이다.”<sup>32)</sup>



<그림 5> 우룩 시대 제방 시스템, 유적의 분포, 거북등 지형의 흔적(Pournelle, 2003)

토니 윌킨스 등은 강우량이 180mm~300mm인 지역은 강우량만으로 농사를 짓는 것이 가능하지만, 불규칙한 강우로 농사를 망칠 위험이 큰 ‘불확실성 지대(zone of uncertainty)’이라고 정의하였다.<sup>33)</sup> 그리고 이처럼 ‘불확실성 지대’에서는 통상 곡물 재배 실패라는 위험 요소를 약화하고 분산시킬 목적에서 농업과 목축을 병행(agro-pastoralism)하고 사회적 네트워크를 발전시켜 위험 요소를 줄이는 전략을 취하게 된다고 한다. 불확실성이 큰 지역에서는 사회조직이 적응 유연성을 높일 수 있다면, 강우량이 더 많은 지역이나 더 적은 지역에 비해 오히려 더 생산성을 비약적으로 발전시키고 그만큼 도시화도 촉진된다고 보았다.<sup>34)</sup> 건조화가 인구

30) Civil, M., *The Farmer's Instructions*, Aula Orientalis, Barcelona, 1994. p. 110.

31) Hunt, R.C. 1988. "Hydraulic management in southern Mesopotamia in Sumerian times," *Bulletin on Sumerian Agriculture*, 4, p. 193.

32) 제임스 C. 스콧, 위의 책, p. 169.

33) Wilkinson, T. et al, "Contextualizing Early Urbanization- Settlement Cores, Early States and Agro-pastoral Strategies in the Fertile Crescent During the Fourth and Third Millennia BC," *Journal of World Prehistory*, 27, 2014, p. 53-54.

밀도를 높이고 생존을 위협하는 요소들도 증가하자, 남부 메소포타미아의 사회조직은 위험 요소를 감소하기 위해 농업, 어업, 목축을 병행하고 사회적 네트워크를 발전시켜 이전보다 더 규모가 큰 치수 사업을 수행함으로써, 오히려 생산력이 더 급격히 증대되고 도시화의 속도도 다른 지역에 비해 빨랐던 것으로 추정된다.<sup>35)</sup> 한마디로 말하자면 후기 우ruk 시대에 건조화라는 위기를 맞이하여 남부 메소포타미아의 공동체들은 사회-생태적 시스템을 통해 '적응 유연성(resilience)'을 높였다는 뜻이다. UN 산하 기구인 <기후변화에 관한 정부 간 협의체(IPCC: the International Panel on Climate Change)>가 정의한 '적응 유연성'이란 "기능, 정체성, 구조를 유지하는 동시에 적응, 학습, 변형을 위한 역량을 유지하는 방식으로 대응하거나 재구성하여 (환경적) 위험한 사건이나 장애 요소에 대처할 수 있는 역량"을 말한다.<sup>36)</sup>

이상에서 본 바와 같이 후기 우ruk 시대에 이르러 남부 메소포타미아지역은 농업생산력이 비약적으로 발전하였다. 그러나 이 지역은 고대 문명 발전에 필수 불가결한 목재, 석재, 금속 같은 자원들이 매우 부족하거나 전혀 없는 지역이다. 풍족한 것이라고는 찰흙, 갈대, 대추야자, 물고기, 보리, 밀밖에 없다.<sup>37)</sup> 지하자원이 절대적으로 부족한 지역에서는 다른 지역과의 교역이 사회체제 유지의 관건이 될 수밖에 없다. 남부 메소포타미아의 고대 도시들은 일찍부터 장거리 교역에 나설 수밖에 없었던 이유이다. 이에 관해서는 뒤에서 다시 논의하도록 하겠다.

---

34) Wilkinson, T. *et al, ibid.*, 2014, p. 96.

35) Pournelle, "The Littoral Foundations of The Uruk State: Using Satellite Photography Toward a New Understanding Of 5th/4th Millenium BCE Landscapes in the Warka Survey Area, Iraq," *In: Chalcolithic and Early Bronze Age Hydrostrategies*, ed. by Dragos Gheorghiu, BAR International Series 112, Oxford University Press, p. 11.

36) IPCC, *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, ed. by Field, C.B., Barros *et al.*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2014. p. 1132.

37) Ess, van M. and Neef, R., "Timber for temples," *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 38-39; Ess, van M. and Neef, R., "Reeds as raw materiel," *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 38-39; Ambos, C., Clay and mud: life's basic building blocks, *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 202-203; Ess, van M. and Hilgert, M., Stone as a raw material, *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 278-279.

### III. 수메르 도약

인류 역사에 있어서 메소포타미아지역의 선사시대에서 역사시대로 이행하는 제4천년기는 여러모로 결정적인 시기였다. 인류 역사상 최초로 도시, 국가 그리고 문자와 같은 많은 현상과 혁신들이 우룩 시대라고 불리는 바로 이 시기에 발생했기 때문이다. 따라서 이 시기에 출현한 메소포타미아 문명은 좁게는 서아시아지역의 고대사, 더 넓게는 인류 고대 문명 발달사에서 중대한 전환점이라고 할 수 있다. 특히 남부 메소포타미아지역에서는 북부 메소포타미아지역에 비해 현저하게 도시화와 국가화가 진척되면서 남북 간 격차가 커지게 된다. 오늘날 우리가 메소포타미아 문명의 특징이라고 부르는 것들은 사실 남부의 특징을 말하는 것이라 해도 그리 틀린 말이 아니다. 알가쎄는 제4천년기 후반기, 즉 후기 우룩 시대에 남부 메소포타미아지역에서 각각의 영역에서 발생했던 기술과 발전을 “수메르 도약”이라고 표현하였다.<sup>38)</sup> 여기서는 제4천년기에 발생했던 “수메르 도약”에는 무엇이 있는지 분야별로 살펴보도록 하겠다.

#### 1. 농업 및 목축

농업 분야에서는 우바이드 시대 말기와 우룩 시대 동안에 여러 가지 중요한 혁신이 이루어졌다. 이를 “2차 생산물 혁명”이라고 부른다. 1980년대 초에 앤드류 셰럿(Andrew Sherratt: 1946-2006)은 제4천년기부터 제3천년기까지 농업과 목축에서 일련의 혁신이 이뤄졌고, 이는 도시화와 국가 형성을 영향을 끼쳤다고 주장하면서 이를 “2차 생산물 혁명”이라고 명명하였다.<sup>39)</sup> 고든 차일드가 정의한 고전적 의미의 “농업 혁명”이 식량 확보를 위한 식물과 동물의 순화(domestication)를 특징으로 한다면, 2차 생산물 혁명은 육류 소비를 위해 가축을 도살하지 않으면서도, 인간에게 유익한 생산물을 가축으로부터 확보하는 행위라고 정의할 수 있다. 이때 가축으로부터 얻어지는 생산물이란 우유(milk), 양모(wool), 견인(traction)을 말한다. 이 중에서 특히 메소포타미아 남부의 비약적 발전에 크게 이바지한 생산물은 양모와 견인이다.

제4천년기에 당나귀 또는 소가 끄는 나무 쟁기가 등장하여 땅에 깊게 고랑을 팔 수 있게 되면서, 메소포타미아 남부 저지대에는 농업생산력이 증대되었다.<sup>40)</sup> 쟁이 같은 도구를 사용하여 손으로만 파종하던 이전 농법보다 견인 동물을 이용하여 밭을 깊게 일구는 심경 농법을 도입함으로써, 곡물들을 훨씬 더 간단하게 파종할 수 있게 되었다. 게다가 우바이드 시대 이후에는 점토낫(clay sickle)이 사용되면서, 곡물의 수확이 더욱 쉬워졌다.<sup>41)</sup> 나아가 후기 우룩 시대에 완성된 관개 농업 기술은 초기왕국 시대에 더 큰 규모로 확장·적용되었다.<sup>42)</sup> 이러한 다양한 혁신은 신석기 시대부터 이어져 온 수작업으로만 이뤄진 농경과 달랐다. 제도적 틀 안에서 이뤄진 새로운 방식의 농업은 더 넓은 지역을 경작할 수 있었다. 아울러 후기 우룩 시대는 관개 수로를 따라 나란하게 개간된 농지가 직사각형으로 구획화되기 시작했다는 점에서 비로소 진정한 의미의 “농지 또는 토지”가 출현했고, 이때부터 남부 메소포타미아 저지대의 ‘자연경관(natural landscape)’은 ‘창조된 경관(created landscape)’으로 변모하기 시작하였

38) Algaze, *op. cit.* 2008, p. 5.

39) Sherratt, A., “Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution,” *In: Pattern of the Past: Studies in honour of David Clarke*, edited by I. Hodder, G. Isaac and N. Hammond, Cambridge University Press: Cambridge, 1981, pp. 261-305.

40) X. Faivre, “Outils,” *In: Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, dir. par Francis Joannès, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2001, p. 608.

41) Anderson, P. et Fermenti, F., “Fonctionnement de faucilles en céramique de Tell El Oueili,” *In: Oueili. Travaux de 1987 et 1989*, dir. par Jean-Louis Huot, Éditions sur Recherche sur les civilisations, 1996, Paris, pp. 373-379.

42) Pournelle, *op. cit.* 2016, p. 23; Wilkinson, *op. cit.* 2016, pp. 46-48.



다.<sup>43)</sup>

2천 년간 점진적으로 도입되었던 관개 농업 시스템을 통해 높은 수확량을 달성함으로써, 더 많은 잉여생산물을 창출할 수 있었는데, 이렇게 생산된 보리는 신전과 왕실 등 국가기관에 고용된 농업 노동자들에게 급여로 배급되었다.<sup>44)</sup> 국가기관은 이러한 유형의 농업을 구현할 수 있는 인적, 물적, 기술적 자원을 보유하고 있어서, 가족 단위의 농업에 비해 우월한 위치를 차지할 수 있었다. 또한 남부 메소포타미아지역에서 국가기관에 의한 농업 경영이 생업 경제에서 상당한 비중을 차지하고 있었는데, 이는 결국 인구 증가로 이어져 다른 지역에 비해 도시화와 국가 정치 구조 출현을 촉진하는 결정적인 계기가 되었다. 기에르모 알가제는 남부 메소포타미아지역이 다른 지역에 헤게모니를 장악할 수 있었던 근본적인 이유를 농업생산력에 있어서 남부 메소포타미아지역이 다른 지역보다 월등했다는 점에서 찾고 있다.<sup>45)</sup> 그러나 남부 메소포타미아지역이 농업생산력에서 비교 우위에 있다는 점, 그 자체보다 가구 단위 소규모 농업보다 신전과 왕실 같은 국가기구 단위 대규모 농업이 압도한 점, 즉 국가 독점적 농업 경영이 남부 메소포타미아지역에서 다른 지역에 비해 훨씬 발달했다는 점에 더 주목해야 한다는 해석도 있다.<sup>46)</sup>

우ruk 시대에는 목축도 크게 발전했다. 특히 조직화된 운송능력의 발달이라는 측면에서 당나귀의 가축화에 주목해야 한다.<sup>47)</sup> 기원전 6천 년 또는 5천 년 기에 이집트에서 처음으로 가축화된 당나귀는 적어도 제4천년기에는 이 지역에도 유입되었을 것으로 추정된다.<sup>48)</sup> 당시 서아시아지역을 대표적 운반 동물인 낙타는 아직 가축화되지 못했다.<sup>49)</sup> 당나귀는 사람보다 두 배가 넘는 운반 능력과 지구력 덕분에, 그리고 조직적으로 대규모의 물자를 운송할 수 있다는 장점으로 인해 단거리는 물론 장거리 육상무역의 훌륭한 수단이었다.<sup>50)</sup> 한편 과거에는 주로 식량(고기)을 위해 가구 단위로 사육되었던 양, 염소, 소 등의 가축들을 털과 우유 생산을 위해 국가기구가 제도적 틀 속에서 대규모로 사육하게 되었다는 점도 중요하다. 국가기구에 의해 관리되는 목축업은 우ruk 시대에 크게 발전하게 되었다는 점도 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 거의 산업화 수준으로 대량 생산된 양모는 내수용이었을 뿐만 아니라, 남부 메소포타미아의 주요 수출품이었기 때문이다.<sup>51)</sup>

## 2. 공예 및 건축

우ruk 시대에 직물 재료가 아마포(린넨)에서 점차 모직으로 변하면서 남부 메소포타미아지역

43) Liverani, M., *Uruk: The First City*, Equinox, London, 2006, pp. 15-19; Algaze, G., *Ancient Mesopotamia at the dawn of civilization*, University of Chicago Press, 2008, pp. 1-2.

44) Englund, R., "Texts from the Late Uruk Period," *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed., by Joseph Bauer, Robert K. Englund and Manfred Krebernik, Fribourg und Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 1998, pp. 181-213.

45) Algaze, *op. cit.* 2008, pp. 40-63.

46) Liverani, *op. cit.* 2006, pp. 19-25.

47) Mitchell, P., *The donkey in human history: an archaeological perspective*, Oxford University Press, 2018, p. 79.

48) Todd, E., *et al.*, "The genomic history and global expansion of domestic donkeys," *Science*, 377(6611), 2022, pp. 1172-1180.

49) 박성진, 「청동기시대 서아시아지역의 라피스 라줄리 생산체계」, 『호서고고학』 49, 2021, pp. 71-72.

50) Lafont, B., "Équidés," *In: Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, dir. par Francis Joannès, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2001, pp. 299-300; Algaze, *op. cit.* 2008, pp. 141-142.

51) Sherratt, *op. cit.* 1981, pp. 261-305.

경제에 크게 영향을 미쳤다. 먼저 양치기가 제도화되고 확대되면서, 휴경지와 강에 가까운 언덕과 산에서 양 떼를 방목하는 이동 방목(transhumance)이 나타났다.<sup>52)</sup> 나아가 아마포가 모직으로 대체되면서 아마의 경작지가 줄어드는 대신에 다른 작물들을 재배하기 위한 경작지가 늘어났을 것이다. 원통형 인장의 도상에서 보듯이, 거의 산업화 수준까지 발달한 직물생산 산업은 도시화와 국가 형성의 근간으로, 양모는 보리와 함께 국가기관에서 일하는 노동자들에게 보수로 제공되었다. 마리오 리베라니(Mario Liverani)의 말처럼, "보리의 순환"과 함께 "양모의 순환"은 고대 남부 메소포타미아지역의 경제를 떠받치는 두 기둥이었다.<sup>53)</sup> 특히 모직물은 쉽게 상하는 곡물과 달리 부패하지 않는다는 점에서 장거리 교역에 유리한 상품이었다. 남부 메소포타미아의 도시국가들은 모직물을 주변 지역으로 대량으로 수출함으로써 무역 수지를 맞췄다.<sup>54)</sup>

토기 제작은 물레의 등장과 보급으로 진정한 혁명을 겪었다.<sup>55)</sup> 이는 두 단계로 진행되었는데, 먼저 느리게 돌아가는 물레가 5천 년 기 끝날 무렵에 개발되었고 4천 년 기에는 빠르게 돌아가는 물레(fast-rotating potter' wheel)가 그 뒤를 이어 개발되었다.<sup>56)</sup> 물레의 등장으로 토기 형태를 더 빠르게 잡을 수 있었고 대량 생산 또한 가능해졌다. 또한 토기 표면을 매끄럽게 하려고 슬립(Slipware)이 입혀졌다. 이전 시대에 유행했던 채도는 사라졌고 문양도 거의 없어졌다. 후기 우록 시대의 도시유적에서는 보통 많은 토기 조각들이 발견되는데, 이는 인구 증가로 토기의 수요가 급격하게 늘어났기 때문이다. 그와 같은 수요를 감당하려면 토기를 대량으로 생산할 수 있는 기술자가 필요하다. 이들은 도시 내 특정 구역에 몰려 살면서 토기를 생산했다. 이전 시대에 비교할 때 우록 시대의 토기는 전반적으로 품질은 떨어졌지만, 기능의 다양화와 함께 형태와 모듈이 이전보다 훨씬 다양해졌다. 그러나 모든 토기가 물레로 만들어진 것은 아니었다. 우록 시대의 일상적인 토기는 빗각테두리토기(BRB: beveled rim bowls)이다<그림 6>.<sup>57)</sup> 틀에 대고



<그림 6> 빗각테두리토기  
(Perruchini *et al.*, 2023)

52) Englund, *op. cit.* 1998, pp. 143-50

53) Liverani, *op. cit.* 2006, pp. 36-40.

54) Charvat, P., "Lambs of the Gods: The Beginnings of the Wool Economy in Proto-Cuneiform Texts," *In: Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean?: From the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry*, ed. by C. Breniquet and C. Michel, Oxbow, Oxford, 2014, p. 79-93.

55) Moorey, R., *Ancient Mesopotamian materials and industries: the archaeological evidence*, Oxford University Press, 1994, p. 148.

56) Faivre, X., "Céramique," *In: Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, dir. par Francis Joannès, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2001, p. 171; Petrie, C., "Ceramic Production," *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, ed. by Daniel T. Potts, Blackwell Publishers, Oxford, 2012, pp. 284-286.

57) Millard, A., "The Bevelled-Rim Bowls: Their Purpose and Significance," *Iraq*, 50, 1988, pp. 49-57; Potts, D., "Bevel-Rim Bowls and Bakeries: Evidence and Explanations from Iran and the Indo-Iranian Borderlands," *Journal of Cuneiform Studies*, 61, 2009, pp. 1-23; Perruchini, E. *et al.*, "Revealing invisible stews: new results of organic residue analyses of

거칠게 찍어 생산된 이 토기는 사치재와 달리 대량생산, 대량소비 그리고 획일화를 특징으로 한다.<sup>58)</sup> 광역 메소포타미아의 여러 유적지에서 발견된 이 토기는 사적인 용도가 아닌 식량 배급과 같은 제도적 환경 속에서 사용되었던 것으로 추정되지만, 정확한 기능에 관해서는 아직 해석이 분분하다.<sup>59)</sup>

한편 유물의 수가 매우 적어 확신할 수는 없지만, 후기 우룩 시대에 이르러 야금술에서도 발전이 있었던 것으로 보인다.<sup>60)</sup> 금속이 최초로 사용된 시기는 우바이드 시대부터이다. 금속을 사용하던 이 시대를 ‘금석 병용 시대(Chalcolithic),’ 또는 ‘순동 시대(Copper Age)’라고도 한다. 합금하지 않고 순동만 사용하여 도구를 제작하는 행위는 이후에도 지속되므로 우룩 시대에는 순동으로 제작된 유물들이 대부분이다. 그러나 후기 우룩 시대에 이르러 간혹 구리와 비소를 합금한 비소-청동제 유물이 발견되기도 하는데, 비소 대신 납을 구리와 합금하는 사례도 있었다. 주석을 사용한 진정한 의미의 청동은 초기 왕조 시대, 즉 제3천년기에 들어서야 비로소 메소포타미아 각지에 보급된다.

우룩 시대 중반부터 야금술이 발달했다는 점은 단순히 기술의 발전만을 지시하는 것이 아니라, 장거리 교역에서 있어서 중대한 변화가 있었다는 것을 의미한다. 왜냐하면 순동은 물론 합금에 사용되는 비소, 납, 주석 등과 같은 광물 자원이 남부 메소포타미아지역에는 아예 없기 때문이다. 북부의 아나톨리아지역이나 동부의 이란고원 지역으로부터 원료를 공급받아야 했다. 따라서 우룩 시대부터 금속기 사용의 증가가 메소포타미아지역의 장거리 교역을 초래했다는 점에 대해서 거의 모든 연구자가 동의하고 있다. 즉 도시 발달, 국가의 출현 등과 같은 요인으로 사회 내 금속기에 대한 수요가 급증하자, 그와 같은 사회적 수요를 맞추기 위해 장거리 교역에 일찍부터 나설 수밖에 없었다는 뜻이다.

우룩 시대에는 건축에서도 괄목할 만한 성과를 이루었다. 특히 후기 우룩 시대의 “흰색 신전(White Temple)”을 비롯하여 기념비적 건축물들에서 잘 드러나는데, 그 규모와 투입된 자원 면에서 전례가 없다.<sup>61)</sup> 당시의 장인들은 일정하게 규격화된 마른 점토 벽돌을 사용했고, 더 단단한 벽돌을 만들기 위하여 소성하여 건물 외장재로 사용하기도 했다. 석고를 재료 만든 모르타르를 사용하여 벽돌을 결합하여 쌓은 건축물의 하부는 역청을 발라 방수 처리까지 하였다.<sup>62)</sup> 신전처럼 주요 건축물은 대리석과 석회암 같은 석재를 이용하여 웅장하고 기념비적인 건축을 축조하였다. 석조 건물에 사용된 석재들은 우룩 도시유적에서



<그림 7> 우룩 에안나 신전구역 건축물의 장식용 점토 뿔 모자이크(Wikimedia)

Beveled Rim Bowls from the Late Chalcolithic site of Shakhi Kora, Kurdistan Region of Iraq,” *Journal of Archaeological Science: Reports*, 48, 2023, 103730.

58) 박성진, 「사치의 탄생: 메소포타미아 문명의 우르(Ur) 유적」, 『고문화』, 98, 2021, p. 122.

59) Potts, *op. cit.* 2009, pp. 1~23.

60) Müller-Karpe, M., “Aspects of early metallurgy in Mesopotamia,” *Archeometry*, 90, 1991, p. 105-116; Algaze, *op. cit.* 2008, pp. 74-77.

61) Eichmann, R., “Uruk’s Early Monumental Architecture,” *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 97-107.

62) Moorey, R., *op. cit.* 1994, pp. 309-334.

서쪽으로 약 50킬로미터 떨어진 채석장에서 채굴된 것들이다. 새로운 유형의 장식, 특히 우룩에안나구역의 신전 건물로 추정되는 건축물의 정면에는 색칠한 점토 뿔(clay cone)을 차곡차곡 쌓아 모자이크 문양의 벽을 만드는 기법이 처음 확인된다<그림 7>.63) 우룩 시대의 건축물에는 두 가지 표준화된 형태의 건축 점토 벽돌이 있었다. 하나는 독일어로 “Riemchen”이라고 불리는 작고 다루기 쉬운 정사각형 벽돌이고, 다른 하나는 테라스 조성용 “Patzten”이라고 불리는 대형 벽돌이다. 이 두 가지 유형의 벽돌들은 주로 신전과 같은 대형 공공 기념물을 축조하는 데 사용되었다. 한편 평면도 상으로 우룩 시대에는 우바이드 시대부터 계승되어 온 삼열구조의 건축물뿐만 아니라, 미로형 평면을 가지는 건물, 정사각형 평면의 건물 등 다양한 형식의 건축물이 세워졌다는 점에서도 혁신적이었다. 이러한 건축물들에서 우룩 도시국가의 건축가와 장인들의 창의력을 볼 수 있다.

### 3. 운송 수단

언제, 그리고 어디에서 바퀴가 처음 발명되었는지는 고고학계에서 늘 논쟁거리였다.64) 현재로서는 중부 유럽과 코카서스 지역에서 바퀴가 발명되었을 가능성이 크지만,65) 기원전 3400년 이후부터 유럽, 중동, 중앙아시아 전역에서 바퀴를 암시하는 고고학적 증거가 많다는 것은 사실이다.66) 아마도 이 시기에 바퀴 기술은 빠르게 확산하여 육상 운송을 크게 촉진하고 더 무거운 짐을 운반할 수 있는 차량의 개발로 이어졌던 것으로 보인다. 세련은 제2차 생산물 혁명 과정에서 견인 동물의 가축화와 연관 지어 바퀴가 달린 수레도 이때 발명되었을 것이라고 추론한 적 있다.67) 따라서 수레는 후기 우룩 시대에 남부 메소포타미아지역에서 처음 등장하고 그다음 시대인 3천 년 기에는 더 보편적으로 사용되었던 것으로 추정된다.68)

메소포타미아지역에서 당나귀는 평지에서는 수레를 끄는 데 사용되었고 험준한 산악 지형에서는 수레로는 이동하기 어려운 짐을 운반하기 위해 이용되었다. 당나귀는 인류 역사상 무거운 짐을 이고 가게 할 목적에서 가축화한 첫 번째 ‘등짐 동물(Pack animal)’이었다는 점에서 의의가 있다. 그러므로 바퀴살이 있는 바퀴가 발명되기 전까지 당나귀는 장거리 여행에 보편적으로 사용되었을 것이다. 그뿐 아니라 문화권을 넘나드는 장거리 대상 무역(隊商 貿易)도 당나귀의 가축화와 함께 시작되었을 것으로 보인다.69) 그렇지만 제3천년기 후반에 당나귀 대상은 더 많은 물자를 수송할 수 있는 낙타 대상으로 대체되었을 것으로 추정된다.70)

한편 앞서 우룩 시대의 남부 메소포타미아지역의 고환경에 관해 언급했듯이, 이 시기 도시 국가들은 지금과 달리 삼각주에 자리 잡은 항구 도시였다. 따라서 배를 이용하여 페르시아만으로 나갈 수 있었고 유프라테스와 티그리스강을 이용한 수상 운송만큼 바다를 이용한 해상 운송도 중요했을 것이다.71) 수상 운송은 편의성, 안정성, 경제성 때문에 초기 왕조 시대 이후

63) Ess van, M., “The clay cone mosaic technique,” *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 108-109.

64) 데이비드 W. 앤서니, 공원국(옮김), 『말, 바퀴, 언어』, 에코리브르, 2015, pp. 100-103.

65) 리처드 불리엣, 소슬기(옮김), 『바퀴, 세계를 굴리다』, MID, 2016, pp. 69-86.

66) 피타 켈레크나, 임웅(옮김), 『말의 세계사』, 글항아리, 2019, p. 91.

67) Sherratt, *op. cit.* 1981, pp. 261-305.

68) Lyonnet, B., “Véhicules,” *In: Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, dir. par Francis Joannès, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2001, pp. 905-906.

69) Mitchell, *op. cit.* 2018, pp. 72-86.

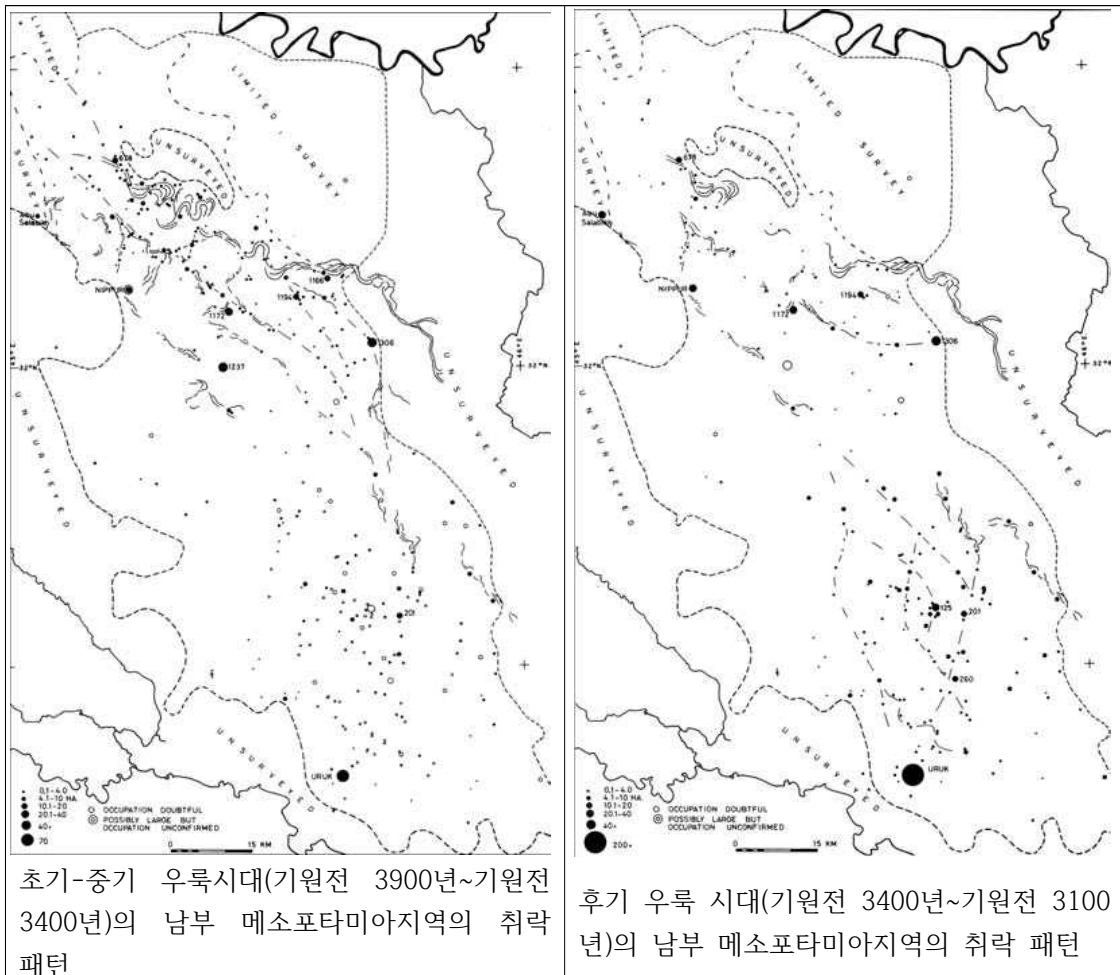
70) 박성진, 위의 논문, 2021, pp. 71-72.

71) Ascalon, E., *Mesopotamia: Assyrians, Sumerians, Babylonians*, University of California Press, 2007, p. 234.

에 육상 운송보다 더 빈번하게 이용되었을 것이다.<sup>72)</sup>

#### 4. 공간의 구조화와 위계화

우ruk 시대는 중동 역사상 처음으로 국가가 존재했던 시기이다. 고고학자들은 통상 위계화된 취락구조, 질서 정연하게 구획된 구역, 서열화된 주거지, 사회적 계층화를 지시하는 기념비적인 건축물 등을 통해 국가의 존재 여부를 판별한다.<sup>73)</sup> 여기서는 우ruk 시대에 발생했던 공간의 구조화와 위계화에 대해 논해 보도록 하겠다.



<그림 8> 우ruk 시대 남부 메소포타미아 충적지의 취락 패턴의 변천(Adams, 1981)

로버트 맥코믹 애담스(Robert Mc Adams: 1926-2018)은 1950년대부터 1970년대까지 장기간에 걸쳐 남부 메소포타미아지역에서 광범위한 지표 조사를 통해 우바이드 시대에서 우ruk 시대에 취락이 위계화되는 과정을 정밀하게 조사하였다<그림 8>.<sup>74)</sup>

72) 박성진, 「라피스 라줄리 로드(Lapis Lazuli road): 실크 로드 이전의 실크 로드」, 『동양학』, 83, 2021, pp. 316-318.

73) Matthews, R., *The archaeology of Mesopotamia: Theories and approaches*, Routledge, 2003, p. 95-96

74) 츠네키 아키라, 「농경사회에서 도시 문명으로: 고대 서아시아의 사례」, 『고대 도시의 출현과 장거리 교역 네트워크』, 동양학연구원 편, 2023, pp. 73-75; Adams, R. M., *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*,

이 조사에 따르면 메소포타미아 남부 저지대의 도시들은 우ruk 시대 전 기간에 걸쳐 운하를 따라 서로 멀지 않은 거리를 두고 발전하였고 각각의 도시들은 위계화된 취락구조 속에 유기적으로 통합되어 있음을 알 수 있다. 이러한 현상은 이미 우ruk 시대 초기, 즉 제4천년기 초기부터 나타난다. 당시 가장 큰 도시인 우르-와르카는 그 규모가 70~100ha였으며, 규모가 40ha 이상 되는 도시도 에리두를 비롯하여 적어도 세 곳이 있었고 15~25ha 규모의 큰 마을도 십여 곳에 이르렀다.<sup>75)</sup> 그런데 큰 취락이 있고 크기가 다양하다는 점보다 더 중요한 점은 여러 가지 규모의 취락지들이 크게 네 집단으로 군집을 이루면서 계층화되어 있다는 점이다. 도시들은 자신을 부양할 배후지를 두었고 농촌 마을과 도시는 유기적으로 통합되어 있었다.<sup>76)</sup>

애담스의 추산에 따르면 초기 우ruk 시대에 10ha 규모의 읍(*large town*)이나 40ha 이상의 도시 규모 취락지에 거주했던 인구가 50% 이하라고 한다.<sup>77)</sup> 그러나 나중에 애담스의 데이터를 다시 집계한 수잔 폴락(*Susan Pollock*)에 따르면 놀랍게도 인구의 약 80%가 읍이나 도시에 살았다는 결과가 나왔다.<sup>78)</sup> 따라서 남부 메소포타미아지역은 이미 초기 우ruk 시대부터 도시화가 급속하게 진행되었음을 할 수 있다. 후기 우ruk 시대에도 취락의 서열화는 꾸준히 지속되었는데, 흥미로운 점은 취락 간 규모의 차이는 더욱 극단적으로 커졌다는 점이다. 가장 큰 취락인 우ruk-와르카의 규모는 우ruk 시대 초기에는 100ha이었던 것이 후기에는 250ha로 커졌다. 한스 니센(*Hans Nissen*)의 추산에 따르면 보수적으로 잡아도 적어도 2만 명 정도의 인구가 이 도시에 거주했다.<sup>79)</sup> 그러나 이는 대도시인 우ruk-와르카 안에 거주하는 도시민만을 계산한 것이라는 점에 유의할 필요가 있다. 우ruk-와르카의 영향권(반경 15km) 이내의 종속된 몇몇 도시민, 읍민, 그리고 농민까지 합치면 적어도 5만 명 규모의 인구가 우ruk-와르카 도시국의 영향력 아래 있었던 것으로 추정된다.<sup>80)</sup> 따라서 남부 메소포타미아 저지대에서는 도시화가 우ruk 시대 초기부터 급진적으로 일어났고 특히 후기에 이르러서는 취락 간 위계화가 극단적으로 이뤄졌으며, 도시로의 인구 집중 또한 가속화되었다는 점에서 우ruk-와르카를 비롯한 메소포타미아 남부의 도시들은 후기 우ruk 시대에 이르러 국가 단계에 진입했던 것으로 보인다.

우ruk 시대 도시의 전체적 양상을 알 수 있는 유적은 매우 드물다. 남부 메소포타미아지역에서는 유적의 전체적인 윤곽을 알 수 있을 정도로 광범위하게 조사된 사례가 거의 없고, 발굴·조사 또한 너무 오래전에 이뤄져 도시 구획이 어떠한지를 파악할 수 있는 유적이 매우 드물기 때문이다. 남부 메소포타미아지역에서 신전 등 공공 건축물이 아닌 주거 구역이 알려진 사

---

University of Chicago Press, Chicago and London, 1981, 363p; Adams, R. M. and Nissen, Hans, *The Uruk Countryside: The Natural Setting of Urban Societies*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1972, 241p.

75) Adams, *op. cit.* 1981, pp. 71-74.

76) Johnson "Spatial Organization of Early Uruk Settlement Systems," *In: L'Archaeologie de l'Iraq: Du Debut de L'Epoque Neolithique A 333 Avant Notre Ere*, ed. par Marie Thérèse Barrelet, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1980, p. 249.

77) Adams, *op. cit.* 1981, p. 75, table 4.

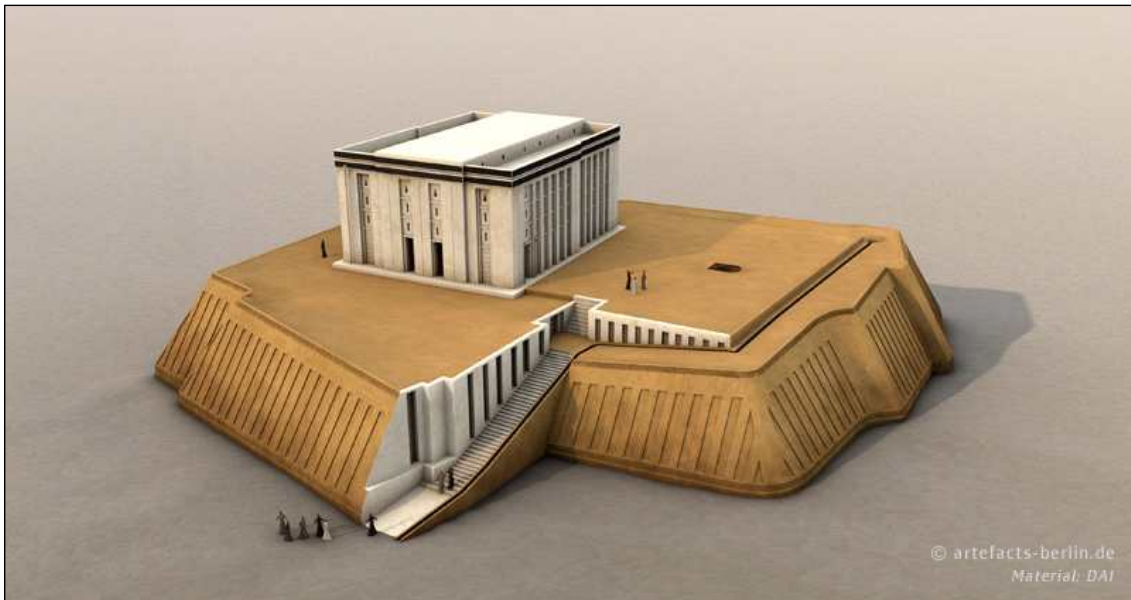
78) Pollock, S., "The Uruk period in southern Mesopotamia," *In: Uruk Mesopotamia and Its Neighbors: Cross-culture Interactions in the State Formation*, ed. by Mitchell S. Rothman, School for Advanced Research Press, 2001, p. 216, table 6.7.

79) Nissen, H., "Cultural and political networks in the ancient Near East during the fourth and third millenia B.C.," *In: Uruk Mesopotamia and Its Neighbors: Cross-culture Interactions in the State Formation*, ed. by Mitchell S. Rothman, School for Advanced Research Press, 2001, p. 158.

80) Algaze, 2008, *op. cit.* p. 103.

레는 아부살라비크(Abu Salabikh)유적이 유일하다.<sup>81)</sup> 그러므로 우рук 시대의 도시의 전체적 양상을 알려면 불가피하게 시리아의 하부바카빌라(Habuba Kabira)유적과 이웃한 제벨아루다(Djebel Aruda)유적 등 메소포타미아 중류지역에 있는 유적들로 눈을 돌려야 한다.<sup>82)</sup> 이 두 도시유적은 마을에서 자생적으로 발전한 도시가 아니라, 남부 메소포타미아지역에서 온 이주민에 의해서 세워진 도시들이다. 도시 내부를 어떻게 구획하고 조직화할 것인지, 그리고 어디에 기념비적 건축물을 둘 것인지를 착공 전에 예측한 일종의 계획도시였던 것이다.<sup>83)</sup> 하부바카빌라유적은 성으로 둘러싸인 취락 형태로 규모는 약 22ha이지만, 전체 면적의 10% 정도만 발굴·조사되었다. 토기, 원통형 인장, 점토 봉투, 수판(numerical tablets) 등의 유물들의 전반적인 양상을 볼 때, 남부 메소포타미아의 식민도시였다는 데 이견이 없다.<sup>84)</sup>

가옥들은 가장 높은 지대인 카나스 언덕(Tell Qanas) 남쪽 기슭을 따라 집중되어 있다. 이 중에서 발굴을 통해 20여 채의 다양한 규모의 가옥이 발견되었다. 규모는 평균 400㎡의 정도이지만, 가장 큰 것은 1,000㎡에 이른다. 가옥의 구조는 우바이드 시대부터 계승된 평면 삼열 구조 양식이다. 가옥 중앙에 중정이 있다는 점과 응접실(hall)이 있다는 점이 특징인데, 가옥 안에 응접실, 즉 공적 공간을 배치한 것은 외부인과 가족 간의 접촉을 최소화하려는 의도에서 비롯되었을 것으로 보인다. '사원'으로 불리는 기념비적인 건축물들은 카나스 언덕 정상에 배치되었다. 이곳은 도시의 지도자들이 거주하던 구역이었을 가능성이 크다. 따라서 매우 위계적인 하부바 카빌라유적의 공간 배치는 후기 우рук 시대에 이르러 사회적 계층화가 이전 시기보다 훨씬 더 컸음을 잘 보여준다.



<그림 9> 기원전 3450년 전에 세워진 우룩의 ‘백색 신전’ 3차원 복원도(Eichmann, 2019)

81) Postgate, J. N., Excavations at Abu Salabikh, 1983, *Iraq*, 46, 1984, pp. 95-113.

82) Strommenger, E., *Habuba Kabira: Eine Stadt vor 5000 Jahren*, Sonderschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft, 1980, 86 p.; Vallet, R., “Habuba Kebira ou la naissance de l’urbanisme,” *Paléorient*, 222, 1997, p. 45-76; Driel, van, G., and Driel-Murray, van, C., *Jebel Aruda: An Uruk period temple and settlement in Syria(I, II)*, Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, Sidestone Press, 2023, 390p, 452.

83) Vallet, *ibid.*

84) Strommenger, *op. cit.* 1980, Vallet, *ibid.*

여러 종류의 건축물 중에서 권력관계의 변화를 가장 잘 보여주는 건축물은 기념비적 공공건물이다. 우룩-와르카 도시유적이 이 시기를 대표하는 유적으로 인식하는 이유도 우룩-와르카에 바로 이 기념비적 건축물들이 잘 남아있기 때문이다. 우바이드 시대 말기의 가장 큰 건축물로 알려진 에리두(Eridu) 사원(6층)은 그 규모가 280m<sup>2</sup>에 불과하다. 그러나 우룩의 에안나(Eanna) 구역이라고 불리는 우룩 층(4층)의 '사원 건물'은 그 규모가 최대 4,600m<sup>2</sup>으로, 이전 시대와 비약적으로 커졌다. '흰색 신전'이라고 불리는 건축물은 175X200m 규모의 커다란 직사각형의 기대 위에 세워졌다<그림 9>. 후대에 신전의 기대는 지구라트로 발전한다. 에안나 구역 안에는 1,000m<sup>2</sup> 이상의 다른 건물이 여럿 있지만, 에리두의 우바이드시대 신전은 홀로서 있다는 점에서 다르다. 건물의 내부 벽은 백색, 적색, 흑색으로 채색된 점토 빨로 구성된 모자이크로 화려하게 장식되었다. 따라서 우룩 시대 건축은 그 이전 시대에서는 볼 수 없는 비약적 단계에 진입했다고 할 수 있다. 이러한 공공 건축물들은 지배계층이 전례 없이 수많은 인적, 물적 자원을 동원할 수 있는 권력을 행사했음을 여실히 보여준다. 그렇지만 우룩 시대 도시국가에는 세속권력 자체를 지시하는 고고학적 증거들은 비약한 편이다. 우룩에서 궁전이라고 불만한 건축물은 확인되지 않았고, 권력자의 기념비적인 매장 유구도 없다.

#### 5. 문자의 발명과 행정·회계 시스템 발전

규모가 상당히 복잡한 경제 활동을 제어하는 공적 또는 사적 기구를 유지되기 위해서는 그에 상응하는 행정 수단과 회계 시스템이 갖추어져야 한다. 그런 맥락에서 우룩 시대는 인류 역사에 있어서 이와 같은 행정 및 회계 시스템이 처음 탄생한 '경영 혁명'의 시대였다. 우선 복잡한 행정 및 회계 처리하려면 문자가 있어야 한다. 문자는 중기 우룩 시대에 새겨진 토판(clay tablets inscribed)이 갈대 필기구(reed stylus)와 함께 처음 등장하였다. 그러나 이러한 토판문서가 집중적으로 출토되는 시기는 후기 우룩 시대와 쟈메트 나스르 시대이다.<sup>85)</sup> 이 시기에 사용된 문자는 썩기문자가 사용되기 이전 문자로 선썩기문자(proto-cuneiform script)라고 부른다. 우룩-와르카의 에안나 구역의 후기 우룩 시대에 해당하는 4층에서는 거의 2천 점의 토판문서가 출토되었고, 쟈메트 나스르 시대에 해당하는 3층에서는 약 3천 점의 토판문서가 출토되었다. 이 시기의 문서들은 약 85%가 행정 문서일 정도로 행정적인 성격이 강한데, 출토 장소도 공적 공간(신전)이었다.

그렇지만 이 시기 문서 대부분을 차지하는 우룩-와르카의 토판문서들은 원래의 위치에서 벗어난 채 발견되어, 문서가 작성된 맥락을 파악하기 어렵고, 또 문자 자체도 후대에 사용된 썩기문자와도 달라 해독하기가 그리 쉽지 않다. 그러나 문자가 완전히 해독되지 않았다고 하더라도 우룩 시대 문서 대부분이 관리와 회계를 위한 것이었다는 점은 틀림없다.<sup>86)</sup> 따라서 문자는 국가기구들이 성장함에 따라 점점 더 많은 물품을 관리해야 하고 또 더 복잡한 업무를 기록하고 보관하는 과정에서 점차 정교화되고 복잡해졌다고 보는 편이 타당하다. 한편 행정 문서 이외에 무역, 금속, 도자기, 곡물, 지명 등 다양한 주제들을 다루는 문서들이 있다. 그중에서 초기 형태의 학교 교재(school texts) 성격의 어휘 목록, 어휘 사전 등의 토판에서 메소포타미아 문명의 특징이 잘 드러난다. 특히 다양한 직업명(도공, 직공, 목수 등)이 기록된 <직업 목록(List of Professions)>은 후기 우룩 시대에 이미 수많은 유형의 직업 또는 장인들이 있었음을 시사한다.<sup>87)</sup>

85) Glassner, J.-J., *Écrire à Sumer: L'invention du cunéiforme*, Paris: Seuil, pp. 45-68

86) 제이콥 스타비스, 「썩기문자와 기록 문화」, 『메소포타미아, 저 기록의 땅』, 국립중앙박물관, p. 49

87) Englund *op. cit.* 1998, pp. 82-106; Glassner, *ibid.* pp. 251-256; The Archaic Lists of



문자를 이해하고 사용할 줄 알고 필경사들은 우룩 후기에 발달된 관료제 아래에서 행정과 회계를 담당했다. 후기 우룩 시대 토판문서 중에는 필경사가 되려는 학생들이 행정 업무를 배우는 과정에서 남긴 토판이 많다. 이와 같은 연습용 토판은 행정과 회계 업무를 담당하는 필경사를 양성하는 학교와 같은 시설이 있었음을 시사한다.<sup>88)</sup> 필경사는 책임져야 할 저장시설의 재고 제품의 정확한 수를 유지하기 위해 상품의 도착과 출발을 기록하면서, 거래 물자들과 재고량을 정확하게 관리할 수 있었다. 또한 필경사는 토지를 측량하고 농업과 목축에서 얻어진 생산물의 생산량을 측정했다. 또한 그들은 군대 내 행정 업무도 담당했으며, 수공업 장인들이 제작하는 물품들의 생산량을 관리·감독했다. 이렇게 여러 국가기구에서 행정과 회계를 담당했던 필경사들은 자신들이 작성한 문서들은 국가기록보관소에서 보관하는 업무도 함께 맡았다.<sup>89)</sup>

메소포타미아지역에서 인장(seal)은 상품을 비축하거나 교환하는데 사용되었고, 물품 창고에 상품을 보관할 때도 그리고 관리자나 상인을 식별할 때 사용되었다. 고대 근동에서 봉인은 빠르면 제7천년기 중반 또는 적어도 제6천년기부터 존재했는데,<sup>90)</sup> 교역의 범위가 넓어지면서 인장의 사용은 빈번해졌다. 장거리 교역을 급격하게 증가하는 후기 우룩 시대, 즉 기원전 3500년부터 단순한 형태의 스탬프형 인장 과정에서, 원통형 인장으로 대체되었는데, 그 후로도 수 천 년간 원통형 인장은 남부 메소포타미아를 대표하는 인장 형식으로 정착하였다.<sup>91)</sup> 원통형 인장은 점토 봉투와 토판을 봉인하여 물건과 상품을 보증하는 용도로 사용되었다. 인장은 봉인을 한 사람이나 기관의 서명과 같은 기능을 했던 것이다. 따라서 메소포타미아 문명권에서 인장은 일차적으로 상거래와 행정상 확인과 보증이 필요할 때 사용되었다고 할 수 있다. 그러나 원통형 인장 중에는 초자연적인 이미지를 담고 있는 인장도 적지 않고, 또 이러한 이미지들이 서사 구조를 갖추고 어떤 초자연적 존재를 통해 상징적 메시지를 담고 있다는 점에서 주술적 의미도 담고 있었던 듯하다.<sup>92)</sup>

## 6. 예술과 종교 관습

후기 우룩 시대에 이르러 사회가 복잡해지자 권력 엘리트들은 예술가를 동원하여 다양한 방식으로 자기 지배력을 표현하고자 했고 그중 하나가 예술작품이었다. 여러 예술 분야 중에서도 특히 조각 분야가 중요한 위치를 차지하는데, 몇몇 환조(Ronde-bosse), 부조(bas-reliefs) 작품이 남아있어 당시 예술세계를 엿볼 수 있다.<sup>93)</sup> 엄밀한 의미에서 예술이라고 할 수 없지만, 앞서 언급했던 우룩 시대 중기 무렵부터 등장한 원통형 인장은 조각작품보다 상대적으로 풍부한 편으로, 이 유물들 또한 수메르인들의 의식, 가치관을 연구하는 데 없어서는 안 될 중

---

Professions and Their Relevance for the Late Uruk Period: Observations on Some Officials in Their Administrative Context, *In: What's in a Name? Terminology Related to the Work Force and Job Categories in the Ancient Near East*, ed. by Agnès Garcia-Ventura, Ugarit-Verlag, Münster, 2018, pp. 81-131.

88) Englund, *ibid.* pp. 106-111.

89) Liverani, *op. cit.* pp. 53-57

90) Brown, B. and Feldman, M., *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Walter de Gruyter, 2013, p. 304; Di Palma, S., *The History of Marks from Antiquity to the Middle Ages*, Société des écrivains, 2015. p. 21.

91) Brown, and Feldman, *ibid.*

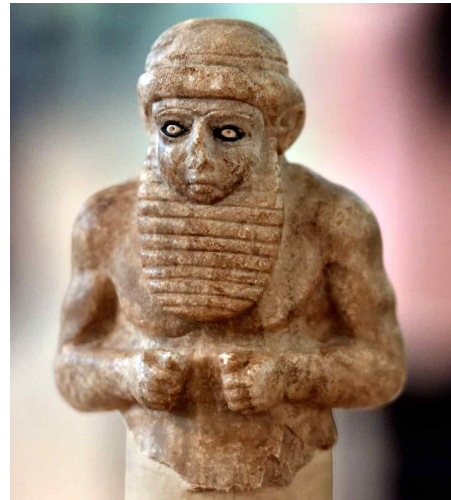
92) Englund, *op. cit.* 1998, pp. 43-45; Glassner, *op. cit.* 2000, pp. 219-223; Butterlin, P., *Les temps proto-urbains de Mésopotamie: Contacts et acculturation à l'époque d'Uruk au Moyen-Orient*, CNRS Éditions, Paris, 2003, pp. 77-80.

93) Moorey, R., *op. cit.* 1994, pp. 23-33.

요한 자료이다.

우룩 시대의 예술작품들은 전반적으로 이전 시대보다 더 사실적이었고 인간이 중심이었다는 점이 특징적이다. 수사(2층)에서 발견된 원통형 인장의 도상에서 알 수 있듯이, 군주뿐만 아니라 일상 활동, 농업 작업, 공예(도자기, 직조)에 종사하는 일반인의 모습도 묘사했다. 게다가 이전 시대에는 잘 드러나지 않았던 인간의 형상을 화면의 전면 배치한다는 점에서 우룩 시대의 이전 시대 예술과 달랐다. 이처럼 의인화한 신의 형상이 나타난 시기는 남부 메소포타미아 지역에서 우룩 시대 말기였다. 대표적 작품은 우룩-와르카유적에서 출토된 ‘사제-왕 (priest-king)’ 상과 원래는 등신상이었던 것으로 추정되는 ‘우르의 귀부인(lady of Uruk)’이라고 불리는 여성의 두상이다<그림 10>.<sup>94)</sup> 그 밖에 설화 석고(alabaster)로 제작된 우룩-와르카의 꽃병(Warka Vase)의 가장 위 열에 제물을 받는 여인상은 통상 이난나 여신으로 해석된다.<sup>95)</sup> 또한 우룩-와르카의 꽃병에는 이난나 여신을 위해 제물을 나르는 행렬이 묘사되어 있다. 대개 이난나 여신 숭배 신앙은 다산과 풍요를 기원한다고 해석한다.<sup>96)</sup>

수메르의 정신세계에서 의인화된 신의 출현은 새로운 유형의 정치체를 정당화하는 왕권 이데올로기의 출현과 관련이 있다. 지배계층은 이러한 예술작품들을 통하여, 그리고 사회 질서의 상징적 토대가 된 희생 제의와 축제를 통하여 신과 인간 세계 사이의 중개자로 나서면서 자신들의 지배를 정당화했던 것이다. 우룩-와르카 꽃병의 도상에서 의례 목적의 봉헌물을 옮기고 있는 장면과 이러한 봉헌물을 언급하는 여러 가지 행정 토판문서들을 통해서 확인할 수 있다. 실제로 후대의 메소포타미아의 종교관이긴 하지만, 수메르인들은 인간은 신을 봉양하기 위해 창조했으며, 그렇게 봉양을 잘하면 신은 반대급부로 신이 자비를 베풀으로써, 사회가 번영된다고 믿었다.<sup>97)</sup>



<그림 10> 우룩의 사제-왕(Wikipedia)

부조로 새겨진 비석과 원통형 인장은 권력의 본질에 관한 좀 더 시사하는 바가 크다. 이러한 매체에서 흔히 지배자의 모습은 머리띠를 두른 수염 난 남성으로 지금의 치마와 비슷한 옷을 입거나, 아니면 나체로 표현된다. 한편 우르크-와르카에서 발견된 이른바 '사냥 비석'에서는 남성 지배자가 활로 사자를 물리치는 장면처럼 야생 동물과 싸우는 전사로 묘사되거나, 아니면 동물들에게 먹이를 주는 모습으로 묘사된다. 백성들을 보호하고 그들의 필요를 충족시켜 왕국의 번영을 보장하는 ‘목자와 같은 왕’을 은유한 것이다. 그 밖에 전쟁에 나가 지배자가 승리하는 장면, 전쟁 포로들을 이끌고 행렬하는 장면 그리고 기념비적 건축물을 건설하는 장면으로 표현된다.

94) Hansen, D., *Art of the early city-states*, In: *Art of the first cities: the third millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, ed. by Joan Aruz, the Metropolitan Museum of Art, 2003, pp. 24-25.

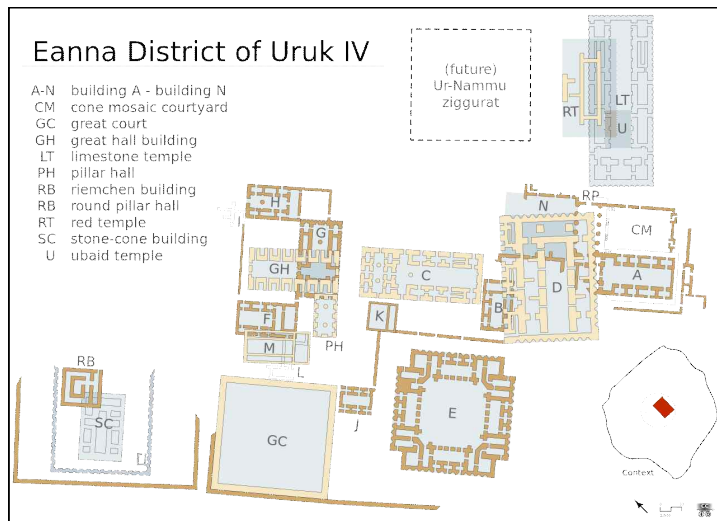
95) Hansen, Muller, N., *ibid.*: Jones, Ph. and Pittman, Sign and Image: Representations of Plants on the Warka Vase of Early Mesopotamia, *Origini*, 39, pp. 56.

96) Jacobsen, T., *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1976, pp. 23-73

97) Liverani, *op. cit.* 2006, pp. 63-64; Joannès, F., "Sacrifice," In: *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, dir. par Francis Joannès, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2001, pp. 743-744.

이러한 이미지들을 종합해 보면 후기 우рук 시대 남성 지배자는 전쟁의 사령관, 신에 대한 제사를 주관하는 제사장, 그리고 위대한 공공 건축물을 창조자로서 모습이 강조된다.<sup>98)</sup> 후기 우рук 시대 남성 지배자의 모습은 신을 대신하여 자연계와 인간계를 모두 통제하고 관리하는 제사장-왕으로 후대의 작품인 『길가메시 서사시(*Epic of Gilgamesh*)』에서 그려진 반인반신의 영웅과 유사하다는 점에서 남부 메소포타미아지역의 유구한 신화적 전통을 확인할 수 있다.<sup>99)</sup> 통상 우рук-와르카의 에안나구역을 “신전 구역”이라고 한다<그림 11>.

그렇지만 실제로 그곳이 신성한 공간이었던지를 고고학적으로 규명하기가 그리 쉽지 않다. 하지만 에안나 구역의 건축물들이 이전 시대인 우바이드 시대 성역에 축조되었던 건물과 유사하다는 점에서 이 건축물들이 종교적 목적에서 세워졌다는 점에서 신전으로 보는 것이 일반적이다. 우рук-와르카에서 출토된 토판문서 중에는 숭배하는 신과 예배의 관습에 대해 실마리를 제공한다. 수메르 신화에 따르면 신전은 신들이 지상에서 거주하는 ‘집’이다. 토판문서 중에는 그러한 “집(É)”을 뜻하는



<그림 11> 우рук 시대 에안나구역(4층)의 사원 건축물(Eichmann, 2019)

문서들이 있는데, 여기서 언급된 “집”은 신전을 의미하는 것으로 통상 해석하고 있다.<sup>100)</sup> 게다가 <직업목록>에는 신을 전문적으로 섬기는 사람인 “사제”가 직업명으로 기재되어 있는 것을 보면, 적어도 후기 우рук 시대에는 제도화된 사제단이 있었던 것으로 보인다. 토판에서 가장 확실하게 표현되는 신적 인물은 위대한 여신, 후대의 이슈타르(Ishtar)로 불리는 이난나는 토판에서 MÚŠ로 표시되어 있는데, 이난나는 우рук-와르카의 주신으로 집단 숭배의 대상이었다. 이난나와 같은 도시의 수호신들에게는 일상적인 예배에서 여러 가지 제물들이 바쳐졌지만, 특히 축제 기간에는 성대한 제물이 받쳐졌다.<sup>101)</sup>

98) Bottéro, J., *Religion in Ancient Mesopotamia*, The University of Chicago Press, 2004, pp. 95-103.

99) Bottéro, *ibid.*

100) Bottéro, *ibid.*; Cunningham, G., “Sumerian religion,” In: *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol. I, ed. by Michele Renee Salzman, Cambridge University Press, 2013, p. 46.

101) Szarzyńska, K. “Offering for the goddess Inana in Ancient Uruk,” *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 87, 1993, pp. 7-22; Steinkeller, P. “Archaic City Seals and the Question of Early Babylonian Unity,” In: *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. by Tzvi Abusch, Winona Lake, 2002, pp. 249-257.

#### IV. 우ruk 팽창 현상: ‘우ruk 세계체제론’ 또는 ‘우ruk 세계문화론’

1931년부터 1939년까지 율리우스 요르단(Julius Jordan: 1877-1945)을 단장으로 하는 독일 조사단이 남부 메소포타미아지역의 핵심 도시국가 중 하나인 우ruk-와르카유적을 발굴·조사하여 학계에 보고함으로써, “우ruk 문화”가 비로소 알려지게 되었다.<sup>102)</sup> 그로부터 얼마 지나지 않아 맥스 말로완(Max Mallowan: 1904-1978)을 단장으로 하는 영국 조사단이 메소포타미아 상류지역의 또 다른 도시국가인 니네베(Nineveh)유적과 텔부락(Tell Brak)유적을 발굴·조사하면서, 우ruk 문화가 하류지역을 넘어 상류 지역에서도 확인된다는 사실을 처음으로 확인하였다.<sup>103)</sup> 이처럼 하류지역의 문화가 상류지역에서 확인된다는 사실에 대해 말로완은 제4천년기에 이라크 남부의 상인집단이 시리아 북부지역을 식민화했기 때문이라고 해석하였다. 우ruk-와르카유적의 발굴이 아직 끝나지도 않았지만, 이미 벌써 우ruk 문화의 팽창이 쟁점화되었던 것이다. 이와 동시에 이란 남서부 수시아나지역의 수사(Susa)에서 20세기 초부터 진행된 발굴·조사 결과, 수사 2기 문화와 우ruk 문화가 상당히 유사하다는 사실이 밝혀지게 되면서, 메소포타미아 하류지역의 문화가 이라크를 넘어, 시리아와 이란까지 미쳤다는 사실이 알려지게 되었다.<sup>104)</sup> 이러한 선구적 연구들 이후에도 우ruk 문화는 아나톨리아반도에서 이란 동부에 이르는 광범위한 지역에서 확인되었다.

1960년대에 들어 우ruk 팽창 현상에 관한 연구는 새로운 전환기를 맞이하게 된다. 시리아의 유프라테스강 중류에 타브카(Tabqa) 댐이 들어서게 되면서 주변 지역이 구제 발굴되었고, 이를 통해 우ruk 시대에 속하는 유적들이 대거 발견된 것이다. 텔카나스지역에서 벨기에 조사단은 유프라테스강 서안에서 우ruk 문화의 도시인 하부바카비라를 조사하여 우ruk 양식의 신전과 더불어 거주 구역 일부를 발굴·조사하였다.<sup>105)</sup> 거기서 북쪽으로 불과 몇 km 떨어진 곳에서는 네덜란드 조사단이 제벨아루다를 조사하였다.<sup>106)</sup> 한편 유프라테스강의 동안을 조사한 독일 조사단은 두꺼운 퇴적층의 텔셰이크하산(Tell Sheikh Hassan)을 발견하였는데, 이 유적은 시기 변화에 따른 취락양상의 변화 과정을 잘 읽을 수 있는 유적이다.<sup>107)</sup> 시리아에서 구제발굴이 끝나고 얼마 지나지 않아, 이란 서부 자그로스산맥의 고원지대에 있는 고딘테페(Godin Tepe)이 캐나다 조사단에 의해 발굴·조사되었다. 조사단은 이 유적을 우ruk 시대에 수사에서 온 상인들이 운영했던 식민도시로 보았다.<sup>108)</sup>

이처럼 60년대에 북부 메소포타미아지역과 이란 서부에서 굵직한 발굴·조사들이 이어지자, 학계에서 잠시 소강상태로 들어갔던 우ruk 문화에 관한 논의가 활기를 되찾게 되었다. 1,000km 이상 떨어져 있는 유적들에서 똑같은 구조의 건축물과 똑같은 형태의 유물이 존재한다는 사실은 이 유적들이 메소포타미아의 남쪽 도시들의 식민지였을 것이라는 쪽으로 자연

102) Butterlin, P., “The expansion of Uruk culture,” *In: Uruk: first city of the ancient world*, ed. by Nicola Crüsemann, J. Paul Getty Museum, 2019, pp. 185-191.

103) Mallowan, M., *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery (1932-1956)*, British School of Archaeology in Iraq, 1959, 80p.

104) Mecquenem, R., *Fouilles de Suse: Campagnes des années, 1914-1921-1922*, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 19, 1922, pp. 109-140.

105) Strommenger, *op. cit.* 1980.

106) Driel, van, G., and Driel-Murray, van, C., *op. cit.* 2023.

107) Boese, J., *Ausgrabungen in Tell Sheikh Hassan I: Vorläufige Berichte über die Grabungskampagnen 1994-1990 und 1992-1994*, Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie 5. Saarbrücken, 1995, 146p.

108) Cuyler, Y., *Excavations at Godin Tepe: First Progress Report*, Royal Ontario Museum, 1969, 145p.

스럽게 의견이 모아졌다. 그러나 남부 메소포타미아 도시들의 식민지라고 생각되었던 북부의 도시 중에서 몇몇 도시에서는 지역 전통의 문화를 반영하는 유물들이 공존하였고 또 남부 메소포타미아지역의 유물 중에서 남부에서 제작되는 것이 아니라, 지역적 방식으로 제작된 우룩 모방품이 있다는 점이 밝혀짐으로써 상황이 바뀌게 되었다. 이러한 유적으로 이탈리아 조사단이 튀르키예 동남부에서 발굴·조사한 알슬란테페(Arslantepe)가 있다.<sup>109)</sup> 기념비적 건축물이 인상적인 이 유적에서는 우룩 문화의 유물들과 함께 고도로 발달한 지역 문화의 유물들이 대거 출토되었다.<sup>110)</sup>

광역 메소포타미아지역에서 복잡한 도시 구조 발달시켰던 도시화의 핵심 요소로서 오래전부터 학계에서는 우룩 팽창 현상을 주목해 왔다. 그러나 구체적으로 어떤 과정을 통해 이와 같은 현상이 발생하게 되었는지는 명확하게 규명되지 않았다. 외래계 토기와 물품들을 생산하고 소비했던 주체가 식민지를 경영했던 메소포타미아 남부지역 출신의 상인이었는지, 아니면 경작할 토지를 찾아 이주한 농민이었는지, 그도 아니면 삶의 터전을 상실한 난민(refuges)이었는지 그 실체가 불분명했던 것이다. 이와 같은 상황에서 기예르모 알가쎄는 ‘우룩 세계체제론(Uruk World System)’을 들고나왔다. 그는 이매뉴얼 월러스틴(Immanuel Wallerstein: 1930~2019)의 ‘세계체제론’과 국제 교역론을 우룩 시대에 적용하여, 우룩 문화가 확장되었던 현상을 처음으로 논리적으로 설명하였다는 점에서 메소포타미아 고고학사에서 중요하다.<sup>111)</sup>

근대주의와 유물론적 토대 위에 구축된 알가쎄의 논리에 따르자면, 우룩 사람들은 남부 메소포타미아지역의 수메르인들은 바깥에 일련의 식민지를 건설하였다. 처음에는 유프라테스강을 거슬러 올라가 중류지역(하부바카비라, 제벨아루다, 니네베, 텔브락)으로 진출하였고, 곧이어 수시아나와 이란고원까지 확산해 갔다고 보았다. 그는 경제적 이유, 즉 장거리 교역 때문에 우룩이 고대 제국주의로 일찍 전화하였고, 그 과정에서 나타난 것이 바로 우룩 팽창 현상이라고 인식했다<그림 12>. 알가쎄는 남부 메소포타미아지역의 지배 엘리트가 유프라테스강과 티그리스강 유역에서 산출되지 않는 여러 가지 자원들을 확보하고자 했으며, 그러한 자원들을 정기적으로 공급하고자 주요 거점에 식민지를 건설했다고 해석한 것이다. 사실 자원 확보는 복합 사회의 지속적인 발전과 장기적인 유지에 필수적인데, 남부 메소포타미아지역에서는 고대 국가를 지탱하기 위한 자원이 거의 없는 지역이라는 점에서 그의 해석은 타당해 보였다.

한편 알가쎄는 우룩이 농업생산력과 모직물 수출 경쟁에서 다른 도시에 비교 우위를 점할 수 있었고, 이러한 경제적 힘을 발판으로 더 발전된 국가 구조와 장거리 교역 네트워크를 구축할 수 있었다고 주장했다.<sup>112)</sup> 또한 그는 우룩은 이웃 도시국가들에 영향력을 행사할 수 있

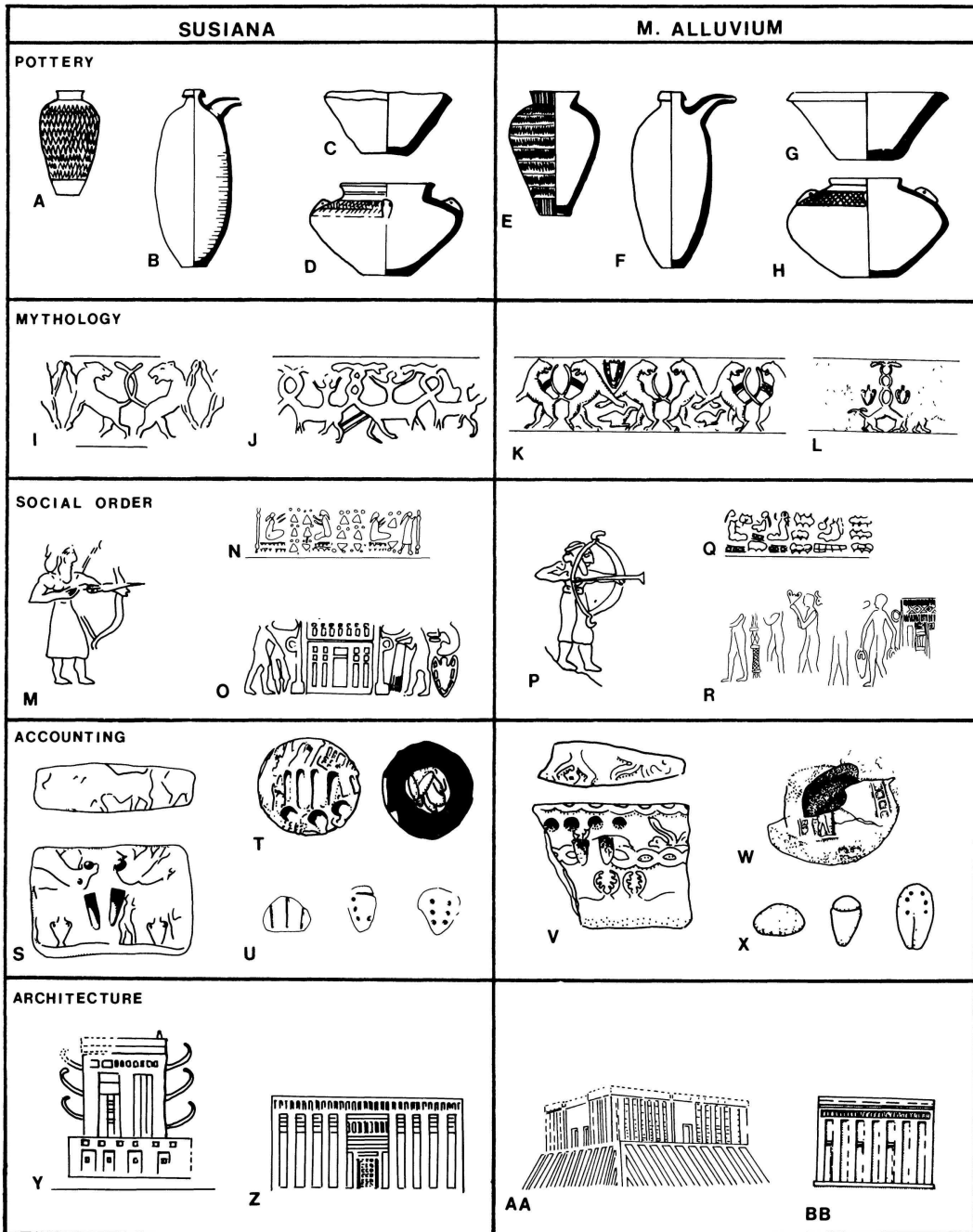
109) 멜리드(Melid)라고도 불리는 알슬란테페는 프랑스의 루이-조세프 델라포르트(Louis-Joseph Delaporte: 1874-1944)에 의해 최초 발굴·조사되었다. 그는 1933년부터 1939년까지 유적을 발굴·조사하였으나, 2차 대전 중 레지스탕스로 활동하다 체포되었다. 델라포르트는 폴란드 감옥에 수감되어 해방되기 몇 달 전에 옥사하고 만다. 그런 이유로 초창기 알슬란테페유적 발굴·조사는 미완으로 남게 되었다. 이 유적에 관한 연구가 본격적으로 시작된 것은 60년대 이후로, 이탈리아 조사단이 조사를 담당하면서부터이다. 90년대 이후 지금까지 마르첼라 프란지파네(Marcella Frangipane)가 연구 책임을 맡고 있다.

110) Frangipane, M., "The Late Chalcolithic IEB I sequence at Arslantepe. Chronological and cultural remarks from a frontier site," *In: Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IVe-IIIe millénaires. From the Euphrates to the Caucasus: Chronologies for the 4th-3rd millennium B.C.*, Vom Euphrat in den Kaukasus: Vergleichende Chronologie des 4. und 3. Jahrtausends v. Chr. Actes du Colloque d'Istanbul, 16-19 décembre 1998. Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, 2000. pp. 439-471.

111) Algaze, G., "The Uruk Expansion: Cross Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization," *Current Anthropology*, 30, 1989, pp. 571-608.

112) Algaze, G., "Initial Social Complexity in Southwestern Asia: The Mesopotamian

었고, 심지어 군사적으로 지배했다고 보았는데, 이러한 과정을 통해 지역민은 선진적인 우рук 문화에 흡수·동화되었을 것이라고 했다. 알가제의 우рук 식민주의 모델은 후대의 그리스 식민지 모델과 유사한 측면이 많은데, 남부 메소포타미아지역과 그 주변 지역에서 형성된 식민지 간의 관계는 본질적으로 비대칭적이며 불평등한 종속관계이었다는 것이 핵심이다. 학사적으로 우рук 세계체제론은 ‘우рук 문화’라고 규정되는 물질문화의 실체가 무엇이고, 우рук 문화만이 가지는 특징 또는 독창성이란 무엇인가라는 문제를 제기하였다는 점에서 의의가 크다.



<그림 12> 수사와 중류 유프라테스 지역의 우рук 문화(Algaze, 1989)

Advantage," *Current Anthropology*, 42, 2001, pp. 199-233.

알가쎄의 '우룩 세계체제론'이 학계에 신선한 충격을 준 이후 많은 논란이 일어났다.<sup>113)</sup> 그 중에 몇 가지만 열거해 보면 첫째, 현재 남부 메소포타미아지역의 우룩 문명에 대해 아직 모르는 부분이 많으므로, 세계체제론과 같은 근대 국가를 대상으로 한 세계체제론과 같은 모델을 고대 문명에 대입하는 시도는 위험하다는 비판이다. 두 번째는 현재 우룩 시대 편년 체계는 신뢰하기 어려운데, 우룩 팽창 현상이 단기간에 일어난 것이 아니라, 장기간에 걸쳐 서서히 발생한 현상이므로, 우룩 세계체제론은 성립하기 어렵다는 반론도 있었다. 셋째, 우루크의 팽창 현상을 설명하는 데 자주 사용되는 장거리 교역은 동시대의 토판문서에서는 전혀 언급되지 않았다는 점을 들어, 장거리 교역으로 인해 우룩 세계체제가 발생하고 더군다나 식민주의가 필연적으로 발생했다고 보는 것은 무리가 있다는 비판도 있다.<sup>114)</sup> 문명 발생의 내재적 발생 원인을 중시하는 시각에서 볼 때 장거리 교역은 남부 메소포타미아 도시국가들에서 부차적 일 뿐이다. 따라서 장거리 교역은 식민지화를 이끌었던 원인이었다기보다는 오히려 복합 사회의 결과라는 비판이다.

한편 우룩 팽창 현상을 설명하는 다른 모델을 제시함으로써, 우룩 세계체제론을 비판하기도 한다. 예를 들어 남부 메소포타미아지역에서의 토지 부족이 우룩 팽창 현상을 낳게 되었다는 주장이다. 후기 우룩 시대에 메소포타미아 하류지역에서 인구 증가와 토지 부족 문제로 생태적 또는 정치적 문제가 발생했고, 난민들이 새로운 토지를 찾아 떠나야 했기에 우룩 팽창 현상이 일어나게 되었다는 설명이다. 이 이론은 주로 시리아-아나톨리아지역의 유적들을 중심으로 제기되었지만, 이를 고고학적으로 입증하는 연구는 그다지 많지 않다. 또 다른 설명 모델은 우룩 팽창 현상을 정치적, 경제적 측면에서 접근하기보다 문화 측면에 방점을 찍고 접근한다. 이러한 관점을 견지하는 질 스타인(Gil Stein)은 우룩 팽창 현상이 신석기 시대부터 후기 우룩 시대까지 장기간에 걸쳐 형성된 문화적 현상이지, 결코 단기간에 형성된 일시적 현상이 아니라는 점을 강조하면서, 국제적 상호 작용 모델을 통해서 우룩 팽창 현상을 설명한다.<sup>115)</sup> 한편 일부 연구자는 우룩 문화의 지역적 차이를 강조하기 위해, 코이네(koine), 동화, 혼종화(hybridization) 및 사회적 모방 경쟁(social emulation) 등의 개념을 사용하여 우룩 팽창 현상을 설명하기도 한다. 그와 같은 관점을 견지하는 연구자 중에서 파스칼 뷔테르랭(Pascal Butterlin)은 후기 우룩 시대의 남부 메소포타미아와 그 이웃을 잇는 연결망을 경제적 토대 위에 구축된 '세계체제'가 아닌 문화적 토대 위에 구축된 '세계문화(World culture)'로 인식하면서, 우룩 팽창 현상을 접근하였다.<sup>116)</sup> 그의 논리에 따르면 우루크의 영향력은 지역과 유적마다 그 정도가 다르고, 유물복합체에 우룩 문화가 차지하는 영향력의 강도가 어느 정도였는지 측정할 수 있다. 따라서 우루크 문화의 특징이라고 여겨지는 빗각테두리토기, 원통형 인장, 삼열구조의 건축물 등과 같은 여러 가지 고고학적 지표들을 사용하여, 문화적 접촉에 관해 몇 가지 유형으로 분류할 수 있다는 것이다. 그와 같은 기준에 따라 뷔테르랭은 ①우룩의 식민지 마을, ②우룩의 교역 거점도시 및 군사적 요새 유적, ③우룩 문화의 영향을 많이 받은 유적, 그리고 ④ 우룩 문화가 지역 문화를 대체하지 않고 약간의 교류만 있었던 유적 등 여러 유형의 유적을 구분하였다. 여기서는 주로 뷔테르랭의 문화적 관점에서 우룩 팽창 현상을 어떻게

113) Stein, G., *Rethinking World Systems: Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia*, Arizona Press, 1999, pp. 27-43.

114) Postgate, J., "Learning the Lessons of the Future: Trade in Prehistory through a Historian's Lens," *Bibliotheca Orientalis*, 60, 2004, pp.5-26.

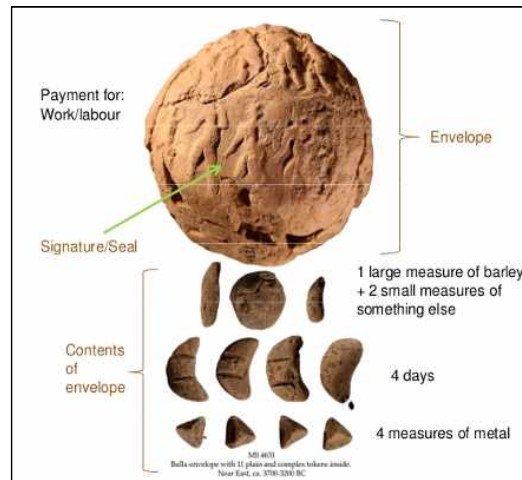
115) Stein, *op. cit.* 1999, pp. 44-64.

116) Butterlin, P., *Les Temps proto-urbains de Mésopotamie: Contacts et acculturation à l'époque d'Uruk au Moyen-Orient*, CNRS Editions, Paris, 2003, 467p.

설명하는지 알아보겠다.

‘우룩 문화’라고 규정되는 일종의 문화적 조합(set) 속에는 어떤 기술적 그리고 문화적 혁신이라는 개념이 내포되어 있는데, 이러한 기술-문화적 혁신 중에서 가장 눈에 띄는 점은 표준화된 토기이다. 이 시기 토기들은 대부분 빠르게 회전하는 물레를 사용하여 제작되었고 토기 표면에 문양은 거의 없지만, 있는 경우 새김격자문양(cross hatching)으로 장식되어 있다. 또한 우룩 문화를 특징짓는 빗각테두리토기도 이처럼 표준화된 토기 중 하나인데, 발굴조사에서 수습된 토기 조각들의 절반 이상을 차지할 정도로 우룩 시대에 많이 사용되었다. 사발 형태의 틀에다가 정제되지 않은 찰흙을 대고 찍어서 획일적으로 거칠게 만든 빗각테두리토기는 의견이 분분하지만, 통상 식량 배급을 위해 사용되었을 것으로 해석된다.<sup>117)</sup> 따라서 빗각테두리토기와 그밖에 표준화된 토기들은 우룩 시대에 이르러 경제체제에서 근본적인 변화가 있었음을 시사한다. 즉 토기와 식량을 강력하게 통제하는 경제체제가 이 시기에 확립되었다는 의미이다.

제4천년기가 끝나는 시점에 발생한 또 다른 혁신은 정보기술 분야에서의 혁신이다. 신석기 시대 동안 줄곧 용기를 봉인하는 데 사용되었던 스탬프형 도장이 사라지고 이 시기에 이르러 원통형 인장으로 대체되었다. 그밖에 우룩 문화에 영향을 받았던 유적들에서는 구형체의 점토봉투(clay bullae), 물표(token), 원통형 인장이 찍힌 토판이 출토되는데, 이 유물들도 정보기술 분야에서의 혁신을 지시한다<그림 13>.<sup>118)</sup> 문자가 새겨진 토판은 오로지 우룩-와르카유적에서만 확인되지만, 이와 같은 토판문서는 우룩 시대 말기에 정보기술 분야에서 변화가 있었다는 점을 잘 보여준다. 한편 원통형 인장에는 여러 가지 도상들(iconographies)이 새겨져 있고 또 도상이 표현하고자 하는 것은 주로 전쟁 장면, 의례 장면 그리고 장인들이 일하는 장면들이다. 이러한 매체들이 전달하고자 하는 메시지가 무엇인지 잘 전달한다는 정보기술 분야에서의 혁신이 이 시기에 일어났음을 보여준다.



<그림 13> 점토봉투와 물표

우룩 문화에서의 세 번째 혁신은 건축 분야에서 일어났다. 세 개의 통로로 구성된 삼열구조의 건축물은 남부 메소포타미아지역에서 기원한 건축양식이다. 그런데, 이러한 양식의 건축물들은 오로지 우룩 문화의 영향을 받은 유적들에서만 나타난다는 점에서 우룩 문화를 지시하는 중요한 증거라고 할 수 있다. 이러한 건물들의 정면은 앞서 언급했듯이, 정사각형의 벽돌과 여러 가지 색깔한 점토 뿔을 사용하여 화려하게 장식되고 중앙에는 냄비 형태의 난로(pan-shaped hearth)가 배치되어 있다. 제벨아루다와 하부바카빌라유적에서 이러한 양식의 기념비적 건축물들이 평범한 가옥들과 함께 발견되었다. 이 두 유적의 기념비적 건축물들은 우룩-와르카의 신전과 구조는 매우 비슷하지만, 규모와 구성에서 조금 다르다. 그렇지만 전반적으로 이 건축물들은 우룩 양식을 따른 건축물로 우룩 식민도시의 건축물로 봐도 크게 무리가 없을 듯하다. 아직 우룩-와르카에서는 일상생활을 영위했던 가옥은 발견된 적 없다. 현재

117) Nissen, H., *The early history of the ancient Near East, 9000-2000 BC*, University of Chicago Press, pp. 84-85.

118) Schmandt-Besserat, D., *How Writing Came About*, University of Texas Press, 1996.



4천 년 기 말기의 일반 가옥들은 오로지 유프라테스강 유역에서만 확인된다. 그렇지만 우룩-와르카유적의 일반 가옥들도 제벨아루다와 하부바카빌라유적에서 확인된 가옥들과 유사했을 것으로 추정된다.

다음으로는 ‘우룩 문화의 영향을 받았다’는 말이 내포하는 다양한 스펙트럼을 논의할 필요가 있다. 이는 ‘식민지’ 문제와도 관련 있다. 동시에 이 문제는 우룩 문화와 토착 문화간 관계에 대한 문제이기도 하다. 하부바카빌라와 고딘테페는 모두 우룩 문화에 영향을 받은 도시들로서, 이 두 유적은 우룩 팽창 현상의 본질을 규명하는 데 있어서 스펙트럼의 양극단을 보여주는 전형적 사례들이다. 하부바카빌라는 4천 년 기에 폐기된 이후에 정상부의 아크로폴리스를 제외하면 후대에 세워진 건축물이 전혀 없어서 발굴·조사된 면적이 넓다. 문화층은 크게 세 층으로 구성되어 있는데, 가장 아래층은 면적이 고작 6ha밖에 안 되고 중간층은 10ha이며, 가장 위층의 면적은 22ha이다. 문화층 간에 시차가 그리 크지 않다는 점에서 하부바카빌라는 후기 우룩 시대에 급성장한 도시였음을 보여준다. 유프라테스강을 따라 길게 타원형으로 늘어선 도시는 성으로 둘러싸여 있고 높이 13m가량의 망루도 있었다. 삼열구조의 가옥들 내부에는 한가운데에 난로가 배치되어 있다. 한편 거주 공간과 떨어진 독립된 구역에 같은 형태의 대형 건축물이 두 동 있는데, 높은 기단 위에 세워진 이 대형 건축물의 정면은 색칠된 원뿔로 화려하게 장식된 벽이 있다. 두 건축물 모두 응접실로 해석되는 커다란 정사각형의 방이 있고 남북 방향으로 창고로 보이는 좁고 긴 방이 배치되어 있다. 이러한 점들을 고려할 때 이 두 동의 건축물은 사원이었던 것으로 보인다.

하부바카빌라의 주민들의 물질문화는 우룩 문화의 영향을 강하게 받았으며 토착 문화의 흔적은 미미하다. 하부바카빌라유적과 인접한 제벨아루다유적도 취락구조와 물질문화 모두 면에서 우룩 문화의 영향을 강하게 받았다. 두 유적 모두 우룩 시대 끝나기 시기에 단기간 번성했던 도시라는 공통점이다. 하부바카빌라와 인접한 제벨아루다는 유프라테스강 유역에서 지중해 연안으로 나가는 길목에 자리 잡고 있다는 점에서, 남부 메소포타미아인들이 지중해권과 교역을 위한 거점(entrepôt)으로 건설된 도시였던 것으로 추정된다.<sup>119)</sup> 그러나 우룩의 식민주의자들은 두 도시가 건설되기 전부터 군사적 그리고 경제적 측면에서 유프라테스강 중류 지역에 관심이 많았다. 기원전 3500년경에 건설된 텔세이크핫산유적이 그 증거이다. 남부 메소포타미아인들의 요새로 추정되는 이 유적은 하부바카빌라유적과 제벨아루다유적보다 2~3세기 전에 건설되었다. 텔세이크핫산유적이 주로 군사적인 목적에서 운영되었다면, 하부바카빌라유적과 제벨아루다유적은 외부 세계와 교역을 위해 운영되었던 것으로 보인다. 이러한 사실들을 종합해 볼 때 후기 우룩 시대에 남부 메소포타미아의 식민주의자들은 유프라테스강 중류 지역으로 진출하여 먼저 군사적 교두보를 건설함으로써 주변 지역을 자기 세력권 안에 둔 다음, 서부의 지중해 세계와 장거리 교역을 위한 거점도시를 세웠던 것으로 추정된다.<sup>120)</sup>

메소포타미아지역의 초기 역사에서 5천 년 기와 4천 년 기에 속하는 유적들의 연대가 세부적으로 알 수 된 것은 최근 일로 유적 간 연대가 좀 더 명확해지면서 메소포타미아지역과 이웃 지역의 접촉이 장기간에 걸쳐 다양한 방식으로 진행되었음이 밝혀지게 되었다<그림 14 >.<sup>121)</sup> 그 결과 메소포타미아의 식민도시들이 우바이드 시대부터 우룩 시대까지 걸치는 긴 시간대에 마지막 국면에 이르러서야 비로소 건설되었고, 불과 몇 세대 동안만 유지되었다가 사

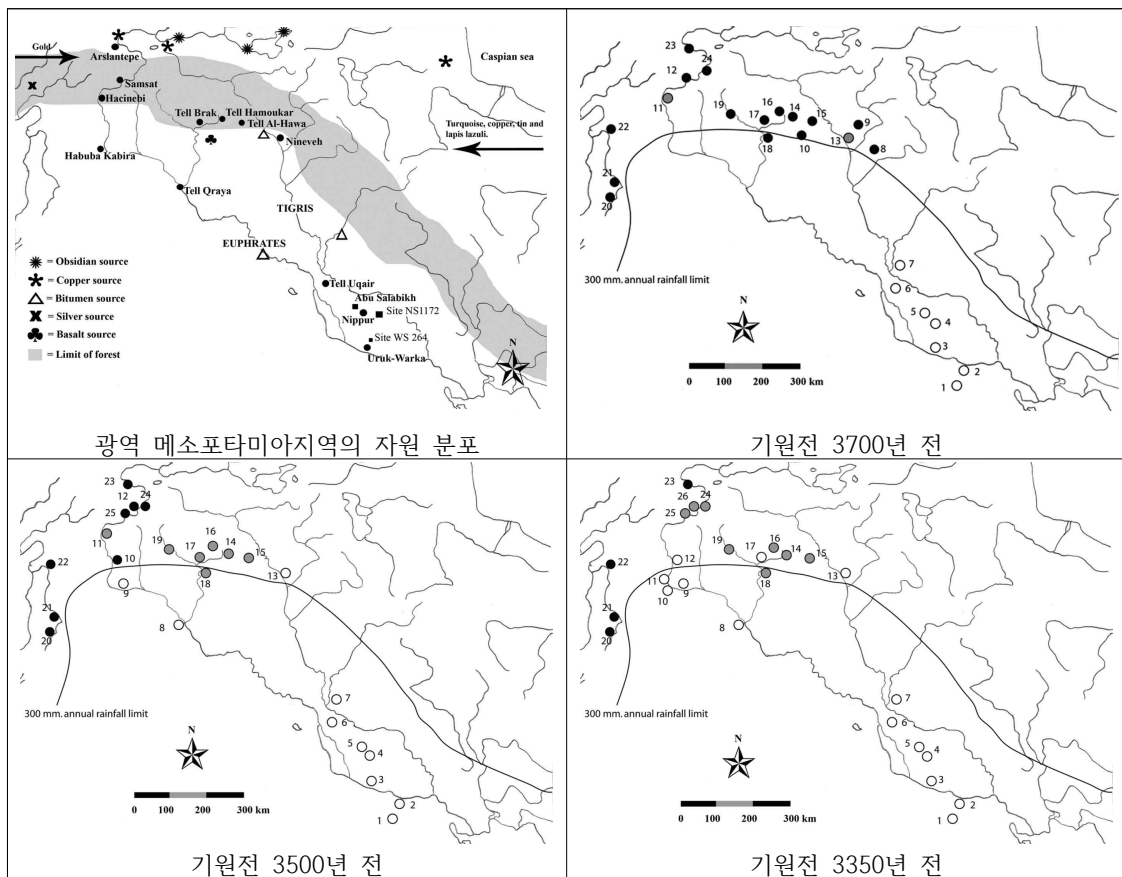
119) Butterlin, *op. cit.* 2019, p. 189.

120) Butterlin, *ibid.*

121) Sundsdal, K., “The Uruk Expansion: Culture Contact, Ideology and Middlemen,” *Norwegian Archaeological Review*, 44, 2011, pp. 164-185

문명의 조건: 기원전 4천년기 서아시아의 우룩 팽창 현상 (박성진)

라졌다는 점을 알게 되었다. 그러나 제5천년기에 이미 벌써 남부 메소포타미아지역 이외에 튀르키예, 이란 남부지역에서도 도시화가 점진적으로 진행되고 있었다. 따라서 우룩 문화는 단지 각 지역에서 다양한 방식으로 이미 사회적 계층화와 복잡화가 전개되었던 도시 발전 과정의 마지막 국면에서만 나타난다고 할 수 있다. 이와 같은 과정을 잘 보여주는 사례가 우룩-와르카와 수사이다. 이 두 유적은 신석기 시대부터 이미 긴밀한 관계를 맺고 있었다. 그러던 것이 우룩 시대에 들어와서 기존의 우룩-와르카와 수사 간 연결되어 있었던 네트워크가 테페가우라(Tepe Gawra)까지 연결되면서 광역화되었다.<sup>122)</sup> 이처럼 우룩 시대 말기에 광역네트워크가 형성된 배경에는 경제 영역에서의 변화가 있었기 때문으로, 자원의 재분배 시스템과 회계·행정에서의 혁신이 이와 같은 변화를 추동했을 것이다. 이 유적들에서 출토되는 엄청난 양의 빗각테두리토기 조각에서 보듯이, 표준화된 토기들이 대량 생산되었다는 점은 후기 우룩 시대의 경제체제에 중대한 변화가 있었음을 지시한다.

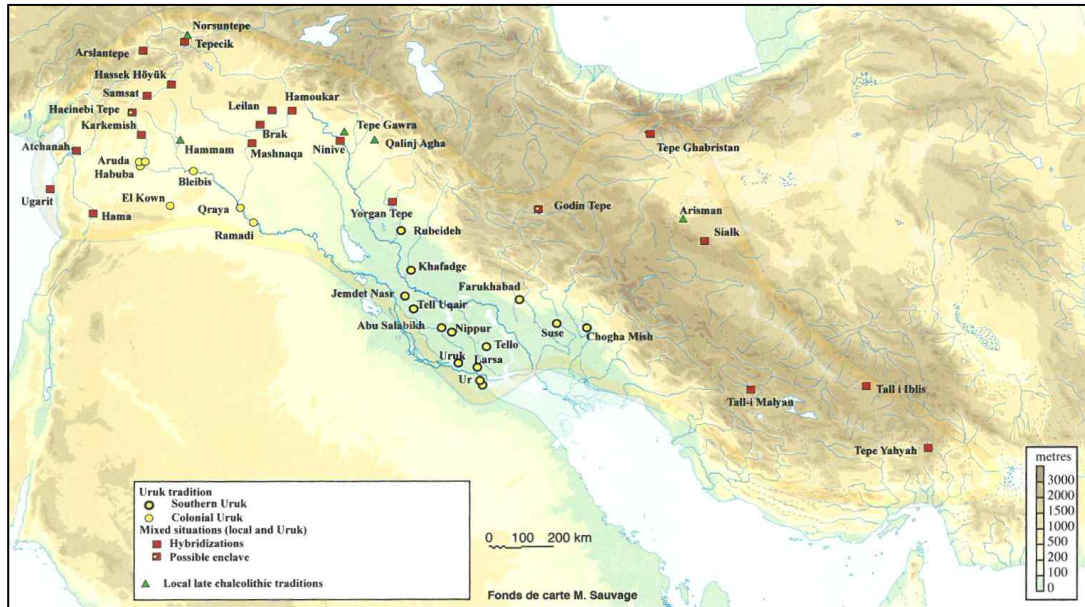


<그림 14> 광역 메소포타미아의 자원 분포와 우룩 문화의 확산 과정(흰색 원: 우룩 문화, 회색 원: 지역 문화+우룩 문화, 검은색 원: 지역 문화, Sundsdal, 2011)

기원전 3700년경 가장 역동적이었던 도시국가였던 우룩-와르카를 비롯한 남부 메소포타미아지역의 여러 도시국가에서 먼저 시작되었던 혁신적 경제체제는 주변 지역으로 확산하였다. 남부 메소포타미아 경제체제의 다른 지역의 확산은 적어도 세 단계에 걸쳐 진행되었을 것이다. 우룩화(Urukization)는 이미 장기간에 걸쳐 도시화가 진행되고 있었던 원시 도시들에서

122) McMahon, A., "Early Urbanism in Northern Mesopotamia," *Journal of Archaeological Research*, 28, 2020, pp. 289-337.

먼저 일어났다.<sup>123)</sup> 남부 메소포타미아와 상대적으로 거리가 가깝고 또 원시 도시 단계에서부터 이미 상당한 부분 우룩의 영향을 받았던 수사 같은 도시가 그 대표적인 예이다. 그러나 기원전 4천 년경에 이미 면적이 40ha에 이를 정도 그 규모가 컸던 수사의 추정 인구를 고려해 볼 때, 남부 메소포타미아에서 대규모로 이주민이 옮겨온 것 같지는 않다. 따라서 수사는 동화를 통해 우룩화되었던 것으로 추정된다.



<그림 15> 우룩 문화권 안에서의 스펙트럼  
(남부 메소포타미아도시, 식민도시, 혼합도시, 지역전통도시, Butterlin, 2019)

세계화(globalization)는 도시 문명과 함께 탄생하였다. 처음으로 세계화된 세상에서 원통형 인장, 빗각테두리토기, 그리고 그와 같은 토기를 제작하는 기술과 같은 혁신 요소들이 이전되었다. 그러나 그렇다고 이 시기 혁신 요소가 모두 이라크 남부에서 자극받아서 시작되었다고는 볼 수는 없다. 일례로 이 시기 우룩 문화권에서 자주 보이는 석회암을 이용하여 정교하게 제작된 작은 조각상들은 수사에서 영향을 받아서 발전하여 우룩화된 예술 장르이다. 우룩 문화권이 확장되는 과정에서 여러 지역에서 출현한 혁신적 요소들이 단계를 거칠 때마다 기존의 교역 네트워크에 새롭게 추가되었다고 보는 편이 타당하다고 생각한다.

역동적이었던 우룩화 과정에는 단계에 따라 다양한 형태의 접촉이 있었다<그림 15>. 그중 하나가 식민화이다. 최초의 식민지 건설은 남부 메소포타미아 출신의 이주민들이 유프라테스강을 거슬러 올라가면서 미개척지를 개발하면서부터 시작되었다. 강을 따라 이주민들이 작은 규모의 마을들을 세우고 이러한 마을들이 늘어나면서 자연스럽게 유역 내 마을들과 본국을 연결하는 교통로들이 형성되었을 것이다. 남부 메소포타미아인들이 유프라테스강을 거슬러 중류 지역까지 진출한 것으로써 1단계 국면은 끝난다. 2단계는 전략적 요충지에 자리 잡은 지점에 취락의 방어를 위한 요새화한 도시들이 건설되는 것으로써 시작된다. 유프라테스강의 중류 지역에 있는 도시와 마을은 지중해와는 불과 200km 정도 떨어져 있다. 그뿐만 아니라 이 지역은 목재, 금속 광물, 포도주를 포함한 농산물이 풍부한 시리아 서부와 튀르키예 북부로 가는 길목에 자리 잡고 있다. 그런데 이러한 전략적 요충지에 남부 메소포타미아의 식민도시들과

123) Butterlin, *op. cit.* 2019, p. 189.

마을들이 집중되어 있는 것이다. 그런 맥락에서 유프라테스강 중류에 자리 잡은 교역 거점 유적들은 이러한 교통로를 통해 외부 세계와 장거리 교역을 위해 건설된 도시들이거나, 아니면 요새 유적은 식민지 마을과 도시들을 보호하기 위해 건설된 도시이었을 것이다. 후기 우ruk 시대에 남부 메소포타미아인과 지중해 연안 지역의 주민들이 직접적으로 교류했다는 고고학적 증거는 없다. 그러나 나일강 삼각주에 있는 부토(Buto)유적에서 우ruk 양식의 점토뿔이 출토되었고 역으로 하부바키빌라유적에서는 나카다(Naqada) 시대 토기 조각이 소량 출토되는 것을 볼 때 우ruk인과 이집트인이 직접적으로 교류했을 가능성이 있다.<sup>124)</sup>

미개척지에서만 식민지가 건설되었던 것은 아니다. 지역 문화 속에서 성장한 원시 도시들에서 출발하여 나중에 식민도시로 발전된 사례도 있다. 그중 하나가 튀르키예의 하제네비테페(Hacinebi Tepe)이고,<sup>125)</sup> 또 다른 하나는 이란의 고딘테페이다. 교통로 상에 자리 잡은 이 두 도시는 모두 교역의 거점도시일 가능성이 크다. 우ruk이나 수사에서 이주한 상인들이 모여 살던 거주 구역이 독립적으로 형성되었다는 점이 주목된다. 그렇지만 우ruk 문화의 토기와 조각 및 세공 기술로 제작된 물품들이 지역의 오래된 전통 기술로 제작된 물품들과 함께 사용되었다는 점에서 서로 다른 문화를 가진 두 집단은 도시 안에서 독립된 거주 구역을 유지하면서 평화롭게 공존했던 것으로 보인다. 이 유적들에서는 우ruk에서 이주한 상인들이 폐쇄된 구역에서 우ruk 특유의 삼엽구조 가옥을 짓고 거주하였는데, 그 구역에서 출토된 유물 중 상당수가 숫자와 원통형 인장으로 봉인된 토판들이었다. 이러한 토판들은 유프라테스강을 따라 형성된 우ruk 또는 수사의 식민도시에서 출토된 토판들과 상당히 유사하다. 그러나 하제네비테페와 고딘테페는 유프라테스강 유역에 있는 식민도시와 달리, 남부 메소포타미아 모델을 전적으로 따르지는 않았다는 점에서 여느 식민도시들과 차이가 난다. 하제네비테페와 고딘테페는 아마도 우ruk 문화권의 최전방 전진기지로서 교역의 중개자 역할을 했던 것 같다. 이 유적들을 점유했던 상인들에게 가장 중요했던 임무는 아마도 구리를 비롯하여 여러 가지 원료를 이란과 아나톨리아에서 획득하여 본국에 공급하는 것이었을 것이다. 최근 하제네비테페와 고딘테페에서 출토된 이른바 우ruk 양식의 토기들을 정밀하게 연구한 결과, 우ruk의 기술이 아닌 지역의 전통 기술로 제작된 토기였다는 것이 밝혀졌다. 이 토기들은 남부 메소포타미아에서 이주해 온 지 오래된 2세대 또는 3세대가 제작한 것이거나, 아니면 이라크 남부나 수사 지역의 양식화된 토기를 토착 기술로 모방하여 구현할 것일 수 있다.

큰 도시들에서는 ‘문화적 혼종화’ 경향이 두드러지게 나타난다.<sup>126)</sup> 그 대표적인 사례가 바로 시리아 북동부에 있는 텔브락이다. 이 도시는 제4천년기 초반부터 점진적으로 도시로 성장했던 과정을 잘 볼 수 있다. 흥미로운 점은 초기의 물질문화에서는 지역적 전통이 강했으나, 도

124) 고대 이집트와 메소포타미아의 교역에 관해서는 유성환, 「조형 예술을 통해 본 고대 이집트와 메소포타미아 문명 간 교류」, 『고대 문명의 교역과 교류』, 단국대학교 동양학연구원 제50회 국제학술회의, 2020, pp. 103-115 참조, 부토유적은 하이집트의 지역 신인 우제트(Wadjet)를 섬기는 성소 유적으로, 유적의 연대는 대략 메소포타미아의 전기 우ruk 시대(기원전 4000년~기원전 3500년)에 해당한다. 한편 나카다 시대는 상이집트의 선왕조시대를 지칭하는 고고학적 용어로 우ruk 시대(기원전 4000년~기원전 3000년)에 해당한다. Lorenz, Ludwig, "The Early Dynastic Period", In: *The Oxford Handbook of Egyptology*, eds. by Ian Shaw and Elizabeth Bloxam, Oxford University Press, 2020, p. 600.

125) Stein, G. J., Bernbeck, R., Coursey, C., McMahon, A., Miller, N. F., Misir, A., Nicola, J., Pittman, H., Pollock, S., and Wright, H., "Uruk Colonies and Anatolian Communities: An Interim Report on the 1992-1993 Excavations at Hacinebi, Turkey," *American Journal of Archaeology*, 100, 1996, 205-260; Stein, G. and Edens, C., "Hacinebi and the Uruk Expansion: Additional Comments," *Paléorient*, 1999, 25, pp. 167-171.

126) Butterlin, *op. cit.* 2019, p. 191.

시의 규모가 커지고 복잡도가 증가면서 우룩 문화의 영향력이 갈수록 커지는 양상을 보인다는 점이다. 마지막 단계에 이르면 유프라테스강 중류 지역의 식민도시들과 구별할 수 없을 정도로 완전히 우룩화되었다. 현재로서는 텔브락이 남부 메소포타미아의 식민도시였는지, 아니면 주민들이 우룩의 생활양식을 완전히 받아들였기에 이러한 현상이 나타나게 된 것인지 판단하기 어렵다. 그렇지만 폭력의 흔적이 없다는 점에서 군사적 정복의 결과로 주민이 완전히 교체되었다고는 보기는 어려울 듯하다.

한편 우룩 문화의 영향력은 남부 메소포타미아 중심지에서 멀어질수록 약화하는 경향이 있다. 만약 식민지를 건설하기를 위해 1,000km 이상 장거리 원정을 떠난다면, 떠나기 전에 반드시 식민지를 획득하게 됨으로써 얻게 되는 이익과 원정에 드는 비용 간에 손익계산서를 따져봐야 한다. 게다가 유프라테스강과 티그리스강 상류 지역인 토로스산맥과 자그로스산맥의 험준한 산악 지대로 원정대를 보낸다는 것도 그리 쉽지 않은 일이다. 이러한 의문들은 토로스산맥의 산악 지대에 있는 알슬란테페유적과 이란고원지대에 있는 테페시알크(Tepe Sialk)유적에서 나타나는 우룩 문화를 해석하는 데 있어서 먼저 고려되어야 할 점들이다.

알슬란테페유적에서는 보고자에 따르면 ‘궁전’ 또는 ‘사원’으로 해석되는 공공기관의 건축물이 발견되었다. 이 건축물은 삼열구조의 건축물이 아니라 쌍열구조의 건축물이라는 점이라는 점에서 우룩의 영향은 받았지만, 지역적 전통도 공존했음을 알 수 있다. 아울러 알슬란테페유적에서는 행정체계가 잘 정비되어 있음을 보여주는 인장들이 상당수 출토되었는데, 대부분은 스탬프형이고 원통형은 매우 드물다. 이러한 점에서 알슬란테페는 우룩 모델을 따른 분배 시스템이 갖춰져 있었으나, 지역적 특성 또한 간직하고 있던 사회였던 것으로 추정된다. 이 유적에서 빗각테두리토기는 전혀 사용된 적 없다. 그렇지만 지역 양식으로 제작된 잔이 빗각테두리토기를 생산하는 방식과 유사하게 대량 생산되었다는 점이 유적의 성격을 잘 보여준다. 나아가 알슬란테페는 경제체제는 남부 메소포타미아 지역과 달리, 농업과 목축이 차지하는 비중이 매우 크다는 점도 다른 식민도시들과 다른 점이다. 이 유적의 독특한 특징 중 하나는 세계 최초의 장검(sword)을 제작했다는 점에서도 알 수 있듯이, 뛰어난 금속 가공 기술을 지시하는 고고학적 증거들이 많이 남아있다는 점이다.<sup>127)</sup> 앞에서 언급했던 우룩 문화권의 다른 유적들에 비해서 알슬란테페에서 우룩 문화의 영향력은 미약한 편이다. 혹시 이 도시에 살았던 사람들은 메소포타미아의 식민도시와 교류를 하면서 우룩 문화의 아이디어를 빌려 자신들의 지역 문화에 맞게 변용했던 것은 아닐까? 양적으로 그리 많지 않지만 알슬란테페에서 출토된 우룩 양식의 토기를 모방해서 제작된 토기들은 그와 같은 해석이 전혀 개연성이 없다고 말할 수 없게 한다. 전반적으로 알슬란테페는 다른 지역의 도시 발달 과정과 유사한 방식으로 도시화되었다. 그러나 알슬란테페의 독특한 점이 있다면 그것은 이 도시가 여러 가지 문화적 전통이 교차되고 공존했던 도시였다는 점이다. 흑해 연안의 쿠라-아라스(Kura-Araxes) 문화권과 메소포타미아 문화권을 잇는 다민족 중심지로서, 특히 금속기 제작 및 교역에 특화된 도시가 알슬란테페였을 가능성이 크다.<sup>128)</sup> 제4천년기 남부 메소포타미아, 동튀르키예 그리고 코카서

127) Nocera, G., "Metals and metallurgy. Their place in the arslantepe society between the end of the 4th and beginning of the 3rd millennium BC," *In: Economic Centralisation in Formative States: The Archaeological Reconstruction of the Economic System in 4th Millennium Arslantepe*, ed. by Marcella Frangipane, Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, Sapienza Università di Roma, 2010, pp. 270-274.

128) Frangipane, M., "Different types of multiethnic societies and different patterns of development and change in the prehistoric Near East," *PNAS*, 112, 2015, pp. 9182-9189; Kavtaradze, G., "On the Importance of the Caucasian Chronology for the Foundation of

스의 전통이 교차하는 ‘문화적 용광로’였다는 뜻이다.

남부 메소포타미아지역에서 우ruk 시대는 기원전 3100~3000년경에 채색토기가 특징인 쟈멧 나스르 시대가 시작되면서 끝났다.<sup>129)</sup> 게다가 제4천년기가 끝나갈 무렵 알슬란테페는 화재로 인해 폐허가 되었고 다른 우ruk 식민지들도 모두 사라졌다. 이른바 ‘우ruk의 붕괴’라고 불리는 이러한 현상은 동 코카서스지역에 살고 있던 여러 민족이 이 시기에 레반트와 이란 서부에 걸쳐 있는 초승달지역에 밀려들어 왔다는 사실과 밀접하게 관련 있어 보인다. 원인이야 어쨌든 이 시기에 확장된 우ruk 문화권은 파괴되었고 각지에서 독자적인 문화권이 형성되었다. 유프라테스강 중류에 있던 식민도시들과 이란지역에서 우ruk의 흔적들은 말끔히 지워졌다. 특히 이란 지역에서는 원시-엘람 문화가 꽃피웠는데, 독자적인 문자 체계인 엘람 문자는 이 시기에 이전보다 광범위한 지역에서 사용하게 되었다. 제4천년기에서 제3천년기로 이행하면서, 언어적 측면에서나 문화적 측면에서 지역화 현상이 뚜렷하게 나타난다. 그렇지만 제3천년기에 각지에서 발생한 지역 문화는 원시-엘람(Proto-Elamite)의 쉐기문자에서 보듯이, 이전 시대에 발달했던 남부 메소포타미아 문명의 계승자이다. 그런 맥락에서 우ruk 문화는 이후 서아시아 각지에서 발생했던 고대 문명의 원천이었다고 할 수 있다.<sup>130)</sup>

---

the Common Near Eastern: East European Chronological System.” *In: The Proceedings of the Institute of History and Ethnology*, XII-XIII, ed. by Vazha Kiknadze, 2014, Tbilisi, pp. 23-45; Maziar, S., “The expansion of the Kura-Araxes culture in Iran: what role for the Uruk?,” *In: The Iranian plateau during the Bronze age*, ed. by Jan-Waalke Meyer *et al.*, MOM Éditions, 2019, pp. 51-74.

129) Rothman, *op. cit.* 2001, p. 9.

130) Butterlin, *op. cit.* 2019, p. 191.

## V. 맺음말

본문에서는 우рук 시대에 이르러 메소포타미아지역에서 문명이 탄생하게 된 배경을 살펴보고 그 시대에 각 분야에서 발생했던 여러 가지 혁신적인 요소들에 관해 기술한 다음, 이른바 ‘우рук 팽창’ 현상을 설명하는 다양한 이론들에 대해 논의해 봤다. 현재 고고학적 성과에 따르면 문명이 출현했던 남부 메소포타미아지역은 서아시아에서 후진 지역으로서, 지중해 연안 지대나 초승달 지대와 같은 이웃 지역보다 농경과 목축이 뒤늦게 발생한 지역이었다. 최근에 이루어진 고환경 연구에 따르면 남부 메소포타미아지역에 많은 사람이 모여들어 살게 된 계기는 사냥-채집 활동에 유리한 고온다습한 습지 환경이었지, 농경이 아니었다. 본격적인 관개 농업은 후기 우рук 시대에 이르러 시작된 건조화와 밀접하게 연관되어 있다는 점에서 관개 농업은 문명의 결과이지, 원인이라고 볼 수 없다. 수메르인은 후기 우рук 시대의 건조화라는 위기 상황을 맞이하여 남부 메소포타미아지역의 공동체들은 사회-생태적 시스템을 향상하여 적응 유연성 즉 ‘회복력’을 높임으로써, 오히려 다른 지역을 추월하여 생산성을 비약적으로 발전시키고 도시화를 촉진했다.

이렇게 도시국가에 성공하자마자 우рук을 비롯한 남부 메소포타미아의 도시국가들은 장거리 교역에 나섰다. 이 지역은 고대 문명 발전에 꼭 필요한 목재, 석재, 금속 같은 자원들이 매우 부족하거나 전혀 없기 때문이다. 사회체제를 유지하려면 다른 지역과의 장거리 교역이 필요한데, 그와 같은 자원이 절대적으로 부족했던 남부 메소포타미아의 고대 도시들은 탄생과 동시에 장거리 교역에 나설 수밖에 없었다. 다른 문명권에 비해 교역이 차지하는 역할이 중요하다는 점은 메소포타미아 문명의 큰 특징 중 하나이다. 장거리 교역에 필요한 대금을 마련하기 위해서 보리와 모직물을 대량으로 생산해야 했고, 이를 위해 농업 기술과 목축 기술을 고도로 발전시킬 필요가 있었다. 나아가 원활한 장거리 교역을 위해서는 표기체계, 행정 및 회계 시스템, 정보처리 기술도 발전시켜야만 했다.

이처럼 후기 우рук 시대에 장거리 교역에 나선 남부 메소포타미아인들은 메소포타미아를 넘어 튀르키예와 이란지역까지 자신들의 문화를 빠르게 확산시켰다. 이를 ‘우рук 팽창 현상’이라고 하는데, 현재 학계에서는 이 현상에 대한 해석을 두고 의견이 분분하다. 최초 ‘우рук 팽창 현상’이 제기되었을 때는 고대 제국주의와 식민주의라는 정치-경제적 관점에서 해석되었지만, 최근에서 코이네, 동화, 혼종화 및 사회적 모방 경쟁 등과 같은 문화 개념을 통해 ‘우рук 문화’가 내포하는 다양한 스펙트럼에 주목한다. 문화적 관점에 우рук 문화에 영향을 받은 도시들을 유형별로 분류해 보면 남부 메소포타미아인이 건설한 식민지(도시와 촌락), 우рук 문화의 영향을 많이 받은 도시, 그리고 우рук 문화의 영향을 약간 받은 도시 등으로 나뉜다. 그러나 세 가지 유형의 취락은 그 성격이 어느 하나로 고정되어 있지 않고 시기에 따라 변한다는 점에서 역동적이다. 문화적 혼종화 과정이 잘 나타나는 북부 메소포타미아지역의 텔부락 같은 도시유적이 대표적인 사례이다. 제4천년기에서 제3천년기로 이행하면서, 우рук 문화는 사라지고 각 지역에서는 지역화 양상이 뚜렷하게 나타난다. 그러나 각각의 지역 문화는 전시대의 문화와 단절되지 않고 그 토대 위에서 탄생했다는 점에서 우рук 문화를 계승·발전하였다.

서구 학계에서 고대 문명에 관한 전통적인 연구 방법론은 개별 문명의 발전 과정을 최대한 정밀하게 분석하는 것을 미덕으로 여겼다. 그리고 이와 같은 정밀한 연구 방법론 덕택에 개별 문명에 관한 연구 성과들은 지금 한 개인이 도저히 감당할 수 없을 만큼 상당히 축적된 상태다. 그러나 21세기에 들어와서 고대 문명 연구 방법론은 기존의 개별 문명에 관한 분석적 연구뿐만 아니라, 개별 문명 간 공통점과 차이점을 거시적인 틀 속에서 비교사적으로 검토하는 종합적인 연구를 요구하고 있다. 한마디로 개별 문명 연구에서 ‘문명 간 비교연구’로 넘어가고

있다는 뜻이다. 이와 같은 연구는 과거에는 감히 시도조차 할 수 없는 일이었지만, 지금은 정보통신 분야에서의 비약적 성장으로 가능해졌다. 현재 고대 문명 연구를 선도하는 서구의 몇몇 연구소는 빅데이터를 구축하여 새로운 연구 분야를 개척하고 학제 간 집단 연구 프로젝트에 박차를 가하고 있다.

그런 맥락에서 메소포타미아 문명은 다른 문명과 비교연구가 필요하다. 예를 들어 문명이 탄생하기 이전부터 남부 메소포타미아지역에서는 습지라는 유리한 자연환경으로 인해 많은 사람이 모여 살았고 이후 도시와 국가가 출현했다. 이러한 상황은 중국 양쯔강 삼각주에서 발달한 신석기 말기 양저문화(良渚文化)와 유사한 측면이 있다. 관련 연구자들에 따르면 양저 문화권에서는 이미 관개 농업으로 벼농사가 이뤄졌고 대규모 도시도 출현했지만, 문자와 청동기로 대표되는 진정한 의미의 문명은 장강 유역이 아닌 중원지역에서 탄생했다. 메소포타미아 델타지역에서는 인구 집중화가 도시국가로 순조롭게 이행했던 반면에 양쯔강 델타지역에서는 그와 같은 발전 과정을 겪지 않았다. 한편 우룩 팽창 현상도 고대 중국 문명과 유사한 점을 찾을 수 있다. 몇몇 연구자들은 상나라가 급격하게 팽창하는 현상을 ‘이리강 팽창(Erligang expansion)’으로 명명하면서, 그 원인을 고대 제국주의와 식민주의에서 찾고 있다. 그렇다면 우룩 팽창과 이리강 팽창의 공통점은 무엇이고 차이점은 무엇인지 궁금하지 않을 수 없다. 또한 우룩 팽창 현상을 문화적 관점에서 설명하듯이, ‘이리강 팽창 현상’을 정치-경제적 접근 이외에 코이네, 동화, 혼종화 및 사회적 모방 경쟁과 같은 문화적 과정으로 이해할 순 없는지 묻고 싶다.

이와 같은 연구 주제는 개별 문명 중심의 전통적인 연구 방법으로는 해결할 수 없고 오로지 거시적인 틀 속에서 문명 간 비교연구를 통해서만 가능하다. 그런 취지에서 뒤늦게나마 문명 간 연구를 수행할 수 있는 고대문명연구소(IREC: The Institute for Research on Early Civilizations)가 국내에서도 마련되었다는 점을 진심으로 기쁘게 생각한다. ‘장강의 뒷물결이 앞물결을 밀어내듯이(長江後浪推前浪),’ 어렵사리 건립된 한국의 고대문명연구소가 세계 유수의 연륜 있는 고대문명연구소들을 따라잡을 날을 기대해 본다.



고대 근동 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발달: 아텐과 야훼를 중심으로

김구원(단국대)

목차

들어가며: 유일신교의 기원에 대한 패러다임을 다시 생각하기

1. 유일신교의 정의 문제
  2. 다신교 사회의 문화 전략들
    - 2.1 복합 사회의 형성과 신 개념의 발달
    - 2.2 국제 조약과 신성의 번역 가능성(translatability)
    - 2.3 제국 시대의 종교, 복합 신 현상과 최고신교
    - 2.4 가족 종교와 단일신교
  3. 아텐 유일신교
    - 3.1 아켄아텐의 종교 개혁
    - 3.2 아텐 유일신교의 다신교적 문맥
    - 3.3 아텐 유일신교의 기원
  4. 야훼 유일신교
    - 4.1 원시적 야훼
    - 4.2 야훼 단일신교의 다신교적 문맥
      - 4.2.1 민족 국가와 야훼 단일신교의 형성
      - 4.2.2 북왕국의 다신교적 단일신교
      - 4.2.3 남유다의 유일신교적 단일신교
    - 4.3 야훼 유일신교의 발전
      - 4.3.1 유일신교 혁명의 전조들
      - 4.3.2 바빌론 유수와 유일신교의 발생
- 나가면서  
간단 후기: 아텐과 야훼 종교의 관계

들어가며: 유일신교 기원에 대한 패러다임을 다시 생각하기

지난 150여년 동안 유일신교의 기원에 대한 논의는 성서 학자들의 연구가 주를 이루었다.<sup>1</sup> 최근

<sup>1</sup> 유일신교의 기원에 대한 관심은 구약 성서에 대한 비평적 연구가 시작된 때부터 시작되었다. 역사비평의 아버지라 불리는 율리우스 벨하우젠(Julius Wellhausen, 1844-1918)은 1894년에 출판된 <이스라엘과 유다의 역사>(Israelitische und jüdische Geschichte)에서 유일신교는 바빌론 포로기의 갑작스런 산물이라고 언급했다. 그후 구약 성서학자와 종교사학자들은 유일신교의 기원에 문제에 대한 많은 논문과 책들을 쏟아 내었다. 이 논문에서는 지면이 한정된 이유로 이런 연구사에 대한 논의는 생략하기로 한다. 관심있는 독자는 유일신교의 연구사를 정리한 다음의 글들을 참고하기 바란다: Robert K. Gnuse, "Recent Scholarship on the Development of Monotheism," in No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel, ed. Robert K. Gnuse (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 62-128; Henning Graf Reventlow, "Biblische, Bosonders Alttestamentliche Theologie Und Hermeneutik IV. Alttestamentliche Theologie Und/Oder Israelitische Religionsgeschichte. Biblischer Monotheismus. Alttestamentliche Theologie Als Rede von Gott," Theologische Rundschau 70, no. 4 (2005): 408-54.

유일신교의 기원과 발전에 대한 질문은 성서 학자들 뿐이 아니라 메소포타미아와 이집트 학자들 사이에서도 뜨거운 감자가 되었다. 얀 아스만(Jan Assmann)과<sup>2</sup> 시모 파르폴라(Simo Parpola)의<sup>3</sup> 고대 이집트와 아시리아에서 발생한 유일신교 연구가 대표적이다. 유일신교의 기원과 발전에 대한 논의에 고대 근동학 연구자들이 참여함으로써 유일신교를 다신교와 대립적으로 보던 경향이 그 둘의 상호 연관성을 모색하는 시도로 대체되고 있다.<sup>4</sup>

유일신교가 다신교 세계로부터 생겨난 과정을 모색할 때 중요하게 고려해야 할 것은 신학 사상의 변화나 그것을 가능하게 한 정치 사회적 동인 뿐 아니라 그 모든 것을 가능하게 만든 보다 큰 문명사적 배경이다. 고대 근동의 문화는 국경을 넘는 끊임없는 상호작용을 통해 새로운 사상과 예술을 만들어낸 역동적 간(間)문화적 현상이다. “고대 근동”(Ancient Near East)라는 용어 자체도 더이상 지정학적 용어가 아니다. 그것은 시대에 따라 그 지정학적 범위가 증감하는 문명사적 개념으로 사용된다. 즉 고대 근동은 다양한 민족 서로 다른 언어와 지역으로 나뉘어도 불구하고, 종교, 학문, 법과 행정, 경제 등의 사회 제 분야에서 상호 작용함으로써 일종의 문화 저수지를 형성했다.<sup>5</sup> 이런 문화 저수지는 수천 년간 나라와 나라, 지역과 지역을 교통신 사람과 사물에 의해 형성되었다. 상인과 그들이 나르는 신 문물 뿐 아니라 여러 언어에 능통한 서기관과 학자들의 국제적 교류를 통해 문화적 교통신이 강화되고 사상의 수용과 분산이 가능하게 되었다.<sup>6</sup>

고대 근동 종교들의 ‘국제성’이 가장 잘 증거되는 지점이 국가 혹은 도시 간의 조약이다. 조약 문서에는 반드시 신들을 증인으로 소환한 맹세와 저주 구문들이 포함되는데, 이 때 소환되는 신들은 조약 당사국들의 수호신이지만 국제 조약이라는 문맥에서 국제적이며 탈(脫)지역적인 성격을 가지게 된다. 다시 말해 조약에 인용되는 신들은 조약 당사국 모두에 의해 인정되는 국제적 신이 된다. 이런 국가 간 조약의 증거는 기원전 3천년기까지 거슬러 올라 간다. 고대 에블라가 주변 도시와 맺은 조약과 나람신(Naram-Sin, BC 2254-2218)이 엘람과 맺은 조약이 대표적이다. 그리고 이 시기에 남부 메소포타미아의 서기 문화가 이미 고대 근동 전역에서 퍼져 있었고, 이것은 메소포타미아의 초기 왕정 시대(Early Dynastic Period, 2900-2350)부터 서기관과 학자들 사이에 국경을 넘는 네트워크가 존재했음을 보여준다. 국제 조약을 통해 지역 신들이 국제 무대에 등장하는 현상은 기원전 2천년기 후반의 ‘세계화 시대’(BC 1500~1300)에 절정에 달한다. 이집트, 히타이트, 미탄니, 아시리아, 바빌로니아의 왕실 사이에 유사 가족적 관계가 형성되었을 때, 고대 근동 신들의 탈지역화와 상호 관계도 완성된다.

이 논문은 고대 근동의 다신교 문명에서 유일신교가 발생한 과정을 추적한다. 유일신교의

<sup>2</sup> Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997) <이집트인 모세> 변학수 번역 (서울: 그린비, 2010); Jan Assmann, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change* (Cairo: American University In Cairo Press, 2014); Jan Assmann, *The Price of Monotheism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009); Jan Assmann, “Polytheism and Monotheism,” in *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 17-31.

<sup>3</sup> Simo Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy,” *Journal of Near Eastern Studies* 52 (1993): 161-208; Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, *State Archives of Assyria* (Helsinki: Helsinki University Press, 1997).

<sup>4</sup> 이런 시도의 예로 폰그라츠-라이스텐이 편집한 책을 들 수 있다. Beate Pongratz-Leisten, ed., *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011).

<sup>5</sup> Pongratz-Leisten, “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism,” in *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, ed. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 4.

<sup>6</sup> 기원전 3천년기부터 증거되는 인적 물적 자원의 국제적 교통신에는 장인, 건축가, 의사, 점성술사, 서기관 등의 학술인들도 포함되었다. 신아시리아 시대의 점성술사가 에살하돈 왕에게 보낸 편지에는 엘람으로부터 온 서기관, 음악가, 점성술사, 의사 등이 언급된다. Pongratz-Leisten, “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism,” 5. 각주 15 참조.

발생은 단기간에 일어난 사건이 아니라 다양한 전통의 융합과 창조에 기여한 서기관과 학자들의 장기간(*longue durée*)에 걸친 집단적 노력의 결과이다.<sup>7</sup> 따라서 다신교와 유일신교를 이질적인 것으로 보고 유일신교의 계시적 혹은 초월적 기원을 추적하는 입장을 지양하고<sup>8</sup> 고대 근동의 다신 종교들을 관통하는 이념적 교차선들을 추적함으로써 유일신 사상을 형성하는데 사용된 문화적 전략들을 확인하는 것을 목적으로 한다. 특히, 고대 근동의 문화적 저수지에서 나온 다양한 유일신교들 중, 다신교 체계를 파괴하는 듯한 소위 혁명적 유일신교(revolutionary monotheism)의 두 예를 중점적으로 살필 것이다.

본격적 논의에 앞서 한 가지만 말해 두고자 한다. 고대 이스라엘에서 발생한 야훼 유일신교를 다룰 때 구약 성서에 대한 비평적 연구와 고고학이라는 보다 포괄적 학문에 의존할 것이다. 이스라엘 고고학의 발전과 출토 문헌의 해독, 그리고 성서에 대한 비평 문헌학의 적용으로 인해, 구약 성서도 특정 환경과 도전에 응답한 역사적 결과물임을 깨닫게 되었다. 비록 성서의 모든 본문들의 저작 시기를 특정할 수는 없지만 성서 본문 형성 이면에 숨겨진 역사적 실재(historical *realia*)를 무시하고 유일신교의 기원을 논하는 것은 불가능할 뿐 아니라 무책임한 일이 될 것이다. 얀 아스만은 “명시적 신학(explicit theology)”과 “내재적 신학(implicit theology)”을 구분하였다.<sup>9</sup> 전자는 고대 근동의 신명록(godlists), 찬양, 기도, 신화 등에 반영된 종교 사상인 반면, 후자는 제의와 건축, 미술에 내포된 신학을 의미한다. 이스라엘의 경우 구약 성서의 최종본에 반영된 “명시적 신학”은 유일신교지만, 발굴을 통해 출토된 비문과 제의물 등에 반영된 “내재적 신학”은 다신교일 수 있다. 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발생을 탐구하는 본 논문에서 구약 성서에 대한 비평적 독해와 고고학 유물들에 대한 분석이 중요한 이유가 바로 여기에 있다.

## 1 유일신교의 정의 문제

유일신교의 발전을 고대 근동의 다신교를 배경으로 연구하는 일에 앞서 유일신교에 대한 잠정적 정의를 구축할 필요가 있다. 왜냐하면 현대 사전적 정의는 유일신교의 역사적 형태와 기원을 이해하는데 장애가 되기 때문이다. 국립국어원의 <표준국어대사전>은 유일신을 “오직 하나밖에 없는 신”으로 정의한다.<sup>10</sup> ‘Monotheism’에 대한 <옥스퍼드영어사전>의 정의도 크게 다르지 않다: “the doctrine or belief that there is only one God (as opposed to many, as in polytheism).”<sup>11</sup> 즉 유일신교에 대한 상식적 정의에서 중요한 것은 신의 수(數)이다. 하지만 신에 수에 근거한 유일신에 대한 정의는 17세기에 처음 생긴 것으로<sup>12</sup> 고대 근동에서 발생한 다양한 유일신교뿐 아니라 고대 이스라엘의 종교를 설명하는 일에도 장애가 된다.

유일신교에 대한 이해가 학자마다 조금씩 다르다는 사실은 유일신교를 수식하는 다양한 형용사를 통해 증거된다. 필자가 유일신에 관한 책과 논문에서 만난 예는 다음과 같다: 혁명적

<sup>7</sup> 토마스 뢰머는 유일신교의 기원에 대해 “집단적 발명”(collective invention)이라는 용어를 사용한다. “발명”이라는 말은 유일신교의 혁신적 측면을 가리키고 “집단적”이라는 말은 그 혁신이 한 사람의 영감이 아니라 수많은 학자들의 노력이 오랜 기간 축적되어 결과된 것임을 가리킨다. Thomas Römer, *The Invention of God* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015), 4.

<sup>8</sup> 이 논문은 유일신교의 기원을 내부자가 아닌 외부자의 관점에서 다룰 것이다. 즉 제임스 호프마이어(J. Hoffmeier)가 아텐 유일신교의 기원 연구에 채택한 종교현상적 접근을 취하지 않는다. James Karl Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism* (New York, NY: Oxford University Press, 2015).

<sup>9</sup> Assmann, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, 10-11.

<sup>10</sup> <https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do?pageSize=10&searchKeyword=유일신>, 2024년 2월 10일 접근.

<sup>11</sup> <https://www.oed.com/search/advanced/Entries?q=monotheism&sortOption=Frequency>, 2024년 2월 10일 접근.

<sup>12</sup> Assmann, “Polytheism and Monotheism,” 17.

(revolutionary),<sup>13</sup> 진화적(evolutionary),<sup>14</sup> 내재적(inclusive), 파생적(emanational),<sup>15</sup> 배타적(exclusive), 분산적(diffused),<sup>16</sup> 세계적(global),<sup>17</sup> 실천적(practical),<sup>18</sup> 초월적(transcendental), 고립적(insular),<sup>19</sup> 성경적(biblical), 이방적(pagan),<sup>20</sup> 원시적(primitive), 발아적(incipient),<sup>21</sup> 원조(original)<sup>22</sup> 유일신교 등. 이런 다양한 이해에도 불구하고 대부분의 종교 학자들은 고대의 유일신이 신의 수가 아니라 신의 성격으로 정의된다는 사실에 동의한다. 즉 유일신은 하나 밖에 없는 신이 아니라 독특한 신이다. 물론 유일신의 독특한 신성은 지역과 전통에 따라 다르게 정의된다. 따라서 이 논문에서는 헤르만 코헨(Herman Cohen)과 에스겔 카우프만(Yehezkiel Kaufmann)이 20세기 중반에 제안하고 최근 얀 아스만과 벤자민 슈머(Benjamin Sommer)가 다시 환기한 유일신에 대한 느슨한 정의를 잠정적으로 채택할 것이다.

성서가 고대 세계의 다른 종교 문서와 구분되는 지점은 그것이 마르둑, 바알, 제우스 등과 같은 신들의 존재를 부정하기 때문이 아니다. 성서의 독특한 주장은 야훼가 모든 다른 신들과 질적으로 다르다는 데에 있다. 즉 야훼는 (다른 신들보다) 무한히 강하다. 따라서 유일신교는 다른 모든 존재들에 절대적 주권을 가지는 최고 신에 대한 믿음이다. 다른 모든 존재들에는 하늘에 거처를 두는...불멸의 존재들도 포함한다. 우주의 모든 존재들은 하나의 최고 신에게 종속된다.<sup>23</sup>

이렇게 정의된 유일신교에서 중요한 것은 신들의 수가 아니라 신들 사이의 관계이다. 복수의 신들을 허용하는 종교라도 다른 신들에게 절대적 명령을 내리는 최고신을 상정한다면, 그것은 ‘유일신교적’이라 말할 수 있다. 동시에 그런 유일신교는 다신교 사유의 한 종류로 즉 신들의 다양한 역학 관계의 관점에서 이해될 수 있다.

다신교와 유일신교 이외에 고대 근동의 종교를 설명하기 위한 다양한 용어들이 도입되었다. 대표적인 예로 Monolatry, Henotheism, Syncretism 등을 들 수 있다.<sup>24</sup> 첫 두 용어는 세계 용어보다 유일신교에 근접한 것으로 통상 이해되지만 세 용어 모두 램버르트(W. G. Lambert)가

<sup>13</sup> Assmann, *The Price of Monotheism*, 36.

<sup>14</sup> Sarah Iles Johnston, *Religions of the Ancient World: A Guide* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 24.

<sup>15</sup> Mark S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, *Forschungen Zum Alten Testament*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

<sup>16</sup> Nili Fox, “Concepts of God in Israel and The Question of Monotheism,” in *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, ed. Gary M. Beckman (Providence, RI: Brown Judaica Studies, 2010), 331.

<sup>17</sup> Baruch A. Levin, “Global Monotheism: The Contribution of the Israelite Prophets,” in *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization*, ed. Markham J. Geller (Berlin: epubli GmbH, 2014), 29-47.

<sup>18</sup> Robert K. Gnuse, “Recent Scholarship on the Development of Monotheism,” in *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, ed. Robert K. Gnuse (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 76.

<sup>19</sup> Pongratz-Leisten, “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism.”

<sup>20</sup> Peter van Nuffelen, “Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon,” in *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. Stephen Mitchell (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 16-33.

<sup>21</sup> Peter Machinist, “Once More: Monotheism in Biblical Israel,” *JISMOR* 1 (2005): 27.

<sup>22</sup> Sung-Deuk Oak, “Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea,” *Journal of Korean Religions* 3, no. 2 (2012): 95.

<sup>23</sup> Benjamin D. Sommer, “Monotheism,” in *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, ed. John Barton (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 241. Cf.

<sup>24</sup> 편의상 영어로 된 용어를 제시했지만 독일어, 프랑스어, 스페인어도 같은 어원의 용어를 사용한다. 독일어를 예로 들면 Monolatrie, Henotheismus, Sycretismus이다. 이 세 용어 이외에 cosmotheism, summotheism, kathenotheism이 있지만 앞의 세 용어보다는 일반적이지 않아 본 논문에서는 특별히 언급하지 않도록 한다.

말한 “세련된 다신교(sophisticated polytheism)”의 변주에 불과하다.<sup>25</sup> “하나의 신에 대한 숭배”라는 어원적 의미를 가진 Monolatry는 고대 이스라엘을 포함한 시리아-팔레스타인의 다신교의 특정 형태를 표현하는 용어로 사용되는 반면, “하나의 신”을 의미하는 그리스어(εἷς θεός)에서 유래한 Henotheism는 본래 막스 뮐러가 힌두 종교에 최초로 적용한 것으로,<sup>26</sup> 고대 근동의 제국들에 나타나는 다신교의 특정 형태를 지칭하는 용어로 사용된다. 이 논문에서 Monolatry는 “단일신교,” Henotheism은 “최고신교”로 번역함으로써 이 둘을 구분할 것이다.<sup>27</sup> 단일신교는 철기 시대 초에 시리아-팔레스타인 지역에서 발원한 민족 국가들—에돔, 모압, 암몬, 블레셋, 페니키아, 이스라엘—들이 이웃 국가들과 스스로를 구분하는 문화적 전략(boundary marking)으로, 그모스, 밀곰, 다곤, 바알, 야훼 등과 같은 하나의 민족신을 예배하는 종교이다. 단일신 교도들은 다른 민족 신들의 독립적 힘을 인정하지만 자기 민족과 특별한 관계에 있는 한 신만을 수호신으로 섬긴다. 민족 수호신의 힘의 크기는 국력에 비례해서 증감한다. “최고신교”는 이집트의 신왕국 시대, 제1천년기의 아시리아와 바빌로니아에서 발생한 형태의 다신교로 모든 지역 신들을 통치하는 최고신의 개념을 포함한다. 나아가 다른 모든 신들이 최고신의 지역적 현현 혹은 능력의 측면으로 이해된다. 이런 의미에서 최고신교는 앞서 정의된 유일신교의 개념에 부합하지만 최고신교에서 다른 신들이 독립적 신성을 유지하며 제의도 받는다는 점에서 여전히 다신교의 틀 안에 있다고 할 수 있다. 유일신교에 대한 잠정적 정의에 따르면 단일신교나 최고신교의 특정 형태는 유일신교적이라 말할 수 있다. 하지만 그 두 유일신교는 다신교 체제를 부정하지 않는다는 점에서 내재적(inclusive), 파생적(emanational), 진화적(evolutionary) 유일신교라 부를 수 있다. 하지만 이 논문에서 다룬 아텐과 야훼 유일신교는 다신교 문명에서 발현된 것이지만 다신교적 세계관을 반대하는 점에서 혁명적(revolutionary), 배타적(exclusive) 유일신교라 말할 수 있다.

Syncretism은 이집트나 메소포타미아 종교에 대한 논의에서 둘 이상의 신들을 결합하는 복합 신 현상을 가리키는 반면, 이스라엘 종교에 관해서는 왕정 시대 이스라엘의 다신 종교를 논의할 때 즐겨 사용되는 용어다. Syncretism이 이스라엘 종교의 문맥에서 논의될 때 국내 학계에서 보통 “혼합 종교”(syncretism)로 번역되지만, 본 논문에서는 “혼합 종교”(Syncretism)라는 용어를 사용하지 않을 것이다. 왜냐하면 그것은 후대의 유일신교를 정상적인 것(normative religion)로 전제할 뿐 아니라 다신교에 대한 부정적 평가도 내포한 용어이기 때문이다. “혼합 종교” 대신 “다신교”라는 용어를 부연 설명과 함께 사용할 것이다.

## 2 다신교 사회의 문화 전략들

독일이 종교학자 부르크하르트 글래디고(Burkhard Gladigow, 1939-2022)는 유일신 사상이 다른 종교를 평가하는 기준이 되는 것에 반대했다. 고대 사회에서 다신교가 표준적 세계관이었고 유일신교가 예외적 현상이었음을 지적하면서 “다신교 체계가 다양한 사회적 변이 속…… 종교를 분석하는 일에 더 적합한 해석학적 모델”이라고 주장했다.<sup>28</sup> 최근에 고대 근동과 성서학자들도 그의 조언을 따라 다신교와 유일신교 사이의 “다차원적 상호 교차 관계(multidimensional

<sup>25</sup> W. G. Lambert, *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975).

<sup>26</sup> Michiko Yusa, “Henotheism,” in *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills, MI: Thompson Gale, 2005), 3913-14.

<sup>27</sup> 이런 번역은 순전히 편의상 구분이며, 우리 학계에서도 일반적이지 않기 때문에 기회가 있을 때마다 괄호 안에 영문을 표기하도록 할 것이다.

<sup>28</sup> Christoph Auffarth, *Religion in Der Kultur--Kultur in Der Religion: Burkhard Gladigows Beitrag Zum Paradigmen-Wechsel in Der Religionswissenschaft* (Tübingen: Tübingen University Press, 2021), 9.

intertwining)”를 이해하려고 노력한다. 이런 노력을 대표하는 학자가 폰그라츠-라이스텐(Beate Pongratz-Leisten)이다. 그는 “유일신교의 기원에 대한 연구의 새 패러다임”(A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism)이라는 제목의 논문에서 변화하는 사회 정치적 조건에 반응하는 다신교의 문화 전략들을 검토한다.<sup>29</sup> 특히 고대 근동 문화에서 다양한 형태의 유일신교가 다신교와 통합, 공존한 역사를 설명할 때 어느 한쪽에 대한 가치 판단을 유보하고 유일신교의 발생을, 한 민족이 특정 역사적 조건에서 신들의 관계를 재조정하는 문화 전략들의 관점에서 설명하려 한다.<sup>30</sup>

## 2.1 복합 도시 사회의 출현과 만신전 다신교

다신교 사회에서 신들에 대한 개념화는 그 사회의 정치 체계와 연관된다. 기원전 4천년기 남부 메소포타미아에 복합사회가 출현하면서 그 종교도 원시적 다신교에서 세련된 다신교 즉 만신전 다신교로 발전하였다. 당시 가장 큰 규모의 복합 도시였던 우룩에서 수메르 만신전의 최고신 아누와 에안나의 신전 단지(É-anna)가 발견된 것은 이를 암시한다. 그후 도시 왕국들이 지역 패권을 놓고 서로 경쟁하던 초기 왕정 시대, 아카드 제국과 우르 3왕조의 통일 국가 시대를 거쳐, 아모리-아카드 영토 국가들의 시대를 지나면서, 국가들 사이의 국경의 유동성은 만신전에 속한 신들 사이의 서열의 조정으로 이어지곤 한다. 즉 정치 사회의 역학이 사람들에게 의해 선호되는 신들에도 변화를 준다. 예를 들어, 메소포타미아의 만신전에서 최고신의 지위가 아누에서 엔릴로, 그리고 엔릴에게서 마르둑으로 옮겨 간 것을 들 수 있다. 특히 마르둑이 최고신으로 등극한 것이 엘람이 바빌론을 함락한 일에 대한 네부카드네자르 1세의 신학적 대응이었다는 사실은 주지의 사실이다.<sup>31</sup>

세련된 다신교에서 만신전의 신들은 행동의 주체(active agents)로 개념화 된다. 즉 신 존재는 신의 활동과 밀접하게 연관되어 있다. 신은 이유나 목적 없이 존재하지 않으며 무엇인가를 하는 주체로서 존재한다.<sup>32</sup> 다시 말해, 신들은 자연과 인간 문명을 만들고 구성하고 운영하는 주체이다. 만신전을 구성하는 주요 신들은 각자 ‘특기’를 가지며, 그들의 상대적 힘은 사회 지배 구조를 통해 확인된다. 즉 만신전의 주요 신들은 메소포타미아의 주요 도시들의 주인이 된다. 예를 들어, 바람의 신 엔릴(Enlil)은 님푸르의 주신이며, 달의 신 썬(Sin)은 우르에 거하고 태양 신 샤마쉬(Shamash)는 키쉬의 주인이다. 만신전은 이런 도시 주신들의 모임이며, 그 모임의 머리가 되는 신은 주로 국가의 수도에 신전을 두고 그의 도시 뿐 아니라 국가 전체를 관장한다. 즉 만신전의 주신은 자기의 도시 뿐 아니라 다른 신들의 도시에서도 예배를 받는다. 다신교 신학에 따르면, 신들 사이의 작용과 반작용, 조화와 갈등이 우주의 질서를 결과한다. 이런 개념이 신화와 미술 속의 신인동형론적 표현 속에 잘 드러난다. 신화 속 신들은 기본적으로 사람처럼 행동하다. 그들은 예측 불가능하며, 고집 세며, 때로는 비도덕적인 행위를 하며, 탐욕도 강하다. 만신전의 위계 체계가 신들의 상호 작용에 어느 정도 통제를 가하지만 하위의 신들이 상위의 신들에게 반드시 순종하는 것도 아니다. 이것은 메소포타미아 도시 국가들 사이의 정치 역학에 대한 유틸일 수 있다.

다신교 신학자들은 신들 간의 서열 관계를 규정하기 위해 신명록(godlists)을 만들었다.

<sup>29</sup> Pongratz-Leisten, “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism,” 1-39.

<sup>30</sup> 이어지는 다신교 사회의 문화적 전략에 대한 설명은 큰 틀에서 폰그라츠-라이스텐의 설명에 의존한다.

<sup>31</sup> J. J. M. Roberts, “Nebuchadnezzar I’d Elamite Crisis in Theological Perspective,” in *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences: Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. Maria de Jong Ellis (Hamden, CT: Archon Books, 1977), 183-87.

<sup>32</sup> John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 91.

최초의 신명록이 주전 3천년기의 도시 슈루팍(Shuruppak)의 왕궁 서기룸(scriptorium)에서 다른 행정 문서들과 함께 발견되었다. 이 수메르 신명록에는 약 500개의 신명이 수록되어 있는데, 흥미로운 사실은 신명록의 상위에 위치한 (아누, 엔릴, 인안나, 엔키, 난나, 우투 등의) 신들은 후대의 신명록에서도 변하지 않는다는 것이다.<sup>33</sup> 이보다 약 1000년후에 만들어진 신명록들 <안-아눔>(An=<sup>d</sup>a-nu-um)에는 아카드 신들의 유입으로 신들의 숫자는 늘었지만 중요한 수메르의 신들은 그대로 승계되었다. 또한 <안-아눔>에는 신명 옆에 그 신명에 대한 설명이 붙어 있는데, 신들간의 친족 관계(“아버지,” “아내,” “아들”) 혹은 신들 세계 내의 직업(gu4.dúb “보좌관,” ni.gab “문지기,” sukkal “수석”)에 관한 것이다.<sup>34</sup> 이것은 인간의 사회, 정치적 구조가 신들의 모임인 만신전을 조직하는 원리로 작용했음을 보여준다.<sup>35</sup> 이처럼 세련된 다신교에서 주요한 신들은 자연 요소로만 환원되지 않으며 나름의 정치, 문화, 사회적 역할을 가지며,<sup>36</sup> 만신전의 일원으로 우주 경영에 참여한다.

유일신교로 전환하는 과정에서 일어나는 가장 큰 변화는 우주 통치의 중심인 만신전을 구성하는 신들의 수가 줄어들거나 만신전이 아예 해체된다는 것이다. 가장 극단적인 예가 이스라엘 종교이다. 시편 82편에 따르면 만신전의 수장 야훼가 다른 신들로부터 신적 지위를 박탈함으로써 실질적으로 만신전을 해체해 버리고 홀로 우주를 다스린다:<sup>37</sup> “너희들은 신이었으나, 즉 너희 모두는 지존자의 아들이었으나, 사람들처럼 죽게 되며, 수장들처럼 쓰러지게 될 것이다. 오, 엘로힘이여, 세계를 다스리소서. 모든 민족을 유업으로 취하소서”(시 82:6-7).

## 2.2 영토 국가들 사이의 조약과 신성의 번역 가능성 개념

제임스 쿠겔은 만신전 자체가 다신교의 다양한 신들 가운데 통일성을 추구하는 노력이라 주장한다.<sup>38</sup> 즉 만신전의 신들은 하나의 체계적인 의미 세계를 형성한다. 그리고 이것은 다신교 신학에서 신성의 번역 가능성의 개념(concepts of divine translatability)을 만들어 낸다.<sup>39</sup> 이 개념은 얀 아스만이 유일신교와 구분되는 다신교 신학의 특징으로 처음 소개했으며<sup>40</sup> 마크 스미스가 이스라엘의 종교에 적용하였다.<sup>41</sup> 이런 신성의 번역 가능성은 같은 다신교 체계 안에서 작동하기도

<sup>33</sup> Richard L. Litke, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN:DA-Nu-Um and AN:Anu Sá Amēli, Texts from the Babylonian Collection: (New Haven: Yale Babylonian Collection, 1998), 1-2.

<sup>34</sup> Litke, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN:DA-Nu-Um and AN:Anu Sá Amēli, 7.

<sup>35</sup> Jean Bottéro, Religion in Ancient Mesopotamia (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001) 50-52.

<sup>36</sup> 얀 아스만은 아마르나 시대 이후 이집트 다신교를 코스모테이즘(cosmotheism)으로 부르고, 그것을 신과 자연 요소를 동일시하는 범신적 종교로 이해하지만 베인에 따르면 이런 주장은 다신교의 현실을 심각하게 왜곡하는 것이다. Assmann, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, 142-43; Baines, “Presenting and Discussing Deities in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt,” 64.

<sup>37</sup> Peter Machinist, “How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuring,” in Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, ed. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 189-240.

<sup>38</sup> James L. Kugel, The Great Shift: Encountering God in Biblical Times (Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt, 2017), 158-61.

<sup>39</sup> 신성의 번역 가능성은 신 이름이, 프레게(Gottlob Frege, 1844-1925)의 말을 빌리면, 호칭(Bedeutung)으로 사용될 뿐 아니라 자체의 의미(Sin)를 가진다는 사실과 연관된다. 나아가 신명의 의미 즉 신성(divine attributes)이 신화나 찬양, 기도와 같은 문학 속에서 그 범위를 확장하기도 한다는 사실과도 연관된다.

<sup>40</sup> Assmann, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, 44-54.

<sup>41</sup> Smith, God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World; Mark S. Smith, “God in Translation: Cross-Cultural Recognition,” in Reconsidering the Concept of

하지만 서로 다른 다신교 체계 간에도 작동한다. 후자의 경우, ‘페니키아의 아나트가 이집트의 하토르와 같은 신’이라는 정도에 머물지 않고 신성의 개념과 범주의 번역 가능성(the translatability of concepts and categories of divinity)까지 포함한다.<sup>42</sup> 이스라엘의 야훼가 가나안의 최고신 엘이나 풍우신 바알의 신성을 흡수한 것을 그 예로 들 수 있다. 아스만에 따르면 고대 근동 사회가 정치적으로 경제적으로 서로 밀접한 관계를 맺으면서 신성의 번역 가능성의 개념은 공동 종교 혹은 보편 종교의 개념의 기초가 된다.<sup>43</sup>

고대 근동인들은 제2천년기 중반, 국제 조약이라는 정치적 문맥에서 보편 종교의 개념을 터득한 듯 하다. 나라와 나라 사이의 관계를 규정하는 조약에서 통상 신들이 증인으로 소환되는데 그 때 소환되는 신들은 조약 당사국이 모두 인정하는 신일 뿐 아니라 신성에 있어서도 상응해야 했다. 이것을 단적으로 보여주는 예가 하투실리 3세와 람세스 2세가 맺은 평화 조약, 일명 “백은 조약”(the Silver treaty)이다. 이 조약의 이집트 판에서는 증인으로 소환된 히타이트 신들의 이름이 다음과 같이 이집트식으로 바뀌었다: “하늘의 주 레(Re), 아린나의 주 레(Re), 하늘의 주, 세트(Seth), 하티의 주 세트(Seth).”<sup>44</sup> 후기 청동기 시대의 고대 근동은 유례없는 국제 교류의 시대를 이룩했다. 사람과 물건들이 국경을 비교적 자유롭게 오가면서 다양한 국가의 신들이 신앙의 현장에서 조우하게 된다. 이집트의 델타 지역에서는 시리아의 풍우신 바알이 세트로 숭배되고, 시리아에서는 이집트 여신 하토르가 숭배될 수 있었다. 그리고 이것은 신명록의 작성 관행도 바꾸어 버렸다. 이 시기에 작성된 아카드 신명록 <안=아누 샤 아멜리>(An=Anu šá amēli)는 이전 신명록들과 달리 세 칼럼의 본문으로 구성된다. 첫번째 칼럼에는 수메르 신의 이름이, 두번째 칼럼에는 그에 상응하는 아카드 신의 이름이, 마지막 칼럼에는 그 이름의 의미가 적혀 있다.<sup>45</sup> 이렇게 신명록에 서로 다른 전통의 신들을 연결시키고, 신명의 의미를 부기하는 관행은 상이한 만신전들 사이에 번역 가능성을 환기하고 소위 공동의 보편 종교가 창출되는 배경을 만들었다.

마크 스미스는 신성의 번역 가능성과 공동 종교의 가능성이 고대 이스라엘 종교에도 작동했다고 주장한다.<sup>46</sup> 이스라엘의 조상 야곱이 아람 사람 라반과 조약을 맺을 때 각자의 신들을 소환한다: “아브라함의 신과 나홀의 신, 즉 그들 아버지의 신이 우리 사이를 재판하기를 원하노라”(창 31:53). 당시 유목 생활을 했던 야곱과 라반의 종교는 일종의 가정/부족 종교였다. 즉 지역 만신전의 신들 중 하나를 “아버지의 신”으로 섬기는 종교였다. “아브라함의 신”은 가나안의 신 엘(El)이었을 가능성이 높다. 반면, 라반의 수호신 “나홀의 신”은 아람 만신전의 신들 중 하나였을 것이다. 각자의 아버지의 신 즉 “아브라함의 신”과 “나홀의 신”이 야곱과 라반의 조약에서 증인으로 소환되었다는 사실은<sup>47</sup> 그 두 신 간의 번역 가능성을 전제하는 것이다. 왕정 시대의 이스라엘인들도 다른 나라의 신들의 존재와 힘을 인정했다는 것이다. 고대 이스라엘 종교에서 신성의 번역 가능성은 ‘언약’ 신학에도 적용된다.

“너는 너희의 신 그모스가 너희에게 유업으로 준 것을 유업으로 받지 않겠느냐? 우리 하나님 야훼가 우리 앞에서 빼앗아 준 모든 것을 우리는 유업으로 받을 것이다”(삿 11:24).

Revolutionary Monotheism, ed. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 241-70.

<sup>42</sup> Pongratz-Leisten, “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism,” 24.

<sup>43</sup> Assmann, “Polytheism and Monotheism,” 17-31; Assmann, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, 46-47.

<sup>44</sup> Smith, God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, 52.

<sup>45</sup> Litke, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN:DA-Nu-Um and AN:Anu Sá Amēli, 15-16.

<sup>46</sup> Smith, “God in Translation: Cross-Cultural Recognition,” 247-270.

<sup>47</sup> “재판하다”로 번역되는 히브리어 동사가 복수형임(טעו)에 주목하라. Peter Machinist, “Once More: Monotheism in Biblical Israel,” JISMOR 1 (2005): 3.



인용은 사사 입다가 암몬 왕과 국경 협상을 했을 때 후자를 결정적으로 설득시킨 논리를 담고 있다. 당시 암몬 왕은 “압복 강에서 아르논 강까지의 지역”을 이스라엘 사람들에게 빼앗겼다고 주장하며 돌려줄 것을 요구한다(삿 11:14). 하지만 입다는 야훼가 그 지역을 이스라엘(의 갓 지파)에게 유업으로 주었다고 주장한다. 그리고 인용에서 입다는 암몬 왕에게 역지사지 할 것을 요청한다. 암몬인들도 그들의 신 그모스가 유업으로 준 땅에 살고 있으며, 신이 준 땅을 절대 내어주지 않을 것이다. 마찬가지로 이스라엘인도 야훼가 그들에게 유업으로 준 땅을 내어주지 않을 것이라 말한다. 여기서 제1천년기 팔레스타인의 민족 국가들에 공통된 신학을 엿볼 수 있다. 그 내용은 각 민족은 자기에게 땅을 유업으로 준 신을 수호신으로 모신다는 것이다. 입다는 단순히 그모스의 존재와 능력을 인정할 뿐 아니라 그가 암몬(과 모압)인들에게 그들의 땅을 유업으로 주었음을 인정하고 있다.<sup>48</sup>

스미스와 아스만의 주장처럼 이런 신성의 번역 가능성이 극도로 축소하거나 완전히 부정하면 유일신교가 발생하지만 그 반대의 경우도 참일 수 있다. 즉 신성의 번역 가능성이 최대로 확대되는 경우 즉 하나의 신이 모든 신성들을 포함하는 경우도 유일신교에 가깝게 된다. 전자의 경우는 다신교 체제를 부정하는 배타적 유일신교(exclusive)이지만 후자는 다른 신을 부정하지 않는 포괄적(inclusive) 유일신교가 된다. 고대 이집트와 메소포타미아에서는 제국이라는 정치적 환경 아래서 신성의 번역 가능성이 복합 신 현상을 넘어 포괄적 유일신교(Henotheism)를 발생시켰다.

### 2.3 제국 시대의 종교, 복합 신 현상과 최고신교

다신교 체제를 부정하지 않고 신성의 번역 가능성을 극단적으로 확대하면 최고신교(henotheism) 즉 포괄적 유일신교가 결과된다. 이것은 고대 이집트와 메소포타미아가 후기 청동기 시대와 철기 시대에 각각 제국의 단계에 접어들면서 출현한 종교이다. 최고신교에서는 만신전의 다른 신들이 각자의 지역 제의는 유지하지만 신학적으로 최고 신의 현현 혹은 측면으로 이해된다. 이집트에서는 신왕국 시절에, 메소포타미아에서는 제1천년기 아시리아와 바빌로니아 제국에서 아문-레와 앗수르와<sup>49</sup> 마르둑이 각각의 만신전에서 유일신의 지위를 얻는다.

제임스 알렌은 이집트 다신교에서 신의 이름과 형상이 많다는 사실(多)과 그것이 하나의 신성(一)에서 유래했다는 생각<sup>50</sup> 사이에 갈등이 있다고 주장한다.<sup>51</sup> 이 갈등을 해결하는 가장 중요한 방식이 신들을 연결시켜 복합 신들(syncretistic combination of gods)을 만드는 것이었다. 이 현상은 이집트 역사 전체에서 나타난다. ‘레-호르아크티,’ ‘아문-레,’ ‘프타-소카르’처럼 보통 두 신이 결합되지만, 이론상 결합되는 신의 수에는 제한이 없는 듯하다. ‘아문-레-호르아크티’와

<sup>48</sup> 메사 석비에 따르면 그모스는 그의 왕에게 진노하여 이스라엘의 억압을 받도록 했다. 즉 민족의 수호신은 그의 백성에게 땅을 유업으로 주기도 하지만 진노하면 그 땅을 빼앗기도 한다. 비슷한 신학이 구약 성서에서도 발견된다.

<sup>49</sup> Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy,” 161-208. 메소포타미아에서는 마르둑 이외에 잠시 앗수르와 신이 유일신적이 되었다. 신아시리아의 사르곤 왕조 때에 앗수르가 마르둑을 대신해 “엔릴의 신”으로 불리며 포괄적 유일신이 되었고, 신바빌론의 마지막 왕 나보니두스 때에 잠시 썬(Sin)이 마르둑을 대신하였다.

<sup>50</sup> 우주의 다양한 존재들의 근원을 하나의 신에서 찾는 이집트 창조 신화들을 참조하라. 창조주를 아툼, 레, 아문, 무엇으로 부르든지 공통적인 것은 그들의 창조 신화가 다양한 신들이 결국 하나라는 생각을 반영한다는 것이다.

<sup>51</sup> James P. Allen, “Monotheism, Monolatry, Polytheism,” in *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, ed. Gary Beckman, Brown Judaic Studies: (Providence: Brown Judaic Studies, 2006), 322.

‘아문-레-호르아크티-아툼’ 처럼 세네 명의 신이 결합된 경우는 물론, 세티 1세의 무덤에 새겨진 “태양신 찬가”(litany of Re)의 예처럼, 태양 신이 75명의 다른 신과 결합되는 경우도 있다.<sup>52</sup> 복합 신은 둘 이상의 신이 결합되었지만 하나의 새로운 신으로 간주되어 별도의 제의를 받는다. 그러나 하나로 묶인 신들 사이의 관계는 한 마디로 정의하기 어렵다. 과거에는 복합 신이 서로 다른 신들의 일치를 의미하다고 여겨졌지만 최근에는 한 신이 다른 신의 “현현” 혹은 “측면”(ba)으로 이해된다. 예를 들어 “아문-레”에서 레는 감추어진 신 아문의 창조 에너지의 현현으로 이해될 수 있고, “레-호르아크티”에서 레는 우주 통치력(호루스)이 지평선에 나타난 것이다. 한스 보넷(Hans Bonnet)은 이것을 한 신이 다른 신 안에 거함(Einwohnung)의 개념으로 설명한다. 이런 개념을 통해 한스 보넷은 신성의 개념이 특정한 ‘현현’에 묶인 것은 아님을 주장한다. 특정 복합 신을 형성한 신들은 독립적 존재를 잃지 않으면, 언제든지 다른 복합 신의 일부가 될 수 있다.<sup>53</sup> 알렌이 주장하는 것처럼 복합 신은 이집트 다신교 내의 “一과 多” 사이의 갈등을 한쪽 개념의 회생없이 해결하려는 노력일 수 있다.<sup>54</sup>

신왕국 시기에 이집트 신관들은 이 복합 신 개념을 논리적 극단까지 몰고가 모든 신성들이 하나의 최고 신 아문의 측면으로 이해될 수 있다는 신학을 만든다. “숨겨짐”이라는 이름의 의미가 암시하듯이 아문은 이집트 신들 중에 유일하게 자연을 초월하는 존재이다. 즉 자연의 일부가 아니다. 하지만 그의 존재가 일상의 모든 현상 속에서 감지된다는 점에서 그는 아문-레(Amun-Re)로 불린다.<sup>55</sup> 이런 아문-레 최고신교(henotheism)는 아문의 측면으로 이해된 다른 신들에 대한 제의를 폐하지 않았다. 아스만에 따르면 이집트에서 하나의 신이 만신전의 모든 신들을 포괄한다는 사상이 생겨난 때는 람세스 왕조 시절이다. 아스만은 이집트 최고신교 사상(Henotheism)이 아켄아톤 왕의 종교 개혁에 대한 반작용이라고 주장한다: “아마르나의 유일신교 개혁 이후, 이집트 문화는 전통적 다신교로 돌아가지 않았다. 그대신 신은 하나라는 새 신학과 신이 여럿이라는 전통 신학 사이의 중간 길을 모색하려 시도했다.”<sup>56</sup>

메소포타미아의 다신교에도 복합 신 현상이 존재했다. 타쿨투(tākultu)로 불리는 제의(cf. K. 252)에서 여러 신들에게 공물이 드려지는데, 공물을 받는 신 가운데 복합 신들이 있었다. 예를 들어, 𐎠𐎣𐎠𐎫-앗수르(<sup>d</sup>Da-gan Aš-šur), 𐎠𐎣𐎠𐎫-앗수르-디쿠(<sup>d</sup>Laḫ-mu<sup>meš</sup> Aš-šur DI.KU<sup>meš</sup>), 𐎠𐎣𐎠𐎫-앗수르(<sup>d</sup>NIN.GAL Aš-šur)에게 타쿨투 제의가 드려졌다.<sup>57</sup> 신성을 표시하는 결정사가 복합 신명의 맨 앞

<sup>52</sup> Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), 55-56, 127-28.

<sup>53</sup> John Baines, “Egyptian Syncretism: Hans Bonnet’s Contribution,” *Orientalia* 68, no. 3 (1999): 205-6.

<sup>54</sup> 이집트 다신교에서 신격의 다자성과 신성의 단일성 사이의 갈등을 해결하는 또 하나의 방식이 있다. 에릭 호르농(Erik Hornung)은 연합(Demeji)의 개념으로 그 해결책을 설명한다. 호르농에 따르면 매일 밤 태양 신이 오시리스가 다스리는 지하 세계로 내려간다는 사실은 이집트인들에게 신학적 문제가 된다. 어떻게 한 영역에 두 ‘왕’이 있을 수 있을까? 이 문제에 대해 현대인들은 이 둘을 등치시킬 것이다. 즉 그 둘이 하나의 신이라고 말할 것이다. 동일한 신성이 낮 세계에서는 태양이고 밤 세계에서는 오시리스인 것이다. 아니면 복합 신 현상으로 설명하려 할 것이다. 즉 오시리스가 본질이고 레가 그것의 현현 혹은 레가 본질이고 오시리스가 레의 현현이라고 말할 것이다. 하지만 오시리스와 레의 복합 이름이 없다는 사실에 착안하여 호르농은 제 3의 해결책이 있었을 것이라 생각한다. 호르농에 따르면 신왕국의 사제들은 레와 오시리스의 ‘연합’이라는 개념을 고안한다. 즉 레가 지하세계로 내려가서 오시리스와 한 몸이 된다. 즉 그 둘은 “하나의 입으로 말한다.” 하지만 낮이 되면 그 둘은 분리되는 별개의 존재이다. 이런 연합의 개념은 복합 신명이 암시하는 신학과 조금 다르게 신성의 다자성과 단일성의 갈등을 해결한다. 오시리스와 레는 “연합”의 관계에 있다. 이 연합 관계는 한 신이 다른 신 안에 “들어간다”는 표현에 담겨 있다. 네페르타리의 무덤 벽화를 보면 이시스와 네프티스 여신들의 측방 보호를 받으며 태양 원반을 머리에 이고 있는 뿔 양의 미이라 모습이 있다. 호르농은 그것을 밤에 태양이 오시리스와 연합한 모습으로 이해한다. 실제로 그림 옆의 비문에 “연합된 자”라는 말과 서로가 서로 안에 “들어간다”는 표현이 담겨 있다.

<sup>55</sup> James P. Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 46-47.

<sup>56</sup> Assmann, *The Price of Monotheism*, 32-33.

에 한 번만 쓰인 것으로 보아 그 복합 신은 하나의 신으로 간주된 듯하다. 하지만 이집트 종교의 복합 신명처럼 메소포타미아의 경우도 복합 신명 안 신들의 관계는 불분명하다. 다만 포터(Porter)는 그것을 “잠정적 융합”(temporary merger)로 규정하고 한 신이 다른 신들의 측면들을 대표할 수 있음을 보여주는 단서로 이해한다.<sup>58</sup> 그가 옳다면 메소포타미아의 제국의 시대에 헤노테이즘 즉 포괄적 유일신교가 발생한 배경을 이해할 수 있다. 바빌로니아에서 마르둑이 다른 신들의 측면들을 흡수하여 유일신적 지위에 오른다. 램버르트(W. G. Lambert)에 따르면 고바빌론 시대에는 마르둑이 바빌론 시 주변의 지역 신들을 흡수하기 시작했고, 신바빌론 제국의 시대에는 주요 도시들의 신들까지 흡수하여 유일신이 되었다.<sup>59</sup> <에누마 엘리쉬>는 마지막은 마르둑에 부여된 50개의 이름들로 끝나지만, 투투(Tutu)와 엔빌루루(Enbilulu)의 예에서 알 수 있듯이 마르둑이 지역의 소신(minor deities)를 흡수했음을 보여주는 증거에 불과하다. 하지만 신바빌로니아 시대의 문서들, ‘안=아누=샤 아멜리’(An=Anu=ša amēli)와 <앗수르바니팔의 마르둑 찬양>(Acrostic Hymn to Marduk)에서는<sup>60</sup> 마르둑이 아누, 엔릴, 에아, 아다드, 샤마쉬, 네르갈, 닌우르타 등 바빌로니아의 주요 신들을 흡수한다. 이로서 잠시지만 신바빌론 시대에 마르둑은 “신들의 엔릴”(Enlil-ilī)으로서 포괄적 유일신(henotheism)의 지위에 오르게 된다.<sup>61</sup>

만신전 다신교가 포괄적 유일신교로 발전하게 된 배경에는 제국 정치가 있다. 이집트의 왕이 해 지는 곳에서 해 뜨는 곳을 다스리는 보편 왕이 되면서,<sup>62</sup> 메소포타미아의 왕이 “세계의 왕(šar kiššāti)” “네 모서리의 왕(šar kibrāt erbetti)”이 되면서,<sup>63</sup> 제국 수도의 신도 지역의 신들의 능력을 흡수한 유일신이 된다. 하지만 그 ‘유일신’ 때문에 다른 신들의 신성이 소멸하거나 제의가 없어지지는 않았다. 이것은 고대 근동의 제국의 개념이 정복한 지역에 대한 영토적 병합을 전제하지 않는다는 사실과 연관 있어 보인다. 후기 청동기 시대의 국제 관계에 대한 연구에서 리버라니는 고대 근동 왕들의 통치에 대해 다음과 같이 말한다: “먼 지역에 대한 왕의 정치적 주권을 증명하는 데에는 그곳에 행정 기관을 유지할 필요가 없으며 왕의 방문이면 충분하다. 즉 정복(conquest)이 아닌 인정(knowledge)을 목적으로 한 약탈 원정과 같은 상징적 업적만 있으면 된다.”<sup>64</sup> 제국의 근대적 개념에 접근했다고 여겨지는 신아시리아의 경우도 필요한 경우에 한정하여 정복지를 자국 영토로 병합하여 직할 관할했으며, 그럴 필요가 없는 경우에는 충성 서약을 받고 지역 왕들의 독립을 유지시켰다.<sup>65</sup> 이 때 지역 왕들은 형식적 독립은 유지하지만 아시리아 왕의

<sup>57</sup> Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, ACLS Fellows' Publications. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009), 18; Rintje Frankena, *Tākultu. De Sacrale Maaltijd in Het Assyrische Ritueel* (Leiden: Brill, 1954).

<sup>58</sup> Barbara N. Porter, “The Anxiety of Multiplicity: Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria,” in *One God or Many? Conceptions of Divinity in the Ancient World*, ed. Barbara N. Porter (Casco Bay, ME: Casco Bay Assyriological Institute, 2000), 230; Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, 18.

<sup>59</sup> W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013), 264-65; Benjamin D. Sommer, “Yehezkel Kaufmann and Recent Scholarship: Toward a Richer Discourse of Monotheism,” in *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, ed. Job Y. Jindo, *Orbis Biblicus et Orientalis*; (Fribourg: Academic Press, 2017), 230.

<sup>60</sup> <앗수르바니팔의 마르둑 찬양>은 포스터의 번역을 참고하라. Benjamin R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda, Maryland: CDL Press, 1996), 704-9.

<sup>61</sup> 하지만 메소포타미아의 제의에서는 마르둑 유일신교 증거되지는 않는다. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, 16.

<sup>62</sup> Marc Van de Mieroop, *A History of Ancient Egypt* (New York, NY: Wiley Blackwell, 2021), 145. 투트모세 1세는 자신의 통치 영역에 대해 다음과 같은 내용을 남겼다: “나는 태양이 순회하는 범위를 이집트의 국경으로 만들었다.”

<sup>63</sup> Levin, “Global Monotheism: The Contribution of the Israelite Prophets,” 43.

<sup>64</sup> M. Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-100 B.C.* (Padova, Italy: Sargon, 1990), 59.

<sup>65</sup> Marc van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC* (Malden, MA:

통치를 대리한다는 의미에서 아시리아 왕권의 지역적 현현이라 말할 수 있다. 지역 신들에 대한 제의를 폐하지 않으면서 그 신들을 최고신의 현현 혹은 측면으로 이해하는 포괄적 유일신교는 당시 제국 정치의 구조를 반영하는 듯 보인다.

#### 2.4 가족/부족 종교

지금까지 우리는 이집트와 메소포타미아의 도시, 국가, 제국 문명을 배경으로 다신교 사회의 문화적 전략들을 살펴보았다. 이 지역 유일신교들을 이해하는데 한 가지 더 고려해야 할 것은 유목민의 종교이다. 고대 근동의 도시 문명은 유목 민족과 상호 작용 가운데 발전하였다. 제2천년기 초기에 아모리인들이 유프라테스 강의 상류 지역에서 동서로 이동하여 도시들에 정착하여, 특히 메소포타미아 지역에서는 다양한 왕조(라르사, 키쉬, 바빌론, 십파르, 우룩, 마리 등)를 이룬다.<sup>66</sup> 2천년기 후반에는 카슈 민족이<sup>67</sup> 바빌로니아를 다스렸으며 1천년기 초기에는 아람인들이 유프라테스 상류에서 동서로 이동하여 도시 문명에 흡수되거나 독립적 민족 국가를 건설했다.

정착민이 그들이 속한 도시에서 자기 정체성을 찾은 것과 반대로 유목민들의 정체성은 특정 도시가 아니라 공동의 조상을 통해 형성된다. 제1천년기에 아람인들이 시리아 지역에 세운 나라들의 이름이 “아무개 조상의 집”(bit PN)의 형식을 가진 것은 이를 잘 보여준다. 도시 시민의 종교가 공적인 성격—도시 신들에 대한 봉양—을 가진 것과 반대로, “조상들의 신”(the god of the fathers)을 섬기는 유목민들의 종교는 개인이나 부족의 생존 혹은 번영과 매우 밀접한 연관을 가진다. 도시 신들과 달리 “조상들의 신”은 유목민들과 함께 돌아다닌다. 이런 유목 문화에 기원하는 종교는 그들과 특별한 관계에 있는 신 하나를 수호신으로 섬기게 된다. 유목생활 하던 야곱은 자신의 신을 다음과 같이 정의한다: “내 고난의 날에 나에게 말씀하시고 내가 어디를 가든지 나와 동행하신 하나님”(창 35:3). 그렇다고 유목민들이 다른 부족 신의 존재나 힘을 부정하지 않는다. 또한 다른 신들이 그들이 숭배하는 신의 측면에 불과하다고 생각하지도 않는다. 유목민의 종교는 하나의 수호신을 섬길 뿐이다. 삶의 다양한 필요에 따라 다른 신을 섬기는 것도 가능하다. 이것을 단일신교(monolatry)라 부를 수 있을 것이다. 단일신교는 숭배되는 단일신이 다른 신들과 가지는 관계에 따라 유일신교에 근접할 수도 있다.<sup>68</sup>

단일신교는 제1천년기 시리아-팔레스타인 지역에서 가장 두드러지게 나타난다. 이스라엘, 모압, 암몬, 에돔, 블레셋, 아람 등은 각자 민족의 수호신을 가진다: 야훼, 그모스, 밀곰, 코스, 다곤, 하다드. 성서 전통에 따르면 이들은 외지에서 가나안 땅으로 이주한 사람들이다(출 20:2; 신 2:10-12; 암 9:7). 또한 이들 민족과 연결된 조상이 특정될 수 있다(창 32:28[야곱]; 19:30-38[롯의 두 딸]; 25:30[에서]; 10:23[아람]).<sup>69</sup> 성서가 제공하는 타민족의 조상들에 대한 이야기는 타민족에 대한 이스라엘인들의 편견을 담고 있다. 하지만 혈통적으로 상이한 인구 그룹에 동일한 백성으로서 정체성을 부여하기 위해 인공적으로 만들어진 혈연 관계에 근거한 이스라엘의 조상 이야기를 생각할 때, 그 주변 민족도 그에 상응하는 이야기를 가졌을 가능성을 배제할

Blackwell Publishing, 2004), 250. <고대 근동 역사> 김구원 옮김 (서울: 기독교문서선교회, 2008).

<sup>66</sup> Robert M. Whiting, “Amorite Tribes and Nations of Second-Millennium Western Asia,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (New York: Charles Scribner’s Sons, 1995), 1234-35.

<sup>67</sup> 후기 청동기 시대에 바빌론을 다스린 유목 왕조로 정확한 기원을 알려져 있지 않다. 우리말로는 “카시트 왕조”로 알려졌지만, 이것은 영어 Kassite에 대한 음역에 근거한 번역처럼 보인다. 바빌로니아 문헌에서 그 유목민들을 ka-aš-su-ú로 부른다는 점을 고려해서 “카슈 왕조” 혹은 “카슈 민족”으로 부르는 것이 좋을 듯 하다.

<sup>68</sup> 왕정 시대 이스라엘의 단일신교의 독특한 성격에 대해서는 아래에서 다루기로 한다.

<sup>69</sup> 성서 전통에서 블레셋의 조상은 특별히 언급되지 않는다. 이것은 블레셋이 가나안 주변을 떠돌던 유목민이 아니라 그리스 지역에서 지중해를 건너온 이민자라는 사실과 관계 있을 수 있다.

수는 없다.<sup>70</sup> 시리아-팔레스타인에 유행한 단일신교는 언약 신학도 공유한다. 그것은 한 민족과 한 신의 관계의 근거가 된다. 메사 석비에서, 모압 왕 메사는 이스라엘의 오프리 왕조에 의한 40여년 간의 억압적 지배를 그모스 신의 진노로 이해한다. 그리고 후에 그가 독립할 수 있었던 것을 그모스의 은혜 덕분이라고 말한다.<sup>71</sup> 이처럼 유목 그룹이 단일 민족의 정체성 위에 나라를 세울 때, 다른 민족과의 차별화 전략의 일환으로 단일신교라는 종교를 활용한 듯 하다. 즉 단일신교도 다신교 사회가 특정 정치적 위기에 반응하기 위해 고안한 문화적 전략이다.

지금까지 우리는 고대 근동에서 다양한 유일신교들이 다신교 신학의 문화적 전략들의 결과임을 살펴 보았다. 다신교 신학자들은 언제나 신성의 단일(一)성과 다자(多)성의 관계에 대해 질문해 왔다. 이런 질문에 다양한 사회적 조건에서 다양한 형태의 종교로 이어진다. 이런 다신교 신학의 역학 아래에서 출현한 다신교의 변주들이 최고신교(Henotheism)와 단일신교(Monolatry)이다. 특히 최고신교는 유일신교에 대한 잠정적 정의에 따라 유일신교의 범주에 들어가지만, 다신교 체제를 공격하거나 무너뜨리지는 않는다. 이제 물어야 할 것은 아켄아텐의 아텐 종교와 모세의 야훼 종교이다. 이 두 유일신교는 다신교 체제를 반대하는 것처럼 보이기 때문이다. 아텐과 야훼 유일신교의 기원은 다신교와 어떤 접점도 없을까? 그 둘은 다신교와 양립 불가능할까? 아텐과 야훼 유일신교는 어떤 점에서 ‘혁명적’이라고 불릴 수 있을까? 그 두 유일신교도 사회 정치적 위기에 대한 다신교 신학의 응전으로 설명될 수 있을까? 이제부터 이 질문들에 대답해 보자.

### 3 아텐 유일신교

#### 3.1 아켄아텐의 종교 개혁

이집트는 통일 왕정 역사가 시작된 기원전 4천년기 말부터 성각 문자가 필레 신전에 마지막으로 새겨지는 기원후 5세기까지 다신교 사회와 문화를 줄곧 유지하였다. 알렌(James P. Allen)에 따르면 그 기간 문자 혹은 도상 증거에 언급된 신들의 수는 1700 여명에 이른다.<sup>72</sup> 물론 이집트 전역에 신전을 유지하고 제사를 받은 신들이나 문서에 언급되는 중요한 신들의 수는 그보다 훨씬 적어 50여명에 불과했지만, 분명한 것은 이집트 종교는 틀림없는 다신교였다는 사실이다. 하지만 이런 다신교로 충만한 고대 이집트에서 세계 문명 최초로 유일신 종교가 탄생했다.

신왕국 제18왕조의 왕 아켄아텐(Akhenaten, B.C. 1352-1336)은 이집트의 다신교 역사에 큰 단절을 가져온 왕으로 유명하다. 그의 아텐 신앙은 유일신교에 대한 오늘날의 통념에 가장 근접한 것이었다. 그는 기원전 1350년 왕위에 오른 지 3년째 되던 해 본격적으로 종교 개혁의 시동을 건다. 카르낙의 아문 신전 단지에 태양 신을 위한 신전(케메트 파-아텐 *gmt p' jtn*)을 짓기 시작한다. 이 신전 부조에서 태양 신은 전통적 상징인 매가 아닌 빛을 내는 원반으로 표현된다. 또한 태양 신에게 새로운 이름이 부여되어 왕의 이름처럼 두 개의 카르투쉬 안에 담긴다: “살아 있는 자(nh), 레-헤루-아크티(r'-hrw-ih'tj), 지평선 안에서 활동하는 자(h'j m ih'tj), 태양 원반(아텐) 안에 있는 빛으로 불리는 자(m rn.f m šw ntj m jtn).”<sup>73</sup> “아텐”이라는 신명은 바로 이 이름을 줄인 것이다. 태양 신 숭배는 고왕국 때부터 존재했지만 카르낙 신전 단지에 건설된 태양

<sup>70</sup> Van der Toorn, in Johnston, Religions of the Ancient Worlds, 423ff.

<sup>71</sup> 제임스 프리처드, <고대 근동 문학 선집> 김구원 외 옮김 (서울: 기독교문서선교회, 2016), 558-559. 그모스의 “진노”로 번역된 모압어는 y'np로 히브리어에서 야훼의 진노를 가리키는 נקם과 같은 어원의 말이다. 단 비문에서 그모스의 “은혜”라는 말은 나오지 않는다. 다만 8열과 9열에 걸치는 문장은 “그모스가 내 날에 그것을 회복시켜 주었다(wyšbh kmš bymy)”고 번역된다.

<sup>72</sup> Allen, “Monotheism, Monolatry, Polytheism,” 319.

<sup>73</sup> Allen, Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs, 200. 이집트어 문장의 번역은 알렌의 번역을 참조하였다.

신전의 주인은 그 상징과 이름에서 완전히 다른 종류의 태양신 같았다.



그림 1 카르투쉬에 담긴 아텐의 이름 174

카르낙 신전 단지에 새 태양 신전이 완성되었을 때 아켄아텐은 자신의 이름을 아멘호텝(jmn-ḥtp “아문이 기뻐하는 자”)에서 아켄아텐(ḥn-n-jtn “아텐을 위해 일하는 자”)로 바꾸고<sup>75</sup> 세드 축제(*ḥb-sd*)를 주관하는 것으로 보인다. 세드 축제는 왕이 즉위 30년이 되던 해 왕권을 갱생하는, 일종의 왕의 회춘제 혹은 회년제의 성격을 가진다. 그렇다면 왜 젊은 왕이 즉위 4-5년 만에 세드 축제를 열었을까? 이에 대한 다양한 의견들이 제시되었지만 제임스 호프마이어(James Hoffmeier)의 견해가 가장 설득력이 있다. 호프마이어에 따르면 게메트 파-아텐에서 열린 세드 축제는 왕을 위한 것이 아니라 신을 위한 것이다. 즉, 이제 막 데뷔한 아텐 신을 “신들의 왕”의 지위로 끌어올리기 위한 장치였다.<sup>76</sup> 그 진적까지 그 호칭으로 불린 신은 아문이었다. 하지만 세드 축제를 통해 아텐이 아문을 몰아내고 “신들의 왕”이 된 것이다.<sup>77</sup> 그림 1이 보여주는 것처럼 아텐의 이름이 왕의 이름처럼 두 개의 카르투쉬에 기록된 것도 이와 무관하지 않을 것이다. 신이 카르투쉬에 적힌 것은 매우 드문 일이지만, “신들의 왕”의 개념은 다신교 체제와 조화될 수 있는 것이다. 아직까지는 다신교 체제를 무너뜨리는 혁명적 유일신교는 아니다.

그후 즉위 5/6년에 아켄아텐은 멤피스와 테베를 대신할 새 수도를 건설한다. 새 수도는 어떤 신과도 연고가 없는 처녀지(오늘날 텔-아마르나)에 건설되었고 “아케트-아텐”(ḥt-jtn, 아텐의 지평선)으로 불렸다. 그곳에는 아텐 신전만이 여럿 건설되었으며 그 중 가장 큰 규모의 신전은 카르낙의 태양 신전과 동일한 이름인 게메트 파-아텐으로 불렸다. 이 때부터 아텐 종교는 혁명적 유일신교적 성격을 노골적으로 드러낸다. 즉 아켄아텐은 아문을 비롯한 다른 신들의 신전과 제의를 폐쇄한다. 이런 경향은 아텐 신의 새 이름에서 잘 나타난다. 다음의 아텐 신의 이름에서 중요한 것은 그 의미보다 ‘절자’이다.

74 카르투쉬 그림의 출처. Ibid.

75 이것은 그가 섬기는 신이 아문에서 아텐으로 바뀌었음을 상징한다. 즉위 4/5년부터 “아켄아텐”이 공식 문서에 등장하며 그 전에 만든 비문에 새겨진 “아멘호텝”도 지우고 그 위에 “아켄아텐”을 새로 새겼다.

76 Hoffmeier, Akhenaten and the Origins of Monotheism, 117-25.

77 보통 세드 축제 장면에서 아문이 왕에게 관을 씌워 주는 모습이 등장한다. 대표적인 예가 하트셉수트의 오벨리스크이다. 하지만 카르낙의 태양 신전에 묘사된 세드 축제 장면에는 태양 원반(아텐)에서 나오는 광선이 왕의 머리를 비추는 장면이 나온다. 아문의 영향력이 거의 없어졌음을 보여준다. Ibid., 92. Figure 4.1을 참조하라.



그림 2. 카르투쉬에 담긴 아텐의 이름 278

새 이름의 의미는 카르낙의 태양 신전에 새겨진 신 이름과 대동소이하다: “살아 있는 자(ꜥh), 지평선의 통치자 레(rꜥ ḥkꜣ), 지평선 안에서 활동하는 자(ꜥhtj ḥꜣ m ꜥht), 태양 원반(아텐)에서 나오는 빛으로 불리는 자(m rn.f m ꜥꜣjt ꜣꜣ m ꜣtn).”<sup>79</sup> 하지만 새 이름의 철자에서는 ‘ꜥ’ 모양의 성각 문자와 ‘ꜣ’ 모양의 성각 문자가 사용되지 않았다. 그 이유는 그 두 문자는 각각 다른 신들(호루스와 슈)의 상징으로 사용될 수 있기 때문이다. 즉 이 시점의 아텐 종교는 아텐 이외에 다른 신의 존재나 활동을 부정하는 단계에 이른다. 이를 증명이라도 하듯 아켄아텐은 즉위 8-9년부터 이집트 전역에 장인 관료들을 보내어 아문의 이름, 도상, 신상을 파괴하기 시작했다. 또한 “아멘호텝”과 같은 선왕의 이름에 있는 “아문”과 복합신 “아문-레”에 들어있는 “아문”도 일일이 제거해 버렸다. 이런 폭력은 아문을 넘어 다른 신들의 이름과 도상, 그리고 신상에게도 향했다. 심지어 “신들”을 의미하는 이집트어 ntrw(세 개의 ꜣ대로 표기됨)에서 ꜣ대 두 개를 제거함으로써 하나의 “신”을 의미하는 ntr(한 개의 ꜣ대로 표기됨)로 편집하였다. 이 때문에 아스만은 아텐 유일신교를 “혁명적”이라 규정하고 그것의 특징을 “반종교”(counter-religion) 혹은 “2차종교”(secondary religion)라는 용어에 담았다. 즉 아스만은 혁명적 유일신교의 정체성을 참과 거짓의 이분법과 다른 거짓 신들에 대한 반대 혹은 폭력에서 찾는 것이다. 물론 아켄아텐이 아텐 이외의 신들에게 가한 폭력이 다른 신들의 존재에 대한 부정을 의미하는지 아니면 존재하지만 반대하는 다른 신에 대한 박해인지는 확실하지 않다. 그럼에도 불구하고 다른 신들에 대한 박해는 분명히 아텐 유일신교를 기존의 다신교적 세계관과 멀리 분리시킨다.<sup>80</sup>

또한 아켄아텐은 신의 유일한 선지자를 자처했다. 이집트 다신교 체제에서는 다양한 중간자들(신성한 동물, 하위 신들, 죽은 조상, 성인 등)이 주요 신들과 인간 사이를 매개하였다. 하지만 아텐 종교에서는 왕과 그 가족만이 유일신과 사람들을 연결시킬 수 있다.<sup>81</sup> 따라서 왕과 그 가족들은 아텐 종교에서 특별한 지위를 가진다. 이를 암시하는 것이 왕과 그 가족들에 대한 기괴한 묘사이다. 특히 아켄아텐 왕은 긴 타원형의 머리, 기괴한 이목구비, 여성과 같은 몸으로 묘사되는데 과거에는 그 이유를 병리적인 것에서 찾았지만<sup>82</sup> 최근에는 유일한 선지자인 왕과 일반 사람들의 존재론적 차이를 예술적으로 승화시킨 것이라는 의견이 주목을 받는다.<sup>83</sup>

아켄아텐 신학의 특징은 아텐 신의 추성성에 있다. 이집트 다신교의 신들은 모두 형상(ḥprw)이 알려져 있어서 그들의 제의 신상이 장인들에 의해 제작되었다. 하지만 아텐의 경우 형상이나 장인들이 만든 제의 신상도 없다. 경계 석비에서 아켄아텐은 아텐에 대해 다음과 같이 말

<sup>78</sup> 그림의 출처는 Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, 201.

<sup>79</sup> 이집트 문자 이름의 번역은 알렌의 것을 참조하였다. Ibid.

<sup>80</sup> Ibid. 아켄아텐은 “신들(ntrw-세 개의 ꜣ대)”로 적힌 본문도 “신(ntr-한 개의 ꜣ대)”으로 고쳐 적었다.

<sup>81</sup> Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, 96.

<sup>82</sup> Kathryn A. Bard, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007), 222.

<sup>83</sup> Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, 202.

한다: “자기 손으로 스스로를 창조한 자, 어떤 장인의 기술(*hmw*)도 모르는 자.”<sup>84</sup> 태양 원반은 사람들이 숭배하는 *ddk*텐의 신상이 아니라 아텐 신의 본질인 빛을 상징한다. 이 때문에 동물 형상이나 인간 형상이 그에게 적용되지 않는다. 유일하게 남은 신인동형론의 잔재는 태양 원반에서 나오는 광선 끝에 그려진 손 모양이다. 호프마이어는 아텐이 신상을 가지지 않기 때문에 신상을 대신하는 다소 긴 이름을 취했다고 주장한다.<sup>85</sup> 이것은 고대 이스라엘 종교에서 야훼의 신상을 대체하는 다양한 제의 “중심점”(focal points) 중 하나로 야훼의 “이름”이 사용된 것을 연상시킨다.<sup>86</sup> 아텐 신의 추상성의 절정은 아마르나 도상에서 말하지 않는 신이 된 것이다. 아마르나 시대를 제외하면 왕이 신 앞에 공물을 드리는 부조에서 그 둘 간의 대화를 쉽게 찾을 수 있다. 하지만 아마르나 시대의 도상에서는 아텐 신이 말하는 장면을 찾을 수 없다. 왕궁 서기 이피의 무덤 벽화에 묘사된 아켄아텐 왕의 제의 장면에서 아텐 신은 말 없이 생명의 광선을 왕과 그의 제물에 비추일 뿐이다.<sup>87</sup>

이상의 특징들에 비추어 볼 때 아켄아텐이 창시한 아텐 종교는 유일신교에 대한 현대적 통념에 근접함을 알 수 있다. 특히 아마르나 시대에 유행한 태양신 찬가는 고대 이스라엘의 유일신교에 영향을 준 것으로 여겨질 정도다.<sup>88</sup> 다음은 아마르나의 고관들의 무덤 벽에 새겨진 아텐 찬가의 일부이다.

당신의 행위가 얼마나 큰지요!  
 비록 보이지는 않지만,  
 (당신은) 유일하신 하나님이며,  
 (당신) 외에는 다른 신이 없습니다.  
 당신, 오직 당신만이 뜻 대로 땅을 만드셨습니다.....  
 당신은 모든 사람을 그 거처에 두시고,  
 그들의 필요를 공급하십니다.....  
 당신은 내 마음에 있습니다.  
 당신을 아는 사람은 나 외에 아무도 없습니다.

<sup>84</sup> Williams J. Murnane and Charles C. van Siclen III, *The Boundary Stela of Akhenaten* (New York: Routledge, 1993), 39. 저자의 번역은 다음과 같다: “The one who constructed himself with his own hands, ,who knew not crafting.”

<sup>85</sup> Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, 164. 카르투쉬에 적힌 아텐의 이름 안에 다음과 같은 내용이 있다: “태양 원반 안에 있는 빛의 이름으로 불리는 자(m rn.f m h̄jt jj m jtn)”

<sup>86</sup> Theodore J. Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, Oxford Scholarship Online. (New York: Oxford University Press, 2020), 407-9. 다신교에서 제의 중심점은 당연히 신상이다. 신상을 향해 기도하고 신상에게 공물을 바친다. 하지만 신상을 사용하지 않은 고대 이스라엘에서는 신상을 대신하는 제의 중심점이 필요하다. 대표적인 예가 지성소 안에 있던 언약궤과 그룹이다. 이외에도 학자들은 다양한 제의 중심점을 제안하는데 그 중에 하나가 새겨진 이름이다. 자세한 논의는 인용한 루이스의 문단들을 참고하라.

<sup>87</sup> Erik Hornung, “Monotheismus Im Paranoischen Ägypten,” in *Monotheismus Im Alten Israel Und Seiner Umwelt*, ed. Othmar Keel, *Biblische Beiträge* (Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980), 85.

<sup>88</sup> 20세기 초 제임드 브리스테드(James H. Breasted)는 아텐 찬가들과 시편 104편의 유사성에 주목하고 후자가 전자에 직접 영향을 받은 것이라고 주장했다(*A History of Egypt* [London: Hodder&Stoughton, 1921], 371). 그후 이 둘의 관계에 대한 성서학자들의 연구가 활발히 진행되었다. 다음의 책과 논문들을 참고하라: George Nagel, *À propos des rapports. Du psaume 104 avec les textes égyptiens*, in *Festschrift für Alfred Bertholet*, eds. Ott Essfeldt et al (Tübingen, 1950); Mitchell Dahood, *Psalms III*, 101-150 (New York: Doubleday, 1970); Peter Craigie, “The Comparison of Hebrew Poetry: Psalm 104 in the Light of Egyptian and Ugaritic Poetry,” *Semitics* 4 (1974): 9-24; Paul Dion, “YHWH as Storm-God: the Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104,” *ZAW* 103 (1991): 43-71; J. Glen Taylor, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Sheffield: JOST Press, 1993).



오로지 당신의 아들, 레의 유일한 아들에게  
당신은 당신의 법도와 힘을 가르쳤습니다.....<sup>89</sup>

### 3.2. 아텐 유일신교의 다신교적 문맥

지금까지의 논의는 아켄아텐의 창시한 아텐 종교가 다신교 체제를 파괴하는 듯한 혁명적 유일신 교임을 보여준다. 그리고 많은 이집트 학자들이 아텐의 종교를 혁명적 유일신교로 정의한다. 그렇다면 아텐의 유일신교가 이집트의 다신교와의 접점은 무엇인가? 아텐 유일신교의 성격을 어떻게 규정하든지 분명한 것은 그것이 무로부터 나오지 않았다는 사실이다. 아텐 유일신교의 탄생에 기여한 요소들이 이집트의 전통적 다신교 안에 있었을 것이다. 지금부터는 아텐 유일신교의 다신교적 접점들을 논의해 보자.

첫째, 고대 이집트에서 다신교에는 통일 왕국의 시작부터 질서 있는 세련된 다신교로 출발했다. 다양한 신들의 신전과 제의가 전역에 퍼져 있었지만 하나의 핵심 신이 이집트 다신교 개념에서 중요하게 된다. 고왕국 초반까지 매 형상의 호루스가 핵심 신으로 숭배되었고, 고왕국 후반부터는 태양 신이 핵심 신으로 등장한다. 그리고 중왕국 12왕조부터 신왕국까지 아문(Amun)이 만신전의 최고 지위에 오른다. 그리고 후기 왕조 시대에는 오시리스가 가장 중요한 신이 된다.<sup>90</sup> 이 핵심 신들이 홀로 혹은 그룹으로 만신전의 지도자로 기능했지만 다른 신들의 존재와 기능이 부정된 것은 아니었다. 아텐 유일신교와 접점의 관점에서 중요한 다신교적 문화 전략은 핵심 신들이 신화나 찬양의 문맥에서 후대의 유일신 신학을 연상시키는 내용과 연관되는 것이다.<sup>91</sup> 단적인 예가 핵심 신들이 다른 모든 신들의 창조주 혹은 아버지라는 칭호를 얻는 것이다. “신들의 아버지(the king of the gods)”라는 호칭도 신왕국 때에 아문-레에게 적용되지만, 페피 1세(B.C. 2312-2287)의 피라미드 문서에서 같은 호칭이 호루스에게도 적용되었다.<sup>92</sup> 고대 이집트에 다양한 창조주와 신들의 아버지, 신들의 왕이 존재했던 것으로 보아 그 표현은 문자가 아닌 문학적 의미로 이해해야 한다. 한편, 이집트 다신교의 핵심 신들은 수많은 ‘현현’이나 ‘측면’으로 존재할 수 있다. 예를 들어, ‘호르아크티’(Harakhty)는 태양신의 현현으로 호루스를 가리키며, 태양 신은 아툼, 케프리, 아크티 등의 측면으로 나타날 수 있다. 이런 신의 현현과 측면들은 각각의 신전을 가지며 별도의 신격으로 간주된다. 유일신 아텐도 초기에는 태양신의 한 현현으로 간주되었다.

둘째, 이집트 다신교 신학에서 다양한 신들을 관통하는 하나의 신성에 대한 믿음이 있다. 이것은 중왕국 시대의 이집트의 지혜 문학에서 신을 익명처리 하는 관행에서 엿볼 수 있다.<sup>93</sup> 예를 들어 다음의 메리카레의 교훈에서 특정 신의 이름 대신 “신”(ntr)이라는 일반명사를 사용하고 있다:

“한 세대가 가고 다른 세대가 가도, 신은 보이지 않지만 (모든 사람의) 성격을 안다; 누구도 손의 주에 맞설 수 없다. 사람은 그 길에서 신을 경외해야 한다...올바르고 정의롭게 삶으로써 무덤 속 너의 지위를 견고하게 하라...신을 위해 일하라. 그러면 신도 너를 위해 일할 것이다...신은 그를 위해 일하는 자를 돌보신다.” (메리카레의 교훈)<sup>94</sup>

<sup>89</sup> W. W. Hallo, ed., Context of Scriptures, volume 1, (Leiden: Brill, 2000), 46. Lichtheim의 번역을 참고하였다.

<sup>90</sup> James K. Hoffmeier, “The First God,” in <https://aeon.co/users/james-k-hoffmeier>. 2024년 2월 14일 접근.

<sup>91</sup> Hornung, “Monotheismus Im Paranoischen Ägypten,” 88-89.

<sup>92</sup> Hornung, Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many, 231.

<sup>93</sup> Assmann, “Polytheism and Monotheism,” 23.

<sup>94</sup> W. W. Hallo, ed., Context of Scriptures, volume 1, (Leiden: Brill, 2000), 64. Lichtheim의 번역을 참조했음.

인용된 메리카레의 교훈에서 “손의 주”는 태양 신의 한 현현을 가리키는 말이지만 그의 이름을 언급하지 않고 계속 “신”이라는 일반 명사를 사용한 이유는 다신교 내의 수많은 신들을 관통하는 공동의 신성이 있음을 반영하는 것일 수 있다.<sup>95</sup> 공동의 신성에 대한 믿음이 이집트의 창조 신화에도 반영되어 있다. 이집트의 창조 신화는 조물주를 지칭할 때에 일반명사 “신” 대신, 도시 전통에 따른 조물주의 이름을 사용하지만, 그 다양한 창조 신화들은 한결 같이 모든 세계—여기에는 당연히 신계도 포함됨—의 근원을 하나의 신에서 찾는다. 헤르모폴리스, 헬리오폴리스, 멤피스, 테베, 어느 도시의 창조 신화이든 하나의 신(누, 아툼, 프타, 혹은 아문)에서 모든 다양한 신들이 유출되었다는 주제가 엿보인다.<sup>96</sup> 이것은 다양한 신들이 결국 하나의 신성을 공유한다는 생각을 반영한다.

세째, 앞서 언급한 여러 신들을 붙여 ‘복합 신’을 만드는 관행과 그것이 확대된 최고신교(Henotheism)도 아텐 유일신교의 배경이 된다. 그것들은 이집트 다신교에서 신성의 다자성과 단일성 사이의 갈등을 해결하는 방식 중 하나임을 앞서 설명했다. 예를 들어, 최고신이 다른 신들의 능력을 모두 흡수한 유일무이한 신이지만 그렇다고 다른 신들의 존재나 제의가 부정되는 것은 아니다. 하지만 이런 포괄적 유일신의 개념이 어떤 정치 사회적 자극 아래서 배타적 유일신의 개념으로 넘어가는 것은 어려워 보이지 않는다. 즉 ‘다른 신들은 최고 신의 측면에 불과하다’와 ‘(당신은) 유일하신 신이며 (당신 외에) 다른 신은 없습니다’ 사이에 신학적 거리가 크지 않다.<sup>97</sup>

이처럼 아텐 유일신교는 이런 이집트 다신교 신학과 점점들을 가진다. 그럼에도 불구하고 아켄아텐의 유일신교는 아텐의 신격이 추상적이라는 점과 다른 신들에 대한 제의를 거부한다는 점에서 전통적 다신교 세계관과 대치된다. 그렇다면 아텐 유일신교의 혁명성은 어디로부터 오는 것일까?

### 3.3 아텐 유일신교의 기원

아텐 유일신교의 기원을 설명하는 다양한 이론들이 제안되었다. 이미 용도 폐기된 원시 유일신교 이론에서부터<sup>98</sup> 아텐 유일신교를 다신교 신학의 논리적 발전으로 보는 이론, 종교인의 영감에서 아텐 종교의 혁명성을 찾는 이론,<sup>99</sup> 당시 신왕국의 정치 사회적 역학에서 그 기원을 찾는 이론

<sup>95</sup> Allen, “Monotheism, Monolatry, Polytheism,” 321-323. 알렌은 호르농의 견해도 소개한다. 즉 호르농은 지혜 문학에서 신을 익명 처리하는 것을 문학적 관행으로 이해한다. 즉 지혜 문학은 어떤 신을 믿는 사람에게도 적용가능해야 한다. 따라서 지혜 문학에서는 신의 구체적 이름을 언급하는 대신 모든 신을 포괄할 수 있는 보통 명사 “신”을 사용한다. 스미스(Mark S. Smith)는 지혜 문학의 “신”을 “a temple deity”라고 부른다. Smith, *God in Translation*, 54.

<sup>96</sup> 이집트 창조 신화들에 대한 간결하면서 믿을 만한 설명은 알렌의 글을 참고하라: Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Essays 11-15.

<sup>97</sup> 매키니스트는 야훼 종교에 대해 비슷한 언급을 한다. 즉 다른 신들은 야훼의 주권 아래에 있는 종에 불과하다는 개념에서 ‘다른 신들은 신이 아니다’라는 선언으로 넘어가는 것은 매우 쉽다고 말한다. Machinist, *Once More: Monotheism in Biblical Israel*, 25-26.

<sup>98</sup> 이집트 종교가 본래 즉 선사 시대에는 유일신교였는데 국가가 생기면서 다신교로 퇴화했다는 주장이 있다. 이런 주장에 따르면 아켄아텐의 종교 개혁은 이집트 종교를 유일신교적 뿌리로 되돌리려는 노력이었다. 이런 입장을 “원시 유일신교 가설”이라 부른다. 흥미로운 것은 중국 종교에 관해서도 비슷한 가설이 있다는 것이다. 19세기 중국에서 활동한 영국 선교사 제임스 레게(James Legge, 생물연대)는 중국인들이 본래 유일신교를 신봉했는데 후에 점복과 우상숭배자가 되었다고 주장한다. 그는 중국인들이 섬긴 상제(上帝)가 단순히 최고 신을 가리키는 것이 아니라 인격적 창조신이라고 말한다. 한국 기독교에서 신명(上帝)로 채택한 “하느님/하나님”도 한국 토속 신앙의 최고 신이다. 이와 같은 “원시 유일신교 가설”이 이집트 학자들 사이에서 거의 받아들여지지 않지만 이집트 종교에서 유일신교의 씨앗들이 발견된다는 주장은 꾸준히 제기되었다. Allen, “Monotheism, Monolatry, Polytheism,” 321; Oak, “Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea,” 89-115.

<sup>99</sup> Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, chapters 5-6.

등이 다양한 형태로 제시되었다.

우선, 아텐 유일신교를 전통적 다신교 신학의 논리적 발전으로 볼 수 있다. 이런 입장에 따르면 아켄아텐의 새 종교는 그다지 혁명적인 것은 아니다. 앞서 언급했듯이 이집트 종교에는 수천의 신격이 존재하지만 그 신격들을 관통한 공동의 신성에 대한 힌트들도 존재한다. 이런 공동의 신성 개념이 이집트가 제국의 시대로 들어선 신왕국 시대에 그것도 이집트 영토와 부가 절정에 달한 아멘호텝 3세(B.C. 1390-1352) 이후 유일신 개념—즉 모든 신들의 능력을 흡수한 절대적 창조주—으로 진화했을 가능성이 있다. 하지만 이런 주장의 문제는 아켄아텐의 종교가 아텐 이외의 다른 신들을 부정한다는 사실을 설명하기 힘들다. 제1천년기 제국의 시대에 비슷한 종교 발전을 보인 메소포타미아에서도 포용적 유일신교가 발생했지만 다른 신들에 대한 박해로 이어지는 않았다는 점은 시사하는 바가 크다. 그럼에도 불구하고 아켄아텐의 새 종교를 이집트 다신교 문화와 양립 가능한 것으로 이해할 수 있을까?

존 베인즈(John Baines)는 이 질문에 긍정적으로 답하는 듯 하다. 폰그라츠-라이스텐이 편집한 책 <혁명적 유일신교의 개념을 재고하기>(Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism)에 이집트의 아텐 유일신교를 다루는 논문을 기고한 베인즈는 자신의 논문에서 아켄아텐의 종교를 전통 다신교와 단절된 혁명적 종교로 보지 않는다.<sup>100</sup> 그는 아텐의 유일성을 보이는 비문과 도상 증거들을 문학적 그리고 건축적 문맥에서 분석한 후, 아텐 유일신교의 표현들이 극단적이긴 하지만 여전히 전통 다신교의 문화적 전략에 속함을 주장한다. 예를 들어, 베인즈에 따르면, 아텐의 대찬가(the Great Hymn to Aten)는<sup>101</sup> 아멘호텝 3세 때의 귀족인 수티(Suty)와 호르(Hor) 형제의 석비에 새겨진 태양 찬가에 사용된 문학적 수사와 크게 다르지 않다. 이 때는 아직 아텐이 유일신이 되기 이전이다. 나아가 유일신교적 수사들이 사용된 태양신 찬가들이 기록된 건축적 문맥, 즉 무덤이나 신전은 분명 다신교적이다. 즉 태양신 이외의 신들의 신상과 도상들이 존재했다. 수티와 호르의 태양신 찬가 비문 위에 저부조는 수티와 호르가 오시리스와 아누비스를 경배하는 모습을 묘사하며, 석비 자체를 감싸는 틀에 새겨진 비문은 12명의 다른 신들을 향한 주문이 들어 있다. 즉 수티와 호르의 태양신 찬가는 분명 유일신교적이지만 그 위의 도상, 그 주변의 비문들은 전부 다신교 문화를 그대로 노출한다.<sup>102</sup> 베인즈는 아켄아텐 왕이 태양신 찬가의 문학적 수사를 문자적으로 이해하여 아텐에게 적용했을 가능성이 있다고 주장하는 동시에, 왕실에서 발생한 신학적 사유의 혁신이 이집트 백성들의 실제 종교 생활에는 거의 영향을 주지 못했다고 지적한다. 유일신의 성도(Holy City) 아마르나에서 발견된 베스(Bes)와 타웨레트(Taweret)의 신상은 아마르나 시민들이 아텐 이외에 다른 신들에 대한 제의를 지속했음을 시사한다.<sup>103</sup> 이런 베인의 주장이 옳다면 아텐 종교는 기존의 전통 다신교를 대체한 것이 아니라 특정한 정치적 환경에 자극 받은 신학적 돌연변이라 평가할 수 있다. 수티와 호르의 유일신교적 수사가 다신교적 부조와 양립 가능하듯이 아켄아텐의 유일신 종교도 일반 이집트인들의 다신교와 양립했다. 베인에 따르면 아켄아텐이 공격 대상으로 삼은 것은 아텐 이외의 모든 신들이 아니라,

<sup>100</sup> John Baines, "Presenting and Discussing Diets in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt," in *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, ed. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 41-90.

<sup>101</sup> 아텐의 대 찬가는 아마르나 고관 아이(Ay)의 무덤 서쪽 벽에 13개의 칼럼으로 구성된 문서이다. 아텐 유일신교 신학의 정수를 담고 있는 것으로 평가된다. 태양의 하루 여행을 소재로 하는 다른 찬가들과 다른 점은 아텐이 수행하는 신 없이 홀로 여행한다는 것이다. 일반적으로 태양 신의 하루 여정에는 수행신들이 동행한다. 하지만 아텐 찬가는 "신은 하나며 다른 신은 없다"고 선언한다. 아텐 대찬가의 영문 번역과 해설을 보려면 W. W. Hallo, ed., *Context of Scriptures*, volume 1, (Leiden: Brill, 2000), 44-46을 참조하라.

<sup>102</sup> Baines, "Presenting and Discussing Diets in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt," 58-59. 58쪽에 비문 사진이 수록되어 있다.

<sup>103</sup> Baines, "Presenting and Discussing Deities in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt," 62.

아문과 그의 연관된 신들에 국한된다. “신들”이 “신”으로 편집된 것도 아문 신에 대한 박해로 이해한다. 아문이 “신들의 왕”의 칭호로 불린다는 점에 착안하여 “신들”을 단수로 바꾼 것은 아문 세력들에 대한 거세의 의미가 있다는 주장이다.<sup>104</sup>

둘째, 아텐 유일신교를 기존의 다신교와 조화될 수 없는 혁명적 종교로 이해하는 학자들 중 일부는 그 혁명성의 기원을 종교 지도자의 영감에서 구한다. 예를 들어, 호프마이어는 아켄아텐 왕이 즉위 초년이나 그 이전에 신현(theophany)을 경험했을 것이라 추정한다.<sup>105</sup> 아텐 신이 정말 아켄아텐에게 나타났는지는 알 수 없지만 중요한 것은 아켄아텐 왕이 아텐을 정말 경험했다고 믿었을 가능성이다. 인류 역사에서 많은 종교 지도자들이 그런 신비 체험을 주장했음은 주지의 사실이다. 호프마이어에 따르면 아켄아텐도 신현 체험을 통해 바울의 ‘다마스쿠스의 회심’과 같은 극적인 영적 각성에 도달했다.<sup>106</sup> 그 증거로 아켄아텐이 아마르나, 테베, 그리고 누비아에 아텐 신전을 짓고 그것의 이름을 게메트 파-아텐(Gemet Pa-Aten) 즉 “아텐을 만남”이라고 명명했다는 점을 제시한다. 호프마이어는 다음과 같이 말한다.

“세 개의 신전이 같은 이름으로 불리는 것은 유례없는 일이다. 그 이름의 의미 “아텐을 만남”이 그 청년 왕의 종교 개혁에 중요했을 것이다. 그 세 신전의 이름이 왕이 체험한 극적 신현을 기념하는 것이며, 왕의 (종교) 혁명을 출범시킨 것은 아닐까?”<sup>107</sup>

호프마이어는 신현에 대한 또 하나의 증거로 경계 석비의 내용을 제시한다. 경계 석비에서 아켄아텐 왕은 새 수도의 후보지 아마르나를 발견하게 된 경위를 다음과 같이 설명한다: “보아라. 아텐이다. 아텐께서 거대 건물 즉 아케트-아텐을 건설하기 원하신다...아텐 나의 아버지께서 아케트-아텐을 건축하도록 내게 명령하셨다.”<sup>108</sup> 석비의 내용에 따르면 아텐 신이 직접 아마르나를 성도(聖都)로 정하고 그것을 아켄아텐에게 계시해 주었다. 호프마이어의 ‘신현’ 이론은 아켄아텐 종교의 혁명성을 가장 잘 설명하지만, 신현 체험이 곧 유일신 사상으로 이어지는 않는다는 점, 즉 신현 체험에 대한 다신교도들의 증언도 많다는 사실은 호프마이어의 가설의 가장 큰 약점이다.

세째, 20세기 중엽부터 정치 사회적인 요인들이 아켄아텐의 종교 개혁을 설명하는 기제로 제안되었다. 먼저, 게오르그 스타인도르프(Georg Steindorff)는 아켄아텐이 새 수도를 건설한 계기를 헬리오폴리스(Heliopolis)의 사제단을 지원하는 왕과 테베의 아문 사제단 사이에 발생한 심각한 신학적 견해차(a bitter religious controversy)에서 찾으려 한다.<sup>109</sup> 존 윌슨(John Wilson)도 아켄아텐의 종교 개혁의 배경으로 왕실과 아문 사제간의 관계 악화를 꼽지만, 그 원인을 신학적 견해 차이가 아닌 왕의 소극적인 군사 원정에서 찾는다. 아켄아텐의 아버지 아멘호텟 3세 아래 신왕국의 국력이 정점을 달했을 때, 시리아-팔레스타인과 누비아에 대한 정복으로 많은 자원과 부가 이집트로 흘러 들어왔다. 그리고 그에 대한 최대 수혜를 아문 신전과 그 사제들이 누렸다. 하지만 아마르나 외교 서신에 따르면 아켄아텐은 시리아 팔레스타인에 부대를 주둔시키지 않았으며, 그 지역의 속왕들이 침략을 당해 원군을 요청해도 군대를 보내지 않았다. 윌슨에 따

<sup>104</sup> Baines, “Presenting and Discussing Dieties in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt,” 63.

<sup>105</sup> Hoffmeier, Akhenaten and the Origins of Monotheism, 142, 149. 149쪽에서 호프마이어는 신현에 관한 그의 주장이 ‘추정’(conjecture)임을 분명히 한다. 하지만 제임스 알렌도 아켄아텐이 신현을 체험했을 가능성을 부정하지 않는다. Allen, Monotheism, Monolatry, Polytheism, 320.

<sup>106</sup> Hoffmeier, Akhenaten and the Origins of Monotheism, 141.

<sup>107</sup> Hoffmeier, “The First King,” in <https://aeon.co/users/james-k-hoffmeier>. 2024년 2월 15일 접근.

<sup>108</sup> Hoffmeier, Akhenaten and the Origins of Monotheism, 154.

<sup>109</sup> Georg Steindorff, When Egypt Ruled the East (Chicago, IL: The University of Chicago press, 1942), 80-81, 204.

르면 아켄아텐의 소극적인 군사 원정으로 인해 수입을 상실한 아문 사제들이 이집트의 권력을 놓고 아켄아텐과 대립했다.<sup>110</sup> 실버만은 아멘호텝 3세부터 급격히 커진 아문 사제단의 권력을 아켄아텐의 종교 개혁의 배경으로 규정한다. 실버만에 따르면 아켄아텐이 왕이 되었을 때 아문 사제단과의 갈등이 노골화된 것은 아니지만 아켄아텐의 정치적 감각(political astuteness)이 그 위험성을 예견하고 아문 사제단을 견제 하는 종교 개혁을 단행하게 만들었다.<sup>111</sup>

이상 제시된 아텐 유일신교의 기원에 대한 설명은 모두 정확적 증거에 근거한 추론의 지위를 벗어나지 못한다. 또한 유일신교 개혁에는 세 가지 요인이 복합적으로 작동했을 가능성도 있다. 실제로 아켄아텐의 종교 개혁에 정치적 동기가 있었다고 주장하는 학자들도 아켄아텐 왕의 영감—이것이 계시의 의한 것이든 상관 없이—이나 독특한 성격이 이집트의 전통 종교에 대한 개혁을 가능하게 했을 가능성을 무시하지 않는다.<sup>112</sup> 또한 아켄아텐의 유일신 개혁이 다신교 세계관의 돌연변이일 뿐이라 주장한 베인즈도 그 돌연변이가 발생한 정치, 사회적, 혹은 종교현상학적 이유를 찾아야 한다. 분명한 것은 아텐 유일신교가 아텐의 추성적 신성과 다른 신들과 대립 관계에 있어 전통적 다신교와 대립함에도 불구하고 전통적 다신교 문화와 여러 접점들도 가진다는 사실이다.

#### 4 야훼 유일신교

다신교 배경에서 발생했지만 다신교 세계관을 거부한, 보다 분명한 예는 고대 이스라엘의 야훼 유일신교에서 발견된다. 적어도 구약 성서에 반영된 야훼 유일신교는 주변국가들의 다신교 세계관의 대척점에 위치한다. 하지만 구약 성서가 매우 복잡한 편집의 역사를 거친 후대의 기록물이며 이방 민족의 지배 하에서 민족의 정체성을 지키 내기 위한 ‘기억 역사(mnemonic history)’임을 고려할 때, 야훼 유일신교에 대한 구약 성서의 표면적 서술을 액면 그대로 받아들이기 어렵다. 야훼 종교의 역사적 실재(historical *realia*)를 규명하고 그것이 유일신교로 발전한 과정을 추적함에 있어, 구약 성서에 대한 비평적 독해와 시리아-팔레스타인 고고학에 대한 종합적 고려는 필수적이다. 물론, 구약 성서에 대한 모든 역사 비평의 결과를 신뢰할 수 있는 것은 아니다. 특정 본문의 연대 문제는 많은 경우 가설적 지위를 가진다. 이 때문에 매키니스트(Peter Machinist)는 유일신교의 역사적 발전보다 ‘논리적’ 발전에 주목하자고 제안한다.<sup>113</sup> 하지만 역사 비평의 이득이 균일하지 않다고 해서 그것을 무시하는 것은 건강하지 못하다.<sup>114</sup> 역사가는 제한된 정보를 가지고 최대한 합리적인 역사를 재구성할 의무를 지닌다. 이어지는 지면(紙面)은 야훼 유일신교의 역사적 발전과정을 간단히 추적함으로써 그것이 가지는 혁명적 성격과 그 기원을 정리하려 한다.

<sup>110</sup> John Albert Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* / John A. Wilson., *An Oriental Institute Essay*. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 207.

<sup>111</sup> David P. Silverman, “Divinity and Deities in Ancient Egypt,” in *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. Byron E. Shafer (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 75-76. 이상의 정치 사회적 측면에 대한 논의는 호프마이어의 논의에 근거해 필자가 내용을 직접 확인하여 서술한 것이다. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origin of Monotheism*, 140.

<sup>112</sup> Silverman, *Religion in Ancient Egypt*, 75. 실버만은 왕의 정치적 영리함이 선제적으로 종교 개혁을 단행하게 만들었다고 주장하면서도 왕의 독특한 성격이 새 종교 형성에 기여했음을 부정하지 않는다.

<sup>113</sup> Machinist, “Once More: Monotheism in Biblical Israel,” 35. 매키니스트는 “논리적 관계”를 다음과 같이 설명한다: “A 본문에 있는 사상이 B 본문에 있는 사상을 전제하거나 그것의 발전인 경우, B 본문이 A 본문보다 논리적으로 빠르다고 할 수 있다.” 하지만 매키니스트도 인정하듯이 이런 접근에는 문제가 있다. 논리적 순서가 반드시 시간적 순서는 아니기 때문이다. 다시 말해 논리적 선후 관계로 보이는 A와 B가 같은 문제에 대한 동시공간적 이견일 수 있기 때문이다. 야훼 종교의 발전에 관한 어느 접근을 취하든 이 주제는 매우 복잡하여 다루기 어렵다.

<sup>114</sup> 이 진술이 방금 언급한 매키니스트에게는 적용되지 않는다. 그는 역사 비평의 결과들을 진지하게 고려하는 학자다. 다만 유일신교의 발전에 대한 논의에서 논리적 순서에 집중할 뿐이다.

지난 백 년 동안 야훼 유일신교의 기원에 대한 학자들의 합의는 시대에 따라 큰 궤적의 진자 운동을 했다. 20세기 초, 종교사학자들은 야훼 유일신교의 기원을 후대의 일로 설명했다. 성서 비평학의 아버지 율리우스 벨하우젠(Julius Wellhausen, 1844-1918)은 “고대 이스라엘인들은 유일신교를 몰랐다……그런 개념이 생긴 것은 바빌로니아 포로기다. 야훼가 땅과 바다, 그 안의 모든 생물, 그리고 하늘과 천체들을 창조하고 다스린다는 주장은 그 때 갑자기 생겨났다.”<sup>115</sup> 이런 주장은 1948년에 출판된 <오경의 전승 역사>(Überlieferungsgeschichte des Pentateuch)에서, 마르틴 노트(Martin Noth, 1902-1968)가 모세가 역사적 인물일 가능성을 부정함으로써 더욱 강화되었다. 노트의 주장에 영향 받은 학자들은 야훼 유일신교의 기원을 모세의 영감 혹은 계시에서 찾는 것을 잘못이라 여겼다. 하지만 1960년대에 독일에서 신에 대한 이성적 이해를 부정하는 변증 신학(dialectical theology)이 유행하자 야훼 유일신교의 기원을 모세가 시내 산에서 받은 계시에서 찾는 학자들이 많이 생겨났다. 하지만 최근 시리아-팔레스타인의 고고학의 업적들(쿤틸레트 아즈루드 비문, 키르베트 엘콤 비문, ‘아세라’ 여신상들)이 축적되고 성서에 대한 비평적, 문학적 연구가 보다 널리 받아들여지면서 야훼 유일신교의 기원에 대한 논의는 20세기 초의 종교 사학자들의 결론으로 다시 접근하게 된다.<sup>116</sup> 하지만 최근의 논의는 유일신교의 발전을 단순히 진화-결정론적으로 이해하지 않고 다신교 세계관이 특정한 사회, 역사적 상황에 적응하여 특정 지식인 집단들에 의해 지속적으로 수정되어 결과된 것으로 파악한다. 이 때문에 퇴머는 유일신 사상의 기원을 “집단적 발명”(collective invention)의 결과로 이해한다.<sup>117</sup>

그렇다면 야훼란 어떤 신이고, 그가 어떤 과정을 통해 포로기 이후의 유일신의 신격을 가지게 되었을까? 야훼 유일신교의 발전도 다신교적 문화 전략의 틀에서 이해될 수 있을까? 이스라엘의 유일신교는 어떤 의미에서 혁명적이며 어떤 사회 정치적 배경에서 발생했는가?

야훼 종교의 발전 과정에도 다신교의 다양한 문화적 전략들이 확인된다: “신들의 회의,” “신성의 변역 가능성,” “최고신교” 등. 하지만 이것 만으로 야훼 종교의 기원을 다 설명할 수 없다. 유목민의 종교 즉 가족/부족 종교의 세계관을 함께 고려해야 한다. 이스라엘 민족의 호국신이 되기 전 야훼는 신전을 보유한 도시 주신이 아니라 유목민들과 함께 움직이는 신이었다. 왕정 시대의 야훼의 ‘복합’ 신성(엘 + 바알 + 태양신 + 아세라)과 단일신교(Monolatry)는 유목민들의 신 야훼가 신전을 가진 도시 신으로 발전한 사실과 밀접히 연관되어 있다. 핵심적인 질문은 이스라엘 민족이 나라를 잃고 다시 떠돌이 신세가 되었을 때 ‘야훼의 신격에 어떤 변화가 일어났는가’이다. 또한 그런 변화 뒤에 숨어있는 사회 정치적 요인은 무엇인가?

<sup>115</sup> Hoffmeier, Akhenaten and the Origins of Monotheism, 257에서 재인용. Cf. Julius Wellhausen, Prolegomena to the History of Ancient Israel (Gloucester: Peter Smith, 1993), 417-420.

<sup>116</sup> Konrad Schmid, “The Quest for ‘God’: Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible,” in Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, ed. Beate Pongratz-Lesten (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 271-72. 이상의 변화는 독일의 종교학 사전 <종교의 과거와 현재>(Die Religion in Geschichte und Gegenwart)에 실린 유일신교의 기원에 대한 설명에 잘 반영되어 있다. 1930년대 2판에서 “유일신교와 다신교”를 다룬 Max Heller는 “유일신교는 하나의 신만이 존재한다는 종교로 바빌로니아 포로기 시절 처음 증거된다”고 적는다. 하지만 1960년대 3판에서 “유일신교와 다신교”를 담당했던 Friedrich Baumgärtel은 정반대의 입장을 취하여 성서의 유일신교는 모세가 창시했다고 말한다. 그리고 2002년 제4판에서 다시 한번 학자들의 합의가 크게 선회하여, Hans-Peter Müller는 “유일신교는 바빌론 유수라는 위기에 대한 반응으로 처음 출현한다”고 적고 있다. 그리고 이 입장은 여전히 많은 학자들에 의해 지지받는다. <종교와 과거의 현재>에 나타난 유일신교의 기원에 대한 설명이 판을 거듭하면 변천했다는 내용은 인용한 Konrad Schmid의 논문에서 가져온 것이다. 제4판은 온라인 버전으로 열람 가능하다.  
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/religion-in-geschichte-und-gegenwart>, 2024년 1월 26일 접근.

<sup>117</sup> Thomas Römer, The Invention of God (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015).

## 4.1 원시 야훼(Proto Yahweh)

구약 성서는 야훼가 우주를 창조한 유일신이며 이스라엘 민족을 이집트의 속박에서 해방시킨 후 그들의 특별한 신이 되었다고 서술한다. 이런 성서의 주장을 액면 그대로 받아들이지 않더라도 분명한 것은 야훼가 고유명사라는 사실이다. 또한 야훼라 불리는 신이 이스라엘과 영원부터가 아니라 역사의 특정 시점부터 관계하기 시작했다는 것이다. 그렇다면 그 이전에는 야훼(이하 “원시 야훼”)가 어느 민족의 신으로 존재했을까? 야훼가 고유명사라는 사실은 그가 처음에는 유일신이 아니었음을 암시한다. 만약 야훼가 처음부터 유일신으로 이해되었다면 다른 신들과 구분을 위한 이름이 필요했을까?<sup>118</sup> 본래 이름은 동종의 다양한 개체들을 구분하기 위한 것이기 때문에 이스라엘의 신이 야훼로 불렸다는 것은 다른 이름으로 불리는 신들이 동시대에 존재했음을 의미한다.

성서 비평학과 고고학의 발전으로 이런 문제에 대한 답을 구하는 것이 가능하게 되었다. 오랜 기간 성서 본문이 상황에 따라 수정과 증보를 거듭했지만, 구약 성서의 편집자들은 자신의 신학적 견해와 상충하는 이전 전승들을 완전히 제거하지 않고 (그것들이 자신의 신학으로 재해석 가능하다면) 유지하는 경향을 보였다.<sup>119</sup> 이 때문에 구약 성서 중 비교적 오래된 전승에서 우리는 야훼의 기원에 대한 힌트를 얻을 수 있다. 고대 근동의 출토 문헌에서도 야훼라는 신을 연상시키는 내용들을 찾을 수 있다. 이런 증거들을 종합해 볼 때 야훼는 가나안 지역에서 이스라엘의 민족신이 되기 전에 본래 가나안의 남동 스텝 지역 유목민들의 신이었음을 추정할 수 있다.

먼저 출토 문헌의 증거를 살펴보자. 학자들은 원시 야훼에 대한 언급을 예블라, 우가리트, 마리, 이집트에서 발견된 문헌에서 찾아 내었다. 하지만 이 중 이집트 문헌에 언급된 증거를 제외하면 다른 증거들은 이스라엘의 야훼와 역사적, 언어적 관계가 분명하지 않다.<sup>120</sup> 아멘호텝 3세(B.C. 1390-1352)가 누비아의 지역(Soleb)에 남긴 비문(geographical list)에 *ššw yh(w)/yhw* {, “샤수의 땅 yhw”}이라는 대목이 나온다. 여기서 yhw는 문맥상 지명이다. 하지만 신이름이 지명에 반영되는 다른 예들(앗수르, 아테네, 뽀엘 등)을 고려할 때 샤수의 땅 yhw는 원시 야훼에 대한 흥미로운 자료가 된다. 학자들은 샤수의 지역이 람세스 2세(B.C. 1279-1213)의 지명 목록에서 세일(Seir)을 연상시키는 *s'rr*로 표기된 것에 근거해, 샤수 유목민들이 예돔과 아라비아 북부에서 활동했다고 추정하고, yhw가 그들의 부족신/수호신이었을 가능성을 논한다.<sup>121</sup> 야훼를 섬

<sup>118</sup> “야훼”라는 이름이 모세 때에서 세상에 처음 알려졌다는 출애굽기 6장 2절에 대한 다양한 해석은 차치하고라도 성서 비평학자들은 그 본문을 포로기 이후에 사제 계급들에 의해 작성된 것으로 여긴다. 또한 논쟁의 여지는 있지만 “야훼”를 연상시키는 신명이 청동기 시대의 다양한 문서에서 언급이 되는 것을 볼 때 이스라엘과 야훼가 관계하기 전에 야훼라는 신이 이미 사람들에게 알려졌을 가능성을 배제할 수 없다.

<sup>119</sup> Smith, “God in Translation: Cross-Cultural Recognition,” 244.

<sup>120</sup> 1976년 지오바니 페티나토(Giovanni Pettinato)는 3천년기 예블라 문서에서 NI로 끝나는 이름들을 발견하였다. 이것은 ià로 음역될 수 있는데, 그것은 성경 인명에 사용된 야훼의 축약형을 연상시켰다. 정작 지오바니 페티나토는 그것이 이름에 사용되는 축약 신명이라고 단정할 수 없다고 하였지만 많은 성서 학자들은 그것을 성경의 야훼와 동일시하는 유행을 일으켰다. 예를 들어 미첼 다후드(Mitchell Dahood)는 예블라의 인명 증거들이 야훼가 본래 가나안의 지역 신이었음을 보여준다고 주장한다. 하지만 오늘날 예블라에서 야훼가 숭배되었다는 주장을 받아들이는 학자들은 없다. 인명 끝의 NI가 *ilī* ‘my god’에 대한 축약형임이 밝혀졌을 뿐 아니라 예블라의 제의 문서나 신명록에서 야훼라는 신이 증거되지 않기 때문이다. 우가리트의 바알 신화(KTU 1.1 IV:14)에 언급된 YW는 YM에 대한 오기일 가능성이 높다. 마리 문서에서 증거되는 Ya-aḥ-wi-DINGIR, Ya-wi-DINGIR, Ya-wi-i-la, Ya-wi-diŠKUR, Ya-wi-dDAGAN 등의 인명에서 ‘야흐위’ 혹은 ‘야위’로 발음되는 부분이 신명일 가능성은 거의 없다. 이상의 논의는 야훼가 가나안이나 메소포타미아의 도시 신이었을 가능성을 배제한다. Cf. Giovanni Pettinato, “Der Polytheismus in Ebla,” in *Monothelismus Im Alten Israel Und Seiner Umwelt*, ed. Othmar Keel (Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980), 31-51; Theodore J. Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 228-229; André Finet, “Yahvé au royaume de Mari,” in *Circulation des monnaies, des marchandises, et des biens* (Louvain: Peeters, 1993), 15-22.

<sup>121</sup> 샤수는 18왕조 아멘호텝 3세 때에 처음 나타난다. 19왕조 람세스 2세의 누비아 비문에서는 그들이 사는 곳

긴 샤수 유목민과 성경의 이스라엘 민족과의 관계는 앞으로 더 탐구할 문제이지만,<sup>122</sup> 지금까지 증거에 따르면 야훼로 불리는 신이 14세기에 가나안의 남동 스텝 지역 유목민들의 수호신이었을 가능성은 충분히 보인다. 이것은 야훼의 거처를 에돔 지역으로 특정하는 성경의 고(古)문들(신 33:2; 사 5:4-5; 합 3:3. Cf. 시 68:8-9)과 함께, 소위 야훼의 ‘남방 기원설’의 증거가 된다.

야훼가 본래 가나안의 남동 스텝 지역의 신이었음을 보여주는 성경 전승들 중 사사기 5 장은 구약 성서 본문 중 가장 오래된 전승으로 이해된다.

יהוה בצאתך משעיר בצדדך משדה אדום ארץ רעשה גם-שמים נטפו גם-עבים נטפו מים הרים  
נזלו מפני יהוה זה סיני מפני יהוה אלהי ישראל

야훼여, 당신이 세일에서 나아올 때, 에돔 들에서 행진할 때, 땅이 흔들렸고, 하늘도 (물을), 구름도 물을 내렸습니다. 산들이 시내 (산)의 신 야훼 앞에, 이스라엘의 하나님 야훼 앞에서 요동했습니다.

인용에서 주목할 대목은 야훼가 이스라엘을 위해 싸우기 위해 출정하는 원점이 세일과 에돔이라는 사실이다. 세일과 에돔이 야훼의 본적지(本籍地)처럼 읽힌다. 이와 관련해 흥미로운 대목은 야훼가 “시내 산의 신”으로 불린다는 것이다. 일반적으로 히브리어 구문 *שֵׁן שִׁינַי*(*זה סיני*)의 *שֵׁן*(*זה*)를 전칭(前稱)의 지시사로 이해하여 “시내 산도 (요동했습니다)”로 이해하지만,<sup>123</sup> 이 시가 히브리어 고문법을 반영할 가능성을 고려하면 *שֵׁן*를 우가리트어의 관계사 *d*와 동족어로 이해하여 해당 구문을 “시내산의 신 (야훼)”로 이해하는 것이 더 좋다.<sup>124</sup> 나바테안인들의 신명 “두샤라(Dushara)”도 *שֵׁן שִׁינַי*와 같은 구문으로 “샤라 (산)의 신”으로 번역될 수 있다. 시내 산의 위치에 대한 논쟁이 있지만 적어도 인용 구절(cf. 신 33:2)에서 시내 산은 가나안의 남동쪽 스텝 지역, 에돔의 어딘가로 특정된다.<sup>125</sup> 헨드릭 파이퍼(Hendrik Pfeiffer)는 야훼의 기원에 대한 본문들이 고문체를 흉내 내어 작성된 포로기의 것이라고 주장하지만,<sup>126</sup> 예루살렘 이외의 성소를 가정하는 것은 신명기 사가의 포로기 신학과 배치된다는 점에서 야훼의 에돔 기원에 대한 구절들은

이 s'rr로 표기되는데, 이것은 성서에서 에돔 지역을 가리키는 세일을 연상시킨다. 카르낙 신전에 묘사된 가데스 전투 장면에서 샤수 사람들은 짧은 치마와 터번을 쓴 모습으로 등장한다. 또한 샤수가 “돌아다니다”를 의미하는 이집트 동사 *šs*에서 파생되었기 때문에, 학자들은 그들을 유목민이나 반유목민으로 여긴다.

<sup>122</sup> 샤수와 이스라엘의 관계에 대한 논의는 그 둘을 동일한 인구 그룹으로 보는 입장에서 그 둘을 완전히 다른 민족으로 보는 입장으로 나뉜다. 이스라엘이 샤수인들의 일부를 형성했다고 보는 중간적 입장도 있다. 자세한 논의는 다음의 글과 그 안에 인용된 문헌들을 참고하라. Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 231-232.

<sup>123</sup> 개역개정과 공동번역은 물론, 대부분의 영역 성경(e.g. ESV, KJV, RSV)도 시내 산을 동사 나즐루(*נזלו*)의 의미상 주어로 여긴다.

<sup>124</sup> Römer, *The Invention of God*, 44; Johannes C. De Moor, *The Rise of Yahwism: the Roots of Israelite Monotheism* (Leuven: Leuven University Press, 1990), 194. 반대 입장을 보려면 시편 68편의 평행 구절에 대한 크라우스의 주석을 보라. Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1989), 46. 크라우스는 히브리어 *זה סיני*를 “he of Sinai”로 번역하는 것은 히브리어 문법상 불가능하다고 단정한다. 하지만 이것은 구약 성서가 제공하는 언어적 데이터가 제한적이며, 그 구문이 매우 고문법을 반영했을 가능성을 고려하지 않는 것이다.

<sup>125</sup> 시내산의 정확한 위치에 대한 학자들의 합의는 없다. 전통적으로 시내 반도 남쪽 제벨 무사를 시내산으로 특정한다. 그 이유는 출애굽기 19장 1-2에서 이스라엘 백성들이 이집트에서 탈출 한 후 약 50일만에 “시내 광야”로 진입했으며 그곳에 시내 산이 있었다는 진술 때문이다. 하지만 야훼의 기원에 관한 성경 본문은 시내 산의 위치를 에돔 혹은 아라비아 북서부 쪽으로 특정한다.

<sup>126</sup> 파이퍼는 586년 예루살렘의 파괴로 대안적 성소가 필요했을 때 야훼의 기원을 예루살렘 밖에서 찾는 기억을 만들어 냈다고 주장한다. Römer, *The Invention of God*, 47에서 재인용. Cf. Hendrik Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur-und-theologiegeschichtlichen Umfeld* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).



실제로 가장 오래된 전승을 포함하고 있을 가능성이 더 크다.

인용에서 주목할 또 한 가지는 원시 야훼가 전사의 신으로 그려진다는 사실이다. 먼저 사사기 5장이 드보라가 가나안 연합군에 맞서 싸우는 문맥임을 기억하자. 인용 구절은 그 싸움에 참여하는 전사 야훼를 혼돈 세력과 싸우는 근동의 풍우신들을 연상시키는 방식으로 묘사한다. 야훼가 이스라엘의 전사로 등장할 때 천둥으로 땅이 흔들리고 폭우가 내린다.<sup>127</sup> <에누마 엘리쉬>에 따르면 바빌론의 풍우신 마르дук이 혼돈의 바다 신 티아맛(Tiamat)을 물리칠 때 번개와 바람을 사용한다(제4토판, 35-44열). 가나안의 풍우신 바알이 혼돈의 바다 암무(Yammu)와 싸울 때는 명시적으로 번개와 바람을 무기로 사용하지 않지만(KTU 1.2 IV), 바알이 사용한 두 개의 무기 야그루슈(ygrš)와 아야미리(aymr)가 모두 새처럼 비행하여 적의 이마와 가슴에 꽂힌다는 점을 고려할 때, 그 두 무기가 번개와 바람에 대한 은유일 가능성을 배제할 수 없다.<sup>128</sup> 이렇게 스텝 지역 유목민들의 신 야훼가 (이집트의 사막 신 세트가 아니라)<sup>129</sup> 바빌론의 도시 주신 마르дук이나 우가리트의 도시 주신 바알을 연상시키는 방식으로 이스라엘의 구원자로 등장하는 것은 성경의 야훼는 도시에 신전을 가진, 특정 국가이나 왕조의 신이 될 것임을 시사한다.<sup>130</sup>

야훼의 남방 기원설은 모세가 자신을 야훼로 소개하는 신과 처음 대면한 곳이 미디안이었다는 사실과 잘 조화된다. 미디안 제사장의 사위로서 미디안 지역에서 생활할 때 모세는 그 지역 산인 호렙(Horeb)에서 야훼와 대면했다(출애굽기 3장 참조). 한편, 그의 장인 이드로는 미디안의 제사장이었지만 특별한 계시 없이 야훼의 이름과 그에게 제사하는 법을 알고 있었다(출애굽기 18장 참조). 이 모든 것은 원시 야훼가 가나안 남동쪽 스텝 지역 유목민들이 섬긴 신이었음을 보여준다.

그렇다면 사막의 신 원시 야훼가 어떻게 이스라엘의 호국신이 되었는가?

출애굽기 19-24장에 따르면 야훼는 시내산에 현현하여 “계약(ברית)”을 통해 이스라엘의 신이 되었다. 이 때 야훼는 이스라엘을 이집트의 속박해 해방시킨 신으로 등장한다(출 20:2). 소위 출애굽에 관한 성서 서술의 역사성은 의심될 수 있지만, 그 이야기는 야훼가 처음부터 이스라엘의 호국신은 아니었다는 사실을 상기시킨다. 앞서 우리는 야훼가 이스라엘의 신이 되기 전 어느 지역에 근거를 둔 어떤 종류의 신이었는지 살폈다. 이제는 출애굽 이전의 혹은 출애굽과 무관한 이스라엘의 조상들이 어디에서 살았고 어떤 종류의 신을 섬겼는지 생각해야 한다. 성서의 야훼 이전에 원시 야훼가 있었듯이 성서의 이스라엘 이전에 원시 이스라엘(Proto-Israelite)도 있었다.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> 야훼의 이름에 대한 설명 첨가.

<sup>128</sup> 하박국 3장 8절에 사용된 심상은 야훼를 더욱 풍우신 바알과 연결시킨다: “야훼여, 당신이 말을 타고 올 때, 구원의 병거를 타고 올 때, 당신의 분이 강을 향한 것입니까? 당신의 화가 바다를 향한 것입니까?” 우가리트 신화에서 풍우신 바알의 적이 “강”(nhr)와 “바다”(ym)로 불린다.

<sup>129</sup> 기원전 11-10세기 가나안 남부 스텝 지역서 발견된 인장 문양에서 “동물들의 주인”(Master of the animals) 모티프가 나타난다. “동물들의 주인” 모티프는 사람 형상의 신이 타조를 길들이는 모습을 하며, 키일과 울린저(Keel and Uehlinger)는 그 신이 야훼일 가능성을 제시한다. “동물들의 주인” 모티프는 스텝 지역의 신에게 특징적으로 나타나는 것으로 이집트의 신 세트를 연상시킨다. 세트는 오시리스와 호루스의 대적으로 알려졌지만 신왕국 시대에는 혼돈의 신 아포피스와 싸워 태양 신을 수호하여 “래의 사랑받는 자”의 별명도 얻는다. 이것은 비록 구약 성서에서 야훼가 가나안 혹은 메소포타미아의 풍우신의 이미지를 입은 전사신으로 등장하지만, 본래는 세트와 같은 신격의 전사였을 가능성도 제시한다. <블랙 아테나>의 저자 마르틴 베르날도 희소스 버전의 세트를 유대인의 야훼와 동일시한다. Römer, *The Invention of God*, 48-50. Cf. Simson Najovits, *Egypt, Trunk of the Tree: A Modern Survey of an Ancient Land*. Vol. II: *The Consequences* (New York: Algora Publishing, 2004), 208.

<sup>130</sup> 야훼의 남방 기원설에 대한 보다 자세한 설명은 Baruch Halpern이 <앵커바이블딕셔너리(Anchor Bible Dictionary)>에 기고한 “Kenites”의 마지막 소단락 “C. Kenites and Israelite Proto-History”를 참조하라.

<sup>131</sup> “원시 이스라엘”은 기원전 1200-1000년 사이의 이스라엘 지칭하기 위해 윌리엄 데버가 고안한 말이다. 그

먼저 원시 이스라엘의 종교에 대해 살펴보자. 원시 이스라엘을 어떻게 정의하든지 그들의 섬긴 신은 야훼가 아니었다. 이에 대한 다양한 정황적 증거들이 있다. 우선 “이스라엘”이라는 이름 속에 반영된 신은 가나안 만신전의 최고신 엘(El/ilu)이다. 성서 저자는 그 이름의 의미를 “엘(하나님)과 싸웠다”로 제시하지만(창 32:26; 35:10), 이것은 이야기 플롯에 맞추어 새롭게 부여한 문학적 의미(folk etymology)에 불과하다. 그것의 어원적 의미는 “엘이 다스린다”에 가깝다. 이것은 엘이 가나안 만신전의 최고신으로 신들과 인류의 창조자(qny), 아버지(ab), 왕(mlk)로 불린다는 사실과 잘 조화된다.<sup>132</sup> 이와 관련해 흥미로운 고고학 자료는 이집트 18-19왕조의 문헌에서 발견된 지명 야곱-엘(Jacob-el)이다. 투트모세 3세, 람세스 2세, 람세스 3세가 작성한 지명 목록에 따르면 북 이스라엘에 “야곱-엘”으로 불리는 지명이 있다. 이 문서를 처음 연구한 다레시(Daressy)는 “야곱-엘”을 실로와 동일시했지만, 성서에서 야곱이 이스라엘의 다른 이름이라는 점에서 매우 흥미로운 자료이다.<sup>133</sup> 야곱이 세겜에 제단을 세운 후 그것을 “엘, 이스라엘의 하나님”(אלהי ישראל)이라고 명명한 것은 우연이 아니다(창 33:20).<sup>134</sup>

원시 이스라엘이 엘을 섬겼다는 또 하나의 정황 증거는 창세기의 족장 이야기이다. 족장들은 그들의 신과의 조우(遭遇)를 기념할 때마다 “엘” 이름을 사용한다: 엘 엘온(예루살렘), 엘 올람(브엘세바), 엘 벨엘(벨엘), 엘 로이(수르 광야?) 등. 엘 신이 지역 현현대(local manifestations)로 언급되는 것은 유목민 종교의 성격을 보여준다. 거처를 옮겨 다니는 유목민들의 정체성은 특정 도시가 아니라 공동의 조상에 있었다. 그들의 신도 “조상들의 신”(the god of the fathers)으로 불린다. 가나안에 정착한 초기 이스라엘의 경우 그들이 섬긴 “조상들의 신”이 가나안의 최고신 엘이었을 것으로 추정된다. 이스라엘인 족장들은 거처를 옮길 때마다 그들이 경험한 신현(theophany)을 다양한 엘 별칭으로 표현했다. 아울러 2천년기부터 사용된 지명들에 다양한 가나안 신들의 이름(엘, 바알, 아낫 등)이 사용된 반면 야훼가 사용된 지명은 없다는 점도 원시 이스라엘의 종교의 가나안적, 다신적 성격을 잘 예시해 준다.<sup>135</sup>

원시 이스라엘에 대한 가장 오래된 고고학적 증거는 이집트 신왕국 19왕조 왕 메르넵타(B.C. 1213-1203)의 석비이다. 메르넵타는 이 석비에 기원전 13세기 말 가나안 지역에서 행한 군사 원정의 업적을 새겼는데, 메르넵타에 의해 정복된 가나안 지역의 적들 가운데 “이스라엘”이 언급되어 있다. 흥미로운 것은 이스라엘이 파라오에 의해 정복된 다른 존재(아스켈론, 게제르, 야노암)과 달리 도시가 아닌 “사람들”을 가리키는 결정사(남자, 여자, 세로 막대 세 개)로 표기된다는 것이다. 즉 메르넵타가 정복한 이스라엘은 아직 가나안의 특정 도시에 정착한 사람들이 아니라는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 파라오가 석비에서 “이스라엘이 파괴되었다. 그의 씨(pr.t)가<sup>136</sup> 더이상 없다”고 자랑한 것으로 보아 원시 이스라엘이 가나안 고원 지역에서 중요한 세력을

는 메르넵타의 석비에 언급된 “이스라엘”을 초기 철기 시대 가나안 고원지대에 급증한 촌락 인구와 연결시킨다. Cf. William G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006).

<sup>132</sup> Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: Brill, 1955). 특히 IV. El's Epithets and Attributes in the Ugaritic Texts를 참조하라.

<sup>133</sup> James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents, Vol. IV* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1906), 71; Ronald Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 137; Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 112.

<sup>134</sup> 제단 이름에 사용된 히브리어 אל(엘)은 “신”을 가리키는 일반 명사일 수 없다. 그 역할은 אלה가 감당하고 있다. 따라서 אל은 가나안의 신을 가리키는 고유명사로 보는 것이 합당하다.

<sup>135</sup> Römer, *The Invention of God*, 86; Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 83-85; Walter Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (Minneapolis, IN: Fortress, 1992), 36.

<sup>136</sup> 이집트인들은 정복한 영토의 밀밭을 파괴하는 관습을 가졌다. 혹은 정복한 시체의 성기를 자르는 관습도 있었다.

형성했음을 짐작할 수 있다. 가나안 고원에 있던 ‘원시 이스라엘’이 이집트에서 가나안으로 이주한 ‘성서 이스라엘’과 가지는 관계에 대한 학자들의 합의는 없다.<sup>137</sup> 하지만 신명기 33장 2절과 5절은 그 두 ‘이스라엘’이 하나가 된 순간을 시적 언어로 표현하는 듯하다.

“야훼가 시내에서 나왔다. 세일에서 나타났다….백성의 수장들이 이스라엘의 부족들과 함께 모였을 때, 그는 여수론에서 왕이 되었다.”

인용된 구절은 야훼가 이스라엘의 왕/호국신이 되는 순간을 노래하는 운문이다. 여기에는 성서 이스라엘을 구성하는 두 인구 그룹이 구분되어 언급된다. 하나는 “백성”(עַם)이고 다른 하나는 “이스라엘”이다. “백성”으로 번역되는 히브리어 עַם(암)은 본래 친족 관계를 가리키는 말이다. 출애굽에 관한 성서 이야기에서 “이스라엘”보다 “백성”이라는 말이 더 많이 사용된다. 즉 이집트에서 해방된 사람들은 하나님과 피로 맺어진 계약 관계에 있음을 암시한다. 시내산 언약을 요약하는 구절, “나는 너의 하나님이 되고 너는 나의 백성이 된다”(출 6:7; 레 26:12; 렘 7:23; 11:4; 겔 11:20)는 입양이나 결혼을 사회적 배경으로 하는 표현이다. 인용 구절에서 “백성”은 이집트에서 가나안으로 올라 온 인구 그룹을 가리키며 이들은 광야를 거치면서 야훼를 받아들였을 것이다. 한편 인용 구절의 ‘이스라엘’은 메르네프타 석비에 언급된 대로 아직 도시나 국가를 이루지 못했지만 가나안의 고원지대에서 단일한 세력을 형성한 인구 그룹을 가리킬 수 있다. 인용 구절은 출애굽한 야훼의 “백성”들이 가나안 고원에 살며 엘을 숭배한 “이스라엘”과 하나가 되어 후에 이스라엘 왕국을 형성했음을 보여준다. 그 때 그들을 하나로 묶는 것은 출애굽한 ‘백성’이 함께 가져온 야훼 종교다. 맥카터에 따르면 후기 청동기 시대에 가나안의 고원 지대와 요르단 강 동편 지역에 문화적 연속성(a continuum of culture)이 존재했으며, 그것은 에돔/미디아 지역의 신 야훼가 가나안으로 유포되어 뿌리를 내릴 수 있던 충분한 배경이 된다.<sup>138</sup> 비록 시적 언어로 된 신명기 33장 2-5절이 초기 이스라엘의 형성사에 대한 정확한 묘사는 될 수 없지만 철기 시대 이스라엘 왕국이 다양한 신들을 섬긴 다양한 인구 그룹으로 구성되었다는 점을 시사한다.

## 4.2 야훼 단일신교의 다신교적 문맥

### 4.2.1 민족 국가와 야훼 단일신교의 형성

많은 학자들이 다양한 인구들로 구성된 ‘이스라엘’이 야훼를 주신으로 받아들인 것을 주변의 민족들과 구분되는 정체성 형성(ethnic self-identification)을 위한 전략으로 설명한다.<sup>139</sup> 초기 철기 시대의 시리아-팔레스타인에는 청동기 시대의 다민족 도시 국가 체제 대신 민족에 기반한 영토 국가 체제가 생겨난다. 갈릴리 호수 이북에는 아람 민족 국가, 가나안 고원에는 이스라엘, 요단 동편에는 암몬, 모압, 에돔, 가나안 저지대에는 블레셋 등이 생겨난다. 특히 가나안 고원 지대와 요단 동편에서 발생한 민족 국가들은 유사한 종교 양태를 공유한다. 이스라엘의 야훼, 모압의 그

<sup>137</sup> 이 주제만 다루더라도 별도의 책 분량의 논문이 필요할 것이다. 메르네프타의 이스라엘 석비에 대한 참고 문헌을 보려면 다음을 참조하라: <https://www.cjconroy.net/bib/orig-mernep.htm>. 2024년 2월 21일 접근.

<sup>138</sup> P. Kyle McCarter, “The Origins of Israelite Religion” in BAS The Rise of Ancient Israel, ed. Hershel Shanks, Logos Bible Software.

<sup>139</sup> 민족 정체성(Ethnic self-identification)과 그것을 위한 경계 짓기(boundary marking)로서의 종교를 논의한 루이스의 글을 참고하라: Lewis, The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity, 284-285. 앞서 언급한 맥카터의 논문도 이 문제를 잘 다룬다: P. Kyle McCarter, “The Origins of Israelite Religion” in BAS The Rise of Ancient Israel, ed. Hershel Shanks, Logos Bible Software.

모스, 암몬의 밀곰, 에돔의 코스 등은 모두 가나안 만신전에 속하지 않았던 신이다. 그 신들은 자기 백성들과 함께 돌아다니며 수호신의 역할을 감당한다.<sup>140</sup> 이들 민족은 그들의 신이 선물로 준 땅에서 살고 있으며, 외래 민족의 침략과 같은 국난을 신의 진노로 이해한다. 이들 국가의 왕은 다른 민족의 신, 혹은 가나안의 전통적 만신들을 부정하지 않으면서 하나의 신을 호국신으로 섬긴다.<sup>141</sup> 즉 그들의 종교는 다신교의 매우 특수한 형태인 단일신교(Monolatry)이다. “단일신교”(Monolatry)가 하나의 신만을 숭배한다는 그리스어 어원(*mónos* 단일 + *λατρεία* 예배)을 가지기 때문에 다신교보다는 유일신교에 가까울 것이라는 인상이 있지만 실제로 단일신교는 하나의 호국신을 가질 뿐 다른 영역에서 다른 신들에 대한 예배를 묵인한다. 그리고 단일한 호국신이 다른 신들과 가지는 관계는 나라의 상황마다 조금씩 다르다. 국가의 힘이 강해지면 호국신이 지역 만신전의 최고신에 오르며, 이런 버전의 단일신교는 이집트 메소포타미아의 제국들의 최고신교(Henotheism)와 유사한 특징을 보이게 된다: 호국신이 다른 신들의 특성을 흡수하여 보다 강력하고 온전한 신이 된다.

고대 이스라엘의 야훼 단일신교의 큰 요지는 1천년기 요르단 동편 국가들의 종교와 크게 다르지 않다. 구약 성서에 제1천년기에 이스라엘-트랜스요르단 단일신교 신학의 흔적들이 남아 있다. 요단 동편 나라들을 통과하여 가나안 땅에 들어가기 위해 계획하는 이스라엘 백성에게 야훼는 “모압을 괴롭히지 마라”(신 2:9)고 말한다. 이스라엘의 행군 길에 있는 모압인들에게 식량이나 군수를 요구함으로써 경제적 부담을 주지 말라는 요지이다. 그리고 끝이어 그 이유를 설명한다.

이전에는 에밋 사람이 거기 거주하였는데 아낙 족속 같이 강하고 많고 키가 크므로 그들을 아낙 족속과 같이 르바임이라 불렀으나 모압 사람은 그들을 에밋이라 불렀으며 호리 사람도 세일에 거주하였는데 에서의 자손이 그들을 멸하고 그 땅에 거주하였으니 이스라엘이 여호와께서 주신 기업 의 땅에서 행한 것과 같았느니라(신 2:10-12, 개역개정)

인용은 모압과 에돔 사람들이 요단 동편에 정착하게 된 경위를 이스라엘이 야훼가 준 가나안 땅을 정복하여 차지한 일과 비교한다. 즉 후자가 정당성을 가진 것처럼 전자도 정당성을 가진 것이다. 이런 이유를 들며 야훼는 “모압을 괴롭히지 말라”고 전한다. 똑같은 논리가 이스라엘의 사사 입다가 암몬 왕과 국경 협상하는 과정에도 사용된다. 하지만 이번에는 이스라엘이 분쟁 영토를 지켜야 하는 수세적 입장에 있다. 암몬 왕이 길르앗 땅을 자신의 땅이라고 주장하자 입다는 다음과 같은 말로 그 땅을 양보할 수 없다고 천명한다.

너희들은 너희 신 그모스가 너희에게 준 땅을 지키지 않겠느냐? 우리 하나님 야훼가 우리에게 유업으로 준 땅은 모두 우리가 지킬 것이다. (삿 11:24)

입다는 암몬 왕을 설득하기 위해 그들이 공유한 단일신교 신학에 호소한다. 즉 민족마다 자신의 수호신이 있고 그 수호신이 정해 준 땅에서 그 신을 섬기는 삶이 마땅하다. 암몬 왕도 그의 신 그모스가 그들에게 준 땅을 지키고 살고 있듯이 이스라엘인들도 야훼가 준 땅을 포기하지 않을 것이라 말하는 것이다. 그리고 이것은 단순한 선언이 아니라 협상의 문맥에서 발화되었다는 측면에서, 암몬 왕도 동의하는 세계관에 근거한 내용이었음을 알 수 있다. 공동의 종교를 가정하지 않

<sup>140</sup> Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000), 3-4.

<sup>141</sup> Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, 110-11. 마크 스미스는 사사기 11장의 입다와 암몬의 외교 협상을 논의하면서 ‘그 두 나라의 신들은 각자의 백성에게 군사적 승리를 제공하는 존재로 이해되고, 따라서 타문화의 신들에 대한 명백한 인정을 보여준다’고 언급한다.

고는 그런 설득력을 기대할 수 없다. 물론 입다와 암몬 왕의 협상이 결렬되어 실제 군사적 충돌로 이어지지만 인용 구절은 초기 철기 시대 팔레스타인에 얀 아스만(Jan Assmann, 1938-2024)이 고안하고 마크 스미스(Mark S. Smith)가 고대 이스라엘 종교에 적용한 ‘신성의 번역 가능성’이 존재했음을 잘 보여준다.<sup>142</sup> 이 모든 것은 야훼가 이스라엘과 특별한 관계를 맺기 시작했을 때에도 야훼 종교는 다신교적 세계관과 잘 조화되었음을 보여준다.

왕정 시대 이스라엘의 종교의 성격에 대해 크게 두 가지 상반된 견해가 대립한다. 이스라엘의 종교를 근본적으로 유일신교적 단일신교 즉 다른 신들의 존재를 부정하지 않지만 야훼가 이스라엘이 예배하는 유일한 신이었다고 주장하는 학자들이 있는 반면, 다른 학자들은 왕정 시대 이스라엘이 야훼를 주신으로 섬긴 것을 제외하면 주변 국가들처럼 만신전적 다신교를 실천했다고 주장한다.<sup>143</sup> 이들은 각자의 주장을 지지하는 성서 본문과 고고학적 증거들을 취사선택하여 왕정 시대 이스라엘 종교를 하나의 틀로 규정하려 한다.<sup>144</sup> 하지만 보다 공정한 것은 왕정 시대의 야훼 종교의 다양성을 인정하고 지역에 따라 구분해 이해하는 것이다. 사마리아, 벤엘, 단, 데만, 브엘세바, 실로, 느보, 기브온, 예루살렘, 라기스, 기타 산당들의 야훼 종교를 말할 수 있듯이<sup>145</sup> 각 도시 성소마다 교리와 제의 방법에 있어 조금씩 다른 야훼 종교의 양태들이 존재했을 것이다. 왕정 시대 종교의 성격을 더욱 복잡하게 하는 것은 지배층의 국가 종교와 일반 백성의 대중 종교가 충돌없이 공존했을 가능성이다. 이하에서는 논의의 편의상 페니키아의 영향을 받은 북이스라엘의 종교와 요단 동편의 암몬, 모압, 에돔의 종교에 좀더 가까웠던 남유다의 종교로 이분해서 왕정 시대의 야훼 종교의 성격을 살필 것이다.

#### 4.2.2 북왕국의 다신교적 단일신교

가나안 종교에 영향을 받은 북왕국의 종교를 한 마디로 요약하면 야훼를 호국신으로 한 다신교적 단일신교(Polytheistic Monolatry)라 할 수 있다.<sup>146</sup> 바알과 같은 가나안 신들의 존재와 능력을 인정하는 것을 넘어 다른 신들에 대한 제의가 왕의 후원 아래 진행되었다. 즉 왕조의 수호신 야훼는 그때 그때의 정치-외교적 상황에 따라 가나안 만신전의 다른 신들과 호국신의 자리를 놓고 경쟁하는 지위로 강등된다. 하지만 북왕국의 단일신교가 처음부터 그렇게 다신교적인 것은 아니었다. 신명기 사가(史家)는 북왕국의 창시자 여로보암을 우상 숭배자 즉 다신교도로 폄하하지만 여로보암이 후원한 야훼 종교는 유다의 야훼 단일신교의 분파 정도였을 것이다. 이것을

<sup>142</sup> 앞의 “2.4 가족/부족 종교” 논의도 참조할 것.

<sup>143</sup> Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, 148.

<sup>144</sup> 이스라엘 왕정 역사에 대한 성경 서술을 액면 그대로 받아들이면 이스라엘은 야훼만을 섬기는 것이 원칙이었다. 이런 성경 서술을 지지하는 듯한 고고학 증거는 왕정 시대 비문에 증거된 인명들이다. 티게이(Tigay)의 연구에 따르면 왕정 시대 이스라엘인들의 이름에는 야훼가 압도적으로 많이 언급된다. 야훼 이외 신들의 이름을 언급하는 이름은 거의 없다. 반면, 왕정 시대 이스라엘의 종교를 기본적으로 다신교로 파악하는 학자들은 구약 성서의 규범적 주장과 이스라엘 종교의 역사적 실제 사이에 괴리가 있음을 지적한다. 이들은 인명이 그 사람의 종교에 대한 증거가 될 수 없다고 주장한다. 야훼 이름을 가진 사람도 다른 종교를 가질 수 있다는 것이다. 그리고 이스라엘 종교가 다신교적이었음을 보여주는 정확적 증거로 선지자들의 우상 숭배에 대한 비판을 제시한다. 다른 신들에 대한 제의가 편만하지 않았다면 선지자들이 우상 숭배를 그렇게 지속적으로 비판할 이유가 없었을 것이다. 강후구, “구약성서의 인명변화에 대한 연구,” <구약논단> 82 (2021): 8-45; 강후구, “페르시아 시대 유다 인명 연구,” <구약논단> 84 (2022): 10-42.

<sup>145</sup> 여기에 언급된 도시들은 성서에서 혹은 출토 문헌에서 야훼의 제단 혹은 성소가 있는 것으로 확인된 지역들이다. 이 중 출토 문헌에 야훼 제단, 제의물, 혹은 성소가 있었던 것으로 언급된 도시들은 데만, 느보, 라기스 등이 있다. 데만은 쿤탈레트 아즈루드 비문에서, 느보는 메샤 비문에서, 라기스는 사르곤 2세의 비문에 언급된다.

<sup>146</sup> 왕정 시대의 단일신교를 다신교적 단일신교와 유일신교적 단일신교로 구분하고 각각 Polytheistic Monolatry와 Monotheistic Monolatry로 명명한 학자는 벤자민 솜머(Bejamin Sommer)이다. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, 148.

보여주는 힌트는 여로보암이 출애굽 전통을 받아들였다는 사실이다. 성서 역사 서술에 따르면 여로보암은 이집트로 망명했다가 돌아와 솔로몬의 억압적 통치로부터 북 이스라엘을 독립시켰다. 그 때 여로보암이 전면에 내세운 야훼는 출애굽의 신이다. 여로보암이 단과 벧엘 신전에 송아지 신상을 설치하고 “보라, 너희들을 이집트에서 올라오게 한 너희의 신들이다”(הנה אלהיך ישראל אשר) (העלוך מארץ מצרים)라고 말한 사실은 이것을 잘 보여준다(왕상 12:28). 신명기 사가의 의도적 편집에도 불구하고<sup>147</sup> 이 이야기는 여로보암이 새 나라를 세우면서 그 정당성을 이집트에서 이스라엘을 해방시킨 야훼에 대한 신앙에서 찾았음을 보여준다. 이것은 유다 왕국을 창시한 다윗이 왕조의 정당성을 나단 언약, 즉 야훼가 다윗 왕조를 선택했고 영원히 보호하겠다는 약속(삼하 7장)에서 찾은 것과 대조적이다. 이런 차이에도 불구하고 북 이스라엘 종교의 출발은 야훼 단일신교라는 점은 변하지 않는다.

북 이스라엘의 종교는 야훼를 왕조의 수호신으로 하는 단일신교로 출발했지만, 기원전 9세기 메소포타미아와 지중해를 연결하는 무역을 위해 페니키아와 긴밀한 외교관계를 맺으면서 북왕국의 야훼 단일신교는 가나안 다신교의 영향을 받게 된다. 종교가 사회정치적 조건에 적응하는 또 하나의 예이다. 먼저 야훼 신전의 수가 늘어난다. 신전의 수가 늘어난다는 것은 야훼 종교의 양태가 다양해 진다는 의미다. 여로보암이 건설한 단과 벧엘 신전 이외에 적어도 사마리아, 느보, 아타로트에 신전이 존재했다는 증거들이 있다. 예를 들어 소위 <모압 석비>에서 모압 왕 메사는 느보로 부터 “야훼의 그릇”(גלגל · מִאֲרָם)을 약탈했다 주장한다. 야훼의 그릇은 야훼 성소에 사용된 그릇을 가리킨다(참고 יהוה כלי 52:11). 쿤틸레트 아즈루드 비문에서도 “사마리아의 야훼(יהוה שִׁמְרוֹן הַ)가 언급되는데 이것은 사마리아에 있는 야훼 신전을 가리킬 가능성이 높다. 이 때문에 일부 학자들은 열왕기상 16장 32절의 “바알의 집에 바알의 제단”(מזבח לבעל בית הבעל)에서 “바알”이 불필요하게 두 번 언급된 것에 착안하여, 본래 “야훼의 집에 바알의 제단”이라는 표현을 신명기 사가가 현재 본문으로 편집한 것으로 이해한다. 이것은 기원전 9세기 사마리아의 야훼 신전이 일종의 만신전으로 기능하여, 그<sup>148</sup> 안에 야훼 뿐 아니라 다른 신의 제단도 설치되었음을 암시한다. 아타로트에 있던 신전은 야훼가 아니라 DWDH라는 신의 위한 제단을 가졌는데, 이것은 북왕국의 야훼 단일신교의 다신교적 성격을 단적으로 보여준다.

북이스라엘 종교의 다신교적 성격은 야훼의 복합 성격에서도 드러난다. 북왕국의 야훼는 가나안의 풍우신 바알처럼 이해되었다. 기원전 9세기 아합 왕은 페니키아와의 국제적 협력을 강화하기 위해 페니키아 공주와 결혼하고 페니키아의 신 ‘바알’도 수입했다. 페니키아인들은 다양한 바알 신들—바알샤뎀, 바알말라게, 바알짜폰, 멜케르트, 에스문 등—을 섬겼는데 이들 중 어느 ‘바알’이 아합의 궁에 수입되었는지는 확실하지 않다.<sup>149</sup> 분명한 것은 성경 저자가 그 바알의 이름을 특정하지 않은 채 풍우신적인 성격만을 부각시켰다는 사실이다. 이것이 주요한 이유는 기원전 9세기에 야훼와 페니키아의 풍우신이 모두 “바알”이라는 호칭으로 불릴 수 있었기 때문이다. 히브리어 בעל(바알)은 신명 이외에도 “주님/주인”을 뜻할 수 있는데, 야훼도 후자의 의미에서 바알로 불렸던 것이다. 이 모든 사실을 종합할 때, 페니키아와 경제적 동맹을 원했던 아합 왕은 페니키아의 신 ‘바알’을 북왕국의 “주님/주인”(바알)이었던 야훼의 경쟁자로 추천했음을 알 수 있다. 단일

<sup>147</sup> 신명기 사가는 여로보암의 대사를 구성할 때 “너의 엘로힘(אלהיך)”에 상응하는 동사 “올라오게 하다”를 복수 형태(העלוך)로 처리함으로써, “너의 엘로힘”을 다신교적 개념으로 바꾸어 버린다. 즉 여로보암을 다신교도로 묘사한다. Simon J. DeVries, *1 Kings*, WBC vol. 12 (Dallas: Word, 2003), 162-163. 이런 점에서 신명기 사가가 우상으로 묘사한 벧엘의 황소도 실은 야훼와 관련된 제의물(그룹과 같은 기능이거나 야훼 신상)이었을 수 있다.

<sup>148</sup> Robert K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 186.

<sup>149</sup> 아합이 섬긴 ‘바알’이 페니키아의 어떤 신인가에 대한 논쟁이 있다. 멜카르트는 두로의 수호신으로 죽고 부활하는 신의 측면을 가진다. 그가 풍우신이었던지는 확실하지 않지만 바알이 야훼와 국가 수호신을 놓고 경쟁했다면 두로의 수호신 멜카르트가 아합이 지지한 ‘그바알’일 가능성이 있다.

신교의 틀은 버리지 않았지만 실질적으로 세련된 다신교처럼 신들간의 경쟁을 허용한 것이다.<sup>150</sup> 열왕기상 18장에 기록된 엘리야와 바알 선지자들 간의 대결은 이런 신들간 경쟁 상황을 잘 예시한다. 갈멜 산 대결에서 이스라엘의 ‘바알’ 야훼가 페니키아의 바알을 이김으로써 야훼는 그의 속성을 흡수하게 된다. 이것은 야훼의 승리를 목격한 이스라엘 백성들의 말에 잘 나타난다: “야훼 후 *하엘로힘*(39(”*הוא יהוה האלהים*절). 이것은 “야훼가 그 신들이다”로 직역될 수 있다. 즉 야훼가 풍우신 바알을 비롯한 다른 만신전 신들의 능력을 흡수하여 최고신이 되었다는 의미이다. 아스만의 신성의 번역 가능성 개념이 여기에 적용될 수 있다. 야훼가 단일신이 되는 과정에서 다른 신들의 신격이 그에게 흡수되었다. 사마리아의 야훼의 경우 바알의 신격을 흡수했지만, 예루살렘의 야훼는 태양 신과 여신의 신성을 흡수하게 된다.<sup>151</sup> 시리아-팔레스타인의 만신전의 주신들이 10여명에 그친다는 점에서 야훼가 흡수한 신들이 제한된 것은 이해할 만하다.

8세기에 예후와 호세아가 야훼 단일신교를 주창한다. 특히 호세아는 풍우신으로 이해된 야훼가 가나안 만신전에서 바알과 경쟁하는 구도 자체를 거부한다. 야훼를 이스라엘의 남편에 비유하고 그 둘 사이의 언약 관계를 강조한다:

“야훼가 선포하신다, ‘그 날에 너는 나를 ‘내 남편’(איש)으로 부르고 “내 주님”(בעלי)로 부르지 마라. 나는 너의(!) 입에서 바알들의 이름을 없앨 것이다. 그들의 이름이 더이상 기억되지 않을 것이다” (호 2:18)

호세아 선지자는 이스라엘 사람들이 야훼를 בעלי(바알리) “내 주님”으로 부르는 것 자체를 금한다. 왜냐하면 ‘바알리’라는 말이 야훼를 부르는 존칭일수 있지만 이방 신의 이름을 연상시키기 때문이다. 그 대신 איש(이쉬) “내 남편”으로 부르라 권한다. ‘바알리’와 ‘이쉬’가 모두 “내 남편”으로 번역되고 이스라엘과 야훼의 언약 관계를 표시하는 말로 기능할 수 있음에도 불구하고 호세아가 일종의 언어 경찰이 되어서 ‘바알리’를 이스라엘 사회에서 퇴출시킨 것은 호세아가 주창하는 ‘오직 야훼 운동’(Jahwe-allein-Bewegung)의 일환이다.<sup>152</sup>

바알에 대한 거부는 언어적 차원에서 끝나지 않고 바알과 연관될 수 있는 야훼 제의물에도 영향을 미쳤다. 10세기 여로보암이 단과 벧엘의 야훼 성소에 설치했던 금송아지는 야훼를 위한 제의물로 의도되었지만 9세기 오므리 왕조 때에는 풍우신 바알의 우상과 혼동된다. 사마리아의 야훼/바알 신전에 송아지 상이 설치 되었다. 하지만 8세기, 호세아의 종교 개혁 때 벧엘에 설치된 금송아지 상이 파괴됨으로써 야훼를 숭배할 때 바알을 연상시키는 제의나 제의물이 사용되지 못하게 한다(호 8:5-6 참조). 이런 노력이 북왕국 야훼 종교의 다신교적 성격을 근본적으로 변화시키지는 못한 듯 하다.<sup>153</sup> 고고학적 증거들은 8세기부터 북이스라엘이 멸망할 때까지 야훼 종교가

<sup>150</sup> 엘리야는 이런 오므리 왕조의 다신교 정책에 반대해 야훼 단일신 운동을 하며(왕상 18:21 참조) “바알보다 여호와가 강하다”는 메시지를 일관되게 전달한다. 예를 들어, 열왕기상 18장에서 엘리야는 바알 성소가 있던 갈멜산에서 ‘주님’ 자리를 놓은 신들간 대결을 주선한다. 페니키아 신의 주특기인 풍우로 종목을 정한다. 야훼가 페니키아의 바알보다 더 비를 잘 내린다는 것이 입증되었을 때, 이스라엘 백성들은 “야훼 후 *하엘로힘*(39(”*הוא יהוה האלהים*절)을 반복해 말한다: “야훼가 신들이다.” 여기서 *하엘로힘*이 “신들”로 번역된다면 야훼가 풍우신을 포함한 다른 신들의 능력을 모두 흡수한 신이라는 의미이다. 엘리야 일화가 야훼의 풍우신적 특징에 집중한 것은 9세기 가나안의 만신전에서 야훼의 라이벌이 풍우신 바알이었기 때문일 것이다.

<sup>151</sup> 남유다의 야훼가 태양신의 이미지와 여신의 이미지를 흡수하는 과정에 대한 자세한 소개는 다음의 책을 참고할: Römer, *Invention of God*, chapter 7. The Cult of Yhwh in Judah; Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), chapter 3 Yahweh and Asherah, chapter 4 Yahweh and the Sun.

<sup>152</sup> 베른하르트 랑(Bernhard Lang)에 따르면 기원전 9세기 야훼와 바알의 경쟁은 여전히 다신교적 틀 안에서 이루어졌다. 그 후 8세기 북이스라엘에 “오직 야훼 운동”을 일으킨 것이 예후와 호세아이다. Bernhard, *Die Jahwe-allein-Bewegung. Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus* (München, 1981), 62-63.

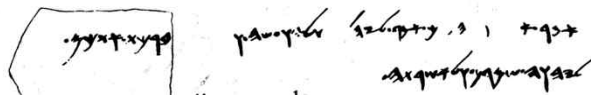
<sup>153</sup> 예후와 호세아의 노력으로 야훼가 가나안의 풍우신의 모습을 벗었다는 증거는 8세기 도상에서 나타난다.

다른 신들에 대한 제의를 허용했음을 보여준다. 아시리아의 수도 칼후에서 발견된 사르곤 2세의 비문에서 사마리아의 야훼 신전에서 취한 약탈물로 “그들이 신뢰하는 신들”(DINGIR.MEŠ ti-ik-le-šú-un)을 언급하는데,<sup>154</sup> 부조를 통해 그것이 사람 모양의 신상들임을 확인할 수 있다. 이 신상들이 야훼에 대한 신인동형적 우상일 가능성보다 다른 신들의 신상일 가능성이 더 높다. 또한 메사 석비에 따르면 북이스라엘의 마을 아타로트(Ataroth)에 DWDH(Dauch?)로 불리는 신의 제단(𐤀𐤍𐤁𐤏𐤕 · 𐤁𐤁𐤏𐤕)이 존재했다(12행). 즉 8세기 야훼가 이스라엘의 국가 신이었지만 아타로트(Ataroth)에서는 그 지방의 신 DWDH에 대한 제의가 행해졌다는 뜻이다.

#### 4.2.3 남유다의 유일신적 단일신교.

남유다의 종교도 야훼 단일신교라는 점에서 북이스라엘과 크게 다르지 않다. 남유다 사람들도 다른 신들의 존재와 능력을 인정한다는 측면에서 여전히 다신교적 세계관 안에 있다고 평가할 수 있다. 다만 북왕국의 종교가 가나안 만신전의 영향을 받아 야훼가 바알과 호국신의 자리를 놓고 경쟁을 벌였다면 남유다에서는 야훼의 호국신의 지위가 하나님과 다윗 왕조 사이의 언약에 근거했기 때문에 종교 이외의 요소에 의해 야훼의 지배적 지위가 흔들리지는 않았다. 이런 점에서 남유다의 단일신교를 유일신교적이라 부를 수 있다. 그럼에도 불구하고 남유다의 유일신적 단일신교도 신학과 제의에 있어 지역적 다양성을 보인다. 선지자들과 후대의 신명기 역사가들은 예루살렘 제사장들의 신학과 제의를 제외한 다른 산당들의 신학과 제의를 우상 숭배로 폄하하지만 실제로는 야훼 단일신교의 지역적 변주에 불과했을 것이다.

쿤틸레트 아즈루드(Kuntillet Ajrud)와 키르베트 엘콤(Khribet El Qom)에서 발견된 기원전 8세기 비문도 우상 숭배가 아니라 야훼 단일신교의 문맥에서 해석될 수 있다.



ברכת אתכם ליהוה שמרון לאשרתה

“나는 사마리아의 야훼와 그의 아세라에게 너를 축복한다(1열 후반과 2열)”<sup>155</sup>

많은 성서 학자들이 이 비문을 유다의 다신 종교의 예로 인용한다. 즉 야훼만을 섬기라는 계명과 선지자의 호소에도 불구하고 유다 백성들은 야훼와 다른 신들을 함께 섬겼다는 것이다. 하지만 다른 해석도 가능하다. 즉 “그의 아세라”가 2천년기 가나안 만신전의 최고신 엘의 아내 신이 아니라 야훼의 여성적 측면을 형상화한 제의물이라는 것이다.<sup>156</sup> 이를 뒷받침하는 것이 아세라 앞

하솔에서 두 날개의 젊은 남신의 형상이 발견되는데, 그 신상은 태양신의 상징인 날개를 가졌다. 그 신상이 곡물을 나르는 것으로 보아 풍요의 측면과 태양신의 특징을 모두 가짐을 보여준다. 즉 야훼가 가나안 만신전의 신이 아니라 단일신으로 섬기면서 태양신적은 측면이 강해진다.

<sup>154</sup> Grant Frame, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 BC)*, *Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*; (University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021), 330.

<sup>155</sup> Johannes Renz and Wolfgang Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphic* (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1995), Taf III, KAgr(9):8.

<sup>156</sup> Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, *Biblical Resource Series*. (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2002), xxxii; William H. C. Propp, “Monotheism and ‘Moses’ The Problem of Early Israelite Religion,” *Ugarit Forschungen* 31 (1999): 547, footnote 49; Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, *Library of Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000), 29-40; P. Kyle McCarter, “The Religious Reforms of Hezekiah and Josiah,” in



에 붙은 인칭 대명사이다. 보통 신명을 포함한 고유명사에는 인칭 대명사가 붙지 않기 때문이다. 물론 “그의 아세라”에 대한 해석, 그리고 왕정 시대 유다에서 아세라 숭배가 있었는지에 대한 논쟁은 아직도 뜨겁지만, 쿤틸레트 아즈루드 비문이 야훼 단일신교의 다양한 버전 중 하나일 수 있다는 사실은 변하지 않는다. 또한 유다의 야훼 단일신교가 어떤 형태로 존재했는지, 그것이 포로기 이후 유일신교로 변하기 전까지는 가나안의 다신교적 세계관 안에서 작동했다.

7세기 유다의 왕 요시아는 예루살렘 이외의 야훼 성소를 폐지하고 예루살렘 제사장들의 신학과 제의만을 합법적인 것으로 만드는 개혁 조치를 단행한다. 이런 요시아의 개혁 뒤에는 아시리아의 쇠퇴와 이집트의 부흥이라는 국제 정세의 변화가 있었다. 즉 요시아는 억압적인 아시리아의 통치를 버리고 속국의 내정에 간섭하지 않던 이집트의 속국이 되기로 결심한다. 요시아의 종교 개혁은 이집트라는 새로운 주인 아래서 받은 정치적 자유에 의해 가능한 것이었다. 그리고 그것은 유일신교에 대한 깨달음 보다는 왕권 강화라는 정치적 의도에 근거한 것이었다. 그럼에도 불구하고 요시아에 의한 제의의 일원화가 후에 신학의 일원화를 준비시켰다고 평가할 수 있다.

#### 4.3. 혁명적 유일신교의 발생

지금까지 우리는 왕정 시대에 야훼 단일신교의 성격이 지역에 조금 달랐지만 다신교 세계관 안에서 작동했음을 살폈다. 지금부터는 다신교 세계관과 충돌하는 유일신교가 생겨난 과정과 그것의 특징을 살펴보자. 이스라엘 종교사학자들은 유대교, 기독교, 이슬람교로 이어지는 유일신교 혁명이 바빌론에서 포로 생활하던 유대 지식인들 사이에서 발생했다는 데 큰 이견을 보이지 않는다.

##### 4.3.1 유일신교 혁명의 전조들

하지만, 어떤 현상도 전조 없이 발생하지 않는다. 6세기 바빌론에서 발생한 유일신교 혁명은 8세기부터 그 전조를 보인다. 유대 지식인들에게 큰 자극을 준 첫 번째 사건은 앗수르 제국의 등극과 북이스라엘의 멸망이다. 이스라엘 왕국은 야훼 단일신교로 출발했다. 즉 언약에 기초하여 야훼가 왕조와 백성의 안녕을 돌보는 대신, 왕조와 백성은 야훼만을 예배하는 종교이다. 왕정의 초기에는 이 단일신교가 잘 작동했다. 예를 들어 다윗 왕이 처한 위협은 블레셋, 암몬, 모압, 에돔 등 가나안 지역의 민족 국가들이었고, 다윗은 야훼의 이름으로 이들을 어려움 없이 물리칠 수 있었다. 다시 말해 당시의 국제 정세가 야훼 단일신교가 잘 작동될 수 있는 환경이었다. 하지만 8세기 티글레트 필레레르(Tiglath Pileser III, B.C. 745-727)의 등장으로 앗시리아가 제국이 되면서 야훼 단일신교를 유지하기 매우 어려운 국제 환경이 된다. 호국신으로 야훼 종교는 주변 국가에 대한 정치 군사적 패권에 크게 의존했기 때문이다. 따라서 기원전 722년 사르곤 2세에 의해 북이스라엘의 사마리아가 함락된 사건은 당시 유대국의 지식인들에게 큰 신학적 충격을 가져다 주었다. 그리고 북이스라엘의 멸망으로 유일신교적 사상이 예언자 이사야를 통해 첫 모습을 드러낸다. 이사야를 필두로 8세기 선지자들은 신아시리아의 군사력에 대한 신학적 대응으로 유일신 사상을 상상해 낸다. 이사야 10장 5-7절에 따르면 아시리아는 야훼가 휘두르는 막대기이다. 야훼는 아시리아를 사용해 죄 있는 민족을 벌한다. 즉 북이스라엘이 멸망한 것은 야훼가 능력이 없거나 존재하지 않는 가짜 신이기 때문이 아니라 이스라엘이 야훼와의 언약 즉 율법을 어겼기 때문이다. 세계 1등 국가 아시리아를 자신의 목적의 도구로 쓰는 야훼는 절대로 약한 신이 아니다. 이사야는 또한 야훼가 아시리아를 멸할 것이라고 예언한다. 아시리아는 야훼의 도구에 불과한데 아시리아 왕이 그것을 모르고 야훼의 뜻에 따르지 않으면 그도 때가 되면 야훼의 심판을 받을

---

<https://library.biblicalarchaeology.org/book/aspects-monotheism/the-religious-reforms-of-hezekiah-and-josiah/>. 2024년 2월 24일 접근;

것이다(사 14:24-27).<sup>157</sup> 여기에 이사야가 주장하는 새 사상의 핵심이 있다. 이사야는 신성을 물리적 힘으로 정의하지 않고 도덕적 가치로 정의한다. 야훼가 특별한 이유는 그가 “모든 신들의 총합”으로 불리는 앗수르 신처럼 신들 중 가장 힘이 세기 때문이 아니다. 그 이유는 야훼가 세상에 도덕적 가치를 실현하는 신이기 때문이다. 즉 자신의 민족이라도 그 가치에 위배되면 멸하는 신이다. 이사야는 신성은 물리적 힘이 아니라 “영”으로 재정의한다. 이것은 페르시아 시대에 활동한 예언자 스가랴의 예언에 명확히 반영되어 있다: “힘이 아니다. 능도 아니다. 오직 내 영이다”(슥 4:6).

이사야가 유다 사회에 던진 화두는 100년후 요시아 왕에 의해 제도적으로 실현될 기회를 얻는다. 신명기 사가는 요시아를 우상을 제거한 왕으로 제시한다. 예루살렘 신전으로부터 바알과 아세라, 일월성신 우상들을 없애고, 유다의 지방 성소들을 파괴하고, 심지어 유다 국경 밖에 있었던 뵘엘의 신전도 파괴했다고 보고한다. 이런 신명기 사가의 보고에도 불구하고 요시아가 실제 파괴한 것은 이방 신상들과 이방 성소들이 아니라 유다 땅에 있는 야훼 성소와 야훼 제의에 사용된 제의물이었을 가능성이 높다.<sup>158</sup> 유다 왕들은 비교적 야훼 단일신교를 충실히 수행했기 때문이다. 요시아의 종교 개혁이 후대 유일신교의 형성과 발전에 미친 보다 큰 영향은 자신의 종교 개혁 사상을 담은 문서를 만들었다는 점에 있다. 신명기 사가는 요시아의 우상 타파를 설명하기 전에 비교적 긴 공간을 할애하여 성전에서 발견된 율법책을 소개한다. 열왕기상 22장에 따르면 성전을 보수하던 작업자들이 우연히 “율법책”을 발견하고, 그 율법책의 진위가 다양한 사람을 통해 확인된다. 대제사장 힐기야, 서기관 사반, 그리고 마지막으로 예언자 홀다의 손을 거치면서 율법책이 진본임이 확인된다. 오랫동안 감추어진 율법책이 발견되는 것도 드문 일인데, 그것의 진위가 당시 종교, 학술, 점술의 최고 권위자들의 의해 확인되었음을 장황히 보고하는 것, 그리고 그 안의 내용이 요시아 왕이 원했던 개혁 조치와 일치한다는 점은 우연일 수 없다. 많은 학자들이 요시아가 발견한 율법책(=신명기의 초기 판본)이 실제로는 요시아가 창작한 것이라 의심한다. 고대 근동에서도 신전에서 오래된 문서가 발견되어 당면의 문제가 해결되는 모티브가 적지 않게 발견된다. 예를 들어, 페니키아 역사를 쓴 필로(Philo)는 페니키아에 대한 당대의 신화들을 자신의 구미에 맞게 재구성한 후 그것이 마치 최근에 발견된 옛 문서인양 사람들에게 제시했다.<sup>159</sup> 요시아는 자신의 종교 개혁을 정당화하는 문서를 만들었는데 그 문서가 후에 유일신 사상을 담은 신명기적 역사의 토대가 된다. 요시아의 새 종교는 ‘경전’을 가졌음에도 불구하고 절반만의 성공을 거두었는데, 그 이유는 그 경전을 수용할 ‘독서 공동체’가 없었기 때문이다. 요시아의 개혁은 급진적 엘리트 지식인들에게만 수용되었을 것이다. 유다 공동체에 집단 독서 문화가 생기는 것은 페르시아 시대이다.

#### 4.3.2 바빌론 유수와 유일신교

바빌론에 의한 국가의 멸망은 유대인들의 집단적 정체성에 큰 위기를 가져왔다. 이 정체성의 위

<sup>157</sup> 이 때문에 이사야는 유다 왕 히스기야에게 아시리아에게 저항하지 말라고 조언한다. 즉 100년후 예레미야가 시드기아 왕에게 주게 될 조언을 연상시킨다. Baruch A. Levin, “Gobal Monotheism: The Contribution of the Israelite Prophets,” 29-47; Baruch A. Levin, “Wehe, Assur, Rute Meines Zorns!”(Jesaja 10,5): Der Biblische Monotheismus Als Antwort Auf Die Neue Politische Realität Des Assyrischen Weltreiches,” in *Der Eine Gott Und Die Götter: Polytheismus Und Monotheismus Im Antiken Israel*, ed. M.: Schmid, K. Oeming (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2003), 77-96.

<sup>158</sup> 이것은 앗시리아 장수 랍사게의 말로 증명된다. 참조. 왕상 36:6-7.

<sup>159</sup> Lewis, *The Origin and Character of God*, 256. 무르실리도 신전에서 발견된 문서 덕분에 전염병이 창궐했는지 알게 된다. <죽음의 서> 64장도 소카리스 신전에서 오랫동안 숨겨졌다 발견되었다고 전해진다. Cf. Römer, *The Invention of Monotheism*, 193.

기에 유다의 지식인들이 조금 다른 방식으로 반응하지만 그들 모두는 왕정 시대의 혁신적 예언자들(엘리아, 호세야, 이사야 등)과 개혁 왕 요시아의 율법서의 전통에 암시된 유일신 사상을 논리적 극단까지 발전시킨다. 종교 사학자 뢰머는 프랑스 역사학자 아르민 스테일(Armin Steil)의 위기 극복의 세 가지 모델을 사용해 바빌론과 페르시아 시대에 유다 엘리트 계층에서 발생한 사상 혁명들을 설명한다. 아르민 스테일은 프랑스 혁명을 설명하는 문맥에서 위기 극복 모델을 다음의 세 가지로 제안한다: 관료 모델(the mandarin), 예언자 모델(the prophet), 제사장 모델(the priest). 관료 모델은 위기를 그대로 맞으며 적응함으로써 위기 속 기득권을 지켜내려 한다. 이를 위해 그 위기를 ‘설명하는’ 내러티브를 만들어 낸다. 예언자들은 위기가 새로운 변화의 기회라고 주장한다. 즉 옛 것을 버리고 새 것으로 가자고 외치며 급진적 변혁을 이끈다. 마지막 제사장 모델은 위기 극복의 열쇠가 근원으로 돌아가는 데 있다고 주장한다. 이상적인 태초 원시를 상정하고 그 시절도 돌아감으로써 위기를 극복하려 한다.<sup>160</sup>

바빌론 유수라는 민족적 위기를 극복하기 위한 관료적 대응으로 신명기 역사 서술을 들 수 있다. 신명기 역사가들은 유다 왕실에 고용된 서기 학자들로 요시아의 개혁 문서를 만들었거나 그 개혁을 지지했던 사람들이다. 그들은 다윗 왕조와 이스라엘의 멸망을 설명하기 위해 야훼와 그 백성의 관계를 주제로 이스라엘 통사를 저술했다. 그 관계를 규정하는 가장 중요한 요소가 신명기 율법이다. 신명기적 역사 서술에서 유일신 사상과 관련해 특히 주목할 개념은 선택이다. 본래 선택의 개념은 가족 혹은 부족 종교에서 작동하는 다신교적 개념이다. 기원전 1천년기 이스라엘, 모압, 암몬, 에돔의 공동 문화권에서 발생한 단일신교 신학의 특징이다. 이 때 선택은 호혜(互惠)적 원리에 근거한다. 야훼는 이스라엘의 안녕과 번영을 돌보고 이스라엘의 왕실과 백성은 야훼를 예배하는 것, 즉 야훼 신전에 제물을 공급하는 하는 것이다. 하지만 신명기적 역사서가 전제하는 유일신 사상에서 이런 다신교적 선택 개념에 변화가 생긴다. 야훼가 모든 민족을 다스리는 유일신이라면 이스라엘을 선택한 이유가 특정되어야 한다. 다른 민족들을 납득시킬 보편적 이유여야 한다. 이에 대한 답이 ‘율법서’이다. 신명기 사가의 관점에서 율법서는 보편적 가치를 담은 지혜서이다.

“내가 나의 하나님 야훼께서 명령하신 대로 규례와 법도를 너희에게 가르쳤나니...너희는 지켜 행하라. 이것이 여러 민족 앞에서 너희의 지혜와 지식이라. 그들이 이 모든 규례를 듣고 이르기를 이 큰 나라 사람은 과연 지혜와 지식있는 백성이로다 하라”(신명기 4:4-6).

인용 본문에서 율법은 ‘지혜’와 ‘지식’이라는 보편적 가치를 담은 책으로 소개되고 있다. 즉 이스라엘이 하나님의 특별한 백성인 이유는 그들이 유일신의 보편적 도덕을 가장 잘 실현하기 때문이다. 백성이 율법에 불순종하는 순간 유일신에게 선택된 백성으로서의 지위가 위태롭게 된다. 이처럼 신명기 사가는 다윗 왕조와 이스라엘의 멸망을 율법에 대한 불순종에서 찾는다. 이 때 유일신의 신격도 재정의 된다. 즉 유일신은 모든 신들의 능력을 흡수한 가장 강력한 신일 뿐 아니라 보편적 도덕—정의와 사랑—의 신이다.

신명기 역사서에 반영된 유일신교의 또 하나의 특징은 다른 신에 대한 파괴적인 배타성이다. 신명기 사가는 모세의 입을 빌어 “그들의 제단을 헐며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 조각한 우상을 불사”라고 명령한다(신 7:5). 신명기 사가의 영웅 요시아는 모세의 이런 명령을 가장 잘 수행한 인물이다(왕하 22:5-16 참조). 이런 다른 신에 대한 배타성은 유일신의 신성에 대한 새로운 각성의 부산물이다. 신명기 사가가 우상을 만들지 말아야 하는 이유로 제시한 내용(신 4:11-12, 15-16)에 따르면, 야훼는 가시적 형상(תמונה 테무나)으로 이스라엘 백성들에게 나타난 적이 없다. 이스라엘 백성들은 하늘에서 들리는 목소리 즉 말씀(קול 콜)으로만 야훼를 체험

<sup>160</sup> Römer, *The Invention of God*, 214-15.

했다. 신명기 사가의 유일신 신학에 따르면 유일신 야훼는 동물이나 인간의 형상을 가진 신상으로 인간 세계에 존재하는 것이 아니라 목소리, 말씀, 즉 율법으로 인간과 함께 한다. 이처럼 신명기 사가는 유일신의 존재 방식을 매우 추상적이며 초월적으로 제시한다.<sup>161</sup> 이것은 야훼 유일신교를 신상 중심의 제의를 가진 다신교 종교들로부터 차별화하는 기제로 작용했다. 신상을 사용하는 다신교 신들을 거짓 신이라는 과격한 주장은 선지자들의 입에서 처음 나오지만 신명기 사가는 유다 지역의 야훼 성소들에서 합법적 예배 도구로 사용되던 돌기둥(מצבות 마제보트)나 아세라 목상(האשרה 하아세라), 바알, 태양신, 달신, 별신의 신상들, 지붕 제단 같은 제의물들을 한갓 우상들로 폄하했다. 아스만이 말한 대로 유일신 사상의 핵심이 참과 거짓에 대한 구분(Mosaic Distinction)이라면 신명기 사가는 그들의 역사 서술을 통해 그 구분을 먼저 야훼 종교 내의 분과들 속에 적용한 것이다.

포로기 예언자들은 가장 과격한 형태의 유일신 신학을 제안하였다. 신명기 사가들이 유일신교의 신성과 제의에 혁신적 생각을 도입했지만 여전히 다른 민족의 신들과 종교들에 대한 부정으로 명확히 진화하지는 않았다(참고 신 4:19, 10:17, 32:8-9).<sup>162</sup> 포로기 제2이사야의 예언이 구약 성경 전체에서 가장 명확하게 다른 신의 존재를 부정하는 유일신 사상을 표현하는 것으로 알려져 있다. 8세기 선지자 호세아는 야훼 이외의 이스라엘을 구원하는 신이 없다(호 13:4)고 주장하지만, 포로기 예언자 제2이사야는 야훼 이외의 신은 없다고 주장한다: “나는 처음이와 나중이며, 나 외에는 신들(אלהים 엘로힘)이 없다”(사 44:6).<sup>163</sup> 뿐만 아니라 그는 다른 신들이 아무 쓸모가 없는 나무나 돌에 불과하다고 조롱한다.

(우상을 만드는) 목공은 줄을 늘여 재고 붓으로 긋고 대패로 밀고 곡선자로 그어 사람의 아름다움을 따라 사람의 모양(우상)을 만들어 집(신전)에 두게 한다...(그가 다루는) 나무는...그가 그것을 가지고 자기 몸을 덥게도 하고 불을 피워 떡을 굽기도 하고 신상을 만들어 경배하며 우상을 만들어 그 앞에 엎드리게도 하는구나. 그중의 절반은 불에 사르고 그 절반으로는 고기를 구워 먹고...그 나머지로 신상 곧 자기의 우상을 만들고 그 앞에 엎드려 경배하며 그것에게 기도하여 이르기를 너는 나의 신이나 나를 구원하라 하는도다 (이사야 44장 14-17절)<sup>164</sup>

학자들은 야훼 이외의 다른 신의 존재를 지워버린 제2이사야의 유일신 사상을 관점에 따라 최초의 “참된” 유일신교 혹은 “과격한” 유일신교로 평가한다. 분명한 것은 다른 신의 존재 자체를 부정하는 신학은 이전에 없었다는 것이다. 실제로 이것은 제2이사야에게도 두 가지 문제를 야기한다. 하나는 여신의 역할 문제이고 다른 하나가 악의 문제이다. 과거 다신교 체계에서는 야훼를 단일신으로 섬기더라도 그의 아내 신을 상정하고 함께 제의를 모시는 것이 가능했다. 선지자들이 우상 숭배로 비판한 아세라 목상이나 키르베트 아즈루드 비문에서 증거된 “그(야훼)의 아세라”가 바로 그런 상황을 예증한다. 하지만 제2이사야의 과격한 유일신교가 부정하는 신들에는 여신들도 포함된다. 이에 제2이사야가 취한 대책은 여신들의 기능을 야훼의 신성에 포함시키는 것이다. 가

<sup>161</sup> Ronald S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 27-29, <http://dx.doi.org/10.1093/0195177967.001.0001>; Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 356.

<sup>162</sup> 신명기 4장 19절과 32장 8-9절에는 다신교적 개념인 만신들의 회의 개념이 등장한다. 이 구절들에서 만신전의 최고신을 야훼로 생각하더라도 그 야훼가 지구상 다른 민족들에게 그들의 호국신들을 지정해 주었다는 점은 부정할 수 있다. 신명기 사가는 아직 다른 신들의 존재 자체를 부정하지는 않고 있다.

<sup>163</sup> 신명기에도 이와 비슷한 구절이 등장한다(신 4:35, 39). 하지만 이 구절들은 다른 신의 존재를 인정하는 다른 구절(신 4:19, 5:7, 6:4; 32:8-9)과 함께 있다.

<sup>164</sup> 제2이사야와 거의 동시대에 활동한 예레미야와 에스겔도 비슷한 우상에 대한 조롱을 예언으로 남겼다: 렘 10:3-15, 겔 16:17. Cf. 시 115:4-7.

장 명확한 유일신 사상을 전한 제2이사야에서 야훼에게 여성적 이미지를 적용한 구절들이 가장 많은 것은 우연이 아닐 것이다(cf. 49:15). 악의 문제도 마찬가지다. 다신교 체계에서 인간이 당하는 재앙은 적대적 신 혹은 악한 신의 활동으로 이해되었다. 하지만 과격한 유일신교에서는 악의 존재 매우 첨예한 문제가 된다. 이에 대한 다양한 해결책이 구약 성서에 제시되지만 제2이사야의 제안이 가장 과격하다. 다른 신의 존재를 완전히 부정하는 제2이사야는 야훼가 악의 저자라고 주장한다(참조 사 45:5-7). 야훼의 여성성과 악의 문제에 대한 제2이사야의 해결책은 그의 유일신 사상이 얼마나 과격했으며 일관되었는지를 보여준다.<sup>165</sup>

페르시아 시대의 제사장들은 국가의 멸망이라는 위기에 대응하기 위해 기원 이야기를 담은 문서를 만들었다. 즉 이스라엘의 정체성을 형성하는 중요한 이념과 기관들이 왕정 이전에 이미 존재했음을 증명하는 제사장 문서("the Priestly Document"를 줄여 P로 통칭함)를 만들었다. 이 문서는 세상의 기원(안식일), 할례의 기원, 유월절의 기원, 제사의 기원 등을 다룬다. P의 주장대로 민족의 정체성과 밀접히 관계하는 이스라엘의 종교 제도가 왕정 이전에 완성되었다면 이스라엘 왕정과 상관 없이 야훼 종교와 이스라엘의 정체성이 유지될 수 있다. 국가가 없어도 종교와 민족은 지속 가능하다. 제사장 문서는 유일신의 이름으로 "야훼"가 아닌 "엘로힘"을 사용한다. 히브리어에서 단수 "신"과 복수 "신들"로 모두 해석될 수 있는 엘로힘은 모든 신들의 현현으로서 유일신을 가리킨다.<sup>166</sup> 즉 페르시아 제국 내의 많은 지역 신들이 유일신 엘로힘의 현현에 불과하다는 주장을 포함한다. 나아가 야훼가 그 유일신의 가장 정확한 현현이기 때문에, 제사장 문서에 따르면 창조주 엘로힘을 예배하는 모든 민족들은 자신들이 모르는 사이에 야훼 유일신을 섬기는 것이다. 신명기 역사가나 제2이사야의 배타적 유일신교와 달리 제사장 문서는 포괄적 유일신교에 가깝다. 이것은 제사장들의 일터인 제2성전이 페르시아 정부의 후원 아래 건설되었다는 사실과 무관하지 않다.

이처럼 유다의 지식인 그룹들은 나름의 방식으로 국가의 멸망이라는 위기에 대처하는 신학을 만들어 냈다. 각자 처한 입장에 따라 뉘앙스의 차이는 존재하지만 유다의 지식인들은 국가의 멸망을 야훼의 무능에 돌리는 대신, 민족신 야훼를 유일신으로 승격시키는 기회로 삼았다. 신명기 사가와 제2이사야는 신성의 번역 가능성을 완전 부정한 배타적 유일신교를 주창하였다. 그들은 야훼의 신성을 물질적 힘에서 도덕적 가치로 재정의하고, 제의도 신상(statues)에서 경전으로 그 중심을 옮겼다. 아울러, 이스라엘 백성이 선민이 된 이유를 그들에게 주어진 율법에서 찾는다. 즉 이스라엘과 유일신의 관계는 혈연과 같은 우연적 요소에 근거한 것이 아니라 율법에 반영된 보편적 도덕에 근거한 것이다.<sup>167</sup> 이런 야훼 유일신교는 다신교 세계관의 핵심 주장들을 거부한다는 점에서 혁명적이라 할 수 있다. 하지만 그 혁명적 유일신교가 실천된 환경은 여전히 다신교적이었다. 바빌론과 페르시아의 이교도 정부의 부정할 수 없는 힘 아래에서 유다 지식인들은 민족의 정체성을 지켜 내기 위해 유일신 사상을 상상해야 했다. 이 때문에 보다 포용적인 유일신교가 페르시아 시대의 유다 제사장들에 의해 제안되었다. 하지만 헬레니즘 시대를 지나면서 다른 신들의 존재를 완전 부정하는 과격한 유일신 사상이 주류로 받아들여 진다.<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Römer, *The Invention of God*, 220-25.

<sup>166</sup> Schmid, "The Quest for 'God': Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible," 282-83.

<sup>167</sup> 출애굽과 시내 산 언약의 원 이야기는 1천년기 요단 동편 민족들도 공감할 수 있는 민족적 이야기였다. 즉 신이 한 민족의 친족이 되어 그들에게 살 거처를 제공한다는 주제는 모압, 암몬, 에돔의 건국 신화와 크게 다르지 않았을 것이다. 하지만 신명기 사가는 이런 출애굽과 시내 언약 이야기를 요시아의 율법과 연결시킴으로써 신명기 전체를 국제적 종주 조약의 형식의 책으로 승격시킨다. 초기 이스라엘의 종교에서 야훼와 이스라엘의 관계는 혈연적 모델에 근거했다면, 후대 유일신교에서 야훼 유일신과 이스라엘의 관계는 율법에 근거하게 된다. 야훼는 이스라엘이 자신의 친족이기 때문에 돕는 것이 아니라 이스라엘이 법을 지킬 때 그들을 돕는 것으로 이해된다.

<sup>168</sup> Thomas L. Thompson, "The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive

나가는 말

본 논문은 고대 근동의 유일신교 현상들을 다신교 세계관의 변주로 이해했다. 즉 고대 이집트와 서아시아에서 발생한 유일신교들은 다신교 문화가 특정 정치 사회적 위기에 적응하기 위해 다신교의 문화적 전략들을 적용한 결과이다. 다신교 세계관을 파괴하는 혁명적 유일신교로 여겨지는 아텐과 야훼 종교도 이점에서 예외가 아니다. 그 두 유일신교가 혁명적으로 불리는 납득할 만한 이유가 존재하지만, 그 두 종교가 정말 다신교 세계관을 거부한 것인지에 대해서는 여전히 논쟁의 대상이다. 아텐 종교는 말할 것도 없고, 야훼 유일신교도들도 그들이 신세 졌던 나라들의 다신교적 사회를 무시할 수 없었을 것이다. 페르시아의 후원을 받았던 제사장 계급의 엘로힘 유일신 사상은 앗수르, 마르둑, 아문-레의 최고신교(Henotheism)과 멀지 않다. 그럼에도 불구하고 아텐과 야훼 유일신교가 “혁명적”으로 불리는 이유는 분명하다: 유일신의 신성을 추상적으로 재정립하고 다른 신들의 제의에 적대적이었기 때문이다. 그리고 아텐 종교와 야훼 종교가 그런 혁명적 성격을 가지게 된 이유는 그것들이 발생한 정치적 사회적 배경으로 소진되지 않는다. 왜냐하면 최고신교와 같은 포용적 유일신교도 정치 사회적 조건에 반응한 다신교의 특수 형태이기 때문이다. 혁명적 유일신교의 발생에는 정치 사회적 조건들에 반응한 사상가들의 개성이나 종교적 창의성도 무시할 수 없을 것이다. 굳이 비교한다면, 아텐 종교보다 이스라엘의 야훼 종교가 좀더 특수한 현상처럼 보인다. 유일신 사상이 국력의 정점에서 도출된 다른 유일신교들에 비해 이스라엘의 유일신교는 국가가 망한 상황에서 출현했기 때문이다. 또한 한 개인의 노력이 아니라 다양한 지식인 그룹이 협업한 결과라는 점도 흥미롭다. 무엇보다도 유일신 사상을 꾸준히 문서화한 것(요시아의 신명기 율법, 신명기 역사서, 선지서 편집, 제사장 문서)이 야훼 유일신 종교가 다신교 사회에서 생존해 오늘날 까지 영향을 주는 결정적 이유인 듯 하다.

후기: 아텐 종교와 야훼 종교의 관계

아텐 종교와 야훼 종교는 고대 근동 3000년 역사에서 단 둘 뿐인 혁명적 유일신교이다. 이것은 야훼 유일신교의 창시자가 이집트 왕궁에서 교육을 받은 모세였다는 성서 전승과 이집트 종교 개혁의 왕 아켄아텐을 모세와 거의 동시대적 인물로 만든 출애굽의 늦은 연대 이론(Late Date Theory)와 함께, 이스라엘의 유일신 사상에 이집트의 영향이 있었을 가능성을 제기한다. 아텐과 야훼 종교의 영향관계에 대한 질문은 아텐 대찬가가 시편 104편과 비교되면서 더욱 첨예해 졌다.

이 질문에 긍정적으로 대답한 최초의 학자는 지그문트 프로이트이다. 그는 <모세와 유일신교>라는 책에서 역사적 모세가 히브리인이 아니라 아켄아텐 유일신교에 심취한 이집트인 관료였다고 주장한다. 아켄아텐이 죽은 후 그의 종교를 고센 지방의 히브리인들에게 실험했으나 실패했으며, 그런 실패가 이스라엘의 집단 의식 속에 트로마(trauma)로서 잠재해 있다가 후대의 유대교와 기독교 유일신교 창발(創發)했다고 주장한다.<sup>169</sup> 프로이트의 주장은 다소 형태를 달리하여 후대의 학자들에 의해 반복되었다. 예를 들어, 크나우프(E. A. Knauf)와<sup>170</sup> 드무어(Johannes C. de Moor)는 모세의 실존 인물은 아켄아텐의 유일신 사상을 신봉한 이집트 총리 베야(Beya “in YH

Monotheism in Persian Period Palestine,” in *Biblical Narrative and Palestine’s History*, ed. Thomas L. Thompson (New York, NY: Routledge, 2013), 105-18.

<sup>169</sup> Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Alfred A. Knopf, 1939). <인간 모세와 유일신교> 이은자 번역 (서울: 부북스, 2017).

<sup>170</sup> E. A. Knauf, *Midian: Untersuchungen Zur Geschichte Palästinas Und Nordarabiens Am Ende Des 2. Jahrtausends v. Chr.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), 135-41.

is my trust”)였다고 주장한다. 드무어는 이집트의 해리스 파피루스(Harris Papyrus), 성경의 발람 이야기, 우가리트 왕이 이집트 파라오와 주고 받은 편지 등을 종합하여, 이집트 총리 베야가 탈이집트하여 가나안으로 온 과정을 재구성한다.<sup>171</sup>

보다 최근에는 이 두 종교의 직접적 영향 관계보다 간접적 영향 관계에 초점을 맞춘다. 이것은 야훼 유일신교의 기원이 후기 청동기가 아니라 그보다 700년 정도 후인 바빌론-페르시아 시대라는 학자들의 합의에 영향을 받은 것이다. 최근에 프롭프(William H. C. Propp)는 아텐 종교가 신명기 사가에 간접적으로 영향을 미쳤을 가능성을 제기한다. 7세기 레위인들 중 전혀 없이 이집트식 이름을 가진 사람들(Phinehas, Pashhur, Hophni, Merari, Hanamel, Putiel, Hur 등)이 많아 진다는 것은 우연이 아니라고 설명한다.<sup>172</sup> 프롭프의 주장과 유사하게, 호프마이어(James K. Hoffmeier)도 아텐 찬가와 시편 114편의 유사점에 대한 논의가 과장되었다고 지적한 후, 후기 청동기 시대에 발생한 이집트-가나안 공동 문화권이 이집트 서기관들의 가나안 이주를 촉진하였고 그들의 영향이 철기 시대에 꽃을 피웠다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 호프마이어는 야훼 유일신교의 발생에 이집트 서기 문화가 준 영향은 제한적인 것으로 파악한다.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Johannes C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997), chapter 4.

<sup>172</sup> William H. C. Propp, "Monotheism and 'Moses' The Problem of Early Israelite Religion," *Ugarit Forschungen* 31 (1999): 537-75.

<sup>173</sup> Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, chapters 8-9.

인용 문헌

- 강후구. “구약성서의 인명변화에 대한 연급,” <구약논단> 82 (2021): 8–45;  
———. “페르시아 시대 유다 인명 연구,” <구약논단> 84 (2022): 10–42.
- Allen, James P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- . “Monotheism, Monolatry, Polytheism.” In *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, edited by Gary Beckman. Brown Judaic Studies; Providence: Brown Judaic Studies, 2006.
- Assmann, Jan. *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*. Cairo: American University In Cairo Press, 2014.
- . *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- . “Polytheism and Monotheism.” In *Religions of the Ancient World: A Guide*, edited by Sarah Iles Johnston, 17–31. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- . *The Price of Monotheism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- Auffarth, Christoph. *Religion in Der Kultur—Kultur in Der Religion: Burkhard Gladigows Beitrag Zum Paradigmen-Wechsel in Der Religionswissenschaft*. Tübingen: Tübingen University Press, 2021.
- Baines, John. “Egyptian Syncretism: Hans Bonnet’s Contribution.” *Orientalia* 68, no. 3 (1999): 199–214.
- . “Presenting and Discussing Dieties in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt.” In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, edited by Beate Pongratz-Leisten, 41–90. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Bard, Kathryn A. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- Bottéro, Jean. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.
- Breasted, James Henry. *Ancient Records of Egypt: Historical Documents*, Vol. IV. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1906.
- De Moor, Johannes C. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997.
- DeVries, Simon J. *1 Kings*, WBC Vol. 12. Dallas: Word, 2003.
- Foster, Benjamin R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, Maryland: CDL Press, 1996.
- Fox, Nili. “Concepts of God in Israel and The Question of Monotheism.” In *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, edited by Gary M. Beckman. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2010.
- Frame, Grant. *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period; University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021.



- Frankena, Rintje. *Tākultu. De Sacrale Maaltijd in Het Assyrische Ritueel*. Leiden: Brill, 1954.
- Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. New York: Alfred A. Knopf, 1939.
- Grusec, Robert K. "Recent Scholarship on the Development of Monotheism." In *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, edited by Robert K. Grusec, 62–128. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Hendel, Ronald S. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005. <http://dx.doi.org/10.1093/0195177967.001.0001>.
- Hoffmeier, James Karl. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- . "Monotheismus Im Paranoischen Ägypten." In *Monotheismus Im Alten Israel Und Seiner Umwelt*, edited by Othmar Keel, 83–98. Biblische Beiträge. Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980.
- Johnston, Sarah Iles. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Edited by 1957– Johnstone Sarah Iles. Harvard University Press Reference Library. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Knauf, E. A. *Midian: Untersuchungen Zur Geschichte Palästinas Und Nordarabiens Am Ende Des 2. Jahrtausends v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
- Kugel, James L. *The Great Shift: Encountering God in Biblical Times*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
- Lambert, W. G. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.
- . *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.
- Levin, Baruch A. "Global Monotheism: The Contribution of the Israelite Prophets." In *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization*, edited by Markham J. Geller, 29–47. Berlin: epubli GmbH, 2014.
- . "Wehe, Assur, Rute Meines Zorns!'(Jesaja 10,5): Der Biblische Monotheismus Als Antwort Auf Die Neue Politische Realität Des Assyrischen Weltreiches," in *Der Eine Gott Und Die Götter: Polytheismus Und Monotheismus Im Antiken Israel*, ed. M.; Schmid, K. Oeming (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2003), 77–96.
- Lewis, Theodore J. *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. Oxford Scholarship Online. New York: Oxford University Press, 2020.
- Litke, Richard L. *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN:DA-Nu-Um and AN:Anu Sá Amēli*. Texts from the Babylonian Collection; New Haven: Yale Babylonian Collection, 1998.
- Liverani, M. *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600–100 B.C.* Padova, Italy: Sargon, 1990.
- Machinist, Peter. "How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuring." In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, edited by Beate Pongratz-Leisten, 189–240. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- . "Once More: Monotheism in Biblical Israel." *JISMOR* 1 (2005): 25–39.

- Mieroop, Marc Van de. *A History of Ancient Egypt*. New York, NY: Wiley Blackwell, 2021.
- . *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Miller, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.
- Moor, Johannes C. de. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997.
- Murnane, Williams J., and Charles C. van Siclen III. *The Boundary Stela of Akhenaten*. New York: Routledge, 1993.
- Nuffelen, Peter van. “Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon.” In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell, 16–33. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Oak, Sung-Deuk. “Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea.” *Journal of Korean Religions* 3, no. 2 (2012): 89–115.
- Parpola, S. “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy.” *Journal of Near Eastern Studies* 52 (1993): 161–208.
- Parpola, Simo. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria. Helsinki: Helsinki University Press, 1997.
- Pongratz-Leisten, Beate. “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism.” In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, edited by Beate Pongratz-Leisten, 1–39. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Porter, Barbara N. “The Anxiety of Multiplicity: Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria.” In *One God or Many? Conceptions of Divinity in the Ancient World*, edited by Barbara N. Porter, 211–71. Casco Bay, ME: Casco Bay Assyriological Institute, 2000.
- Propp, William H. C. “Monotheism and ‘Moses’ The Problem of Early Israelite Religion.” *Ugarit Forschungen* 31 (1999): 537–75.
- Renz, Johannes and Wolfgan Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphie*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1995.
- Roberts, J. J. M. “Nebuchadnezzar I’d Elamite Crisis in Theological Perspective.” In *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences: Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, edited by Maria de Jong Ellis, 183–87. Hamden, CT: Archon Books, 1977.
- Römer, Thomas. *The Invention of God*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- Schmid, Konrad. “The Quest for ‘God’: Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible.” In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, edited by Beate Pongratz-Lesten, 271–90. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Silverman, David P. “Divinity and Deities in Ancient Egypt.” In *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, edited by Byron E. Shafer, 7–87. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Smith, Mark S. “God in Translation: Cross-Cultural Recognition.” In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, edited by Beate Pongratz-Leisten, 241–70.

- Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- . *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Forschungen Zum Alten Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- . *Early History of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Sommer, Benjamin D. “Monotheism.” In *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, edited by John Barton, 239–70. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- . *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. ACLS Fellows’ Publications. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.
- . “Yehezkel Kaufmann and Recent Scholarship: Toward a Richer Discourse of Monotheism.” In *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, edited by Job Y. Jindo. Orbis Biblicus et Orientalis; Fribourg: Academic Press, 2017.
- Steindorff, Georg. *When Egypt Ruled the East*. Chicago, IL: The University of Chicago press, 1942.
- Thompson, Thomas L. “The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine.” In *Biblical Narrative and Palestine’s History*, edited by Thomas L. Thompson, 105–18. New York, NY: Routledge, 2013.
- Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- Whiting, Robert M. “Amorite Tribes and Nations of Second-Millennium Western Asia.” In *Civilizations of the Ancient Near East*, edited by Jack M. Sasson, 1231–42. New York: Charles Scribner’s Sons, 1995.
- Wilson, John Albert. *The Culture of Ancient Egypt / John A. Wilson*. An Oriental Institute Essay. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Yusa, Michiko. “Henotheism.” In *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 3913–14. Farmington Hills, MI: Thompson Gale, 2005.

# 인도아대륙 최초의 도시복합사회는 왜 인더스대평원에서 발전하였나?

김용준

고려대학교 문화유산융합연구소

## I. 머리말

### II. 고대인도의 도시복합사회

### III. 인도아대륙 1차도시화의 기원

## IV. 맺음말

## I. 머리말

인류 혹은 세계 각 지역 최초 도시(복합사회)의 기원과 발전은 오랫동안 고고학계의 관심대상이었다. 최근 에드워드 글레이저는 도시를 인류 최고의 발명품으로 평가하였다<sup>1</sup>. 저서의 부제 ‘도시는 인류를 더 부유·현명·쾌적·건강·행복하게 살 수 있도록 만든 위대한 발명품(How our greatest invention makes us richer, smarter, greener, healthier, and happier)’에는 도시가 인류문명사의 주 무대였다는 그의 견해가 잘 드러난다. 이에 따르자면 도시의 기원과 발전에 대한 고고학연구는 인류문명의 기원과 발전이라고 할 수 있다. 그런데 경제학자인 글레이저의 도시에찬론에는 도시의 기원, 즉 발명가(집단)에 대한 문제는 탐구되지 않고 있다.

고고학은 특정 사물(事物)의 기원을 추적하는 연구에 관심이 많다. 그러면 우선 연구대상으로 삼는 사물이 무엇인지에 대해 규명해야 그 최초를 말할 수 있게 된다. 그런데 종교, 예술, 사회, 국가, 민족 등과 더불어 도시의 정의와 범위 문제는 그간 고고학자에게 쉽지 않은 난제 중 하나였다. 연구실에서의 사유를 벗어나 특정 지역 유적에서 최초 도시를 파악해야하는 고고학자의 입장에서 특히 인구 및 규모의 범위를 어느 정도로 볼 것인가가 실질적인 난제가 되어왔다<sup>2</sup>. Cowgill은 2004년 도시들은 ‘어렴풋한 핵심 특성(a somewhat fuzzy core concept)’을 공유하고 있을 뿐이므로 보편적 ‘도시’를 정의하는 데 골머리를 앓지 말고 ‘도시들’ 혹은 ‘특정 도시’에 대해 논의하자고 제안하였는데<sup>3</sup>, 필자는 이에 깊이 공감하고 있다.

본 논문의 핵심 고찰 대상인 인더스대평원의 최초 도시들은 고든 차일드의 고전적 도시 조건들과 더불어 Cowgill이 강조한 ‘핵심 특성’, 즉 주변 지역 다수의 작은 거주지(마을)와 규모 및 기능에서 확연히 대비되는 잘 정비된 거대 거주지의 특성<sup>4</sup>을 갖추고 있어, 이들 유적들이 과연 ‘도시’인가에

<sup>1</sup> 에드워드 글레이저, *도시의 승리: 도시는 어떻게 인간을 더 풍요롭고 더 행복하게 만들었나?* (이진원 역, 해냄, 2021), pp22

<sup>2</sup> 김병태, "초기 도시 출현에 대한 고고학의 이해", *초기 도시의 고고학* (호서고고학회, 한국고고환경연구소, 중앙문화재단연구원, 2018), pp9

<sup>3</sup> Cowgill, George L., "Origins and Development of Urbanism: Archaeological Perspectives", *Annual Review of Anthropology* 33, (2004), pp526

<sup>4</sup> Cowgill, George L., 위 논문, pp526: *I vaguely define a city as a permanent settlement within the larger territory occupied by a society considered home by a significant number of residents whose activities, roles, practices, experiences, identities, and attitudes differ significantly from those of other members of the society who identify most closely with "rural" lands outside*

의구심은 발견 이후 현재까지 거의 없었다. 다만 인더스 ‘도시들’의 기원을 둘러싼 문제는 인더스고고학 100년<sup>5</sup> 동안의 가장 중요한 핵심 연구과제<sup>6</sup> 중 하나였다. 필자는 인더스문명을 소개하는 대학 강의 및 학회 등에서 다음과 같은 곤혹스러운 질문을 종종 받아왔다. “(기원전 2,600년 경) 그 지역 사람들은 왜 도시를 만들었나요?”, “왜 나일강 유역 및 수메르(메소포타미아 남부)보다 도시복합사회의 형성이 수백 년 이상 늦었나요?”, “왜 비슷한 위도의 갠지스대평원에서는 동시기에 도시복합사회가 발전하지 않았었나요?” 인더스고고학계가 끔찍거리며 골머리를 앓아왔던 이 난제들에 대한 탐구가 본 논문의 핵심주제이다. 이를 위해 우선 인도아대륙 도시복합사회의 역사에 대해 간략하게 서술하여 인더스대평원 최초 도시복합사회의 의의를 정리하였다. 다음으로 인더스대평원 도시복합사회의 기원을 둘러싼 학계의 다양한 견해들을 정리한 뒤 다른 지역 최초 도시복합사회, 특히 수메르와 갠지스대평원의 도시복합사회 기원과 비교·고찰하였다.

## II. 고대인도의 도시복합사회

인도아대륙(Indian Subcontinent)은 빈드야(Vindhya) 및 사트뿌라(Satpuras) 산맥 사이를 흐르는 나르마다(Narmada) 강을 기준으로 크게 대륙부(북부인도)와 반도부(남부인도)로 구분한다. 대륙부에는 인더스 및 갠지스대평원이 위치하고 반도부에는 해안을 따라 길게 뻗은 동-서고츠산맥 사이에 위치한 데칸고원지역과 해안지역이 핵심 자연환경이라 할 수 있다. 거대한 인도아대륙의 남-북/동-서 위·경도 차이는 각각 약 30° 정도이다. 이로 인해 인도아대륙 내에는 건조한 사막(타르 사막)부터 최다우 지역(아삼 지역), 열대우림 지역(남인도 해안지역)부터 만년설 지역(히말라야 지역)까지 다양한 기후환경을 가진 지역이 존재하고, 이는 인간 삶에 필수적인 의식주 자원의 다양성에 큰 영향을 주었다<sup>7</sup>. 약 10,000 여 년 전부터 수천 년 동안 인도아대륙 곳곳에서 세밀한 석기를 활용한 사냥·어로·채집에 기반을 둔 중석기(Mesolithic) 집단 중 일부에서 화전(火田) 등 원시적인 농업을 시도한 소규모 집단들이 등장했고 약 8,000 여 년 전부터 인도아대륙 곳곳에는 기존 사냥·어로·채집보다 농·목축에 더 치중하는 마을사회가 곳곳에서 점진적으로 등장했다<sup>8</sup>. 인더스대평원 지역에는 밀(wheat), 갠지스대평원에는 쌀(rice)을 주식으로 하는 신석기문화권이, 나르마다 이남 반도지역에는 조, 수수 등의 잡곡(millet)을 주식으로 하는 인도아대륙 내 다양한 신석기문화권이 형성되었다(그림 1). 인도아대륙의 대표적 가축인 인도흑소(zebu 혹은 humped bull, *Bos indicus*)는 곡식에 비해 환경적응성이 뛰어나 신석기 주식문화 경계를 쉽게 넘을 수 있어 인도아대륙 서북부지역에서 최초 가축화 된 이후 비교적 빠른 속도로 다른 지역으로 전파되었다<sup>9</sup>.

*such settlements.*

<sup>5</sup> 인더스고고학계는 John Marshall이 1924년 ‘The Illustrated London News’ 주간지 특집으로 인더스문명을 세계에 소개한 때를 인더스고고학 원년으로 평가하고 있어 2024년 올해가 정확히 100주년이다.

<sup>6</sup> 인더스고고학 핵심 연구주제들에 대해서는 Shinde, Vasant et al., 2006, "Basic Issues in Harappan Archaeology: Some Thoughts", *Ancient Asia-Vol.1*, 2006, pp63-73 및 Shinde, Vasant., "Current Perspectives on the Harappan Civilization", *A Companion to South Asia in the Past* (edited by Gwen Robbins Schug, Subhash R. Walimbe, John Wiley & Sons, Inc., 2016), pp125-144 참고

<sup>7</sup> 김용준, "고대인도 데칸(Deccan) 지역의 교역과 도시의 고고학", *고대·교역·도시 그리고 가야* (창원대학교 경남학연구소 아라가야학술총서-05, 2023), pp62

<sup>8</sup> Misra, V. N., "Prehistoric human colonization of India", *Journal of Biosciences* 26-4, 2001, pp500-2

<sup>9</sup> Chen, Shanyuan et al., "Zebu Cattle Are an Exclusive Legacy of the South Asia Neolithic", *Molecular Biology and Evolution*, Volume 27, Issue 1, 2010, pp1-6

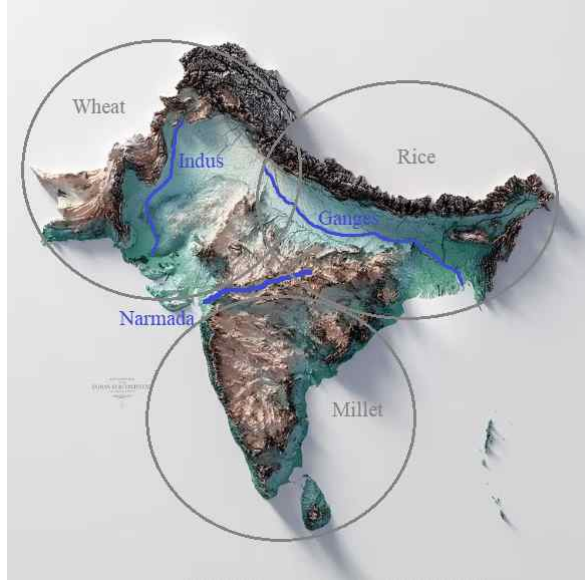


그림 24 - 인도아대륙 신석기 주식문화권

신석기 농·목축 마을사회를 넘어선 도시복합사회는 밀 문화권이었던 인더스대평원 지역에서 처음 발전하였고 이 시대는 통상적으로 인더스문명<sup>10</sup>(기원전 2600-1900년)이라고 부르는 시대이다. John Marshall 이후 하랍파고고학을 주도했었던 Mortimer Wheeler의 수메르 도시엘리트 이주에 의한 비자생적 도시복합사회론<sup>11</sup> 이후 기원 문제는 인도, 파키스탄 및 국제 하랍파고고학자들에게 가장 중요한 연구주제가 되었고<sup>12</sup> 수메르 간접전파론(도시아이디어), 수메르의 영향을 받은 고대이란 도시의 영향 등 수정된 수메르론부터 기존 농·목축 사회로부터의 점진적 진화론까지 다양한 가설들이 제안되었는데 이에 대해서는 다음 장에서 상세히 다루겠다.

<sup>10</sup> 인더스대평원에 위치한 하랍파 및 모헨조다로 외 가가르-하끄라(Ghaggar-Hakra)대평원 및 서부해안지역에서도 도시 및 마을 유적들이 많이 발견됨에 따라 100년 전 John Marshall이 명명한 인더스문명이라는 명칭에 적지 않은 문제제기가 있어왔다. 인더스고고학계 및 인도교과서는 최초 유적명을 차용한 하랍파문명(Harappan Civilisation)이라는 명칭을 더 선호하고 있고 필자 역시 이에 동의하고 있다. Shinde, Vasant., 2006, 위 논문, pp64-65 / National Council of Educational Research & Training(NCERT), "Theme One-Bricks, Beads and Bones-The Harappan Civilisation", *Themes in Indian History I*, (NCERT, 2022). pp01. 이후 서술에서는 이를 반영하여 하랍파문명, 하랍파고고학 등의 명칭을 사용하겠다. 아울러 논문에서 사용되고 있는 인더스대평원은 하랍파문명 광역문화권역을 지칭하는 the Greater Indus Valley를 의미한다.

<sup>11</sup> Wheeler, R. E. M, *The Indus Civilization*(Cambridge University Press, 1968, 3rd Edition), pp 17-26

<sup>12</sup> Chakrabarti, Dilip K., "Background and Origin of the Indus Civilization", *Archaeology of Ancient Indian Cities* (Delhi: Oxford Univ Press, 1995), pp11-52

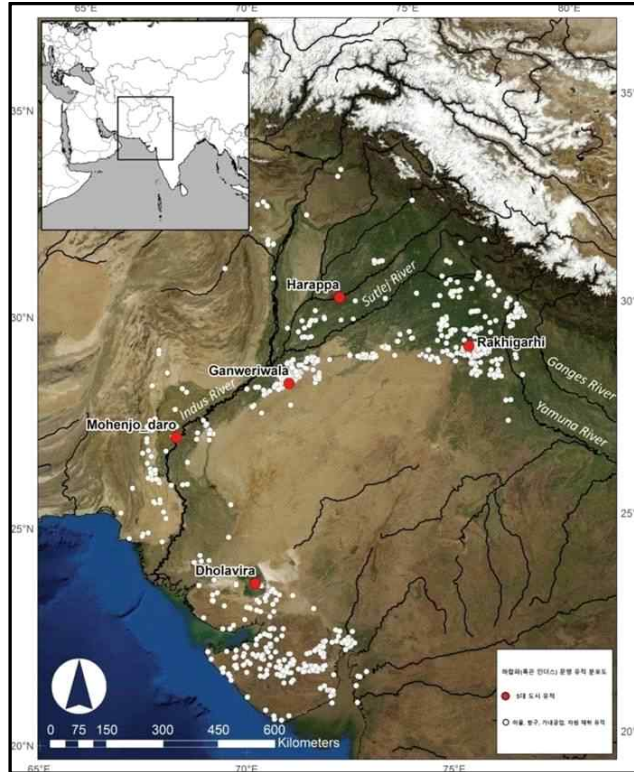


그림 25 - 하라파문명(빨간색-도시/하얀색-非도시유적)

Charles Keith Maisels는 구대륙의 초기문명을 다룬 비교문명사적 저서에서 하라파문명의 가장 중요한 특징으로 광범위한 분포영역(1,210,000 km<sup>2</sup> > 이집트 34,440 km<sup>2</sup>+메소포타미아 65,000 km<sup>2</sup>)을 꼽고 있다<sup>13</sup>. 인더스/가가르-하끄라대평원 및 서부해안은 수자원이 충분한 수많은 지류들을 낀 비옥한 토지가 광범위하게 펼쳐져 있어서 다른 초기 복합사회들에 비해 훨씬 광범위한 지역에 수 백 km 정도의 거리를 둔 지역중심 5개 도시(인더스대평원의 Harappa, Mohenjodaro, 가가르-하끄라대평원의 Ganeriwala, Rakhigarhi 및 서부해안의 Dholavira)가 발전하였으며 곳곳에 크고 작은 마을들이 존재했었고, 이들 도시 간 그리고 도시와 지역마을 간 광범위한 교역 네트워크가 형성되었다(그림 2)<sup>14</sup>. 약 700 여년(기원전 2,600~1900년) 동안 번영한 실용주의적 도시복합사회 시대(청동기시대)를 남아시아고고학 및 역사학계서는 ‘1차도시화(First Urbanization)’로, 고대영역국가 및 불교 등의 고전종교가 발전했던 갠지스대평원에서의 철기시대 ‘2차도시화(Second Urbanization)’와 구분하고 있다<sup>15</sup>.

2차도시화 시대는 일반적으로 철기기술 등장<sup>16</sup> 수백 년 이후인 기원전 7-600년 경(불교출현 직전 1-2세기 전)부터 마우리아 제국(Mauryan Empire, 기원전 320-185년) 이전까지로 서술하는 것이

<sup>13</sup> Maisels, Charles Keith., "The Indus/'Harappan'/'Sarasvati Civilization", *Early Civilizations of the Old World: the formative histories of Egypt, the Levant, Mesopotamia, India and China*, (London and New York: Routledge, 1999), pp180

<sup>14</sup> 김용준, 2023, 위 논문, pp64

<sup>15</sup> Thapar, Romilar., *The Penguin History of Early India: From Origin to AD 1300* (New Delhi: Penguin Books, 2002), pp79-88, pp139-146 / Singh, Upinder, *History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century* (Delhi: Pearson, 2009), pp132-181, pp256-319. / Coningham, Robin and Young, Ruth, *The Archaeology of South Asia: From the Indus to Asoka, c.6500BCE-200CE* (Cambridge University Press, 2015), pp177-249, pp354-405.

<sup>16</sup> 인도아대륙 철기기술의 기원 및 발전과 관련해서는 Gregory L. Possehl, Praveena Gullapalli, "The Early Iron Age in South Asia", *The Archaeometallurgy of the Asian Old World* (edited by Vincent Piggot, Pennsylvania Univ Museum Monograph 89, 1999), pp153-175 참고

일반적이다<sup>17</sup>. 하랍파 도시복합사회는 하루아침에 멸망하였다기보다 서서히 점진적으로 쇠퇴(Decline)하였다. 또한 갠지스대평원 최초 도시들은 하루아침에 부흥한 것도 아니었다. 그러나 이를 감안해도 1, 2차 도시화시대 사이에는 최소 4-5세기 이상 비도시화 시대의 공백이 존재하였다.

갠지스대평원의 철기와 기마, 그리고 국교(State Religion)로 무장된 정치는 마우리아 제국의 영향 하에 인도아대륙 구석구석까지 확산되었다. 각지의 금속자원(금, 은, 철, 동 등), 특산향신료(후추, 강황, 사프론 등), 특산약재, 특산음료, (준)보석(청금석, 홍옥수 등), 상아, 희귀조개류, 진주, 유리, 특산원단(면직, 모직, 실크, 린넨 등), 사탕수수, 소금(히말라야 및 해안) 그리고 인력자원(노예 및 용병)에 대한 정치, 종교 및 도시엘리트의 욕망은 험준한 산과 강을 건너고 있었다. 갠지스대평원에서 탄생한 불교는 이 교역로를 통해 인도 곳곳에 전파되었다. 크고 작은 불교승원들이 도시 및 핵심교역로 상의 산과 강 주변 곳곳에 설립되었다<sup>18</sup>. 데칸 및 남인도 지역의 철기시대 거대부족사회(거석문화사회)는 갠지스대평원에서 불어온 정치/종교/도시/시장의 바람을 타고 여러 지역이 영역국가 발전단계에 진입했다. 이는 인도아대륙 전체 맥락에서 '3차도시화(Third Urbanization)'로 평가되고 있다. 수 세기 이상의 단절이 있었던 1~2차도시화 시대와 달리 2~3차도시화 시대의 간격은 거의 없었는데 이는 다른 지역으로 광범위하게 확산되지 않았던 1차도시화(하랍파문명)와 달리 특히 마우리아 제국의 영향 하에 갠지스 2차도시화의 패러다임이 먼 지역까지 빠르게 확산되었기 때문이다<sup>19</sup>.

마하트마 간디(1869-1948)는 '진정한 인도는 몇몇 도시들이 아니라 70만 개의 마을 속에 세워져야 한다'고 주창했었다. 그런데 이 언설의 맥락을 자세히 들여다보면 당시 인도아대륙에 자본주의 도시화의 바람이 거세게 불고 있었던 정황을 짐작할 수 있다. 월드뱅크의 집계에 따르면 2022년 인도총인구 중 36%가 도시에 거주하고 있다<sup>20</sup>고 한다. 인도아대륙 최초 도시화 이후 오늘날까지 물론 인구의 다수는 비(非)도시민이었다. 그러나 특히 3차도시화(기원전 2세기~ ) 이후 오늘날까지 정치, 경제, 문화 및 종교의 중심지로서 인도아대륙 거의 전 지역에 무수한 도시세대들이 성장·쇠퇴해왔다.

도시화 세대(Generation) 개념은 특정 지역 최초 도시복합사회들을 시대 순으로 구분하고 이들 사이의 관계를 제시하는 장점이 있다고 할 수 있다. 물론 이러한 세대 개념은 자칫 혼란을 초래할 수 있다. 예를 들어 하랍파문명의 경우 세계문명사 저술에서 주로 인류 최초의 1세대 문명(도시복합사회) 중 하나로 소개되지만 수메르 및 나일강 유역의 1세대에 비해 최소 5백년 이상 늦기 때문에 종종 2세대 문명으로 소개되기도 한다<sup>21</sup>. 인도아대륙에서는 의심의 여지없이 1세대 문명이지만 유라시아대륙의 관점에서는 2세대 문명으로 평가할 수도 있다는 이야기가 된다. 이것은 인도아대륙 내에서도 적용된다. 위에서 언급한 것처럼 인도반도 최초의 도시복합사회들은 분명 지역의 1세대이지만 인도아대륙 3세대로 평가되고 있는 것은 지역사자들의 입장에서는 불만족스러운 프레임이 될 수 있기 때문이다. 세대 개념은 우월론 및 전파론의 위험도 적지 않다. 위에서 언급한 Wheeler의 수메르론처럼 하랍파문명을 유라시아대륙 2세대 문명으로 평가했던 기저에는 1세대 수메르의 아류, 즉 고대 개발도상문명으로 여기는 인식이 잠재되어 있기 때문이다. 인도아대륙의 정치·경제·종교·문화적 영향을 일면적으로 강조하여 동남아시아 초기 복합사회 시대를 인도화(Indianization)의 시

<sup>17</sup> Thapar, Romilar., "States and Cities of the Indo-Gangetic Plain: c.600-300 BC", *The Penguin History of Early India: From Origin to AD 1300* (New Delhi: Penguin Books, 2002), pp139-146 / Chakrabarti, Dilip K., "Early Historic Cities", *Archaeology of Ancient Indian Cities* (Delhi: Oxford Univ Press, 1995), pp170-262

<sup>18</sup> 3차 도시화 시대 불교전파와 관련한 상세한 내용은, 이광수, "인도 데칸 지역 도시화 속에서 불교 사원에 대한 기부 : 기원전 2세기-기원후 3세기", *대구사학*(vol.100, 2010), pp.283-305

<sup>19</sup> 김용준, 2023, 위 논문, pp70

<sup>20</sup> <https://data.worldbank.org/indicator/SP.URB.TOTL.IN.ZS?locations=IN>

<sup>21</sup> 쉰룽지(저)·이유진(역), "재차 기초를 다진 고대 인도 문명", *신세계사 1-새롭게 밝혀진 문명사: 문명의 출현에서 로마의 등장까지*(흐름출판, 2020), pp103-142.



대<sup>22</sup>로 평가하는 기저에도 마찬가지로의 위험성이 존재한다. 그럼에도 불구하고 도시화 세대 개념은 세계 전체 혹은 광역문화권을 배경으로 각 지역 최초 도시복합사회 출현의 시대를 따져 왜 특정 지역에서 도시복합사회의 출현이 이르고 다른 지역은 늦었었는지, 복합사회 성장의 배경과 전개양상 등을 비교해 볼 수 있는 유용한 개념이라 할 수 있다. 그간 고고학계는 대하유역 뿐만 아니라 해안 및 도서, 산지, 초원 등 지구 곳곳에서 자생적으로 혹은 주변 지역과의 교류 속에서 성장한 각 지역 1세대 도시복합사회에 대한 방대한 정보를 제공해 왔으며 이들에 대한 비교연구를 활발하게 진행해 왔다. 도시화 세대 개념은 비교연구에 매우 유용한 틀을 제공해 준다 할 수 있다. 예를 들면 인더스와 수메르 지역, 혹은 인더스와 갠지스 지역 등 특정 지역 도시복합사회 출현의 배경과 양상을 비교해서 파악해 볼 수 있는 유용한 틀을 제공해 준다는 것이다.

### III. 인도아대륙 1차도시화의 기원

#### 1. 인류 최초의 도시

‘도시’의 정의만큼이나 까다로운 난제가 과연 인류 최초의 도시가 어느 지역에서 출현하였느냐는 질문일 것이다. 서남아시아 레반트(Levant) 지역의 Jericho(기원전 약 10,000-8,500년) 및 아나톨리아(Anatolia) 남부의 Çatalhöyük(기원전 약 7,000-6,000) 유적 등을 인류 최초의 도시로 지목하고 있으나, 학계의 광범위한 동의를 얻고 있지는 않고 있다<sup>23</sup>. 만약 이들 유적을 도시로 인정한다면 크게 농업적 관점(농업잉여이론 및 수력이론), 경제적 관점(교역이론), 사회문화적 관점(정치·종교·군사이론)으로 범주화할 수 있는 도시기원론<sup>24</sup> 중, 잉여발생 및 인구증가를 토대로 도시가 기원하였다는 농업잉여이론으로 이들 도시의 기원을 설명할 수 있을 것이다. Jericho 및 Çatalhöyük은 인더스대평원의 최초 도시들을 검토하는 데 유의미한 유적이다. 하랍파고고학 100년 중 가장 중요한 유적 중 하나로 평가되고 있는 인더스대평원 서부고원 발루치스탄(Baluchistan) 지역에 위치한 Mehrgarh 유적 등 후기신석기 혹은 금석병용(Chalcolithic) 시기 제법 큰 규모의 마을로 성장했던 유적들과 여러모로 닮은 점이 많기 때문이다. 이들은 Braidwood가 메소포타미아 남부의 금석병용기(Ubaid 후반기) ‘도시화의 징후(incipient urbanization)’가 등장했던 시기의 정착지들과 일맥상통하는 측면이 많다<sup>25</sup>.

PREHISTORIC PERIODS	Neolithic c.10,000-6000 BC		
	Chalcolithic c.6000-3000 BC	Hassuna	c.5500-5000 BC
		Halaf/Ubaid	c.5000-4000 BC
		Uruk	c.4000-3200 BC
Jemdet Nasr		c.3200-3000 BC	
HISTORICAL PERIODS	Southern Mesopotamia	Early Dynastic I	c.3000-2750 BC
		Early Dynastic II	c.2750-2600 BC
		Early Dynastic III	c.2600-2350 BC
		Dynasty of Akkad	c.2350-2000 BC
		Ur III	c.2150-2000 BC

<sup>22</sup> Coedès, George., *The Indianized States of Southeast Asia* (edited by Walter F. Vella, Susan Brown Cowing 역역, University of Hawaii Press, 1968)

<sup>23</sup> Cowgill, George L., 2004, 위 논문, pp526 / 김병태, 2018, 위 논문, pp9

<sup>24</sup> 신정엽, 김감영, “지리학 관점에서 도시기원 이론의 비판적 고찰”, *한국지리학회지* 9권 2호(2020), pp341-57

<sup>25</sup> Mughal, R., *The Early Harappan Period in the Greater Indus Valley and Northern Baluchistan* (Ann Arbor, 1971), pp373-4

인도아대륙 최초의 도시복합사회는 왜 인더스대평원에서 발전하였나? (김용준)

		Old Babylonian	c.2000-1600 BC
		Isin Larsa Dynasties	c.2000-1600 BC
		First Dynasty of Babylon	c.1800-1600 BC
		Kassite Dynasty	c.1600-1155 BC
		Second Dynasty of Isin	1155-1027 BC
		Second Dynasty of Sealand	1026-1006 BC
		Dynasty of E	979-732 BC
		Assyrian domination	732-626 BC
		Neo-Babylonian Dynasty	626-539 BC
	Northern Mesopotamia	Old Assyrian period	c.1900-1400 BC
	Middle Assyrian period	c.1400-1050 BC	
	Neo-Assyrian period Empire	934-610 BC	
POST-MESOPOTAMIAN HISTORY	Achaemenid Empire 539-331 BC		

표 15 - 메소포타미아 연대표(Leick 2001)

Chronology of the Indus Age			
Stage I	Beginnings of Village Farming Communities and Pastoral Camps	Kili Ghul Mohammad Phase	7000-5000 B.C.
		Burj Basket-marked Phase	5000-4300 B.C.
Stage II	Developed Village Farming Communities and Pastoral Societies	Togau Phase	4300-3800 B.C.
		Kechi Beg/Hakra Wares Phase	3800-3200 B.C.
Stage III	Early Harappan	Amri-Nal Phase	3200-2600 B.C.
		Kot Diji Phase	
		Sothi-Siswal Phase	
		Damb Sadaat Phase	
Stage IV	Early-Mature Harappan Transition	Transition Phase	2600-2500 B.C.
Stage V	Mature Harappan	Sindhi Harappan Phase	2500-1900 B.C.
		Kulli Harappan Phase	
		Sorath Harappan Phase	
		Punjabi Harappan Phase	
		Eastern Harappan Phase	
		Quetta Phase	
Stage VI	Posturban Harappan	Jhukar Phase	1900-1700 B.C.
		Early Pirak Phase	1800-1000 B.C.
		Late Sorath Harappan Phase	1900-1600 B.C.
		Lustrous Red Ware Phase	1600-1300 B.C.
		Cemetery H Phase	1900-1500 B.C.
		Swat Valley Period IV	1650-1300 B.C.
		Late Harappan Phase in Haryana and Western U.P.	1900-1300 B.C.
		Late Harappan and PGW Overlap Phase	1300-1000 B.C.
		Early Gandharan Grave Culture Phase	1700-1000 B.C.
Stage VII	Early Iron Age of Northern India and Pakistan	Late Pirak Phase	1000-700 B.C.
		PGW Phase	1100-500 B.C.
		Late Gandharan Grave Culture Phase	1000-600 B.C.

표 16 - 인더스시대 연대표(Possehl 2002)

위 <표 1><sup>26</sup>과 <표 2><sup>27</sup>는 각각 메소포타미아 및 하라파고고학계 모두가 동의하는 문화사편년은 아니지만, 수백 년 이내의 편년 차이 내에서 표에서 제시한 장기적 문화사의 틀(초기 농·목축사회 ~ 후기 농·목축사회 혹은 지역문화권 형성기 ~ 금석병용기 혹은 도시복합사회로의 전환기 ~ 도시복합사회기)은 꽤 광범위한 공감대가 형성되어 있다. 이 두 표를 참고하면 두 지역의 문화사 전개가 매우 유사한 것을 확인할 수 있다(그림 3,4). Ubaid~Uruk/Early~Mature Harappan으로 이어지는 문화적 지속성<sup>28</sup>과 특정 시기 꽤 빠른 속도의 도시화 진행<sup>29</sup> 역시 두 지역이 꽤 닮아있다.

그런데 남부 메소포타미아에는 관개(灌溉, irrigation)에 기초한 집약농업(intensified agriculture), 2차 생산물 혁명(특히, 가축의 다양한 활용) 및 기술혁신(특히 금속기술)이 초래한 복합사회가 기원전 4000년경에는 이미 형성<sup>30</sup>되었고, 세계사적 상식으로 널리 인정되는 인류 최초의 도시 Uruk를 차용한 'Uruk 시기'에서도 드러나듯이 기원전 약 3500년경에는 남부 메소포타미아가 도시복합사회 시기로 진입했음이 광범위하게 인정되고 있다<sup>31</sup>. 기원전 3100년경 Uruk는 250 ha의 거대도시로 성장했었다<sup>32</sup>고 한다.

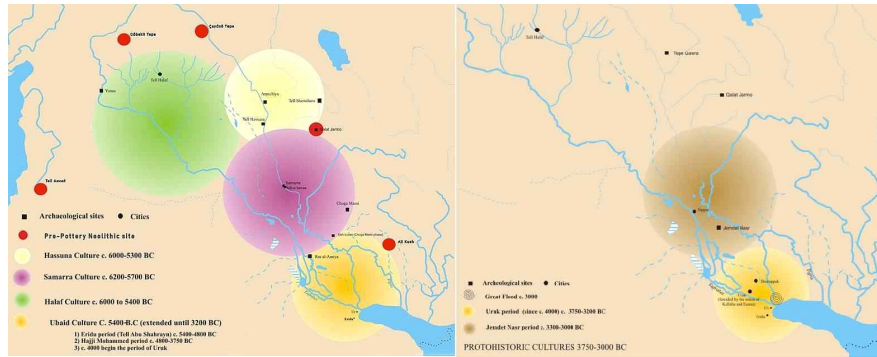


그림 26 - 메소포타미아 Chalcolithic시대 지역문화권

<sup>26</sup> Leick, Gwendolyn., *Mesopotamia: The Invention of the City* (Penguin Books, 2001), 부록  
<sup>27</sup> Possehl, Gregory L., *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective* (Altamira Press, 2002), pp29.  
<sup>28</sup> Selz, Gebhard J., "The Uruk Phenomenon", *The Oxford History of the Ancient Near East* (edited by Karen Radner, Nadine Moeller, D.T. Potts, Oxford Univ Press, 2020), pp164-65 / Mughal, R., 1971, 위 저서, pp373-4  
<sup>29</sup> Emberling, G., "Urban social transformations and the problem of the 'First City': new research from Mesopotamia", *The Social Construction of Ancient Cities* (edited by M.L. Smith, Washington DC: Smithsonian Inst. Press, 2003), pp.254-68 / Possehl, Gregory L., 2002, 위 저서, pp51-56.  
<sup>30</sup> Akkermans, Peter M. M. G., "Prehistoric Western Asia", *The Oxford History of the Ancient Near East* (edited by Karen Radner, Nadine Moeller, D.T. Potts, Oxford Univ Press, 2020), pp70  
<sup>31</sup> Selz, Gebhard J., 2020, 위 논문, pp163-4 / Algaze, Guillermo., "Early Mesopotamian Urbanism: Why?", *Ancient Mesopotamia at the Dawn of Civilization: The Evolution of an Urban Landscape* (Univ of Chicago Press, 2008), pp40-63  
<sup>32</sup> Ur, Jason., "Households and the Emergence of Cities in Ancient Mesopotamia", *Cambridge Archaeological Journal* 26:2 (2014), pp4

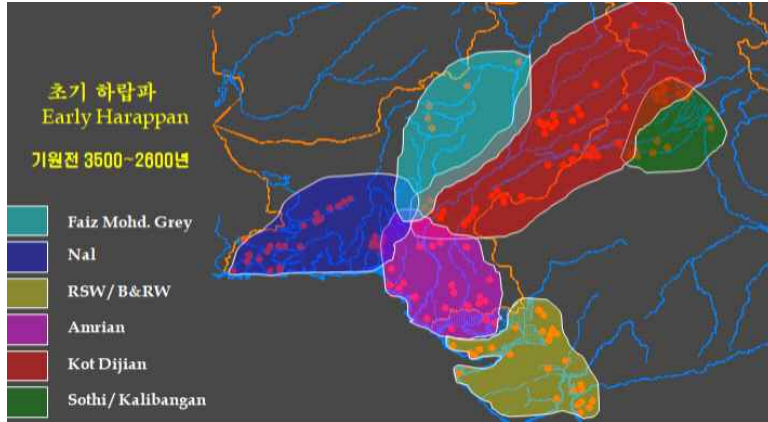


그림 27 - 초기하라파(Early Harappan) 시기 지역문화권

남부 메소포타미아(수메르)	문화사	인더스대평원
Halaf/Ubaid c.5000-4000 BC	지역문화권 ·전환기	Early Harappan 3200-2600 B.C.
Uruk c.4000-3200 BC		
Jemdet Nasr c.3200-3000 BC	도시복합사회	Mature Harappan 2600-1900 B.C.
Early Dynastic I c.3000-2750 BC		

표 17 - 남부 메소포타미아와 인더스대평원 문화사 비교

위 두 표에 기초해 두 지역의 문화사를 간략하게 정리한 위 <표 3>에서 확인할 수 있듯이 두 지역 문화사 비교에서 가장 눈에 띄는 점은 무엇보다 지역문화권형성 및 도시복합사회로의 진입이 각각 약 1000년 가까이 차이가 나는 점일 것이다. ‘비동시성의 동시성’은 인류문화사의 본질적 현상이다. 많은 지역이 여전히 사냥·채집 전통사회 및 농·목축 마을사회이던 시기 왜 남부 메소포타미아는 (도시)복합사회로 진입하였는가? 널리 알려진 남부 메소포타미아의 환경적 악조건(특히 건조한 기후)이 촉발한 대형 관계수로 프로젝트 및 집약적 농업을 위해 주변 인구가 모이고, 아울러 잉여생산에 기초한 사회적 분업에 의한 2차산업의 발달 및 교역의 발전으로 인해 도시복합사회가 성장하였다는 가설을 포함 많은 학자들의 다양한 가설들이 제안되어 왔다<sup>33</sup>. Norman Yoffee의 유명한 약평, ‘신사회진화론에서 차용한 가정들(a set of assumptions from neo-evolutionary theory)이 사실의 지위(status of 'factoids')를 획득한 뒤 고고학 출판물을 통해 확대·재생산되었다’<sup>34</sup>는 고고학/역사학 전공자뿐만 아니라 많은 이들이 궁금해 하는 질문에 대답하기 위해 전전공공해온 학자들에게 다소 가혹한 비평일 것이다. 필자는 아직 메소포타미아 지역을 답사한 경험이 전혀 없는 서아시아 고고학 문외한이다. 남부 메소포타미아 최초 도시복합사회의 기원을 둘러싼 다양한 가설들을 비평하는 것은 현재 필자의 역량을 넘어서는 과업이다. 다만 오랜 고고학 연구에도 불구하고 기록 이전의 최초 도시와 관련한 질문들(언제부터? 왜? 어떻게?)을 둘러싼 고고학연구가 서아시아 지역에서도 만만치 않음을 가능할 뿐이다.

간략하게 살펴본 인도아대륙 및 남부 메소포타미아 도시복합사회 문화사와 관련 현재 학계에서 널리 인정되고 있는 수메르/인더스대평원/갠지스대평원 최초 도시복합사회 형성 시기를 정리하면

<sup>33</sup> Ur, Jason., 2014, 위 논문, pp2

<sup>34</sup> Yoffee, Norman., 2005, *Myths of the Archaic State: Evolution of the earliest cities, states, and civilizations* (Cambridge Univ Press, 2005), pp7-8

아래 지도(그림5)로 표현할 수 있다. ‘왜 수메르보다 도시복합사회의 형성이 수백 년 이상 늦었나요?’, ‘왜 비슷한 위도의 갠지스대평원이 아니라 인더스대평원이었나요?’ 국민필독서가 된 Jared Diamond의 저서에 묘사된 소위 ‘유사위도교류론’<sup>35</sup>을 인용해 밀·보리의 씨앗, 소, 쟁기와 바퀴 및 균들과 함께 도시의 생각이 수메르에서 위도길(Latitude Road)을 따라 서에서 동으로 서서히 전파되었기 때문이다(때문으로 추정된다)라고 답하면 될까? 적지 않은 하랍파고고학자들이 등잔 위 두 개의 심지에 불을 붙일 것이다.



그림 28 - 남부 메소포타미아, 인더스대평원 및 갠지스대평원 최초 도시화 시기

## 2. 인도아대륙 1차도시화

100년 전 하랍파문명을 세계에 소개한 John Marshall(1902~28년 인도고고학조사국, Archaeological Survey of India 국장 역임)은 1931년 모헨조다로 발굴보고서 서문에서 유라시아 여러 대하(大河)문명의 독자적 기원론과 아울러 인더스대평원 도시문명의 독자성과 자생론을 설파하고 있다<sup>36</sup>. 이에 반해 Marshall의 뒤를 이어 하랍파고고학을 이끌어 간 Mortimer Wheeler(1944~47년 인도고고학조사국 국장역임)는 1953년 유명대학출판부를 통해 전 세계 대학도서관에 배치되었던 그의 저서에서 소위 ‘수메르엘리트이주론’을 주장했다. 그는 모헨조다로와 하랍파 도시유적 내 인위적으로 높게 조성된 citadel 구역은 외래지배자들이 피지배민들이 거주하는 도시구역을 감시하기 위한 목적으로 건립한 것 같다고 추정하기도 하였다<sup>37</sup>. 유능한 두 영국고고학자 아래에서 고고학의 기초를 섭렵해가던 인도 및 파키스탄 1세대 고고학자들은 두 고고학자와의 경험을 후배 고고학자들에게 전했는데 인도고대문명을 대했던 일종의 ‘정치적 올바름’의 차이를 자국의 식민지, 인도(인)의 문화에 대한 대비되었던 태도와 연결시켜 해석하는 경우가 많다<sup>38</sup>. 과학적 편년 기술이 보급되기 이전 주로 상대·교차편년에 의존해야했고 단선진화론/이주·전파론이 당대의 대세적 생각이었던 시절 인더스계곡의 두 도시 유적(하랍파와 모헨조다로)에 한정된 고고학 정보만으로 고

<sup>35</sup> Diamond, Jared., *Spacious Skies and Tilted Axes: Why did food production spread at different rates on different continents?*, *Guns, Germs and Steel: a short history of everybody for the last 13,000 years* (Great Britain: Chatto & Windus, 1997), pp176~191

<sup>36</sup> Marshall, John Hubert., *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization: Being an official account of Archaeological Excavations at Mohenjo-Daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927* (London:Arthur Probsthain, 1931), ppviii ; *In each of these river valleys, on the banks of the Nile and the Euphrates as on those of the Karun, the Helmand or the Indus, mankind may be assumed to have had equal chances of development, and it is natural to suppose that progress in one direction or another was being made in all these regions simultaneously and doubtless in many others besides.*

<sup>37</sup> Wheeler, Mortimer., *The Indus Civilization* (Cambridge University Press, 1953), pp93-94

<sup>38</sup> 초기 하랍파고고학과 관련한 자세한 내용은 Lahiri, Nayanjot., *Finding Forgotten Cities: How the Indus Civilization was Discovered* (New Delhi: Permanent Black, 2005) 참고

대도시문명을 해석해야했던 두 영국고고학자의 공과(功過)는 1950~60년대 이후 하랍파고고학계에 큰 영향을 끼쳤는데, 꽤 이른 시기에 현장고고학의 기초가 다져졌던 것을 대표적인 공<sup>39</sup>으로 평가하는데 있어서 거의 이견이 없다. 대표적인 과는 특히 Wheeler의 ‘수메르론’과 ‘아리안론’, 즉 수메르 엘리트의 이주에 의해 설립된 청동기 도시문명이 이후 아리안의 침략에 의해 붕괴되었고 이들에 의해 갠지스대평원의 새로운 시대가 열렸다는, 결국 인도아대륙 지역민이 ‘조연’에 머무는 고대문화사론<sup>40</sup>을 꼽을 수 있다. 이들 공과는 결국 후배 현장고고학자들이 이집트 및 메소포타미아 고대문명권역을 합한 것만큼이나 넓으나 겨우 3~4개월 남짓 발굴조사를 허용하는 기상조건을 가진 인도아대륙 서북부지역 곳곳의 수 미터 이상 황토 아래 묻힌 농·목축마을과 도시의 폐허들 속에서 지역출신 ‘주연’을 찾기 위해 고군분투하게 된 데에 큰 영향을 주었던 것이다.

Wheeler 이후 파키스탄, 인도 및 해외고고학자들은 현재 선(先)하랍파(pre-Harappa, 농·목축마을기 혹은 신석기) 및 초기하랍파(Early Harappa, 지역문화권형성기 혹은 금석병용기) 시기라 불리는 도시복합사회기(성숙기하랍파, Mature Harappan 혹은 청동기 도시복합사회기) 이전 시대 지역문화와 도시의 관계에 대해 관심이 많았다. 1950년대 중반 파키스탄고고학청(the Pakistan Department of Archaeology)의 F. A. Khan이 조사한 Kot Diji 유적(Sind 지역), 50년대 후반~60년대 초반 J. M. Casal이 이끈 프랑스로고고학팀의 Amri 유적(Sind 지역) 및 60년대 인도고고학조사국(Archaeological Survey of India)의 B. B. Lal과 B. K. Thapar가 주도한 Kalibangan 유적(Ghaggar 강 유역) 등에서 성숙기하랍파 이전 종종 proto-urban, incipient urban 등으로 묘사되는 성곽이 둘러쳐진 제법 큰 규모의 Town이 꽤 오랫동안 존재했었고 이 시기의 많은 문화적 요소들이 성숙기하랍파 시기에 계승된다는 점이 확인되어 하랍파고고학계에 널리 공유되기 시작하였다<sup>41</sup>.

1960년대 중반 이후 하랍파고고학계는 간소한 테스트 트렌치(Test trench) 정도의 발굴을 제외하면 주로 광역의 지표조사 혹은 유물비교(주로 토기)를 통해 정주분포(Settlement Pattern) 및 교역망(trade network) 파악에 심혈을 기울이게 된다. 런던대학 고고학과 대학원 과정을 수료한 인도의 A. Ghosh(1953~68년 인도고고학조사국 국장 역임)와 펜실베니아대학 인류학 박사학위 소지자인 파키스탄의 R. Mughal(1958~1996년 사이 파키스탄고고학청 포함 많은 기관에서 재임)은 마라톤 선수의 평생주행거리만큼이나 많은 거리를 활보했던 이 시기 대표적 고고학자들로 인정되고 있다. 이들과 더불어 당대의 고고학자들에 의해 2,000에 가까운 새로운 유적들이 인더스대평원 곳곳에서 발견되었고 토기양식(형태 및 디자인)을 포함 적지 않은 문화적 요소들이 성숙기하랍파 이전 이미 꽤 광역에 산재한 유적들에서 발견되어 이들 유적들이 분포하는 지역을 묶어 ‘특정유적 토기’에 기초한 초기하랍파 지역문화권(Kot Dijian, Amrian, Sothi-Siswal 등)이 설정되게 되었다<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> 정부기관(인도고고학조사국 등) 주도의 대형발굴조사가 주로 북부인도 지역의 1-2차도시화 시대 유적에 한정되어 왔다는 점, 정부예산 및 임용정책에 좌지우지될 수 있는 정부기관의 고고학연구가 특정 정권의 아젠다로부터 자유롭기 힘든 점 등이 영국고고학자들이 세웠던 남아시아고고학의 기초에서 유래했다는 부정적 평가도 적지 않다. 필자는 이에 대해 일면 공감하면서도 독립 이후 남아시아고고학계 스스로의 혁신 노력이 부족했던 점도 짚고 넘어가야 할 문제라고 생각하고 있다.

<sup>40</sup> 이는 이후 고고학/고대사학계를 넘어 현대정치사에도 심대한 영향을 주었는데, 이에 대해서는 이광수, “인더스문명과 갠지스문명의 정체에 관한 논쟁: 힌두뜨와(Hindutva) 역사 서술에 대한 비판을 중심으로”, *숭실사학 제50호* (숭실사학회, 2023), pp125-147 참조.

<sup>41</sup> Chakrabarti, Dilip K., 1995, 위 논문, pp15-16

<sup>42</sup> A. Ghosh의 하랍파고고학 관련 조사는 그가 인도고고학조사국 국장으로 취임하던 1950년대 중반 이후 조사국 기관지로서 매년 발간되었던 *Indian Archaeology: A Review*에 고고학조사보고서 형식으로 주로 출판되어 하랍파고고학계에 널리 공유되어왔다. 아울러 국장 재임 중이던 1964년 데칸대학 고고학과가 주최한 인도선사 및 원사시대 관련 무려 8일간(5월 24~31일)의 세미나에서의 특별강연은 당시 기성 고고학자뿐만 아니라 많은 고고학과 대학원생들을 고무하여 데칸대학 고고학과를 포함 다수의 하랍파고고학 박사학위 연구자들이 배출되는 데 큰 기여를 했었다고 알려져 있다. 세미나 특강은 Gosh, A., “The Indus Civilization: Its Origin, Authors, Extent and Chronology”, *Indian Prehistory 1964* (edited by V. N. Misra, M. S. Mate, Pune: Deccan College Press, 1965), pp113-56으로 정리되어 발표되었다. R.

도시복합사회 수천 년 이전의 선(先)하랍파(pre-Harappa)에서 초기하랍파(Early Harappa)를 거쳐 성숙기하랍파(Mature Harappan)에 이르는 문화사적 연속성은 Jean-François Jarrige가 주도한 프랑스로고학팀이 1970년대 중반부터 수십 년 이상의 꼼꼼한 학술조사를 진행했던 Mehrgarh 유적(발루치스탄, 파키스탄)을 통해 그 시기의 상한선이 레반트, 터키고원, 이란고원 등지에서 확인되었던 先/無토기신석기(pre-pottery/aceramic neolithic, 기원전 약 7,000년 경)까지 거슬러 올라가게 되었다<sup>43</sup>.

이러한 고고학조사 성과에 기초해, 남아시아고고학개론서 및 하랍파고고학 개론서의 초반부를 채우는 장기적 문화사(위 표2 참조)의 큰 틀이 마련되었다. 인더스대평원 서부고원 지역에서 사냥·채집과 더불어 원시적 농·목축을 병행하기 시작했던 무토기신석기 시대를 지나 농·목축업이 점차 발달하면서 곳곳에 크고 작은 마을들이 생겨났고 마을주민들의 집단협업 등에 의한 생산력 증가와 더불어 인구증가 문제가 발생했다. 고원의 농·목축인들은 점진적으로 인더스 등 거대 강 평원으로 진출하여야했고 제법 큰 규모의 마을주민들은 협업으로 관계시설 확충 및 홍수방지 시설 건립이 가능하였다. 덕분에 이모작(*khariif*)까지 실현되어 인구는 더욱 증가하여 인더스대평원 곳곳에 크고 작은 마을의 수가 더욱 증가하게 되었다. 마을과 마을 간의 교류의 양 및 범위가 확대되면서 지역문화권이 형성되었고 특히 교류의 중심지에 위치했던 일부 마을들은 도시에 버금가는 규모로 성장하기도 하였다.

기존 하랍파<sup>44</sup>와 모헨조다로<sup>45</sup> 도시유적이 재조사되고 여기에 새롭게 발견된 라키가리(Rakhigarhi)<sup>46</sup> 및 돌라비라(Dholavira)<sup>47</sup> 도시유적 조사과정에서 모헨조다로를 제외한 도시유적에서 도시화 시대와의 문화적 연속성을 보여주는 이전 문화층들이 확인됨에 따라 하랍파문명 시기 도시민들은 인더스대평원 곳곳에서 수천 년 이상 농·목축에 기반을 둔 삶을 영위해 왔던 지역민의 후손들이었다고 할 수 있다.

Allchin 부부가 공동·저술한 남아시아고고학 입문서이자 필독서 중 하나인 저서의 초기하랍파 장은 다음 문단으로 마무리되고 있다. ‘완숙한 도시화(*the mature urbanism*)를 위한 근본적인 배경(*essential basis*)은 점진적인 인구증가 및 인더스 평원으로서의 이주(이 과정은 이제 Mehrgarh 최초의 정착시대까지 거슬러 올라간다); 농업기술 및 노하우의 발전; 사회·경제교류망의 설립이다. 그런데 이들은 이미 초기하랍파 시기에 완성되어 있었다.<sup>48</sup>’ 도시는 무엇보다 충분한 시민이 있어야 완성된다. 즉 도시를 완성한 주연은 인더스대평원의 환경에 성공적으로 적응했던 지역민들이었던 것

Mughal은 1970년대 이후 1900년대 중반까지 꾸준히 여러 저서·논문 및 국제학회발표 등을 통해 자신의 조사결과를 공유해 왔다. 그 중 박사학위 논문 Mughal, Mohammad Rafique., *The Early Harappan Period in the Greater Indus Valley and Northern Balochistan (ca. 3000-2400 BC)* (Ph.D. Thesis to Department of Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1970)은 현재까지도 많은 하랍파연구자들이 참조하고 있으며, 1960~70년대 하랍파고고학의 연구경향을 잘 보여주는 대표적인 연구로 손꼽히고 있다.

<sup>43</sup> Jarrige, C, J. F. Jarrige, R. H. Meadow, G. Quivron, (eds.), *Mehrgarh Field Reports 1974-85: From Neolithic times to the Indus Civilization* (Department of Culture and Tourism, Government of Sindh, 1995) / Jarrige J.F., Jarrige, C., Quivron, G., Wengler, L., Sarmiento-Castillo, D., *Mehrgarh. The Neolithic Levels, Seasons 1997 - 2000* (Paris: Editions de Boccard, 2013).

<sup>44</sup> Meadow, Richard H., *Harappa Excavation Reports 1986-1990: A Multidisciplinary Approach to Third Millenium Urbanism* (Wisconsin: Prehistory Press, 1991)

<sup>45</sup> Urban, G. Jansen, M., *Report on Field Work Carried Out at Mohenjo-Daro: Interim Reports Vol.1, Pakistan 1982-83* (the IsMEO-Aachen University Mission, 1983) / Jansen, M., Urban, G., *Report on Field Work Carried Out at Mohenjo-Daro: Interim Reports Vol.2, Pakistan 1983-84* (the IsMEO-Aachen University Mission, 1987)

<sup>46</sup> Nath, Amarendra., *Excavations at Rakhigarhi: 1997/98 to 1999/2000* (Archaeological Survey of India, 2014).

<sup>47</sup> Bisht, R. S., *Excavations at Dholavira: 1989-2005* (Archaeological Survey of India, 2015).

<sup>48</sup> Allchin, B., Allchin, F. R., "The Early Indus Period", *The Rise of Civilization in India and Pakistan* (Cambridge Univ Press, 1982, pp165

이다.

그런데 고체인 얼음(사냥·채집사회)이 녹고 긴 시간(농·목축사회) 아주 조금씩 온도가 상승하다가 기원전 2,600년 경 수증기(도시복합사회)가 되었을까? 99도에서 100도에 도달하는 과정에 대해 하랍파고고학계는 99.01, 99.02, …, 99.99도를 거친, 즉 수백 년 이상의 점진적 전환<sup>49</sup>이었다는 견해, 한 세기 혹은 수 세대에 걸쳐 진행된 활발한 전환이었다는 견해<sup>50</sup> 및 한 세대 이내에 진행된 급격한 전환이었다는 견해<sup>51</sup>까지 다양한 이견이 존재한다. 필자의 판단으로는 현재 알려진 인더스대평원 5개 도시의 서로 다른 도시화 과정이 이런 견해차에 적지 않은 영향을 준 듯하다. Kenoyer의 견해는 주로 하랍파 도시유적을, Jansen은 모헨조다로 도시유적을 염두에 둔 견해인 것이 이를 뒷받침한다. 필자가 꽤 오랜 기간 발굴조사에 참여했었던 라키가리 도시유적<sup>52</sup>의 경우도 모헨조다로보다는 하랍파와 유사한 꽤 장기간의 점진적 인구성장 과정을 거쳤던 것으로 파악되고 있다. 모헨조다로의 경우 인더스대평원 지역에 이미 도시가 성장한 이후(기원전 2400년 경)에 기존 도시민에 의해 한 세대 이내에 빠르게 건립된 도시일 가능성이 적지 않다. 이것이 사실이라면 역사적으로 많이 알려진 특정 왕조의 수도 이전 사례처럼 이미 도시를 알고 있었던 세력에 의한 새로운 도시의 건립 혹은 기존 도시의 재개발 등과 유사한 맥락을 가지고 있었을 가능성도 있다. 그러나 이 경우에도 도시가 완성되려면 주민들이 필요하다.

현재보다 제법 높은 수위를 가졌던 Ghaggar-Hakra 강이 지나갔던 현 파키스탄 편잡(Punjab) 주 남부의 Cholistan 지역에서는 전성기하랍파 시절 132개의 새로운 정착지가 등장하면서, 기존 37개 초기하랍파 마을 중 33개의 마을이 버려졌다. 신드(Sind) 지역도 상황은 비슷해서 43개의 새로운 정착지가 등장하고, 52개 중 29개의 마을이 버려졌다. 인더스대평원 전체적으로 약 62%(523 중 324)의 기존 정착지들이 버려지고, 약 71%(1058 중 755)의 정착지가 새로운 터전에 건립되었다<sup>53</sup>. 이에 대해 Possehl은 오랜 삶의 터전과 전통적 삶의 방식을 과감히 버리고 새로운 터전 및 삶의 방식을 추구했던 시대정신의 결과로 해석하고 있다<sup>54</sup>. 그러한 시대정신이 왜 유행했는지에 대해 설명하고 있지는 않지만 삶의 터전을 떠나 새로운 삶의 방식을 추구하고자 했던 사람들이 기존 거대정착지 및 새로운 터전에 건립된 도시의 주민들이 되었다는 설명인 것이다. 여기서 새로운 삶의 방식이란 고대도시사회학 개론에서 일반적으로 소개되는 농·목축 이외의 다양한 직업들(2차산업 및 상업, 서비스업)을 포함, 인더스대평원 도시 및 출토유물을 통해 추론해 볼 수 있는 특유의 실용적 도시문화도 포함된다.

초기하랍파와 전성기하랍파 시기의 문화적 연속성을 강조했던 A. Ghosh는 그럼에도 전성기하랍

<sup>49</sup> Kenoyer, J. M., *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization* (Oxford University Press, 1988), pp49; *These cities were not created in a short time by visionary rulers or architects, but rather grew out of earlier villages that had existed in the same locality for hundreds of years. Beginning with a relatively small population, they grew in size and density to become the largest settlements of the region, ...*

<sup>50</sup> Possehl, Gregory L., "Revolution in the Urban Revolution: The Emergence of Indus Urbanization", *Annual Review of Anthropology* 19 (1990), pp261

<sup>51</sup> Jansen, M., Urban, G., 1987, 위 보고서, pp15; *It seems that first urban settlement of Mohenjo-Daro was constructed as a whole in a very short period of only few years, equipped from the beginning with vertical water-supply systems such as the wells, ...*

<sup>52</sup> 2024년 3월 현재 필자가 발굴책임자로 조사한 무덤구역에 대한 보고서, Shinde, Vasant., Shinde, Dong Hoon, Shin., *New Perspectives on the Harappan Culture in Light of Recent Excavations at Rakhigarhi 2011-2017 (Volume 1): Bioarchaeological Research on the Rakhigarhi Necropolis* (Archaeopress Archaeology, 2023) 최근 발간되었으나 도시구역 보고서는 현재 준비 중이다. 라키가리 유적으로는 거주지로 선호되던 주변보다 약간 높은 구릉들(mounds)이 다수 존재하는 데 이들 구릉들은 점진적으로 점유되어 갔던 것으로 파악되었다.

<sup>53</sup> Possehl, Gregory L., 2002, 위 저서, pp50.

<sup>54</sup> Possehl, Gregory L., 2002, 위 저서, pp55-56; 그는 기존 전통에 대한 과감한 회의주의(Nihilism)라고 표현하고 있다.



파 시기로의 전환, 즉 도시복합사회로의 진입은 광범위한 지역에서 1-2세대 동안 진행되었던 급격한 과정이었다는 의견을 피력했던 학자 중 한명이었다. 그리고 그는 당대의 수메르 도시복합사회의 아이디어를 차용한 소수의 탁월한 독재자들(few genius-dictators)에 의해 이 과정이 성공하였다<sup>55</sup>는 의견을 제시하였다. 국제영화 트렌드를 잘 알았기 때문에 수많은 지역민들이 연기자로 출연하는 거대한 작품을 성공적으로 연출할 수 있었던 탁월한 감독이 있었다는 견해인 것이다. A. Ghosh와 동시대에 특히 이란-파키스탄 접경지역 고고학조사에 많은 공을 들였던 W. W. A. Fairservis는 초기하랍파 시기 하랍파적 도시문화의 개성적 요소들이 이미 성숙했었지만 성숙기하랍파 시대 고도의 도시는 메소포타미아와의 교류 속에서 완성될 수 있었다<sup>56</sup>는 의견을 피력하였다. 도시들이 갖춘 높은 완성도는 완숙한 도시엔지니어의 도움 없이 단기간 내에 건립되기 힘들었을 것이라는 것이다. 그가 구체적으로 언급하진 않았지만 메소포타미아 지역 도시들에 적지 않게 존재하고 있었을 도시엔지니어 전문가들이 초빙 혹은 고용되었을 가능성을 전제하고 있는 듯하다.

1970년대 초반 C. C. Lamberg-Karlovsky는 이란 남동지역에 위치한 Tepe Yahya(steatite 가공 유적) 및 Shahr-i-Sokhta(lapis lazuli 및 alabaster 가공 유적)와 같은 유적을 남아시아고고학계에 소개하면서 이란 지역이 중계하는 메소포타미아-이란-인더스대평원 국제교역망이 꽤 일찍부터 발달했었을 가능성과 이러한 국제교역망 내에 인더스대평원이 편입된 것과 도시화가 깊은 상관관계가 있을 것이라는 가설<sup>57</sup>을 제안하였고, L. Flam은 1984년 Jamdet Nasr 시기(기원전 약 3300-2900년) 메소포타미아 유적(Nippur 및 Jamdet Nasr)에서 출토된 토기와 초기하랍파 시기(기원전 약 3200-2600년) 유적(Kot Diji 및 Amri)에서 출토된 토기의 상관관계를 주장하면서 Lamberg-Karlovsky의 가설을 뒷받침하였다<sup>58</sup>. S. Ratnagar는 초기하랍파 시기의 국제교역과 도시발생의 상관관계를 보다 적극적으로 검토한 대표적 학자 중 하나이다. 그녀는 1981년 대표저서에서 초기하랍파 지역문화권 시대 이미 꽤 광역의 영향력이 있었던 군장사회(chiefdom)들이 발전했고 당시 서아시아 지역과의 국제무역 상에서 수출중심산업이 발전하고 있었는데, 군장세력 간의 자원수급, 가공산업 및 수출사업에서의 독점적 우위를 위한 경쟁과정에서 세력 간 불균형 및 사회적 서열이 발생했으며 우위를 점했던 지역의 군장중심지(the chiefly centers)로 경쟁에서 패배한 지역의 주민들이 강제 이주되거나 다른 지역 주민들이 더 나은 생계를 위해 이주하면서 도시가 발전했다<sup>59</sup>는 가설을 제안하였다.

이주한 수메르엘리트의 주도 하에 건립된 식민도시라는 Wheeler의 가설은 위에서도 짧게 언급했지만 하랍파문명 도시들이 보이는 이원적 구조를 citadel이라 주로 불리는 지배자거주구역 및 일반 거주구역으로 파악했었던 데서 출발한 것이다. 위에서 우리는 '소수의 탁월한 독재자들(few genius-dictators)' 혹은 '군장(Chief)'의 리더십을 도시의 기원과 연결시키는 논의와 마주하게 되었다. 하랍파문명의 사회-정치체제(Socio-political Organization) 문제는 도시의 기원을 둘러싼 문제만큼이나 다양한 이견이 존재하는 하랍파고고학 핵심난제 중 하나인데, 그동안 전(全)국가론<sup>60</sup>부터

<sup>55</sup> Gosh, A., "The Indus Civilization: Its Origin, Authors, Extent and Chronology", *Indian Prehistory 1964* (edited by V. N. Misra, M. S. Mate, Pune: Deccan College Press, 1965), pp116

<sup>56</sup> Fairservis, W. W. A., *The Origin, Character and Decline of an Early Civilization* (New York: American Museum Novitates, 1967), pp15

<sup>57</sup> Lamberg-Karlovsky, C. C., "Trade Mechanism in Indus-Mesopotamian Interrelations", *Journal of the American Oriental Society Vol. 92, No. 2* (1972), pp.222-9

<sup>58</sup> Flam, Louis., "The Palaeogeography and Prehistoric Settlement Pattern of the Lower Indus Valley", *Studies in the Archaeology and Palaeoanthropology of South Asia* (edited by K. A. R. Kennedy, G. L. Possehl, Delhi: Oxford & IBH, 1984), pp82.

<sup>59</sup> Ratnagar, Shereen., *Encounters, the Westerly Trade of the Harappa Civilization* (Oxford University Press, 1981), pp228, 245

<sup>60</sup> Possehl, Gregory L., "Sociocultural Complexity Without the State: The Indus civilization", *Archaic States* (edited by Gary M. Feinman, Joyce Marcus, Santa Fe: School of American Research Press, 1998), pp.261-291. / Thompson, Thomas J., "An Ancient Stateless Civilization:

도시국가론<sup>61</sup> 및 영역국가론<sup>62</sup>을 포함 다양한 가설들이 제안되어 왔다. 이러한 가설들이 첨예하게 대비되는 근본적인 이유는 고고학 자료에 전적으로 의지해야하는 상황에서 그 자료들이 제시하는 다소 모순된 특징 때문이다. 대형의 공공사업이 수반되었던 이원적 구조를 가진 잘 정비된 도시 및 도량형의 통일 등 국가단계의 징표들이 보이는 반면 정치 혹은 종교지도자의 존재를 암시하는 대형 건물, 사원 및 왕묘 등이 100년간의 고고학조사에도 불구하고 발견되지 않는다는 점이 그것이다. 학계의 논쟁은 특히 국가의 주요조건이라 할 수 있는 공권력의 존재유무를 둘러싸고 첨예하게 이루어지고 있다<sup>63</sup>. 물론 사회-정치체제 논쟁의 포커스는 주로 도시복합사회 형성 이후의 시대에 맞추어져 있지만 국제무역기원론을 제안한 S. Ratnagar의 사례처럼 도시복합사회 기원문제는 사회-정치체제문제와 직간접적으로 연결되어 있다는 것을 알 수 있다.

100년 전 John Marshall은 지역주민들의 자력(mutual efforts of people)에 의해 하랍파문명이 자생적으로 건립되었다고 하였다. 그의 견해는 대체로 도시화가 장기적·점진적이었다는 견해를 가진 학자들에 의해 계승되고 있음을 알 수 있다. Possehl은 비교적 빠른 속도로 전개된 도시화의 배경으로 광범위하게 확산된 '시대정신'을 제안하였음을 살펴보았다. 그의 전(全)국가론적 견해까지 감안하면 그는 인더스대평원의 도시화를 집단지성의 산물이라고 평가하고 있음을 알 수 있다. 그 역시 Marshall의 자생론을 계승하고 있는 듯하다. Wheeler의 '수메르론'은 특히 국제교역을 통한 도시 및 정치의 전파를 통한 변형된 수메르론으로 계승되고 있음을 확인할 수 있었다.

20세기 후반 이후 출판된 남아시아고고학 및 하랍파고고학 개론서 등을 통해 확대·재생산되어 사실(factoids)의 지위를 획득한 것으로 보이는 하랍파문명기원론은 인도역사교과서에도 반영되어 있는 '장기적 농·목축사회의 발전이 도시복합사회의 발전을 가능하게 하였다'는 고든 차일드의 고전적 도시기원론 및 Marshall의 자생론을 연상케 하는 정도이다. 그러나 이 사실의 지위는 정착지의 변화 및 비교적 빠른 속도의 도시화를 암시하는 고고학자료 앞에서 위태로워 보인다. 국제교류론보다 더 설득력 있는 99~100도 전환의 메커니즘을 하랍파고고학계가 더 구체적으로 설명하기 전까지 20세기 초반 사실의 지위를 누렸던 Wheeler의 외부기원론은 자생론에 도전할 것으로 보이기 때문이다.

#### IV. 맺음말

주지하다시피 인더스대평원은 가장 이른 도시복합사회가 발전했었던 곳 중 하나이다. 하랍파고고학 100년을 통해 인류 최초의 도시화가 진행되었던 지역으로 평가받는 서아시아의 문화사고고학연구에 근접하는 연구성과가 축적되었다. 그럼에도 왜 서아시아보다 도시복합사회로의 진입이 늦었는지, 전환의 메커니즘이 무엇이었는지에 대한 명쾌한 설명은 또 다른 100년의 연구가 필요한 실정이다. 왜 인더스대평원에서 인도아대륙 최초의 도시복합사회가 발전하였나?에 대해 우선 이 지역에 도시의 핵심요건인 충분한 인구의 주민들이 오랜 기간의 농·목축 사회기를 거치면서 형성되어 있었

Bronze Age India and the State in History", *The Independent Review Vol. X -No.3* (2006), pp365-384

<sup>61</sup> Kenoyer, J. M., "Early City-states in South Asia", *The Archaeology of City States: Cross-cultural Approaches* (edited by D. Nichols, T. Charlton, Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1997), pp51-70

<sup>62</sup> Ratnagar, Shereen., *Harappan Archaeology: Early State Perspectives* (New Delhi: Primus Books, 2016).

<sup>63</sup> Green, A. S., "Killing the Priest-King: Addressing Egalitarianism in the Indus Civilization", *Journal of Archaeological Research* 29(2021), pp153-202 / Cork, Edward., "Peaceful Harappans? Reviewing the evidence for the absence of warfare in the Indus Civilisation of north-west India and Pakistan (c. 2500-1900 BC)", *Antiquity* 79-304 (2005), pp411-423

기 때문이라고 답할 수 있을 것 같다. 그럼에도 인도아대륙에서는 가장 이른 시기인 기원전 2,600년 경 왜 이 지역의 인구가 이동하여 공적 노동력이 많이 요구되는 도시의 공공시설 등을 건립하고 생소한 도시의 삶을 선택했는지에 대해서 아직 잘 모른다고 솔직히 답해야 할 것 같다. 오래 전 제기되어 현재까지 유명 베스트셀러 인류문명사 등에서 서술되고 있는 서쪽에서 불어온 바람이 인더스대평원에도 미쳤었는지 그 바람이 도달했다면 구체적으로 어떤 영향을 주었는지에 대해서도 하랍파고고학계는 아직 잘 모른다고 답해야 할 것 같다. 2124년 하랍파고고학 200주년에는 많은 이들이 궁금해 하는 질문들에 대해 보다 구체적인 답을 할 수 있기를 희망하면서 본 글을 마무리하고자 한다.

# 좌절과 도약의 교차로: 중국 초기문명 성립의 길

김정열

## 1. 머리말

이 글에서는 문명을 국가와 동의어로 사용한다. 국가에 대한 정의는 다양하나, 복합적 사회구조, 전문화되고 중앙집권화된 통치체제, 일정한 수준의 계층적 취락체계를 갖춘 사회로 파악한다.(류리·천싱찬 2019) 중국에서 국가가 언제 출현하였는지에 대한 의견은 분분하다. 혹자는 초기 청동기문화 단계의 얼리터우(二里頭) 유적에 초현기의 국가를 상정하지만,(류리·천싱찬 2019) 다른 논자는 그보다 늦은 얼리강(二里岡) 단계에서 국가가 성립되었다고 주장한다.G. Selach-Lavi 2015) 반면 또 다른 논자는 얼리터우보다 오히려 앞선 신석기문화의 최후 단계, 즉 기원전 3000년기를 관통하는 룡산문화기(龍山文化期)에 이미 국가가 출현하였다고 판단한다.

반드시 대답하는 견해의 어느 한 편에 서야 하는 것은 아니다. 필자는 문명의 성립은 일련의 과정을 거쳐 이루어진다고 이해한다. 중국의 신석기문화는 룡산문화기에 들어 본격적으로 사회복합화 과정에 진입했다. 이때에 들어 중국 전역에는 성곽을 갖춘 거대 취락이 출현했다. 이 글에서 다루는 오르도스 일대의 스마오(石峁) 유적, 황허강 중류의 타오쓰(陶寺) 유적, 양쯔강 중류의 스자허(石家河) 유적, 하류의 량주(良渚) 유적은 모두 이 시기에 들어 거대 성곽취락으로 성장했다. 이들은 신석기문화 단계의 취락이지만 모두 고도의 사회복합화를 이루어 냈다. 그럼에도 불구하고 이들은 기원전 3000년기를 전후하여 모두 몰락했다.

중국 문명의 성립에서 중요한 전환점이 얼리터우 유적은 이들과는 어떤 공간적 계승성을 가지지 않는다. 얼리터우 유적은 룡산문화 단계에서 어떤 대형 성곽취락도 만들어내지 못한, 그런 의미에서 문명의 변형이라고 할 수 있는 황허강 중류에서 기원전 18세기경에 돌연 출현했다. 그럼에도 불구하고 이 얼리터우에서 이루어진 여러 가지 문화적 성취는 이후 중국문명의 발전 과정에서 주류의 위치를 점하게 되었다. 왜 룡산문화 단계의 대형 성곽취락이 문명 성립의 여정에서 쇠락해 갈 때, 그들보다 뒤쳐진 중원룡산문화 지역에서는 중국문명 탄생의 지표로 널리 간주되는 얼리터우 유적을 배출해 낼 수 있었을까?

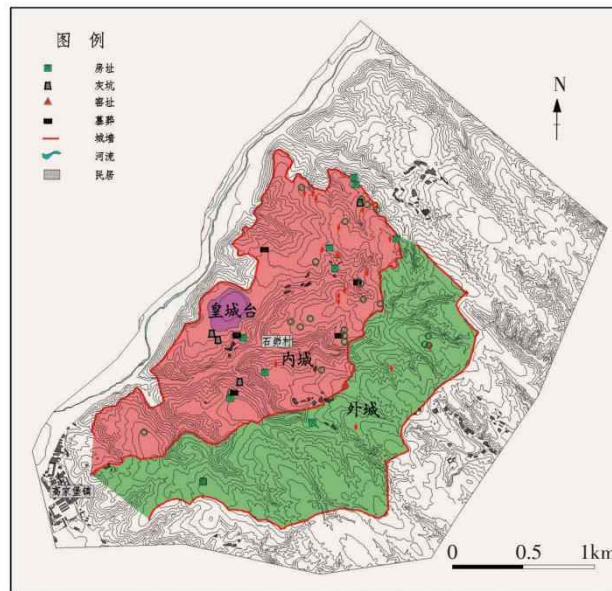
이 글이 다루고자 하는 첫 번째 문제는 문명의 성립 과정에서 발생한 결정적 변곡의 이유를 살펴보는 것이다. 한편, 대개의 경우 룡산문화기 단계의 여러 대형 성곽취락이 창조한 문화적 자산은 소멸되었다고 생각한다. 약 200~300년의 시차를 두고 그 뒤를 이어 성립된 얼리터우의 혁신으로 인해 중국에서 비로소 새로운 차원, 즉 문명의 장이 열렸다고 간주된다. 중원중심주의의 오래된 고정관념은 이와 같은 주장에 정당성을 부여한다. 그러나 과연 그런가? 그것은 룡산문화 단계의 문화적 성취와 얼리터우의 그것을 비교하고, 양자의 차이를 명료하게 제시했을 때 비로소 내릴 수 있는 미지의 결론이다. 이 글에서 살펴볼 두 번째의 문제가 바로 그것이다. 이 두 가지 문제에 대한 논의는 모두 중국 문명의 길에서 좌절하거나 도약한 인상적인 유적을 중심으로 전개될 것이다.

## 2. 룡산문화기 대형 성곽취락

### 가. 스마오 유적

스마오 유적은 산시성(陝西省) 선무현(神木縣)에서 서남쪽으로 약 40여km 거리에 있는 가오자 바오진(高家堡鎮) 인근에 있다. 이곳은 황허강 서안(西岸)에 전개되는 황토고원의 북단에 해당하며, 투웨이허강(秃尾河)과 그 지류인 등촨거우(洞川溝)가 교회(交會)하는 지점에 인접해 있다. 유적은 크고 작은 구릉과 계곡이 펼쳐지는 해발고도 약 1100~1300m 가량의 고지에 위치하며, 유적 내에 다수의 유적점(點)이 분포되어 있다.(陝西省考古研究院 등 2013; 孫周勇 등 2020) 스마오 유적은 신석기문화 말기부터 청동기문화 초기에 걸친 스마오문화(石峁文化)<sup>1)</sup>를 바탕으로 변형한 대형 성곽취락 유적으로, 약 기원전 2300년부터 기원전 1800년경까지 존속되었다.

일찍부터 스마오 유적에서 수습된 것으로 추정되는 옥기가 골동품 시장에 널리 유통되고 있었으나, 유적이 처음 확인된 것은 1958년이며, 1975년부터 조사되기 시작하였다.(戴應新 1977) 이후 유적에 대한 현지조사와 발굴이 간헐적으로 진행되었는데(西安半坡博物館 1983; 呂智榮 1989) 이 유적이 널리 알려지게 된 것은 2011년부터 시작된 전면 구역조사와 발굴 이후의 일이다.(陝西省考古研究院 등 2013) 유적의 중심부는 ‘황성대(皇城臺)’, 내성 그리고 외성으로 구성되어 있다.[그림 1] 최근의 조사에서는 외성의 바깥쪽 판장쯔(樊莊子) 등지에서 일종의 초소로 보이는 경비시설도 확인되었다.(陝西省考古研究院 등 2016b) 황성대와 내성은 기원전 2300년경부



[그림 1] 스마오 유적의 성곽구조

터, 외성은 기원전 2100년경부터 건설되기 시작하였다.(邵晶 2016)

황성대[그림 2]는 내성의 중남부 편서에 위치한다. 약 8만m<sup>2</sup>의 대지(臺地)에 사주(四周)를 석축 외벽으로 마감한 대성(臺城)이다. 꼭대기 부분의 평면은 말각방형이며, 사주의 석벽은 계단상을 이루고 있다. 황성대는 스마오 유적 전체의 중심이 되는 유구로, 극심하게 파괴되었지만 지금

1) 近期，我们依据典型地层关系及器物组合，综合以往研究成果及最新考古材料，提出将河套地区所见的“双鬲鬲类遗存”命名为“石峁文化”，其分布范围以陕西北部、山西中北部、内蒙古中南部为核心，可分为早、中、晚三期，大致处在公元前 2300 至前 1800 年之间，石峁文化继承和延续了当地龙山时代前期遗存的基本特点和主体内涵，是不同于中原地区河南龙山文化晚期、新砦期和二里头文化早期遗存的一个典型“北方代表” [53]

도 지면에서 약 3~7m 가량의 잔적(殘跡)이 남아 있다. 황성대 주변 삼면은 깊은 골짜기로 외부



[그림 2] 황성대

와 격리되어 있으며, 북쪽에만 외부로 출입할 수 있는 통로가 있다. 황성대는 특히 방어에 중점을 두고 건설되었음을 짐작할 수 있다. 황성대의 건설에는 대량의 자원과 노동력이 투입되었다. 이곳에서 대형 건물지, 광장과 옹성(甕城), 남북의 돈대(墩臺), 연못, 문지(門址) 등이 발견되었다. 대형 건물지 가운데 하나는 외면을 석재로 마감한 장방형의 판축기단 위에서 세워졌다. 기단은 남변의 장축이 80m를 넘고, 보존이 양호한 부분의 높이는 약 4m가량이다. 기단 외벽의 석재 중에서 약 30여 점의 부조도 발견되었다. 부조에는 각종 부호와 신면(神面), 인면(人面), 서수



[그림 3] 황성대 건물기단 외벽 부조

(瑞獸)를 포함한 각종 동물(動物) 등이 있다.[그림 3] 광장에는 이중의 돌담을 돌렸다. 광장 전체의 평면적은 2000㎡를 넘는다. 황성대 주변에서는 그 밖에도 석조 인두상(人頭像)과 악어골판(骨板), 채색벽화 등이 확인되었으며, 대량의 기와도 출토되었다.(孫周勇 등 2020)

내성은 황성대를 중심에 두고 그것을 에워싸는 형태로, 산등성이를 따라 구축된 석성이다.[그림 4] 평면 형태는 동북에서 서남으로 전개되는 타원형이며, 현존하는 성벽의 길이는 약 5700m,

하부 폭은 약 2.5m이다. 보존이 잘 된 구역에서는 지금도 지면보다 약 1m가량 높이 서 있는 성



[그림 4] 스마오 유적 내성(동벽)

벽을 볼 수 있다. 외성은 내성 동남부를 북벽으로 이용하고, 동남 방향으로 확대하여 쌓은 석축 성벽으로 평면은 역시 불규칙하다. 현존하는 길이는 약 4200m, 폭은 약 2.5m이며, 역시 약 1m 높이의 성벽을 볼 수 있다.(陝西省考古研究院 등 2013) 내성과 외성이 포괄하는 면적은 각각 약 210만㎡, 약 190만㎡에 달한다. 스마오 유적의 내·외성이 포괄하는 면적은 대체로 400만㎡ 가량이다. 내·외성 각각에서 공히 4기의 문지가 발견되었다. 발굴된 외성의 동문지[그림 5]는 옹성, 남북 방향으로 배열된 2기의 돈대, 문숙(門塾) 등의 석축 구조물로 구성되었으며, 문화퇴적층에서 각종 옥기와 벽화 그리고 석조 인두상 등이 출토되었다. 이곳에서 발견된 제사갱에서는 인

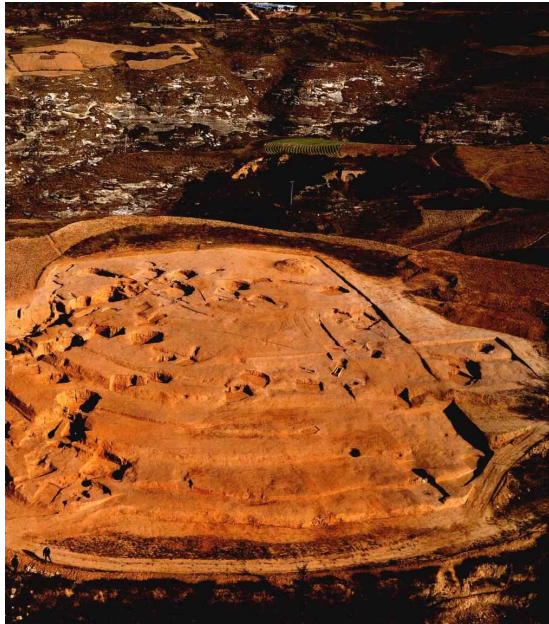


[그림 5] 스마오 유적 외성 동문지

신희생도 확인되었는데, 여성과 장년의 비중이 높다. 유골에서는 불탄 흔적이 발견되어 아마도 제례와 관련되었을 것으로 추정된다.(陝西省考古研究院 등 2013) 이를 제외한 그 밖의 성문지에 서도 돈대(墩臺)와 옹성(甕城) 등의 석축 유구를 볼 수 있다.(孫周勇 등 2020)

성지 내부에 골짜기가 많아 유적 전체가 상대적으로 독립된 16개의 공간 단원으로 분할된다. 이 각각의 단원들에는 주거지와 묘지가 밀집 분포되어 있으며 그 가운데 일부는 발굴 또는 시굴되었다. 한자거단(韓家圪坦) 유적점[그림 6]은 황성대의 동남쪽에 위치한 구릉 위에 입지한다. 이 유적점에서는 주거지 31기와 무덤 41기, 재구덩이[灰坑] 등이 확인되었다. 무덤은 대부분 수혈식 토광묘인데, M2와 같은 대형묘는 묘광 면적이 12㎡에 달하지만, 소형 무덤은 약 2㎡에 불

과하다. 이 유적점은 전기에는 거주공간으로 사용되었으나, 후기에는 묘지로 전환되었다.(陝西省考古研究院 등 2016) 동일한 묘지를 사용한다고 해도 그 내부에 조성된 분묘 사이에는 규모의 차이가 있다. 허우양완(後陽灣) 유적점과 후자와(呼家窪) 유적점도 내성 안쪽에 위치한다. 전자에서는 주거지와 무덤이 함께 발견되었으며, 후자에서는 주거지만 확인되었다. 주거지는 공히 동굴식이며 무덤에는 수혈식 토광묘와 옹관묘가 있다.(陝西省考古研究院 등 2015)



[그림 6] 스마오 유적 한자거단 유적점

스마오 유적 내의 각 주거공간에는 주거지가 집중적으로 분포되어 있다. 주거지는 지상식, 수혈식 그리고 동굴식 등 3종으로 구분된다. 각 유형의 주거지는 그 면적과 내부시설에서 차이가 있다. 이를테면 지상식 건물지는 대부분 황성대 주변의 구릉에 입지하며 면적이 넓다. 반면 내성의 내부라고 해도 황성대에서 거리가 먼 유적점과 외성 구역에서 발견된 주거지에는 동굴식이 많다. 특히 외성의 주거지는 면적이 더욱 작고 시설의 수준도 열악하다. 이와 같은 주거지의 분포 양상을 볼 때 주거공간과 황성대 사이의 거리는 주민의 사회적, 경제적 지위와 비례하는 것으로 생각된다. 묘지는 대부분 거주공간 인근에 소규모로 조성되었다. 즉 유적 전체를 아우르는 묘지는 없고 개별 취락이 단독으로 묘지를 경영했다. 이상의 현상은 스마오 사회가 아마도 혈연을 유대로 하는 다수의 개별 취락으로 구성되어 있었을 것임을 암시한다. 몇몇 유적점에서는 폐쇄적인 소형 석축 성곽을 볼 수 있는데, 이것은 스마오 사회를 구성하는 각각의 개별 취락이 건설하였을 것이다.(孫周勇 등 2020)

스마오 사회는 대개 반농반목의 경제생활을 영위하였다. 스마오 유적의 거주민들은 농업을 위주로 하고, 목축과 수렵·채집을 보조로 하는 생업을 영위하였으나, 시간의 흐름과 함께 목축의 비중이 확대되었다.(韓茂莉 2023) 한편, 최신 발굴 성과에 의하면 황성대의 문지와 동쪽 성벽 북단에서 막대한 양의 토기, 골기, 석기, 옥기, 동기 등이 출토되었다. 이곳에서 출토된 석제 거푸집과 동도, 동촉, 동추(錐) 등은 황성대 내부에서 동기가 제작되었음을 보여준다. 또한 황성대 내부의 ‘폐기퇴적’에서 출토된 다량의 골침(骨針)과 반성품(半成品)은 황성대 내부에 골기 제작 공방도 있었음을 시사한다. 스마오 사회의 수공업자들이 유적의 핵심부에서 각종 물품을 제작하였을 것이다. 특히 유적 내부의 수요를 훨씬 초과하는 것으로 보이는 골침 등의 일용품은, 황성대가 인근 지역에서 자원을 입수하고 각종 물품을 제작하여 분배하였음을 암시한다.

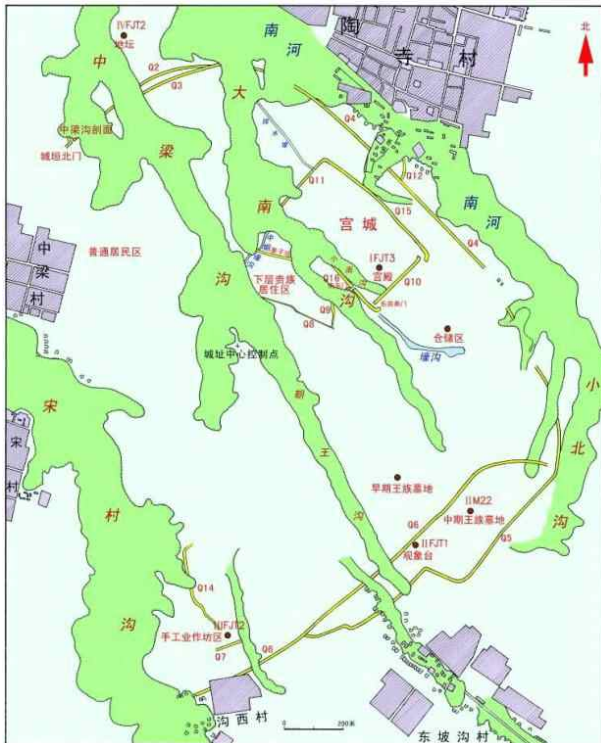
스마오 유적이 처음 학계의 주목을 받게 된 까닭은 이곳에서 수집된 대량의 옥기 때문이다. 지금까지 수집과 발굴을 통해 입수된 옥기는 약 150점에 불과하지만(王煒林·孫周勇 2011) 1975년 다이잉신이 가오자바오촌에서 조사를 진행했을 때 현지 문화유적 담당자는 1966년부터 1975년까지 유적 일대에서 수집한 옥기가 최소 1500점에 달한다고 증언한 바 있다.(戴應新 1988) 스마오의 옥기는 선명한 지역적 특징을 가진 아장(牙璋), 칼[刀], 격창[戈], 부(斧), 월(鉞) 등으로 대표되며, 이것은 무덤의 부장품은 물론 성벽의 건설과 관련된 의례용기 등으로도 두루 사용되었



다. 스마오 유적을 포함한 오르도스 일대에서는 스마오 유적과 평행하는 시기에 동 시기의 중국 어느 곳보다 옥기 소비가 활발하였다. 따라서 스마오 유적에서 옥기가 대량으로 생산되었을 가능성도 배제할 수 없다. 그러나 유적 내에서는 아직 옥기 공방이 발견된 바 없으며, 옥료의 내원지도 매우 다양하므로 옥기 생산과 유통의 문제에 대해서는 향후의 연구가 필요하다.(孫周勇 등 2020)

### 나. 타오쓰 유적

타오쓰 유적은 산시성(山西省) 상편현(襄汾縣) 현 소재지의 동북쪽 약 7.5km 지점, 편허(汾河) 동안(東岸) 타얼산(塔兒山) 서록(西麓)의 완만한 경사지에 입지한다. 이 유적은 1950년대에 처음 발견되었으며 1978년부터 1984년까지 총 14차례에 걸쳐 발굴된 바 있다. 이때에는 주거지와 재구덩이[灰坑] 등의 생활유적, 토기가마[陶窯] 등의 생산유적, 그와 함께 다수의 무덤이 발굴되었다.(中國社會科學院考古研究所山西工作隊·臨汾地區文化局 1980, 1983, 1984, 1986) 2000년대에 들어서도 조사가 계속 진행되어, 다양한 성격의 유적과 함께 특히 외곽(外郭), 내성<sup>2)</sup>, 부속성 등의 대형 구조물이 속속 확인되었다.[그림 7] 타오쓰 유적의 절대연대는 기원전 2600년경부터 기원전 2000년경이며, 대체로 전기,



[그림 7] 타오쓰 유적 평면 구조

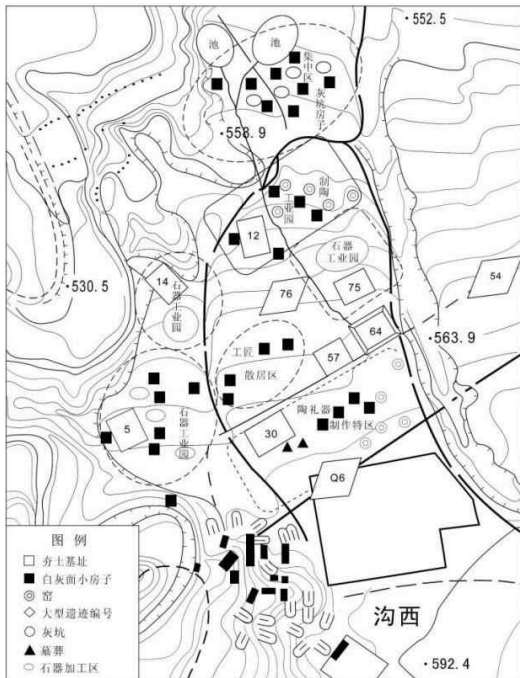
중기, 후기 등 3기로 그 발전의 맥락을 구분한다. 각 시기는 대체로 200년 가량의 시간 폭으로 설정된다.(中國社會科學院考古研究所 2010) 타오쓰 유적은 대략 기원전 2000년경에 들면서 쇠락기에 접어들었다.

이 유적의 대부분을 감싸고 있는 외곽은 타오쓰문화<sup>3)</sup> 중기에 건설되었다. 현재 동벽과 서벽 그리고 북벽이 잔존해 있다. 외곽은 평면 말각장방형의 판축 구조물로서 남북 최대 길이는 2150m, 동서 최대 길이는 1650m이며, 두께는 기초 부분을 기준으로 보았을 때 약 4-8m 가량으로 추산된다. 외곽이 포괄하는 전체면적은 약 280만㎡에 달한다.(梁星彭·嚴志斌 2002) 내성은 타오쓰문화 전기에 건설되었으며 외곽 중앙부에 약간 동쪽으로 치우친 곳에 위치한다. 평면 장방형으로 동서 길이 470m, 남북 길이 약 270m, 면적은 약 13만㎡가량이다. 내성의 서남쪽으로는 다시 담장[圍牆]으로 둘러싸인 내성의 부속부분이 있다.(何驚·高江濤 2018) 한편, 외성의 동남쪽 모서리에 외성의 남쪽 성벽에 덧댄 형태로 건설된 부속성이 건설되었다. 평면 불규칙형으

2) '전기소성(前期小城)', '궁성(宮城)' 등의 용어도 사용되어 혼란이 있으나, 이 글에서는 '내성'이라 쓴다.  
 3) 타오쓰 유적의 문화 양상은 허난룡산문화(河南龍山文化)의 하위유형인 타오쓰유형(陶寺類型)으로 분류하기도 하고 최근에는 허난룡산문화와는 다른 계통의 독립 문화로 타오쓰문화(陶寺文化)를 설정하기도 한다.(中國社會科學院考古研究所 2010)

로, 중기의 유구이다. 부속성의 동서 길이는 대략 1000m가량이며, 면적은 약 10만㎡이다.(考古所山西第二工作隊 외 2003; 何篤·高江濤 2018)

외곽과 내성 등을 포함한 성 내부의 구조에는 아직 분명하지 않은 바가 많다. 다만 지금까지의 조사 결과를 보면 대체로 특정한 기능의 유구가 특정한 구역에 집중적으로 분포된 양상을 볼 수 있다.



[그림 8] 타오쓰 유적 공방 유적 유구 배치

로 판단된다.(考古所山西第二工作隊 외 2003; 考古所山西隊 외 2005) 식량 저장시설 이외에 생산시설도 확인되었다. 생산시설이 집중적으로 발견된 것은 외곽 내 남서쪽 거우시촌(溝西村) 일대이다. 이곳에는 2개 ‘단원(單元)’의 토기 제작 구역과 3개 단원의 석기 제작 구역이 조사되었다.[그림 8] 이른바 여기에서 말하는 ‘단원’은 판축기단과 생산시설, 주거지뿐만 아니라 소형 묘지까지 포함한 개별 단위이다. 따라서 이 ‘단원’은 생산활동과 일상생활이 함께 이루어진 공간이라 생각된다. 거우시촌 인근에서 발견된 대형 지상건물 IIIFJT2는 남북 약 47m, 동서 잔장(殘長) 28m, 면적 1300여㎡ 규모의 평면 회자형(回字形) 건물인데(中國社會科學院考古研究所山西隊·山西省考古研究所 2015) 취락 내의 수공업 활동을 감독한 일종의 관리소인 것으로 추정된다.(何篤 2017)

타오쓰 유적에서는 외곽 내 동남쪽과 부속성 중부 등 두 곳에서 대규모 묘지가 확인되었다. 전자는 약 4만㎡의 범위 내에 펼쳐져 있으며, 모두 1만여 기의 무덤이 있는 것으로 추산된다. 1978년부터 1985년까지 1309기를 발굴하였으며, 타오쓰문화 전기부터 후기까지의 무덤이 두루 확인되었다. 1980년에 발표된 약보고에서는 무덤을 대형, 중형, 소형 등으로 구분했으며, 전체의 약 90%가량이 소형에 속한다.(中國社會科學院考古研究所山西工作隊·臨汾地區文化局 1980) 소형 무덤에서는 부장품을 거의 볼 수 없는 반면 대형 무덤에서는 용반(龍盤), 타고(鼉鼓), 석경(石磬), 옥기 등의 의례기와 토기 및 목기를 포함한 다량의 부장품이 출토되었다. 후자의 면적은

우선 내성 내에서는 면적 8000㎡에 달하는 판축기단과 그 위에 건설된 면적 286㎡의 지상건물지(IFJT3)가 발굴되었다. 이 건물지에서 발견된 주동(柱洞)은 직경이 0.5m에 달하여, 판축기단 위에 대형 건물이 세워졌다고 추정되며, 그 주변에서도 정방형 혹은 장방형의 지상건물지가 다수 확인되었다.(中國社會科學院考古研究所 등 2008) 내성의 서남쪽에 담장으로 보호된 부속부분에는 약 10만㎡에 걸쳐 판축기단이 밀집되어 있다. 이와 같은 현상에 근거하여 내성과 그 부속부분은 통치계층의 거주공간으로 해석된다. 한편 외곽 내 서남쪽의 중량촌(中梁村) 일대에는 수혈식의 주거지와 채구덩이가 집중적으로 분포되어 있으므로, 이 일대는 평민계층의 거주공간으로 추정된다.(何篤·高江濤 2018)

외곽 내의 동남쪽 약 1000㎡의 범위 일대에 직경 5-10m, 깊이 4-5m 가량의 말각방형 또는 방형의 구덩이가 밀집되어 있다. 이는 곡물저장갱으로

약 1만㎡로, 대개 타오쓰문화 중·후기에 속하는 무덤이다. 이곳에서 발굴된 IIM22에는 이미 교란되었지만 정교하게 제작된 옥기와 칠목기, 채색토기, 돼지 골격 10두를 포함하여 모두 72점의 부장품이 수습되었다.(中國社會科學院考古研究所 등 2003)

남쪽의 부속성 내에서 발견된 반원형의 관축 3층 토대(IIFJT1)는 일종의 의례공간으로 추정된다. 토대 반경은 약 22-25m가량이며, 전체 면적은 약 1400㎡에 달한다. 3층의 토대 가운데 맨 위층에 7-8도의 간격을 두고 평면 반원형의 열주(列柱)가 13개 설치되어 매우 독특한 경관을 보인다.[그림 9] 발굴자는 이 반원형 열주가 일출의 방향을 통해 절기를 관측하는 기능을 가지고 있다고 추정하였다.(考古所山西隊 2004, 2007) 이 천문대의 가설은 검증되지 않았지만, 그 구조적 복잡성, 투여된 노동의 총량, 그리고 그 독특한 형태 모두는 그것이 의례 또는 다른 공공적 기능을 하였음을 암시한다.(G. Shelach-Lavi 2015)



[그림 9] 타오쓰 유적 관축 토대(IIFJT1)

타오쓰 유적에서는 토기와 목기, 옥기, 동기, 방직품 등 다양한 유물이 출토되었다. 이 가운데 가장 주목되는 것은 동기이다. 지금까지 출토된 동령(銅鈴), 동치륜기(銅齒輪器), 동환(銅環), 용기 구연부 파편 각 1점 등 모두 4점이다. 동령은 M3296호 무덤에서 출토되었다. 마름모꼴 단면에 정부에는 방울을 달기 위한 원형의 소공(小孔)이 뚫려 있다. 구부(口部)는 단경 2.7cm, 장경 6.3cm이며, 몸통의 높이는 2.65cm이다. 표면에 문양은 없다. 이 유물은 홍동기로 동 함량은 94~95%가량이며, 괴범법으로 제작되었다. 동치륜기는 비소동 제품으로 후기 무덤 M11에서 출토되었다. 형태는 치륜(齒輪)과 유사한 형태이지만 옥기와 결합되어 팔찌로 사용된 것으로 보인다. 직경 약 12cm이며, 사주에 29개의 돌기가 있는 독특한 형태이다.(國家文物局 2002) 동환은 트랜치 II T7464 퇴적에서 수습되었다. 홍동제로 외경 4.6cm, 두께 0.7cm이다.(王曉毅·嚴志斌 2006) 근래에는 내성 안 IFJT3 대형건물지를 조사하는 과정에서 분(盆)으로 추정되는 비소동제 용기의 구연부 파편 1점이 수습된 바 있다.(中國社會科學院考古研究所山西隊 등 2008) 구연부 파편 1점은 타오쓰문화 중기의 것이며 나머지는 모두 후기의 제품이다. 이밖에 H3403 재구덩이에서 출토된 '문(文)'자로 추정되는 주서(朱書)가 쓰여진 편호(扁壺) 1점이 주목되는데, 이와 같은 주서는 IFJT3 대형건물지 부근의 재구덩이 I TG9H64 출토 편호 1점에서도 확인된 바 있다.(中國社會科學院考古研究所山西隊 등 2008)

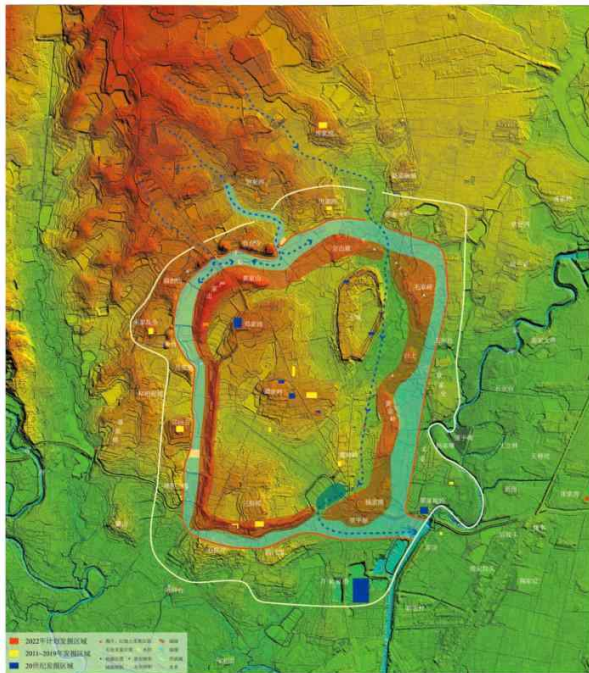
#### 다. 스자허 유적

스자허 유적[그림 10]은 후베이성(湖北省) 텐먼시(天門市) 스자허진(鍾)에서 북쪽으로 약 1.5 km 떨어진 지점에 있다. 이곳은 다홍산(大洪山)과 장한평원(江漢平原)이 서로 만나는 저산구릉 지대로, 유적의 서북쪽에는 해발고도 30~50m의 구릉이 펼쳐지며, 동남쪽에는 습지가 전개된다.

유적의 동쪽으로 동허강(東河, 속칭 ‘石家河’)이, 서남쪽으로 시허강(西河)가 흘러 유적을 감싸고 있다. 유적에 대한 발굴조사는 1978년 스자허고고대(石家河考古隊)가 결성되면서 본격적으로 시작되었으며, 현재까지 계속되고 있다. 유적의 중심부에 있는 성곽을 중심으로 약 8km<sup>2</sup>의 범위 내에 약 40여 개의 유적점이 밀집되어 있다. 이들 유적점은 대개 취락유적이며, 대부분 스자허문화<sup>4)</sup>와 그에 선행하는 취자링문화(屈家嶺文化)의 퇴적으로 구성되어 있다.

스자허 성곽은 취자링문화 후기에 처음 건설되기 시작하였으며, 스자허문화 전 시기에 걸쳐 계속 사용되었다. 이 성곽은 소성과 내성, 외곽 등 3중 구조로 되어 있다. 모두 자연지형을 이용하여 퇴축(堆築)하였으나, 일부 구간에서는 흙다짐[夯築]의 흔적도 볼 수 있다. 성벽 기초부의 폭은 공히 약 100m 전후이며, 성벽의 두께는 무려 80~100m에 달한다. 3중의 성곽에서 중심이 되는 것은 내성이다. 내성은 평면 근방형이며, 남북 약 1200m, 동서 약 1000m 규모로서, 전체 면적은 약 177.5만mm<sup>2</sup> 가량이다. 내성의 사벽(四壁) 가운데 서벽 중남단과 남벽 서단의 보존상태가

비교적 양호하다. 내성의 바깥쪽에는 너비 80~100m 전후의 해자가 있다. 내성의 안쪽 동북편에 불규칙 타원형의 소성이 있는데, 이 소성에 관한 정보는 아직 부족하다. 해자의 바깥쪽에는 외곽이 건설되었다. 외곽이 포괄하는 전체 면적은 약 348.5만m<sup>2</sup>이다. 내성의 안쪽에 남북을 관통하는 인공수로가 개착되었으며, 해자에는 제언(堤堰)이 설치되어 성 안팎의 교통과 수자원 관리 등에 사용되었다.(湖北省文物考古研究所 등 2018b; 湖北省文物考古研究院·北京大學考古文博學院 2023)



[그림 10] 스자허 유적 성곽 구조

내성의 남쪽 밖에 위치하는 샤오자우지에서는 평면 장방형의 지상식 주거지와 묘지, 토기가마, 채구덩이 등이 두루 발견되었다. 주거지는 대부분 파괴되었으나, 규모가 큰 것은 평면적이 약 95m<sup>2</sup>에 달한다. 무덤은 모두 109기가 조사되었는데, 이 중 수혈식토광묘가 23기, 옹관묘가 86기이다. 무덤 가운데 최대 규모인 M7의 부장품은 모두 103점에 달하는데, 이것은 지금까지 스자허 유적에서 발견된 무덤 가운데 최고 수준에 해당한다. 묘지 전체에서 출토된 옥기는 총 157점으로 모두 후기의 옹관묘에서 출토되었다. 전기의 몇몇 무덤에서 동일한 형식의 토기 약 100여 점이 출토되었으므로, 이곳의 거주민은 전문화된 토기 생산에 종사하였을 것으로 추정된다.(石家河考古隊 1999)

유적 내 산포된 유적점 가운데 샤오자우지(肖家屋脊)와 덩자완(鄧家灣), 뤼자바이링(羅家柏嶺), 산팡완(三房灣), 탄자완(譚家灣) 등에 대해서는 비교적 상세한 발굴보고가 있다.

내성의 남쪽 밖에 위치하는 샤오자우지에

4) 스자허문화는 후베이성의 장한평원을 중심으로 허난성, 후난성(湖南省) 등의 인접 지역에 분포하며, 선행하는 취자링문화와 대체로 동일한 공간에서 번영하였다. 취자링문화를 계승하였으며 종말기 이후에는 후스자허문화(後石家河文化)로 지속되었다. 절대연대는 기원전 2500~2000년경으로 추정되며, 대체로 전기, 중기, 후기 등 세 단계의 발전을 거쳤다.(中國社會科學院考古研究所 2010)

덩자완은 내성 안쪽 서북부에 위치한다. 주거지, 재구덩이, 무덤 등으로 구성되어 있다. 주거지는 1기만 확인되었으며 수혈식 토광묘 43기와 옹관묘 23기가 발견되었다. 이 유적점에는 목탄과 탄화식물, 불탄 인골(人骨)로 가득 차 있는 재구덩이, 도랑 등이 뽀뽀하게 분포되어 있다. 덩자완 유적점에서 가장 인상적인 것은 저습지와 재구덩이에 퇴적된 다량의 소형 토제 소조상(塑造像)이다. 그 형태는 사람은 물론 각종 가축과 야생동물 등으로 다양한데, 지금까지 최소 1만 점 이상이 출토되었다. 이것은 의례에 사용된 물건으로 추정되며, 그와 함께 출토된 480점이 출토된 소형 토배(土杯) 역시 유사한 목적으로 사용되었을 것이다. 또한 독특한 형태의 토제 항아리[土缸]을 일렬로 나란히 연결해서 평지에 포설(鋪設)한 유구 역시 모종의 의례와 관련된 것으로 추정된다. 이 유적에서는 이 밖에도 방추차 456점과 ‘적지 않은’ 수량의 동사(銅渣), 동도(銅刀) 파편 1점 등이 출토되었다.(石家河考古隊 2003)

각종 소조상과 동편(銅片)은 내성 밖 동남쪽에 있는 뤼자바이링 유적점에서도 발견되었다. 이곳에서는 건물 유구 3기가 조사되었는데, 그 가운데 하나는 담장과 장방형 토대, 토대를 둘러싼 도랑으로 구성되었다. 토대는 주변보다 높게 조성되었으며, 그 앞쪽으로 넓은 소토(燒土) 활동면이 펼쳐져 있다. 담장의 잔존 길이는 39.5m, 토대는 장축 14m, 단축 4~5m이다. 이 유구는 규모가 크고 평면구조가 독특하여 주거공간으로 사용된 것이 아니라 생각된다.(湖北省文物考古研究所·中國社會科學院考古研究所 1994) 탄자링 유적점은 내성의 중앙부에 있다. 유적점의 스자허문화 퇴적 가운데서 지상식 주거지 7기, 수혈식 토광묘 2기, 옹관묘 1기, 재구덩이 40기 등이 발견되었다. 주거지는 단칸 혹은 다칸(多間)의 평면 장방형이며 서로 밀집되어 있다. 이 유적점에서 출토된 유물은 토기, 석기 등 일상용품이 대부분이다. 이밖에도 소형 토배가 ‘다량’으로 출토되었다고 하지만, 그 정확한 규모는 보고되지 않았다.(石家河考古隊 2011)

소형 토배가 가장 많이 출토된 유적점은 썬팡완이다. 이곳은 내성 안쪽 남서부에 위치하며, 토기가마 2기, 소토퇴적 6곳, 세니지(洗泥池) 1기, 황토 구덩이 5곳 등이 확인되었고, 그밖에도 소량의 재구덩이와 무덤이 발견되었다. 썬팡완 유적점에서는 확인된 유구와 유물은 대개 토기 제작과 밀접한 관련을 맺고 있다. 토기가마는 물론 소토퇴적 역시 가마[窯]와 관련된 유구인 것으로 보이며, 황토 구덩이는 정선(精選) 이전의 토기 원료를 보관한 시설이고, 세니지는 토기 원료를 정선하는 데 사용한 시설로 생각된다. 제5층과 6층 등 퇴적층에서 다량의 소형 토배가 발견되었는데, 그 전체 수량은 어림잡아 약 224만 2570점 정도로 추산된다.(湖北省文物考古研究所·北京大學考古文博學院 2012; 湖北省文物考古研究所 등 2018)

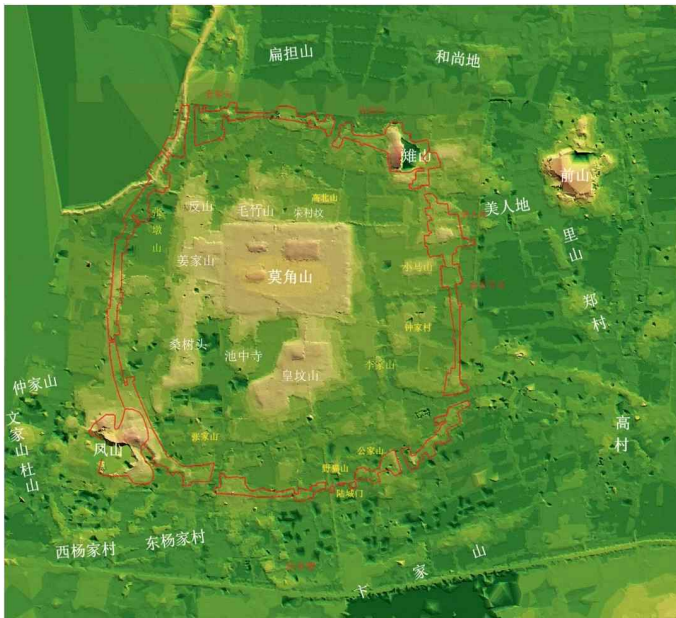
스자허 유적을 구성하는 유적점에는 대부분 생활유적과 매장유적이 공존하며, 일부는 생산시설까지 소유하고 있다. 내성의 서남쪽 해자와 성벽 사이의 저습지에는 수전(水田)이 널리 분포한다. 이것은 스자허 유적에서 농업생산이 진행되었음을 의미한다. 이밖에 대량으로 생산된 소조상과 토배는 그 수량으로 보았을 때, 유적 자체의 소비만 목적으로 한 것이 아니며, 주변 지역까지 분배된 것으로 보인다. 유적에서는 다량의 옥기도 발견됐다. 그것은 대개 부장품으로 사용되었으며, 인두상, 다양한 동물의 형상, 각종 의례기, 비녀[笄] 등으로 다양하다. 샤오자우지 유적점의 옹관묘에는 십수 점에 달하는 옥기가 출토되었는데, 특히 W6에서 출토된 옥기는 56점에 달한다. 스자허 유적에서는 동기도 사용되었다. 덩자완과 샤오자우지 유적에서는 공작석(孔雀石)이 발견되었으며 뤼자바이링에서는 동편(銅片) 5점이 출토되어, 유적 내부에서 자체적으로 제련과 주조가 이루어진 것으로 판단된다.

라. 량주 유적

량주 유적은 저장성(浙江省) 항저우시(杭州市)에서 서북쪽으로 약 20km의 거리를 두고 있는 위항시(餘杭市)의 평야오(瓶窯), 안시(安溪), 량주 등 3진(鎭)에 걸쳐 전개된다. 동텐무산(東天目山)의 여맥(餘脈)인 다저산(大遮山)과 다관산(大觀山)·다송산(大雄山)이 유적의 남북을 감싸고 있어, 유적 전체는 삼면이 산으로 둘러싸인 곡지 내에 위치한다.[그림 11] 동타오시(東蒼溪) 강이 서남쪽에서 북동쪽으로 유적의 북부를 관통한다. 량주 유적은 1936년 처음 발견되었으며, 1949년 이후 간헐적으로 조사되다가 1986년 관산(反山) 유적점이 발굴되면서부터 본격적인 조사에 돌입했다.(劉斌 등 2020) 현재 파악된 유적의 전체 면적은 약 100km<sup>2</sup> 정도이다. 전체 유적

가운데 약 85% 가량은 복두형(覆斗形) 토대이고, 이들 토대의 대부분은 인공으로 건설됐다.(浙江省文物考古研究所 2005b),

유적의 중심부는 모자오산(莫角山) 일대이다.[그림 12] 모자오산은 저부를 기준으로 동서 약 670m, 남북 약 450m, 면적 30만m<sup>2</sup> 가량의 복두형 인공 토대이다. 현존 고도는 약 8m이다. 서쪽은 자연지형 이용하여 3~4m의 흙을 퇴축하였고, 동쪽은 지면에서 10~12m 가량을 퇴축하여 토대를 만들었다. 모자오산에서는 기단과 모래광장, 그리고 배수시설 등이 확인되었다. 모자오산 토대 위에는 다시 다모자오산(大莫角山), 샤오모자오산(小莫角山), 우웨이산(烏



[그림 12] 모자오산 일대 유적 구조



[그림 11] 량주 유적 주변 지형

龜山) 등 3개의 소형 토대가 올라가 있다. 다모자오산 정부(頂部)에서는 평면 면적 약 300~900

m<sup>2</sup>가량의 고대(高臺) 건물기단 7기가 발견되었다. 모래광장은 그 면적이 약 7만m<sup>2</sup>에 달하여 의례 공간으로 사용된 장소로 추정된다.(劉斌 등 2017)

모자오산의 서북쪽에 인접한 판산 유적점은 역시 평면 장방형의 인공 토대로 동서 장축은 90m, 남북 단축은 약 30m, 전체 면적은 약 2700m<sup>2</sup>이다. 토대 위에서는 모두 11기의 무덤이 발굴되었다. 이들 무덤에서는 약 1,200점 가량의 부장품이 출토되었으며, 그 가운데 옥기가 약 1100여 점으로 전체 부장품의 약 90%를 차지한다.(浙江省文物考古研究所 2005a) 판산 유적점의 남쪽에 위치한 장자산(姜家山) 유적점은 자연 구릉을 이용하여 인공으로 건설한 평면 장방형 토대로서 동서 장축 약 270m, 남북 단축 220m의 규모이며, 전체 면적이 약 5만m<sup>2</sup>에 달한다. 이곳의 정부에서도 14기의 무덤이 조사되었다. 총 644점의 옥기가 출토되었으며, 그 가운데서 옥기는 모두 528점에 달한다. 특히 무덤 가운데 최대 규모인 M1에서는 175점의 부장품이 출토되었고, 이 중 옥기는 164점이다. 판산과 장자산은 모두 량주문화 전기의 유적이며, 량주 유적의 최고 통치계층이 매장된 묘지로 생각된다.(劉斌 등 2017)

모자오산을 중심으로 한 유적의 중심부 외곽에는 2중의 성벽이 건설되었다. 성은 내성과 외곽으로 구성된다. 내성의 평면은 말각장방형으로 남북 약 1910m, 동서 약 1770m, 총 연장은 약 6km이며, 총 면적은 290여 만m<sup>2</sup>에 달한다. 성벽의 바닥 부분은 돌을 깔아 기초로 하고, 그 위에 순정한 황색 점토를 층층이 다짐하여 성벽을 구축하였다. 바닥 부분의 폭은 20~150m 전후, 보존이 비교적 잘 된 지역의 현존 높이는 약 4m 가량이다. 남벽 외측을 제외하면 내성의 안팎에 모두 해자가 있으며, 내성의 사벽에는 각 2기씩 모두 8기의 수문(水門)이 설치됐다. 수문 이외에도 남벽 중부에 육로 성문 1기가 있다. 해자는 방어의 목적도 있지만 그 밖에 수문과 결합하여 성내 교통망의 일부를 구축한 것으로 보인다. 성벽에 사용된 황색 점토는 다른 곳에서 옮겨 온 것이다. 내성 바깥쪽에는 다시 평면 불규칙형의 외곽이 위치한다. 단속적으로 보존되어 있는 외곽은 퇴축 토성으로 기저부의 폭은 30~60m 가량, 높이는 1~3m 가량이다. 외곽이 포괄하는 성내의 면적은 약 800만m<sup>2</sup>이다.(劉斌 등 2017, 2020), 내성은 량주문화 전기에, 외곽은 후기에 건설되었다.(浙江省文物考古研究所 2008; 劉斌·王寧遠 2014; 劉斌 등 2017, 2020)

량주 유적의 내성과 외곽 일대에서 51개에 달하는 고하도(古河道)가 발견되었다. 하도의 폭은 대개 10~50m, 깊이는 2~4m 가량이다. 모두 인공으로 개착되었으며, 그것을 모두 합하면 총 연장은 3만 1562m에 달한다. 이들 역시 해자와 더불어 량주 유적의 교통망을 구성하였다. 량주 유적은 그 북서부 일대에 펼쳐진 수역(水域), 내성을 출입하는 8개의 수문과 함께 량주 유적의 경관을 수중 도시로 만들었다.(劉斌 등 2017)

량주 유적 곳곳에서 수공업作坊도 확인되었다. 특히 모자오산을 둘러싼 내성 내외에서 대량의 수공업 공방이 확인되었으며, 여기에서는 옥기, 칠목기, 골각기 등이 활발하게 제작된 것으로 보인다. 중가촌(鍾家村) 유적점의 토대 주변에서 조사된 퇴적층에서는 석영 석편(石片), 옥료, 옥·석기 및 부산품이 대량으로 출토되어 이곳에 옥·석기 공방이 있었음을 알 수 있다. 이 밖에도 내성 내의 마오주산(毛竹山), 가오베이산(高北山), 선자촌(沈家村), 샤오마산(小馬山) 등 유적점과 내성 밖의 성자촌(盛家村), 진자터우(金家頭), 메이런디(美人地), 잉상탕(迎鄉塘) 유적점 등지의 표토나 퇴적 가운데서도 옥기 및 석기 제작과 관련된 완성품·반성품, 옥석기를 가공하는 데 사용된 연마석(鍊磨石), 수석(燧石) 등이 발견되었다. 이와 같은 현상은 량주 유적의 수공업 생산이 매우 발달했으며, 마오자산을 중심으로 한 내성 내외의 유적 중심지역이 특히 수공업 공방으로 가득 채워져 있었음을 시사한다.(劉斌·王寧遠 2014; 劉斌 등 2017, 2020)

수공업 공방 유적은 중심부의 북측 바깥쪽에 위치한 야오자둔(塘山) 유적점의 노촌(盧村)과 외곽 내 서남쪽에 위치한 원자산(文家山) 유적점 등 중심부를 벗어난 곳에서도 발견되었다. 이들 유적점에서는 옥료와 가공한 흔적이 남아 있는 옥기 반성품 그리고 옥기 제작 도구가 발견되었다. 특히 원자산 유적점에서는 문화퇴적층에서 석월(石鉞)을 가공하고 남은 부산품 20점이, 그리고 대형 무덤 M1에서 석월 34점이 출토되었다. 외곽 밖 서쪽에 있는 창편(長墳)과 형웨이리(橫圩里)에서는 단각흑도(蛋壳黑陶)와 토제 두(豆)를 전문으로 제작한 작방의 흔적도 확인되었다. 이것은 중심부를 벗어난 유적점에서도 수공업 생산이 진행되고 있었음을 의미한다.(浙江省文物考古研究所 2005b; 劉斌 등 2017)

량주 유적의 중심부 외연에는 약 40km<sup>2</sup> 범위에 걸쳐 교외(郊外) 지역이 전개된다. 교외 지역의 유적점 대부분은 면적 약 1~2만m<sup>2</sup>의 소형 토대인데, 이들은 대개 주거지와 묘지로 구성되어 있다. 야오자둔 유적점은 그 전형적인 사례 가운데 하나이다. 이 유적점은 동서, 남북 각 750m 가량의 공간에 분포하는 복수의 토대로 구성되며, 이들이 모여 하나의 독립된 단원을 형성하고 있다. 유적 안에서는 소결토나 모래로 마감한 주거면이 널리 확인된다. 야오자둔의 서북에 있는 루촌에서는 장방형 토대와 옥기가 발견되며, 전술한 바와 같이 공방의 흔적도 확인된다.(浙江省文物考古研究所 2005b) 이곳에는 주거지, 묘지, 그리고 공방으로 구성된 하나의 단원이 있었다고 생각된다. 이와 같은 공간 구성은 중심부의 모자오산과 판산 그리고 내성 안팎의 공방으로 구성된 단원과 동일하다.

동일한 구성의 유적점이 동황터우(東黃頭)나 바이무산(百畝山) 등지에서도 거듭 확인되었으므로,(劉斌 등 2017, 2020) 량주 유적은 거대한 면적에 걸쳐 있으나 기본적으로는 주거, 무덤 그리고 생산시설을 중심으로 하여 구성된 개개의 단원 취락단원이 상당수 중첩됨으로서 형성된 거



[그림 13] 량주 유적의 수리체계

대 취락으로 생각된다. 다만 각각의 단원 사이에는 유적의 규모나 유물의 수준으로 보아 상당한 격차가 있다. 모자오산 일대의 중심부가 최정점에 위치한 것이라면, 그 아래에 야오자둔 등이 위치하는 셈이다. 그뿐만 아니라 개별 유적점 내에서도 주거지와 무덤에서 차이가 보인다. 이것은 유적점과 유적점 사이에 계층이 존재하고, 각 유적점 내부에서도 다시 계층이 존재하는 량주 사회의 복잡한 사회구조와 관련되어 있을 것이다. 이와 같은 유적의 구조는 스마오나 스자허에서도



볼 수 있다.

외곽의 바깥쪽에서 량주 유적을 관통하여 흐르는 등타오시(東苕溪)를 건너면, 다저산 산자락 아래에 위치한 야오산(瑤山) 유적점과 후이관산(匯觀山) 유적점에 도달할 수 있다. 야오산 유적점은 해발고도 약 35m의 자연구릉을 기저부로 하여 인공으로 수축된 복두형의 고대(高臺) 제단이다. 분구의 정상부 평면은 방형에 가까우며, 중심부와 외곽에 서로 다른 색깔의 흙을 부설하여 안에서 밖으로 각각 홍색, 회색, 황색으로 구분되는 회(回)자형의 3중 평면구조를 이룬다. 이곳에서는 남북 두 줄로 나란히 배열된 무덤 13기가 발견되었다. 무덤에서 출토된 부장품은 모두 2660점인데, 그 가운데 옥기가 2582이다.(浙江省文物考古研究所 2003) 후이관산 유적점 역시 해발고도 약 22m의 자연구릉 위에 구축된 평탄 대지로 동서 방향의 장축은 40m, 남북 단축은 30m가량이다. 이곳에서는 야오산 유적점과 유사한 형태의 제단과 무덤 4기가 발견되었다.(浙江省文物考古研究所 1997, 2001) 이들은 모두 원래 제단과 묘지의 기능을 겸유한 것으로 보인다. 유적의 중심부에서 멀리 떨어진 이들 유적점이 태양의 진행을 관측하는 천문대로 사용되었다는 추정이 있지만,(劉斌 2006) 그것을 입증할 수 있는 자료는 없다. 중심부 외곽에 독립된 제단이 량주 사회 전체가 공유하는 의례공간이었는지 여부는 확인할 수 없다.

량주 유적 외곽의 서북부 산지 일대에는 거대한 규모의 수리체계가 건설되었다. 이 수리체계는 산간 곡지에 퇴축으로 건설된 10기의 제방으로 구성되었다.[그림 13] 이 수리체계는 량주 유적 북쪽을 따라 고수(高水) 제방군과 저수(低水) 제방군 등 2중의 체계로 구성되었다. 전자는 강공령(崗公嶺), 라오후링(老虎嶺), 저우자관(周家畷), 추우(秋塢), 스우(石塢), 미평봉(蜜蜂壟) 등의 제방으로 연결된 해발고도 약 30~40m의 제방군(群)으로 바깥쪽에 위치하고, 후자는 탕산(塘山), 스프산(獅子山), 리위산(鯉魚山), 관산(官山), 우통농(梧桐弄) 제방으로 연결된 해발고도 약 10~20m의 제방군으로 안쪽에 위치한다. 제방의 길이는 짧은 것은 35m부터 가장 긴 것은 약 5km까지 일정하지 않으며, 폭은 공히 20~100m 가량이다. 이 수리체계로 말미암아 량주 유적 북부에 약 12.4km<sup>2</sup>의 저수지가 형성되고, 약 6000만m<sup>3</sup>의 물이 확보되었다. 이것은 단기간 연속되는 870mm의 강우로부터 량주 유적을 보호할 수 있는 규모이며, 량주 유적 서북쪽으로 전개되는 산간곡지의 수면(水面)을 상승시켜 량주 유적에서 산간곡지를 향해 배로 갈 수 있는 항행(航行) 범위를 크게 확대하는 효과를 가져왔다.(劉斌 등 2014, 2017, 2020)

모자오산 중심부 부근에서는 다량의 탄화도곡(炭化稻穀)이 발견됐다. 궁전구 남쪽의 츠중쓰(池中寺) 유적에서는 20만kg의 탄화도곡이 발견되었는데, 발굴자의 말처럼 이곳은 궁전구에 속한 식량창고일 것이다. 이밖에 모자오산 정부에서도 탄화미가 집중적으로 퇴적된 구역이 여러 차례 확인된 바 있다. 이것은 모자오산 유적점 일대에 다량의 쌀이 저장된 창고 구역이 있었음을 시사한다. 그럼에도 불구하고 현재까지 량주 유적 중심부 일대에서는 아직 수도전이 확인된 바 없다. 식량자원은 아마도 교외 지역이나 량주 유적을 벗어난 지역에서 공납이나 교환의 형태로 공급되었을 것이다.(劉斌 등 2017)

그 댓가로 지불된 것은 옥기를 비롯한 다양한 수공업 제품이었을 것이다. 량주 유적의 옥기는 종(琮), 벽(璧), 월(鉞), 관상식(冠狀飾), 삼차형기(三叉形器), 황(璜), 추형기(錐形器) 등을 대표로 하는 의례기가 특징적이다. 특히 옥종에는 신인수면문(神人獸面文)이 장식되어 있는데, 이것은 일종의 반인반수(半人半獸) 형상으로서 위쪽은 우관(羽冠)을 쓴 사람의 팔과 두 손이 표현되어 있으며, 아래쪽은 짐승의 둥근 눈동자와 날카로운 손톱이 묘사됐다. 이 문양은 옥종 이외에 다른 옥기에서도 볼 수 있는데(류리·천성찬 2019), 이처럼 특징적인 문양이 조각된 옥종을 비

못한 다양한 옥기는 널리 타이호(太湖) 일대의 량저문화 권역에서 공유된다(中國社會科學院考古研究所 2010). 이들 옥기는 량주 유적을 중심으로 구축된 량주문화 권역의 통일성과 유대를 유지하는 중요한 도구로서 인식된다.(劉斌 등 2017). 량주 유적 옥기의 원재료는 장쑤성 창저우의 리양(溧陽) 샤오메이링(小梅嶺) 등의 산지나 하안에서 왔을 것으로 추정된다.(閻廣·荊志淳 1993) 리양은 량주 유적에서 약 120km가량 떨어져 있다. 이렇게 원거리 교역을 통해 입수한 옥료는 량주의 옥기 작방에서 가공되어 다시 량주문화 권역 전체로 분배되었을 가능성이 크다.(류리·천싱찬 2019) 량주 유적에서 풍부하게 확인되는 수공업 공방은 량주 유적이 각종 원료의 집산지이자 가공지, 나아가서는 분배의 중심지였음을 의미한다.

량주 유적의 연대는 모자오산과 판산 등 내성 일대의 출토 유물, 야오산과 후이관산 묘지의 부장품 등으로 보아 기원전 3000년경의 량주문화 전기까지 소급된다. 유적 북부의 제방에서 출토된 유기물의 탄소동위원소 측정값은 기원전 3100~2700년이다. 내성의 시건(始建) 연대에 대한 직접적인 자료는 아직 없으나, 유적의 전체 구조로 보았을 때 역시 량주문화 전기에 건설된 것으로 추정된다. 외곽은 량주문화 후기에 건설되었다.(劉斌 등 2017) 즉 량주 유적은 량주문화 전기에 이미 그 기본적인 골격을 갖추었고 이후 점차 유적의 범위가 확대되었으며, 후기에 들어 유적 중심부에 다시 외곽을 두르게 되었다는 일련의 시간적 발전상을 보여준다. 모자오산을 중심으로 한 성 내·외에 존재한 수역과 저습지는 량주문화 후기 이후 대부분 열은 황색을 띤 사질의 진흙으로 메워졌다. 이 현상은 량주문화 후기에 유적 일대에 홍수가 발생하였음을 보여준다. 량주 유적은 기원전 2300년경 아마도 홍수의 내습으로 더 이상 기능을 하지 못하게 됐다.(浙江省文物考古研究所 2005a, 2008)

### 3. 룡산문화기 대형 성곽취락의 성쇠

#### 가. 성곽취락의 배경

룡산문화 단계에 이르러 중국 전역에서 생산력이 크게 제고되고 사회 복합화가 급격하게 진행됐다. 농업 생산의 증대는 석기, 특히 농기구의 개량에서 현저하게 드러난다. 발갈이, 감매기, 거두기 등 기능에 따라 농기구가 제작되고(Chang 1986), 수전농업 지대인 양쯔장 하류지역에서는 쟁기까지 등장하였다.(朱乃誠 2004) 농업생산의 증가로 말미암아 생업에서 수렵과 채집이 차지하는 비중이 급감하였으며 인류의 식단은 대부분 경작된 곡물로 채워졌다.(蔡蓮珍 등 1984) 가축 사육도 보편화되어, 육류 소비 또한 계획경제의 영역에 들어왔다.(袁靖 1999) 잉여생산물이 등장함에 따라 전문 수공업도 출현했다. 정교하게 제작된 윤제(輪製) 토기는 물론 옥기, 칠기(漆器)가 등장하고, 각종 동기도 사용되기 시작했다.(中國社會科學院考古研究所 2010)

생산력 제고는 인구 증가를 불러왔다. 룡산문화기의 급격한 인구 증가는 취락의 개체 수와 규모의 확대를 통해 확인할 수 있다. 산둥성(山東省) 르자오(日照)에서 진행된 전면 구역조사에 의하면, 다원커우문화(大汶口文化) 단계에 27개에 불과했던 유적이 산둥룡산문화 단계에서는 463개로 증가했고, 그 점지(占地)면적은 47.3ha에서 2005.4ha로 증가했다. 산시성 윈청분지(運城盆地) 일대의 취락 개체수는 약 250% 가량 증가했으며(中國社會科學院考古研究所 1989), 양쯔장 중류 리양평원(滎陽平原)에서는 취자링문화 단계에 45개 유적, 점지면적 91ha이던 것이 스자허문화 단계에는 163개 유적, 169ha로 증가했다.(張弛 2002; G. Shelach-Levi 2015) 유사한 수치

는 양쯔강 하류의 타이후(太湖)와 항저우완(杭州灣) 일대에서도 확인된다.(朱乃誠 2004) 취락의 개체수 및 인구의 증가와 함께 대형 취락도 속속 출현했다. 수십 만㎡ 면적의 취락이 드물지 않게 보이고, 위에서 살펴본 스마오, 타오쓰, 스자허, 량주 유적처럼 300만㎡ 규모 이상의 대형 성곽취락도 나타나기 시작했다.

대형 성곽취락이 주목되는 가장 직관적인 이유는, 성곽을 포함하여 그곳에서 발견되는 거대한 토대, 수리시설 등 인공 구조물 때문이다. 몇 가지 수치를 들어보면 이미지가 더욱 분명해진다. 스자허성곽의 경우에는 외곽을 제외하고 내성의 경우만 따진다 해도, 성곽 주변의 해자를 굴착하기 위해서 약 106.4만㎡의 흙을 파내야 하고, 성을 건설하기 위해서 87.6만㎡의 흙을 쌓아야 한다.(何篤 2002) 량주 유적의 경우에는 그 규모가 훨씬 크다. 량주 유적의 내성과 수리체계에 사용된 돌과 흙의 총량은 1008만㎡이며, 비교적 짧은 시간 내에 건설된 내성과 성 내의 토대, 유적 바깥쪽에 설치된 수리시설 등에 사용된 토석(土石)의 총량은 917만㎡에 달한다. 여기에는 외곽을 수축하는데 사용된 토석의 양은 제외되었지만, 일단 917만㎡만 대상으로 하여 추산한다고 해도, 이들은 약 1만 명의 사람이 매년 하루도 쉬지 않고 작업하면 약 7년 반에 걸쳐 완성할 수 있는 규모이다. 당시의 생산력 조건과 노동 조건, 인력을 동원할 수 있는 농한기, 작업을 할 수 없는 우계(雨季) 등을 고려하여 현실적으로 1년에 100일을 일할 수 있다고 가정하면, 약 27년 반 가량의 시간이 필요하다. 스마오 성곽의 전체 길이는 약 10km이다. 현존하는 성벽의 최고 높이 5m로 전체 성벽을 계산하면, 사용된 석재의 양은 12만 5000㎡이다. 만약 200명이 투입되어 이 성벽을 건설한다면 503.6일이 소요된다. 이 계산에는 석재의 운반에 사용된 노동력은 감안되지 않았다. 그것까지 고려한다면, 이 성곽을 축조하는데 동원된 인적 자원을 스마오 취락의 인구만으로 감당하기는 어려웠을 것이다.(韓茂莉 2023)

사실 성곽을 포함한 각종 토목공사를 수행하기 위해서는 노동력의 동원 이외에도 고도의 행정력과 사회조직이 필요하다.(劉斌 등 2017) 거기에는 기획과 행정의 능력은 물론 식량이나 자재와 같은 물자의 확보와 분배도 포함될 것이다. 이렇게 생각해보면, 스마오는 물론 타오쓰, 스자허, 량주 등에 보이는 성벽과 공공건축 등은 외부의 지원 없이 독립적으로 완성될 수 없다. 스마오에서 발견된 대형 성곽과 각종 공공건물, 의례와 관련된 각종 증거 및 옥기, 그밖에 주변 취락과의 사이에서 보이는 규모의 차이 등을 고려하여, 그것이 룡산문화기 후기 오르도스 지역에 형성된 복합사회를 입증한다고 주장하는 것은 그 때문이다.(孫周勇 등 2020)

량주 유적의 중심지역과 인근의 더칭(德淸), 린안(臨安), 푸양(富陽), 샤오산(蕭山) 등을 포함하는 약 2000km<sup>2</sup>의 범위 안에 다수의 량주문화 유적이 분포되어 있다. 2019년까지 량주 유적의 중심부 이외에서도 약 150개의 유적점이 확인되었다. 이들 유적점은 대개 취락 유적이며, 복수의 취락이 군집을 이루는 양상을 보인다. 이를테면 량주 유적 중심부에서 동쪽으로 30km 거리를 둔 린핑(臨平) 유적은 약 20여 개의 유적점으로 구성되어 있다. 이 가운데 형산(橫山) 유적과 위자산(玉架山) 유적 등지에서는 통치계층의 무덤이 발견되었다. 량주 중심부에서 북쪽으로 약 18km 떨어진 더칭(德淸) 유적에서는 약 100만㎡의 범위에서 옥기 제작과 관련된 유적점 23곳이 발견되었다. 이곳에서는 옥추(玉錐)를 중심으로 하는 소형 옥기가 집중적으로 제작됐다.(劉斌 등 2020) 이들 유적에서 출토된 토기 등의 일상용품과 옥종 등을 비롯한 각종 위신재 나아가 매장 습속 등은 량주 유적과 고도로 일체화된 양상을 보인다. 이들 량주 유적 인근에 산포되어 있는 유적들은 량주 유적을 지탱하는 직접적인 기반이 되었을 것이다.

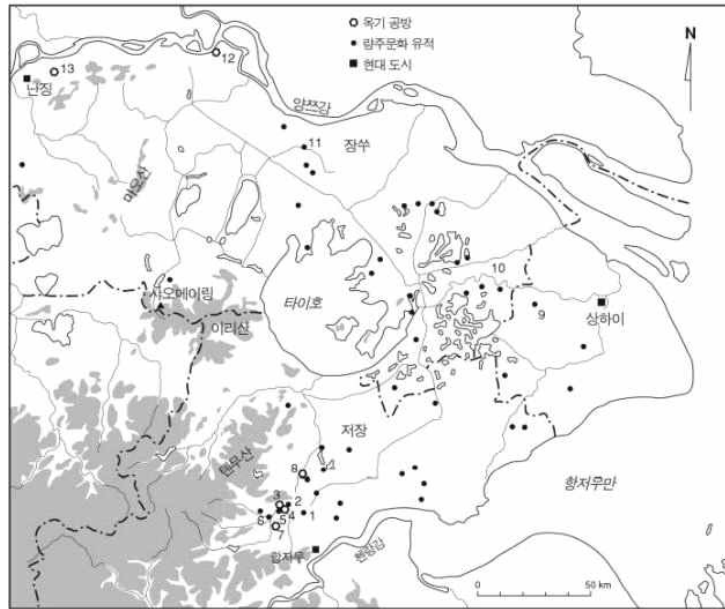
타오쓰 유적의 주변 지역, 편허강(汾河)과 타얼산(塔兒山) 일대의 남북 70km, 동서 25km, 약

1750km<sup>2</sup> 범위 내에서 진행된 전면 구역조사 결과에 의하면, 이 구역 내 양사오문화부터 한대(漢代)까지의 유적점은 모두 128곳이며, 이 가운데 타오쓰문화의 유적은 모두 54곳이다. 조사자의 견해에 따르면, 이들 유적은 초대형에서부터 미형(微形)까지 모두 5개 등급으로 구별할 수 있으며, 이들이 구성하는 취락망은 도(都), 읍(邑), 향진(鄉鎮), 촌(村) 등의 서열을 이루면서 군집화되어 있었다.(何篤 2011) 양쯔강 중류 지역의 경우 스자허문화 단계에서 가장 발달한 지역은 장한평원의 북부와 동팅호 서부였는데, 이곳에 취락이 밀집하여 분포하고 성곽취락이 등장했다. 그 중 장한평원 북부 대홍산(大洪山) 남쪽 기슭에는 대형 성곽취락과 그것을 중심으로 한 취락군이 더욱 많아, 10~20km 간격에 하나꼴로 분포하였다. 동팅호 서부의 리양평원에서는 대소 하천을 따라 스자허문화 단계의 유적 192곳이 발견되었으며, 이것은 5km마다 하나씩인 셈이다.(郭偉民 2010; 張弛 2012) 대형 성곽취락은 이처럼 군집화된 취락체계의정점에 서서 그 구심점으로 기능했다고 생각된다.

량주 유적의 중심부에서 직접 농경을 시행하지 않았음에도 불구하고 다량의 탄화도곡이 발견되었다는 것은 위에서 언급했다. 동위원소 분석을 통해 보면, 이들 도곡은 여러 경작지에서 온 것이다. 마오산(茅山) 유적에서 발견된 수전 규산체와 곡물의 중량 관계를 참고하면, 룡산문화기 이 지역의 단위면적 당 도곡 생산량은 대략 141kg/묘(666.7m<sup>2</sup>)이다. 이것을 기준으로 해서 츠중쓰 유적의 20만kg을 계산하면, 그것은 약 1418묘(약 94만 5380m<sup>2</sup>)의 수전에서 생산할 수 있는 1년 생산량에 해당한다. 그만한 규모의 도곡이 여러 곳에서 량주 유적으로 집결된 것이다. 이것은 모자오산에 거주하는 최고 통치계층이 일정한 영역에 걸쳐 세금을 징수하고 있었음을 의미한다.(陳雍 2021)

량주 유적의 지배력은 유적 인근 지역뿐만 아니라 더 넓은 지역까지 확장되었을 가능성도 있다. 타이호 유역에서 모두 600여 곳의 량주문화 유적이 군집을 형성하면서 분포되어 있다. 그 중에서도 타이호 남쪽의 자싱(嘉興), 동쪽의 쑤후(蘇滬), 북쪽의 창저우(常州) 등에서는 인공으로 구축된 대형 토대가 발견되었으며, 그 정부에서 각종 옥기를 부장한 무덤도 확인되었다. 그 규모는 량주 유적보다 작지만, 해당 지역에서는 이들 유적이 중심지의 역할을 담당했을 것이다.(張忠培 2012) 량주문화는 일찍부터 옥종, 옥벽, 옥월 등과 같은 정교한 문양으로 장식된 옥기로 유명했다. 이들 옥기가 량주문화의 대표적인 위신재이다. 그런데 타이호(太湖)를 중심으로 해서 반경 약 100km에 걸쳐 펼쳐진 문화권의 범위에서 출토된 옥기들은 옥료의 질이나 양식, 문양에서 상당한 일치성을 지닌다.[그림 14] 량주문화의 옥기들 중 상당수는 개별 지역에서 생산했다기보다는 어느 한 특정 집단에서 제작하고, 이것을 주변으로 분배했을 것이라 추정된다.(今井晁樹 1997) 특히 주목되는 것은 문화권의 최북단이라 할 수 있는 장인현(江陰縣) 가오청둔(高城墩) 유적에서 출토된 옥종 한 점과 량주 유적의 야오산유적점에서 발견된 다른 한 점이 재료나 문양의 구성, 혹은 조각기술까지 매우 흡사한 것이다. 이 두 점의 옥종은 같은 곳에서 제작된 것이 분명하다면 그 제작지는 아마도 량주 유적 안의 어느 곳이었을 가능성이 더욱 크다. 량주 유적의 내성 내외와 다른 여러 곳에서 옥기가 대규모로 생산되었다는 증거는 많다. 량주문화권의 옥기에서 나타나는 생산의 규격화와 표준화, 원료의 습득과 분배는 위신재에 대한 중앙집권화된 통제 가능성을 시사한다. 그 문화권은 량주 유적의 정치적 영역과 대체로 일치할 것이다.(G. Shelach-Lavi 2015)

스자허 유적에서 다량으로 출토된 토우(土偶)와 토배(土杯) 또한 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 텡자완유적점에서는 1만여 점을 상회하는 소조상이 출토되었으며, 산광완에서는 224만 점

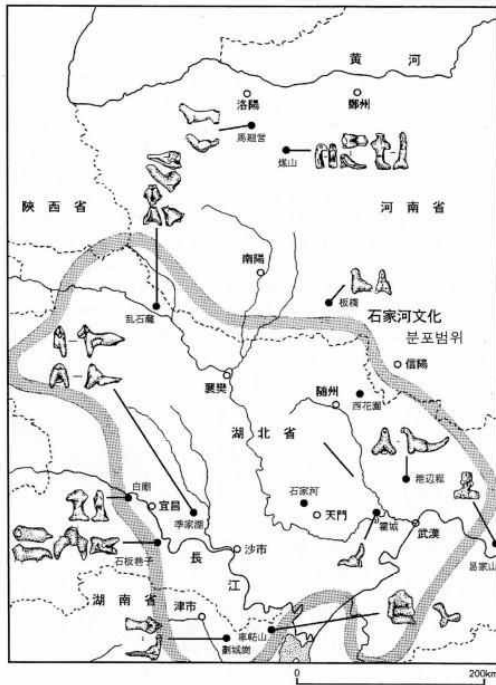


[그림 14] 량주문화 옥기 출토 지점

이상의 토배가 발견되었다. 소조상과 토배는 일상용품이 아니라 제의에 사용된 의례용품이다.(嚴文明 2003) 이런 의례용품은 스자허 유적 현지뿐만 아니라 스자허문화권의 다른 유적에서도 널리 발견되었으며, 그 공간 범위는 장한평원(江漢平原) 전체에 걸쳐 있다.(任式楠 1996; 張緒球 2000) 이것은 스자허문화 단계에 스자허 유적을 중심으로 하여 거대한 영역에 걸쳐 통합된 신앙과 제의의 체계가 존재하였으며 거기에 일정한 상호작용의 네트워크 또는 아이디어의 교환이 작동하고 있었다는 것을 의미한다. 특히, 스자허 유적에서 다른 유적과는 비교가 되지 않는 양의 제의용품이 발견되는 것은 이곳이 그 네트워크의 중심지였음을 의미한다.(江村秀典 1997; 嚴文明 2003) 게다가 이곳에서 제작된 제의용품이 강한평원 일대에 공급되었다면, 스자허를 중심으로 하여 형성된 일정한 지역적 통합 또한 상정해 볼 만하다.[그림 15] 량주의 경우와 마찬가지로 아마도 그 통합의 범위가 스자허 유적을 지탱하는 배경이었을 것이다.(G. Shelach-Lavi 2015) 이것은 장한평원 일대에서 스자허 유적을 중심으로 통합된 일정한 정치체를 반영하는 것으로 이해된다.(宮本一夫 1995)

스마오 유적의 입지 조건 역시 그와 같은 지역적 통합과 깊은 관련이 있는 것으로 보인다. 스마오 성곽의 위치는 교통로와 깊은 관계를 맺고 있다.(韓茂莉 2023) 산시성(陝西省) 북부 지역은 황토고원 지대로서 골짜기가 발달하여 분산적인 지형이므로, 육로보다는 하천을 따라 통행하는 것이 훨씬 편리하다. 투웨이허 강은 선무시(神木市)에서 발원하여 동서 방향으로 약 140km를 흘러 황허강으로 회입한다. 선사시대에는 이것이 산시성 북부의 주요 통행로였다. 스마오 유적은 남북 방향의 황허강이 동서 방향의 투웨이허와 교차하는 지점에 입지한다.[그림 16] 그러므로 스마오 유적은 해당 지역 일대의 물류 중심지로서는 최적의 입지조건을 가지고 있다. 이처럼 스마오 유적은 전체 내몽골 중남부, 산시(山西) 북부, 산시(陝西) 북부 일대 교통의 요충지이면서 동시에 중심취락이기도 했다.(韓茂莉 2023)

#### 나. 대형 성곽취락의 몰락



[그림 15] 스자허문화 토우 출토 지역

일정한 공간범위 내 취락체계의 정점에 선 대형 성곽취락은 대체로 룡산문화기의 종결과 함께 폐기되기 시작했다. 각 성곽취락이 몰락한 시점에는 물론 약간의 시차가 있지만, 그 경향성은 대체로 동일하다. 주목해야 할 것은 대형 성곽취락의 쇠락은 개별 취락 차원에 그친 것이 아니라, 그것을 지탱한 취락 네트워크의 전반적인 몰락과 궤를 같이했다는 점이다.

먼저 산시성 남부의 원청분지에서는 이 시기에 룡산문화기의 대형 취락이 쇠락하거나 폐기되고, 취락 면적도 감소하기 시작하였다. 룡산문화 단계 이 지역의 최대 취락인 저우자좡(周家莊)에는 룡산문화 말기부터 취락 규모가 크게 감소하여, 500만㎡에 달하였던 유적의 면적은 21.4만㎡로 급격하게 축소됐다. 룡산문화 단계에 이 지역의 총 취락 면적은 1068만㎡였지만, 얼리터우 문화 단계에는 229만㎡에 불과하다.(中國國家博物館田野考古研究中心 등 2011)

대형 취락의 몰락은 더욱 심한데, 타오쓰를 제외한 구역 내, 면적 100만~200만㎡의 룡산문화 단계 취락 3곳은 모두 얼리터우문화 단계까지 이르지 못했으며, 30만~100만㎡ 취락 13곳도 대체로 같은 시기에 소멸했다. 전체적으로 보면, 룡산문화 단계의 유적 54곳 가운데 소규모 취락 5곳만이 얼리터우문화 단계까지 이어졌으며, 이 단계에 새로 형성된 취락은 없다.(何篤 2011) 얼리터우문화 단계에서 이 지역의 인구밀도가 룡산문화 단계보다 현저히 낮은 것을 감안하면, 룡산문화 후기의 인구 감소 폭은 취락면적이 보여주는 것보다 더 클 것이다.(張莉 2023)

스자허 유적이 위치한 양쯔강 중류 일대에서는 스자허문화 후기에 들어 수백 년 동안 지속되어 온 성곽취락이 모두 폐기되었을 뿐만 아니라, 취락의 개체수도 급격히 감소했다. 스자허 유적을 중심으로 사방 150km² 범위 내에 해당하는 지역을 대상으로 한 구역조사에 의하면, 스자허문화 전·중기에 스자허 유적의 전체 면적은 800만㎡에 달하였지만, 스자허문화 후기에는 100만㎡로 급격히 감소했고, 성벽 곳곳이 파괴되기 시작했다. 본디 스자허 유적 일대는 취락 밀집구역으로 모두 63곳의 취락이 있었지만, 스자허문화 후기에는 14개에 지나지 않게 되었으며, 취락의 면적도 크게 축소되었다.(湖北省文物考古研究所 2009; 湖北省文物考古研究所 등 2018b)

타오쓰와 스자허 인근에서 취락 개체수가 현격히 줄어들고 인구 규모 역시 그와 같았다는 것은 그들을 중심으로 구축되었던 취락체계가 붕괴됐음을 의미한다. 스마오 유적이 위치한 선무현 내의 인구와 취락 수는 얼리터우문화 시기부터 급격히 감소하였다. 이 지역의 신석기문화 단계 취락은 모두 106개인데 반해, 얼리터우 이래 상주 시기까지의 유적 개체수는 10개에 지나지 않는다.(國家文物局 1998) 그것은 스마오 유적 일대 토지의 인구 부양 능력이 크게 감소하였으며 스마오를 중심으로 구축된 취락체계가 임계점에 도달했음을 의미한다. 지역 취락체계의 붕괴는 얼리터우문화 단계에 들어 자이하마오(寨舍峁) 유적에 석성(石城)이 건설된 것에서 상징적으로

나타난다. 이 유적은 스마오 유적과 직선거리로 불과 약 17km 정도밖에 떨어져 있지 않고, 전체 면적이 3700㎡에 지나지 않는다. 매우 가파른 산 꼭대기 부분에 입지하여 방어성이 크게 고려된 이 석성은, 투웨이허강 일대의 취락체계가 룡산문화단계 이전의 무질서 상태로 회귀하고 있었음을 보여준다.(徐軻 2016)

량주 유적에 대해서는 유적 일대의 구역조사 정보가 공개되지 않아 그 전모를 알 수 없다. 그러나 량주 유적 인근의 정보를 통해서 량주 유적의 소멸 단계에 이 지역에서 광범위한 취락과 인구 감소의 경향이 나타나고 있는 것을 알 수 있다. 량주 유적에서 동쪽으로 약 20km 떨어진 린핑(臨平) 유적 일대에는 량주문화 단계 이후 첸산양(錢山漾文化), 광푸린문화(廣富林文化) 단계의 유적이 매우 드물다. 타이호(太湖) 이동과 이남의 넓은 지역에서 발견된 첸산양문화 단계의 유적은 단 8곳에 불과하다. 심지어 상하이(上海) 지역에서 발견된 광푸린문화 유적은 단 1곳에 불과하다. 이런 경향은 얼리터우문화 단계와 평행하는 마차오문화(馬橋文化) 단계에도 호전되지 않았다.

룡산문화기의 최후기에 중국 곳곳에서 출현했던 대형 성곽취락과 그를 중심으로 구축되었던 취락체계는 짧은 시간차를 두고 거의 동시에 붕괴의 길로 접어들었다.

#### 4. 얼리터우 유적의 출현과 성장

룡산문화기 단계의 종결기에 발생한 대형 성곽취락과 구역 취락체계의 붕괴는 상당한 기간 회복되지 않았다. 그런데 황허강 중류 뤼양분지 일대에서 기원전 18세기경의 어느 시점에 룡산문화기의 대형 성곽취락에 비견할 만한 유적이 돌연 출현했다. 바로 얼리터우 유적이다.

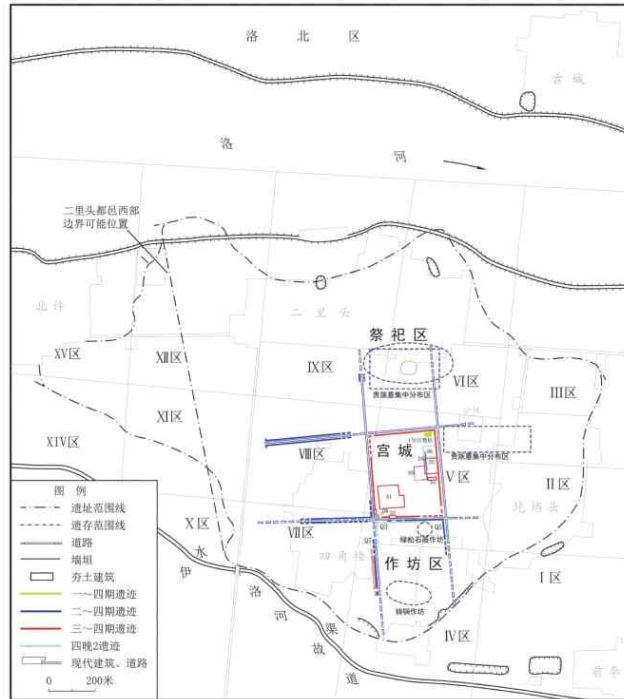
##### 가. 얼리터우 유적의 구조

얼리터우 유적은 허난성 중서부의 뤼양평원 동부 옌스시(偃師市) 얼리터우촌(二里頭村) 남쪽 일대에 있다. 유적 북쪽으로는 망산(邙山), 남쪽으로는 쑹산(嵩山)이 있으며, 이허강(伊河)과 뤼허강(洛河) 사이의 뤼양분지(洛陽盆地) 중부에 위치한다. 유적의 남쪽과 동남쪽은 뤼허강의 고하도(古河道)가 지나고 있는 곳으로 단애(斷崖)를 형성하며, 그 밖의 지역은 대체로 완만한 경사를 보이는 해발고도 약 100m의 대지(臺地)에 입지한다. 유적의 범위는 약 300만㎡ 가량이다. 얼리터우 유적은 1957년 처음 발견되었으며, 1959년 이곳을 답사했던 쉰취성(徐旭生)이 이곳이 상나라의 성탕(成湯) 임금이 도읍한 곳이었을 가능성이 크다고 주장하면서 일약 학계의 주목을 끌게 되었다. 1960년부터 중국사회과학원 고고연구소가 얼리터우 유적의 발굴을 전담한 이래 지금까지 약 60여 차례에 걸쳐 발굴이 진행되었으며, 총 발굴면적은 4만㎡에 달한다. 지금까지의 조사와 발굴을 통해 대소 관축기단, 담장[圍牆], 각종 수공업 공방, 도로, 주거지, 저장갱[窖穴], 우물[水井], 채구덩이, 무덤 등 다양한 종류의 유구가 두루 확인되었다.(中國社會科學院考古研究所 2014) 얼리터우 유적의 절대연대는 기원전 1750~1530년으로 추정된다.

얼리터우 유적의 중심부분은 중횡으로 교차하는 폭 약 20m의 간선도로로 인해 9개의 근방형 구역으로 구분된다.[그림 16] 각각의 구역은 기단부 폭이 약 2~3m 가량인 관축 담장으로 둘러싸여 외부와 격리되었다. 9개의 구역은 남북 방향의 중앙부에 위치하는 제사구, 궁전구, 공방구를 중심축으로 하고 그 양측에 거주구가 입지한 형태를 보인다.(趙海濤 2022)

좌절과 도약의 교차로: 중국 초기문명 성립의 길 (김정열)

궁전구는 9개 구역 가운데서 정중앙에 위치한다. 면적은 약 10만 8000m<sup>2</sup> 가량이다. 지금까지 모두 12기의 관축기단이 이 구역에서 확인되었다. 모두 지상건물지로 생각된다. 12기의 관축기단이 동시에 존재했던 것은 아니다. 궁전구의 동측에 위치한 3호와 5호는 얼리터우문화 1~2기에 사용되다가 3기에 들어 폐기되었으며, 1호와 2호는 3~4기에 사용되었다. 시대가 앞서는 3호와 5



[그림 16] 얼리터우 유적 도시구획

호는 모두 개방형의 다진원락(多進院落) 형태를 띤다. 3호 관축기단의 전체 크기는 남북 장축이 133m 이상, 동서 단축이 50m 이상이나, 그 구조는 아직 분명하지 않다. 건물과 그 앞에 펼쳐진 정원이 하나의 단원을 이루어 남북 방향으로 3단원이 나란히 배치된 3중 원락 구조이다.(中國社會科學院考古研究所 2014) 3호 관축기단에서는 30~35세 가량의 성년 남성 무덤이 발견되었는데 여기에서 청동기, 옥기, 칠기, 토기 등의 부장품이 출토되었다. 대략 2000조각의 녹송석이 상감된 용형기(龍形器)가 유해의 상부에 놓여져, 묘주가 높은 사회적 지위를 가지고 있었음을 알 수 있다.(류리·천싱찬 2019) 이것은 이들 궁전구의 관축기단이 얼리터우 최고 통치계층에 의해 점유되고 있었음을 시사한다. 5호는 개방형의 4중 원락이며, 전체 면적은 약 2700m<sup>2</sup>에 달한다.(中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2020a)

이들보다 늦은 시기에 건설된 1호와 2호 기단은 중심건물과 그 앞쪽으로 펼쳐진 광장 그리고 그 사방을 감싸는 담장 또는 낭무(廊廡)로 구성된 폐쇄적 사합원식 구조이다. 1호는 대체로 방형을 띤 불규칙형 평면으로 서변의 길이는 98.8m, 남변의 길이는 107m이다. 2호는 남북 장축 72.8m, 동서 단축 약 58m의 장방형이다.(中國社會科學院考古研究所 1999) 1호는 중심건물 앞에 펼쳐진 넓은 광장으로 인해 의례용 건물과 그 부속 공간으로 간주된다. 2호의 경우에는 기단 북쪽의 중심건물 배후에 있는 대형 무덤 1기(M1)가 특징적이다. M1은 개구부(開口部)를 기준으로 평면이 남북 약 5.3m, 동서 약 4.3m의 규모이다. M1은 얼리터우 유적에서 발견된 무덤 가운데 비교적 큰 규모에 속하지만, 부장품이 남아 있지 않다. 중심건물 뒤에 무덤이 배치된 특수한 구



조로 말미암아 2호 기단을 종묘 유적으로 간주하는 견해도 있다.(許宏 외 2004; 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2005) 궁전구 전체는 길이 1324m의 담장으로 주변과 격리되어 있는데, 이 담장은 대체로 얼리터우문화 3기경에 건설되었다.(趙海濤 2020)

공방구는 궁전구의 남쪽에 위치한다. 이곳에는 청동기, 녹송석기 등을 제작하는 공방이 배치되어 있다. 청동기 공방은 공방구의 남측에서 발견되었다. 유적의 전체 면적은 약 1만 5000~2만㎡ 가량이며, 이곳에서 도가니, 거푸집, 용광로 파편, 동편, 동사, 목탄 등의 동기 생산 관련 유물과 주거지, 채구덩이, 무덤 등 아마도 장인의 생활과 관련된 것으로 보이는 유구가 집중적으로 발견되었다. 이처럼 넓은 공간에서 제련과 주조, 거푸집 제작 등이 작업이 함께 이루어졌으며, 일상생활도 함께 영위되었다. 공방구의 동북쪽에는 녹송석기를 제작한 공방이 위치했다. 재료 보관 구덩이 2004VH290을 중심으로 하여 1000㎡ 이상의 공간범위에서 가공 공구와 원료, 가공된 녹송석 파편, 반성품, 완성품 폐료 등이 발견되었다.(中國社會科學院考古研究所 1999)

공방구 이외의 지역에도 수공업 공방이 있다. 제사구 서쪽 약 300m 지점에서 발견된 점토쟁, 가마, 수정공구, 변형 토기와 다량의 폐기품 등은 이곳에 토기 공방이 있었음을 의미한다. 얼리터우 유적 서북쪽 경계 부근에서도 가마와 소결토, 점토와 폐기품 퇴적이 확인되었다. 상대적인 위치 관계로 보았을 때 얼리터우 유적의 서북쪽 일대에 토기 공방이 집중되어 있었을 것으로 추정된다. 이밖에도 유적 곳곳에 토기가마가 분산적으로 확인되므로, 토기 생산은 비교적 분산적인 방식으로 진행되었을 것으로 추정된다. 골기 제작 공방 역시 유적 곳곳에서 확인된다. 그 하나는 궁전구 서남쪽 모서리에 위치하지만, 그밖에 유적 동북부에도 석기와 골각기를 제작하는 공방이 위치하였을 가능성이 높다. 궁전구 서남쪽의 약 100㎡에 달하는 퇴적에서는 동물의 지골(肢骨)과 늑골 그리고 소와 사슴의 뿔 등이 다량 발견되었고, 그 가운데 일부에서는 절단이나 연마의 흔적, 골각기 폐료, 반성품, 송곳, 화살촉, 비너 등의 완성품이 발견되었다. 얼리터우 유적에서는 다량의 옥기가 출토되었지만 옥기 제작과 관련된 유적은 아직 확인되지 않았다.(中國社會科學院考古研究所 1999, 2014; 趙海濤 2020, 2022)

궁전구 북쪽에는 제사구가 위치한다. 이곳에는 평면 장방형의 수혈식 건물 유구와 원형의 지상식 건축, 그리고 무덤 등이 확인되었다.(趙海濤·許宏 2018)

궁전구, 공방구, 제사구를 제외한 유적의 나머지 공간은 거주구가 차지했다. 얼리터우 유적에서는 대형 묘지가 발견되지 않는 대신 소형 묘지 유적 내 곳곳에 산포되어 있는 양상을 볼 수 있다. 이와 같은 소형 묘지에는 동기와 옥기 등 위신재를 부장한 무덤이 있는가 하면, 묘광의 규모도 작고 약간의 토기만이 부장된 무덤도 있다. 왕왕 난장갱(亂葬坑)이나 머리 혹은 지체 일부가 결실된 상태에서 매장된 사람의 무덤이 같은 공간에서 발견되기도 한다. 묘지의 근처에서는 왕왕 관축기단이 발견되며 일부는 양자가 중복된 경우도 볼 수 있다. 일반적으로 묘지와 주거지의 양자의 거리가 십 수m에 지나지 않는다.(趙海濤 2020) 이와 같은 유적의 배치상황은 정저우상성(鄭州商城), 옌스상성(偃師商城) 유적 또는 은허 유적에서 널리 관찰되고, 보통 ‘거장합일(居葬合一)’의 공간으로 이해된다. 일정한 규모의 혈연집단이 집거(集居)하여 일상생활을 영위하고, 사망 후에는 생활공간 인근에 매장되는 방식이다. 이와 같은 성격의 유적은 비교적 긴 시간에 걸쳐 유지되는 경우가 많으며, 이것은 집단의 연속성을 보여주는 것으로 간주된다. 궁전구, 공방구 등의 특수한 기능을 가진 구역 이외의 기타 구역에도 이와 같은 유적 단위가 다수 분포되어 있는데, 이것이 얼리터우 사회의 근간이 되는 구성원의 거주구라 생각된다.(趙海濤·許宏 2018; 趙海濤 2020)

얼리터우 유적에서 가장 주목되는 유물은 청동기이다. 이 유적에서는 이전 시기보다 그 제작법이 크게 발전한 청동기가 다량 출토되었다. 룡산문화 단계에 들어 중국 각지에서 청동기 제작이 시작되었지만 그 대부분은 소형 공구와 장식품이고, 스마오 유적이나 타오쓰 유적 등에서는 괴범법으로 주조된 동령이나 공부(鑿斧) 등이 주조되기 시작하였다. 그러나 얼리터우 유적에서는 그보다 훨씬 크고 더 복잡한 구조를 가진 청동기가 제작되기 시작했다. 유적에서 출토된 청동기에는 용기, 병기, 악기, 장식품, 공구, 어구(漁具) 등이 포함된다. 지금까지 공개된 자료에 따르면 2006년 기준으로 얼리터우 유적에서 출토된 청동기는 모두 136점이며(中國社會科學院考古研究所 2014), 그 후에 추가된 청동기도 상당한 것 같다. 청동기 가운데는 작(爵) 13점, 가(罍) 3점, 화(盃) 1점, 정(鼎) 1점 등의 의례용 용기와 방울[鈴] 5점, 수면문패식(獸面文牌飾) 3점, 장조형식(長條形) 장식 1점 등이 포함되어 있다.(中國社會科學院考古研究所 2003) 초기의 의례용 용기는 기벽이 얇고 표면에 문양이 없지만, 후기에 들면 기벽도 두꺼워지고 표면에 망격문(罔格文), 원권문(圓圈文) 등이 장식되기 시작한다. 의례용 용기는 이후 중국 청동기문화의 주류로 성장한다는 점에서 자못 높은 의미가 있다.

얼리터우의 농업생산의 특징은 신석기시대 중국 북방 한지농업에서 전형적으로 확인되는 조와 기장을 위주로 한 생산에 있다. 그러나 얼리터우에서는 도곡 역시 주요 농작물이었으며, 이것이 얼리터우의 농업생산력을 제고하는 데 크게 기여했을 것이다. 두류(豆類) 작물은 그 경작의 규모가 다른 작물에 비해 작았다고 생각되지만, 상대적으로 안정적인 생산량을 유지하고 있었다. 얼리터우의 농업생산은 다품종 재배를 특징으로 하고 있으며, 이것은 얼리터우의 농업생산력과 그 기술이 상당한 수준에 도달했음을 보여준다.(中國社會科學院考古研究所 2014) 얼리터우의 농경은 거주민에 의해 수행되었다. 이것은 유적에서 대량으로 발견되는 농기구를 통해 짐작할 수 있다. 다만 얼리터우 제3기 이후에는 농기구의 발견 비중이 떨어지기 시작하는데, 아마도 이때에 들어 얼리터우 유적 근처에서 거주민이 직접 경작하는 비중이 감소한 것을 시사하는 현상일 것이다.(류리·천싱찬 2019)

얼리터우 유적은 약 200년에 걸쳐 발전과 쇠퇴의 단계를 거쳤다. 이 200년의 시간범위는 대개 4개의 문화기로 구분된다. 그러나 각 문화기의 절대연대는 아직 분명하지 않다. 얼리터우문화 제1기에 들어 돌연 이곳에 면적 약 100만㎡의 유적이 형성되었다. 이것은 얼리터우문화 분포 지역에서 최대 규모에 해당한다. 이때부터 얼리터우 유적에서 소형 청동기가 제작되기 시작하였다. 제2기부터 얼리터우 유적은 신속하게 발전하기 시작한다. 취락의 면적이 300만㎡로 확대되었으며, 유적의 중심부에는 ‘정(井)’자형의 도로가 개통되었다. 그에 맞춰 궁전구, 제사구, 공방구, 거주구 등의 윤곽이 형성되기 시작하였다. 3호, 5호 등의 대형 판축기단과 청동기와 옥기, 칠기 그리고 녹송석기와 같은 위신재를 부장한 무덤이 등장하는 것도 이 시기의 일이다. 제2기와 제3기의 과도기에는 정자형의 도로를 따라 궁전구와 공방구에 담장이 구축되어 이들 구역이 다른 구역과 격리되기 시작하였다. 이어 제3기가 되면 얼리터우 유적은 최전성기에 접어든다. 이 시기의 유구는 얼리터우 유적 전체에 걸쳐 분포한다. 궁전구 내에서는 3호, 5호를 대신하여 폐쇄적인 형태의 1호와 2호 기단이 건설되었다. 이때부터 궁전구 내부에는 무덤이 조영되지 않는다. 정(鼎), 작(爵), 가(罍) 등의 청동제 의례용기가 제작되는 것도 이때부터이다. 제4기에 접어들어서도 얼리터우 유적은 이전 시기와 마찬가지로 여전히 번영을 누렸다. 얼리터우 유적은 계속해서 뤼양분지 일대의 최대의 중심취락이었다. 청동기 공방은 그대로 유지되었고 청동 의례용기의 제작기술에도 뚜렷한 발전이 보인다. 그러나 제4기의 후반기가 되면 유적 내의 도로망과 궁전구의 담장,

궁전구 내 1호와 2호 기단 등 유적 내의 기간시설이 파괴되기 시작하였다. 그와 동시에 유적 내에 웨스문화(嶽石文化), 사치위안문화(下七垣文化) 등의 이질적 문화 요소가 출현한다.(趙海濤 2020)

#### 나. 이리두 유적의 환경

얼리터우 유적이 번영한 시기의 기후는 온난습윤했다. 이때에 들어 이뤄하(伊洛河) 주변의 비옥한 토지 위에 대형 취락이 건설되기 시작했다. 다품종 농업생산을 기초로 한 농업생산은 얼리터우 사회의 안정성을 크게 제고했다. 이 사회에서는 상당한 정도의 분업이 진행되어 청동기, 농축석기와 같은 위신재가 제작되었으며, 전문화된 생산은 석기나 토기, 골각기와 같은 일상 생활용품의 영역까지 확대되었다.(趙海濤·許宏 2018) 청동원료 등 각종 원료나 일상생활용품을 입수하기 위해서 원거리에 걸친 교역 또는 공급의 망이 구축되었다. 300만㎡ 규모의 취락, 잘 정비된 도로, 담장으로 구획된 기능적 공간 분할, 의례를 위한 전문시설 등은 얼리터우 취락이 그 규모나 질을 막론하고 이미 도시라 부르기에 조금도 손색없는 수준에 도달하였음을 보여준다..(許宏 등 2004; 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2005)

얼리터우 유적에서는 분명한 계층 분화 양상이 나타난다. 한편으로는 일반적인 소형 반지하식 주택과 소량의 부장품을 가진 무덤이 있는가 하면, 다른 한편으로는 통치계층을 위한 지상 건축물과 청동예기 등의 위신재를 부장한 대형 무덤도 있어서, 양자가 강렬한 대비를 보인다. 얼리터우는 도시계획 모델은 계층 구조의 존재를 선명하게 반영한다. 궁전구가 유적의 중앙에 위치하고, 그 북쪽에 위치하는 제사구에는 특수한 형식의 건축물과 그에 부속된 무덤이 분포되어 있다. 청동기와 농축석 공방은 궁전구의 남쪽에 인접하여 있었으며 비교적 이른 시기부터 담장으로 격리되었다. 이것은 궁정구에 거주하는 최고 통치계층이 위신재 생산을 엄격히 통제했음을 의미한다.(류리·천싱찬 2019)

기타의 주민은 궁전구의 주변에 위치한, 도로와 담장으로 구획된 공간에 거주하였다. 여기에는 통치계층과 평민계층이 혈연적 유대를 매개로 하여 혼거하였으며 묘지도 함께 사용했다. 무덤과 주거지는 중복되는 일이 많으며, 전문적인 묘지도 없다. 이것은 일정한 혈연집단이 특정한 구역 내에 장기간 거주하면서 만들어낸 현상이다. 따라서 얼리터우 사회는 신분보다는 혈연관계에 기초한 강고한 유대관계의 공동체를 기반으로 하고 있었음을 보여준다. 얼리터우가 주변 인구의 대량 유입으로 인해 짧은 기간 내에 형성되었다고 해도(류리·천싱찬 2019), 유입 인구는 개별 가족을 단위로 한 것이 아니라 다수의 혈연공동체가 집단으로 이주한 데서 왔을 것이라고 보는 것이 타당하다. 이와 같은 유대관계에 기반한 집단이 중첩됨으로써 거대한 도시가 형성되었다는 점은 후대의 은허와 다를 바 없다.(金正烈·嶽洪彬 2015) 요컨대, 얼리터우는 이미 고도로 계층화된 사회였으며, 정치, 종교와 경제 등의 측면에서 중요한 작용을 담당한 도시였다. 계층은 분화되었으며, 그 거주민은 농업과 각종 수공업에 종사하여 생활용품과 각종 위신재를 비롯한 다양한 물품을 제작하였다.

얼리터우의 기술적 진보가 두드러지게 나타나는 것은 특히 청동기 제작 분야이다. 청동기 주조의 혁신은 괴범법을 통해 의례용기를 제작한 데서 볼 수 있다. 이 기술에 기반을 둔 청동예기는 얼리터우 유적의 제2기와 제3기 무렵부터 출현하기 시작했다. 얼리터우는 같은 시대의 유적 중에서 괴범법을 이용하여 청동예기를 생산한 유일한 유적이다. 괴범법은 여러 개의 토제 내범과 외

법을 사용하는데, 이것은 세밀한 분업은 물론 재료에 대한 충분한 이해와 관리, 고도로 복잡한 기술을 필요로 한다. 일반적으로, 이와 같은 조건은 고도로 계층화된 사회에서야 비로소 충족할 수 있으며, 그것은 다시 사회복합화를 더욱 촉진하는 결과를 가져왔다. 이 시기의 청동예기는 얼리터우 유적에서 출토되며 그 제작에 관련된 유물과 유적 역시 얼리터우에서만 볼 수 있다. 이 기술은 특수한 기능을 갖춘 장인 집단에 의해 독점되었을 것이다. 얼리터우의 장인은 궁전구에 가까운 공방구에 집단으로 거주하면서 생산을 전담하고, 생활도 이곳에서 영위하였다. 이것은 얼리터우의 통치계층이 청동예기 생산을 직접 관리하고, 그 분배도 장악했음을 의미한다.

청동예기를 비롯하여 얼리터우에서 생산된 다양한 물품은 주변 지역으로 분배되었으리라고 추정된다. 얼리터우 유적 일대는 뤼양분지의 비옥한 충적평원으로서, 농업 발전에 이상적인 곳이지만, 이 충적평원에는 비농업 천연자원이 부족하다. 여기에는 예컨대 목재, 석재, 백도(白陶) 제작에 필요한 고령토, 녹송석과 청동기 제작에 필요한 구리, 주석, 납 등의 원료, 그리고 소금 등이 포함된다. 원시자거나 옥기처럼 얼리터우에서 많이 출토되는 위신재는 얼리터우에서 생산된 흔적이 없으므로 이들은 다른 곳에서 수입되어 온 것이 분명하다.

이런 현상은 얼리터우를 중심으로 하여 일정한 영역에 걸친 무역 또는 공급의 관계망이 구축되어 있었음을 시사한다. 얼리터우문화 유적은 허난성 서부와 산시성 남부에 집중적으로 분포하며, 남쪽으로는 양쯔강 중류 지역 일대까지 널리 퍼져 있다. 이 가운데서도 특히 뤼양분지와 쑹산 주위가 얼리터우문화의 핵심지역이다. 이 핵심지역에는 얼리터우 유적을 비롯하여 약 200여 개의 소규모 취락이 분포되어 있다.

뤼양분지 일대 약 712km<sup>2</sup> 범위에서 진행된 전면 구역조사를 통해, 해당 지역에서 125개의 얼리터우문화 유적이 확인되었다. 이들 유적은, 그 면적이 10만m<sup>2</sup> 이하인 것이 69개, 10만~50만m<sup>2</sup> 39개, 50만~100만m<sup>2</sup> 4개, 100만m<sup>2</sup> 이상 1개 등으로 일정한 계층적 질서를 보여준다.(中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2005) 그 가운데 2급에 해당하는 취락 일부는 모종의 특수한 일상용품의 생산을 통해 발전했다. 옌스(偃師) 후이주이(灰嘴)는 석기 생산 중심으로 석산(石鏟)이 주로 생산되었으며(陳星燦 등 2010a, b) 덩펑(登封)의 난와(南窪) 유적은 백도를 제작했다.(韓國河 등 2006, 2007) 석산은 주로 이뤄허 유역의 뤼양분지에서 발견되며, 백도는 얼리터우는 물론 더욱 넓은 범위 내에서 발견된다.(류리·천싱찬 2019) 뤼양분지 밖, 얼리터우문화의 분포 범위 내에서는 2개의 성지(城址)가 발견되었다. 하나는 얼리터우 동북 약 70km 지점의 상양(滎陽) 다스구(大師姑) 유적이다. 이 유적에서는 청동 도구와 옥기가 출토된 바 있다. 다른 하나의 성지는 얼리터우 동남 약 100km 지점에 위치하는 신정(新鄭) 왕징러우(望京樓) 유적이다. 이 두 유적은 모두 성벽으로 둘러싸인 요새로 적을 방어하는 데 사용된 것이라거나 아니면 얼리터우와 일정한 관계를 맺은 집단의 유적이었을 것으로 해석된다.(張松林, 吳倩 2010; 鄭州市文物考古研究所 2004) 얼리터우 유적은 그 규모와 기술 및 사회복합도로 볼 때, 얼리터우를 중심으로 구축된 취락체계의 정점에 위치한 취락으로 평가된다. 즉 얼리터우는 일정한 영역에 걸쳐 구성된 정치·경제체계 내에서 자원의 집적과 재분배를 주도한 최고의 중심취락으로 기능했다.(류리·천싱찬 2019)

얼리터우문화가 주로 분포되어 있는 지역은 허난성 서부의 정저우(鄭州), 뤼양(洛陽) 일대와 산시성(山西省) 남부의 윈청(運城), 린펀(臨汾) 일대이다. 이와 같은 공간 분포는 중국의 고대 문헌기록이 전하는 고대 왕조 하(夏)의 영역과 대체로 일치한다. 게다가 얼리터우 유적의 시간 범위는 추정되는 하 왕조의 기년과 일부 중첩된다.(夏商周斷代工程專家組 2000) 따라서 상당수

의 연구자들은 얼리테우 유적이 보여주는 사회의 발전 수준이 국가의 단계에 도달하였다고 평가하고(류리·천싱찬 2019), 그들 가운데 일부는 얼리테우 유적이 하 왕조의 도읍(都邑)이었다고 주장한다.(朱乃誠 2006)

## 5. 붕괴와 재생: 문명의 좌절과 계승

### 가. 룡산문화기 대형 성곽취락의 경우

‘붕괴’는 국가사회의 해체, 쇠락하거나 완전히 폐기된 도시, 취락의 중심적 지위 하락 또는 상실, 지역 경제체제의 붕괴, 사회의식 원형의 붕괴 등을 의미한다. 붕괴는 반드시 이전 사회의 철저하고 완전한 해체를 의미하는 것은 아니며, 붕괴 이후에도 이전 사회의 인적 집단, 사회체제, 사회의 각종 구성요소는 상당한 정도로 남거나 재조직된다. 붕괴는 단시간 내에 빠른 속도로 진행되는 경우가 있는가 하면 상당한 시간 동안의 연속적인 과정을 거치기도 하며, 그것은 수 세기 동안 이어지기도 한다.(Schwartz, G. 2006)

룡산문화기 단계의 대형 성곽취락과 그것을 지탱한 지역 취락체계는 룡산문화 단계 이후까지 이어지지 않았다. 기원전 2000년을 전후하여, 룡산문화 단계에서 발달했던 중국 각지의 복합사회는 인구밀도나 사회적 복잡도 또는 양자 모두에서 전반적인 쇠퇴를 경험했다. 붕괴는 중국 전역에서 관찰되는 현상이었다. 이처럼 특정한 시기에 또 매우 넓은 공간에 걸쳐 그런 현상이 거의 동시에 발생한 이유에 대한 가장 일반적인 설명은 기후변동과 관련되어 있다. 약 기원전 2200년을 전후하여 전 지구적으로 발생한 기후 파동은 이집트, 메소포타미아, 인더스강 유역 등 주요 초기문명의 몰락과 관련이 있는 것으로 여겨진다. 중국에도 기원전 2000년경 기후 파동이 발생하였음을 보여주는 자료는 적지 않다. 때를 같이 하여 계절풍기후의 선단(先端)이 남쪽으로 물러나면서 중국의 서부와 동북부에서는 가뭄이 발생했지만, 중원 지역과 양쯔강 유역에는 홍수와 침수가 발생했다.(류리·천싱찬 2019) 이 때문에 룡산문화기 대형 성곽취락 몰락의 배경에는 이 기후 파동이 작용하였을 것이라는 추정이 널리 수용된다.(吳文祥·劉東生 2001)

기원전 2300년경 량주 유적과 지역 취락체계는 붕괴되었다. 이 유적에서 수집한 침적물 분석에 의하면, 기원전 5200~5000 cal BP에 유적 일대의 기후는 상대적으로 온난, 습윤하였으나, 대략 5000~4000 cal BP에는 점차 한랭한 기후로 바뀌었다. 량주문화 단계에는 수도 재배가 상당한 규모에 달하였으나 4000 cal BP 전후가 되면 화분과(禾本科) 작물의 포분 농도가 급격하게 떨어져 이 지역에서 인류 활동의 강도가 약해졌음을 알 수 있다.(劉濱 등 2014) 또한 량주 유적이 위치한 항저우분지(杭州盆地) 내 약 1000km<sup>2</sup>의 공간 범위에 걸쳐 두께 약 1m의 홍수침적층이 발견됐다. 량주문화 단계 중후기에는 분지 내 수위가 다소 상승하였으며, 홍수도 빈번하게 발생했다.(莫多聞 등 2019) 전체적으로 보면 량주문화의 발전기에는 소택, 습지 환경과 상대적으로 온난한 기후가 동반됐으나, 이후 기온이 점차 하락하고 소택, 습지가 심화됨에 따라 배수 문제와 수재 빈발 등의 자연환경 악화에 직면하게 되었다.(劉濱 등 2014) 량주 유적의 몰락에는 기후변동이 결정적인 요인으로 작용하였을 가능성이 높다.(C. Renfrew, B. Liu 2018)

그러나 기후 파동이 반드시 대형 성곽취락과 지역 취락체계의 붕괴와 직접적인 원인이라고 판단할 수 없는 자료도 적지 않다. 대개 스자허 유적과 이를 중심으로 구축된 지역 취락체계는 유적의 붕괴와 함께 막을 내렸다고 생각한다. 그러나 최근의 조사는 그 과정이 극적으로 이루어지

지 않았다는 것을 보여준다. 스자허 유적의 붕괴 이후에도 해당 지역에서는 허우스자허문화(後石家河文化)가 출현했다. 이 시기에도 스자허 성곽은 상당히 오랜 시간에 걸쳐 계속 사용되었으며 유적의 범위도 더 동쪽에 위치한 장자완(張家灣) 일대까지 확장되었다.(湖北省文物考古研究院·北京大學考古文博學院 2023) 샤오자우지 유적점에서 출토된 허우스자허문화 단계의 옹관묘에는 옥기와 옥료가 부장되었으며, 스자허 유적의 외곽이 통과하는 옌자산(嚴家山) 유적점에서는 허우스자허문화 단계의 옹관묘가 다수 발견되었다. 이것은 허우스자허문화 단계에 스자허 유적의 외곽과 내성이 파괴되는 등 규모의 축소를 겪었어도 그 변화의 폭이 절망적인 수준에 도달하지 않았다는 것을 보여준다.(湖北省文物考古研究所 등 2018b) 스자허 유적과 그 취락체계는 점진적인 붕괴 과정을 거쳤다고 볼 수 있다.

그뿐만 아니라, 타오쓰 유적에서 나타나는 일련의 현상 역시 유적의 붕괴가 반드시 기후파동과 직접적인 관계를 맺고 있지는 않았을 가능성을 시사한다. 기원전 2000년경 타오쓰 유적의 쇠락기에 접어들었지만 완전히 폐기되지 않았다. 방사성탄소동위원대를 비롯한 여러 자료는 이 유적이 대략 기원전 1700년경까지 유지되었음을 보여주며, 이 유적의 범위가 오히려 넓어졌다고 주장하는 연구자도 있다.(G. Selach-Lavi 2015) 그러나 사실 타오쓰 유적은 일찍부터 서서히 붕괴되어 가고 있었다. 예컨대 2005년 소성 내의 타오쓰문화 중기 대형묘 IIM22 북측 일대에서 조사된 무덤 3기는 모두 타오쓰문화 후기 단계에 이미 파괴되어 있었다. 이들 무덤은 매우 심하게 파헤쳐져서 채색토기 몇 점만이 묘실 벽감(壁龕) 주변에 남아 있을 뿐 나머지 부장품은 모두 꺼내어졌고 심지어 인골은 모두 흩어진 채 무덤을 덮고 있는 퇴적층 내에서 발견되었다.(王曉毅·嚴志斌 2006) 이처럼 타오쓰문화 후기 단계에는 성벽 파괴, 대형 지상건물 철거, 분묘의 도굴 등 현상이 광범위하게 나타난다.(何篤 2009) 타오쓰 유적은 기후파동 이전부터 극심하게 내부의 균열을 겪었다.

이것은 룡산문화기 대형 성곽취락의 붕괴가 인위적인 요인과 상당한 관련을 맺고 있었을 가능성을 시사한다. 량주 유적의 몰락에는 환경변화가 좀 더 결정적으로 작용하였다고 볼 수 있지만, 그와 함께 량주사회가 대량의 비생산적인 생산에 사회적 역량을 투입하여 사회 발전에 부정적인 영향을 주었으며(趙輝 1999), 그것이 결국 외부의 충격에 효과적인 대응을 할 수 없게 하였다는 주장도 있다.(許宏 2001) 대형 성곽취락의 붕괴 원인이 환경적 요인보다는 주로 그 내부의 사회적 메커니즘에 의해 결정된다는 주장도 동일한 맥락에서 수용할 수 있다.(G. Selach-Lavi 2015) 그럼에도 불구하고, 타오쓰에서 보는 것과 같은 사회 내부의 균열이 만약 기후파동으로 인한 환경 악화와 그에 따라 부족해진 자원을 획득하고자 하는 경쟁으로 말미암은 것이라면, 그 분열의 최종인을 기후변동으로 돌릴 수도 있다. 따라서 룡산문화기 대형 성곽취락의 붕괴에 대해서는 환경의 변화와 그에 대한 인간의 대응, 이 두 가지 측면이 두루 고려되어야 한다.

스마오 유적의 경우는 그와 관련된 흥미로운 정보를 제공한다. 내몽골 중남부에서 발달한 농경을 영위한 라오후산문화(老虎山文化)는 4300 BP경 돌연 붕괴했다. 다수의 연구자가, 그것은 이 무렵 발생한 기후파동 및 그에 따른 환경 악화와 직접적인 관련이 있으며, 그것은 스마오 유적의 몰락에도 중요한 영향을 주었다고 생각한다.(方修琦·孫寧 1998; 胡珂 등 2010; 孫永剛·常經宇 2018) 이 시기에는 전반적으로 기온이 하강하고 고토양의 발육이 중단되었다. 라오후산문화의 분포 지역에서 그 뒤를 계승한 주카이거우문화(朱開溝文化) 단계가 되면 농업이 쇠퇴하고 반농반목 경제체제가 그것을 대신했다.(方修琦·孫寧 1998)

그러나 사실은 그렇지 않다. 라오후산문화 권역의 약간 남쪽에 위치한 스마오 유적 일대에는

도리어 이때 국지적인 기후최적기(氣候最適期)가 출현했다. 이때 라오후산문화 권역에서 대량의 이민이 발생하여 스마오 일대로 들어옴으로써, 스마오 사회가 번성하게 되었다.(韓茂莉 2023) 4500~3500 BP의 약 1000년 동안 스마오 유적 일대에는 상대적으로 따뜻하고 습윤한 기후가 도래하여 고토양이 발육했다.(史培軍 1991) 기후 조건 개선이 스마오 유적의 출현에 결정적인 변인으로 작용하였다. 이 지역에 기후 악화가 도래한 것은 그 이후 3500~3200 BP경의 일인데, (孫千里 등 2006) 스마오 유적은 기원전 1700~1600년경에 붕괴했다.(孫周勇 등 2020) 따라서 스마오 유적이 출현할 때와는 달리 그것이 붕괴될 때는 기후파동이 직접적인 영향을 미치지 않았다.

스마오 유적의 입지는 반습윤, 반건조지역에서 건조지대로 넘어가는 접이지대이다. 이곳은 기후최적기라 해도 상대적으로 취약한 생태환경에 처해 있으며, 자원의 확보가 용이하지 않다. 신석기시대 후기에 스마오문화와 그 인근 지역의 반건조초원을 위주로 한 자연환경은 목축 발전에 최적의 조건을 제공하였다. 그럼에도 불구하고 스마오 사회는 농업을 위주로 하고 목축과 수렵·채집을 보조적으로 활용하는 생계전략을 채택하였다. 스마오 유적 인근에 위치한 선거다량(神圪達梁), 무주주량(木柱柱梁) 유적에서 출토된 인골의 탄소와 질소 동위원소 분석에 의하면, 스마오 문화 시기 이들 유적의 주민은 조와 기장을 위주로 한 식단을 구성하고 있었으며, 육식의 비중은 적었다. 목축이 산시 북부 지역에 도입되면서 수렵채집, 농업, 목축 등이 조합된 생계방식이 형성되었지만, 이 가운데 농업이 주도적인 역할을 함으로써 안정적인 식량 공급이 가능해졌다.

그러나 농업이 야기한 환경파괴는 수렵·채집, 목축보다 크고, 특히 반건조지역에서는 그것이 더욱 분명하게 나타난다. 이것은 환경이 균형을 상실하는 중요한 원인이 되었다.(韓茂莉 2023) 스미오문화와 그 사회가 흥기함에 따라 스마오와 그 인근 지역의 자원은 무단히 소모되었고, 이는 환경의 악화를 가져왔다. 반건조지역의 본디 풍부하지 않은 자원은 환경의 악화에 따라 더욱 더 결핍되었다. 따라서 스마오 유적 및 인근 지역의 자원은 끊임없이 소모되고, 이에 따라 본디부터 풍부하지 않았던 자원이 환경의 변화에 따라 더욱 부족해졌다. 자원 부족은 사회를 지탱할 수 있는 물자를 공급하지 못하는 결과를 초래했다. 이에 따라 스마오 사회의 지속은 더이상 불가능하게 됐다.(韓茂莉 2023) 기후조건의 변화는 스마오 사회를 형성하는 동인이 되었지만, 그로 말미암은 인간의 생업경제 구성은 결국 환경의 균형을 상실하게 하는 요인이 되었다. 즉 환경과 인간의 상호작용은 스마오문화가 처음 성장하고 붕괴될 때 시종 중요한 역할을 담당하였다.

#### 나. 얼리터우의 성장과 전통의 재생

얼리터우 유적이 위치한 허난성 중서부 지역 역시 기후파동의 영향을 받은 것으로 보인다. 근년의 구역조사에 의하면, 해당 지역의 양사오문화 후기부터 룡산문화 후기 단계의 유적점은 26곳이며 얼리터우문화 단계의 유적점은 21곳이다. 양자 사이의 변동 폭은 크지 않지만, 룡산문화 후기의 유적 가운데는 면적 50만㎡의 왕청강(王城崗) 유적과 100만㎡의 와텐(瓦店)유적이 포함되어 있는 반면, 얼리터우문화 단계의 초기 유적은 모두 중소형의 유적이다. 이 지역 역시 룡산문화 단계에서 인구와 취락이 번성하였으며, 얼리터우 단계로 이행하는 과정에서 보편적인 쇠락의 양상이 나타나는 것을 볼 수 있다.(張弛 2017)

그럼에도 불구하고 중국 전역에서 룡산문화 단계의 대형 성곽취락들이 이미 붕괴되었거나 붕괴되어 갈 무렵, 허난성 중서부의 뤼양분지 일대에 돌연 거대한 취락 얼리터우가 출현했다. 이

유적에서는 성곽이 발견되지 않았지만, 그 규모가 룡산문화 단계의 대형 성곽취락과 대등할 뿐만 아니라 전자보다 더 잘 정비된 계획도시이다.(류리·천싱찬 2019) 중국 전역이 얼리터우문화 단계 직전에 경험한 붕괴는 이곳에서 극복되었다. 그것이 어떻게 가능했을까? 얼리터우 유적의 출현과 성장의 원인에 대한 여러 가지 설명 가운데 두 가지는 얼리터우 유적의 지리적 위치 그리고 자연환경과 관련되어 있다.

얼리터우가 위치한 허난성 중서부 지역의 문화적 쇠퇴는 다른 지역에 비하면 훨씬 정도가 덜했다. 왕청강 유적은 룡산문화의 최후 단계에 오히려 발전의 정점에 도달하였다. 이곳에 대형 성곽이 건설된 것은 기원전 2100년경이었으며, 기원전 2000년기의 전반까지도 어느 정도 유지되었던 것으로 보인다. 왕청강의 동쪽으로 인접해 위치한 신자이(新砦) 유적은 기원전 2000년기 초에 100만㎡ 규모로 성장하였으며, 이중의 해자와 판축성벽까지 건설했다.(G. Selach-Lavi 2015) 일군의 연구자는 전반적인 쇠락에도 불구하고 룡산문화 단계의 사회가 이처럼 급격하게 붕괴되지 않은 것은 이 지역의 자연환경 때문이라고 생각한다.

이른바 중원으로 불리는 황허강 중류 지역은 대략 중국 내 농경지대의 중앙부에 위치한다. 이 지역의 지모는 비교적 복잡하다. 이곳은 서북에서 동남 방향으로 이어지는 고지대와 저지대의 과도지역으로 전체적인 지세는 비교적 높고, 고지와 저지가 두루 섞인 지모(地貌)를 보인다. 이 지역에서 발전한 대부분의 신석기시대 취락은 하안대지(河岸臺地)에 위치하여 홍수의 직접적인 위협을 피할 수 있었다. 이 지역에 널리 발육한 황토고원은 토양의 흡수성이 강하여 배수에도 문제가 없다.(王巍 2004) 기후의 측면에서 보면 아열대와 온대의 교차지점에 위치하여 덥지도 않고 춥지도 않다. 또한 반건조반습윤 지대에 위치하여 건조하지도 습하지도 않다. 한랭하고 건조한 시기가 도래하여 아열대와 온대의 분계선이 남쪽으로 내려간다고 해도 이곳은 여전히 온대지역에 위치하여 강온으로 인한 피해도 상대적으로 덜 하다.(魏繼印 2011) 얼리터우문화 단계의 퇴적에는 조, 기장, 소맥, 벼, 콩 등 다양한 작물이 발견되며, 그 가운데 조와 기장이 가장 많다. 기후조건이 좋을 때는 도작(稻作)도 할 수 있지만, 그렇지 않다고 해도 조와 기장은 전형적인 한지(旱地)작물로서 저온, 가뭄, 홍수 등에 대응하는 능력이 뛰어나다. 자연환경은 이 지역의 주민들에게 생업전략의 다양화를 선물하였다.

따라서 신석기문화 최후 단계를 경계로 하여 중국 전역에 광범위하게 나타난 문화적 단절성을 허난성 중서부 지역에서는 볼 수 없다. 허난 룡산문화(河南龍山文化)가 얼리터우문화로 대체되었으나, 허난 룡산문화의 최후 단계에 해당하는 왕완(王灣)3기문화와 얼리터우문화 사이에는 상당한 정도의 계승성이 보인다. 그것은 양자 모두 회도를 제작하였으며, 토기 구성에 렉(鬲)이 없고 대신 편족정(偏足鼎)과 심복관(深腹罐) 등을 주요 취사기로 사용한 것 그리고 남문(藍文)과 방격문(方格紋)을 주요 장식문양으로 사용한 것 외에도 판축을 중심으로 한 건축 기술이나 무덤의 구조에 이르기까지 매우 광범위하다. 얼리터우 유적의 출현은 단절 없는 문화 발전의 연속선상에 위치하며, 그것은 상대적으로 기복이 덜한 자연환경의 혜택이라고 주장하는 점에서 이와 같은 주장은 환경론이라 부를 만하다.

이에 반하여 주변지론(周邊地論)은 얼리터우의 지리적 위치에 보다 주목한다. 전신세의 기후최적기는 농경지대의 확장과 인구 증가에 우호적인 환경을 제공하였으며 이것은 인구압으로 이어졌다. 이윽고 4000 BP경의 기후과동은 중원 지역을 향한 대규모의 인구 이동을 초래했으며, 중원 지역의 인구 집중은 이 지역의 인구압을 크게 제고하였다. 인구압의 증가는 자원의 부족과 경쟁을 촉발했으며, 그것을 해소하는 방법은 정복을 통해 더욱 많은 자원을 획득하는 것이다.(吳文



祥·劉東生 2001) 이 주장은 인구, 토지, 자원의 쟁탈로 말미암아 생긴 경쟁이 얼리터우 유적의 출현 배경이라는 일련의 논리적 연쇄로 이루어져 있지만 몇 가지 문제도 있다. 가장 큰 문제는 얼리터우문화 단계의 허난성 중서부에서는 이질적인 문화권역의 유적과 유물이 뚜렷하게 보이지 않는다는 데 있다.

그에 비하면 요피(N. Yoffee)는 또 다른 주변지론은 좀 더 흥미할 만한 가치가 있다. 그에 따르면, 대규모 쇠락을 거친 복합사회는 대부분 원래의 연고지가 아닌 ‘주변’ 지역에서 다시 출현한다. 대규모의 재난이 발생했을 때는 소형 취락이 농업생산 등에서 기본적인 생계를 유지할 수 있는 잠재력이 더욱 크고, 선택지(選擇枝) 역시 다양하기 때문이다. 그에 반해 초기문명의 중심지가 되는 초대형 취락은 주변의 자원 개발이 포화상태에 도달하였기 때문에, 대규모 재난이 닥쳤을 때 거대한 규모의 인구를 부양할 수 있는 방법이 소형 취락보다 현저히 적다.(Yoffee, N. 2006) 이와 관련된 흥미로운 것은 뤼양을 중심으로 하는 일대 지역에서 룡산문화 후기부터 얼리터우문화 전기까지 자연환경의 개발과 이용이 더욱 발전하여 농작물 경작의 다양화와 밀집화가 이루어졌다는 사실이다.(Yuan, Jing, Campbell, R., Castellano, L., and Chen, X. 2020) 이와 같은 현상은 초기문명이 붕괴한 이후 주변 지역이 좀 더 능동적이며 다양한 대응책을 모색할 수 있다는 견해에 신빙성을 더해 주는 듯하다.(張莉 2023)

환경론이나 주변지론은 얼리터우 유적의 출현에 대해 모두 흥미롭고 그럴듯한 시각을 제시한다. 그러나 이들의 주장은 얼리터우 유적 제2기에 급격한 인구의 증가가 일어났으며, 기술적인 진보와 함께 체계적인 도시가 건설되었는지를 설명하는 데에 한계가 있다. 따라서 다른 논자들은 환경의 변화에 대응하는 통치계층의 역할을 더욱 강조한다. 우선 얼리터우 유적이 위치하는 허난성 중서부 일대는 쑹산을 중심으로 많은 산맥과 하천이 교차하는 지역이다. 이 지역에는 따라서 소규모의 정치체가 발달했다. 이것은 룡산문화기 대형 성곽취락이 상당한 공간에 걸쳐 지배력을 행사하는 유일한 중심지였던 것과는 대조적인데, 이와 같은 환경은 정치체들 사이의 경쟁을 촉진했다.(劉莉 2007)

얼리터우는 뤼양분지의 중앙부에 위치하며, 북쪽으로는 황허강이, 다른 삼면은 산지가 둘러싸고 있다. 이허강(伊河)과 뤼허강(洛河)은 뤼양분지를 관통하여 황허강에 들어가기 전에 이뤄허로 합쳐지며, 그 주변으로는 넓은 충적평원이 펼쳐진다. 얼리터우에 대형 취락이 성립하게 된 초기의 배경에는 이곳에 펼쳐진 비옥한 경지와 방어에 용이한 폐쇄적인 자연환경, 그리고 수운을 이용한 교통의 편리성 등이 작용하였을 것이다. 얼리터우의 발전은 외부 인구의 유입으로 시작되었으며, 얼리터우 취락이 아직 본격적인 발전을 시작하기 이전인 얼리터우 제1기부터 이미 상당한 규모의 취락을 이루었다. 얼리터우에 이주한 인적 집단은 아마도 이뤄허강 일대의 취락에 거주하던 사람들이었을 것이다.

초기 인구가 이곳에 이주하게 된 직접적인 동인은 분명하지 않지만, 대형 취락이 성립된 이후 얼리터우의 통치계층은 농업생산을 확대하는 동시에 신속하게 얼리터우를 수공업 생산기지로 바꾸어갔다. 제3기에 이르러 얼리터우의 농기구 비율이 감소한 것은 얼리터우가 점차 농업생산에서 분리되어 식량원을 외부에서 구할 수 있게 된 상황을 보여준다(류리·천성찬 2019) 얼리터우에서는 통치계층을 위한 위신재와 생활용품을 제조했다. 그와 동시에 얼리터우의 통치계층은 일상생활과 생산의 수요 증대로 인해 각종 자원의 원산지와 원거리 교역 또는 공납체계를 구축했다. 그것이 호혜적인 교환을 통해 이루어진 것인지 아니면 강압적인 수단에 의한 것이었는지는 분명하지 않지만, 얼리터우의 공방에서 생산된 각종 재화가 주변으로 분배됨에 따라 얼리터우는 지역

일대 생산과 교환의 중심지로 성장했다.(류리·천상찬 2019)

엘리터우의 통치계층은 엘리터우에 운집한 인적 집단을 일정한 질서에 따라 조직하였다. 그들은 서로 다른 친족과 혈연집단을 일정한 구획에 따라 격리하여 구분하는 동시에 이질적인 성격의 인적 집단을 통합하는 일련의 제도를 구축했다. 그것은 청동예기로 체현되는 일정한 의례적 준칙을 기반으로 혈연을 중심으로 한 내적 통합을 강조하고, 그 기반 위에서 공동체 전체를 일정한 질서로 재편하는 과정으로 이루어졌다.(張莉 2023) 엘리터우의 통치계층은 이와 같은 새로운 전략과 실천을 통해 중원의 청동기시대와 그 이후의 시기까지 반복적으로 적용되고 또 정당한 사회질서의 원천으로 언급되는 새로운 사회를 만들어냈다. 결국 그것은 엘리터우 사회의 집단 정체성을 구성하고 사회의 내적 통합을 유지하는 데 기여했다.(Jaang, L. 2023) 각종 인적 집단의 재편을 통해 내적 통합을 달성하고, 적극적인 교역과 생산을 통해 엘리터우를 물자의 집적과 교환의 중심지로 정착시킨 통치계층의 전략적 선택은 엘리터우 사회의 유지와 발전을 통해, 엘리터우의 뒤를 잇는 엘리강 사회와 그 이후 초기국가의 전반적인 계승을 통해 그 유효성이 입증됐다.

엘리터우 사회에서 중국 초기국가 단계(그것이 엘리터우에서 시작되던 아니면 엘리강에서 시작되던)를 관통하는 모델을 확인할 수 있는 것은, 이 단계에 들어 중국의 고대 사회가 이전과는 다른 새로운 단계에 들어섰음을 보여준다. 그러나 그것이 엘리터우의 통치계층에 의해 창안된 것은 아니다. 혈연집단의 집적을 통한 대형 취락 건설, 다중의 성벽으로 구획된 방어체계 구축, 통치집단의 직접적인 수공업 통제, 취락 중심부에 위치한 대규모 의례공간, 위신제의 생산과 분배를 통한 취락체계의 구축과 유지 등, 이 모든 것은 룡산문화기의 대형 성곽취락에서 전반적으로 관찰되는 현상이다. 그런 의미에서 엘리터우 취락은 황허강과 양쯔강 일대에서 진행되었던 오랜 전통을 학습하고 계승했던 것이 틀림없다. 혹자가 룡산문화기의 정치체와 엘리터우 사이에 뚜렷한 분계선을 그을 수 없다고 판단한 것(G. Selach-Lavi 2015)은 그런 맥락에서 타당하다.

그러나 엘리터우 단계에서 모든 것은 확실히 촘촘해졌다. 정연한 도시구획, 의도적인 구획 배치, 최고 통치계층의 격리, 배타적인 수공업 구역 설치와 그를 통한 위신제 생산 통제, 조상 숭배를 위한 의례적인 장치의 개발, 이를 통한 혈연의식의 강화 나아가서는 취락 전체의 응집력 제고와 틀 집단의 단결과 영속성을 강조하고, 그 집단적 제의를 거행하는 제의를 통한 의례공간취락 중심부의 적극적인 수공업 통제 엘리터우 통치집단의 그것은 한편으로 신석기시대 이래의 전통과 경험을 계승하는 동시에 다른 한편으로는 새로운 사회 구성 모델을 창출함으로써 가능했다. 여기에서도 환경의 변화와 제약 그리고 그것에 대응하는 인간 사이의 상호작용이 결국 문명의 운명을 결정하게 되는 최종인(因)이 되는 것을 확인할 수 있다.

참고문헌

1. 국문

金正烈·嶽洪彬 2015, 「殷墟의 구조-최근의 고고학적 조사 성과를 통해 본-」, 『崇實史學』 35.

2. 중문

郭偉民 2010, 『新石器時代滎陽平原與漢東地區的文化和社會』, 文物出版社, 2010.

國家文物局 1998, 『中國文物地圖集』, 西安地圖出版社.

戴應新 1977, 「陝西神木縣石峁龍山文化遺址調查」, 『考古』 1977(3).

戴向明 2016, 「黃河中遊史前經濟概論」, 『華夏考古』 2016(4).

羅宏才 2011, 「陝西神木石峁遺址石雕像群組的調查與研究」, 『從中亞到長安』, 上海大學出版社

梁星彭·嚴志斌 2002, 「山西襄汾陶寺文化城址」, 『2001年中國重要考古發現』, 文物出版社.

劉莉 2007, 『中國新石器時代-邁向早期國家之路』, 文物出版社.

劉斌 2006, 「良渚文化的祭壇與觀象測年」, 『浙江省文物考古研究所學刊』 8, 科學出版社.

劉斌 등 2017, 「良渚: 神王之國」, 『中國文化遺產』 2017(3)

劉斌·王寧遠 2014, 「2006-2013年良渚古城考古的主要收穫」, 『東南文化』 2014(2)

劉演 등 2014, 「中全新世以來杭州灣古氣候, 環境變遷及對良渚文化的可能影響」, 『湖泊科學』 26(2).

莫多聞 등 2019, 「良渚遺址及區域環境考古研究報告」, 浙江省文物考古研究所, 『良渚古城綜合研究報告』, 文物出版社.

方修琦·孫寧 1998, 「降溫事件: 4.3kaBP岱海老虎山文化中斷的可能原因」, 『人文地理』 13(1).

史培軍 1991, 『地理環境演變研究的理論與實踐-鄂爾多斯地區晚第四紀以來地理環境演變研究』, 科學出版社.

徐舸 2016, 『公元前三千紀至前兩千紀之初禿尾河流域聚落形態的初步考察』, 西北大學碩士學位論文.

西安半坡博物館 1983, 「陝西神木石峁遺址調查試掘簡報」, 『史前研究』 1983(2).

石家河考古隊 1999, 『肖家屋脊』, 文物出版社.

石家河考古隊 2003, 『鄧家灣』, 文物出版社.

石家河考古隊 2011, 『譚家嶺』, 文物出版社.

陝西省考古研究院 등 2013, 「陝西神木縣石峁遺址」, 『考古』 2013(7).

陝西省考古研究院 등 2015, 「陝西神木縣石峁遺址後陽灣, 呼家窪地點試掘簡報」, 『考古』 2015(5).

陝西省考古研究院 등 2016, 「陝西神木縣石峁遺址韓家圪旦地點發掘簡報」, 『考古與文物』 2016(4).

陝西省考古研究院 등 2016b, 『發現石峁古城』, 文物出版社.

邵晶 2016, 「試論石峁城址的年代及修建過程」, 『考古與文物』 2016(4)

孫永剛·常經宇 2018, 「陝北地區仰韶時代晚期至龍山時代生業方式分析」, 『遼寧師範大學學報(哲學社會科學版)』 2018(1).

孫千里 등 2006, 「北方環境敏感帶岱海湖泊沈積記錄的全新世中期環境特徵」, 『中國科學(地球科學)』 2006(9).

吳文祥·劉東生 2001, 「4000aB.P.前後降溫事件與中華文明的誕生」, 『第四紀研究』 2001(5).

王巍 2004, 「公元前2000年前後我國大範圍文化變化原因探討」, 『考古』 2004(1).

王煒林·孫周勇 2011, 「石峁玉器的年代及相關問題」, 『考古與文物』 2011(4).

王曉毅·嚴志斌 2006, 「陶寺中期墓地被盜墓葬搶救性發掘紀要」, 『中原文物』 2006(5).

王曉毅·嚴志斌 2006, 「陶寺中期墓地被盜墓葬搶救性發掘紀要」, 『中原文物』 2006(5).

- 袁廣闊 2003, 「關於孟莊龍山城址毀因的思考」, 『考古』 2000(3).
- 袁靖 1999, 「論中國新石器時代居民獲取肉食資源的方式」, 『考古學報』 1999(1).
- 魏繼印 2011, 「論氣候變遷與中原文明中心地位的形成」, 『中原文物』 2011(5).
- 張光直, 1999, 「從商周青銅器談文明與國家的起源」, 『中國青銅時代』, 三聯書店.
- 張弛 2012, 「屈家嶺—石家河文化的聚落與社會」, 『考古學研究』 10, 科學出版社.
- 張弛, 2002, 「中國史前農業, 經濟的發展與文明的起源 —以黃河, 長江下游地區為核心—」, 『古代文明』 1, 文物出版社.
- 張忠培 2012, 「良渚文化墓地與其表述的文明社會」, 『考古學報』 2012(4).
- 浙江省文物考古研究所 2003, 『瑤山』, 文物出版社.
- 浙江省文物考古研究所 2005a, 『反山』, 文物出版社.
- 浙江省文物考古研究所 2005b, 『良渚遺址群』, 文物出版社.
- 浙江省文物考古研究所 2008, 「杭州市餘杭區良渚古城遺址2006~2007年的發掘」, 『考古』 2008(7).
- 趙海濤 2020, 「二里頭都邑聚落形態新識」, 『考古』 2020(8).
- 朱乃誠 2006, 『中國文明起源研究』, 福建人民出版社.
- 中國國家博物館田野考古研究中心 等 2011, 『運城盆地東部聚落考古調查與研究』, 文物出版社
- 中國社會科學院考古研究所 1999, 『偃師二里頭—1959年~1978年考古發掘報告—』, 中國大百科全書出版社.
- 中國社會科學院考古研究所 等 2007, 「山西襄汾縣陶寺中期城址大型建築ⅡFJT1基址2004~2005年發掘簡報」, 『考古』 2007(4).
- 中國社會科學院考古研究所 等 2008, 「山西襄汾縣陶寺城址發現陶寺文化中期大型夯土建築基址」, 『考古』 2008(3).
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊 等 2003, 「2002年山西襄汾陶寺城址發掘」, 『中國社會科學院古代文明研究中心通訊』 5.
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊 等 2004, 「山西襄汾縣陶寺城址發現陶寺文化大型建築基址」, 『考古』 2004(2).
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊 等 2005, 「山西襄汾陶寺城址2002年發掘報告」, 『考古學報』 2005(3).
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊二里頭工作隊 2005, 「河南偃師市二里頭遺址中心區梁的宏考古新發現」, 『考古』 2005(7).
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊·臨汾地區文化局 1980, 「山西襄汾縣陶寺遺址發掘簡報」, 『考古』 1980(1).
- 中國社會科學院考古研究所山西工作隊·臨汾地區文化局 1983, 「1978—1980年山西襄汾陶寺墓地發掘簡報」, 『考古』 1983(1).
- 中國社會科學院考古研究所山西隊·山西省考古研究所 2015, 「山西襄汾縣陶寺遺址Ⅲ區大型夯土基址發掘簡報」, 『考古』 2015(1)
- 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2015a, 「河南偃師市二里頭遺址墻垣和道路2012~2013年發掘報告」, 『考古』 2015(1).
- 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2015b, 「河南偃師市二里頭遺址宮殿區1號巨型坑的勘探與發掘」, 『考古』 2015(12).
- 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊 2020, 「河南偃師市二里頭遺址宮殿區5號基址發掘簡報」, 『考古』 2020(1).

- 陳雍 2021, 「解讀良渚文明: 中國早期國家形態特徵及其研究路徑」, 『南方文物』 2021(1).
- 夏鼐 2000, 「中國文明的起源」, 中國社會科學院考古研究所 編, 『夏鼐文集』, 社會科學文獻出版社.
- 何篤 2002, 「史前古城與社會發展階段的關係」, 『中國文物報』 2002年 11月 1日.
- 何篤 2009, 「從陶寺遺址考古收獲看中國早期國家特徵」, 『中國社會科學院古代文明研究中心通訊』 18.
- 何篤 2009, 「從陶寺遺址考古收獲看中國早期國家特徵」, 『中國社會科學院古代文明研究中心通訊』 18.
- 何篤 2011, 「2010年陶寺遺址群聚落形態考古實踐與理論收獲」, 『中國社會科學院古代文明研究中心通訊』 21.
- 何篤 2017, 「陶寺遺址石器工業性質分析」, 『三代考古』 7, 科學出版社.
- 何篤·高江濤 2018, 「薪火相傳探堯都—陶寺遺址發掘與研究四十年歷史述略」, 『南方文物』 2018(4).
- 夏商周斷代工程專家組 2000, 『夏商周斷代工程1996—2000年階段成果報告(簡本)』, 世界圖書出版公司.
- 韓茂莉 2023, 「人地關係視角下的石峁文化盛衰」, 『歷史研究』 2023(4).
- 許宏 等 2004, 「二里頭遺址聚落形態的初步考察」, 『考古』 2004(11).
- 胡珂 等 2010, 「榆林地區全新世聚落時空變化與人地關係」, 『第四紀研究』 2010(2).
- 湖北省文物考古研究所 2009, 「大洪山南麓史前遺址調查—以石家河爲中心」, 『江漢考古』 2009(1).
- 湖北省文物考古研究所 等 2018a, 「湖北天門市石家河古城三房灣遺址2016年發掘簡報」, 『考古』 2018(9).
- 湖北省文物考古研究所 等 2018b, 「湖北天門市石家河古城嚴家山遺址2016年發掘簡報」, 『考古』 2018(9).
- 湖北省文物考古研究所·北京大學考古文博學院 2012, 「湖北天門市石家河古城三房灣遺址2011年發掘簡報」, 『考古』 2012(8).
- 湖北省文物考古研究院·北京大學考古文博學院 2023, 「天門石家河城址及水利系統的考古收獲」, 『江漢考古』 2023(1).

### 3. 일문

- 江村秀典 1997, 「長江中流域における城郭集落の形成」, 『日本中國考古學會會報』 7.
- 宮本一夫 1995, 「長江中流域の新石器文化と城址遺跡」, 同委員會 編, 『福岡からアジアへ』, 西日本新聞社.
- 今井晃樹 1997, 「良渚文化の地域間關係」, 『日本中國考古學會會報』 7.
- 中村慎一 2002, 「玉の王權—良渚文化期の社會構造—」, 初期王權研究委員會 編, 『古代王權の誕生』 I, 東アジア編, 角川書店.

### 4. 영문

- C. Renfrew, B. Liu 2018, “The emergence of complex society in China: the case of Liangzhu”, *Antiquity* 92.
- Chang(Kwang-chih) 1986, *The Archaeology of Ancient China*, 4th ed., Yale Univ. Press.
- G. Shelach-Lavi 2015, *The Archaeology of Early China*, Cambridge Univ. Press.
- Jaang, L. 2023. “Erlitou: The making of a secondary state and new sociopolitical order in Early Bronze Age China”, *Journal of Archaeological Research* 31.
- Schwartz, G. 2006, “From Collapse to Regeneration”, Schwartz, G., and Nichols, J. (eds.), *After Collapse: The Regeneration of Complex Societies*, University of Arizona Press.
- Yoffee, N. 2006. “Notes on regeneration”, Schwartz, G., and Nichols, J. (eds.), *After Collapse:*

좌절과 도약의 교차로: 중국 초기문명 성립의 길 (김정열)

*The Regeneration of Complex Societies*, Tucson: University of Arizona Press.

Yuan, Jing, Campbell, R., Castellano, L., and Chen, X. 2020. "Subsistence and persistence: Agriculture in the Central Plains of China through the Neolithic to Bronze Age transition", *Antiquity* 94.