

MARIKA PULKKINEN

Psalmit

Kirjanoppinut käännös seurakunnan käyttöön

Septuagintan psalmikäännöksen tarkastelu ja tutkiminen johdattaa lukijan parin vuosituhannen taakse. Käännös antaa vihjeitä siitä, missä, milloin ja mihin tarkoitukseen se alun perin laadittiin. Tutkimuksessa on kuitenkin otettava huomioon käännöksen oma tekstihistoria eli se, että käsikirjoituksia kopioitaessa siihen on tehty muutoksia ajan saatossa. Tässä artikkelissa valaisten sitä, mitä lähteitä käyttämällä ja millä rajoituksilla psalmien kreikankielisen käännöksen alkuperästä voidaan saada jotain selville. Ensimmäiseksi pureudun käännöksen ajoitusta ja käännöspaikkaa koskeviin kysymyksiin, joista ei tutkimuksessa vallitse yksimielisyyttä. Samalla pohdin sitä, miten psalmeja käytettiin sinä ajanjaksona, jona psalmien kreikankielisen käännöksen ajatellaan viimeistään syntyneen. Seuraavaksi esittelen lyhyesti, mitä seikkoja on otettava huomioon, kun Septuagintan käännöstä verrataan meille säilyneisiin hepreankielisiin psalmikäsikirjoituksiin. Tämän jälkeen havainnollistan Psalmien kirjan käännöksen kielellistä luonnetta esimerkein tuoden esille kääntäjien toisinaan yllättäviäkin käännösratkaisuja.¹

¹ Psalmiesimerkkien käännöksissä olen käyttänyt heprean osalta Kirkkoraamattu 1992 -käännöstä, kreikan osalta Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen Piipiseuran käännöstä (2010). Käännöksiä on kuitenkin muokattu vastaamaan alkukielen nyansseja, mikäli se on ollut esimerkkien kannalta keskeistä. Joissakin kohdissa taas olen muokannut käännöksiä vastaamaan tarkemmin toisiaan, mikäli sanamuodot vastaavat toisiaan myös alkukielissä.

Psalmien kirjan käännös: missä, milloin ja miksi?

Klassisen teorian psalmien kirjan käännöksen alkuperästä esitti H. St. J. Thackeray teoksessaan *The Septuagint and Jewish Worship* (1923). Hän esittää hypoteesin, jonka mukaan käännös on alun perin palvellut kreikkaa äidinkielenään puhuvien diasporajuutalaisten liturgisia tarpeita (Thackeray 1923, 40). Teorian tueksi ei kuitenkaan ole kirjallista evidenssiä, sillä liturgisesta toiminnasta on hyvin niukasti dokumentteja ajalta ennen Jerusalemin toisen temppelin tuhoa (v. 70 jaa.) eikä synagogalaitoksen synnystä ole varmaa tietoa.² Hypoteesi pohjautuukin pitkälti psalmien kreikankielisen käännöksen otsikkoihin, jotka viittaavat viikon päivien sekä vuoden kierron mukaan rytmittyviin juhliin (esim. sapatin mukaan: LXX-Pss. 23:1; 47:1; 91:1; 92:1; 93:1). Otsikoiden ajoitus näin varhaiseksi on kuitenkin ongelmallista. On myös syytä muistaa, että otsikot eivät vastaa toisiaan Septuagintan, masoreettisen tekstin sekä Qumranin aineiston kesken, mikä vahvistaa olettamusta, että ne ovat sekundäärisiä lisäyksittäisiin kompositioihin.

On myös esitetty, että Psalmien kirjan suhteellisen sanasanainen käännöstapa viittaisi siihen, että kreikankielinen teksti laadittiin opetus-tarkoituksiin, jolloin käännös toimi apuvälineenä hepreaa heikosti osaa-ville psalmien käyttäjille. Albert Pietersma on luonnehtinut tämän tyyppistä käännöstä termillä ”interlineaarinen”, jolla hän viittaa käännöksen rinnakkaisuuteen heprean kanssa. Teorian mukaan käännös laadittiin siis koulukäyttöön, ei liturgisiin tarkoituksiin (Pietersma 2013[2000],

² Runesson & Binder & Olsson 2008, 7–8, erottelevat synagoga-käsitteestä puhuttaessa tilallisen, liturgisen, ei-liturgisen sekä institutionaalisen funktion. Psalmien lukeminen tai rukoukseen mainitaan synagogayhteydessä Toora-mainintoja harvemmin (Josefus, *Antiquitates judaicae* 14.260; *Vita* 295; *Contra Apionem* 1.209; Filon, *De specialibus legibus* 3.171; Matt. 6:5), eikä näin ollen ole varmaa, missä vaiheessa rukous tuli osaksi synagogatoimintaa. Runesson kollegoineen (2008, 8, n. 15) kuitenkin mainitsee Josefuksen tekstit *Vita* 290 ja *A. J.* 14.216, joissa rukous mahdollisesti oli osana julkista kokoontumista tai juhlaa. Toisaalta Egyptissä on säilynyt lukuisia piirtokirjoituksia, jotka vihjaavat, että rukouselämä on näytelty keskeistä osaa juutalaisten kokoontumisissa. Näissä kreikankielisissä piirtokirjoituksissa, jotka ovat toimineet nyt jo tuhoutuneiden rakennusten omistuskirjoituksina osoittaen kunniaa rakennuttajille, käytetään sanaa *προσευχή*, joka näissä yhteyksissä viittaa ”rukoushuoneeseen”. Kyseisistä piirtokirjoituksista varhaisin ajoittuu 3. vuosisadalle eaa. Ks. lisää keskustelua sanan *προσευχή* tulkinnasta: Runesson 2001, 429–436.

153, 156–157. Ks. myös Pietersma 2013[2010], 367). Tämä luonnehdinta ei kuitenkaan saa vahvaa tukea psalmien käännöksestä, sillä vaikka se noudattaakin suhteellisen tarkasti hepreankielistä pohjatekstiä, kääntäjä on ollut melko vapaa valitessaan heprean sanoille käännösvastineita.

Psalmien kirjan kääntämisen ajoituksesta on nykytutkimuksessa eriäviä näkemyksiä. Varhaisemmassa tutkimuksessa Psalmien kirjan käännös ajoitettiin 200-luvulle eaa. Näin varhainen ajoitus on kuitenkin sittemmin haastettu. Kuolleenmeren kirjakääröjen löytö on osoittanut, että Psalmien kirjan kokoonpano alkoi muotoutua kiinteäksi vasta 1. vuosisadalle jaa. tultaessa. Näin ollen myös kreikankielisen käännöksen ajoitus on siirtynyt aiemmin luultua myöhäisemmäksi.

Koska Psalmien kirjan käännöksen absoluuttinen ajoitus liikkuu toiselta tai jopa 3. vuosisadalta eaa. 1. vuosisadalle eaa. ja on siten epävarma, käännöstä ajoittaessa on pyritty hakemaan kiinnekohtaa muista Septuagintan kirjojen käännöksistä. Aejmelaeus esittää, että Jesajan kääntäjä on ollut riippuvainen psalmikäännöksestä (Aejmelaus 2003a, 506, 511–513). Tässä suhteellisessa ajoituksessa psalmien käännös ajoituisi pienten profeettakirjojen ja Jesajan väliin 2. vuosisadan viimeisille vuosikymmenille eaa. Teoria selittää – muiden erikoisten käännösratkaisujen lisäksi³ – miksi sekä psalmeissa, Jesajan kirjassa että pienissä profeettakirjoissa (Ps. 79[78]:1; Jes. 1:8; Miiik. 1:16 ja 3:12) käytetään kreikan sanaa *ὄπωροφουλάκιον*, joka merkitsee ’hedelmätarhan vajaa’. Psalmien 79(78) käännösratkaisu on yllättävä, sillä kontekstissa puhe on vieraista kansoista, jotka ovat hävittäneet Jerusalemin ’kiviraunioksi’. Tämä ilmaistaan heprean sanalla *עִי* ’*ṭ* ’kivikasa’. Kreikankielisessä käännöksessä Jerusalem pannaankin yllättävästi ”hedelmätarhan vajaksi” (tai ”puutarhan vartiomajaksi”⁴), mikä ei tunnu sopivan kontekstiin. Tämän

³ Jesajan kääntäjä on ollut Aejmelaeuksen (2003b, 506) mukaan riippuvainen psalmien käännöksestä myös iloa kuvaavien sanojen *εὐφραίνομαι* ja *ἀγαλλιάομαι* käytössä. Nämä esiintyvät psalmeissa paralleeli-ilmauksen pareina, jolloin edellistä on käytetty aina heprean sanan *שָׂמַח* *šāmāḥ* käännösvastineena, kun taas jälkimmäisen taustalla ovat heprean sanat *עָלָז* *’ālaṣ*, *עָלָז* *’ālaṣ*, *רָנַן* *rānan*, *שׂוֹס* *šōs* ja *גִּיל* *gīl*, joiden tarkasta merkitysisällöstä Septuagintan kääntäjillä ei vaikuta olleen selvää käsitystä. Sen sijaan sanat on käännetty kontekstin perusteella. Aejmelaus (2003b, 506) päättele, että pienten profeettakirjojen kääntäjä käytti ensimmäisenä näille heprean sanoille kreikan käännösratkaisua *ἀγαλλιάομαι*, minkä Psalmien kirjan kääntäjä sitten omaksui. Psalmien kieli taas on vaikuttanut Jesajan kirjan kääntäjän ratkaisuihin.

⁴ Käännös: *Psalmit Septuagintan mukaan: Psalmien ja oodien kirkollinen suomennos*.

vuoksi Aejmelaeus päättelee, että psalmikäntäjän on täytynyt tukeutua häntä edeltävien Septuagintan kääntäjien työhön, nimittäin Miikan kirjaan (Miik. 1:6 ja 3:12), jossa sama heprean sana on kreikan ”hedelmätarhan vajan” taustalla (Aejmelaeus 2003a, 512–513 n. 46). Lisäksi jakeissa Ps. 79(78):1 ja Miik. 1:6 esiintyy sama ilmaus ”panna hedelmätarhan vajaksi” (τιθημι + εις ὀπωροφυλάκιον). Jesajalla (1:8; 24:20) ὀπωροφυλάκιον esiintyy taas (ainoastaan näissä kohdissa käytetyn) heprean sanan מַלְוֵנָה *m^llūnā* (’yösuoja’ tai ’yöpymispaikka’) käännösvastineena. Näissä Jesajan kirjan kohdissa kreikan sana istuu hyvin kontekstiin. Siitä, mikä on näiden kolmen eri tekstikokonaisuuden käännösten suhteellinen ajoitus, ei kuitenkaan tutkimuksessa vallitse yksimielisyyttä, vaan kysymyksestä väitellään edelleen.⁵

Tutkimuksessa on keskusteltu siitä, onko Psalmien kirjan käännöspaikka Egypti vai Palestiina. Tietyt sanastolliset piirteet ovat saaneet eräät tutkijat puoltamaan teoriaa, jonka mukaan käännös olisi laadittu Palestiinassa eikä Egyptissä. Sanan βᾶρις esiintyminen käännösvastineena heprean sanalle הֵיכָל *hēkāl* ’palatsi’, ’temppeli’ (Ps. 45(44):9) on saanut jotkut puoltamaan Palestiinaa käännöspaikkana, sillä Hieronymuksen mukaan sanaa βᾶρις käytettiin ainoastaan Palestiinan kreikassa merkityksessä ’linna’ kun taas Egyptissä merkityksessä ’laiva’.⁶ Muissa Psalmien kirjan esiintymissä (12 kertaa tämän kohdan lisäksi) käännösvastine heprean sanalle ’temppeli’ on nimittäin kreikan sana ναός. Septuagintan kääntäjän syy valita käännösvastineeksi sellainen harvinainen sana kuten βᾶρις voi kuitenkin johtua psalmin kontekstista, sillä tässä kohdassa ei puhuta Jerusalemin pyhästä temppelistä, vaan palatseista yleensä:⁷

⁵ Vrt. mm. Williams (2001, 268) joka käsittelee kohdan pohjalta psalmien ja Jesajan kirjan suhteellista ajoitusta, mutta kallistuu – päinvastoin kuin Aejmelaus – puoltamaan Jesajan käännöksen vaikutusta psalmien käännökseen. Williams (2001, 249) pyrkii osoittamaan, että Psalmien kirja käännettiin jo 2. vuosisadalla eaa. Hugon (2015, 129) mukaan sen sijaan sanastollinen evidenssi viittaisi siihen, että Psalmien kirja käännettiin varhaisella 2. vuosisadalla eaa., Samuelin kirjojen jälkeen ennen Kuninkaiden kirjoja.

⁶ Schaper (1995, 42, 45) vetoaa sanastoon sekä käännöksen ideologisiin painotuksiin väittäen, että kääntäminen on tapahtunut Palestiinassa 2. vuosisadan eaa. toisella puoliskolla. Vrt. Hieronymuksen *Commentarioli in Psalmos*, PL 26, 958D; Ps. 45(44):9 sekä Hieronymuksen *Epistulae* 65, PL 22, col. 633.

⁷ Näiden sanojen käytön sekä heprean konjunktion ׀ *gam* kääntämisen kreikan sanoilla καὶ γάρ perusteella on myös esitetty, että psalmikäännöksellä voisi olla yhteyttä ns. *kaige*-tradi-

Ps. 45:9 MT	Ps. 44:9 LXX
<p>מִרְחָא וְלֹאֵת וְקַצְיֵעוֹת כְּלִבְגְדֵהֶיךָ מִן־הַיְכָלִי שֶׁן מִנִּי שְׂמִיחָה</p> <p>Mirhaa, aloeta ja kassiaa tuoksuvat kaikki sinun vaatteesi. Norsunluu[<u>palatseista</u>] kaikuu sinun iloksesi kielisoitinten musiikki.</p>	<p>σμίρνα καὶ στακτὴ καὶ κασία ἀπὸ τῶν ἱματίων σου ἀπὸ [<u>βάρων</u>] ἐλεφαντίνων, ἐξ ὧν ἠὺφρανάν σε. Mirhaa, mirhaöljyä ja kassiaa tuoksuvat vaatteesi norsunluu[<u>palatseissa</u>] (tai ”norsunluu[<u>aiivoissa</u>]”) – niillä he saavat mielesi iloiseksi.</p>

Psalmikäännöksen sanaston sekä Egyptistä löydettyjen papyrusten sanaston vastaavuuden nojalla on varmempi kallistua egyptiläisen alkuperän kannalle. Johtopäätöksenä voi siis todeta, että käänнос sijoittuu Egyptiin mahdollisesti 2. vuosisadalle eli 100-luvulle eaa.

Psalmien kirjan kreikankielinen käänнос ja käsikirjoitukset

Jotta kreikankielisten käänनोंn vertailu hepreankieliseen tekstiin olisi mahdollista, on tutkijan otettava huomioon seikat, jotka vaikuttavat tekstin muuntumiseen. Nämä voidaan erotella kolmeen pääryhmään: Ensiksi tekstejä vertailtaessa on otettava huomioon, että Septuagintan *Vorlage* eli hepreankielinen pohjateksti, joka oli käänनोंn taustalla, poikkeaa nykypäiviin säilyneestä masoreettisesta tekstistä (MT). Kuolleenmeren tekstilöydöt ovatkin todistanee, että monilta osin Septuagintan ja Qumranin aineiston lukutavat psalmien osalta vastaavat toisiaan, kun taas masoreettinen teksti poikkeaa niistä.⁸ Löydöt myös osoittavat, että psalmien kirjan hepreankielinen kokoonpano sai lopullisen muotonsa vasta varsin myöhäisessä vaiheessa 1. vuosisadalla jaa. (Ks. myös Aitken 2015b, 326). Toisekseen on otettava huomion kääntäjän tyyli:

tion, joka sijoittuu Palestiinan alueelle. Tämän teorian mukaan psalmikäännös kuitenkin edeltäisi *kaige*-traditiota. Teoriaa on vahvasti kannattanut Olivier Munnich, joka pohjaa näkemyksensä Venetzin (1974) havaintoihin. Ks. mm. Munnich 1983 ja 1987b. Teoriaa kannattaa myös Van der Kooij 1983.

⁸ Ks. täydellinen lista: Flint 1997, 232–235.

vertailemalla masoreettista tekstiä ja Septuagintan käännöksiä voidaan hahmottaa, mitkä ovat kunkin heprean ilmaisun tyypillisimmät kreikankieliset vastineet. Kolmanneksi on muistettava se, että Septuagintan säilyneillä käsikirjoituksilla on oma historiansa ja käsikirjoitusten välillä on myös eroja, jotka johtuvat toisaalta kopioitsijoiden tahattomista virheistä, ja toisaalta siitä, että tekstiä on korjattu ja editoitu vuosisatojen saatossa kopioinnin yhteydessä (ks. tarkemmin Seppäsen artikkeli). Psalmien kohdalla tosin käsikirjoituksissa on suhteellisen vähän eroja, mutta toisaalta käsikirjoituksia on paljon. Alfred Rahlfs ei sisällyttänyt niitä kaikkia kriittiseen editioonsa (1931), koska hän luokitteli osan myöhäisistä käsikirjoituksista epäluotettaviksi todistajiksi varhaisimmalle mahdolliselle lukutavalle. Nämä on kuitenkin syytä ottaa huomioon tehtäessä tarkempaa tutkimusta psalmien käännöksen parissa.

Lisäksi Rahlfsin edition laatimisen jälkeen on tehty paljon teksti löytöjä. Näistä varhaisimmaksi on ajoitettu Papyrus Oxyrhynchus 77.5101, joka tunnetaan myös myöhemmin saamallaan Rahlfsin luokittelunumerolla 2227. Se sisältää osia psalmeista 26, 44, 47, 48, 49, 63 ja ajoitetaan 1. tai 2. vuosisadalle jaa. P. Chester Beatty XIII on numeroitu Rahlfsin järjestelmässä tunnuksella 2149 ja sisältää psalmit 72:6–23, 25–76:1; 77:1–18, 20–81:7; 82:2–84:14; 85:2–88:2. P. Chester Beatty XIV on numeroitu tunnuksella 2150 sisältäen (luetellussa järjestyksessä) psalmit 31:8–11; 26:1–6, 8–14; 2:1–8. Toinen keskeinen kokoelma todistajia, jotka eivät sisälly Rahlfsin kriittiseen editioon, ovat Bodmer-papyrukset: Papyrus Bodmer XXIV (Rahlfs 2110) sisältää Psalmit 17–68 kreikaksi ja se ajoitetaan 3. tai 4. vuosisadalle jaa. Papyrus Bodmer VI–IX sisältävät osia psalmeista 33–34. Muita Rahlfsin editioon sisällyttämiä käsikirjoituksia, jotka ajoittuvat 1. vuosisadalta jaa. 4. vuosisadalle jaa., on yhteensä parikymmentä.

Psalmien kirjan kreikankielisen käännöksen yleisluonne

Usein käännöstyyliä luonnehditaan akselilla kirjaimellinen–vapaa. Siinä missä kirjaimellisuus on suhteellisen selkeä kategoria, vapaa käännös osoittautuu vaikeammaksi määritellä. Apuna tähän voidaan erotella

kvantitatiiviset (määrälliset) ja kvalitatiiviset (laadulliset) kriteerit luonnehdittaessa käännostekniikkaa. Kvantitatiivisiin kriteereihin luetaan 1) sanasanainen lähestymistapa (eli sanojen tai elementtien lisääminen tai poisjättäminen), 2) sanajärjestys sekä 3) segmentaatio eli ”jaksottelu” (eli kuinka suuren osan tekstiä kääntäjä hahmottaa kerallaan).⁹ Kvantitatiivisessa suhteessa psalmien kääntäjä on sanasanainen. Käännös vastaa mahdollisimman tarkasti heprean pohjatekstiä pyrkien kääntämään jokaisen sanan – usein myös heprean sanajärjestystä seuraten. Sen sijaan kvalitatiivisina kriteereinä voidaan käyttää 1) käännosvastineiden valintaa, 2) johdonmukaisuutta näissä valinnoissa, 3) käännosvastineiden sopivuutta kontekstiin, 4) kielipiillisen muodon sopivuutta kontekstiin sekä 5) tulkinnan tasoa. Kvalitatiivisissä piirteissä tarkasteltaessa havaitaan, että psalmien kääntäjä on monessa suhteessa verrattain vapaa käännostavaltaan.

Septuagintan psalmikäännoös vaikuttaa yhtenäiseltä, joten se on joko syntynyt yksittäisen kääntäjän toimesta tai ainakin yhtenäisessä kulttuurisessa vaikutuspiirissä. Psalmien käännoös on suhteellisen hyvää kreikkaa. Kääntäjä ei ole mekaanisen johdonmukainen käännosvastineissaan, sillä hän ei noudata niin sanottua konkordanssiperiaattia eli käytä tietyille heprean sanalle aina samaa kreikankielistä vastinetta. Sanastosta voidaan edelleen päätellä, että Psalmien kirjan kääntäjä on käyttänyt käännoöstyössä kreikankielistä Pentateukkia sanakirjanaan: harvinaisetkin hepreankieliset sanat ovat psalmeissa saaneet samat kreikankieliset käännosvastineet kuin Pentateukissa (Aejmelaeus 2006a, 367). Sen sijaan käyttäessään sanastoa, joka kuvaa uskoa ja luottamusta, kääntäjä ei voinut juurikaan ottaa Pentateukista mallia, koska nämä sanat esiintyvät vain parissa kohdassa Pentateukissa.¹⁰ Seuraavaksi esitellään psalmien käännoöksestä muutaman esimerkin, jotka valottavat etenkin käännoöksen kvalitatiivisia piirteitä.

⁹ Aejmelaeus (2001, 58) tarkastelee kvantitatiivisia ja kvalitatiivisia kriteereitä erikseen pohjaten Barrin (1979, 294[20]) kriteereihin. Barr korostaa, että käännoöksen luonnehtiminen joko kirjaimelliseksi tai vapaaksi ei monissa kohdoin onnistu, kuten käy ilmi Psalmien kirjan käännoöksen osalta.

¹⁰ ἔλπεις esiintyy vain kerran Pentateukissa (Deut. 24:15), samoin ἐλπίζω (Gen. 4:26); ἐπελπίζω ei esiinny kertaakaan.

Esimerkkejä psalmien käännoksistä

Luottamuksesta toivoon?

Hepreankielisissä psalmeissa esiintyy hyvin tiuhaan luottamusta ilmaisevia verbejä. Sen sijaan, että Septuagintan kääntäjä olisi käyttänyt kreikan käännosvastinetta ’luottaa’ (*πέποιθα* tai *πιστεύω*) näille heprean sanoille (joista yleisimmät ovat *בטח* *bāṭah* ja *חסן* *hāsā*), hän on käyttänyt kreikan verbiä *ἐλπίζω* ’toivoa’.¹¹ Nämä heprean verbit esiintyvät vain kaksi kertaa Pentateukissa, jolloin ne on käännetty kreikan verbillä *πέποιθα* (ks. myös Aejmelaus 2006a, 40). Psalmien kääntäjä ei kuitenkaan ole valinnut Pentateukin tarjoamaa käännosvastinetta. Otan esimerkin Psalmista 5, jonka hepreankielisessä tekstissä Herraan ”turvaavat” (*חסן hāsā* ’turvata johonkin’) saavat iloita, kun taas kreikankielisessä tekstissä Herraan ”toivonsa panevat” (*ἐλπίζω* ’toivoa’) saavat iloita:

Ps. 5:12 MT	Ps. 5:12 LXX
<p>וַיִּשְׂמְחוּ כָּל־לִבְיָהוּדִים לְעוֹלָם וָעֶד וְיִשְׂמְחוּ עֲלֵימוֹ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר יִשְׁמְרֵנוּ</p>	<p>καὶ εὐφρανθήτωσαν πάντες οἱ ἑλπίζοντες ἐπὶ σέ εἰς αἰῶνα ἀγαλλιάσονται, καὶ κατασκηνώσεις ἐν αὐτοῖς, καὶ καυχῆσονται ἐν σοὶ πάντες οἱ ἀγαπῶντες τὸ ὄνομά σου.</p>
<p>Ploitkoot kaikki, jotka sinuun turvaavat, loppumaton olkoon heidän riemunsa! Sinä suojelet heitä, ja sinussa iloitkoot ne, jotka rakastavat sinun nimeäsi.</p>	<p>Ploitkoot kaikki, jotka panevat toivonsa sinuun, loppumattomiin he riemuitsevat! Sinä asut heidän keskellään, ja sinusta kerskuvat kaikki, jotka rakastavat sinun nimeäsi.</p>

Tällainen sanan *ἐλπίζω* ’toivoa’ käyttö ei ole yleistä klassisessa kreikassa.¹² Koska Septuagintan psalmikääntäjän tapa käyttää verbiä poikkeaa

¹¹ Aejmelaus 2004, 248–250. Psalmeja (73 esiintymää) lukuun ottamatta verbi *ἐλπίζω* on verrattain harvinainen muualla Septuagintassa (44 esiintymää). Sana *ἐλπίς* esiintyy Septuagintassa yhteensä 117 kertaa, joista 18 on psalmeissa. Etuliitteinen verbi *ἐπελπίζω* esiintyy Septuagintassa 8 kertaa, joista psalmeissa 7 esiintymää.

¹² Ks. myös Aejmelaus 2004, 250–251; 2007, 302–303. Vrt. Williams 2001, 260, joka on havainnut, että psalmien kääntäjä on hyvin systemaattinen käyttäessään verbikonstruktioita

tavallisesta kreikan kielestä, herää kysymys, mistä kääntäjä on saanut mallin kääntää kyseiset heprean luottamusta ilmaisevat verbit kreikan toivoa tarkoittavalla verbillä. Ne asiayhteydet, joissa toivoa ilmaisevat sanat psalmikäännöksessä esiintyvät, liittyvät kohtiin, joissa psalmien puhuja ilmaisee kiitoksensa, hätänsä tai pyyntönsä Jumalalle. Käännösratkaisun taustalla on siis mahdollisesti se, että juuri toivoa ilmaiseva kreikankielinen käännösvastine tuntui parhaiten sopivan näihin jumalasuhdetta kuvaaviin teksteihin.

Huomionarvoista on myös se, että ἐλπίζω-sanaryhmän käyttötapa Septuagintan psalmeissa siirtyi myöhemmin uskonnollisena terminä ja ”raamatullisena kielenä” myös Uuden testamentin kirjoittajille. Etenkin Paavalin kirjeistä voi havaita, miten keskeistä osaa sana ’toivo’ näyttelee hänen teologiassaan.¹³

Eskatologista tulkintaa?

Psalmien kirjan käännöstä on tutkittu paljon siitä näkökulmasta, millaista teologista ajattelua kääntäjä edustaa käännösratkaisuillaan. Tässä kohdassa on tosin korostettava, että käännösratkaisu ei aina kerro kääntäjän tietoisesta valinnasta, vaan hän on ehkä vain seurannut joko Pentateukin esimerkkiä tai on jostain muusta ulkoisesta syystä päätenyt johonkin tiettyyn käännösvastineeseen. Lisäksi lukijan on muistettava, että myöhemmällä tulkintaperinteellä ei voi leimata kääntäjän ratkaisuja. Tällaisesta hyvänä esimerkkinä toimii niin sanottu eskatologinen eli lopunajan tapahtumia tulkitseva luenta, jossa kreikankielisissä psalmeissa nähdään erityisen eskatologisoivia käännösratkaisuja. On muun muassa esitetty, että Psalmissa 1 esiintyvä kreikankielinen käännösvastine ἀνίστημι ’nousta ylös’ heprean sanalle קוּם *qūm* ’nousta’ (tässä kontekstissa ’seistä’, ’kestää’) olisi seurausta eskatologisesta tulkinnasta: ”Sen vuoksi väärintekijät eivät kestä (hepreaksi ja kreikaksi: ’eivät nouse’)

ἐλπίζω + ἐπί joko datiiivin tai akkusatiivin kanssa: kun verbiä hepreassa seuraa objekti, kääntäjä on käyttänyt datiiivia, ja kun verbi hepreassa on ilman objektiä, kääntäjä on käyttänyt akkusatiivia. Klassisessa kreikassa verbiin liittyy useimmiten infinitiivi (”toivoa/odottaa tapahtuvan jotain”).

¹³ Aejmelaeus 2006b, 41–42. Ks. tarkemmin Paavalin psalmireseptiosta: Aejmelaeus 2004.

tuomiolla, eivätkä syntiset vanhurskaiden neuvostossa.” (Ps. 1:5). Psalmi kontekstissa näin ollen painotettaisiin sitä, että syntiset eivät tule kokemaan *ylösousemusta*. Tämä tulkinta kumpuaa kuitenkin sanan *ἀνίστημι* ”nousta ylös” monimerkityksisyydestä, eikä voida varmasti sanoa, tavoitteliko kääntäjä tässä erityistä lopunajan tuomion korostusta.¹⁴

Hyvän esimerkin Septuagintan kääntäjien luovuudesta tarjoaa psalmeissa sekä muissa poeettisissa teksteissä usein esiintyvä metafora Jumalasta kalliona (καὶ *šūr*), joka kreikankielisessä psalmikäänöksessä on lähes kauttaaltaan muuntunut asuun ”auttaja” (βοηθός; Ps. 18[17]:3; 20[19]:15; 78[77]:35; 94[93]:22); ”apu” (βοήθεια; 62[61]:8); ”suojelija” (ἀντιλήπτωρ; 89[88]:27) tai ”Jumala” (θεός; 18[17]:32, 47; 28[27]:1; 31[30]:3; 62[61]:3, 7, 8; 71[70]:3; 73[72]:26; 92[91]:16; 95[94]:1; 144[143]:1). Tietyssä mielessä tulkinta kumpuaa siis teologisista lähtökohdista, mutta toisaalta kääntäjien motivaatioksi tähän leksiikkaaliseen muutokseen ei voida suoraan nimetä *teologisia* pyrkimyksiä. Selitys käänösratkaisulle voi pikemminkin piillä vanhassa käänöskonventiossa, mikä on nähtävissä myös targumeissa: kiveä tai kalliota ei pidetty sopivana metaforana Jumalalle.¹⁵

Antropomorfismien ja polyteismin välttämistä?

Antropomorfiset ilmaisut, joissa Jumalaa kuvaillaan inhimillisin termein, eivät näytä sopivan Septuagintan kääntäjän kielikorvaan, vaan ne on systemaattisesti korvattu toisilla. Puhe ”Jumalan kasvojen näkemisestä” on kreikankielisissä psalmeissa sekä muualla Septuagintassa kääntynyt asuun ”ilmaantua Jumalan kasvojen eteen” (ks. Aejmelaeuksen artikkeli). Kääntäjä on muuttanut verbin passiivimuotoon (ja muuntanut suoran objektin akkusatiivisijassa epäsuoraksi objektiksi datiiviin):

¹⁴ Schaperin (1995, 46–48) tulkinnan kestäättömyyden osoittaa vakuuttavasti Austermann (2003, 23–25).

¹⁵ Aejmelaeus 2001b, 72; 2006b seuraten Olofsson (1990).

Ps. 42:2 MT	Ps. 41:3 LXX
<p>צְמָאָה נִפְשִׁי לְאֱלֹהִים לְאֵל הַיְיָ</p> <p>מִתִּי אָבוּא וְאֶרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים</p> <p>Minun sieluni janoaa Jumalaa, elävää Jumalaa.</p> <p>Milloin saan tulla [ja nähdä Jumalan kasvot]:¹⁶</p>	<p>ἐδύψησεν ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα</p> <p>πότε ἴξω [καὶ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ];</p> <p>Minun sieluni janoaa Jumalaa, elävää Jumalaa.</p> <p>Milloin saan tulla [ja ilmestyä Jumalan kasvojen eteen]:</p>

Mielenkiintoista esimerkissä on se, että kreikankielisessä käännöksessä on kyllä säilytetty heprean פָּנִים *pānīm* -sanan (‘kasvot’) käännös (πρόσωπον), mutta verbi on muutettu passiiviin (= heprean nif'al). Heprean konsonanttiteksti edellyttää aktiivisen transitiviverbimuodon, ”nähdä”, jolloin ”kasvot” ovat näkemisen objekti. Muutos passiiviseen intransitiiviverbimuotoon saadaan aikaan muuttamalla verbin vokalisointia, ja tämä muutos onkin nähtävissä vokalisoidussa masoreettisessa tekstissä. Tällöin ”kasvot” eivät olekaan näkemisen objekti, vaan psalmilausuja näyttäytyy ”Jumalan kasvoille” – tosin ilmaisusta puuttuu hepreassa tarpeellinen prepositio.¹⁷

Tämä esimerkki on ajankohtainen myös suomenkieliselle yleisölle, sillä vuoden 1992 raamatunkäännöksen voi havaita häivyttävän kirjaimellisen käännöksen ”Jumalan kasvoista”. Maria Kela on esittänyt väitöskirjatutkimuksessaan (2007), että Psalmien kirjan 134 פָּנִים *pānīm* (‘kasvot’) -esiintymästä vain 32 on käännetty vuoden 1992 raamatun-suomennoksessa sanalla ”kasvot”. Heprean ja suomen ”kasvot”-sanojen suuri ero esiintymissä johtuu siitä, että heprean פָּנִים *pānīm* -sanueella on konkreettisen, ruumiinosaa kuvaavan merkityksen lisäksi myös kieliopillistunut ja metaforinen merkitys. Näin ollen sanueen kääntämistavasta ei voida suoraan tehdä sitä johtopäätöstä, että KR 1992 häivyttäisi mahdollisen antropomorffisen kuvauksen Jumalan kasvoista joiden-

¹⁶ Masoreettinen teksti vokalisoi verbin ”nähdä” nif'al-muotoiseksi (’minä ilmestyn’), vaikka lauseessa on objekti. Käännös tulkitsee konsonanttitekstiä.

¹⁷ Aejmelaus 2007c, 308 n. 20. Aejmelaus kuitenkin painottaa, että Septuaginta on paljon johdonmukaisempi muuttaessaan tällaisia intransitiiviverbejä transitiviiviksi, vaikka se ei konsonanttitekstin puolesta olisi edes mahdollista (ks. esim. Ps. 17(16):15, 63(62):3). Vrt. myös Aejmelaus 2006b, 37–38.

kin muiden ilmausten taakse, vaan kyse on myös alkukielien ja kohdekielen eroista – aivan kuten kreikan ja heprean välillä.¹⁸

Toisen mielenkiintoisen, potentiaalisesti teologisen, käännösesimerkin tarjoaa Ps. 97(96):7, jossa Septuagintan kääntäjä on arastellut käyttää monikollista sanaa ”jumalat” ja korvannut tämän sanalla ”enkelit”:

Ps. 97:7 MT	Ps. 96:7 LXX
<p>יְבֹשׁוּ כָּל־עַבְדֵי פְסָל הַמֶּתֶלֶלִים בְּלִילֵי־הַיָּמִים כֹּל־הַשֵּׁתֶחֱוֹלוֹ בְּלִ־אֱלֹהִים</p>	<p>αἰσχυρθήτωσαν πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς οἱ ἔγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ.</p>
<p>Häpeän saavat kuvien palvojat, ne, jotka kerskuvat kivijumalillaan. Kumartakaa häntä, kaikki jumalat.</p>	<p>Saakoot häpeän kaikki veistosten palvojat, ne, jotka kerskuvat epäjumalankuvillaan. Kumartakaa häntä, kaikki hänen enkelinsä.</p>

Näillä kahdella edellä mainitulla muutoksella kreikankielisessä psalmikäännöksessä on tietystä mielessä teologinen motivaatio taustallaan, mutta tekstistä ei voida päätellä, että kyseessä olisi kääntäjän luoma korostus, vaan luultavimmin käännösratkaisujen taustalla on laajempi ilmiö. Monoteismin läpilyömissä kulttuurissa Jumalan näkeminen tai kuvaus siitä, että ”jumalat palvovat Israelin Jumalaa” oli ongelmallista (Aejmelaeus 2007c, 308).

¹⁸ Kela 2007, 144–145. Kela käsittelee esiintymät tarkasti kontekstissaan ottaen huomioon myös sen, että פְּנִים-sanue on osittain kieliopillistunut puoliprepositioksi, jolloin suomenkielinen käännösvastine ”kasvot” ei olisi oikea semanttiselta vastaavuudeltaan. Samoin argumentoi myös Austermann (2003, 18–19), joka huomauttaa, että kreikan käännösvastine ἐνώπιόν σου heprean prepositioilmaukselle בעיני b’ēnē + yks. 2. suff. esiintyy myös niissä kohdissa, joissa kuvauksen kohteena ei ole Jumala. Austermann ottaa esimerkin toisesta ihmispiirteitä kuvaavasta sanasta: silmä. Septuagintapsalmeissa esiintyy kreikan ὀφθαλμός heprean sanan עין ‘ajin vastineena kohdissa Ps. 5:6, 11(10):4, 18(17):25, 31(30):23, 32(31):8, 33(32):18, 34(33)16 ja 90(89):4, joissa viittauskohteena on Jumala. Austermann (2003, 19ff.) tuo esille myös muita heprean termejä, joiden voidaan ajatella kuvaavan inhimillisiä piirteitä tai toimintoja, jotka on kuitenkin käännetty kreikankielisissä psalmeissa vastaavilla kreikankielisillä termeillä.

Lopuksi

Yhteenvetona voi todeta, että psalmit ovat hyvin kompleksinen tutkimuskohde. Niistä on säilynyt enemmän käsikirjoituksia kuin muista Vanhan testamentin kreikankielisistä kirjoista, minkä vuoksi kriittisen edition laatiminen tästä tekstimassasta on työläs projekti. Psalmien käännöksen ajoitus ja paikka sekä käännöksen funktio ovat kysymyksiä, joista tutkijat edelleen väittelevät keskenään. On myös kiisteltä, kieliinkö käännös jostain tietystä teologisesta painotuksesta vai onko kääntäjä seurannut aikansa konventioita. Kiehtovaa psalmien käännöksen tutkimuksesta tekee se, että tarkastelemalla sitä, miten heprean sanat ja ilmaukset ovat kääntyneet kreikaksi, on mahdollista päästä jäljille siitä, millä periaatteella kääntäjä on tekstiä käsitellyt, mitkä olivat hänen apuneuvonsa ja – lopulta – missä ja milloin sekä mihin tarkoitukseen käännös laadittiin. Itse käännöksen tutkiminen luokin lisää valoa kysymyksiin, jotka vielä toistaiseksi ovat vailla lopullista vastausta.

Lisälukemista

Anneli Aejmelaeus

2003b ”Rejoice in the Lord! A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Joy in the Greek Psalter.” *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies. Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Toim. M F. J. Baasten & W. Th. Van Peursen. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 118. Leuven: Peeters, 501–521.

2006a ”Faith, Hope and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter.” *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint. Presented to Eugene Ulrich*. Toim. Peter W. Flint, Emanuel Tov & James C. VanderKam. Leiden: Brill, 360–376.

Aitken, James K.

2015b ”Psalms.” *The T and T Clark Companion to the Septuagint*. Toim. James K. Aitken. *Bloomsbury Companions Ser.* London: Bloomsbury, 320–334.

Austermann, Frank

2003 *Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*. MSU 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Flint, Peter W.

1997 *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Brill: Leiden.

Olofsson, Staffan

1990 *God is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Setuagint*. *Contiectanea Biblica. Old Testament Series* 31. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Runesson, Anders, Donald Binder & Birger Olsson

2008 *Ancient Judaism and Ancient Christianity: The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book (1)*. Leiden: Brill.

Willgren, David

2016 *Like a Garden of Flowers: A Study of the Formation of the 'Book' of Psalms*. Diss. Lund University. [Julkaistu myös: *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*. FAT II 88. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016].