

Maria Kela

Jumalan kasvot suomeksi

Metaforisaatio ja erään
uskonnollisen ilmauksen synty



JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 82

Maria Kela

Jumalan kasvot suomeksi

Metaforisaatio ja erään
uskonnollisen ilmauksen synty

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston Villa Ranan Blomstedtin salissa
joulukuun 15. päivänä 2007 kello 12.



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2007

Jumalan kasvot suomeksi

Metaforisaatio ja erään
uskonnollisen ilmauksen synty

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 82

Maria Kela

Jumalan kasvot suomeksi

Metaforisaatio ja erään
uskonnollisen ilmauksen synty



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2007

Editors

Aila Mielikäinen

Department of Languages

Irene Ylönen, Marja-Leena Tynkkynen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

Editor in Chief Heikki Hanka, Department of Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Karonen, Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Matti Rahkonen, Department of Languages, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, University of Jyväskylä

Minna-Riitta Luukka, Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä

Raimo Salokangas, Department of Communication, University of Jyväskylä

Cover picture by Jyrki Kela

URN:ISBN:9789513930691

ISBN 978-951-39-3069-1 (PDF)

ISBN 978-951-39-3008-0 (nid.)

ISSN 1459-4331

Copyright © 2007, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2007

ABSTRACT

Kela, Maria

God's face in Finnish. Metaphorisation and the emergence of a religious expression.

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2007, 275 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4331; 82)

ISBN 978-951-39-3069-1 (PDF), 978-951-39-3008-0 (nid.)

English summary

Diss.

The objective of this study is to reveal, how a religious expression is emerged through the process of metaphorisation in translated biblical language. The second objective is to compare the decisions made in translating metaphors in the Finnish Old Testament (OT) editions of 1551 (the Book of Psalms), 1642, 1771, 1933 and 1992 in relation to each other and to the Hebrew source text.

The theoretical framework discusses two major schools of metaphor theory: the interaction view of metaphor and the cognitive metaphor theory. After elaboration these theories are proposed for combination into a third theoretical framework of *metaphoric awareness*. This third theoretical framework is extended by bringing in translation theories, a continuum of *source text oriented* (STO) and *target language oriented* (TLO) Bible translation principles.

Clusters of metaphoric examples from the OT provide evidence that Bible translating approaches lack an incorporated and clearly articulated *metaphoric awareness*. This deficiency causes *overtranslation* in STO translations and *undertranslation* in TLO translations. This study introduces an *anthropomorphic model* as a solution for the lack of metaphoric awareness: *The more corporal an image is, the more universally understandable it is. The less corporal an image is, the more cultural and contextual information is required.*

A focused corpus study is made on word פָּנִים *pānîm* > *kasvot* 'face'. The corpus includes all occurrences of *pānîm* in Hebrew Psalms of *Biblia Hebraica Stuttgartensia* as well as all occurrences of *kasvot* in the main Finnish translations of the Book of Psalms (1551, 1642, 1776, 1933 and 1992). Several reference translations are consulted, e. g. *Luther Bibel*, *King James Version*, *Jerusalem Bible*, *Today's English Version*, *Norwegian Bibelen* and *Swedish Bibel 2000*.

In Finnish STO translations the grammaticalised *pānîm*-rooted adpositions are often re-lexicalised and metaphorised if they refer to God. This tendency appears strongest in the OT 1933. A religious expression *Jumalan kasvojen edessä* 'before God's face' is emerged in the Psalms 1551 through metaphorisation and it is expanded in the OT 1933. The Finnish OT 1992 follows the line of other TLO translations in de-metaphorisation, but not slavishly.

Keywords: metaphorisation, metaphor theory, Bible translations, Book of Psalms, religious language

Author

Maria Kela
maria.kela@laurea.fi

Supervisors

Professor Aila Mielikäinen
Department of Languages
University of Jyväskylä

Professor emerita Raija Sollamo
Department of Biblical Studies
University of Helsinki

Professor emeritus Matti Leiwo
Department of Languages
University of Jyväskylä

Reviewers

Professor Tapani Harviainen
Department of Asian and African Studies
(Institute for Asian and African Studies, IAAS)
University of Helsinki

Docent Jaakko Leino
Department of General Linguistics
University of Helsinki

Opponents

Professor Tapani Harviainen
Department of Asian and African Studies
(Institute for Asian and African Studies, IAAS)
University of Helsinki

Docent Jaakko Leino
Department of General Linguistics
University of Helsinki

TAULUKOT

TAULUKKO 1	Kieliopillistuneiden kehonnimisubstantiivien kokonais- frekvenssi ja prepositioesiintymien määrä BHS:ssa.....	101
TAULUKKO 2	Psalmien 1-15 <i>pānîm</i> ja <i>kasvot</i> BHS:ssä ja keskeisissä suomennoksissa jakeittain	146
TAULUKKO 3	Jakeet, joissa alkutekstin <i>pānîm</i> on käännetty vähintään kolmessa psalminsuomennoksessa <i>kasvot</i> -lekseemillä.....	147
TAULUKKO 4	Jakeet, joissa alkutekstin <i>pānîm</i> on käännetty vain yhdessä tai kahdessa psalminsuomennoksessa <i>kasvot</i> -lekseemillä.....	149
TAULUKKO 5	Psalminsuomennoksissa esiintyvät <i>kasvot</i> -lekseemit, joilla ei ole alkutekstissä <i>pānîm</i> -kantaista lähtömuotoa.....	151
TAULUKKO 6	Psalmien <i>histîr panāyw</i> 'peittää kasvonsa' -rakenteen käännösvastineiden frekvenssit eri suomennoksissa	185
TAULUKKO 7	<i>Pānîm</i> -kieliopillistumien metaforisten suomennos- vastineiden frekvenssit Psalmeissa.....	202
TAULUKKO 8	BHS:n psalmien <i>pānîm</i> -kantaiset sanat, joita ei ole suomennettu <i>kasvot</i> -vastineilla missään psalmisuomennoksessa	203
TAULUKKO 9	Ei-metaforisoituneet [lipnê Y]-tyypin käännösvastineet.....	208
TAULUKKO 10	[Lipnê a]-tyypin käännösvastineet	214
TAULUKKO 11	Vuoden 1933 suomennoksessa metaforisoituneet [lipnê Y]- tyypin käännösvastineet	227

KUVIOT

KUVIO 1	Tutkimuksen keskeiset käsitteet	26
KUVIO 2	Vuoden 1992 raamatunsuomennoksen organisaatiokaavio	42
KUVIO 3	Daavidin tähti metaforan mallina.....	63
KUVIO 4	Vertaus	64
KUVIO 5	Alluusion metonyymisyys	68
KUVIO 6	Psalmien פנים <i>pānîm</i> -lekseemin esiintymät Psalmeissa ja <i>kasvot</i> -lekseemin esiintymät suomennoksissa	145
KUVIO 7	Metaforan tulkinta	241
KUVIO 8	Lähtökielen ruumiinosannimen kehittyminen kohdekielen sakraaliksi formulaksi.....	243

LIITTEET

LIITE 1	פנים <i>pānîm</i> Biblia Hebraica Stuttgartensiassa (BHS) ja <i>kasvot</i> viidessä psalminsuomennoksessa	269
LIITE 2	Väitöskirjassa käytetty heprean translitterointi.....	274

SISÄLLYS

ABSTRACT

ESIPUHE

TAULUKOT JA KUVIOT

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	13
1.1	Taustaa	13
1.2	Tutkimustehtävä	17
1.2.1	Tutkimusaineisto	17
1.2.2	Alkutekstin käsittely	21
1.2.3	Tutkimuksen kulku	23
1.3	Keskeiset käsitteet	25
1.4	Vanhan testamentin suomennokset ja heprean osuus niiden lähtökielenä	27
1.4.1	Käännöskerrostumat raamatun suomennoksissa	27
1.4.2	Mikael Agricolan <i>Psalttari</i> 1551	29
1.4.3	Biblia 1642	32
1.4.4	" <i>Sotaraamattu</i> " 1685	34
1.4.5	Biblia 1758 ja <i>Vanha kirkkoraamattu</i> 1776	34
1.4.6	A. W. Ingmanin <i>koetusraamattu</i> 1859 ja Vanha testamentti 1886	35
1.4.7	Vanha testamentti 1933	38
1.4.8	Raamattu 1992	41
1.4.9	Heprean vaikutus suomalaisiin käännöksiin	48
1.5	Käännösteoriat vuoden 1992 Raamatun taustalla	49
1.5.1	Dynaaminen ekvivalenssi	49
1.5.2	Idiomaattinen käännösperiaate	51
1.5.3	Funktionaaliset käännösteoriat ja uusi muotokeskeisyys	53
2	METAFORATIETOISUUDEN KEHITTYMINEN KÄÄNNÖSTUTKIMUKSEEN	55
2.1	Vuorovaikutusteorian ja kognitiivisen metaforateorian yhteinen alue	55
2.1.1	Metafora klassisessa retoriikassa	55
2.1.2	Vanhan testamentin kielikuvat klassisen retoriikan mukaan	57
2.1.3	Vuorovaikutusteoreettinen metaforanäkemyksen	59
2.1.4	Metonymia uskonnollisen tekstin tyyllillisenä perusasetelmana	65
2.1.5	Kognitiivisen kielentutkimuksen merkityskäsitys	69
2.1.6	Metaforinen käsitteenmuodostus	73
2.1.6.1	Strukturaalinen metaforisuus	73
2.1.6.2	Orientoiva metaforisuus	76

2.1.6.3	Ontologinen metaforisuus	78
2.1.7	Metonyyminen käsitteenmuodostus	81
2.1.8	Metaforateorian rajat uskonnon metaforien käsittelyssä	83
2.1.8.1	Metaforateorian kontekstualisointi	83
2.1.8.2	Yksinkertaistava eksperientialismi	86
2.1.9	Metaforatietoisuuden käsite	88
2.2	Metaforatietoisuuden esteet raamatunkäännöstyössä	89
2.2.1	Alkutekstikeskeisen kääntämisen rajat	89
2.2.2	Ylikääntämisen tuottama metaforisuus	94
2.2.2.1	Substantiivilähtöisen adposition synty	94
2.2.2.2	Substantiivilähtöisen adposition käyttö	99
2.2.2.3	Raamatunheprean substantiivilähtöiset prepositiot	101
2.2.2.4	Kieliopillistuman takaisinpurku ja metaforisaatio	103
2.2.2.5	Purkautuneiden kieliopillistumien uudet diskurssitehtävät	105
2.2.3	Metafora 1960–80-lukujen käännösteorioissa	106
2.2.3.1	Dynaaminen ekvivalenssi ja metaforien marginaalisuus	106
2.2.3.2	Idiomaattinen kääntäminen ja metaforien sekundaarisuus	109
2.2.3.3	Metaforat skoposteoriassa	111
2.2.4	Esimerkkejä alikäntämisestä raamatunkäännöksissä	112
2.2.5	Yli- ja alikäntämisestä metaforatietoisuuteen	119
2.3	Metaforatietoisuus formaalin raamatunsuomennosperinteen jälkeen	121
2.3.1	Metaforatietoisuus analyysimenetelmänä	121
2.3.2	Jumalan kehollisuus	123
2.3.2.1	Antropo-, zoo- ja naturomorfiset jumalametaforat	123
2.3.2.2	Metonyymiset antropomorfismit	125
2.3.3	Puolisuus-dimensioon perustuvat metaforat	129
2.3.4	Säiliömäisyyteen perustuvat metaforat	135
2.3.5	Yhteenvedo	140
2.4	Antropomorfinen malli	141
3	<i>PĀNĪM</i> VS. <i>KASVOT</i> PSALMEISSA: KVANTTATIIVINEN ANALYYSI	144
3.1	Kaikki Psalmien <i>kasvot</i> -esiintymät	144
3.2	Käännöksen <i>kasvot</i> alkutekstin <i>pānīm</i> -esiintymän vastineena	147
3.2.1	<i>Kasvot</i> -lekseemi vähintään kolmessa käännöksessä	147
3.2.2	<i>Kasvot</i> -lekseemi vain yhdessä tai kahdessa käännöksessä	148
3.3	Toisistaan riippumatta esiintyvät <i>pānīm</i> ja <i>kasvot</i>	150
3.3.1	Alkutekstin <i>pānīm</i> ei saa vastineekseen käännöksen <i>kasvot</i> -lekseemiä	150

3.3.2	Käännöksen <i>kasvot</i> -esiintymä ei johdu alkutekstin <i>pānîm</i> -esiintymästä	150
3.4	Kvantitatiivisen tarkastelun tulokset ja päätelmät	151
4	<i>PĀNÎM</i> -KANTAISTEN SANOJEN KÄÄNNÖSVARIANTTIEN TYYPIT PSALMEISSA	154
4.1	Lähtökohtana metaforinen tai kieliopillistunut <i>pānîm</i>	154
4.1.1	<i>Pānîm</i> -lekseemin semantiikkaa	154
4.1.2	<i>Kasvot</i> -lekseemin semantiikkaa	157
4.1.3	Psalmien <i>pānîm</i> versus <i>kasvot</i> -analyysin toteutus.....	160
4.2	Alkutekstin <i>pānîm</i> -metaforien käännösvariantteja	163
4.2.1	Hepreasta suomeen siirtyneitä <i>kasvot</i> -metaforia	163
4.2.1.1	Herran siunauksen ja psalmien yhtymäkohtia.....	163
4.2.1.2	Jumala kirkastaa kasvonsa.....	165
4.2.1.3	Jumala ylentää tai kääntää kasvonsa.....	168
4.2.1.4	<i>Nosta meihin kasvojesi valo!</i>	180
4.2.1.5	<i>Älä piiloudu meiltä!</i>	185
4.2.1.6	Ihminen etsii ja katselee Jumalan kasvoja	187
4.2.1.7	Muita metaforia	189
4.2.2	Vakiintumattomia <i>kasvot</i> -metaforia.....	191
4.2.3	Yhteenveto.....	199
4.3	Alkutekstin <i>pānîm</i> -kantaisten kieliopillistumien käännösvariantteja.....	200
4.3.1	Kieliopillistumatyyppit.....	200
4.3.2	Kieliopillistuman adpositio- ja adverbikäännökset	204
4.3.3	Kieliopillistuman metaforisaatio.....	220
4.3.3.1	Yleiset metaforisaatiot	220
4.3.3.2	Vuoden 1933 suomennoksen metaforisaatiot	224
4.3.4	Yhteenveto	230
4.4	<i>Psalttarin</i> 1551 ja vuoden 1992 suomennoksen poikkeustapaukset.....	231
5	DISKUSSIO.....	236
5.1	Jumala-viitteisen kieliopillistuman metaforisaatio	236
5.2	Antropomorfisen metaforan suomentaminen	238
5.3	Raamatunkäännöksen metonyymisyys	241
5.4	Uskonnollisen ilmauksen synty	243
	SUMMARY	247
	LÄHTEET	252
	LIITTEET	269

1 JOHDANTO

1.1 Taustaa

Uskonnon kieli voidaan nähdä erikoiskieleksi, jota tutkitaan toisaalta sanaston ja toisaalta tilannevaihtelun kannalta, samoin kuin esimerkiksi eri ammattiryhmien kielimuotoja. Näin ajatellen uskonnon kieli on yksi erikoiskielen muoto tai sosiaalinen varieteetti muiden joukossa. Nykytilannetta ei enää sävytä se historiallinen tosiasia, että niin suomen kuin useimpien muidenkin länsimaisten kielten kirjakielit ja kielentutkimus ovat syntyneet alun perin tarpeesta saada omakielinen raamatunkäännös. Kirkon ja lainsäädännön tarpeet olivat keskiajan lopulla rinta rinnan luomassa motivaatiota suomen kielen konventioiden kirjaamiselle. Kristinuskon leviäminen ja sitä pohjustava raamatunkäännöstyö ovat edelleen tärkeimmät syyt uusien kirjakielten syntyyn. Nykyaikaisena esimerkkinä tästä mainittakoon, että raamatunkäännöstyötä avustavan kielitieteellisen Summer Institute of Linguistics -järjestön kenttätyöntekijät ovat vuosina 1935–2006 kehittäneet yli 800 uutta kirjakieltä (SIL International 2006). Kysymys uskonnollisen kielen tutkimuksesta nousee kuitenkin esiin vasta sen jälkeen, kun tällä kielimuodolla ei enää ole kielessä norminluojan asemaa.

Uskonnollisen kielen tutkimuksen alku yhdistetään toisinaan Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) myöhäiskauden tuotantoon. Tämä on ollut ns. lingvistisen filosofian tärkein innoittaja, ja siinä Wittgenstein puuttui myös uskonnon ilmausten ongelmaan. Myöhäisfilosofian pääteos *Filosofisia tutkimuksia* (alkuteos *Philosophische Untersuchungen* 1953) alkaa kielipelin käsitteen selvittämisellä. Kielipeli on ”koko sanojen käytön tapahtumasarja kielessä” (Wittgenstein 1981: 27). Tästä wittgensteinilaisesta ajattelusta on etsitty vastausta uskonnollisen kielen olemassaolon ongelmaan. Sen mukaan uskonnollista kieltä ei voi eristää muusta kielen käytöstä. ”Uskonnollinen usko” tosin eroaa muusta uskosta ja uskomuksista tavalla, joka tulee esiin uskonnollisen uskon yhteydessä käytettyjen ilmausten erityislaatuisena käyttönä. Uskonnollista uskoa ilmentävää sanan ja lauseen käyttöympäristöä ja kontekstia voidaan kutsua ”uskonnolliseksi kielipeliksi”. Sanalla ei koskaan ole irrallista merkitystä, vaan sana on

aina johdettu kieleen kielipelissä. Sen merkitystä voidaan tutkia vain katsomalla, millaisten esimerkkien kautta eli missä kielipeleissä se on tuotu kieleen. Kielipelin ulkopuolella sanan merkitys häviää, muuttuu tai vääristyy. Myöskään uskonnollisella termillä ei siis ole irrallista uskonnollista merkitystä, vaan esimerkiksi sanan *kuolema* käytöllä uskonnollisessa kielipelissä täytyy olla yhteys sen käyttöön muualla kielessä. Kun uskonnollisessa kielessä puhutaan *hengellisestä kuolemasta* tai *sielun kuolemasta*, annetaan sanan *kuolema* käytölle uusia sääntöjä, jotka toimivat analogisesti vanhojen sääntöjen kanssa. (Työrinoja 1984: 103–107, 130–131, 149–151.)

Wittgensteinilainen perusnäkemys uskonnon kielen aktuaalistumisesta uskonnollisessa käyttökontekstissa näkyy uskonnollisen kielen määritelmistä. Uskonnollinen kieli voidaan määritellä laajasti uskonnollisissa tilanteissa ja uskonnollisista asioista puhuttaessa tai kirjoitettaessa käytetyksi kieleksi. Suomessa uskonnollinen kieli on Agricolan Uuden testamentin suomennoksen (1548) julkaisemisesta lähtien ollut tiukasti sidoksissa Raamatun kieliasuun, ja uskonnollinen kieli on siten ollut kristillisen kirkon kieltä (Mielikäinen 1998a: 14). Päivikki Suojasen mukaan uskonnollisessa kielessä on laajemmin käsitettynä keskeistä tilanteen ja aihepiirin sakraalius (Suojanen 1975: 230–231):

Uskonnolliseksi kieleksi käsitän sen järjestelmän, jota puhutaan, luetaan, kirjoitetaan tai/ja tulkitaan sakraaliksi koetussa tapahtumassa tai sellaisessa tilanteessa, missä kosketellaan sosiaalisen ryhmän ja yksilön pyhiksi ja uskonnollissisältöisiksi mieltämiä tajunnansisältöjä ja aiheita. Sen elementtien valintaa säätelevät puheyhteisön uskonnollinen traditio sekä sen sosiaalisten suhteiden verkosto. (Suojanen 1975: 231.)

Suojasen määritelmä ei rajaa uskonnollista kieltä kristillisen kirkon kieleen, vaan siihen sopii minkä tahansa ihmisyyhteisön sakraalissa tilanteessa käyttämä kieli. Hänen mukaansa uskonnollista kieltä olisi tutkittava viestintätilanteiden kannalta, ja Suomen tapauksessa olisi sosiolingvistinen uskonnollisen kielen tutkimus erityisen tarpeen, sillä ”Suomen uskonnollisen kielen kielioppi kirjoitetaan vasta kun esimerkiksi Suomen uskonnollisten puheyhteisöjen puhesääntöt on kartoitettu”. (Suojanen 1975: 252–256.)

Ajatukseen uskonnollisen suomen kielen kieliopin kirjoittamisesta eivät muut uskonnollista kieltä tutkineet ole meillä puuttuneet. Norjalainen raamatunkääntäjä Kjell Magne Yri (1998:17–18) pitää turhina yrityksiä luoda teoria uskonnollisesta kielestä, koska uskonnollisen kielen fonologia, morfologia ja syntaksi noudattavat samoja lainalaisuuksia kuin muun yleiskielen kielioppi. Hän katsoo uskonnollisen kielen olevan tavallista inhimillistä kieltä, jota käytetään uskonnollisten asioiden viestimiseen ja jossa käytetään uskonnollisia käsitteitä.

Jos kieltä pidetään autonomisena järjestelmänä, sen rakenteesta onkin vaikea löytää erityisiä uskonnollisen kielen tuntomerkkejä. Sellaisiksi voi kuitenkin lukea seuraavat eri tutkijoiden esittämät suomen uskonnollisen kielen piirteet (Kalliokoski 1990: 182; Mielikäinen 2000: 238–248; Lappalainen 2004: 263–266; ks. myös Kela 2005: 254).

- Vanhan kirjasuomen tyylinen sanajärjestys: *Ajatuksilla, sanoilla ja töillä olen pyhän tahtosi rikkonut ja tiedän sen vuoksi ansainneeni iankaikkisen kadotuksen*
- Mutkikkaat lauserakenteet: erityisesti UT:n kirjeissä

- Arkaistiset muodot: *kätten työ, lähtekäämme*
- Hengellinen sanasto: *armo, laupeus, opetuslapsi, vanhurskaus*
- Käännöslainat: esim. prefiksiverbijohdannaiset *ylösnousemus*
- Paratagmat: *uni ja näky, pelko ja vavistus, ilo ja riemu, hävittää ja tappaa*
- Uskonnolliset kollokaatiot: *pyhien kasvojesi edessä*
- Formulat: *totisesti, totisesti, minä sanon sinulle*

Nämä piirteet eivät silti ole primaaria uskonnollista kieltä, vaan ne ovat yleiskielestä tai käännösten kautta sakraalikontekstiin siirtyneitä muotoja ja ilmauksia, joita ei juuri esiinny muussa kielenkäytössä. Nykyhetken ja nykykielen kannalta ne tosin ovat juuri niitä konventioita, joista kielimuoto tunnustetaan uskonnolliseksi.

Omaleimainen sanasto ja sen käyttö erilaisissa fraaseissa on uskonnollisen kielen selvin tuntomerkki. Sanasto uskonnollistuu toisaalta metaforisaation kautta: esimerkiksi yleiskielen sana *taivas* on metaforisesti saanut merkityksen 'Jumalan asuinpaikka'. Toisaalta sanasto uskonnollistuu myös kielenkäyttötradition, usein raamatunsuomennosten valintojen myötä. Niinpä Agricolan käyttämä käännöslaina *opetuslapsi* on nykykielessä säilyttänyt vain ideologisen merkityksensä 'Jeesuksen/uskonnollisen johtajan oppilas', kun muu yleiskieli on siirtynyt käyttämään Volmari Kilpisen luomaa uudissanaa *oppilas*. Uusin raamatunsuomennos (1992) ottaa tämän kahtalaisuuden huomioon ja käyttää molempia variantteja¹. Suuri osa Agricolan aikaisesta hengellisestä sanastosta näyttää säilyneen kielessä muuttumattomana. Tämä pysyvyys on kuitenkin vain näennäistä, koska usein sanojen semantiikka on muuttunut. Esimerkiksi *pyhä* on toisinaan kangistunut pelkäksi fraasiksi (*pyhä Raamattu, pyhä ristimerkki*), *hurskas* ei enää tarkoitaakaan 'viisasta', ja *laupias* on useammin Jumalaan liitetty epiteetti kuin 'lempeää ihmistä' kuvaava adjektiivi. (Mielikäinen 1992b: 5-7; 1998a: 14, 15.)

Kirjauskonnoissa uskonnollinen käsite voidaan määritellä sellaiseksi tradition käyttämäksi konkreettiseksi tai abstraktiksi käsitteeksi, jota käytetään pyhässä kirjassa ja joka on myöhemmin käytössä siitä riippuvainen, läheisesti tai kaukaisesti sidoksissa korkeimman jumaluuden kulttiin. Uskonnon järjestäytyessä siirrytään käsitteiden kansanmääritelmistä objektiivisina pidettyihin asiantuntijamääritelmiin. Järjestäytyneen uskonnon piirissä varsinaiset uskonnolliset termit ymmärretään yleisesti normatiivisiksi käsitteiksi, jotka voidaan käsittää oikein tai väärin. (Yri 1998: 17, 30-31.) Teologilta voidaan kysyä, mitä *vanhurskaus* oikeastaan merkitsee tai mikä on sanan *armo* oikea määritelmä. Teologista kielenkäyttöä pyritään myös tietoisesti ohjailemaan. Kielenohjailusta esimerkkinä on sanan *kirkko* tietoinen käyttö 'koko kristikunnan' merkityksessä, tutun *seurakunta*-sanan sijaan (Mielikäinen 1995: 11). Joskus myös raamatunkäännöksessä esiintyvä vanhentunut sana tai vaikkapa hetkellinen uudismuodoste voi teologisoitua termiksi. Jälkimmäisestä käy esimerkiksi vuoden 1938 Uudessa testamentissa esiintyvä sana *armotalous*, jota on käytetty kreikan kielen *oikonomia*-metaforan suomennoksena. (Mielikäinen 1997: 51-53, 62-68.)

Asiantuntijamääritelmiin pitäytyminen eri elämänaloilla on tyypillistä länsimaisille koulutusyhteiskunnille. Tämä piirre näyttää tulevan esiin myös us-

¹ Esim. Luuk. 6:40 *ei ole opetuslapsi opettajaansa parempi* (UT 1938) > *ei oppilas ole opettajaansa etevämpi* (R 1992).

konnollisen kielen nykyaikaistamiseen tähtäävissä hankkeissa, kuten raamantunusuomennoksissa ja kirkollisen kielen uudistustyössä. Luterilaista jumalanpalvelusuudistusta toteuttanut kirkkokäsikirjakomitea joutuikin pohtimaan muun muassa sitä, nouseeko kirkon kielelliseksi auktoriteetiksi kirjallis-estettisen pipliasuomen jälkeen tieteen kieli, jonka ymmärtäminen vaatii asiantuntijaselityksiä yksinkertaisissakin sisällöissä. Tieteen kieltä pidettiin liian rajaavana auktoriteettina kielimuodolle, jolla on voitava tulkita sekä yhteisöllisiä että yksilöllisiä tunteja. Käsikirjauudistuksessa painotettiinkin vuorovaikutusnäkökulmaa liturgiseen kieleen. Liturgisella kielellä on kolme vuorovaikutussuuntaa: Jumalalta ihmiselle, ihmiseltä Jumalalle ja ihmiseltä ihmiselle. Tällä tavoin viestinnän välineeksi nähtynä kirkollinen kieli on samojen muutospaineiden alainen kuin muutkin ihmisyyhteisöjen käyttämät kielimuodot. (Mieliäinen 1992a: 4, 15–16; 1998a: 17.) Raamatunkäännöstyössä sanojen termiäytyminen teologisiksi oppisanoiksi on otettava huomioon sitä tarkemmin, mitä pidempi kristillinen traditio kulttuurilla on. Teologisissa termeissä saattaa lisäksi olla kirkkokuntakohtaisia eroja, jotka on myös ratkaistava, jos pyritään saamaan aikaan eri tunnustustraditioille sopiva, yhteinen raamatunkäännös.

Palaan vielä edellä esitettyyn uskonnollisen kielen piirteiden luetteluun. Semantiikan tutkija joutuu tällaisen luettelon ääressä tekemään kysymyksen, mitä näiden kielenpiirteiden takana on. Mihin uskonnon symbolijärjestelmä tarvitsee arkaistisia ja arjesta etäännyttäviä muotoja? Millaisissa konteksteissa näitä käytetään, puhutussa vai kirjoitetussa tekstilajissa? Ovatko mainitut piirteet välttämättömiä sakraalille kielelle, vai voiko pyhäksi koettuja sisältöjä ilmaista myös arkisesti tai uudella tavalla? Luettelo herättää myös kysymyksen, onko tyylillinen tuoreus lainkaan mahdollista pyhässä kielessä.

Uskonnollinen, arkaistinen tyylilaji voi joskus säilyä, vaikka tilannekontekstissa ja keskustelun aihepiirissä ei olisi mitään pyhäksi mielletävää. Tästä kertoo mahdollisuus käyttää uskonnollisen kielen konventioita ei-sakraaleissa tilanteissa, humoristisesti tai ironisoivasti. Suomenkielisessä kaunokirjallisuudessa tämä on tuttua aina ensimmäisestä romaanista alkaen, jossa Aleksis Kivi ironisoi prototyypistä kirkkokieltä Seitsemän veljeksien Laurin saarnaparodiassa. Myös nykypuhekieltä voidaan lähestyä samasta näkökulmasta. Muun muassa kristilliseen yhteisöön kuuluvan sisäpiirin arkikielessä voi olla piirteitä kyseisen yhteisön uskonnollisesta kielenkäytöstä (Moberg 1998: 197–198; Lappalainen 2004: 263, 284). Kielenkäyttöä motivoi tällöin ryhmään kuulumisen osoittaminen ja huumori. Näissä esimerkeissä ei kuitenkaan täyty uskonnollisen kielen määritelmän vaatimus tilanteen sakraaliudesta eikä aihepiirin uskonnollisesta sisällöstä.

Arkaistisuus, hengellinen sanasto, raamatullinen sanajärjestys tai uskonnolliset paratagmat ja kollokaatiot eivät siis muuta kieltä uskonnolliseksi, jos tilannekonteksti ei ole sakraali. Ne eivät siinä mielessä ole uskonnon kielen vakioita, vaan pikemminkin optionaalisia lisäyksiä. Niitä keskeisempi ominaisuus on tilannekonteksti. Tämän vuoksi semantiikan tutkimuksessa on pidettävä erillään *uskonnosta puhumisen* tekstit ja *uskonnon harjoittamisen* tekstit. Teologinen kieli kuuluu edelliseen, mutta jälkimmäistä voisi luonnehtia myös jumaluuden kohtaamisen kieleksi. Sakraalissa tilanteessa tuotettu kieli on uskonnon harjoittamisen kieltä; tosin sakraalin ja ei-sakraalin tilanteen välinen raja on usein liukuva ja hämärä, ja miltei mikä tahansa inhimillinen keskustelutilanne

voi muuttua pyhäksi. Tavallisimpia uskonnon harjoittamisen tekstilajeja ovat rukousten kieli ja kanonisoitu raamattukieli mutta myös saarnat ja raamattupiirikeskustelut, jotka nekin sisältävät rukouksia ja raamattusitaatteja. (Ks. Kela 2005.)

Tässä tutkimuksessa en pohdi teologisen oppisanaston muodostumista vaan pyrin selvittämään, mikä oikeastaan on "jumaluuden kohtaamisen" kieli-muodolle tyypillistä. Semanttikkona minua ei tyydytä pelkkä uskonnollisille teksteille tyypillisten rakenteiden luetteleminen, vaan olen kiinnostunut siitä, miksi nämä rakenteet ovat tarpeen uskonnon kielelle ja mitä intentioita niillä ilmaistaan. Tässä tutkimuksessa keskityn erityisesti siihen, miten uskonnon harjoittamisessa tarpeellinen ilmaus syntyy kieleen. Olen rajannut tarkasteluni kristilliseen kielenkäyttöön ja lähestyn uskontoa tässä työssä aina juutalais-kristillisestä näkökulmasta, jollen erikseen mainitse toisin. Fokuksessa ovat suomalaiset raamatunkäännökset ja laajemmin ottaen raamatunkäännöstyö yleensä.

1.2 Tutkimustehtävä

Psalmien kirja on Vanhan testamentin ja koko Raamatun tunnetuin ja siteeratuin osa. Psalmiit ovat laulettuja yhteisiä rukouksia, joilla on tärkeä asema sekä juutalaisessa että kristillisessä uskonnonharjoituksessa. Keskeisenä psalmirunouden syntyperiodina pidetään ajanjaksoa 1000–400 eKr., ja erityisesti tämän jakson alkuvaihetta (Eaton 2003: 4). Psalmien kirja on valmistunut lopullisessa kokoonpanossaan ilmeisesti vasta 100-luvun eKr. alkuun mennessä (Smend 1989: 151). Psalmeja käytetään edelleen juutalaisissa ja kristillisissä jumalanpalveluksissa monin tavoin: niitä resitoidaan alkukielellä tai kreikaksi, latinaksi ja kirkkoslaaviksi, niitä luetaan käännöksinä ja muokataan lauluiksi. Psalminosia lainataan liturgisissa teksteissä, ja yksittäisiä jakeita siteerataan vapaissa rukouksissa, saarnoissa ja erilaisissa muistojakeissa. Psalmitekstit ovat keskeinen malli kaikelle muulle uskonnolliselle kielenkäytölle juutalais-kristillisessä kontekstissa, ja erityisesti muiden kollektiivisten rukousten kielelle. Myös raamatunkäännöstyö aloitetaan usein kanonisoitujen kollektiivisten rukousten käntämisestä; psalmien ohella näitä ovat esimerkiksi vanhatestamentillinen Herran siunaus ja Uuden testamentin puolelta Isä meidän -rukous. Esimerkiksi Agricola on julkaissut ensiksi valikoiman psalmeja ja muita rukouksia (*Rukouskirja* 1544) ja vasta sen jälkeen Uuden testamentin (1548). Nämä käytännölliset tosiseikat viittaavat siihen, että kollektiivisten rukousten kieltä voi pitää eräänlaisena uskonnon kielen ytimenä.

1.2.1 Tutkimusaineisto

Tähän taustaan sijoittuu tutkimukseni tarkastelukohteen valinta. Tutkimuksen pääkohteena on psalmiaineistosta analysoitu *Jumalan kasvot* -metafora, mutta analyysini fokusoituu tähän vasta luvuissa 3 ja 4. Sitä ennen esittelen luvussa 2 teoreettisen viitekehäkseni laajemmalla alueella poimittujen raamattukielen esimerkkien kautta. Käytän siinä aineistona erityisesti Vanhasta testamentista

kerättyjä kehometaforia. Viitataan toistuvasti myös Uuden testamentin metaforiin sekä virsiin, hengellisiin lauluihin ja uskonnollisiin puheisiin, kun tarvitsen esimerkkejä tietyn ilmiön esiintymisestä uskonnollisessa kielenkäytössä. Käytän työssäni myös muita kuin uskonnollisia aineistoja, kuten Google-hakukoneen osoittamia Internet-sivuja ja sanakirjojen fraasistoja, etsiessäni esimerkkejä erilaisten rakenteiden käytöstä suomen kielessä.

Yksityiskohtaisimman tarkastelun kohteeksi olen siis valinnut kanonisoidun kollektiivisen rukouksen keskeisen metaforan, *Jumalan kasvot*. Tarkastelen tämän metaforan siirtymistä alkutekstistä mahdollisten välittäjäkielten kautta suomennoksiin eri aikoina. Tarkastelen kaikkia Psalmien tärkeimpiä suomennoksia: Agricolan *Psalmtaria* (Ps. 1551) ja vuoden 1642 *Biblian* (B 1642), vuoden 1776 *Biblian* (ns. *Vanha kirkkoraamattu*; B 1776), vuoden 1933/38 *Raamatun* (ns. *Uusi kirkkoraamattu*; VT 1933, UT 1938) sekä vuoden 1992 *Raamatun* (R 1992) psalmisuomennoksia. Suomennokset kattavat siis ajallisesti koko kirjasuomen historian ajan alusta nykyaikaan. Selvyiden vuoksi viitataan eri vuosien käännöksiin lyhenteellä ja vuosiluvulla enkä erisnimiksi vakiintuneilla kirkkoraamatunimillä, koska nykytilanteessa aiheuttaa helposti väärinkäsityksiä puhua "Uudesta kirkkoraamatusta" (1933/38). Toisia aineistoni psalmeja on suomennettu jo Agricolan *Rukouskirjaan* (RK 1544), ja tällaisissa kohdissa viitataan tarpeen mukaan näihin teksteihin. Epävirallisista suomalaisista käännöksistä viitataan toisinaan Jussi Aron laatimaan *Psalmit nykysuomeksi* -käännökseen (PsN 1973).

Suomennosten vertailun perustyökaluina ovat sähköiset raamattuhakuohjelmat, joita on useita vapaasti saatavilla web-versioina (ks. www.raamattu.org) sekä erillisinä tietokoneohjelmina. Mikään nykyinen ohjelma ei kuitenkaan sisällä kaikkia keskeisiä suomalaisia Vanhan testamentin käännöksiä, vaan käännöksiä on käsiteltävä eri ohjelmien avulla. Vuosien 1551 ja 1642 käännöksiin olen tehnyt tarvittavat sanahaut Vanhan kirjasuomen sähköisten aineistojen kautta; kokoelmat on talletettu Unix-pohjaisina hakuversioina (Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat). Ohjelma on vanhakantainen eikä sen kautta ole helppo saada käsitystä vanhan tekstin kokonaisuudesta, vaikka informaation käsittelyssä se onkin riittävä ja tarkka apu.² Olen kuitenkin käyttänyt myös Agricolan teosten näköispainoksia (MAT I, III) ja vanhoja *Biblian* painoksia (*Biblia* 1642). Vuosien 1776, 1933 ja 1992 raamatunkäännöksiin sisältyvät psalmit ovat olleet käytössäni web-pohjaisen hakuohjelman kautta (*Raamattu.uskonkirjat.net* 2001–2005) mutta myös painettuina kirjoina (*Biblia* 1776, *Raamattu* 1933, *Raamattu* 1992). Ongelmallisimmaksi käännökseksi osoittautui vuoden 1776 *Biblia*, koska hakuohjelman (*Raamattu.uskonkirjat.net* 2001–2005) teksti perustuu vuoden 1872 laitokseen (mainitun sivuston pitäjän tiedonanto). Kaikkiin esimerkkeihin ottamani jakeet olen siksi korjannut vuoden 1776 *Biblian* alkuperäisen painoksen mukaisiksi.

Suomennosten ohella aineistooni kuuluu alkukielinen psalmiversio *Biblia Hebraica Stuttgartensian* (BHS 1969–76) mukaan. BHS on neljäs painos niin sanottuun Leningradin koodeksiin perustuvasta *Biblia Hebraican* laitoksesta, ja se

² Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen Vanhan kirjasuomen sähköinen tekstiarkisto on nyt uudistettu ja sijoitettu Internetiin yleisesti saataville (<http://kaino.kotus.fi/>). Helppokäyttöinen uusi sivusto ei kuitenkaan ehtinyt hyödyttää tämän tutkimuksen aineistovaihetta. Se ei myöskään sisällä vuoden 1776 *Bibliaa*.

perustuu Rudolf Kittelin toimittamaan Biblia Hebraican kolmanteen painokseen (1. painos 1906, 2. painos 1925, 3. painos 1937). Biblia Hebraican teksti on ollut käytössäni painettuna kirjana ja *Mechon Mamren* (1998–2005) web-sivuston kautta. Mechon Mamren sivuilla on koko Biblia Hebraica sekä kirjoitettuna tekstinä että luettuina äänitiedostoina. Sen pohjateksti ja vokalisointi ovat samat kuin Biblia Hebraica Stuttgartensiassa, mutta vanhojen käsikirjoitusten kantillaatiomerkit on korvattu länsimaisin välimerkein. Kantillaatiomerkit ovat diakriittisiä symboleita, joilla klassisen heprean teksteissä osoitetaan kantillaation lisäksi sanapainoa ja syntaktista rakennetta. Merkit auttavat lukijaa rytmittämään tekstin oikein ja hahmottamaan lauserakennetta. (Esim. Richter 2004.) Välimerkkien lisääminen vaikuttaa lauseiden syntaktiseen hahmotukseen, ja näin syntyy joitakin painotuseroja. Esimerkkilauseisiin en ole kopioinut web-version välimerkkejä teknisistä syistä. Joissakin tapauksissa olen tiedustellut välimerkityksen perusteita tai sen perusteella tehtäviä tulkintavaihtoehtoja sivuston laatijoilta sähköpostitse.

Alkutekstin käsittelyssä olen käyttänyt apuna myös *Blue Letter Bible* (1996–2002) -sivustoa. Kyseinen raamatuntutkijan apuväline perustuu *Revised Standard Version* (1946–51) -käännöksen tekstin viitteistykseen ja sisältää muun muassa Strongin klassisen sanakirjan *A Concise Dictionary of the Words in The Hebrew Bible* (Strong 1890) ja interlineaarikäännöksen *Revised Standard Version–Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ohjelmassa käytetty *Revised Standard Version on King James Version* -käännökseen (KJV 1611) pohjautuva laitos, jota on uudistettu vuosina 1881–1885 ja 1901 sekä 1946–51. Strongin sanakirja korvaa myös konkordanssiteokset sikäli, että siitä käy ilmi jokaisen BHS:n sanan kokonaisfrekvenssi. Keskeisimmän aineistoni eli lekseemin פָּנִים *pānîm* ‘kasvot’ esiintymät olen tarkastanut myös Even-Shoshanin konkordanssista *A new concordance of the Bible* (1990), joka on sata vuotta Strongin sanakirjaa uudempi mutta jota ei ole saatavana sähköisessä hakuohjelmamuodossa.

Joissakin tapauksissa olen välttämättä tarvinnut tiedon *Septuagintan* ratkaisusta, ja silloin olen turvautunut kreikan kielen tuntijoihin³ sekä Albert Pietersman englanninkieliseen *Septuagintan* Psalmien käännökseen (NETS 2000). Toisen vanhan käännöksen, *Vulgatan* (405 jKr.) sanamuodon olen toisinaan tarkastanut raamattuhakuohjelmasta (*Biblia Sacra Vulgata* 1995–2007).

Jotta tutkimukseni voisi heijastaa alkutekstin tulkintavaihtoehtojen kirjoa, käytän työssäni viitekäännöksinä useita englannin-, saksan-, ruotsin- ja ranskankielisiä Raamattuja sekä norjankielistä käännöstä. Käännökset on valittu tunnettuuden ja saatavuuden mukaan. Niinpä esillä ovat saksankieliset *Luther Bibel* (1534) ja *Die Gute Nachricht* (1982), englanninkieliset kuningas Jaakon käännös eli *King James Version* (KJV 1989, alkuteos 1611), Jewish Publication Society'n käännös (JPS 1917/2002), Jerusalemin Raamattu eli *Jerusalem Bible* (JB 1966), *New English Bible* (NEB 1970), *New International Version* (NIV 1973), *Revised English Bible* (REB 1989), *New Revised Standard Version* (NRSV 1989) ja *Today's English Version* eli *Good News Bible* (TEV 1976), ranskankielinen *La Bible du Semeur* (BdS 1992), ruotsinkieliset käännökset vuosilta 1917 (*Bibel* 1917) ja 1999 (*Bibel* 2000) sekä kirjanorja-varieteetille (bokmål) käännetty *Bibelen* (NB 1978).

³ Työtäni ohjanneen professori Raija Sollamon lisäksi kreikan kieltä koskeviin kysymyksiini ovat vastanneet fil. maist. Marja Vierros ja fil. toht. Stephen Evans, mistä heille kaikille lämpimät kiitokset.

Käännökset on koottu alla olevaan luetteloon aikajärjestyksessä. Kuvailen tärkeimpiä viitekäännöksiä tarkemmin myöhemmissä luvuissa, joissa käsittelen käännöseriaatteita.

Työssä käytetyt suomennokset ja viitekäännökset aikajärjestyksessä

- *Luther Bibel* (Luther 1534)
- Agricolan *Rukouskirjan* psalmit (1544) ja *Psalttari* (1551)
- Kuningas Jaakon käännös eli *King James Version* (KJV 1611/1989)
- *Biblia* (B 1642)
- *Biblia* (B 1776)
- *Jewish Publication Society's Hebrew Bible* (JPS 1917/2002)
- *Bibeln eller den Heliga Skrift* (Bibel 1917)
- *Raamattu* (VT 1933; UT 1938)
- Jerusalemin Raamattu eli *Jerusalem Bible* (JB 1966)
- *New English Bible* (NEB 1970, New Testament 1961)
- *New International Version* (NIV 1973)
- *Psalmit nykysuomeksi* (PsN 1973)
- *Today's English Version* eli *Good News Bible* (TEV 1976, NT 1966)
- *Bibelen, Den Hellige Skrift* (NB 1978)
- *Die Gute Nachricht* (GN 1982)
- *New Revised Standard Version* (NRSV 1989)
- *Raamattu* (R 1992)
- *Bibel 2000* (Den tredje officiella översättningen av Bibel till svenska, 1999)
- *La Bible du Semeur* (BdS 1999)

Useimpien käännösten teksti ollut käytössäni sähköisessä muodossa Internetissä toimivien raamattuhakuohjelmien kautta. Lutherin käännöksestä otamani esimerkit olen kuitenkin tarkistanut vuoden 1534 näköispainoksen mukaisiksi. *King James Version* -käännöksestä (KJV) käyttämäni online-versio perustuu vanhaan tekstiin, jonka ortografiaa on nykyaikaistettu, mutta myös sananvalinnoissa voi olla joitakin muutoksia. Työssäni ei ole kuitenkaan ollut tarpeen tuoda pikkutarkasti esiin alkuperäisen englanninkielisen tekstin muotoja yhtä tarkasti kuin Lutherin valintoja. Englanninkielisistä käännöksistä on kulttuurisista syistä otettu mukaan juutalaisyhteisön tekemä Vanha testamentti (JPS 1917/2002), vaikka käytännössä se näyttää useimmiten olevan KJV:n mukainen. Hepreankielisen raamattusivuston ylläpitäjän mukaan KJV:n ja JPS:n samankaltaisuus on kuitenkin vain tyyllillistä ("stylistic"), kun taas sisältö ("content") on selvästi erilainen (Mechon Mamren webmaster, henkilökohtainen tiedonanto). Esimerkkinä keskeisestä erosta voi mainita Kristuksen syntymään liitetyn ja-keen Jes. 7:14, jossa JPS kääntää *young woman*, kun KJV käyttää sanaa *virgin*. Juutalaisyhteisön tekemä käännös ei myöskään ole toiminut suomentajien lähteenä kuten Lutherin käännös ja KJV.

Uusinta suomennosta tarkasteltaessa keskeisiä viiteaineistoja ovat erityisesti akateeminen *New English Bible*, *Jerusalem Bible* ja radikaalin dynaamisidiomaattinen *Today's English Version*. Niitä konservatiivisemmalla tavalla dynaamista ekvivalenssia toteuttaa *New International Version*, joka on kiinnostava kompromissi tradition ja dynaamisen ekvivalenssin välillä. *Die Gute Nachricht* on TEV:n saksankielinen sisarkäännös, joka on ollut suomalaisen raamatunkäännöskomitean aktiivikäytössä. Norjalainen käännös *Bibelen* (NB 1978) on usein ollut tyyllillisenä esikuvana suomennokselle. Myös uuden ruotsalaisen käännöksen (*Bibel 2000*) ratkaisusta löytyy yhtäläisyyksiä uusimman suo-

mennoksen valintojen kanssa. Suomalainen Jussi Aron käännös (PsN 1973) on niin ikään tärkeä viiteaineisto, koska se on dynaamisen suomennoksen Vanhan testamentin ainoa omakielinen edeltäjä. Uusista käännöksistä *Jerusalem Bible*, *New English Bible*, *Psalmit nykysuomeksi* ja *Today's English Version* ovat käytössäni vain kirjakappaleina, mutta muut luettelon käännökset ovat olleet saatavilla online-hakuohjelmissa.

Viiteaineistojen määrää olisi ollut melko helppo laajentaa tästä vielä paljon nyt, kun online-versiot tekevät mahdolliseksi erikielisten käännösten vaivattoman vertailun. Erityisesti englanninkielisiä käännöksiä olisi tarjolla enemmänkin, mutta niitä lisäämällä tuskin enää saa merkittävää uutta tietoa; mukana ovat nyt uusista käännöksistä keskeisimmät murrosvaiheen käännökset. Ranskankieliset käännökset ovat esillä rajoitetusti, vain joissakin kohdissa.

1.2.2 Alkutekstin käsittely

Vanhan testamentin semanttiset ongelmat ovat karkeajakoisia verrattuna modernien klassikoiden käännöstyössä esiintyviin semantiikan ongelmiin. Esimerkiksi Barr (1974: 383) toteaa, että jopa Uuden testamentin semantiikan kysymykset liittyvät sanojen suhteellisen hienojakoisiin vivahteisiin: olisiko sanottava *usko* vai *uskomus* vai ehkä *uskollisuus*; tällöin ei kuitenkaan tarvitse miettiä, tarkoittaisiko sana sittenkin jotakin kokonaan muuta, kuten vaikkapa *hevosta* tai *laivaa*, tai verbiä *keittää*. Tässä on ero Vanhaan testamenttiin nähden, jossa sanaluokankin määrittely voi joskus olla ongelmallinen. Hepreankielisessä tekstissä on sanoja, jotka esiintyvät vain kerran koko teoksessa ja joita ei tunneta muista yhteyksistä. Näitä *hapax legomenon* -sanoja on noin 400 juurisanaa, ja jos mukaan lasketaan sanan eri muodot, saadaan miltei 1500 muuten tuntematonta sanaa. Käsitellen tässä tutkimuksessa esimerkkejä, joissa eri käännösten vaihtoehdot poikkeavat suuresti toisistaan. Tästä syystä on tarpeen pitää esillä useita viitekäännöksiä.

Otan yhden satunnaisen ja Barrin kuvaamaa tilannetta vähemmän draamaattisen esimerkin Vanhan testamentin heprean kääntämisestä. Psalmissa 21:10 jakeen alkuosa kuuluu kolmessa 1900-luvun suomennoksessa seuraavasti:

VT 1933 Sinä panet heidät hehkumaan kuin pätsin, kun sinä kasvosi näytät
 PsN 1973 Sinä panet heidät kuin tuliseen uuniin, kun he joutuvat sinun eteesi
 R 1992 Sinä panet heidät kuin tuliseen pätsiin, kun he joutuvat sinun eteesi, Herra.

Kaikissa näissä suomennoksissa on käytetty hepreaa pohjatekstinä. Kohta ei ole teologisesti kiistanalainen eikä jae ole liturgisesti merkittävä, joten käännöksillä ei tässä jakeessa liene jumaluusopillisia syitä päätyä erilaisiin ratkaisuihin. Kuitenkin käännökset poikkeavat toisistaan neljällä tavalla:

- 1) Ensimmäisessä lauseessa on vuoden 1933 suomennoksessa käytetty *panna*-verbiä kausatiivina infinitiivimuodon kanssa (*panet hehkumaan*), mutta vuosien 1973 ja 1992 suomennoksissa *panna*-verbiä käytetään transitiivisena siirtämisverbinä eli *panna*-verbin yleisimmässä perusmerkityksessä.
- 2) Vuoden 1933 suomennoksessa *ihminen hehkuu kuin pätsi*, mutta kahdessa muussa *ihminen on tulisen uunin/pätsin kaltaisessa paikassa*. Molemmissa vaihtoehdoissa on käytetty vertausta *kuin pätsi/uuni*, mutta ensimmäisessä ihmistä verrataan pätsiin (*ihmi-*

nen hehkuu), kun taas toisessa ja kolmannessa ihmisen sijaintia verrataan uuniin tai pätsiin (*paikka hehkuu*).

1) + 2) Näiden kahden eron vuoksi suomennosten semanttiset rakenteet eroavat toisistaan siten, että vuoden 1933 suomennoksessa *Jumala aiheuttaa ihmiselle tilan, jossa tämä hehkuu*, mutta vuosien 1973 ja 1992 suomennoksissa *Jumala siirtää ihmisen paikkaan, joka on tulinen*.

3) Toisessa lauseessa vuoden 1933 suomennoksessa käytetään kausatiiviverbiä *näyttää* yhdistettynä metaforaan *kasvot*. Siinä Jumala-subjekti esiintyy aktiivisena toimijana: *Jumala näyttää kasvonsa ihmiselle*.

4) Vuosien 1973 ja 1992 suomennoksissa käytetään kielteisen luonteista välttämättömyyttä ilmaisevaa verbiä *joutua*, ja se on yhdistetty lokatiiviin *eteen*. Niissä subjekti (ihminen) esiintyy passiivisena kokijana: *ihminen joutuu Jumalan eteen*.

3) + 4) *Kasvojen näyttäminen* esitetään vuoden 1933 suomennoksessa selityksenä ensimmäisessä lauseessa esitetylle tilanteelle, niin että koko virkkeen tulkinta tässä käännöksessä on seuraava: *Jumala näyttää kasvonsa ja sen johdosta ihminen hehkuu kuin pätsi*. Kahdessa muussa suomennoksessa koko virkkeen tulkinta olisi *Ihminen joutuu Jumalan eteen, ja silloin Jumala siirtää ihmisen tuliseen pätsiin*.

Näin tarkka käännösten vertailu ei ole mielekästä, jollei tekstiä verrata lähtötekstiin. Lähtötekstiin vertaaminen tuo kuitenkin mukanaan useita metodisia ongelmia: teksti on ensin translitteroitava, sen jälkeen glossattava ja vielä raakakäännettävä. Kaikki nämä vaiheet sisältävät tulkintaa, joista tutkimuksen tekijä on vastuussa. Esimerkiksi tässä jakeessa alkuteksti kuuluu *Biblia Hebraica Stuttgartensian* mukaan seuraavasti:

Translitterointi:	Tě-šitē-mô	kě-tannûr	'eš
Morfeemiglossa:	FUT.2.M-asettaa-OBJ.m3.M	kuin-uuni	tuli
Sanaglossa:	sinä asetat heidät	kuin uuniksi	tuliseksi
lě-‘et	pânê-kâ		
PREP.LOK-aika	kasvot.GEN-y2.M ⁴		
ajalla	kasvojesi		

Raakakäännökset: 'sinä teet heistä tulisen pätsin hetkesi koittaessa' //
'sinä teet heistä tulisen pätsin vihasi koittaessa'

Alkutekstin litterointimerkit olen selittänyt liitteessä 2. Translitterointi on tehty akateemisen käytännön mukaan, jonka periaatteet on esitetty teoksessa SBL Handbook of Style (1999: 25–27; liite 2). Translitterointi on näin ollen mahdollisimman tarkka, ja siinä näkyvät myös vokaalien kestoasteet.

Glossauksen voi toteuttaa morfeemeittain tai sanaglossana, joista jälkimmäinen on lukijalle helpompi mutta tulkitsevampi kuin morfeemiglossa. Litteroidun alkutekstin sanat olen tässä erotellut viivoilla morfeemeittain. Litteroidun rivin alla on morfeemiglossa ja sen alla sanaglossa. Morfeemiglossan avulla lukija pääsee melko tarkasti perille raamatunheprean rakenteesta (ks. The Leipzig Glossing Rules 2004). En ole kuitenkaan pitänyt tarpeellisena tehdä myöhemmissä tekstiesimerkeissä kahta glossariviä, vaan pitäydyn niissä pelkkään sanaglossaan. Sen tekeminen edellyttää morfeemiglossaa enemmän

⁴ Glossan lyhenteet: FUT = futuuri (muotoa kutsutaan heprean kieliopeissa imperfektiksi, mutta sen funktio on tässä futuurinen), M = maskuliini, y = yksikkö, m = monikko, PREP.LOK = lokatiivinen prepositio, POSS = possessiivisuffiksi, GEN = geneetiivi.

tulkintoja, joten lukija ei sen avulla voi aina täysin arvioida alkutekstin ja käännöksen vastaavuutta; tosin morfeemiglossassakin olisi sanoille mahdollista antaa vain yksi suomenkielinen vastine, vaikka sanakirjan mukaan vaihtoehtoja olisi runsaasti. Sanaglossa on morfeemiglossaa helppolukuisempi, ja se on myös rakenteellisesti riittävän tarkka tässä tutkimuksessa, joka keskittyy semantiikkaan eikä syntaksiin. Olen selittänyt alkutekstin kieliopillisia muotoja tekstissä tarpeen mukaan.

Kahden glossarivin vertailusta näkyy, että olen sanaglossassa tulkinnut vuoden 1933 suomennoksen tapaan verbin *objektisuffiksin* vertauksen subjektiksi (*he = kuin uuni*), enkä ole vuosien 1973 ja 1992 suomennosten tapaan lisännyt lauseeseen *lokatiivia* (*ILL = kuin uuni*). Olen siis pitänyt lokatiivin puutetta tässä intentionaalisenä ja ilmaisen objektisuffiksin tilanmuutosta (*he > uuni*) translatiivilla (*uuniksi tuliseksi*). Tämä on tulkinta, jonka olen tehnyt tietoisena siitä, että verbi *šit* on perusmerkitykseltään ‘panna, asettaa’, ja harvemmin ‘perustaa, tehdä joksikin’. Pysin noudattamaan samaa linjaa koko ajan sanaglossauksissani: olen voinut lisätä glossaan alkutekstistä puuttuvan kieliopillista suhdetta ilmaisevan elementin (kuten tässä tilanmuutosta ilmaisevan translatiivisijan) mutta en referentiaalista yksikköä (kuten tässä lokaatiota ilmaisevaa illatiivisijaa).

Sanaglossa ei kuitenkaan ole vielä ymmärrettävää suomea. Tämän vuoksi olen jatkanut tulkintaprosessia vielä asteen pidemmälle tekemällä kunkin käsittelemäni ilmauksen lauseyhteydestä raakakäännöksen, jonka esitän puoli-lainausmerkeissä (*‘sinä teet heistä tulisen pätsin hetkesi koittaessa’ // ‘sinä teet heistä tulisen pätsin vihasi koittaessa’*). Tämän vaiheen olisi voinut ohittaa valitsemalla yhden suomennoksista peruskäännökseksi, josta käsin tulkintoja tarkastellaan. Koska tavoitteenani on kuitenkin verrata suomennoksia keskenään, olen pitänyt parempana ratkaisuna luoda itse raakakäännöksen, joka asettuu tarkasteluni lähtökohdaksi ja eräänlaiseksi esitulkinnaiksi. Tällä tavalla pyrin välttämään sen, että jokin vertailtavista suomennoksista nousisi analyysissä lähtökohtaisesti toisen edelle. Metodini haasteena on välttää analyysissä arvottavaa asetelmaa suhteessa tähän tutkimusta varten tehtyyn raakakäännökseen. Olen usein tehnyt erilaisia raakakäännöksiä saman sanaglossan perusteella, ja joskus tekemäni käännökset ovat suorastaan keskenään ristiriitaisia (esim. Ps. 45:13, luku 4.2.2). Tällä menettelyllä pyrin vähentämään sitä vaikutelmaa, että katsoisin tietäväni alkutekstin oikean tulkintatavan. Myös erikieliset viitekäännökset ovat tutkimuksessa esillä, jotta kuva kääntämisen todellisesta tulkinnanvaraisuudesta vahvistuisi.

1.2.3 Tutkimuksen kulku

Tutkimustavoitteena on luoda uskonnollisen ilmauksen syntyprosessin kuvaus. Lähtöoletukseni mukaan uskonnon harjoittamisen kielen keskiöstä valittu metafora tarjoaa siihen soveltuvan aineiston. Tarkasteltavaksi ilmaukseksi olen valinnut tavallisen ruumiinosan nimen, *kasvot*, koska se sisältyy uskonnon kielessä keskeiseen, monimerkityksiseen ilmaukseen *Jumalan kasvot*. Oletan, että tämän kielikuvan alkukielistä muotoa ja käännösprosessia tarkastelemalla on mahdollista saada yleistä tietoa uskonnollisen ilmauksen synnystä ja siten uskonnon kielenkäytön lainalaisuuksista. Hypoteesini perustuu myös aiempiin

tutkimuksiin, joita olen tehnyt Vanhan testamentin ruumiinosan sisältävistä kielikuvista (Kela 1996, 1998, 1999, 2004).

Tutkimuksessani yhdistän raamattukielen metaforien kuvaamisessa kirjallisuudentutkimuksen vuorovaikutusteoreettisen metaforanäkemyksen ja kognitiivisen semantiikan metaforanäkemyksen metodiikkaa (luku 2.1). Perustelen tätä otetta käännosteorioiden historiallisella tarkastelulla (luku 2.2). Kiinnitän huomiota siihen, että käännosteorioista näyttää puuttuvan metaforanäkemys. Yhtenä keskeisenä esimerkkinä tästä esitän heprean puoliprepositioiden kääntämisen ongelman, ja tässä yhteydessä nousee ensimmäisen kerran esiin metafora *Jumalan kasvot*.

Analysoin sakraalia aineistoa kuitenkin ensin myös muiden esimerkkien avulla siitä näkökulmasta, kuinka hyvin se voi toimia metodologian esimerkkiaineistona ja millaisia modifiointeja mainittuihin taustateorioihin on tehtävä, kun aineisto on ideologista ja nimenomaan uskonnollista (luvut 2.3–2.4). Sakraalin tekstin suomentaminen tarjoaa diakronisesti kattavan ja synkronisesti, nykysuomen kannalta, riittävän ambivalentin materiaalin ideologisen tekstin metaforien kääntämisestä. Tässä yhteydessä nousee esiin kysymys antropomorfisista metaforista eli metaforista, joilla Jumalaa kuvataan ihmisen kaltaiseksi. Vanhassa testamentissa *Jumalan kasvot* on yksi keskeisimmistä antropomorfismeista. Tämä sama metafora kuvaa siis niin käännosteorian kuin metaforateoriankin ydinongelmia uskonnollisessa tekstissä, ja siksi otan sen tarkempaan analyysiin teoriatyökalun perusteiden kehittämisen jälkeen.

Tutkimukselleni muodostuu näin ollen laajahko ja analyysipitoinen metodologiaosuus ja lisäksi siihen pohjautuva mutta yksityiskohtaisempi empiirinen osuus (luvut 3 ja 4), jonka aloitan kvantitatiivisella tarkastelulla (luku 3). Koska tutkimusmetodini muotoutuu analyysin kuluessa, selvitän vielä empiirisen osuuden aluksi tarkemmin analyysin vaiheistuksen tutkimuskysymyksineen. Lähestymistavallani on paljon yhtymäkohtia esimerkiksi tekstikritiikin ja kriittisen tekstintutkimuksen kanssa ja tutkimuskohteenani on nimenomaan diskurssikonteksti, mutta en sitoudu minkään spesifin kriittisen diskurssintutkimuksen koulukunnan menetelmiin.

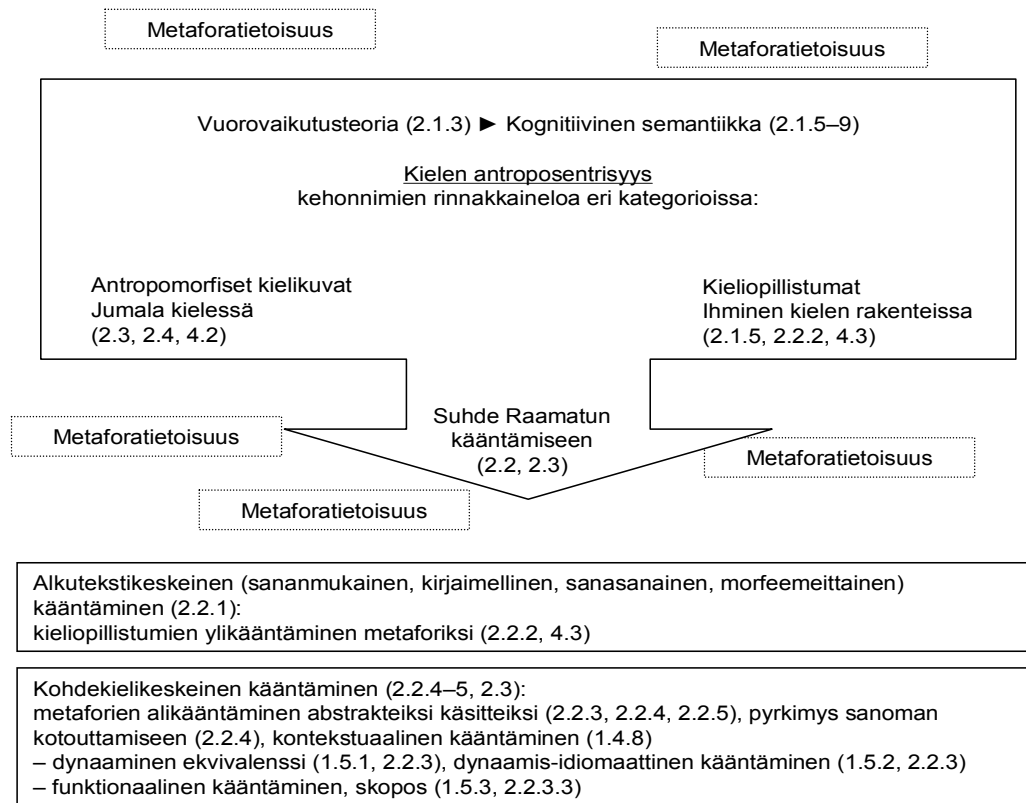
Tutkimusmetodissani on filologinen ote silloinkin, kun analysoin lingvistisesti kielen rakenteita. Filologisuudella tarkoitan tässä yhteydessä sitä, että tarkastelen ilmauksia alkutekstin, sanastontutkimuksen, raamatunkäännöstraditioiden, viitekäännösten, kääntäjien kommenttien ja aikalaiskirjoitusten kontekstissa. Tähän yhteyteen sijoitan kognitiivisesti painottuneen lingvistisen semantiikan avulla tulkittuja rakenneanalyysyjä. Selitän ideologisen tekstin metaforisuuden ongelmia yhtäältä historiallisesti mutta myös lingvistisesti. Tämä yhdistelmä auttaa analyysin pysymisessä diskurssikeskeisenä ja kontekstilähtöisenä.

Viime kädessä tarkastelen kuitenkin aineistoani vihjemateriaalina, joka selittää uskonnollisten ilmausten syntymisen problematiikkaa yleisemmällä tasolla. Analyysin tulokset kertovat osaltaan uskonnollisen ilmauksen syntyprosessin lainalaisuuksista.

1.3 Keskeiset käsitteet

Olen edellä käyttänyt sekä käsitettä *uskonnollinen kieli* että käsitettä *uskonnon kieli*. Pidän edellistä väljänä ja yleisluontoisena ilmauksena, joka sisältää erilaisia *uskonnosta puhumisen* ja *uskonnon harjoittamisen* kielimuotoja. Samaan käsitepiiriin kuuluvat myös yleisluontoiset termit *hengellinen* tai *sakraali kieli* sekä kollektiivista uskonnon harjoittamisen kieltä kuvaava termi *liturginen kieli*. Mielikäinen (1992b: 4) luettelee neljä liturgisen kielen ominaispiirrettä: 1) Liturginen kieli käyttää Raamatun sanamuotoja, 2) liturgisessa kielessä heijastuvat teologiset näkemykset, 3) kyseessä on kollektiivinen kielimuoto ja 4) liturginen kieli on tarkoitettu puhuttavaksi, kuunneltavaksi ja laulettavaksi. Nämä neljä piirrettä toteutuvat myös reformaation jälkeen syntyneiden kristillisten seurakuntien jumalanpalvelusten kielenkäytössä, vaikka varsinaisia kirkkokäsikirjoja ei niissä yleensä käytetä. Suomen yleiskielessä sana *liturgia* kuitenkin viittaa tavallisesti luterilaisen kirkkokäsikirjan mukaisiin jumalanpalvelusmenoihin (NSS s.v. *liturgia*; vrt. Mielikäinen 1992b: 3). Tässä työssä käytän pääasiassa termejä *uskonnon kieli*, *hengellinen kieli* tai *sakraali kieli* ja vain toisinaan rajatumpia termejä *uskonnon harjoittamisen kieli* tai *liturginen kieli*.

Koska olen yhdistänyt työni metodologiassa erilaisia tutkimustraditioita, olen joutunut muotoilemaan myös tähän tarkoitukseen sopivaa terminologiaa. Suomen kielen semantiikkaa käsittelevä työni kuuluu fennistiikan alaan. Työssäni hyödynnän kuitenkin kirjallisuudentutkimuksen alaan kuuluvaa metaforatutkimusta, Vanhan testamentin eksegetiikkaa ja erityisesti raamatunheprean tutkimusta sekä käänntiedettä. Lähestyn tutkimuskohdetta funktionaaliskognitiivisesta kielinäkemyksestä käsin enkä siksi tee periaatteellista eroa semanttisten ja pragmaattisten kysymyksenasettelujen välille, vaikka toisinaan saatan puhua erikseen "lingvistisestä semantiikasta" ja "pragmaattisesta" kysymyksestä. Keskeisin kielinäkemyksestä johtuva terminologinen seuraus työssäni on se, että katson kielellisen yksikön *muodon* ja *merkityksen* nivoutuvan yhteen niin, että niitä ei voi analysoida toisistaan irrallaan (ks. lukua 2.1.5). Seuraavaan kuvioon olen koonnut keskeisimmät käyttämäni teoreettiset käsitteet; kuviossa olevat numerot viittaavat tämän työn lukuihin.



KUVIO 1 Tutkimuksen keskeiset käsitteet.

Olen luonut käsitteen *metaforatietoisuus* kuvaamaan vuorovaikutusteoreettisen ja kognitiivisen metaforanäkemyksen yhteiseltä rajapinnalta nousevaa tapaa lähestyä metaforia käännoistyössä. Testaan tämän käsitteen toimivuutta luvussa 2.3, ennen tutkimuksen *kasvot/pänim* -korpuksen käsittelyä. Tämän korpuksen esittelen luvussa 3, jossa toteutan myös sen kvalitatiiviselle analyysille suuntaa antavan kvantitatiivisen tarkastelun. Kvantitatiivisen tarkastelun perusteella merkittävimmiksi osoittautuneet piirteet analysoin luvussa 4 metaforatietoisuuden näkökulmasta.

Metaforatietoisuuden esteiksi raamatunkäännoistyössä nousevat *ylikääntämiseksi* tai *alikäntämiseksi* nimittämäni ilmiöt. Näiden sanojen englanninkielisiä vastineita (*overtranslation, undertranslation*) näkee käännoisteoreettisessa kirjallisuudessa käytettävän deskriptiivisesti ja ei-termimäisesti kontekstisidonnaisissa merkityksissä, mutta tässä työssä käytän niitä rajattuina termeinä. Ylikääntämistä syntyy *alkutekstikeskeisen* (toisin sanoen *formaalin, sananmukaisen, kirjaimellisen*) käännoisotteen seurauksena, kun alkutekstin elementtejä siirretään kohdekieleen silloinkin, kun informaatio pitäisi kohdekieleessä ilmaista esimerkiksi implisiittisesti. Alkutekstikeskeinen käännoisote voi ylikääntämisen kautta johtaa kategoriakeskeiseen lopputulokseen, jossa perinteisen kieliopin kategoria on ollut alkutekstiä määräävämpi tekijä käännoisvastineen valinnassa. Alikääntämistä puolestaan muodostuu *kohdekielikeskeisen* käännoisotteen seurauksena silloin, kun alkutekstin kulttuurimetafora nähdään liian vieraannuttavaksi elementiksi, jotta sen voisi kääntää suoraan kohdekielelle, ja tekstiä pyritään *kotouttamaan* valitsemalla metaforan sijaan tulkitseva käännoisvastine.

Ylikääntämisen ja alikäntämisen ongelmia tarkastelen *antropomorfisen mallin* (2.4) valossa. Yksinkertaisimmat antropomorfiset metaforat ovat *primaareja metaforia* (2.1.6.2, 2.4), joita on kognitiivisessa tutkimuksessa ehdotettu universaaleiksi metaforiksi. Osa antropomorfisista metaforista on kuitenkin *kompleksisia metaforia* (2.1.6.2, 2.4), joiden ymmärtäminen on kulttuurikohtaista.

Käytän tekstientutkimuksessa tarpeellista erottelua termien *konteksti* ja *koteksti* välillä. *Kontekstilla* tarkoitan vakiintuneen tavan mukaisesti rekisteri-, tyyli- ja kulttuuriyhteyksiä (esim. *sakraali konteksti*, *kulttuurikonteksti*), kun taas *koteksti* viittaa ilmauksen välittömään myötäesiintymään tekstissä (vrt. *lausekonteksti*).

1.4 Vanhan testamentin suomennokset ja heprean osuus niiden lähtökielenä

Tämän luvun tarkoituksena on ensisijaisesti esitellä tutkimuksen aineistopohja eli keskeisimmät suomalaiset Vanhan testamentin käännökset. Toisaalta pohjustan myös tutkimustavoitettani, suomalaisen uskonnollisen ilmauksen syntyprosessin selvittämistä kysymällä, onko suomennosten lähteenä käytetty hepreankielistä alkutekstiä vai mistä uskonnollisen kielennöksen ainekset ovat peräisin.

1.4.1 Käännöskerrostumat raamatunsuomennoksissa

Raamatunkäännökset ovat pitäneet suomen kieltä kirjallisessa kielikontaktissa klassisten kielten – heprean, kreikan ja latinan – kanssa 1500-luvulta alkaen. Raamatunsuomeen latinasta ja kreikasta tulleita käännöslainoja ovat tutkineet mm. Rapola 1968, L. Hakulinen 1969, Itkonen-Kaila 1997 ja Heininen 1999. Klassisen heprean osuutta käännöslainojen lähteenä ei sen sijaan ole juurikaan tutkittu. Selvittämättä on sekin, ovatko hepreasmit tulleet suomeen suoraan klassisesta hepreasta vai välikielten, kuten kreikan, latinan, saksan ja ruotsin kautta.

Raamatunkääntäjä ei voi kuoria kulttuureja pois käännöksestä. Raamatunsuomentajilla on aina ollut käytettävissään useita erikielisiä raamatunkäännöksiä. Vaikka kääntäjä olisi alkukielen taitoinen, muiden käännösten käännösratkaisut vaikuttavat käännösprosessiin. Raamatunsuomennoksia tarkasteltaessa on pidettävä mielessä myös se tosiasia, että vasta vuoden 1992 käännöksen komiteassa ovat kaikki jäsenet olleet äidinkieleltään suomenkielisiä. Aiemmin on varsinaisessa käännöstyössä ollut mukana myös äidinkieleltään ruotsinkielisiä kääntäjiä, joten ilman muunkielisten käännösten malliakin prosessissa on helposti syntynyt vierasvaikutteista kieltä. Teksti ei siten ole pelkästään yhden lähtökielen ja -kulttuurin vuorovaikutusta kohdekielen ja -kulttuurin kanssa, vaan satojen vuosien ja useiden käännösten jälkeen raamatunsuomennoksiin on kertynyt merkkejä lukuisista kielistä ja kulttuureista. Käännöskerrostumat voivat näkyä tekstissä mm. kulttuurisina idiomeina, vierasvaikutteisena syntaksina tai sanaston käännöslainoina. Esimerkiksi *vanhurskas* on keskeinen hengellinen termi, joka esiintyy jo Agricolalla. Etymologisesti *vanhurskas* on muodostunut

muinaisruotsin termin *rätvois* ('rättfärdig') mallin mukaan sanoista *vakaa* 'oikea' ja *hurskas* 'viisas', eli sana tarkoittaa 'oikealla tavalla viisasta' (L. Hakulinen 1969: 180–186; SKES s.v. *vanhurskas*). Tämä tavallinen hengellisen kielen sana on käytössä uusimmassakin raamatunsuomennoksessa.

Suomennoksen lähtökielten vaikutteita suomen kielessä pidetään helposti niiden esiintymisyhteyden vuoksi "uskonnollisena tyylinä". Lähempi tarkastelu osoittaa kuitenkin, että uskonnollisiksi mielletyt kielen piirteet ovat usein alkuaan käännöskielisyyksiä, jotka ovat sittemmin vakiintuneet ainoastaan hengelliseen erikoiskieleen. Germaanisiet lainat ovat kielessämme tavallisia, ja niiden vaikutus näkyy laajasti suomen yleiskielessä. Sen sijaan seemiläistä vaikutusta ei ole tullut suomen kieleen juuri muualta kuin raamattukielen kautta, ja siksi hebraismit elävät nimenomaan uskonnollisessa kielessä. Näin ollen on vaikea pitää erillään hebraismit ja uskonnollinen tyyli.

Hebraismi on saattanut kulkeutua suomennokseen joko suoraan alkutekstistä suomalaisen kääntäjän sanatarkan käännöstyön tuloksena tai muiden käännösten kautta – tai molempia reittejä. Vaikka molemmat tavat ovat mahdollisia ja niiden lopputulos voi olla sama, on silti valaisevaa pohtia kysymystä suomalaisten raamatunsuomennosten lähtöteksteistä.

Lähdepohjaa voi selvittää lähinnä kahdella tavalla. Ensiksikin raamatunsuomennosten lähteistä saa tietoa dokumenttilähteistä, joita ovat suomennosten yhteydessä julkaistut esipuheet, erikseen säilyneet sihteerien merkinnät tai muut aikalaislähteet sekä julkaisemattomat arkistolähteet. 1900-luvun suomennoksista on julkaistu erillisiä teoksia. Vanhempien käännösten lähteistä tällaista suoranaista tietoa on niukemmin. Tärkeimpiä julkaistuja dokumenttilähteitä, joissa kuvataan suomalaisten Vanhan testamentin suomennosten syntyprosessia, ovat

- Mikael Agricolan teosten esipuheet (1551, 1552)
- Biblian 1642 esipuhe ja kääntäjien muistiinpanot
- Antti Lizeliuksen esipuheet Bibliaan 1758 ja Bibliaan 1776
- Henrik Gabriel Porthanin artikkeli (1788, julkaistu 1873)
- Biblian 1859 (Anders Wilhelm Ingmanin käännös) esipuhe
- Antti Filemon Puukon teokset (1933 ja 1948)
- Jussi Aron jälkipuhe teokseen *Psalmit nykysuomeksi* (1973)
- Aarne Toivasen julkaisut (1985, 1990, 1991) sekä artikkelikokoelma *Kohti uutta kirkkoraamattua* (1986).

Pelkät julkaistut dokumentit eivät kuitenkaan riitä selvittämään käännösten todellista lähdepohjaa muun muassa sen vuoksi, että kääntäjien dokumenteilla on yhteinen taipumus ylikorostaa alkutekstin osuutta käännöksen lähtötekstinä edeltäjien ja ympäröiville kielille tehtyjen aikalaiskäännösten osuuden kustannuksella. Muiden uusien käännösten olemassaolo kyllä tuodaan esille, mutta niiden vaikutus käännösprosessiin ei selviä pelkistä kääntäjien julkaisuista. Tämä tendenssi toistuu 1600-luvulta 1990-luvulle. Erityisesti edeltävän suomennoksen merkitystä on uuden suomennoksen tehneen komitean vaikea nostaa esille. Viljo ja Kari Tarkiainen (1985: 222) pitävät erikoisena sitä, että vuoden 1642 Raamatun julkaisijat vaikenivat niin Agricolan kuin Eerik Sorolaisen osuudesta ensimmäisen koko Raamatun suomentajina. Vuoden 1938 Raamatun käännöskomiteaan kuulunut A. F. Puukko kiittelee teoksissaan (1933, 1946) vanhimpia käännöksiä, mutta tuo vuoden 1776 Bibliasta korostetusti esille sen

korjausta kaipaavat puolet, ja vuoden 1859 käännöksen hän tyrmää täysin. Vuoden 1776 käännöksen merkitys suomalaiselle kirjallisuudelle ja kulttuurille taas on nähty selkeästi vuoden 1992 raamatunkäännöstä esiteltäessä (mm. A. Toivanen 1991), joissa esitellään vuoden 1933 suomennoksen korjaustarvetta.

- On kuitenkin varsin ymmärrettävää, että vastavalmistuneen käännöksen esittelijät eivät suuremmin tuo esille edeltäjiään. Heidän esittelyjensä yhtenä funktiona on ollut perustella omaa uutta käännöstä ja selvittää yleisölle, miksi käytössä oleva käännös joutaa sivuun uuden tieltä. Muut käännösehdokkaat jäivät vaille mainintaa (kuten Sorolaisen käännökset Petraeuksen komitealta, ks. lukua 1.4.3) tai todetaan kelvottomiksi (kuten Ingmanin käännös Puukon arvioissa, ks. lukua 1.4.6). Muille kielille tehtyjen aikalaiskäännösten merkityksen korostamista saattaa estää pelko siitä, että yleisö kyseenalaistaa käännöksen arvovallan, jos sen lähteenä sanotaan käytetyn muuta kuin alkukieltä. Tutkijalla on siis oltava kääntäjien antamia lausuntoja luotettavampi keino päästä todellisten lähtötekstien äärelle.

Julkaistuihin dokumentteihin verrattuna luotettava ja puolueeton tutkimusmateriaali on käännöskomitean työn aikana koottu arkisto. Uusimman raamatunkäännöskomitean arkisto on tähän saakka ollut miltei koskematta (RKK 1973–1992). Sinne on talletettu kaikista Raamatun teksteistä käännösprosessin keskeiset vaiheet käännösyksikön ensimmäisestä raakakäännöksestä kirkolliskokouksen käsittelemään lopulliseen käännösehdotukseen saakka. Myös runsaasti käännösperiaatteellisia keskusteluja on referoitu komitean pöytäkirjojen liitteiksi. Käännöstyön alkuvaiheessa ei sähköposti ollut vielä yleistynyt kirjeenvaihdossa, ja siksi arkistossa on myös runsaasti käsin ja kirjoituskoneella kirjoitettuja palautekirjeitä 1970- ja 1980-luvuilta. Tämän laajahkon arkiston lisäksi eri kääntäjät ovat säilyttäneet työn aikana syntyneitä materiaalia henkilökohtaisissa arkistoissaan (Lassi Nummen arkistosta ks. T. Toivanen 2005). Uusimman suomennoksen tutkijan etuna on toistaiseksi sekin, että sen kääntäjistä suurin osa on elossa ja vastaa kysymyksiin käännösprosessista mielellään.

Toinen tapa selvittää käännöksen lähdepohjaa on vertaileva tekstin-tutkimus ja kielenaineksen analyysi. Meillä on vertailevaa tutkimusta julkaistu lähinnä Agricolan käyttämistä lähteistä (Gummerus 1955; Heininen 1992, 1994, 1999; Itkonen-Kaila 1997). Lisäksi Martti Rapola on tehnyt huomioita Agricolan lähteistä tutkiessaan Agricolan kieltä eri näkökulmista (1960, 1962a, 1968). Rapola on käsitellyt myös vuoden 1642 Raamatun Uuden testamentin käännöstopaa tutkimuksessaan Henrik Hoffmanista (1963). Pienimuotoista, "pistokokeiksi" nimittämäänsä lähdetekstien vertailua kaikista vuoden 1938 käännöksen edeltäjistä on tehnyt A. F. Puukko (1933 ja 1946).

Seuraavaksi tarkastelen sekä kääntäjien dokumenttien että tähän mennessä suoritettujen tekstien vertailun perusteella, onko mahdollista, että Vanhan testamentin eriaikaisten suomennosten lähtötekstinä olisi ollut myös heprea.

1.4.2 Mikael Agricolan *Psalttari* 1551

Agricolan julkaisemaan käännöstyöhön sisältyy noin kaksi viidesosaa koko Raamatusta. Uuden testamentin lisäksi hän suomensi viidesosan Vanhasta testamentista. (N. Ikola 1988: 246.) Ennen Uutta testamenttia (*Se Wsi Testamenti*

1548, MAT II) julkaistuun Rukouskirjaan (*Rucouskiria* 1544, MAT I) sisältyy 41 psalmia. Uuden testamentin jälkeen hän julkaisi kaikki psalmit esipuheiden ja reunamerkintöjen kera, ja teos tunnetaan nimellä Psalttari (*Davidin Psalttari* 1551, MAT III). Rukouskirjan psalmeja ei kuitenkaan sellaisinaan siirretty Psalttariin, vaan niihin on joko tehty paljon muutoksia tai ne ovat eri kääntäjän työtä. Psalttarin esipuheessa Agricola kertoo, että kääntäjiä on ollut useita: "Muistas sis Rucollesas heite / iotca Tulkizit Somexi Neite. Turun Caupungis tapactui se / Pyhen Lauritzan Honese" (MAT III: 214).

Psalttarin kanssa samana vuonna julkaistiin myös *Weisut ja Ennustoxet Mosesen Laista ia Prophetista Wloshaetut* (1551; MAT III), joka sisälsi otteita Moosesen ja Samuelin kirjoista sekä Jesajan, Jeremian, Hesekielin ja Danielin kirjoista ja pikkuprofeetoista. Erikseen ilmestyi vielä viimeisten pikkuprofeettojen suomennos *Ne Prophetat. Haggai. SacharJa. Maleachi* (1552; MAT III). On oletettu, että koska suomennokset ovat ilmestyneet näin tiiviiseen tahtiin, Agricolan apuna olisi työskennellyt hepreantaitoinen kääntäjä tai käännösryhmä. (Tarkiainen ja Tarkiainen 1985: 239; Häkkinen 1994: 84–86.)

Agricolan Psalttarin käännösryhmän kokoonpanoa ei kuitenkaan tunneta. Turun koulun rehtorin Paavali Juustenin tiedetään antaneen koulupojille psalmikäännösharjoituksia saksan ja latinan kielen taidon harjaannuttamiseksi. Piispankronikassaan Juusten antaa myöhemmin ymmärtää omien oppilaittensa kääntämän psalmikäännöksen olleen olemassa ennen Agricolan Psalttaria ja jääneen vaille tunnustusta, joka näin meni Agricolan nimiin. Toisin kuin muutamat vanhemmat Agricolan tutkijat (esim. Tarkiainen ja Tarkiainen 1985: 219–220) Simo Heininen pitää kuitenkin Juustenin osuutta käännöstyöhön epätodennäköisenä ja vihjausta silkkana kateellisuutena. (Heininen 1999: 9–10, 276.) Heininen perustaa käsityksensä Martti Parvion tutkimukseen Juustenin messusta. Parvion vertailutyön mukaan Juusten on seurannut tarkasti Agricolan pohjatekstiä, ja niissä muutamissa jakeissa, jotka hän on kääntänyt itse suomeksi ensimmäistä kertaa, pohjatekstinä on ollut ruotsinkielinen Kustaa Vaasan Raamattu (Parvio 1978: 124).

Agricolaa Psalttarin kääntämisessä auttanut ryhmä jää tuntemattomaksi, joten "käännöskomitea" on seuraavanlainen.

Agricolan Psalttarin (1551) "käännöskomitea"

– Mikael Agricola

– anonyymi käännösryhmä

Agricola liitti kunkin psalmin alkuun ns. summaarion eli lyhyen tulkinnan psalmin sisällöstä. Summaariot kertovat paitsi Agricolan teologisista tulkintaperiaatteista myös hänen käännöstyössään käyttämistä apuvälineistä. Myös psalmisummaariot ovat käännöksiä, kuten Heininen (1992) on selkeästi osoittanut tutkimuksessaan niiden lähteistä. Agricola on kääntänyt ne lähinnä kahdesta latinankielisestä lähteestä, Veit Dietrichin summaarioista ja Georg Majorin toimittamasta psalmilaitoksesta (alk. 1547), joka koostui *Vulgatan* korjatun tekstin psalmeihin lisätyistä alkupuheista, kommentteista ja väliotsikoista. Kahdessa psalmissa on lisäksi käytetty Justus Jonaksen vuonna 1534 ilmestynyttä latinankielistä käännöstä Lutherin laatimista summaarioista. Vain kahdessa psalmissa (119 ja 120) on summaarion lähteenä myös Sebastian Münsterin Base-

lissa vuonna 1534 ilmestynyt, kommentoitu heprealais-latinalainen Raamattu. (Heininen 1992: 12–17, 228–229.)

Psalmissummaarioiden lähteiden lisäksi Heininen (1994: 192–226) on selvittänyt tarkoin Psalmtarin reunahuomautusten lähteet. Tässä yhteydessä hän analysoi myös 12:n Rukouskirjaan suomennetun psalmin lähdeaineiston. Ennen Heinistä on Rukouskirjan lähteitä selvittänyt Jaakko Gummerus (1955), jonka pitkä työ jäi osaksi kesken. Myöhemmässä Rukouskirjan tutkimuksessa Heininen erittelee yksityiskohtaisesti muiden Rukouskirjan tekstien lähdeaineiston, mutta tästä tutkimusaineistosta on systemaattisesti rajattu pois kaikki Rukouskirjan 40 psalmia. Tämän rajauksen hän on tehnyt sen vuoksi, että 1500-luvulla on ollut käytössä useita latinankielisiä käännöksiä psalmeista ja Agricola on tuntenut näistä monia. (Ks. Heininen 1999: 8.)

Vaikka Heininen ei varsinaisesti ryhdy mahdottomalta näyttävään Psalmtarin lähdeaineiston analyysiin, hänen perusteellisista tutkimuksistaan ilmenevät kuitenkin Psalmtarin sekä tärkeimmät että mahdolliset vähemmän tärkeät lähteet. Heinisen (1999: 275) mukaan "hepreankielisen tekstin käytöstä ei ole näyttöä" Agricolan Rukouskirjan vanhatamentillisten tekstien lähteenä, eikä hän pidä sitä myöskään Psalmtarin lähteenä. Tärkeä lähde Psalmtaria käännettäessä on ollut tuolloin uusi Kustaa Vaasan Raamattu (1541). Heininen ei siis yhdy arvioon, jonka mukaan Agricolan Vanhan testamentin kirjojen suomennosten tiheä syntytahti kertoisi siitä, että Agricolan käännöstiimissä olisi ollut hepreaa taitava kääntäjä (vrt. Häkkinen 1994: 84–86). Agricola ei liene työskennellyt yksin, mutta mahdollisen käännösryhmän jäsenten heprean kielen taitoa ei voi arvioida pelkästään työn riipeyden perusteella, koska tuona aikana oli käytettävissä tuoreita lähtöteksteiksi kelpaavia latinankielisiä käännöksiä sekä aivan uudet saksan- ja ruotsinkieliset esikuvat.

Psalmissummaariot ja reunahuomautukset ovat Agricolan Psalmtarissa niin keskeisellä sijalla, että teosta voi kokonaisuudessaan pitää *hybriditekstinä*. Hybriditekstit koostuvat kirjoittajan omasta kirjoitustyöstä ja erikielisistä lähteistä kootuista käännöksistä, joita on saatettu mukailta kulttuuriin sopiviksi. Agricolan aloittama hybridinen tekstintointitapa oli tyypillinen suomen kirjakielen muotoutumisvaiheissa ja vanhan kirjasuomen aikana. (Termistä *hybriditeksti* tässä merkityksessä ks. Paloposki 2005: 16–19.)

Seuraavaan asetelmaan on koottu edellä mainituista lähteistä ilmenevät Psalmtarin todennäköiset lähtötekstit.

Agricolan Psalmtarin (1551) mahdolliset lähtötekstit

- Vanhat käännökset: *Septuaginta* (kr.) ja *Vulgata* (lat.)
- Otto Brunfelsin *Precationes biblicae* 1528
- Sebastian Münsterin Raamattu 1534, 1535 (heprea-latina)
- *Luther Bibel* 1534–1541 (jokin vuoden 1534 tarkistetuista laitoksista, ei kuitenkaan viimeisin, v. 1546 laitos)
- Kustaa Vaasan Raamattu 1541
- Johannes Bugenhagenin Psalmtari 1544 (lat.)

Luettelossa on yksi hepreankielisen alkutekstin sisältävä teos, nimittäin Sebastian Münsterin Raamattu, jossa heprea ja latina kulkevat rinnakkain. Tämä on siis saattanut olla suomenkielisen Psalmtarin yhtenä lähdeaineistona. Masoreettisesta alkutekstistä on tuolloin ollut saatavana kaksi painosta, Lutherin käyttämä Soncinon laitos (1494) sekä Jakob Ben Chayimin toimittama teksti (1524–25),

joka säilyi 1900-luvulle saakka tärkeimpänä alkutekstilähteenä. Ne olen kuitenkin jättänyt tästä luettelosta pois Heinisen arvion perusteella.

1.4.3 Biblia 1642

Vuoden 1642 käännöstä työsti kaksi erikseen asetettua komiteaa. Turun piispan Eerik Sorolaisen komitean (1602) työ ei edennyt painoon asti, eikä sen merkitystä varsinaiselle käännökselle voida arvioida, koska käsikirjoituksia ei ole säilynyt (Puukko 1946: 123, 124, 128; Rapola 1963: 11; 1967: 89). Tiedetään kuitenkin, että alkukielten, sekä kreikan että heprean, tuntemusta tässä komiteassa edustivat Sorolainen, Gregorius Martinpoika Teitti ja Markus Henrikinpoika Helsingius. Sorolaisen Postillasta voidaan päätellä, että hän on joko itse kääntänyt psalmeja tai käyttänyt niistä käännöstä, joka seuraa enemmän *Vulgataa* kuin Agricolaa (Puukko 1946: 119–120). Viitteitä heprean käytöstä käännöksen lähtötekstinä ei ole.

Sorolaisen raamatunkäännöskomitea 1602

- Piispa Eerik Sorolainen
- Tuomiorovasti Pietari Melartopaeus
- Kirkkoherra Gregorius Martinpoika Teitti
- Rehtori Markus Henrikinpoika Helsingius
- Kappalainen Johannes Knuutinpoika
- Kappalainen Jaakko Matinpöika
- Kappalainen Matthias Sigfridinpoika
- Rehtori Kristian Bartholli

Seuraava komitea asetettiin vuonna 1638. Eskil Petraeuksen johdolla työskennellyt komitea sai työnsä nopeasti valmiiksi. Työtä ohjasi hallituksen ohje, jonka mukaan suomennoksen oli korjattava edellisten käännösten virheet ja seurattava tarkasti alkukieliä ja Lutherin tulkintaa sekä oltava koko maassa ymmärrettävää suomea. Alkukielten tuntijoina toimivat Petraeus ja Martti Stodius. (Puukko 1946: 127.) Petraeus oli tunnettu hyvästä seemiläisten kielten sekä kreikan ja latinan tuntemuksestaan, mutta hänen osuutensa varsinaisessa käännöstyössä lienee silti ollut vähäisempi kuin muiden jäsenten, koska hän oli joutunut kosketuksiin suomen kielen kanssa vasta muutettuaan Turkuun vuonna 1628 ja myös sen vuoksi, että hänen osuutensa oli toimia käännöstyön valvojana ja yhdyshenkilönä hallitukseen päin (Perälä 1928: 33–35, 76, 77, 81–84). Petraeuksen komitean jäsen Henrik Hoffman puolestaan oli Rapolan (1963) arvion mukaan Agricolan kielenkorjaaja, puristi ja luova kielimies. Hän aloitti työnsä kirjaimellisesti tekemällä Agricolan Uuden testamentin suomennoksen marginaaleihin omat korjauksensa (Rapola 1963: 121–122); toisin sanoen hänen lähteenään Uuden testamentin kääntämistyössä on kreikan, latinan tai saksan sijaan ollut ensisijaisesti Agricolan Uusi testamentti. Psalmien ja muiden valmiina olevien Vanhan testamentin kirjojen osalta ei ole tällaista tietoa käytävissä.

Petraeuksen raamatunkäännöskomitea 1638

- Tuomiorovasti, myöh. piispa Eskil Petraeus
- Teol. lehtori Martti Stodius
- Kirkkoherra Henrik Hoffmann

- Kirkkoherra Yrjö Favorinus
- Kappalainen Jonas Matinpoika Raumannus

Vuoden 1642 suomennoksen kansilehdellä mainitaan, että Raamattu on suomennettu "Pääramattu / Hebrean ja Grecan jälkeen". Kuningatar Kristiinalle osoitetussa esipuheessa Lutherin käännös kuitenkin rinnastetaan alkuteksteihin: "idze Pääramattu Hebrean ja Grecan ja D. Lutheruksen Biblian jälkeen", mainitaanpa vielä käytetyn nimenomaan Lutherin Raamatun viimeisintä painosta, "jonga hän wijmeiseldä Anno 1545 idze wastudesta cadzonut on. – Nijncuin T:dän Kuning:sen Maij:tin käsky oli / että caikis Lutheruxen wijmeiseldäcadzottua versiota / ja muutoin Original kieliä / seurataisin." Lisäksi teoksen esipuheessa todetaan, että Kustaa Aadolfin Raamattu "on aina silmäin edes pidetty". Kustaa Aadolfin Raamattu on tekstiltään miltei identtinen Kustaa Vaasan Raamatun (1541) kanssa, mutta sen kuvitus on erilainen. – Koska esipuheessa ei kuitenkaan tarkemmin selitetä, millaista heprealaisen tekstin laitosta käännöksen pohjana on käytetty, vaikka Lutherin käännöksestä ja ruotsalaisesta käännöksestä mainitaan näin tarkat tiedot, syntyy luonnollisesti epäily, mikä on mahtanut todellisuudessa olla heprealaisen alkutekstin osuus käännöstyössä.

Myös Vanhan testamentin käännöstyön vauhdikkuus lisää epäilystä alkutekstien tutkimisen tarkkuudesta (mm. Rapola 1967: 89). Sihteeri Jonas Raumannuksen pöytäkirjojen mukaan käännöstyö on aloitettu Mooseksesta ja siinä on edetty kirjojen esiintymisjärjestyksessä niin, että vuoden 1638 kesäkuusta vuoden loppuun on käännetty viisi Mooseksen kirjaa, vuonna 1639 historia-kirjat Joosuasta Esteriin, vuonna 1640 kaikki runo- ja profeettakirjat ja vuonna 1641 koko Uusi testamentti (Perälä 1928: 82). Suhteellisesti vähiten aikaa olisi siis käytetty Vanhan testamentin mutkikkaimpiin teksteihin eli runo- ja profeettakirjoihin. Tämä on luonnollisesti ollut mahdollista vain siten, että pohjatekstinä on käytetty Agricolan ryhmän jo suomentamia Psalttaria ja profeettakirjoja. Mooseksen kirjojen kääntäminen puolen vuoden aikana on laajuudeltaan miltei samanveroinen työ, mutta siinäkin ovat epäilemättä auttaneet Agricolan valmiiksi suomentamat osat Mooseksen kirjoista.

Seuraavaan asetelmaan on koottu vuoden 1642 Raamatun mahdolliset lähtötekstit.

Vuoden 1642 Vanhan testamentin mahdolliset lähtötekstit

- Masoreettinen alkuteksti Jakob Ben-Chayyimmin toimittamana (1524–25) tai Münsterin Raamattu (1534–35, heprea-latina)
- Vanhat käännökset: *Septuaginta* (kr.) ja *Vulgata* (lat.)
- *Luther Bibel* (viimeisin painos 1545)
- Agricolan suomentamat VT:n osat (Psalttari, Haggai, Sakaria, Malakia sekä otteita Mooseksen ja Samuelin kirjoista, Jesajan, Jeremian, Hesekielin ja Danielin kirjoista ja pikkuprofeetoista, 1551 ja 1552)
- Kustaa Aadolfin Raamattu (1618)
- Sorolaisen komitean käännökset

Ilman tekstien vertailua ei tämän pidemmälle pääse sen pohdinnassa, onko heprea ollut todellinen lähtöteksti vuoden 1642 Raamatulle. Puukko (1946: 135) toteaa tästä moniselitteisesti, että "käännös suoritettiin hebreasta ja kreikasta noudattamalla tarkoin Lutherin viimeistä v. 1545 toimittamaa saksalaista käännöstyötä".

nöstä"; toisin sanoen alkukielistä kääntämisen katsottiin kaiketi toteutuvan parhaiten seuraamalla tarkasti Lutherin käännöstä. Joka tapauksessa on ilmeistä, että vuoden 1642 Biblia pohjautuu Agricolan käännösryhmän työhön (esim. Puukko 1933: 6).

1.4.4 "Sotaraamattu" 1685

Vanha Biblia oli kookas ja kallis laitos, ja siitä tarvittiin pian kevyempi ja edullisempi painos. Piispa Johannes Gezeliuksen aloitteesta työ annettiin Paimion rovostille, maisteri Henrik Florinukselle, joka toimitti "sotaraamatuksi" nimiteytyn vuoden 1685 Raamatun. Puukon (1946: 188, 192–196) mukaan Florinus on tarkistanut joitakin kohtia tekstistä hepreankielisen alkutekstin mukaisiksi. Esimerkiksi jakeessa Jes. 42:25 Agricola käyttää saksasta käännettyä verbiä *ulospuhdistanut* (< *ausschütten*); Biblia 1642 pelkistää sen muotoon *pudistanut*, mutta Florinus kääntää tarkasti hepreasta *wuodattanut* (< *šāpak*). Muita Florinuksen tekemiä tarkennuksia on Puukon mukaan jakeissa Miika 6:15; Jes. 44:27; 45:23; 1. Moos. 50:1 ja Joos. 24:18.

Näyttää siis siltä, että Florinus on toimeksiantonsa mukaisesti pyrkinyt korjaamaan Raamatun tekstiä joiltakin osin paremmin alkutekstin mukaiseksi. Ei ole kuitenkaan varmaa, onko hän tehnyt korjauksensa heprealaisen tekstin vai muiden käännösten mukaan.

1.4.5 Biblia 1758 ja Vanha kirkkoraamattu 1776

Seuraavan kerran Raamattua alettiin toimittaa uudelleen tietoisina työn kahdesta tavoitteesta: tekstin oikeinkirjoitusta ja ilmaisua oli uudistettava ja toisaalta tekstiä oli korjattava alkutekstin mukaiseksi. Henrik Gabriel Porthanin 1788 julkaiseman artikkelin mukaan piti 1) korjata painovirheet, 2) huolehtia oikeinkirjoituksen ajanmukaistamisesta, 3) ottaa huomioon suomen kielen todellinen luonne ja hyödyntää sitä⁵ ja 4) korjata selvät käännösvirheet ja hämärät ilmaukset selkeiksi ja alkutekstiä paremmin vastaaviksi (Porthan 1873: 203–204). Työn tekijäksi valittiin Pöytyän kirkkoherra Antti Lizelius ja työn tarkistusryhmänä toimivat piispat Johan Browallius (k. 1755) ja Carl Fredrik Mennander sekä "pyhien kielten" eli kreikan ja heprean professori Carl Abraham Clewberg (k. 1755).

Vanhan testamentin 1758 ja 1776 käännösryhmä

- Kirkkoherra Antti Lizelius
- Piispa Johan Browallius (k. 1755), myöh. piispa Carl Fredrik Mennander
- Professori Carl Abraham Clewberg

Porthan luettelee Lizeliuksen lähtöteksteiksi "utom grundspråken" Schmidtin käännöksen *Versio Bibliorum latina* (1696) ja erityisesti tanskalaisen käännöksen (todennäköisesti Svanen Raamattu 1647) sekä englantilaisen raamattuteoksen saksalaisen käännöksen (Porthan 1873: 204). *King James Version* (KJV 1611/1989)

⁵ "vara uppmärksam på Finska språkets rätta art och lynne, så att vårdslöse afkortningar, jämte mindre bruklige och otjenlige ord och talessätt skulle undvikas, samt andre lämpeligare och betydligare i deras ställe utnyttjas"

on viimeistään tässä vaiheessa alkanut vaikuttaa myös suomennosten ratkaisuihin mainitun englantilaisen raamatuntutkisteluoppaan saksannoksen kautta. Näin ollen mahdolliset lähtötekstit ovat seuraavat:

Vuosien 1758 ja 1776 Vanhan testamentin käännösten mahdolliset lähtötekstit

- *Septuaginta* (kr.)
- *Vulgata* (lat.)
- *Luther Bibel* (viimeisin painos, v. 1545)
- Agricolan kääntämät tekstit
- Masoreettinen alkuteksti Jakob Ben-Chayyimin toimittamana (1524–25) tai Münsterrin Raamattu (1534–35, heprea-latina)
- Kustaa Aadolfin Raamattu (1618)
- Vuoden 1642 Biblia
- Tanskalainen piispa Svanen Raamattu (1647)
- Sebastian Schmidtin *Versio Bibliorum latina* (1696, lat.)
- *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* usw., Leipzig (1749–1770, 19 nidettä)

Puukko (1946: 217–221) esittää joitakin kohtia, joissa Lizelius on vuoden 1758 tekstissä korjannut Vanhan testamentin käännöstä alkutekstin suuntaan (Ps. 23:5; 1. Moos. 49:4; 49:19). Vuoden 1776 Biblian tekstiä Puukko ei käsittele tästä näkökulmasta. Lizeliuksen ansioiksi mainitaan kielelliset uudistukset, erityisesti omistusliitteiden loppuheittojen korjaukset (*minun poican* > *minun poikani*), oikeinkirjoitusmuutokset (erityisesti kotoperäisten sanojen *c* > *k*) ja perusteellisten raamatunjaereferenssien laatiminen.

Vuoden 1758 käännöksestä on toimitettu toinenkin raamattulaitos, nimittäin vuoden 1777 "Räävelin Raamattu", joka oli tarkoitettu Venäjän vallan alle jääneille Itä-Suomen seurakunnille ja painettu Tallinnassa. Sen on toimittanut kirkkoherra Gustaf Sverdsjö. Räävelin Raamattu poikkeaa Lizeliuksen ensiksi toimittamasta Raamatusta vain joissakin oikeinkirjoitusseikoissa, eikä näin ollen ole syytä puhua varsinaisesta raamatunkäännöksestä. (Puukko 1946: 250.)

Vuoden 1776 Bibliasta otettiin 1800-luvulla uusintapainoksia vuosina 1817, 1821, 1832, 1845, 1849, 1852 ja 1853 (Puukko 1946: 251) sekä vielä 1880-luvulla, jolloin kuitenkin seuraavan raamatunkäännöksen valmistelu oli jo niin pitkällä, että siitäkkin oli saatavana käännösnäytteitä. Silti vielä 1900-luvullakin tätä *Vanhaksi kirkkoraamatuksi* kutsuttua raamatunkäännöstä on painettu uudelleen. Fraktuurakirjaimista on luovuttu ja ortografiaa on uudistettu, mutta tekstiä ei ole verrattu uudelleen lähtöteksteihin. Vertailuun ei ole ollut havaittavaa tarvetta, sillä usko vuoden 1776 suomennoksen alkutekstinmukaisuuteen on elänyt kirkkokansan piirissä erityisen vahvana 2000-luvulle saakka. Tästä kertoo muun muassa se, että luterilaisen kirkon herätysliikkeistä lestadiolaisuus ja ruokoilevaisuus eivät hyväksyneet käyttöönsä vuoden 1938 raamatunsuomennosta.

1.4.6 A. W. Ingmanin *koetusraamattu* 1859 ja Vanha testamentti 1886

Biblian 1859 alussa on nelisivuinen esipuhe eli "Lyhyt kertomus, kuinka tämä Pyhän Raamatun painos on toimeen saatu". Sen mukaan professorit Gabriel Geitlin ja Mathias Akiander olivat 1850-luvulla esittäneet Turun pipliaseuralle havaintonsa vuoden 1776 käännöksen puutteista. Ne otettiin erityisesti puheek-

si vuoden 1852 uusintapainoksen yhteydessä, jolloin Pipliaseura painatti professorien esittämän kritiikin tiedoksi koko maan opettajistolle ja seurakunnille pyytäen palautetta. Kahdelta lausuntokierrokselta kerätyt kommentit olivat siinä määrin kirjavia, että Pipliaseuran esimies (arkkipiispa E. Bergenheim) päätti ryhtyä uuteen käännöshankkeeseen. Kääntäjäksi etsittiin miestä, joka olisi vakaumuksellinen kristitty ("lujasti wakuutettuna ilmoitetun pyhän sanan jumalallisesta totuudesta"), suomea ja alkukieliä osaava ("suomen kielen ja Pyhän Raamatun molempain alkukielten taitava"), vastuullinen ("ehkä waiwa ja tili tulisiwat olemaan ainoastaan hänen niskoillansa") ja neuvottelukykyinen ("kuitenki mielellään keskustelisi ojennuksista"). Vuonna 1856 tähän tehtävään valittiin maisteri Anders Wilhelm Ingman. Ajatus Ingmanin käännöksen kokeiluluonteesta käy ilmi valmiin Biblian (1859) esipuheesta, jossa mainitaan että tästä käännöksestä painetaan nidos Suomen seurakuntien "tutkittawaksi ja tarkasteltawaksi, niin että tällä tawoin saataisiin selwä osoitus, miten kalliimmatki Pipliat tästälähin olisiwat toimitettawat". Esipuheessa verrataan laitosta vuoden 1685 sotaraamattuun ja lainataan sen kääntäjien huomautusta, että Jumalan sanaa ei voi "picaiselda tulkitta ja nijn selkiäxi muilla kielillä selitettä, cuin se Alcuramatusa - - sanottu on". (Biblian esipuhe 1859: III-V).

Ingmanin saaman tehtävän luonteeseen siis kuului, että vastuu oli vain hänellä. Silti hän ei ollut käännöstyössään yksin, vaan hänellä olivat neuvonantajinaan professorit Geitlin ja Akiander ja sihteerinä G. A. Awellan. (Biblian esipuhe 1859: VI). Ingman oli valittu käännöstehtävään erityisesti heprean kielen taitonsa ansiosta, mutta seuraavan komitean sihteeri Puukko arvostelee häntä virheistä hepreankielisen alkutekstin käsittämisessä. Sitäkin suurempi puute on Puukon mukaan kuitenkin se, että "hänen suomalainen tyyliwaistonsa oli heikko, minkä vuoksi hän usein horjahti käyttämään suomennoksessaan sanoja ja lauseparsia, jotka eivät Raamatun kieleen mitenkään sovellu". Profaanien sananvalintojen lisäksi Puukko arvostelee Ingmanin tapaa "jäljitellä raamatun-suomennoksessa kalevalaista tyyliä ja laajalti viljellä alkusointua". Esimerkiksi tyyliरिकkeistä hän mainitsee Jesajan kirjan 24:11, jossa Ingmanilla *maa rotkahtelee, maa ratkeilee, maa lelluu*. (Puukko 1946: 266, 271).

Koetusraamatun (B 1959) toimitustyö oli tehty nopeasti, vähän yli kahdessa vuodessa. Sen keskeneräisyyttä osoittaa joidenkin uudistusehdotusten merkitseminen tekstin keskelle sulkeisiin ja runsas alaviitteiden käyttö. Esimerkiksi Ps. 38:9 kuuluu näin:

B 1859 Minä olen ylön paljon runneltu ja lyöty rikki: minä myrisen sydämeni lewottomuudesta (pauhusta).

Vuoden 1776 Bibliassa loppu kuului: *minun sydämeni kiwusta*, mutta Ingman pyrkii lähemmäs alkutekstiä, joka käyttää tässä meren pauhua kuvaavaa substantiivia (*nēhāmâ*). Tämä ja monet Puukon mainitsemat esimerkit viittaavat siihen, että heprealainen teksti olisi aidosti ollut Ingmanin lähteenä.

Ingman muotoili käännöseriaatteitaan ensin 1852 julkaistussa kirjasessa. Siinä hän esitti, että raamatunkäännös olisi uudistettava "keveällä kädellä" rahvaanomaisuutta varoen. Kahdessa 1867 julkaistussa artikkelissaan hän oli kuitenkin päätenyt sille kannalle, että suomi muistuttaa niin paljon hepreaa, että ainakin profeettakirjat olisi uudistettava perin pohjin ja sanatarkasti, jotta heprean ilmaisumarat saataisiin näkyviin. (Ks. Puukko 1946: 433-435.) Myöhemmin

hän on julkaissut uudelleen Vanhasta testamentista kääntämiään osia teoksessa *Raamatunselityksiä* (1871). Näissä näkyy radikaali irtautuminen vuoden 1776 Biblian tekstistä.

Seuraava varsinainen käännöskomitea perustettiin vuonna 1861. Ingman jatkoi työskentelyään tässä professori Gabriel Geitlinin komiteassa kuolemaansa asti. Geitlinin kuoleman jälkeen työtä johti professori Aron Gustav Borg. Seuraavassa asetelmassa näkyy komitean ensimmäinen kokoonpano (Puukko 1946: 281–283).

Geitlinin/Borgin käännöskomitea 1861

- Professori Gabriel Geitlin (k. 1871), myöh. professori Aron Gustaf Borg (k. 1883)
- Tohtori Anders Wilhelm Ingman (k. 1877)
- Lehtori Julius Immanuel Bergh (k. 1878)
- Tohtori Samuel Johan Gustaf Smalén (k. 1870)
- Rovasti Karl Jakob Helander
- Tohtori Gustaf Israel Lindström

Yllättävää on, että vielä tuolloinkaan ei nähty kääntäjän suomen kielen taitoa ehdottomaksi edellytykseksi komiteatyöhön. Komitean jäsenistä tiettävästi Lindström ja Smalén hallitsivat suomen kieltä niin puutteellisesti, että he eivät voineet työskennellä ilman suomalaisen kielentarkastajan apua; Lindström on kertonut kääntäneensä tekstin itse vain ruotsiksi ja antaneensa ulkopuolisen kääntää sen sitten suomeksi. Puutteellisen suomen kielen taidon lisäksi työtä häiritsi sekin, että Ingman ajautui Geitlinin kanssa vakaviin käännösperiaatteellisiin ristiriitoihin. Työ hidastui, komitea tapasi harvoin, ja 1870-luvulla neljä sen jäsenistä kuoli. Mukaan saatiin kuitenkin uusia jäseniä, ja työ tuli siten tehdyksi vuoden 1886 kirkolliskokoukseen mennessä. Se hylkäsi kuitenkin lopullisesti Ingmanin pohjatyöhön perustuvan Vanhan testamentin käännöksen. Käännöksen jälkeä pidettiin liian epätasaisena. (Puukko 1946: 283, 292, 299, 320.) August Ahlqvist totesi Valvojassa Vanhan testamentin kolmannen osan (sis. Job, Psalmtari, Sananlaskut, Saarnaaja ja Korkia Weisu, 1880) ilmestyttyä, että vaikka käännöksen suomi on "suomalaisempata kuin vanhassa käännöksessä", tekstiä häiritsevät liiat pohjalaiset ja itäsuomalaiset murteellisuudet (Ahlqvist 1881: 473). Esimerkiksi tästä hän otti Psalmin 35:16, joka oli muuttunut seuraavasti:

B 1776 Ulkokullattu in seassa, jotka leipäkyrsänkin tähden pilkkaawat, kiristäwät he hampaitansa minun päälleni.

Geitlin/Borg 1880, VT osa III (Ahlqvistin mukaan) Konnamaisten leipäkyrsän kuokkiain tavalla he kiristäwät hampaitansa minulle.

Ilmaus *leipäkyrsän kuokkiain* voidaan Ahlqvistin mukaan ymmärtää vain konkreettisesti, vaikka sillä "tarkoitetaan semmoisia, jotka pilkanteollansa norkkivat itselleen leipäkyrsiä". Sana *kuokkija* merkityksessä 'kuokkavieras' on hänen mukaansa tunnettu vain Savossa ja sielläkin leikkipuheessa. Ahlqvist luetteli käännöksestä runsaasti muitakin kielellisiä ongelmia, kuten nominien taivutuksen ja astevaihtelumuojojen kirjavuutta sekä outoja refleksiiviverbimuotoja. (Ahlqvist 1881: 474–477.)

Ingmanin koetusraamatun ja sitä seuranneen Geitlinin alkuunpaneman käännöksen syntyvaiheet kritiikkeineen ovat tärkeä välivaihe suomalaisen

raamatunkäännöstyön historiassa. Biblia 1776 oli ollut käytössä pitkään, ja siitä oli tullut myös ensimmäisten suomenkielisten romaanien ja näytelmien kielellinen esikuva. 1700-luvun suomesta oli tullut uskonnollisen kielenkäytön kiintopiste, josta irrottautuminen herätti vahvoja tunteita kirkollisissa piireissä, kulttuurivaikuttajissa ja tavallisen kansan keskuudessa⁶. Myöskään ajatus useiden rinnakkaiskäännösten käytöstä yhtaikaa ei sopinut tuon ajan henkeen. Uuden suomennoksen kieltä oli siis muokattava, kunnes lopputulos miellyttäisi laajaa käyttäjäkuntaa; vasta näiden vaiheiden jälkeen havahduttiin mm. etsimään käännöskomiteaan kielentarkastajaa (ks. Itkonen-Kaila 1976: 213).

1.4.7 Vanha testamentti 1933

Vuoden 1886 kirkolliskokous asetti uuden komitean valmistelemaan raamatunkäännöstä. Se julkaisi vuonna 1906 näytteeksi evankeliumit, joiden kieltä Juhani Aho arvioi Valvojassa (1906: 399–408) tuoreeltaan. Aho korosti Raamatun kielen merkitystä kirjoitetun suomen kielen ensisijaisena esikuvana, jolla on ehdoton klassikon asema. Tradition säilyttäminen oli sen vuoksi tärkeää, ja uudistukset oli tehtävä herkkävaistoisesti kiinnittäen huomiota erityisesti vakiintuneiden sanontojen rytmiiin ja sanajärjestykseen. Aho perusteli kritiikkinsä kielikorvalla eikä suostunut pitämään epäsuomalaisina esimerkiksi sellaisia vanhan suomennoksen sanoja ja sanontoja kuin *tulin ja kumartaisin* (pro *tulin kumartamaan*), *totisesti sanon minä sinulle* (pro *totisesti sanon sinulle*), *Isä meidän* (pro *meidän Isämme*), *jokapäiväinen leipämme* (pro *tarpeellinen leipämme tänään*) tai *opetuslapsi* (pro *oppilas*). Hänen mielestään komitean kielikorva oli johtanut harhaan ja aisti pettänyt, kun näitä ja monia muita kohtia oli haluttu suomalaistaa. (Aho 1906: 399, 400, 402, 403, 406, 407.) Aho ilmaisee kritiikissään selkeästi ja esimerkkien avulla sen tosiseikan, että uskonnollinen tekstilaji oli vuosisadan alun suomen kielessä rajautunut omaksi genrekseen.

Evankeliumien työstämisen ajan komitean kielentarkastajana oli toiminut tohtori Arvid Genetz, mutta syksyllä 1906 hänen tilalleen valittiin Aho. Tämä "välikomitea" sai valmiiksi Uuden testamentin vuonna 1912, ja se hyväksyttiin väliaikaiseen käyttöön vuonna 1913. (Itkonen-Kaila 1976: 214.) Vanhan testamentin suomentamista varten asetettiin taas uusi komitea – se oli tarpeen siksi, että jäsenet olivat 26 vuoden kuluessa ikääntyneet. Uuden komitean kokoonpanosta tuli seuraavanlainen (Puukko 1946: 364–365):

Vanhan testamentin (1933) käännöskomitea 1913–1933

- Professori Sten Edward Stenij (k. 1925)
- Tuomiorovasti Johannes Schwarzberg (k. 1915)
- Professori Arthur L. M. Hjelt (k. 1931)
- Rehtori F.P. Oinonen 1915–1916
- Tuomiorovasti Juho Mannermaa 1916–
- Professori Antti Filemon Puukko 1925–
- Tohtori August F. Peltonen 1931–
- Tohtori Juhani Aho (k. 1921)
- Professori Otto Manninen 1921–

⁶ Esimerkiksi herännäispapit tekivät Ingmanin käännöksestä kirjallisen vastalauseen, johon oli koottu esimerkkejä hänen käännösvirheistään. Kriitikko August Ahlqvistin mukaan Ingmanin koetusraamattu oli "lapsellista lallatusta". (Puukko 1946: 277, 303.)

Komitean sihteeri Puukko kuvaa seikkaperäisesti työn etenemistä teoksissaan (1933 ja 1946). Hän selvittää tarkasti myös tiedossaan olevat käytetyt lähtötekstit.

- Vanhan testamentin (1933) lähtötekstit A. F. Puukon mukaan*
- Masoreettinen alkuteksti Rudolf Kittelin laitoksen mukaan
 - Vanhat käännökset: *Septuaginta* (kr.), *Vulgata* (lat.) ja targumit (aram.)
 - *Luther Bibel*
 - Vuoden 1776 raamatunsuomennos
 - Vuosien 1869–1886 komitean suomennos
 - Ruotsalainen kirkkoraamattu 1917

Puukko painottaa, että "komitean käännös ei ole minkään aikaisemman käännöksen korjailua, eikä mitään käännöstä ole erikseen noudatettu, vaan käännös on suoritettu suoraan alkutekstistä, ja se on siis itsenäisen työn tulos". Hän kuitenkin myöntää ikään kuin vastentahtoisesti, että "asian luonteesta johtuu, että on jatkuvasti noudatettu, paitsi vanhoja kreikkalaisia, latinalaisia ym. käännöksiä, myös Lutherin käännöstä" sekä mainittuja suomalaisia edeltäjiä ja ruotsalaista käännöstä. (Puukko 1933: 15.) *King James Version* -käännöstä (KJV 1611/1989) ei mainita lähteeksi, mutta sen uudemmat laitokset ovat hyvin todennäköisesti toimineet kääntäjien vertailumateriaalina.

Puukon mainitsema "asian luonne" viittaa siis siihen tosiseikkaan, että raamatunkäännöstä on mahdotonta tehdä välittämättä muiden tunnettujen raamatunkäännösten ratkaisusta. Myös suomalaisen Raamatun pitkä historia on otettava huomioon. Puukko mainitsee usein, että komitea on pitänyt tärkeänä säilyttää "katkeamattoman yhteyden - - vanhaan, tyylikkääseen ja juhlalliseen raamatun- ja kirkkokieleemme" (Puukko 1933: 55). Tämä periaate ei ole kuitenkaan estänyt komiteaa ottamasta käyttöön 1800-luvun kirjasuomeen tulleita uudissanoja, vaan niitä esiintyy runsaasti 1930-luvun käännöksessä. Mielikäinen esittelee R 1933/38:n sanaston ensiesiintymiksi muun muassa luontoaiheisia uudissanoja, kuten *aavikko, alkuaine, autiomaa, elollinen, luomakunta, säteillä*, sekä yhteiskunnallisia sanoja, kuten *alaikäinen, hallinto, henkilö, johtaja, jälkeläinen, kansalainen, sitoutua, sopimus, sukupolvi, suunnitella, syyttäjä, todiste, vankila*. (Mielikäinen 1998b: 109, 112, 114, 117–120.) Näitä ei ole pidetty liian uudenäikäisiksi tai raamatunkielen tyyliin sopimattomina. Vanhan säilyttäminen näkyy hengellisen kielen ydinsanastossa ja Jumalaan liittyvissä ilmauksissa, erityisesti niissä jakeissa, jotka esiintyvät myös Raamatun tekstiä käyttävässä kirkkoliturgiassa. Liturginen kieli on tunnetusti hyvin hitaasti uudistuva tyyliin niin sanaston kuin syntaksin osalta (Mielikäinen 1992a, 1992b). On siis odotuksenmukaista, että tällainen hengellisen kielen sanasto on säilynyt melko muuttumattomana Agricolasta saakka (Rapola 1960: 84–86; Vartiainen 1988: 180–181; Mielikäinen 2001: 415), vaikka toisaalta Agricolan teksteistä nykysuomeen säilynyt sanasto on suurelta osin kielen keskeisintä ainesta eikä suinkaan pelkkää kirkollista sanastoa (Jussila 1988: 213, 214).

Käännöstyö aloitettiin Psalmeista. Käännös on esipuheen mukaan tehty masoreettisen tekstin mukaan ja vain muutamissa kohdin "on katsottu välttämättömäksi poiketa siitä ja liittyä toiseen, vanhojen tekstilähteiden edustamaan tekstiin". Kielentarkastajana toimi Aho, ja ensimmäinen versio Psalmien kirjasta julkaistiin jo vuonna 1914. Professori Knut Tallqvist (1918) arvioi suomennok-

sen ja toivoi siihen kuitenkin vielä perinpohjaista tarkistusta. Työn loppuvaiheessa, kesällä 1931, komitea tarkisti Psalmit uudelleen. Se oli työnsä kuluessa omaksunut juhlavaa kieltä säilyttävän perusasenteen, johon komitean alkuaikojen "liian nykyaikainen" kieli ei sopinut. Lopullisen version kielentarkastuksen teki Manninen. (Puukko 1946: 365–369.) Kaikkiaan ensimmäisen komitean asettamisesta (1886) koko Raamatun 1933/38 valmistumiseen kului 52 vuotta.

Puukko ei ole muuten tarkoissa selvityksissään arvioinut juuri lainkaan kielentarkastajien osuutta Raamatun kielimuodon syntyyn. Tiedetään kuitenkin, että Manninen oli tekstien tarkastustyössään, jos mahdollista, vieläkin konservatiivisempi kuin alkuvaiheessa työssä mukana ollut Aho. Toisaalta näitä kielentarkastajia yhdisti itäsuomalainen murretausta. Itämurteiden vaikutus näkyy 1930-luvun käännöksessä muun muassa itäsuomalaisen nesessiivirakenteen *on tehtävä* yleistymisenä. Tätä rakennetta on vanhassa kirjasuomessa käytetty vähän, eikä sen merkitys ole ollut selvästi nesessiivinen vielä 1900-luvun alussakaan. Esimerkiksi Agricolan teksteissä tätä rakennetta on pidetty perifrastisena futuurina, ja 1900-luvun alkupuolelle asti rakenteet ovat olleet monipersonaisia predikatiivikonstruktioita (tyyppiä *olisivat tarkoin läpikäytävät*, ks. Häkkinen 1994: 400–401). Syntaktis-semanttinen muutos on siis tapahtunut vasta 1900-luvulla. Vuoden 1938 Uudessa testamentissa *on tehtävä* -tyyppi on jo toiseksi yleisin nesessiivirakenne (Kaasalainen 2003: 39–40), ja nykysuomen yleiskielessä nesessiivinen merkitys on hallitseva. Rakenteen tausta on savolaismurteissa (Ikola ja Palomäki ja Koitto 1989: 436–437).

Itkonen-Kaila on verrannut Ahon ja Mannisen tekemiä muutoksia Matteuksen evankeliumin tekstiin. Aho palautti vuoden 1913 UT:n tekstiin useita vanhan suomennoksen (B 1776) sanoja ja sanontoja, jotka vuoden 1906 ehdotuksesta oli jätetty pois. Manninen jatkoi vielä tästä ja palautti lisää vanhaa sanastoa ja arkaistisia muotoja UT 1938:n tekstiin ja teki muitakin valintoja juhlavan kielen suuntaan. Sekä Aho että Manninen palauttivat rytmisyyttä myös runsaasti toisteisia pronomineja sekä vanhaa sanajärjestystä. Vaikka Aho halusi näin säilyttää vanhan kirkkokielen, hän kuitenkin piti tekstin ymmärrettävyyttä niin keskeisenä käännösperiaatteena että ehdotti evankeliumitekstiin paikoin tulkitsevia ja selittäviä lisäyksiä. Tätä "vapaamman käännöksen" linjaa hän esitteli myös julkisesti Helsingin Sanomissa ajaututtuaan erimielisyyksiin komitean kanssa. Manninen puolestaan ei laventanut tekstiä vaan pysytteli niukan arkaisoivassa tyyliinjassa. (Itkonen-Kaila 1976: 216–218, 221–223.)

Homeroksen suomentajana ansioitunut Manninen on vaalinut myös Vanhassa testamentissa arvokasta ja ylätyylistä kieltä. Mannisen runouden ominaispiirteinä on pidetty äärimmäisen niukkaa ja hiottua sanontaa sekä karua asketismia, eräänlaista läpinäkyvyyttä (Laitinen 1947: 114, 116). Nämä ominaisuudet ovat olleet tarpeen ja hioutuneet nimenomaan runouden käännöstyössä. Mannisen tiedetään paneutuneen suomennostyöhönsä perinpohjaisesti, niin että syventyminen raamatunkäännöstyöhön ja uskonnolliseen kieleen näkyy myös hänen runokokoelmastaan Virrantyven (ks. Maliniemi 1961: 169).

Uuden testamentin käännöskomitean puheenjohtajana toiminut arkkipiispa Gustaf Johansson (k. 1930) vaikutti voimakkaasti koko käännöksen vanhoilliseen linjaan. Tyyllillisesti näyttää olleen myös Otto Mannisen vaikutusta se, että vuoden 1933/38 käännöksen valmistanut komitea loppuaikoinaan päätyi niin vahvasti näkemykseen Raamatun kielen säilyttämisestä omana erillisenä

tyylilajinaan, jossa "vanhoja, käytännössä pyhittyneitä sanoja ja niiden mukaista lauserakennetta" on suosittava ja sen sijaan vältettävä "sinänsä hyviä ja sattuvia sanoja, joilla kuitenkin on liian uudenaikainen sävy" (ks. Puukko 1946: 390). Henkilöiden nimiä mainitsematta Puukko toteaa, että "tämä pyrkimys esiintyi voimakkaampana työn loppuasteella, jolloin koko suomennokselle oli annettava yhtenäinen leima" (1946: 391). Aho oli ollut alun perin työstämässä psalmeja, mutta hänen kuolemansa jälkeen psalmien käännös muuttui "niin perinpohjaisesti, että nyt paikoittain voi puhua uudesta psalmien käännöksestä" (Puukko 1946: 366, 391). Tässä työssä Manninen on ollut tärkeässä osassa. Traditiota säilyttävää tyyllistä otetta Puukko pitää "filologisen ja tieteellisen tarkkuuden" ja alkutekstiuskollisuuden lisäksi koko käännöstyön johtavana periaatteena (1946: 394).

1.4.8 Raamattu 1992

1930-luvun käännöksen kieli vanheni nopeasti. Syynä oli toisaalta tietoisesti perinteitä säilyttänyt käännösote ja toisaalta se, että käännöstä oli valmisteltu 1880-luvulta saakka, eikä sen kieli siis ollut käännöksen syntyessäkään tuoretta. Sen ilmestymisen jälkeisinä vuosikymmeninä maailmanlaajuinen raamatunkäännöstyö tehostui merkittävästi, kun kielitieteen ja raamatunkäännösteurojen välillä alkoi vuorovaikutus, jonka pohjalta syntyi myös moderni käännöstiede. Eugene Nidan urauurtava dynaamisen ekvivalenssin käännösteoria muotoutui 1960-luvulla (ks. tarkemmin lukua 1.5). Nidan ajatuksia teki Suomessa ensimmäisenä tunnetuksi Esko Rintala, joka yhdessä Heikki Räisäsen ja Raimo Huikurin kanssa käänsi Uuden testamentin nykysuomeksi. Rintala (1969: 47–52, 65–71) esittää tiiviisti ja kansantajuisesti formaalin käännösperiaatteen ongelmia ja Nidan niihin ratkaisumalliksi luomaa dynaamisen ekvivalenssin teoriaa. *Uusi testamentti nykysuomeksi* (UTN) valmistui vuonna 1972 ja *Psalmiit nykysuomeksi* (PsN) vuonna 1973. Jälkimmäisen on kääntänyt itämaisen kirjallisuuden professori Jussi Aro. Näiden käännösten suurin merkitys lienee siinä, että ne raivasivat tietä seuraavalle viralliselle raamatunkäännökselle. *Psalmiit nykysuomeksi* on filologin heprean kielestä kääntämä teos, joka pysyy kauttaaltaan valitussa käännösperiaatteessa ja karttaa tavanomaisia uskonnollistuneita fraaseja.

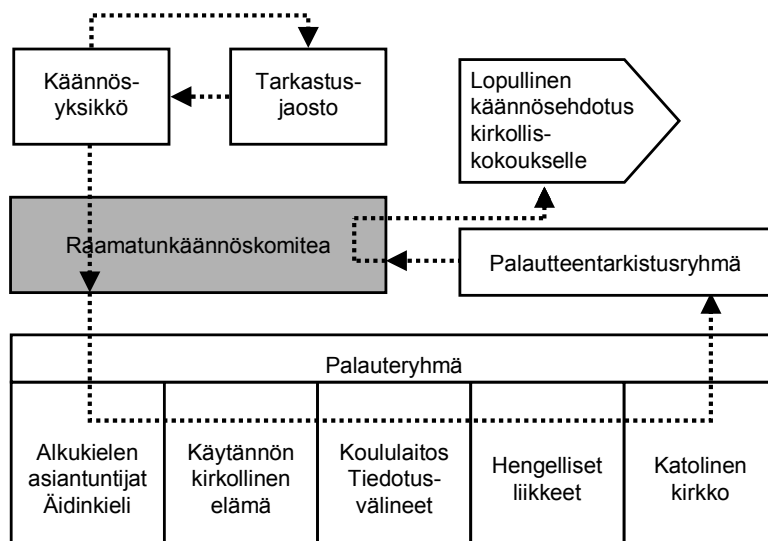
Uusi raamatunkäännöskomitea asetettiin vuonna 1973. Sen kokoonpanoa ja periaatteita esitellään mm. Raamatunkäännöskomitean osamietinnössä (OM 1975) ja Vanhan testamentin käännösehdotuksen esipuheessa (Nikolainen ym. 1990: 6–12). Kyseessä oli ensimmäinen suomalainen raamatunkäännöskomitea, jonka kaikkien jäsenten äidinkieli oli suomi.

Vuoden 1992 Raamatun käännöskomitea

- Piispa Aimo T. Nikolainen
- Professori Jussi Aro, myöh. professori Heikki Palva
- Apulaissprofessori Esko Haapa
- Professori Osmo Ikola
- Professori Heikki Koskenniemi
- Piispa Aarre Lauha, myöh. professori Timo Veijola
- Kirjailija Lassi Nummi
- Professori Ilmari Soisalon-Soininen
- Teol. tohtori Jukka Thurén

- Apulaisprofessori Kalevi Toiviainen, myöh. tohtori Juha Pihkala
- Teol. lisensiaatti Arne Toivanen
- Suomen ortodoksisen kirkon edustajat: Johannes Seppälä, arkkipiispa Johannes, fil. tohtori Merja Merras
- Vapaitten kristittyjen neuvoston edustajat: seurakuntaneuvos Valtter Luoto, pääsihteeri Väinö A. Hyvönen

Käsityksen prosessin laajuudesta saa osamietinnön perusteella laaditusta organisaatiokaaviosta (A. Toivanen 1985: 16). Sen mukaan käännösyksikön valmistelema teksti siirrettiin ensin tarkastusjaostoon ja sen jälkeen takaisin käännösyksikköön. Tämän jälkeen se tuli ensimmäistä kertaa varsinaisen komitean käsiteltäväksi. Komitean käsittelemä teksti vietiin viisitahoiseen palauteryhmään. Palaute käsiteltiin palautteentarkistusryhmässä, joka lähetti tekstin uudelleen komitean käsittelyyn. Vasta tässä vaiheessa muotoiltiin lopullinen käännösehdotus, joka vietiin kirkolliskokouksen hyväksyttäväksi.



KUVIO 2 Vuoden 1992 raamatunsuomennoksen organisaatiokaavio (A. Toivanen 1985: 16).

Osamietinnön (OM 1975: 10) mukaan käännösyksikön oli määrä työstää luonnosta vielä referenssiryhmän palautteen jälkeen, kun taas yllä olevassa kaaviossa käännösyksikkö ja palautteentarkistusryhmä näyttävät toisistaan erillisiltä yksiköiltä. Työskentely on joka tapauksessa ollut laajapohjaista. Käännösyksikön laatima teksti on näin ollen voinut muuttua olennaisestikin ennen kuin teksti on saanut käännösehdotuksen muodon. Käännösehdotukset julkaistiin kolmena niteenä: *Uusi testamentti* (1989) sekä *Vanha testamentti I ja II* (1990). Niitä ja virallista käännöstä (1992) vertailemalla voi havaita, että vielä kirkolliskoukskin on tehnyt muutoksia tekstiin.

Komitean julkaisuissa ei tarkemmin kuvata, millä tavalla mahdollisesti muut uudet käännökset ovat vaikuttaneet käännösratkaisuihin. Yleensä perusteluissa vedotaan yksinomaan alkutekstiin, joka käsittää osamietinnön mukaan seuraavat lähtötekstit:

Vanhan testamentin (1992) lähtötekstit osamietinnön (1975) mukaan

- Masoreettinen teksti Biblia Hebraica Stuttgartensian (1969–76) mukaan
- Samarialainen pentateukki, Qumranin fragmentit, Geniza-löydöt ja keskiajan käsikirjoitukset
- Vanhat käännökset: *Septuaginta*, muut kreikkalaiset käännökset, targumit (aram.), Pešitta (syyr.), *Vulgata* (lat.)

Päälähteenä on ollut masoreettinen teksti, mutta sen epäselvissä kohdissa sanotaan turvaudutun muuhun konsonanttitekstiin eli yllä mainittuihin *Heprealaisen raamatun* osiin ja vanhoihin käännöksiin. (Nikolainen ym. 1990: 8–10; OM 1975: 12–15.)

Näiden teoreettisesti mahdollisten lähtötekstien selvittäminen on muuten tiiviissä osamietinnössä tehty melko perusteellisesti. Vähemmälle huomiolle jää seikka, joka voi lopputuloksen kannalta olla vielä keskeisempi:

Käännösteknisenä ongelmana on myös usein, käännetäänkö se ajatus, joka Vanhan testamentin tekstissä on todennäköisesti ollut sen syntyaikana, tai se tulkinta, joka sille on myöhemmin, esim. Uuden testamentin syntyaikana annettu. Koska komitea kääntää Raamatun kirkon käyttöön, se joutunee tässä tavoittelemaan eräänlaista kulttuurista keskittämistä, ja ratkaisemaan useita ongelmia in casu tarkoituksenmukaisuusnäkökohdista lähtien. (OM 1975: 14, 15.)

"Käännöstekniseksi" nimitetty ongelma liittyy nimenomaan tekstin ideologisuu-teen, eiväthän Raamatun kääntämisen varsinaiset ongelmat eivät ole pelkästään filologisia vaan usein uskonnollisia ja erilaisiin tulkintaperinteisiin liittyviä. Osamietinnössä mainitaan kaksi vaihtoehtoa, todennäköisen syntyhetkisen ajatuksen kääntäminen vs. Uuden testamentin syntyaikoina annetun tulkinnan kääntäminen ikään kuin jatkumon ääripäinä, joiden välillä komitean tulee tasapainotella. Koska käännöskomitea ei ole ideologisesti riippumaton vaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon alainen elin, se joutuu siis tekemään kompromisseja Vanhan testamentin tekstin alkuperäiseen ajatukseen nähden; näin osamietinnön tekstissä implisiittisesti todetaan. Osamietinnön *in casu* -käännösperiaatetta voi verrata skoposteoriaan, jota esittelen luvussa 1.5.3.

Samaan aikaan tehtiin myös Ruotsissa uutta raamatunkäännöstä, joka tunnetaan nimellä *Bibel 2000*. Käännöskomitea aloitti työnsä vuonna 1972, eli vuotta ennen suomalaista komiteaa. Uusi testamentti valmistui vuonna 1981 ja koko käännös ilman viitteitä vuonna 1999, viitemateriaalin kanssa vuonna 2001. Ruotsalainen *Bibel 2000* -projekti eroasi suomalaisesta samanaikaisesta työstä ideologisesti sikäli, että suomalainen käännös sitoutui ennen muuta luterilaiseen traditioon (Nikolainen ym. 1989: 15) ja oli kirkolliskokouksen alainen, kun taas ruotsalainen käännösprosessi oli valtiojohtoinen. Tunnustuksellisen sitoutumattomuuden seurausta oli, että Ruotsissa virallisen käännöksen rinnalle valmistui jo vuonna 1998 luterilaisesti painottunut *Svenska Folkbibeln*. *Bibel 2000* -komitean aloitusmietinnössä painotettiin tekstikriittistä otetta, sisällöllistä alkutekstiuskollisuutta (joka sallii mm. metaforien selittämisen), idiomaattisuutta ja tyyllillistä varioivuutta tekstin käyttötarkoituksen mukaan. Mitään erityisiä käännösteorioita ei mainita. Mietinnön liitteessä esitetään kuitenkin kuusi erilaista raamatunkäännöstyyppiä esimerkkeineen: 1) traditiota säilyttävä, liturgiseen käyttöön sopiva kirkkoraamattu, 2) nykykielinen, arkinen kansanraamattu, 3) pohjatekstiadekvaatti, nykykielinen, kirjallisesti suuntautunut käännös, 4)

sanatarkka konkordanssikäännös, 5) tieteellinen käännös tutkimustarkoituksiin ja 6) kulttuurinen käännös, modernisoitu Raamattu. Näistä kolmea ensimmäistä oli harkittu ja päädytty tyyppeihin 3, jonka edustajiksi mainitaan *New English Bible*, *Jerusalem Bible* (JB) ja *New American Bible*. (Inför en ny bibelöversättning 1972: 9–21, 23–46, 70–81, 103–108; Svenska bibelsällskapet 2006.)

Kolmesta esikuvasta ensin mainittu, *New English Bible*, on akateeminen, Oxfordin ja Cambridgen käännös, joka kuitenkin herätti kirjailijoissa niin voimakasta vastustusta, että laitos uudistettiin heti ensimmäisen painoksen jälkeen (ks. lukua 2.2.4). Toinen käännösesikuva, *Jerusalem Bible* ilmestyi ensin ranskankielisenä (*La Bible de Jérusalem*) vuosina 1956/1961 ja englanniksi (*The Jerusalem Bible*) vuonna 1966. Englanninkielisen version laaja alaviiteapparaatti ja kirjojen johdannot ovat suoraa käännöstä ranskasta, ja myös osa Vanhasta testamentista on käännetty ranskankielisestä versiosta. Kyseessä on katolisten eksegeettien alkuunpanema mutta tunnustuksellisesti sitoutumaton, epädogmaattinen, akateeminen ja "kaunokirjallinen" käännös. Englanninkielistä versiota on pidetty tyyllisesti onnistuneena; sen tyyliasua on ollut muokkaamassa mm. kirjailija J. R. R. Tolkien. Käännöstä on kritisoitu toisaalta liiallisesta sanakondanssista ja toisaalta Vanhan testamentin osalta myös liian vapaasta suhtautumisesta alkutekstiin. (Archer 1971: 191–194; Ellingworth/RKK 1973–1992; JB 1966: v–vii; Marlowe 2001–2005.) Kolmanneksi esikuvaksi mainittu *New American Bible* puolestaan on Yhdysvaltojen katolisen raamattuseuran (The Catholic Biblical Association of America) 25-vuotisen käännöstyön tulos. Sen kirkollinen toimeksiantaja piti kuitenkin Uutta testamenttia liiaksi parafrasoinomaisena ja siksi sitä ryhdyttiin pikaisesti uudistamaan. Uusi testamentti 1986 onkin käännetty kokonaan uudelleen sen sijaan että olisi tyydytty korjaamaan vuoden 1970 käännöstä. (Preface to the *New American Bible*; Marlowe 2001–2005.)

Suomalaisen komitean osamietinnössä (OM 1975) kommentoidaan ruotsalaista mallia. Suomalainen käännösorganisaatio haluttiin pitää kevyempänä, mutta työskentelymuodoksi ehdotettiin naapurimaassa valittua vuorovaikutuksellista mallia (vrt. kaavioon 1). Tekstikriittistä näkökulmaa ja tekstipohjan valintaa esitellään tässäkin tarkasti. Lisäksi pohditaan suomalaisen Raamatun kohdeyleisöjä ja nykykielisyyden toteuttamista Raamatussa. Sanatarkkuudesta luopuminen on kirjattu osamietintöön, mutta käännösteoreettisia suuntauksia ei muuten kommentoida. Tässäkin raamatunkäännökset on tyypitelty, miltei ruotsalaisen mallin mukaan: 1) perinnettä säilyttävä käännös, 2) sananmukainen käännös (esim. R 1933/38), 3) alkutekstin sisältöä ja tyyliä noudattava nykykielinen käännös (*New English Bible* ja *Jerusalem Bible*), 4) populaarikäännös (esim. *Today's English Version* ja *Uusi testamentti nykysuomeksi*) sekä 5) modernisoiva käännös (esim. Saarikosken *Matteuksen evankeliumi* 1969). Näistä vaihtoehtoista on ruotsalaisten tapaan päädytty tyyppeihin 3. (OM 1975: 7, 9, 12–22.)

Pian komitean käännöstyön aloittamisen jälkeen, vuonna 1978, ilmestyi norjalainen uusi raamatunkäännös, *Bibelen*. Komitea piti norjalaisen käännöksen ratkaisuja usein tyyllisesti onnistuneina, ja siitä tulikin uuden raamatun-suomennoksen keskeinen viitekäännös (professori T. Harviainen, henkilökohtainen tiedonanto 11.7.2007). Norjalaiseen käännökseen verrattiin suomenosehdotusta käännösyksikön ja tarkastusjaoston työn eri vaiheissa, ja raamatunkäännöskomitean arkistoon onkin talletettu runsaasti norjankielisen Raamatun kopioita. Norjan Bibelselkap on ollut erityisen aktiivinen raamatunkäännös-

työssä. Vuoden 1978 käännös tehtiin yhtäaikaan sekä kirjanorjaksi että uusnorjaksi, ja se uudistettiin jo vuonna 1985. Parhaillaan Norjassa on meneillään jälleen uusi käännösprojekti, jonka Uusi testamentti on valmistunut niin ikään molemmille kirjakielille vuonna 2005 ja koko Raamatun on tarkoitus olla valmis vuonna 2010. (Kustannustoimittaja H. Fostved, henkilökohtainen tiedonanto 3.9.2007; Bibelselskapet 2007.)

Muutkin aikalaiskäännökset ovat luonnollisesti vaikuttaneet käännösprosessiin. Osamietinnössä mainittujen käännösten ja norjalaisen käännöksen lisäksi 1970- ja 1980-luvuilla ilmestyi useita käännöksiä, joita kääntäjät ovat niin ikään voineet käyttää omana taustamateriaalinaan. Näitä ovat:

- *Living Bible* (LB 1971)
- *New American Standard Bible* (NASV 1971)
- *Traduction Oecuménique de la Bible* 1975 (TOB 1975)
- *Elävä uutinen* (vain UT; EU 1977)
- *New International Version* (NIV 1978)
- *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* 1980
- *Die Gute Nachricht* (GN 1982)
- *Français Courant* (FC 1982)
- *Luther Bibel* 1984
- *Revised English Bible* (*New English Bible* uudistettu laitos; REB 1989)
- *New Revised Standard Version* (NRSV 1989)

Näistä *New American Standard Bible*, Lutherin käännöksen uusi laitos ja *New Revised Standard Version* ovat selkeästi kirjaimellisen käännösperinteen jatkajia. *New Revised Standard Version* on sekä katolisten että protestanttien laajasti käytämä raamatunkäännös, joka säilyttää perinteisen raamatutyylin (NCCC 2006). Sen Vanhan testamentin käännöstä on kuitenkin kritisoitu alluusioyhteyksien katkaisemisesta alkukristilliseen tulkintaperinteeseen (esim. Marlowe 2001–2005). Erityisen traditiosidonnaisena voidaan pitää myös katolisen kirkon saksannosta *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, josta oli määrä tulla ekumeeninen yhteiskäännös, mutta tavoite jäi saavuttamatta eikä myöskään käännöksen uudistusyhteistyötä saatu aikaan (ks. esim. Vetter 2005). Toista ääriäitaa edustavat idiomaattiseen kohdekieleen pyrkivät parafrasit *Living Bible* ja *Elävä uutinen*, joiden ensisijaisena tavoitteena on helppolukuisuus. *Die Gute Nachricht* on aiemmin mainitun *Today's English Versionin* rinnakkaiskäännös, joissa noudatetaan tarkasti dynaamisen ekvivalenssin periaatetta. Ranskankielisistä aikalaiskäännöksistä *Traduction Oecuménique* on tarkoitettu kirkolliseen käyttöön mutta *Français Courant* on ennen muuta nykykielisyttä ja ymmärrettävyyttä tavoitteleva. Osamietinnössä mainittu idiomaattisuuteen pyrkivä ja leimallisen akateeminen *New English Bible* loitontui käyttäjien mielestä liian kauas englantilaisesta kirkkokielestä, ja siksi siitä ilmestyi nopeasti uudistettu, sanonnoiltaan konservatiivisempi laitos, joka tunnetaan nimellä *Revised English Bible*. Käsittelem tätä NEB:n ilmestymisen jälkeen käytyä ja uudistustyöhön johtanutta keskustelua myöhemmin. *New International Version* on nykykielinen ja merkitystason vastaavuutta korostava mutta perinnesidonnaisempi ja maltillisemmin kontekstualisoitu käännös kuin mainittu *New English Bible* tai sen uudempi laitos.

Lassi Nummen työstä komitean Aamoksen kirjan tarkastusjaostossa on valmistunut tutkimus, jonka mukaan Nummella on ollut käytettävissään aikalaiskäännöksistä *New English Bible*, *Today's English Version*, *Jerusalem Bible*, *Tra-*

duction Oecuménique (1975) sekä ruotsalainen (1976) ja norjalainen (1973) käännös (T. Toivanen 2005: 13) eli samat ulkomaiset käännökset, jotka osamietintökin mainitsee, ja lisäksi norjalainen käännös. Miltei samat käännökset löytyvät kopioina komitean arkistostakin, jokaisesta raamatunkirjasta eri kansiossa; vain ruotsalainen samanaikaisesti tekeillä ollut käännös puuttuu arkistosta, ja toisaalta Nummen käyttämien käännösten lisäksi sinne on arkistoitu saksankielisen *Einheitsübersetzungin* kopiot. Vaikkei kaikkien aikalaiskäännösten vaikutuksia voi käännösten paljouden vuoksi tarkasti selvittää – yksin Euroopassa oli samaan aikaan käynnissä 55 raamatunkäännösohjelmaa – voi osamietinnön, Nummi-tutkimuksen ja arkiston aikalaiskäännöksiä pitää keskeisinä vertailumateriaaleina vuoden 1992 suomennokselle. Tutkimus Lassi Nummesta raamatunkääntäjänä havainnollistaa myös käännösyksikön ja tarkastusjaoston välistä vuorovaikutusta (T. Toivanen 2005: 10, 11). Aikalaiskäännöksistä on ollut mahdollista saada tukea erilaisten tekstinkohtien tulkintaan.

Komitean arkistosta (RKK 1973–1992) selviää kuitenkin se seikka, että aikalaiskäännöksiä on arvioitu kriittisemmin kuin osamietinnöstä käy ilmi. Suomenkielisestä osamietinnöstä (1975) oli tuoreeltaan tehty englanniksi käännös arvioitavaksi Yhtyneiden raamattuseurojen Euroopan alueen edelliselle johtajalle, Paul Ellingworthille, ja arkistoon on säilytetty sihteerin huolelliset muistiinpanot Genevessä syksyllä 1975 käydystä palautekeskustelusta. Ellingworth ei rinnastaisi *Jerusalem Bibleä* *New English Biblen* kanssa, kuten osamietinnössä on tehty, vaan katsoo Jerusalemin Raamatun olevan sanakonkordanssin vuoksi liian muodollinen nykysuomalaisen käännöksen malliksi. Hän arvioi myös, että osamietintö on muotoiltu periaatteiltaan yllättävän joustavaksi verrattuna Yhtyneiden raamattuseurojen omiin käännösprojekteihin, joissa periaatteet muotoillaan tiukoiksi ja niitä modifioidaan vasta tarpeen mukaan. Erityisesti teologisen erityissanaston kääntämisen periaatteet olisi hänen mukaansa voinut linjata selkeämmin kontekstuaalisen käännöstavan⁷ mukaisiksi. Osamietinnössä (1975: 20, 21) mainitut esimerkit *laki*, *liitto*, *sovitus* ja *vanhurskas* kuuluvat Ellingworthin mukaan kaikki sanastoon, jota ei voi verrata luonnontieteen terminologiaan vaan joka on käännettävä eri tavoin eri konteksteissa. Tämän palautteen jälkeen raamatunkäännöskomitea järjesti kirkkoraamatun kääntämistä valmistelevan teoreettisen käännösseminaarin, johon oli kutsuttu muun muassa Yhtyneiden raamattuseurojen Euroopan alueen uusi johtaja Jan de Waard. Käännösseminaareja järjestettiin arkistolähteiden mukaan sittemmin useana vuonna (1976–1992)⁸. Koulutusten kautta komitea on ollut vuorovaikutuksessa muiden eurooppalaisten raamatunkääntäjien kanssa ja on tutustunut aikalaiskäännösten taustalla vaikuttaviin käännösteoreettisiin ja ideologisiin lähtökohtiin.

⁷ Komitean sihteerin muistiinpanoissa ei suoraan mainita termiä *kontekstuaalinen kääntäminen*, mutta esimerkit sopivat siihen. Kontekstuaalinen kääntäminen tarkoittaa käännöstapaa, jossa tietty polyseeminen sana tai ilmaus käännetään saman teoksen eri kohdissa eri tavoin (Ellington 1989: 201). Esimerkiksi englannin verbi *play* voi olla suomeksi 'soittaa', 'leikkiä', 'pelata', 'näytellä' tai vaikkapa 'lyödä vetoa', kontekstista riippuen.

⁸ Arkiston koulutuskansioissa on ohjelma tai muuta materiaalia vuosien 1976–1992 koulutusseminaareista lukuun ottamatta vuosia 1977–80 ja 1985–86. 1980-luvulla seminaareja on pidetty yhdessä virolaisten raamatunkääntäjien kanssa.

Tässä yhteydessä on huomattava, että Nida ja Taber olivat vuonna 1969 julkaisseet Yhtyneiden raamatuseurojen kautta merkittävän raamatunkäännösoppaansa *The Theory and Practice of Translation*. Siinä perustellaan kolmen raamatunkäännöksen järjestelmää sellaisille kulttuureille, joiden kaunokirjallinen kulttuuri on pitkä. Heidän mukaansa tarvitaan 1) liturginen käännös, joka säilyttää uskonnollista kieltä, 2) kaunokirjallisesti korkeatasoinen akateeminen käännös ja 3) populaari nykykielinen käännös, jota voi yleisesti siteerata julkaisuissa. Teoksen esimerkkiosuudessa rinnastetaan kolme käännöstä: esimerkkinä liturgisesta käännöksestä on *Revised Standard Version*, akateemisesta käännöksestä *New English Bible* ja hyvästä populaarikäännöksestä *Today's English Version*. (Nida ja Taber 1969: 31, 134–152.) Tämä on voinut olla vaikuttamassa siihen, miksi kahta jälkimmäistä käännöstä on pidettu uuden suomennoksen vertailuteksteinä komiteatyössä.

Raamatunkäännöskomiteaan on kuulunut myös tutkijoita, jotka ovat arvioineet omia ja aikalaiskäännösten tuotoksia työn kuluessa. Esimerkiksi Aro on jo vuoden 1976 esitelmässään suhtautunut kriittisesti *New English Biblen* antamaan filologiseen käännösmalliin. Tämä käy ilmi hänen viittauksestaan James Barriin, joka on pitänyt joitakin mainitun käännöksen ratkaisuja mielikuvituksellisina. Aro viitanee tässä Barrin (1974) artikkeliin *After five years: A Retrospect on two major translations of the Bible (New English Bible and New American Bible)*, joka ilmestyi *Heythrop Journal*issa. Toisessa esitelmässään (1982) Aro arvostelee *Today's English Version* -käännöksen tapaa sivuuttaa heprealaisen runouden tyyli ja kääntää ajatus pelkistettynä. Aroon mukaan suomalainen komitea on TEV:iin verrattuna runousratkaisuisaan päättänyt olla vanhanaikainen, ja hän perustelee joidenkin heprean konkreettisten ilmausten ymmärrettävyyttä ja säilyttämistä. Esimerkkinä Aro (1982) käyttää heprealaista *tie*-metaforaa Jes. 55:8: *Minun ajatukseni eivät ole teidän ajatuksianne eivätkä minun tieni teidän teitänne*. Esitelmän aikoihin oli valmistumassa TEV:n saksankielinen sisarkäännös *Gute Nachricht* (1982), joka poistaa *tie*-metaforan: *Meine Gedanken - sagt der Herr - sind nicht zu messen an euren Gedanken und meine Möglichkeiten nicht an euren Möglichkeiten*. Aro on todennäköisesti seurannut myös tämän käännöksen valmistumista. (RKK 1973–1992.) – Jussi Aro kuoli yllättäen kesken komiteakauden, keväällä 1983.

Vuoden 1992 suomennos syntyi siis raamatunkäännösten runsauden keskelle, ja käännöksen syntymistä seurannut keskustelu on osoittanut, että suomalaiset myös tuntevat näitä erikielisiä raamatunkäännöksiä. Komitea on arkistoinut aiheesta käytyä keskustelua lehtileikkeinä ja sen sihteeri on julkaissut siitä joitakin otteita (RKK 1973–1992; A. Toivanen 1989, 1990, 1991). Keskustelua on tallettanut ja kommentoinut myös rovasti Risto Santala (1997), joka on keskittänyt erityisesti käännöksen ideologisten ongelmien kuvaamiseen.

Iso-Britannian ja Ruotsin mallit osoittavat, että uskonnollisesti moniarvoisessa yhteiskunnassa on tilausta useille erityyppisille raamatunkäännöksille eikä ole enää tarpeen kanonisoida yhtä "kirkkoraamatua" yli muiden. Vaikkei Suomi ole samassa määrin ideologisesti moniarvoinen kuin Iso-Britannia tai Ruotsi, eivät kuluneet viisitoista vuotta ole kuitenkaan meilläkään riittäneet uuden käännöksen arvovallan nostamiseen entisen kaltaiseksi "ainoaksi oikeaksi raamatunkäännökseksi" (vrt. A. Toivanen 1989: 9), eikä tällaiseen asetelmaan ole nykytilanteessa enää tarvetta palata.

1.4.9 Heprean vaikutus suomalaisiin käännöksiin

Edellä olen käynyt läpi tähänastisen tutkimuksen antamaa kuvaa heprean vaikutuksesta suomalaisiin Vanhan testamentin käännöksiin. Uusimman suomennoksen osalta olen myös tuonut esille joitakin raamatunkäännöskomitean arkiston perusteella tekemiäni havaintoja ja päätelmiä työprosessista ja eri käännösten vaikutuksesta suomennokseen. Tiivistän tähän vielä tarkasteluni tulokset: mitä voidaan sanoa heprean osuudesta suomalaisten Vanhan testamentin käännösten lähteenä.

Heprea on vaikuttanut ensimmäisiin käännöksiin (Ps. 1551, B 1642) lähinnä välillisesti, saksan ja latinan kautta, vaikka vuoden 1642 käännöstä on todennäköisesti joiltakin osin verrattu myös hepreankieliseen alkutekstiin. Lizeliuksen työssä (B 1758, B 1776) pääpaino näyttää olleen ajanmukaisen suomen kielen luomisessa, ja käännöstyön esikuvina ovat olleet tanskan- ja saksankieliset aikalaiskäännökset ja Lutherin käännös sekä selvittämättömässä määrin vanhat käännökset (*Vulgata* ja *Septuaginta*) ja hepreankielinen masoreettinen teksti. Vasta 1800-luvun lopussa on täysin varmasti pureuduttu hepreankieliseen alkutekstiin niin, että se on tullut vuoden 1933 Vanhan testamentin tärkeäksi, mahdollisesti ensisijaiseksi lähteeksi. Toisaalta tässä kehityksessä on Ingmanin "koetusraamattu" ollut tärkeä välivaihe, sillä sen kautta on myös havaittu, että pelkästään hepreaa lähteenä käyttävä Vanhan testamentin suomennos ei ole ollut tradition tässä vaiheessa enää toimiva ratkaisu.

Traditio on siis otettava huomioon, jos käännös halutaan hyväksyttävä kirkkokansalla. Tämä seikka on ollut selvästi 1930-luvun käännöksen komitean sihteerin A. F. Puukon mielessä, kun hän on kirjoittanut selvitystä työn kulusta (1946). Vuoden 1992 käännöksen valmistanut komitea sen sijaan mainitsee lähtöteksteikseen ainoastaan alkutekstin ja vanhat käännökset. Käännösprosessia selitetään viittaamalla nykyaikaisen käännöstieteen mukaiseen käännösmenettelmään. Arkistoa tutkimalla kuitenkin selviää, että aikalaiskäännösten osuus käännösratkaisuissa on merkittävä jo siitäkin syystä, että vuorovaikutus muiden eurooppalaisten kääntäjien kanssa on perustunut henkilökohtaisiin tapauksiin. Komitean keskusteluissa on käännösratkaisuja pohdittu niin kansainvälisen tutkimuksen kuin suomalaisen raamatuntutradition kannalta.

Vaikka raamatunhepreaa taitavia osajia on ollut komiteassa ja sen käännösyksiköissä useita, eivät käännösratkaisut voi koskaan perustua pelkästään alkukielen osaamiseen. Tärkeänä käännösratkaisuperusteena on pidettävä myös tradition, tässä tapauksessa luterilaisen tradition, mukaista tulkintaperinnettä. Useat keskustelut ovat kuitenkin osoittaneet, että suomalaiseen luterilaisuuteenkin sisältyy erilaisia tulkintatapoja ja vastakkaisia näkemyksiä vuoden 1992 raamatunkäännöksen ratkaisuihin (esim. Santala 1997). Muidenkin traditiolinjojen ääntä oli komiteassa kuultu, koska Suomen ortodoksikirkon ja Suomen Vapaiden Kristittyjen Neuvoston edustajat osallistuivat komiteatyöskentelyyn koko ajan. Nikolainen ym. (1989: 15) toteavat valmistelemansa käännöksen sopivan kuitenkin "nimenomaan luterilaiseen raamatunäkemykseen".

Joka tapauksessa on selvää, että heprea on tullut tärkeimmäksi lähtötekstiksi vasta 1900-luvun raamatunsuomennoksissa. Tämän perusteella voidaan olettaa, että heprean kielestä juontuvien käännöslainojen osuus saattaa vuoden 1933 Vanhassa testamentissa olla suurempi tai eri tavalla painottunut kuin

vuoden 1776 Bibliassa ja sitä vanhemmissa käännöksissä. Agricolan (1551) ja Biblioiden (1642, 1776) teksteissä käännöslainavaikutus on ennemminkin ruotsin, saksan ja latinan kautta tullutta. Toisaalta myös välikieliin on siirtynyt hepreaismeja, jotka ovat taas siirtyneet niistä edelleen suomeen (Biblian 1642 hepreaismiesimerkeistä ks. Lahtonen 2006). Välikielten vaikutuksen voi puolestaan olettaa vähenevän 1900-luvun käännöksissä.

Historiallisia dokumentteja tutkimalla ei pääse tällaista hypoteesia pidemmälle sen selvittämisessä, miten heprea on vaikuttanut raamatunsuomen-noksiin. Syvällisemmän vastauksen toivossa on pureuduttava kielenaineksen analyysiin. Tässä tutkimuksessani selvitän yhden lekseemin osalta (luvussa 3 ja 4), miten heprean vaikutus näkyy raamatunsuomennoksissa. Viitemateriaalin avulla teen myös joitakin huomioita välikielten vaikutuksesta eri suomennoksiin.

Heprean vaikutuksen ohella dokumenttilähteistä nousee kysymys tradition asemasta lähtötekstin rinnalla. Onko sen asema toissijainen, rinnakkainen vai välillä jopa ensisijainen verrattuna lähtötekstiin? Miten tätä voisi selvittää? Tämä tutkimuskysymys on kuitenkin rajattu pois kysymyksenasettelustani, vaikka paikoin teenkin huomioita eri käännösratkaisujen takana vaikuttavista tulkintaperinteistä.

1.5 Käännösteoriat vuoden 1992 Raamatun taustalla

1.5.1 Dynaaminen ekvivalenssi

Yksinkertaistaen voidaan sanoa modernin käännöstieteen saaneen alkunsa siitä havainnosta, että alkutekstikeskeisyys ei ole samaa kuin alkutekstiuskollisuus eikä lähtökielisen tekstin rakennetta jäljittelemällä päästä tyydyttävään käännöstulokseen. Alkutekstin sijaan alettiin siirtää huomio kohdekieleen ja sen ilmaisuvaroihin. Voidaan siis puhua *kohdekielikeskeisestä* käännösotteesta.

Kirjaimellisen raamatunkääntämisen ongelmien ratkaisemiseksi Eugene A. Nida kehitti 1960-luvulla *dynaamisen ekvivalenssin* (tai *dynaamisen vastavuuden*) käännösperiaatteen. Nidan teorian käytännöllisenä kasvualustana toimi hänen työskentelynsä raamatunkääntäjien konsulttina aina 1940-luvun alusta asti. Nida on ehdoton klassikko käännösteoreetikkojen joukossa, ja hänen on sanottu ottaneen kantaa miltei kaikkeen, mitä kääntäjää vastaan voi tulla (Vehmas-Lehto 1999: 54).

Nidan (1964: 59, 60) näkemys käännösprosessin kulusta pohjautuu Noam Chomskyn (1957) varhaiseen generatiiviseen transformaatiokielioppiin, jota Nida pitää – ainakin ensimmäisessä pääteoksessaan – tehokkaimpana mahdollisena tapana lähestyä rakenteellisesti samankaltaisten lausetyyppien erilaisia merkityksiä. Hän ottaa esimerkiksi perinteisen kieliopin genetiivirakenteen: ilmauksia *his car*, *his failure*, *his arrest* ja *his goodness* yhdistää sama muoto, kaikissa on possessiivipronomini ja substantiivinen pääsana, mutta nämä erilaiset omistusrakenteet poikkeavat toisistaan funktionaalisesti.

Nidan ja Taberin (1969: 36, 37) esimerkit raamatukielisten omistusrakenteiden kääntämisestä englanniksi ovat muodostuneet yleiseksi tavaksi havain-

nollistaa dynaamisen ekvivalenssin periaatetta (suomeksi esim. Rintala 1966: 65–70 ja Vehmas-Lehto 1999: 64–66). He esittävät joukon *of*-genetiivirakenteita, joissa pääsanan ja määritteen suhde ei aina ole yksiselitteisesti omistussuhde:

the will of God, the creation of the world, the God of peace, the Holy Spirit of promise, the word of truth, the riches of his grace, Jesus of Nazareth, the lake of Genesareth, the land of Judea, the Lord of Sabbath, the day of preparation, servant of all, the book of Moses, baptism of repentance, remission of sins

vrt. Jumalan tahto, maailman luominen, rauhan Jumala, lupauksen Henki, totuuden sana, hänen armonsa rikkaus, Nasaretin Jeesus, Gennesaretinjärvi, Juudean maa, sapatin herra, valmistautumisen päivä, kaikkien palvelija, Mooseksen kirja, parannuksen kaste, syntien anteeksianto

Nämä ovat siis kirjaimellisia käännöksiä Uuden testamentin kreikasta. Nidan tapaan kreikan genetiivirakenteiden polysemiaa on esitelty myös ruotsalaisen Bibel 2000 -komitean jäsen Staffan Olofsson. Hän toteaa kreikan genetiivin ilmaisevan yli kolmeakymmentä erilaista loogista suhdetta pääsanan ja attributiivien välillä, eikä niitä kaikkia voi kääntää ruotsiksi genetiivin avulla. Esimerkeiksi genetiivirakenteista, joita ei voi kääntää ruotsiksi sanatarkasti, hän mainitsee muun muassa ilmaukset *dödens kropp* (vrt. *kuoleman ruumis*, Room. 7:24 / R 1992 ym.) ja *Judeens Betlehem* (vrt. *Juudean Betlehem*, Matt. 2:1). Niin ikään sanatarkasti käännetty rakenteet *Kristi evangelium* (vrt. *Kristuksen evankeliumi*, esim. Room. 15:19), *Guds evangelium* (vrt. *Jumalan evankeliumi*, esim. Mark. 1:14) ja *min evangelium* (vrt. *minun evankeliumini* [UT 1938] / *minun julistamani evankeliumi* [R 1992], esim. Room. 2:16) ilmaisevat kolmea erilaista loogista suhdetta: ensimmäinen tarkoittaa ‘evankeliumia Kristuksesta’, toinen ‘evankeliumia, joka tulee Jumalalta’ ja kolmas ‘evankeliumia, jota julistan’. (Olofsson 1986: 175–176.)

Suomen kielessä vastaavat suorat käännökset toimivat paremmin. Suomen genetiivin monifunktioisuutta käsitellään yksityiskohtaisesti Penttilän kieliopissa (1963: 330–346). Esimerkiksi tyyppiä *Juudean Betlehem* ei tarvitse pitää käännöslainana lainkaan, vaan kyseessä on Penttilän (1963: 332) mainitsema kokonaisuuden genetiivi (*genetivus totius*), ”joka ilmaisee sen kokonaisuuden, josta edussaneen tarkoite on osa” (ks. myös Tunkelo 1919–20: 79). Käännöslainavaikutusta on sen sijaan ilmauksissa *kuoleman ruumis*, *alennustilan ruumis* ja *kirkkauden ruumis*. Näiden voi kyllä katsoa ilmentävän kieliopissa mainittua nimisuhdetta (*genetivus significationis*) pääsanan ja määritteen välillä (Penttilän esim. *keuhkotaudin oire*), mutta luontevana suomena niitä ei voi pitää. Viimeinen on D. Blackin (1988: 219) mukaan tyyppillinen Uuden testamentin semitismi, jossa on laatua ilmaisevasta adjektiivista johdettu abstrakti substantiivi (*kirkkaus*), ja siitä on muodostettu genetiivimuotoinen määrite pääsanalle (*kirkkauden ruumis*). Ilmaus on kiinnostava, koska se on esimerkki seemiläisestä käännöslainasta, joka on kulkeutunut monen välikielen kautta suomeen jo Agricolan Uudesta testamentista. Muita samankaltaisia ovat esimerkiksi *valkeuden lapsi* ja *totuuden tie* (ks. Vaskonen 2006).

Chomskyn (1957) varhaisen transformaatioteorian mukaisesti Nida (1964: 66–69) esittää, että kaikista kielistä on erotettavissa syvärakenteiksi kutsuttu mahdollisimman pieni erilaisten struktuurien joukko, josta kaikki muut kielen rakenteet voidaan johtaa. Niinpä edellä mainittuja raamattukielisiä *of*-

genetiivejä vastaavat Nidan ja Taberin (1969: 36–37) mukaan englannin kielessä seuraavat ydinlauseet:

God wills, God creates the world, God causes peace, God promised the Holy Spirit, the word is true, he shows grace richly, Jesus came from Nazareth, the lake is in Genesareth, the land is Judea, one who commands the Sabbath, the day when (people) prepare, he serves all, Moses wrote the book, people repent and are baptized, God forgives sin.

Vrt. *Jumala tahtoo, Jumala luo maailman, Jumala saa aikaan rauhan, Jumala lupasi Pyhän Hengen, sana on tosi, hän osoittaa armoa runsaasti, Jeesus oli kotoisin Nasaretista, järvi on Gennesaretissa, maa on Juudea, hän määrää sapattia, päivä jolloin (ihmiset) valmistautuvat, hän palvelee kaikkia, Mooses kirjoitti kirjan, ihmiset tekevät parannuksen ja ottavat kasteen, Jumala antaa synnit anteeksi.*

Syvärakenteiden tasolla kielet muistuttavat toisiaan enemmän kuin pintarakenteiden tasolla. Sen vuoksi kääntäjän on 1) purettava lähtökielen tekstin transformaatiotaso (esim. *lupauksen Henki*) syvärakenteiksi, 2) muutettava lähtökielen ydinlausetyypit tulokielen ydinlausetyypeiksi (> *Jumala lupasi Pyhän Hengen*) ja 3) transformoitava tulokielen syvärakenteesta tyylillisesti korrekti pintarakennetaso (> *luvattu Pyhä Henki*).

Transformaatioajatuksen lisäksi Nidan teoriassa on keskeisellä sijalla behavioristisesta psykologiasta vaikutteita saanut ajatusmalli, jonka mukaan kääntämisen tavoitteena on herättää käännökseen kohdeyleisössä sama reaktio (*response*), jonka lähtöteksti herätti alkuperäisessä yleisössä. Tämä on mahdollista, jos kohdeyleisö saa saman sanoman (*message*) kuin alkuperäisen tekstin yleisö sai. Nida ja Taber siis ehdottavat hyvän käännökseen mittariksi kohdeyleisöjen reaktioiden samankaltaisuutta mutta ottavat kuitenkin huomioon, että kulttuurisia ja historiallisia muuttujia voi olla välissä niin paljon, ettei reaktioiden identtisyys päästä. Kääntämisen tavoite on selvä: sanoman uudelleentuottaminen (*reproducing the message*). (Nida 1964: 159; Nida ja Taber 1969: 24.) Nidan teoriaan pohjautuva ajatus alkuperäisen kohdeyleisön ja käännökseen kohdeyleisön reaktioiden samankaltaisuudesta on hyvin juurtunut käännoistutkimukseen ja sitä pidetään idealismistaan huolimatta käytännössä hyvänä kääntämisen tavoitteena (esim. Vehmas-Lehto 1999: 58).

1.5.2 Idiomaattinen käännoisperiaate

Nidan teorian pohjalle rakentuu John Beekmanin ja John Callow'n erityisesti raamatunkäännoistyöhön muovaama *idiomaattinen käännoisperiaate*. Sekin pitää kirjaimellista kääntämistä huonona lähtökohtana alkutekstille uskolliseen käännoistyöhön. Heidän mukaansa uskollisesta käännoksestä välittyvät alkutekstin *merkitys* ja *dynamiikka* (Beekman ja Callow 1988: 33). Kohdekielisen kulttuurin ilmaisuvarojen huomioiminen on keskeinen periaate idiomaattisessa kääntämisessä (Beekman ja Callow 1988: 24–25). Siten esimerkiksi hyvä raamatunsuomennos on idiomaattista suomea, josta semitismit tai kreikanmukaisuudet on karsittu syntaksin lisäksi myös kielikuvista. Kääntämisen onnistuminen pohjautuu tekstin onnistuneeseen selitykseen eli eksegeesiin.

Idiomaattisen kääntämisen periaatetta on kehittänyt edelleen Mildred Larson (1984) käytännönläheisessä teoksessaan *Meaning-based translation*. Nimitän myös tätä hänen kehittämänsä "merkityspenustaista käännoistapaa" idiomaatti-

seksi kääntämiseksi, koska hän itse katsoo työnsä olevan linjassa Beekmanin ja Callow'n käännteorian kanssa (Larson 1984: ix, x; ks. myös Gutt 1990: 143, 144). Idiomaattisen kääntämisen perusidea on nidalainen: ensin analysoidaan lähtökielen tekstistä ilmauksen merkitys ja tämä tuotetaan uudelleen kohdekielellä. Transformaatiokieliopin sijaan Larsonin teorian lingvistisinä viitekehyksinä ovat kuitenkin semantiikka ja tekstilingvistiikka. Larson (1984) puolestaan ei keskity syntaktisten rakenteiden kuvaukseen vaan hän analysoi sanojen semanttisia komponentteja, implisiittistä ja eksplisiittistä informaatiota, kieltenvälistä leksikaalista vastaavuutta, kielikuvia ja diskurssirakenteita.

Idiomaattista käännteoriaa voi pitää dynaamisen ekvivalenssin teorian käytännöllisempänä muotona. Myös dynaaminen käännteo-
 riassa tavoittelee idiomaattista kieltä. Molemmat polarisoituvat nimenomaan suhteessa kirjaimelliseen kääntämiseen, koska nämä käännteoriat ovat syntyneet tarpeesta löytää ratkaisuja formaalien raamatunkäännösten ilmeisiin ongelmiin. Raamatunkäännösten kannalta on usein tarkoituksenmukaista tarkastella näitä kahta teoriaa yhtenä kokonaisuutena. Esimerkiksi Tuggy (2003) puhuu yksinkertaisesti kirjaimellisen ja idiomaattisen (literal/idiomatic) kääntämisen vastakkainasettelusta sisällyttäen jälkimmäisiin myös dynaamisen ekvivalenssin mukaiset käännökset. Pidän kuitenkin dynaamista ja idiomaattista teoriaa tarkastelussani erillään ja käytän niistä toisinaan yhteisnimeä, *dynaamis-idiomaattinen suuntaus*, sen vuoksi että raamatunkäännöskomitea (1973–1992) oli alkuvaiheessa sitoutunut nimenomaan dynaamisen ekvivalenssin toteuttamiseen.

Idiomaattisen kääntämisen perusongelma tulee hyvin esiin seuraavassa esimerkissä, joka on peräisin Hohulinilta (1979) ja Guttilta (1991: 171). Kyseessä on ifugaonkielisen⁹ Matteuksen evankeliumin käännteo-
 riassa englannista suomeksi):

R 1992 Mutta jotta te tietäisitte, että Ihmisen Pojalla on valta antaa maan päällä syntejä anteeksi"-- hän puhui nyt halvaantuneelle - - "nouse, ota vuoteesi ja mene kotiisi."
 Ifugao Mutta minä todistan puheeni teille. Te tiedätte, että vain yksin Jumala poistaa sairauden. Tiedätte myös, että vain yksin Jumala antaa anteeksi synnin. Ja siksi, jos poistan tämän ihmisen sairauden ja hän kävelee, se on osoitus siitä, että minulla, joka olen kaikkien ihmisten Vanhempi sisarus, minulla on myös kyky antaa syntejä anteeksi. Jeesus kääntyi halvaantunutta päin ja sanoi: "Nouse, ota paarisasi ja mene teidän taloonne!"

Ifugaonkielisessä esimerkissä on käännteoriaan sallimissa rajoissa kohdetekstiin eksplikoitu alkutekstin implisiittinen tieto, joka tässä tapauksessa liittyy Jeesuksen tiiviin ilmauksen loogisen päättelyketjun avaamiseen sekä metaforan *Ihmisen Poika* kääntämiseen parafrasilla. Tekstissä Jeesus aloittaa kausaali-ilmauksella mutta jättää puheenvuoronsa kesken. Kertoja toteaa Jeesuksen vaihtavan tässä keskustelukumppania (*hän puhui nyt halvaantuneelle*), minkä jälkeen Jeesus lausuu parantavat sanat ja näin täydentää keskenjääneen puheenvuoron ihmeteolla. Katkelma on dramaattinen ja tiivis, eikä se noudata loogisen asiatekstin rakennetta. Kääntäjä on kuitenkin katsonut, että tällainen kirjoitetulle tekstille epätyypillinen katkelma ei aukea ifugaon puhujille ilman todennäköisten implikaatioiden kielellistämistä. Lopputuloksena on pitkä ja selittävä käännteo-
 riassa, joka on myös kääntäjän tulkinta alkutekstistä. Kääntäjä on

⁹ Ifugao on Pohjois-Filippiineillä Luzonin saaren Ifugaon maakunnassa puhuttu kieli.

valinnut eksplikoitavat implikatuurit, ja hän toimii näin ollen sekä opettajan että tiedon suodattajan rooleissa.

Idiomaattisuuteen pyrkiminen johtaa tässä esimerkissä analyysiin, joka fokusoi tekstin uudelleen. Draamasta tulee loogista kerrontaa, kun katkelma on irrotettu muusta tekstistä ja sille asetetaan vaatimus, jonka mukaan tämän pienen katkelman on oltava täysin loogisesti tulkittavissa ilman kotekstin apua. Käännökseen eksplikoitu kontekstuaalinen tieto kertoo kuulijoille ainakin siitä, millaisen logiikan mukaan hyvä länsimainen asiateksti rakentuu. Ongelmaksi jää, että evankeliumi ei tässä kohdassa noudata länsimaisen asiatekstin traditioita vaan muistuttaa pikemminkin draaman käsikirjoitusta. Lopputuloksena onkin parafraasi Jeesuksen toiminnasta eikä evankeliumikatkelma, koska kääntäjän tehtäväksi on annettu manipuloida teksti kulttuurikontekstiin sopivaksi.

Ifugaon-kielinen esimerkki osoittaa kärjistetysti, kuinka dynaamis-idiomaattinen käännös voi teorian sallimissa rajoissa päätyä parafrasiksi, jossa jopa tekstilaji muuttuu toiseksi. Tämä saattaa johtua liian pieniin yksiköihin keskittyvästä transformaatioanalyttisestä käännösotteesta, joka pimittää kääntäjältä sen tosiasian, että teksti on kokonaisuus, jonka osa ei ole koskaan täysin ymmärrettävä ilman kotekstia ja kulttuurista kontekstia. Tekstilaji jää dynaamis-idiomaattisessa kääntämisen suuntauksessa vaille riittävää huomiota.

1.5.3 Funktionaaliset käännösteoriat ja uusi muotokeskeisyys

Dynaaminen ekvivalenssi ja idiomaattinen käännösperiaate korostavat eräänlaisen vakioisen *merkityksen* siirtämistä kohdekieleen ja kielikohtaisen *muodon* jättämistä toissijaiseksi. Nidan luoma muodon ja merkityksen vastakkainasettelu jää taka-alalle Katharina Reissin ja Hans Vermeerin *funktionaalisen ekvivalenssin* teoriassa. Reiss ja Vermeer (1986: 20, 21) eivät pidä hyvänä lähtökohtana käännösteorialle merkityksen näkemistä kääntämisen vakioksi. Heidän mukaansa käännöstutkimus ei voi olettaa, että on olemassa luonteeltaan universaali, kielestä toiseen siirreltävässä oleva merkitys. Parempi peruslähtökohta yleiselle käännösteorialle on käännösprosessin kiinnittäminen *tilanteeseen*, jota voidaan tietyin rajoituksin pitää vakiona. Tällöin kääntäminen on kulttuuritransferia eikä kapeassa mielessä kielellistä toimintaa. (Reiss ja Vermeer 1986: 20–23, 75.)

Funktionaalisten käännösteorioiden viitekehyksessä voidaan siis puhua myös tekstien kulttuurisesta vastaavuudesta, joka ylittää kielellisen vastaavuuden. Kääntäminen on kielten- ja kulttuurienvälisen *informaatiotarjouksen* tekemistä (Reiss ja Vermeer 1986: 46). Kääntäjän on oltava tietoinen tekstin ja sen osien funktioista, jotta hän voi työssään päästä mahdollisimman adekvaattiin vastaavuuteen (Vehmas-Lehto 1999: 70). Silti tekstin rakenneosien keskinäinen vastaavuus ei automaattisesti johda tekstitason ekvivalenssiin toisessa kielessä eikä tekstiekvivalenssi näy käännetyn tekstin pienempien segmenttien ekvivalenssina (Reiss ja Vermeer 1984: 131).

Funktionaalisen ekvivalenssin teoria on johtanut *skopoksen* käsitteen käyttöönottoon käännöstutkimuksessa. Skoposteoriassa korostetaan käännöksen käyttötarkoituksen huomioimista käännösprosessissa. Kreikan *skopos* merkitsee 'tavoitetta', ja skoposteoria kiinnittää huomiota nimen omaan käännöksen tavoitteeseen ja käyttötarkoitukseen: millainen on hyvä käännös, riippuu skopok-

sesta. Reiss ja Vermeer kritisoivat ekvivalenssin käsitteen epämääräistä käyttöä käännettutkimuksessa. Heidän mukaansa "ekvivalenssi soveltuu käytettäväksi kuvaamaan kohde- ja lähdetekstin välistä suhdetta silloin, kun nämä tekstit omassa kulttuurissaan täyttävät tai voivat täyttää samanarvoisesti saman viestintätehtävän" (Reiss ja Vermeer 1986: 76).

Niinpä ekvivalenssin käsitettä on vaikea soveltaa myöskään raamatunkäännöstyöhön. Esimerkiksi Mooseksen laki lienee omassa kulttuurissaan ollut ensimmäiseltä viestintätehtävältään paimentolaiskansan uskonnollinen ja eettinen ohjeisto. Suomennettuina lakikirjat voivat olla uskonnollis-historiallinen dokumentti Lähi-idän alueella aikoinaan vallinneesta yhteiskuntajärjestyksestä ja sen maailmankatsomuksesta. Kohde- ja lähdetekstillä ei ole ekvivalenttia suhdetta yllä esitetyllä tavalla. Skopos-teoriaa myöhemmin edelleen kehittänyt Nord (2005: 26) toteaa kuitenkin, että funktionaalinen ekvivalenssi lähde- ja kohdetekstin välillä ei ole käännöksen normaali skopos vaan poikkeuksellinen tila, josta funktioiden muuttuminen on saatu eliminoitua. Ekvivalenssi on tässä valossa harvinaisuus, joka ei normaalissa käänntöstyössä toteudu, ja siksi käsitteellä ei ole juuri käyttöä sovelluksiin pyrkivässä käännettutkimuksessa (ekvivalenssin käsitteen kritiikistä ks. myös Chesterman 2000).

Toisaalta huomion siirtäminen sana- ja lausetasolta tekstitasolle ja kohde-kulttuurin tekstitapoihin tuo huomionarvoisia näkökohtia raamatunkäännöstyöhön. Esimerkiksi psalmeja käännettäessä on otettava huomioon niiden käyttö liturgian osana ja kuunneltavuus ja priorisoitava auditiivista funktiota. Josakin määrin on myös oltava valmis uhraamaan *denotatiivinen merkitys* tekstin poeettiselle funktiolle, jos teksti on funktioltaan ekspressiivinen (ks. Vehmas-Lehto 1999: 80).

Vaikka vuosina 1973–1992 työskennellyt raamatunkäännöskomitea perusti työnsä lähtökohtaisesti Nidan teoriaan, se pyrki työn kuluessa laajentamaan dynaamisen ekvivalenssin periaatetta sellaiseksi, että Raamatun sisältämät erilaiset tekstityypit voitaisiin paremmin ottaa huomioon.¹⁰ Tässä tarkoituksessa alettiin myös kääntämisen yhteydessä puhua funktionaalisen vastaavuuden periaatteesta. Tekstit jaettiin asia-, muoto- ja vastaanottajakeskeisiin, jolloin esimerkiksi Raamatun poeettisten tekstien runomuoto ja rytmi saivat niille kuuluvaa huomiota. (Ks. A. Toivanen 1985: 27–33 ja 1989: 45, 46.) Tämä Reissin (1989) tekstityyppijako on sekin kompleksisten tekstien kannalta yksinkertaistava; puute tulee esiin ainakin yritettäessä luokitella Raamatun tekstejä pelkästään tai edes pääasiassa yhden funktion perusteella. Vaikka esimerkiksi psalmeja voi pitää ekspressiivisinä teksteinä, ne ovat toisaalta myös korostuneen vastaanottajakeskeisiä.

¹⁰ Hans Vermeer vieraili lokakuussa 1982 Suomessa Savonlinnan kääntäjänkoulutuslaitoksen järjestämässä seminaarissa, johon osanottajaluettelon mukaan osallistui myös neljä raamatunkäännöskomitean jäsentä. (RKK 1973–1992.)

2 METAFORATIETOISUUDEN KEHITTYMINEN KÄÄNNÖSTUTKIMUKSEEN

2.1 Vuorovaikutusteorian ja kognitiivisen metaforateorian yhteinen alue

2.1.1 Metafora klassisessa retoriikassa

Kielitieteellisen metaforantutkimuksen historia on lyhyt, sillä metafora on noussut funktionaalisten kielenkuvausten kautta kielitieteen kiinnostuksen kohteeksi varsinaisesti vasta 1980-luvulta alkaen. Siksi lingvististen metaforankuvausten heikkoutena on eräänlainen historiattomuus. Myöhemmissä alaluvuissa annan tästä joitakin esimerkkejä käsitellessäni kognitiivisen kielentutkimuksen kritiikkiä. Metafora on kuitenkin jo klassisen retoriikan luoma käsite.

Klassisen retoriikan kauden voidaan katsoa alkaneen antiikin aikana ja jatkuneen aina 1800-luvulle saakka. Retoriikan ala määräytyi aluksi suhteessa filosofiaan ja poetiikkaan, siten että retoriikka kattoi ne humanistisen sivistyksen harjoittamisen alueet, jotka eivät kuuluneet filosofiaan tai runouteen. Retoriikka tarkoitti siis antiikin aikana ja keskiajalla toisaalta proosakielen taidetta, toisaalta oppia puhetaidosta ja proosatekstin tuottamisesta. Sittemmin retoriikka kapeni ensin teoriaksi tyylistä ja myöhemmin teoriaksi retorisisista kielikuvista eli troopeista. (Ricoeur 1977: 9–13.)

Perinteisessä retoriikassa kehitettiin laaja ja monihaarainen kielikuvien luokitus. Aristoteleen koulukunta (300-l. eKr.) jakoi figuurit "puheen" ja "ajatuksen" kielikuviiin, mutta myöhemmin antiikin ja keskiajalla systeemi kasvoi muodostuen yksityiskohtaisen pikkutarkaksi. Raamatun tekstejä käytettiin aineistona, josta käsin trooppien lajioinaisuus määriteltiin. Tätä perinnettä noudattavan tutkimuksen mukaan Raamatusta on löydettävissä 217 erilaista kielikuvatyyppiä (Bullinger 1898, ks. lukua 2.1.2).

Metafora on klassisen retoriikan kielikuvista kenties keskeisin trooppi. Termiä näkee usein käytettävän väljästi tarkoittamaan jopa kielikuvaa yleensä. Nykysuomen sanakirjankin mukaan termiä käytetään "laajimmassa merkityk-

sessä yleensä kielikuvan vastineena", vaikka varsinaisesti "metafora on kielellinen kuvailmaus, jonka pohjana on vertaus".

Max Black (1962: 31, 35) jakaa klassisen retoriikan pohjalta nousevan perinteisen metaforanäkemyksen *korvaamisteoriaksi* (substitution view) ja *vertaamisteoriaksi* (comparison view; suomennokset Elovaaran 1992: 9, 14). Korvaamisteoria pohjautuu Aristoteleen runousopissa (330–320-l. eKr.) esitettyyn metaforan määritelmään:

Metafora syntyy kun asialle annetaan nimi, joka varsinaisesti kuuluu jollekin muulle; merkityksen siirtyminen voi tapahtua joko yleisestä erityiseen, erityisestä yleiseen, erityisestä erityiseen tai analogian kautta. (Aristoteles 1967: 48.)

Korvaamisteorian mukaan metafora korvaa jonkin tarkoitteen kirjaimellisen merkityksen, joten merkitys voidaan ilmaista kirjaimellisesti. Tämän näkemyksen mukaan metaforaa tarvitaan joskus korvaamaan puuttuva sana, kuten tapauksissa *niemen nenä*, *pullon suu* tai *rakennuksen siipi* (esimerkit Itkoselta 1966: 379), joissa metafora paikkaa sanastossa olevan aukon. Tosin näin käytettynä metafora "kuolee" ja alun perin metaforisen ilmauksen metaforisuus katoaa; tällöin katsotaan tavallisesti, että sanalla on useita erilaisia kirjaimellisia merkityksiä. Black (1962: 33) nimittää tätä ilmiötä, jossa sanaa aletaan leksikossa olevan aukon paikkaamiseksi käyttää uudessa merkityksessä, yhdeksi katakreesin lajiksi. *Katakreesi* on 'varsinaiselta merkitykseltään yhteen sopimattomien sanojen käyttöä toistensa yhteydessä' (NSS s.v. *katakreesi*). Black (1962: 33, alav.) käyttää termiä kuitenkin ilman siihen tavallisesti liittyvää pejoratiivista implikaatiota, kuvaamaan kaikille eläville kielille ominaista merkityksenmuutosilmiötä. Näin ollen onnistuneen katakreesin kohtalona on kadota; näin on käynyt englannin sanalle *orange*, jota voidaan nykyään pitää yhtä hyvin värin kuin hedelmän nimenä. Samaan tapaan voisi siis suomen tähtikuvion nimeä *otava* pitää "katakreettisesti" syntyneenä, vaikka tässä tapauksessa alkuperäinen merkitys 'viritettynä puohteelle kaartuva lohiverkko' (määritelmä Itkoselta, mt.) on jopa jäänyt taka-alalle. Toinen korvaamisnäkömyksen mukainen syy metaforan käyttöön tekstissä on tyyllinen: metaforalla voi korvata kirjaimellisen vastineen, jos tekstiin halutaan enemmän tunnetta ja elävyyttä (Black 1962: 34).

Vertaamisteoria on Blackin (1979: 27, 28) mukaan korvaamisteorian erityistapaus. Siinä metafora käsitetään lyhennetyksi vertaukseksi – vertaukseksi, josta *kuin*-sana on jätetty pois. Vertailu on metaforassa implisiittistä, kun se vertauksessa on eksplisiittistä, ja siksi vertaamisteorian mukaan metafora voidaan muuttaa vertaukseksi. Vertaamisteoria korostaa analogiaa metaforan ominaisuutena: metafora toimii kuvan ja kuvattavan samankaltaisuuden avulla, mutta tämä samankaltaisuus voitaisiin ilmaista myös kirjaimellisesti. Metaforan merkityksen katsotaan siis toisaalta olevan riippuvainen metaforisesta kuvasta, mutta toisaalta tämän riippuvuuden ajatellaan olevan mahdollista esittää kaltaisuuden eksplikoimisella.

Korvaamisteoreettinen lähestyminen metaforaan näkyy myös suomalaisen kielentutkimuksen klassikoissa, kun metafora esitellään merkityksenmuutoksen yhtenä lajina ja sen esimerkeiksi otetaan pelkkiä kuolleita metaforia tai – blackilaisittain – kadonneita katakreeseja (esim. Itkonen 1966: 379). Tyylioppaissa taas on vanhastaan esitetty metafora niin ikään korvaamisnäkömyksen mukaisesti herkkäviritteisen kaunokirjallisen tekstin ominaisuutena (esim. Ket-

tunen ja Vaula 1950: 195, 196). Myös vertaamisnäkemys on eksplisiittisesti ilmaistu mainituissa klassikoissa, ja jopa sanakirjamääritelmä esittää metaforan olevan 'vertaukseen perustuva kielikuva, vertaus(kuva)' (NSS s.v. *metafora*).

Yhteistä korvaamis- ja vertaamisteorioille on, että niiden mukaan metafora ei sisällä uutta merkitystä eikä siis myöskään uutta informaatiota. Metaforaa pidetään kirjaimellisella vastineella korvattavissa olevana, "painottomana" (unemphatic) tekstin osana. (Black 1979: 28.)

2.1.2 Vanhan testamentin kielikuvat klassisen retoriikan mukaan

Vanhan testamentin kielikuvien tutkimuksessa on klassisen retoriikan perinne elänyt kauan 1800-luvun jälkeenkin. Klassisen retoriikan mukaisten runousoppien luettelemista kielikuvista, esimerkiksi sellaisista kuin *vertaus*, *personifikaatio*, *metafora*, *metonymia*, *synekdokee* ja *allegoria* (esim. Kupiainen 1960: 20), on helppo löytää esimerkkejä Vanhasta testamentista, vaikkapa pelkästään muutamia psalmeja selailemalla. Psalmi 19:6 käyttää vertausta ilmauksessa *aurinko nousee kuin sulhanen hääteltänsä*. Personifikaatiota eli elottoman elollistamista käytetään samassa psalmissa: *taivaat julistavat Jumalan kunniaa* (Ps. 19:2). Myös abstraktia asiaa voidaan personoida: *synti kuiskii väärintekijän sydämessä* (Ps. 36:2). Metafora on kyseessä ilmauksissa *minä olen maan mato* (Ps. 22:7) ja *Herra on minun paimeneni* (Ps. 23:1). Metonymia eli nimityksenvaihto esiintyy esimerkiksi rukouksessa *Jumala, vapauta Israel* (Ps. 25:22), jossa metonyymillä *Israel* tarkoitetaan Israelin asukkaita. Eräänlainen nimityksenvaihtotapaus on synekdokee, jossa kokonaisuutta nimitetään sen osalla. Synekdokee-ilmauksessa *minä luotan sinun nimeesi* (Ps. 52:11) esiintyy *nimi* Jumalan sijaan. Paimenpsalmi 23 (*Herra on minun paimeneni*) on kokonaisuudessaan esimerkki allegoriasta eli vertauskuvallisesta kertomuksesta. Tämä selviää hyvin jakeesta 23:4: *Vaikka minä kulkisin pimeässä laaksossa, / en pelkäisi mitään pahaa, / sillä sinä olet minun kansani. / Sinä suojelet minua kädelläsi, / johdatat paimensauvallasi*. Paimenkertomuksen eri elementeille on löydettävissä vastineet ihmisen elämästä.

Pfeiffer (1948) toteaa, että Vanhan testamentin alkutekstin sanasto on suppeudessaankin konkreettista ja eloisaa, sillä asioita esitetään harvoin pelkinä abstraktioina. Tämän korvaamisteoriaa heijastelevan kommentin mukaan hän selittää Vanhan testamentin kielikuvien kirjaimellisia merkityksiä. Hän toteaa, että esimerkiksi *Kanaanin huuli* merkitsee 'heprean kieltä', *talo* merkitsee usein 'perhettä, hallitsijasukua', *Herran pelko* on nykykielellä 'uskonto' ja merkityssisältö 'moraali' kuvataan ilmauksella *kääntyä pahasta pois päin*. Adjektiiveja on vähän, koska laatua ilmaistaan konkreeteilla substantiiveilla: *Jumalan mies* tarkoittaa samaa kuin 'pyhä mies', *Nooa oli viidensadan vuoden poika* eli viisisataa vuotta vanha (1. Moos. 5:32) ja *hedelmällinen vuorenrinne* olisi kirjaimellisesti käännettynä "vuorenrinne – öljyn poika" (Jes. 5:1). Klassinen heprea visualisoi tavalliset toiminnot: *hän avasi suunsa ja sanoi; hän nosti silmänsä ja katsoi; hän ojensi kätensä ja otti*. (Pfeiffer 1948: 15.) Myös vanhimmissa raamatunsuomennoksissa näkyy raamattukielen tapa visualisoida mielenliikkeet fyysiseksi toiminnaksi. Vuoden 1933 Vanhan testamentin ilmaus *kuljen rauhattomana murheessani ja huokaan* on nykysuomeksi vuoden 1992 käännöksessä *ahdistus painaa mieltäni, olen suunniltani pelosta;COMPASTUMINEN taas on nykykäännöksessä huonosti käymistä* (Kela 1991: 35, 37).

Teologisessa kirjallisuudessa on useita esimerkkejä klassisen retoriikan mukaisista kielikuvaluokitteluista, joissa analysoidaan Raamatussa esiintyviä kielikuvia. Yksi perusteellisimmista luokitteluista esitetään E. W. Bullingerin teoksessa *Figures of Speech used in the Bible* (1989, alkuteos 1898), josta on otettu lukuisia uusintapainoksia vielä viime vuosikymmeninä. Bullinger ryhmittelee Raamatun tekstien tyylikeinot kolmeen pääryhmään sen mukaan, onko kyseessä jonkin elementin poisto (esimerkiksi ellipsi), lisäys (esimerkiksi toisto) vai vaihto (esimerkiksi metafora tai metonyymi). Jaottelu on pikkutarkka ja perustuu alkutekstin kielikuviin; Bullinger löytää koko Raamatusta yhteensä 217 erilaista kielikuvatyyppiä. Termillä *kielikuva* (figure of speech) hän tarkoittaa mitä tahansa kirjallisuuden tyylikeinoa, joka ilmenee millä tahansa kielen tasolla: äänteellisellä (kuten loppuheitto), rakenteellisella (kuten parallelismi) tai semanttisella (kuten personifikaatio).

Metaforateoreettisesti on kuitenkin kiinnostavaa, että Bullinger mainitsee esipuheessaan lähteneensä siitä ajatuksesta, että tyylikeinot eivät ole *vain* kielikuvia tai *vain* kuvaannollista puhetta vaan sinänsä tärkeitä tekstin osia. Kielikuvien detaljoitua erittelyä pidetään välttämättömänä tekstin tarkan ymmärtämisen kannalta. – Vaikka Bullingerin ja muiden varhaisten teologien kuvaukset Raamatun kielikuvista ovat toisaalta selkeitä esimerkkejä korvaamisteoriasta, he toisaalta lähestyvät tutkimuskohdettaan nimenomaan pyhänä tekstinä: myös sen "muodolla" on merkitys, jollei ymmärrettävä niin salattu. Siitä tutkijanpositiosta käsin ei ole ollut mahdollista esittää täysin korvaamisteorian mukaista ajatusta, että kielikuvat voisi myös korvata "kirjaimellisilla vastineilla" eli selittää. Tekstin selittäminen on aina asian tuomista uuteen kontekstiin. Pyhän tekstin selittämistä ja uudelleenkontekstualisointia ei kuitenkaan aina pidetä tarpeellisena, koska sen voidaan nähdä hävittävän pyhälle tekstile ominaisia etäännyttäviä elementtejä. Vanhasta kulttuurista versovat kielikuvat toimivat tällaisina etäännyttämisen tai positiivisen vieraannuttamisen keinoina, jotka sopivat pyhän tekstin luonteeseen. Vanhimmissa teologisissa teksteissä on voitu suoraan vedota myös tekstin pyhyteen ja yliluonnolliseen alkuperään silloin, kun tekstin tulkinta on käynyt hankalaksi.

1900-luvulla on tutkimuksessa siirrytty kielikuvaluokituksista Vanhan testamentin tekstilajien tutkimukseen. William Chomskyn¹¹ (1986 [1957]: 48) mukaan Vanhan testamentin tyyli on ilmeisesti ollut oma kirjallinen *genrensä*, kirjallisuudenlaji, jota harjoitettiin tietoisesti. Heprean kielen kirjallinen käyttö näyttää seuraavan kanaanilaisia ja ugaritilaisia kirjallisia malleja, kun taas tuon ajan puhekieli oli enemmän aramealaisen vaikutuksen alaista. Suuri osa Vanhasta testamentista on siis kirjoitettu tyylillä, joka ei liene koskaan ollut arkikieltä. Jokapäiväisen keskustelukielen ei voida olettaa sisältävän näin runsaasti ja harkitusti retorista toistoa, rinnastuksia, kielikuvia ja tiivistettyjä sanontoja.

Olisi kuitenkin liian yleistävää puhua vain yhdestä "Vanhan testamentin tyylistä" tai "Vanhan testamentin genrestä", sillä kyse on joukosta erilaisia tyyllilajeja. Alonso-Schökelin (1988: 13–14) mukaan yksistään Jesajan kirja sisältää runsaan tyyllilajien kirjon, sillä sen runojaksoista voidaan erottaa ennustuksia (13–23), pilkkalaulu (14:4–23), apokalypsi eli maailmanlopun kuvaus (24–27), viisauksruno (28:23–29), rakkauslaulu (5:1–7), ylistyslauluja (12:1–6; 38:10–20)

11 Noam Chomskyn isä William Chomsky (k. 1977) oli heprean kielen tutkija ja opettaja.

sekä valitusvirsi (63:7–64:12). Näiden lajien vaikutuksia voidaan löytää kaikista kielistä, joille Vanha testamentti on käännetty. Laaja-alaisessa katsauksessa heprealaisen runouden tyylikeinoihin Alonso-Schökel tyypittelee ensin erilaiset poeettiset genret eli tekstilajit ja esittelee näille lajeille ominaiset tyylikeinot. Runon genrejä ovat muun muassa rakkauslaulut (Jes. 5:1–7), satiirit (Jes. 28:7–13), elegiat (2. Sam. 1:19–27), voittolaulut (Tuom. 5), juomalaulut (Jes. 22:13) ja faabelit (2. Kun. 14:9). Kaikkea Vanhan testamentin runoutta ei voi luokitella tähän tapaan tiettyyn runogenreen kuuluvaksi, sillä ajan kuluessa traditio on ottanut vastaan vaikutteita eri puolilta ja genret ovat kerrostuneet. Alonso-Schökel käsittelee ensin runon fyysisen tason (äännetaso, rytmi) tyylikeinot ja esittelee sitten tärkeimmät rakenteelliset tyylikeinot (parallelismi; synonymia, toisto ja merismi¹²; antiteesi ja polarisointi). Mielikuville on omistettu oma luku, ja kaikki muut retoriset kuviot on esitelty *puheen kuvioina* (figures of speech). Alonso-Schökel lähestyy kielikuvia tekstin osina ja painottaa näin runouden lajien ymmärtämisen keskeisyyttä. Sen sijaan metafora ei nouse hänen esityksessään muita kielikuvia merkittävämmäksi lajiksi.

Toisaalta uskonnollinen metafora on ollut tutkimuskohteena uskonnonfilosofiassa. Teologisten kielikuvaluokitusten ansiona voi pitää niiden arvostavaa suhtautumista kielikuviin, olkoonkin että se on seurausta tekstin lähestymisestä pyhänä eikä varsinaisesta metaforatietoisuudesta. Kielikuvien arvostus on teologisen kirjallisuudentutkimuksen välttämättömyys, ovathan teologian keskeiset käsitteet metaforia. Klassisen kielikuvaluokituksen mukaisissa esityksissä kielikuvia ei välttämättä kuitenkaan jaotella keskeisiksi ja vähemmän keskeisiksi. Jotakin merkittävää jää sanomatta, kun esimerkiksi Jumalaa ihmisen kaltaiseksi kuvailevat antropomorfistiset metaforat on nimeämisen jälkeen lokeroitu kielikuvaesityksessä muiden kielikuvien joukkoon.

2.1.3 Vuorovaikutusteoreettinen metaforanäkemyks

I. A. Richards katsoi, että klassinen retoriikka oli 1900-luvulle tultaessa tiensä päässä (ks. myös Ricoeur 1977: 9). Muun muassa sen metaforanäkemyks oli riittämätön. Kirjallisuudentutkimuksen olisi asetettava tavoitteekseen päästä selkeämpään metaforanäkemykseen:

Throughout the history of Rhetoric, metaphor has been treated as a sort of happy extra tick with words - - a grace or ornament or added power of language, not its constitutive form. - - That metaphor is the omnipresent principle of language can be shown by mere observation. (Richards 1936: 90, 92.)

A better understanding of metaphor is one of the aims which an improved curriculum of literary studies might well set before itself (Richards 1964[1929]: 223).

Richardsin (1964[1929]: 223) mukaan kirjoittaja voi toki käyttää metaforaa ja lukija ymmärtää metaforan oikein ymmärtämättä silti kuinka se toimii. Richardsin voidaan katsoa aloittaneen uuden kauden metaforantutkimuksessa 1930-luvulla (Black 1979: 27; Elovaara 1992: 21). Kuitenkin vasta Max Black teok-

¹² *Merismi* on synekdokee, joka kuvaa kokonaisuutta vastakohtien avulla, esimerkiksi *vanhat ja nuoret* 'kaikki'. Merismi on sananmuodostusperusteena suomen kielen sanassa *maailma*.

sessaan *Models and metaphors* (1962) sekä hänen ohellaan Monroe C. Beardsley ja Colin M. Turbayne 1950–70-luvuilla ovat muotoilleet Richardsin metaforanäkemyksen yhtenäiseksi teoriaksi, ns. *vuorovaikutusteoriaksi*. Vuorovaikutusteoreettisen näkemyksen mukaan metaforan merkitys on tulosta kahden ajatuksen vuorovaikutuksesta. Metafora ei siis ole sanojen kirjaimellisen ilmauksen korvaamista kuvailmauksella vaan kahden kontekstin välistä kanssakäymistä. (Elovaara 1992: 22, 23.)

Richardsin näkemys metaforasta kahden erilaisen maailman välisenä vuorovaikutuksena on välittynyt lingvistiikkaan 1980-luvulla kognitiivisen metaforateorian kautta. Siksi tätä vuorovaikutusteoreettista metaforakäsitystä on syytä tarkastella lähemmin. Elovaara selvittää Blackin metaforakäsityksen kolmikerkroksisuutta esimerkin *ihminen on susi* avulla (1992: 25–30). Sovellan tässä hänen esitystään Jeesuksen käyttämän metaforan *minä olen ovi* analyysiin. Siinä kuvan (*ovi*) ja kuvattavan (*minä*) vuorovaikutus toimii seuraavaan tapaan.

- 1) Kuvattavan tietyt ominaisuudet heräävät ilmauksessa muita ominaisuuksia vahvemmiksi. Ovi konnotoi sisään- ja ulospääsyä, siirtymistä toiseen tilaan, kauttakulkua, väylää ja sitä kautta mahdollisuutta tai jopa uutta alkua.
- 2) Kuvattavaan heijastetaan kuvan ominaisuuksia. Esimerkkimetaforassa *minä* alkaa toimia kuvan ehdoilla eli siitä korostuvat ne ominaisuudet, jotka kuva tuo esille: *minä* on siinä sisään- ja ulospääsy, väylä toiseen tilaan, uuden alun mahdollistaja.
- 3) Myös kuvassa tapahtuu muutoksia. Esimerkissä *ovi* menettää merkitystään fyysisenä objektina ja saa henkisen karaktäärin.

Vuorovaikutusnäkemysten mukaan myös elävien arkipäivän metaforien tarkastelu on kiinnostavaa ja tutkimuksellisesti antoisaa. Tarkastelun ei tarvitse olla leksikografista tai etymologisoivaa eikä toisaalta myöskään tyyliopillista. Tässä yhteydessä ei ole olennaista edes pohtia, onko jokin kielikuva tyyllisesti arveluttava sekametafora vai koostumukseltaan koherentti, sillä tarkastelun kärki kohdistuu prosessiin, jolla sanoista muodostuu tietyissä yhteyksissä metaforia. Arkikielisyys lauseessa *puheenjohtaja puski kantansa läpi* metaforan *fokus* on verbi *puskea*, ja muu lauseyhteys muodostaa metaforan *kehyyksen* (ks. Black 1962: 26–28). Tällaisten arkikielisten metaforien tarkastelu nostaa esiin uudenlaisen vuorovaikutusaspektin: miksi joissakin kehyksissä sanasta muodostuu metafora ja joissakin toisissa ei. Uskonnollisia metaforia käsittelevässä tutkimuksessa olennaisempi kysymys on kuitenkin, lakkaako metafora olemasta metafora silloin, kun se esiintyy keskellä laajempaa allegoriaa eli kun kehys on yhtä metaforinen kuin fokus itse. Tällainen tilanne on edellä mainitsemassani esimerkissä *minä olen ovi*, jos sitä tarkastellaan alkuperäisessä tekstiyhteydessään (Joh. 10:1–18, R 1938). Toisaalta tämä metafora käy esimerkiksi myös siitä, kuinka uskonnon metaforat irtoavat helposti alkuperäisestä kontekstistaan ja näin ollen toimivat sitaatteina erilaisissa kehyksissä. Myös Black (1962: 27) toteaa, että uskonnollista symbolismia sisältävien metaforien analyysi on kompleksisempää kuin arkikielen metaforien; esimerkkinä hänellä on sir Thomas Brownin lause *Valo on vain Jumalan varjo*, jonka kumpikaan entiteetti (*valo*, *Jumalan varjo*) ei viittaa kirjaimelliseen tarkoitteeseen.

Black on 1970-luvulla muotoillut uudelleen vuorovaikutusteoreettisen metaforanäkemyksen viisi perusväittämää:

- 1) Metaforisella lausumalla on kaksi erillistä subjektia, joita voi kutsua primaariksi (aiemman esimerkin *minä*) ja sekundaariksi (*ovi*).
- 2) Sekundaaria subjektia voidaan pitää mieluummin suhteiden systeeminä, "vihjekimppuna" (implicative complex), kuin yksittäisenä asiana tai entiteettinä.
- 3) Metaforinen ilmaus toimii siten, että se heijastaa primaariin subjektiin valikoiman mielteitä, jotka muodostuvat sekundaarin subjektin predikoimassa vihjekimppussa.
- 4) Metaforisen lausuman luoja valikoi, painottaa ja järjestää primaarin subjektin piirteitä soveltamalla siihen lausumia, jotka ovat samanmuotoisia sekundaarin subjektin vihjekimppun osien kanssa.
- 5) Tietyssä metaforisen lausuman kontekstissa nämä kaksi subjektia ovat vuorovaikutuksessa keskenään seuraavilla tavoilla: a) Primaarin subjektin läsnäolo herättää kuulijan valitsemaan joitakin sekundaarin subjektin ominaisuuksia, b) kutsuu häntä rakentamaan rinnakkaisen vihjeiden kimppun, joka voi sopia primaariin subjektiin, ja c) vastavuoroisesti aiheuttaa rinnakkaisia muutoksia sekundaariin subjektiin.

Black toteaa, että hän on pyrkinyt näihin viiteen väittämään tiivistämään vuorovaikutusteorian ytimen ja siten selittämään Richardsin käyttämän termin *interanimation of words*. (Black 1979: 28, 29.)

Vuorovaikutusteoreettinen metaforanäkemyksen korostaa metaforan ja vertauksen eroa. Metafora on kokonaisvaltaisempi ilmaus kuin pelkkä vertaus. Metaforaa käytetään arkikielessä esimerkiksi huudahduksessa *Sinäpä olet aarre!* Sen sijaan ilmaus *olet minulle kuin aarre* ei ole metafora vaan vertaus. Blackin (1979: 31) mukaan molemmat perustuvat kaltaisuuteen ja analogiaan, mutta hän vastustaa metaforan pitämistä pelkkänä vertauksen elliptisenä muotona. Sekä metafora että vertaus ovat kahden eri kategoriaan kuuluvan entiteetin osittaista rinnastamista. Vertauksessa subjektin rinnastaminen toisen kanssa kuitenkin osoitetaan diskursiivisesti (suomen kielessä *kuin*-sanalla), kun taas metaforinen rinnastus tapahtuu ilman vertailusanaa. Metafora on siksi tyylliltään vertausta tiiviimpi ja intensiivisempi, mutta Black ei näe tätä eroa ainoastaan tyyllilliseksi. Hän katsoo subjektien rinnastamisen vertailusanan kanssa aiheuttavan primaarin subjektin määräävän aseman katoamisen, niin että samalla kadotetaan metaforan suggestiivisuus (Black 1979: 32). Metaforaa ja vertausta ei siis voi asettaa saman jatkumon eri kohtiin niin, että metafora nähtäisiin vain "tiiviksi vertaukseksi" tai vertausta pidettäisiin "löyhänä metaforana". Metafora ja vertaus ovat laadullisesti erilaiset kielikuvat. Niinpä sanonnaksi muodostunutta vertausta *ilma on kuin morsian* ei voi muuttaa samanmerkitykseksi metaforaksi vain pudottamalla vertailusana pois; metafora **ilma on morsian* ei toimi. Sama pätee myös toisin päin: metaforasta ei voi muodostaa vertausta *kuin*-sanalla lisäyksellä niin, että merkitys säilyisi samana.

Vanhan testamentin Laulujen laulun toisen luvun alussa on rinnakkain metafora ja vertaus, joiden avulla voi myös havaita näiden kielikuvien luonteen eron:

Laul. 2:1, 2

1 Neito: Olen Saaronin ketojen kukka, laaksojen lilja.

2 Mies: Kuin lilja ohdakkeiden keskellä on minun armaani neitojen keskellä.

Aluksi morsian esittelee itsensä metaforalla *olen ketojen kukka, olen laaksojen lilja*. Metafora on tässä kuin morsiamen nimi, jonka avulla hän esittäytyy joksikin, ikään kuin kertoisi, mistä on kotoisin. Toisessa säkeistössä mies esittää vertauksen, johon hän sijoittaa kuvan, sekundaarin subjektin morsiamen metaforasta:

kuin lilja ohdakkeiden keskellä; tämän jälkeen sulhanen selittää vertauksen suorasanaisesti *on minun armaani neitojen keskellä*. Jos nainen esittäisi itsestään vertauksen *olen kuin lilja*, se implikoisi vertailua johonkin muuhun. Sen sijaan *olen laaksojen lilja* toimii vaatimattomana "toteamuksena", johon dialogin kumppani tarttuu ja jota tämä laajentaa uuteen merkitykseen 'olet muihin verrattuna suurenmoinen'.

Brown (2002: 7) on tosin huomauttanut, että Laulujen laulussa esiintyy rinnakkain metafora ja vertaus, joissa vertailusanan mukanaolo tai puuttuminen ei näytä olevan merkityksellinen. Seuraava esimerkki havainnollistaa tätä.

Laul. 4:1

Mies: Miten kaunis oletkaan, kalleimpani, miten kaunis on katseesi! *Kyyhkyjä ovat sinun silmäsi*, hunnun verhoamat. *Sinun hiuksesi ovat kuin mustien vuohien lauma*, joka karkaa Gileadin rinteitä alas.

Tässä esimerkissä olisi siis Brownin mukaan mahdollista sanoa myös *kuin kyyhkyt ovat sinun silmäsi* tai *sinun hiuksesi ovat mustien vuohien lauma*. Tällöin kuitenkin säikeistön intensiteetti keskittyisi katseen sijasta hiuksiin. Seuraavissa jakeissa jatketaan saman analogiamailman rakentamista nimenomaan vertausten avulla: *hampaat ovat kuin vastakerityt lampaat, huulet kuin purppuranauha, otsa kuin granaattiomena, kaula kuin Daavidin torni, rinnat kuin peuranvoasat tai gasellin kaksoiset* (Laul. 4:2–5). Tämän vertausten ketjun laukaisijana toimii aluksi esitetty metafora *kyyhkyjä¹³ ovat sinun silmäsi*. Brown (2002: 5–7) perustaa oman analyysinsä Psalmien metaforiikasta vuorovaikutusteoreettiseen ja toisaalta kognitiivisen semantiikan metaforanäkemykseen, mutta hänen mukaansa on kuitenkin tapauskohtaista, missä määrin vertauksen voidaan sanoa hajottavan jännitettä lähde- ja kohdekäsitteistysten välillä. Brownin valitsema esimerkki ei kuitenkaan ole nähdäkseni omiaan perustelemaan tällaista argumenttia.

Keskeisintä vuorovaikutusteoreettisessa metaforanäkemyksessä on kuitenkin se, että siinä metafora nähdään keskeisenä kognitiivisen prosessoinnin välineenä, jonka avulla on mahdollista saada uutta tietoa ympäristöstä. Metafora ei siis ainoastaan sano jotakin konkreettisesti ja aistivoimaisesti (korvaamisteoria) tai vertaile kahta käsitettä joiltakin osin toisiinsa (vertaamisteoria), vaan se sanoo uuden asian. Siksi metaforan avulla voidaan tehdä päätelmiä. Tähän perustuu uuden metaforantutkimuksen näkemys, jonka mukaan metafora on kognitiivisen ajattelun väline. Päätely taas voi parhaimmillaan tuottaa uutta tietoa ja näkemyksiä pääsubjektista. Metaforaa ei voi helposti korvata parafraasilla: parafraasi sanoo joko liikaa tai liian vähän, jollei suorastaan väärin. (Ks. Elovaara 1992: 30–34.)

Esimerkkinä siitä, millaisia ongelmia on kirjallisuudentutkimuksessa muotoutuneen Blackin vuorovaikutusteoreettisen mallin soveltamisessa kielentutkimukseen, esitän tässä yhden yrityksen formalisoida metaforaa. Lingvistinen semantiikka on pyrkinyt formalisoimaan metaforan kaavan, mutta se ei ole ottanut huomioon vertauksen ja metaforan eroa. Koski esittää Leechiin viitaten, kuinka sekä metafora että vertaus voidaan pukea samaan semanttiseen kaavaan (Koski 1992: 13, 14, 19):

¹³ Brownin (2002: 220) tulkinta tämän metaforan vaihdettavuudesta vertaukseen perustuu osaksi BHS:n alaviitteeseen, jonka mukaan sanan *kyyhky* hepreankielisestä vastineesta on mahdollisesti pudonnut pois komparatiivinen prefiksi *kē*.

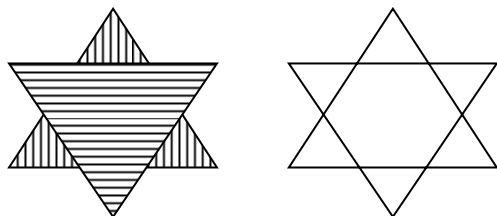
X on ikään kuin Y, suhteessa Z.

Kaavassa X on kuvattava, Y on kuva ja Z on peruste eli kuvattavaa (X) verrataan kuvaan (Y) tietyssä suhteessa (Z). Vuorovaikutusteoreettinen ajattelu ei siis vielä yllä tähän metaforan semanttiseen kaavaan, jossa kuvattava ja kuva pidetään toisistaan erillään ja kuvattavan ominaisuuksia selitetään kuvan avulla. Tämä voisi siis olla vertauksen mutta ei metaforan kaava. Jos metaforaa ylipäätään ollenkaan hyödyttää esittää kaavan muodossa, se olisi ilmaistava toisin:

X on Y, suhteessa Z
tai
X on osittain sama kuin Y.

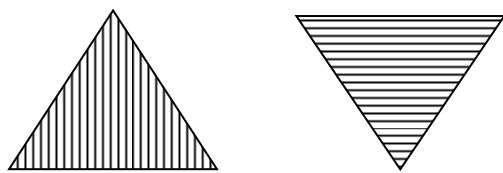
Kuvattava (X) samastetaan kuvaan (Y) tietyssä suhteessa (Z). Se ilmaisee, että X on osittain sama kuin Y. Metaforassa väitetään, että Y sopii kuvaamaan X:n referenttiä. Metafora ei erota kuvaa ja kuvattavaa vaan esittää, että kuvattavassa ja kuvassa esiintyy täsmälleen sama ilmiö tai ominaisuus jossakin tietyssä suhteessa Z. Kaavamainen esitys on joka tapauksessa puutteellinen, koska siihen ei mahdu metaforan uutta informaatiota luova ominaisuus.

Lingvistiikan lineaarinen kaava ei siis sovellu kuvaamaan metaforaa ainakaan tällaisenaan. Sitä paremmin metaforan luonnetta ilmentää ajatus kahdesta läpikuultavasta, päällekkäin asetetusta kuviosta, jotka sulautuvat tietyissä oloissa yhdeksi erottamattomaksi kokonaisuudeksi – kokonaisuudeksi, jossa näkyy molempien alkuperäisten kuvioiden muodot, mutta joiden yhteisvaikutus tuo esiin uuden kuvion. Tähän tapaan Black mallintaa metaforista ajattelua tutun Daavidin tähti -kuvion avulla:



KUVIO 3 Daavidin tähti metaforan mallina (vrt. Black 1979: 33).

Kuviossa on kaksi tasasivuista kolmiota päällekkäin – tai, jos halutaan, siinä on kuusikulmio, jonka jokaisella sivulla on tasasivuinen kolmio; kuvion voi myös hahmottaa kolmeksi päällekkäin asetetuksi suunnikkaaksi. Yhtaikaa nähtyinä ne kuitenkin muodostavat tähden. (Black 1979: 33.) Jos vertauksen kuvaisi samoilla aineksilla, kuvio olisi piirrettävä toisin:



KUVIO 4 Vertaus.

Vertauksessa kaksi entiteettiä esitetään rinnakkain, kahtena kokonaisuutena, joiden samankaltaisuus on havaittavaa. Ne pysyvät kuitenkin toisistaan erillisinä olioina eikä niiden välille synny samanlaista ääriiviivoja muuttavaa vuoro-vaikutusta kuin metaforan subjektien välille.

Metaforan käsitettä on tarkasteltava omasta taustastaan käsin. Blackin tähtikuviokin on kuitenkin puutteellinen siinä mielessä, että se ei tuo esiin vuoro-vaikutusteorian keskeistä paradoksin käsitettä. Kuvio on liian konventionaalistunut muoto, jotta sillä voisi kuvata metaforista paradoksia. Metaforan uusia maailmoja luova ominaisuus tulkitaan aina väärin, jos hukataan tietoisuus metaforisen paradoksin olemassaolosta. Metaforantutkijat ovat puhuneet ”teeskentelystä” (*pretense*) metaforan kriteerinä: yhteen lajiin kuuluva esitetään ikään kuin se kuuluisi toiseen lajiin (Elovaara 1992: 68, 69). *Minä olen ovi* -metaforassa elollinen esitetään ikään kuin elottomana objektina. Jollei tätä paradoksia nähdä, voidaan metafora tulkita liian kirjaimellisesti eli jäädä metaforan uhreiksi (Elovaara 1992: 70–74). Tällaista metaforan uhriksi jäämistä voisi kuvata uskonnon metaforalla *Jeesus on Jumalan poika*. Tämä keskeinen Uuden testamentin metafora tuottaa ongelmia raamatunkäännöstyössä, koska se saa ainakin islamilaisessa yhteisössä helposti liian kirjaimellisen tulkinnan: Jumala käsitetään biologiseksi isäksi, joka on vaimoonsa yhtymällä saanut pojan (Glassman 1982: 444; Kuningas-Autio 1998: 20, 21).

Uskonnon metaforiin sovellettuna tämä kysymys on tosiasiallisesti mutkikkaampi. Black toteaa, että jokainen metafora on itse asiassa vihje kätkeytyksestä mallista; mallin ja metaforan käsitteet ovat sidoksissa toisiinsa¹⁴ (Black 1979: 31). Kristinuskon keskeiset metaforat *taivaan isä*, *Jumalan poika*, *Jumalan lapsi* kertovat kristinuskon maailmankuvaa hallitsevista malleista, mutta niissä on silti läsnä metaforinen paradoksi. Sen sijaan islam ei tunne antropomorfisia *isä Jumalan* tai *taivaan isän* metaforia siten kuin juutalaisuus tai kristinusko, vaan Jumalan kutsuminen isäksi nähdään Jumalan arvoa alentavaksi halvennukseksi, ehkä jopa jumalanpilkaksi. Hämeen-Anttilan (1998: 51) mukaan islamilainen traditio ei usein käytä sanontaa *minun taivaallinen isäni* edes kristillisistä lähteistä peräisin olevissa Jeesuksen sanoissa. Niissä harvoissa tapauksissa, joissa Jeesus puhuu islamilaisissa teksteissä Jumalasta isänä, kirjoittajat tavallisesti korostavat, että Jumala on samalla tavalla myös muiden ihmisten isä; lähteessä saatetaan jopa mainita, että *isä* ei tässä ilmauksessa ole sukupuuhun liittyvä käsite. Kristitty taas kokee uskontoaan loukattavan, kun hänelle esitetään kysymys Jumalan vaimosta. Kyse on erilaisten uskonnollisten maailmankuvien ristiriidasta, ja

¹⁴ Ricoeur (1977: 240) toteaa, että *metafora* on Blackin (1962) mukaan runoudelle sama kuin *malli* tieteen kielelle. Jos *malli* rajataan näin runouden analyysiin kuulumattomaksi käsitteeksi, olisi tässä kaikesti puhuttava *arkkityypistä*. Käytän tässä kuitenkin käsitettä *malli* Blackin uudemman tuotannon mukaisesti.

tämä maailmankuva heijastuu metaforissa. *Jumalan poika* -antropomorfismin käyttö näyttää siten kiteyttävän yhden kristinuskon ja islamilaisuuden välisen dialogin keskeisimmistä ongelmista. Glassman (1982: 444) toteaaakin, että kysymys on teologinen eikä kääntäjä voi sitä poistaa.

2.1.4 Metonymia uskonnollisen tekstin tyyllillisenä perusasetelmana

Metaforan ohella keskeinen retorinen trooppi on *metonyymi*. Metonymiaa ei ole tutkittu metaforisuuden tapaan yhtä laajasti ja poikkitieteellisesti, vaan se esiintyy ainakin kirjallisuustieteen ulkopuolella yleensä metaforaa käsittelevien tutkimusten lisänä ja vertailukohtana (esim. Krikmann 1992: 79). Metonymiassa varsinainen käsite korvataan toisella käsitteellä, joka on sen kanssa ajallisessa, paikallisessa tai muussa yhteydessä. Esimerkiksi lauseessa *Onhan heillä Mooses ja profeetat* on tuotteen nimi (Vanhan testamentin kirjat) korvattu tuottajilla (Mooses ja profeetat). Tyypillinen metonymian laji on *synekdokee*, jossa kokonaisuus korvataan sen osalla (*pars pro toto*). Raamattukielen tavallinen synekdokee on *Herran käsi*, jossa yhden kehonosan nimellä viitataan Jumalaan. Synekdokee on joskus myös tyyppiä *kokonaisuus osan sijaan* (*totum pro parte*); tällainen kieli-kuva on jouluevankeliumin alussa, jossa ilmaus *koko maailma oli verollepantava* (Luuk. 2:1 vuoden 1938 käännöksen mukaan) tarkoittaa verotuksen toteuttamista yhdessä valtakunnassa.

Figuurien luokittelu klassisen retoriikan tapaan kymmeneen alalajeihin on uusretoriikan kannalta "metarakenteiden liikakasvua" (Lotman 1989: 268). Roman Jakobsonin tekemän kahtiajaon mukaan keskeisiksi ovat nousseet vain metafora ja metonymia, jotka edustavat kielen paradigmaattista ja syntagmaattista perusakselia. Jakobson pitää metaforisuutta ja metonymiaa kirjallisuuden kahtena vastapoolina, joista ensimmäisessä elementit liittyvät yhteen samankaltaisuuden ja jälkimmäisessä jatkuvuuden kautta. Kirjallisuutta hallitsevat joko metaforiset tai metonyymiset rakenteet. Tyyllisuunnista romantiikka pohjautuu metaforisuuteen ja realismi metonymiaan. Romantiikan lempilaji, lyriikka on useammin metaforista kuin metonyymistä: metaforisen runon osat eivät nivoudu kokonaisuudeksi kerronnallisen jatkumon tavoin vaan kokonaisuus luodaan eri tasoja yhdistävien samankaltaisuuksien avulla. Niinpä runon fyysinen taso – äänneaalailu, rytmi, soinnut – toistaa merkitystason ominaisuuksia, niin että kokonaisuus muodostuu yhtenäiseksi. Kerronta taas vaatii jatkuvuutta, joten kertomakirjallisuus ja eppinen runous ovat luonteeltaan metonyymisiä. Metonyymien perusasetelma voi näkyä kertomakirjallisuuden rakenteessa esimerkiksi siten, että kertomus sisältää useita toisiinsa liittyviä itsenäisiä kokonaisuuksia, kuten vaikkapa takaumia, ennakoiteja, lisätarinoita tai juonen käännekohtiin sijoitettuja merkityksellisiä luonnonkuvauksia, jotka kuitenkin saavat täyden merkityksen vasta kerronnan kokonaisuuden selvittyä. Myös elokuva-tuotantoa hallitsee kerronnallinen metonyymisyys, vaikka on myös metaforisten siirtymien varassa toimivia elokuvia. (Jakobson 1987: 109–114.)

Metaforisuuden ja metonymian välisen suhteen tutkimuksessa on Jakobsonin mukaan erityisen otollista *parallelismia* tyylikeinonaan käyttävä kirjallisuus, kuten raamatullinen runous. Parallelismi-termi on saanut alkunsa Robert Lowthin Jesaja-tutkimuksista vuodelta 1778, ja sillä tarkoitetaan kahden säkeen tai säkeistön vastaavuutta – joko synonyymistä, antiteettistä tai synteettistä vas-

taavuutta. Jakobsonin mukaan parallelismi kuuluu kansanperinteeseen eri puolilla maailmaa, muun muassa seemiläiseen, kiinalaiseen ja suomalais-ugrilaiseen perinteeseen, ja elävänä sitä tavataan edelleen lähinnä uralilais-altailaisella kielialueella ja joissakin venäläisissä kansanlauluissa. (Jakobson 1987: 110–111, 146–152.) Koska parallelismi on psalmien keskeisin tyylikeino, otan tähän muutaman esimerkin Jakobsonia soveltaen. Parallelismi säilyy käänöksissä hyvin, kuten seuraavista suomalaisen Raamatun (1992) esimerkeistä on nähtävissä. Jesajan kirjan jakeessa 9:1 esiintyy synonyyminen vastaavuus AB/AB:

1) *Synonyyminen vastaavuus (Jes. 9:1)*

AB Kansa, joka pimeydessä vaeltaa, / näkee suuren valon.

AB Niille, jotka asuvat kuoleman varjon maassa, / loistaa kirkkaus.

Tässä jakeessa ensimmäinen metaforapari *pimeys* ja *valo* rinnastetaan analogisesti metaforiin *kuoleman varjon maa* ja *kirkkaus*. Kontrasti, joka syntyy ensimmäisessä säeparissa *pimeyden* ja *valon* yhdistämisellä, toistetaan toisessa säeparissa temaattisesti synonyymisenä. Jae muodostaa pienen allegorisen jatkumon, jossa ensimmäinen metafora motivoi vastakohtan ja tämä vastakohtapari taas analogisen vastakohtaparin. Tekstiä voi siis hyvällä syyllä kutsua metaforiseksi. Toisaalta se kuitenkin käy esimerkiksi myös Jakobsonin metonyymisen periaatteen noudattamisesta nimenomaan jatkumonluonteensa vuoksi.

Antiteettinen vastaavuus on vastakohtien A ja B asettamista peräkkäisiin säkeisiin.

2) *Antiteettinen vastaavuus (Jes. 35:10)*

A Ilo ja riemu astuvat portista,

B huoli ja huokaus pakenevat kauas.

Parataktinen sanapari *ilo ja riemu* saa toisessa säkeessä vastakohtakseen sanaparin *huoli ja huokaus*. – Tämä parataktinen rakenne on siirtynyt Vanhan testamentin kielestä pipliasuomeen, ja siitä on tullut uskonnollisen kielen tyylipiirre (ks. Rapola 1962b; Kalliokoski 1990). Myös verbit ovat vastakohtaiset: myönteiset tunteet *astuvat portista*, kun kielteiset *pakenevat kauas*. Tässäkin jakeessa on nähtävissä pieni narratiivi.

Kolmas vaihtoehto on säemuoto AB/C, jossa kolmannessa säkeessä esitetään kahden edellisen synteesi:

3) *Synteettinen vastaavuus (Jes. 44:6)*

AB Minä olen ensimmäinen ja minä olen viimeinen,

C ei ole muuta Jumalaa kuin minä.

Tämä jae poikkeaa edellisistä sikäli, että se ei koostu metaforista vaan on luonteeltaan auktoriteettijulistuksen kaltainen, ensimmäistä käskyä muistuttava teksti. Synteettinen vastaavuus saadaan tässä aikaan luomalla ensin teesi ja antiteesi (*ensimmäinen* ja *viimeinen*), jotka sulautuvat synteetiksi seuraavassa säkeessä: *ei ole muuta Jumalaa kuin minä*.

Jakobson katsoo, että trooppien tutkimus on keskittynyt metaforisuuteen, koska siihen on olemassa yhtenäisemmät metakielen välineet kuin metonyymisen periaatteen käsittelyyn. Metonymia näyttää "uhmaavan tulkitsemista". Ro-

mantiikan ja runouden metaforisuus on yleisesti tunnettua, mutta realismin ja proosan metonymisuus jää helposti tutkijalta huomaamatta, koska trooppien ja figuurien katsotaan kuuluvan runouteen eikä proosaan. (Jakobson 1987: 113–114.)

Myös uskonnollista sanataidetta pidetään ensisijaisesti metaforisena, vaikka metonymia on monien raamattualluusioita sisältävien tekstien rakennetta koossapitävä periaate. Wellek ja Warren (1969: 242) toteavat, että uskonnollinen runous näyttää aluksi väistämättömän metaforiselta ja enimmäkseen sitä onkin, mutta siitä huolimatta virsirunoudesta löytyy esimerkkejä myös metonymiasta. Metonymiaa ei siis voi pitää vain proosan ja eepin runouden ominaisuutena. Uskonnollinen symbolismi näyttää olevan luonteeltaan metonymista. Esimerkiksi kristinuskon keskeisimmän symbolin, *ristin*, ympärille on syntynyt runsaasti metonymiaan perustuvaa runoutta, jossa subjekti *ristiinnaulittu Kristus* korvautuu pelkällä sijaintia ilmaisevalla lokaatiolla *risti*. Seuraavan suomalaisen hengellisen laulun perusasetelma on metonyminen.

Oi Golgatan ihana risti, Sinä rauhan mun sieluuni toit./ Olet valoni maailman yössä, minut synnistä pelastaa voit. - - Vain ristiltä rauhan mä löydän, siellä yhtyvät taivas ja maa./ Siellä hiljentyi rauhaton sydän, mi on väsynyt harhaillessaan. (Marjatta Markkanen, HL 397.)

Vain symbolisessa diskurssissa *risti* voi olla "ihana" rauhan ja pelastuksen väline. Toisessa säkeessä *ristiä* verrataan metaforisesti *valoon*. Metaforinen on myös säe "siellä yhtyvät taivas ja maa", jossa ristin vertikaalista ominaisuutta käytetään analogian perustana: risti yhdistää maallisen ja taivaallisen. Tässä laulussa esiintyy siis sekä symbolismia että metaforisuutta. Kuitenkaan laulun kuvakieli ei muodosta koherenttia metaforaverkostoa vaan assosiativisen metonymian ketjun, jonka keskuksena on metonymia *risti*.

Myös Jeesuksen aikaisen Palestiinan paikannimiä *Golgata* ja *Getsemane* sekä Vanhan testamentin tapahtumien keskeistä nimeä *Siion* käytetään uskonnollisessa runoudessa metonymisesti - näissä tapahtuman (kärsimyshistoria) tai yhteisön (seurakunta) siirtymäilmauksina toimivat paikannimet.

Siion, apus ainoastaan on vain Herra Jumala. (Joachim Pauli 1666, suom. Aukusti Oravala 1937, VK 179:1.)

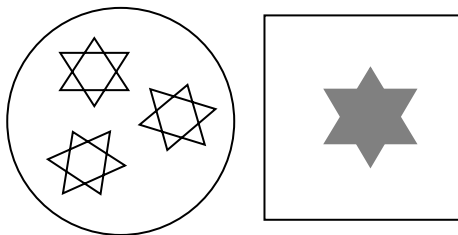
Psalmeissa yleinen metonymiatyyppi on *osa kokonaisuuden sijaan* -tyyppi eli *synekdoke*, ja se on tavallinen myös psalmien mallin mukaan syntyneissä virsissä ja hengellisissä lauluissa. Psalmeissa *sielu*, *kieli* ja *mieli* kuvaavat usein ihmisen koko olemusta - joko yhdessä tai erikseen käytettyinä. Samaa metonymiaa käytetään yleisesti virsissä seuraavaan tapaan:

Kiitä Herraa, sieluni, / kieleni ja mieleni, / hän on hyvä, armias, / muuttumatta laupias. (Jakob Arrhenius psalmin 146 pohjalta 1694, suom. Pentti Jaakko Ignatius 1824, VK 333:1.)

Herrasta veisaa kieleni, / ylistää armoansa, / ei unohtaa voi sieluni / hyviä tekojansa. (Julius Krohn psalmin 34 pohjalta 1880, VK 340:1.)

Kirjallisuuden teorian oppikirjaklassikon mukaan metonyyminen runous "perustuu lajisukulaisuuden synnyttämille assosiaatioille ja liikkuu yhdessä ainoassa esityksellisen maailman piirissä", kun taas metaforinen runous "perustuu vertailun synnyttämille assosiaatioille ja yhdistää monia maailmoja" (Wellek ja Warren 1969: 242–243). Termeillä *metonyyminen* tai *metaforinen runous* tarkoitetaan tässäkin runon tyyllillistä perusasetelmaa. Metonyymisessä runossa voi olla yksittäisiä metaforia ja metaforisessa runossa metonyymisiä kielikuvia.

Esimerkiksi virsirunoudessa eri elämänalueilta nousevat metaforat sulautuvat yhteen muodostaen monimerkityksisiä mutta useimmiten luontevia kokonaisuuksia. Jos virren metaforat ovat Raamatusta lainattuja, saattaa syntyä tilanne, jossa metaforat muuttuvat pyhän tekstin metonyymeiksi. Vaikka Raamatun metaforat kuvaavat useimmiten ihmisen arkielämää, kuten syömistä, juomista ja liikkumista, virteen siirrettyinä ne eivät kuitenkaan enää nouse välittömästi sen enempää virsirunoilijan kuin kohdeyleisönsäkään konkreettisesta ympäristöstä, vaan niiden käyttöperusteena on niiden esiintyminen kanonisoidussa tekstissä. Tällaisen alluusion, tekstin ulkopuolelle viittaavan elementin, teho perustuu synekdokeiseen *osa pyhää tekstiä* -vaikutelmaan. Blackin Daavidin tähti -mallia edelleen soveltaen asian voi esittää kuviolla 4.



KUVIO 5 Alluusion metonyymisyys.

Ympyrä kuvaa kanonisoidun tekstiä, jossa esiintyy erilaisia metaforia. Neliö kuvaa kanonisoidun tekstin jälkeen syntyneitä uutta tekstiä, jossa käytetään tehokkeinona kanonisoidusta tekstistä sellaisenaan lainattua metaforaa. Siirtymässä metaforan primaarin ja sekundaarin subjektin rajat katoavat, koska lainauksen on motivoinut metaforassa nähty uusi informaatio. Näin alluusio ei olekaan enää ainoastaan metafora, vaikka se olisi muodollisesti identtinen alkuperäisen metaforan kanssa, vaan se on ennen muuta "osa (kanonisen tekstin) kokonaisuutta", metonyymi. Tulkitsijan ei tarvitse oivaltaa metaforaa, koska kuva toimii nyt myös metonyyminä.

Niinpä myös seuraavista esimerkeistä voidaan nähdä metonyyminen perusasetelma: metaforia on käytetty, mutta niillä ei ole luotu koherenttia analogiavastaavuutta kahden erilaisen esityksellisen maailman välille. Pohjatekstiä tuntemattomalle nämä virrensäkeistöt saattavat näyttää sekavalta kokoelmalta irrallisia metaforia.

Hän itse, leipä elämän / ja armon lähde syvä, / suo Hengen voiman väkevän, / on riemu enentyvä. / Jos tieni kulkee pimeään, / en väisty hänen jäljistään, / hän ohjaa, Paimen hyvä. (Frans Mikael Franzen 1813, 3. säk. suom. Niilo Rauhala 1984, VK 392:3)

Se nimi kallioni on / ja linna luja Herran. / Sen rikkaus on loputon, / muu kaikki viedään kerran. // Oi Jeesus, veli, ystävä / ja paimen, kuninkaani / ja tieni, koko elämä, / sua kiitän, auttajaani. (John Newton 1779, suom. Olli Vuorinen 1881, Tytti Jäppinen ja komitea 1979, VK 42:3, 4.)

Samassa virressä voidaan siis kuvata Kristusta *leiväksi*, *lähteeksi* ja *paimeneksi* tai *veljeksi*, *ystäväksi*, *paimeneksi*, *kuninkaaksi* ja *tieksi*. Molemmat virret toimivat assosiaation perusteella. Arkielämän eri alueilta, näkyvästä, poimitut metaforat johtavat niissä samaan suuntaan, näkymättömään, ja jokainen yksittäinen metafora (*veli*, *ystävä*, *paimen*, *kuningas*, *tie*, *elämä*, *auttaja*) on osa kokonaisuutta (ihmisen suhde Jumalaan). Näin erilaisten *Kristus*-metaforien liittäminen peräkkäin samaan säkeistöön on mahdollista virsien metonyymisen perusrakenteen vuoksi.

Seuraavan uudehkon hengellisen laulun sanoitus on yhdistelmä uusia ja kanonisesta tekstistä lainattuja metaforia, joista on muodostettu pieni allegoria:

Lunta on niin paljon, että / vain yksi tie / on aurattu, ja sitä mennään, / se kotiin vie. (Jaakko Löytty 1977, albumista *Kuule meitä*.)

Suomalaisen maalaismaiseman näkymistä *lumi* ja *auraus* on siinä yhdistetty Uuden testamentin *tie*- ja *koti*-metaforiin. Säkeet *vain yksi tie* ja *se kotiin vie*, joiden sanamuodot noudattavat laulun syntyajankohtana tunnettujen kristillisten iskulauseiden muotoa, riittävät yhdistämään myös *lumen* ja *aurauksen* hengelliseen kontekstiin.

2.1.5 Kognitiivisen kielentutkimuksen merkityskäsitys

Metafora nousi lingvistien kiinnostuksen keskeiseksi kohteeksi 1980-luvulla kognitiivisen kielentutkimuksen kautta. Kognitiivinen kielentutkimus on kiinnostunut kielen ja kognition välisestä vuorovaikutuksesta eli siitä, miten kieli toimii informaation järjestäjänä, prosessoijana ja siirtäjänä. Kuolleet metaforat (esim. *lähteen silmä*), leksikaalistumat (esim. *jalkeilla* 'hereillä, terveenä') ja kieliopillistumat (esim. postpositio *päällä*) kuvaavat ihmiselle ominaista ja universaalia tapaa hahmottaa maailmaa kehokeskeisesti. Leksikaalistuma on useamman kuin yhden morfeemin muodostama kokonaisuus, jonka "merkitys on selvästi muuta kuin sen osista voisi päätellä", ja kieliopillistuma taas on sellainen kielenaines, joka on abstraktistumisen kautta vakiintunut kieliopin rakenneosaksi (Sananselityksiä, s.v. *kieliopillistuminen*, *leksikaalistuminen*). Kääntämisen tutkimuksen kannalta on tärkeää, että kognitiivinen tutkimus on painottanut kielten universaalien ja spesifien piirteiden sekä kielenkäytön kulttuurisen taustan tutkimusta. Raamatun kääntämisen ja uskonnollisen kielen tutkimuksen kannalta kiinnostavia painopisteitä ovat niin ikään kielen ja ajattelun suhteet, kielenkäytön kokemuksellinen tausta sekä prototyypit, kognitiiviset mallit, metaforat ja kuvakieli kielellisinä kategorioina.

Mark Johnson (1987) selvittää kognitiivisen kielentutkimuksen filosofista taustaa kritisoiden *objektivismiksi* kutsumansa länsimaisen tietokäsitystradition rajallisuutta, joka ilmenee nimenomaan kyvyttömyydessä nähdä mielikuvien ja kokemusten keskeistä asemaa inhimillisessä ymmärtämisessä. Karioidun objektivistisen ajattelun mukaan todellisuus on rationaalisesti strukturoitunut kokonaisuus ja sanat ovat oikeasti olemassa olevien asioiden mielivaltaisia symbo-

leita. Näin ollen merkitys on symbolisen representaation ja objektiivisen todellisuuden välinen suhde – ja siksi luonteeltaan objektiivisesti totta. Myös käsitteiden on katsottu olevan sellaisinaan olemassa riippumatta mistään kontekstidonnaisesta tavasta mieltää inhimillisiä kokemuksia. Kaikkien kulttuurivariaatioiden alta on objektivistisen ajattelutavan mukaan löydettävissä universaali käsitejärjestelmä, joka sopii maailman kuvaamiseen kaikkialla. Tästä seuraa, että tiede on tiedon lisäämistä, ja "objektiivisen" empiirisen datan avulla tieteen progressio kulkee lähelle todellisuuden lopullisen oikeaa kuvausta. Sellaiset ilmiöt kuin metafora tai polysemia eivät ole objektivistiselle ajattelulle ilmiöinä merkittäviä. Metaforan on ajateltu olevan yksinkertaisesti tyyllinen kuvio – oikeastaan kielellinen anomalia, joka ilmaisee kiertäen sen, mikä on ilmaistavissa myös normaalityylisesti joukolla kirjaimellisia väittämiä ("set of literal propositions"). (Johnson 1987: ix–xiii; myös Lakoff 1987: 157–177.) Tällainen staatinen merkitysnäkemyks heijastuu myös modernin käännytieteiden ensimmäisiin käännyteteorioihin, kuten dynaamisen ekvivalenssin käännyteteoriaan ja sen tapaan käsitellä metaforia (ks. lukua 2.2.3.1).

Metaforan nostaminen yhdeksi kognitiivisen kielioppisuuntauksen peruskäsitteistä on jo sinänsä vastalause objektivistiselle näkemykselle. Käsitteellä *metafora* ei tarkoiteta vain runouteen tai fiktiiviseen kielenkäyttöön kuuluvaa retorista kuviota vaan kaikessa inhimillisessä käsitteenmuodostuksessa läsnä olevaa ajattelun perusrakennetta. Näin kognitiivinen kielentutkimus tuo I. A. Richardsin 1930-luvulla esittämän metaforanäkemyksen lingvistiikkaan ja pyrkii osaltaan juuri siihen, mitä Richards toivoi metaforantutkimukselta. Kognitiivinen metaforateoria lähtee samanlaisesta perusasetelmasta kuin Max Blackin esittämä vuorovaikutusteoreettinen metaforanäkemyks, jonka mukaan metaforia ei siis esiinny vain esteettisesti suuntautuneessa kielenkäytössä vaan ennen muuta arkikielessä, ja juuri arkikielen metaforat ovat tutkimuksellisesti kiinnostavia. (Richardsista ja Blackista ks. lukua 2.1.3.) Uutta on metaforan liittäminen kielitieteeseen ja kognitiontutkimukseen.

Abstrakti ajattelu on konkreettisten havaintojen kytkemistä käsitemaailmaan metaforien avulla. Tällaisen metaforakäsityksen esittelivät George Lakoff ja Mark Johnson (1980; ks. myös Johnson 1987: 60; Lakoff 1987), ja heidän aloittamaansa kognitiivisen semantiikan suuntausta on alettu kutsua *metaforateoriaksi*. Lakoff ja Johnson katsovat metaforan olevan yksi kielellisen kategorisoinnin malleista. Kielen kategorisointiin tarvitaan neljäntyyppisiä kognitiivisia malleja: *propositionaalisia*, *mielikuvaskemaattisia*, *metaforisia* ja *metonyymisiä malleja*. Propositionaaliset mallit erittelevät elementtejä, niiden ominaisuuksia ja elementtien välisiä suhteita. Propositionaalinen malli, joka luonnehtii tietämystämme *tulesta*, sisältää muun muassa tiedon siitä, että *tuli on vaarallinen*. Mielikuvaskemaattiset mallit erittelevät mielikuvaskemoja, kuten vaikkapa ratoja tai säiliöitä. Niinpä mielessämme olevaan rataskeemaan kuuluu esimerkiksi pesäpallokenttä tai metrokartta, ja säiliöskeeman olemassaoloa osoittaa esimerkiksi ihmisruumiin hahmottaminen säiliömäiseksi objektiksi. Metaforiset mallit taas kytkvät eri käsitteistyksen aloja toisiinsa eli ne voivat yhdistää propositionaalisen mallin toiseen propositionaaliseen malliin tai mielikuvaskemaan toiseen mielikuvaskemaan. Jos *ihmistä* kutsutaan *astiaksi*, on kyseessä metaforinen ajattelu, jossa kaksi mielikuvaskemaa (*keho-skeema* ja *säiliö-skeema*) kytketään toisiinsa. Metonyymiset mallit voivat kuulua yhteen tai useampaan mainituista tyypeis-

tä. Käsite (esim. *ihminen*) ja sen metonyymi (esim. *luukasa*) kuuluvat samaan käsitteistykseen alaan, ja niillä on jokin yhteinen elementti (*luu*). (Lakoff 1987: 113–114.)

Kognitiivisen kielentutkimuksen merkityskäsitys on holistinen. Lakoffin ja Johnsonin (1980: 106) mukaan suurin osa inhimillisestä käsitesysteemistä on metaforisesti rakentunutta, ja metaforilla on aina fyysinen perusta. Inhimillisellä käsitteenmuodostuksella on siten ruumiillinen ja kokemuksellinen tausta. Fyysisesti motivoituneita käsitteitä syntyy muun muassa tasapainon, rajojen tai vertikaalisuuden kokemisesta. Lakoff ja Johnson (1980: 107–110) eivät hyväksy käsitystä, jonka mukaan merkitykset/käsitteet ovat eri tavoin reaalistuvia abstraktioita. Metaforan olemassaolo jo sinänsä vastustaa tällaista näkemystä. Myöskään homonymia ei selitä leksikaalisen yksikön erilaisia merkityksiä (Lakoff ja Johnson 1980: 107, 110–114). Esimerkiksi 'sisällä' olemisen merkitystä ilmaistaan suomessa monissa yhteyksissä inessiivillä. Abstraktionäkemyksen mukaan -ssA-päätteellä on kontekstista riippumaton vakioinen merkitys 'sisällä', jota voidaan liittää eri yhteyksiin tarpeen mukaan.¹⁵ Samoin, abstraktionäkemyksen mukaan, esimerkiksi käsite *kieli* reaalistuu ilmauksissa *Älä näytä kieltäsi!* ja *Maailmassa on 6 912 kieltä*. Nämä ilmaukset ovat saman abstraktin *kieli*-käsitteen ilmentymiä. Homonymianäkemyksessä kieltää tällaisen neutraalin abstraktion olemassaolon, ja sen mukaan *kieli*¹ ja *kieli*² ovat toisistaan riippumattomia homonyymejä, joista toinen ei ole keskeisempi kuin toinen. Sanojen *Espoossa*, *suomessa*, *kalassa*, *katsomassa* ja *pulassa* sijapäätteet eivät myöskään ole ymmärtämisen kannalta toisiinsa sidoksissa niin, että vaikkapa paikannimi+ssA (*olla Espoossa*) auttaisi ymmärtämään mitä -ssA merkitsee yhdistettynä *kala*-substantiiviin (*olla kalassa*). Metaforateorian mukaan sekä merkitysten näkeminen abstraktioina että niiden näkeminen toisistaan kokonaan irrallisina, sattumanvaraisina homonyymeinä, ovat molemmat loogisesti epätyytyttäviä vaihtoehtoja, koska ne eivät kuvaa sitä tapaa, jolla sanat – esimerkiksi polysemiata-pauksissa – ovat suhteessa toisiinsa ja järjestyvät kognitiossa merkitysverkostoiksi. Merkitysverkostoja voidaan hahmottaa muun muassa prototyypillisyyden ja perheyhtäläisyyksien mukaan.

Koska käsitteenmuodostus Lakoffin ja Johnsonin mukaan perustuu kokemuksellisuuteen ja kokemuksellisuus on aina kontekstisidonnaista, merkityksiä ei voi koskaan määrittellä ilman kontekstia. Merkitykset ovat siis kokemuskäsitteitä, subjektiivisia ja kontekstisidonnaisia. Kognitivistien mukaan merkitysten kontekstisidonnaisuus ulottuu kielellisten ilmausten lingvistiseen muotoon. Kielellisten ilmausten säännönmukaisuuksia ei voi selittää yksinomaan formaalien termien avulla, vaan kielen metaforisuus näkyy myös formaaleissa säännöissä. Esimerkiksi englannissa toimii sääntö, jonka mukaan kysymyslauseiden intonaatio on nouseva, mutta poikkeuksellisesti WH-kysymyslauseiden intonaatio on laskeva kuten väitelauseissa. Tällainen säännönmukaisuus osoittaa Lakoffin ja Johnsonin (1980: 137–138) mukaan sitä, että metaforinen spatiaa-

¹⁵ Suomen sijamuotojen traditionaaliset kieliopilliset nimitykset perustuvat abstraktionäkemykseen. Tämä on osoittautunut ongelmalliseksi sekä äidinkielen opetuksessa että erityisesti suomi toisena kielenä -opetuksessa, koska sijamuotoluokitus houkuttelee käsittämään sijasynteesin erilliseksi lokerikoksi, jonka voi opetella ulkoa irrallaan syntaktisesta, semanttisesta ja pragmaattisesta kontekstista. Kognitiivinen lähestyminen suomen sijajärjestelmään korostaa muodon yhteyttä eri konteksteissa reaalistuviin merkityksiin (ks. *Kieli ja sen kieliopit* 1994: 208–214).

liorientaatio vaikuttaa myös syntaksissa ja että syntaksikin on siis aina sidoksissa merkitykseen (ks. myös Langacker 1987: 328). Kielen struktuuri ei ole arbitraarinen, vaan myös foneettiset ilmiöt ovat sidoksissa semantiikkaan, mutta niiden mielekkyys on kulttuuri- ja kontekstikohtaista. Tämä on vastoin de Saussuren (1983 [1916]: 67–69) klassista väittämää kielellisen merkin arbitraarisuudesta siinä mielessä, että kognitiivisesta näkökulmasta on olennaista pitää myös konventiota sellaisena symbolisena linkkinä, joka yhdistää kielellisen merkin semanttisen ja fonologisen poolin. Metaforateorian lähtökohdat ovat jossain määrin yhteneviä myös Peircen (1955: 102, 103) merkkitypologian kanssa: kielessä nähdään ikonisia elementtejä eikä merkkijärjestelmän toiminta siten perustu ainoastaan arbitraarisiiin symboleihin. Käsitteenmuodostuksen kuuluminen pragmaattiseen kokonaisuuteen tunnustetaan myös teorianmuodostuksen tasolla. Merkitystä ja muotoa yhdistää nimenomaan konventio, joka on luonteeltaan kulttuurisidonnainen.

Konvention keskeisyys nousee esiin kognitiivisessa kieliopissa, jonka perustermistöä ja painopistealueita on systematisoinut erityisesti Roland W. Langacker (1987, 1991). Hän vie pitkälle mm. ajatusta kielellisen ilmauksen symbolisesta luonteesta. Langackerin kieliopissa semantiikan voi nähdä hallitsevan syntaksia, sillä sen kuvauksessa on keskeistä kontekstisidonnaisten kategorioiden järjestyminen skemaattisiksi verkostoiksi. Langackerin kieliopin pohjalta on kognitiivista lähestymistapaa suomen kieleen hahmotellut Pentti Leino (1993; myös P. Leino ja Onikki 1994). Kognitiivinen kielioppi on määritelmän mukaan ”konventionaalisten kielellisten yksikköjen järjestynyt luettelo” (P. Leino 1993: 61). Keskeisiä termejä ovat siis *yksikkö* ja *konventionaalistuminen*. Konventionaalinen kielellinen yksikkö on mikä tahansa kielenpuhujien käyttämä valmis kokonaisuus, joka voi itsessään olla kompleksinen mutta jonka käyttö on automaattista. Esimerkiksi *polkupyörä* ja *laiva* ovat kielellisiä yksiköitä, samoin kuin *polkea pyörällä* ja *matkustaa laivalla*. Sen sijaan *matkustaa pyörällä* tai *polkea laivalla* eivät ole yksikön asemassa, vaan puhuja joutuu kokoamaan nämä ilmaukset erillisistä yksiköistä. Yksiköt ovat konventionaalisia, kun niitä käyttää toistuvasti riittävä määrä kielenpuhujia. Näin ollen yksikön ja epäyksikön välillä on ainoastaan aste-ero, ja kieleen vakiintuu koko ajan uusia yksiköitä. Kognitiivisen kieliopin kannalta muunlaisia kielellisiä rakenteita ei ole olemassa, vaan kaikki kielen rakenteet ovat luonteeltaan konventionaalisia kielellisiä yksiköitä. (Langacker 1991: 57, 58, 60–66; P. Leino 1993: 61.)

Vuosituhanen taitteessa on ilmestynyt useita fennistisiä väitöskirjoja, joiden teoreettinen viitekehys liittyy tai ottaa kantaa kognitiiviseen kielioppiin (esim. Huomo 1997; Herlin 1998; Ojutkangas 2001; Onikki-Rantajääskö 2001; Siirainen 2001; J. Leino 2003 ja Jaakola 2005). Kieliopillisten kategorioiden rajojen tarkastelu ja kyseenalaistaminen on yksi näitä tutkimuksia yhdistävä teema. Kieliopillistumisilmiötä tarkastellaan kielen antroposentrisyyden kautta erityisesti Ojutkankaan tutkimuksessa. Metodisesti näistäkin väitöskirjoista on nähtävissä se, että kognitiivinen tutkimusperinne ei helposti asetu formalisoitavaksi lineaarisiksi kaavoiksi, vaan sen sijaan on nähtävissä taipumus esittää teoreettiset pääväittämät Langackerin tapaan visuaalisten mallinnusten avulla (ks. erityisesti Jaakola 2005).

Metaforateorian ja kognitiivisen kieliopin näkemykset kielen ja kognition suhteesta soveltuvat hyvin myös sakralin kielen tutkimukseen, ja tällaista tut-

kimusta on tehtykin jonkin verran eri oppialoilla: teologiassa (esim. Bisschops 2003; Boeve 2003; Brown 2002; G. Johnson 2003), kielentutkimuksessa (Jäkel 2003; Doyle 2003; Van Hecke 1999, 2003; Yri 1998) sekä käänntieteen (De Troyer 2003; Stienstra 1993; Tuggy 2003; Yri 2003). Sakraalissa kielessä korostuu erityisesti metaforinen spatiaaliorientaatio: hyvä sijaitsee ylhäällä, paha alhaalla. Hyvä ja paha sijoittuvat yleensä vertikaaliakselille, mutta Vanhan testamentin kielessä myös horisontaalisuus ja siinä erityisesti puolisuus on tärkeässä asemassa: oikea puoli liittyy suotavaan ja vasen epäsuotavaan. Muita sakraalin kielen metaforisia vastakohtapareja ovat esimerkiksi valo ja pimeys tai suoruus ja kierous. Näiden polarisointien pohjalta muodostuu kognitiivisia prototyyppejä, jotka mahdollistavat muuten abstraktien uskonnollisten käsitteiden konkretisoimisen: *Jumala on valo, hänessä ei ole pimeyden häivää* (1. Joh. 1:5); *Syyllisen tie on mutkainen, kunnan ihminen on teoissaan suora* (Snl. 21:8). Metaforat luovat näin konkreettisia prototyyppejä, joiden ansiosta uskonnollisten teemojen käsittely ja niistä keskusteleminen on mahdollista myös ilman abstraktin filosofisen käsitteparan tuntemusta.

2.1.6 Metaforinen käsitteenmuodostus

Metaforiset mallit samoin kuin *metonyymiset mallit* toimivat Lakoffin ja Johnsonin mukaan abstraktin käsitteenmuodostuksen peruskategorioidena. Pidän tätä hypoteesia hyvänä lähtökohtana uskonnon tekstien tutkimukselle. Siinä siirrytään lingvistiseen käsitteemaailmaan Roman Jakobsonin (1987: 109–114) esittämä ajatus kaunokirjallisuuden metaforisesta tai metonyymisestä perusluonteesta (ks. luku 2.1.4). Jos makrotasolla tekstit toimivat joko paradigmaattisten eli metaforisten suhteiden kautta tai syntagmaattisten eli metonyymisten suhteiden kautta, on kognitiivisessa viitekehyksessä relevanttia olettaa, että samat käsitteitä järjestävät akselit näkyvät analogisesti myös mikrotasolla, kielellisen käsitteenmuodostuksen apuna. Tekstintutkimuksessa on otettava huomioon sekä mikro- että makrotaso, kieli ja konteksti. Myös uskonnon teksteissä mikro- ja makrotasot nivoutuvat yhteen, ja siksi on hyödyllistä tutkimuksessa löytää sellainen käsitteistö, joka mahdollistaa molempien tasojen ilmiöiden tarkastelun.

Selvitän seuraavissa alaluvuissa tarkemmin, mitä metaforateoriassa tarkoitetaan käsitteenmuodostuksen metaforisuudella tai metonyymisyydellä, ja kuvailen samalla uskonnollisen käsitteistön metaforista ja metonyymistä rakentumista esimerkkien avulla. Tavallisimmat arkielämän metaforat eivät ole irrallisia ja sattumanvaraisia, vaan ne ovat järjestäytyneet kokonaisuuksiksi. *Strukturaalinen metaforisuus* (2.1.6.1) tarkoittaa perusmetaforien muodostamia käsitteverkostoja. *Orientoiva metaforisuus* (2.1.6.2) on spatiaalisten suhteiden varassa tapahtuvaa käsitteistöjen keskinäistä järjestäytymistä, ja *ontologinen metaforisuus* (2.1.6.3) ilmentää kinesteettisen hahmottamisen keskeisyyttä ihmisen ajattelussa.

2.1.6.1 Strukturaalinen metaforisuus

Jotta voi ymmärtää metaforateorian ajatusta arkielämän metaforien jäsentymisestä verkostoiksi, on ensiksi laajennettava termin *metafora* ala tarkoittamaan *metaforista käsitettä*, *metaforista ilmausta* tai *metaforista mallia* (Lakoff ja Johnson

1980: 6). *Metaforinen käsite (conceptual metaphor)* on sellainen keskeinen metafora, jonka ympärille on syntynyt *metaforisia ilmauksia*. Esimerkiksi JUMALA ON PAIMEN on metaforinen käsite, joka ilmenee metaforisissa ilmauksissa *Herra ohjaa minut oikealle tielle tai vihreille niityille hän vie minut lepäämään*. Mainitut ilmaukset ovat peräisin allegorisesta psalmista 23.

Metaforinen käsite on siis luonteeltaan kognitiivinen, ja on tärkeää erottaa se metaforisesta ilmauksesta, joka on metaforisen käsitteen konkreettinen kielenlennös (ks. Lakoff ja Turner 1989: 50). Metaforiset käsitteet ovat aina tyyppiä X ON Y.¹⁶ Käytän tutkimuksessani metaforisesta käsitteestä myös ilmausta *ydinmetafora*. Pidemmälle viedyssä metaforateoriassa ydinmetaforia ilmaistaan abstraktioina MORE IS UP > *ENEMMÄN ON YLHÄÄLLÄ, HIGH STATUS IS UP > *KORKEA STATUS ON YLHÄÄLLÄ, FUTURE IS UP > *TULEVAISUUS ON YLHÄÄLLÄ. Tällaisten abstraktioiden nimittäminen metaforiksi on kuitenkin kyseenalaista, koska näin tehden annetaan metafora-käsitteelle kokonaan uusi merkitys, jolla ei enää ole suhdetta edellä käsiteltyyn kaunokirjalliseen metaforaan (kritiikkiä käsittelen erikseen luvussa 2.1.8). Tästä syystä olen merkinnyt nämä ydinmetaforiksi esitetyt epämetaforat asteriskilla. Antoisa oivallus tässä tarkastelutavassa on kuitenkin se, kuinka useiden arkikielen kuvailmausten alta on löydettävissä jokin hahmottamista jäsentävä metaforinen käsite.

Metaforateorian klassisena esimerkkilauseena käytetään teollistuneita länsimaisia kulttuureja jäsentävää metaforaa AIKA ON RAHAA (TIME IS MONEY, Lakoff ja Johnson 1980: 7). Esimerkiksi metaforinen ilmaus *Aika on kallista* kuuluu metaforiseen struktuuriin, jota jäsentää metaforinen käsite AIKA ON RAHAA. Ajan käsittäminen rajalliseksi, arvokkaaksi resurssiksi on täysin kulttuurisidonnainen käytäntö – ja tässä tapauksessa elämisen tapoja vankasti ohjaileva käytäntö. Tämä kulttuurin ominaisuus näkyy tavassa, jolla aikametaforat ovat tihentyneet koherentiksi metaforiseksi järjestelmäksi. Järjestelmän ytimenä toimivat Lakoffin ja Johnsonin (1980: 9) mukaan käsitteet AIKA ON RAHAA, AIKA ON RAJOITETTU RESURSSI, AIKA ON ARVOKAS HYÖDYKE, jotka luovat ympärilleen systemaattisen metaforisten ilmausten kentän. Tätä kuvaavat esimerkkilauseet *Älä tuhlaa aikaa-si! Aika on kallista! Aika loppuu! Voita aikaa!*

Metaforiset ilmaukset korostavat tiettyjä puolia kohdekäsitteistä jättäen toiset varjoon, tai ne voivat tuoda kokonaan uutta informaatiota kohdekäsitteestä. Jos aktivoidaan metaforakenttä JUMALA ON SOTAPÄÄLLIKKÖ käyttämällä ilmausta *Jumala kohottaa kätensä*, jäävät Jumalan toisissa yhtyksissä saamat ominaisuudet huomiotta. Metaforisen käsitteen ehdoton ominaisuus on, että lähde- ja kohdealueet vastaavat toisiaan vain osittain. Metafora auttaa ymmärtämään käsitettä toisen avulla, ja totaalinen vastaavuus merkitsisi käsitteiden samuutta; jos siis käsite on rakentunut metaforisesti, se on rakentunut osittain (Lakoff ja Johnson 1980: 10–13). *Ajan ja rahan* tai *Jumalan ja sotapäällikön* välillä ei ole välttämättä nähtävä mitään yhteyttä, mutta tietyissä historiallisissa tilanteissa on ollut kulttuurisesti olennaista aktivoida sekundaarisubjektien *raha* ja *sotapäällikkö* avulla juuri niiden referoimat vihjeet osaksi primaarisubjekteja *aika* ja *Jumala*.

Kaikki metaforat eivät jäsenä metaforisia ilmauksia ehjiksi struktuureiksi. Etenkään tuoreet kaunokirjalliset metaforat eivät tavallisesti ole tällaisia tihen-

¹⁶ Kognitiivisessa metaforantutkimuksessa on tullut tavaksi kirjoittaa nämä predikatii- vilauseet Lakoffin ja Johnsonin (1980) tapaan kapiteelikirjaimin.

tymien keskiöitä, vaikka toisinaan niistä voi tulla sellaisia. Uskonnollisia metaforastruktuureja on sen sijaan tutkittu kognitiivisen metaforateorian pohjalta, koska Raamatun kielen metaforiikka on nimenomaan usein toiminut laajempien kulttuuristen metaforarakenteiden jäsentäjänä.

Boeve (2003: 26–28) pitää jumalapuheen käsitteiden metaforisen struktuurin näkemistä tärkeänä myös fundamentaalisen teologian kannalta: uskonnon metaforia ei pidä literalisoida, kuten objektivistinen traditio helposti tekee, vaan ne on nähtävä kognition rakenteeseen liittyvänä pyrkimyksenä aktiivisesti jäsentää kokemuksia. Kuitenkin raja uskonnon metaforan ja kirjaimellisen uskomuksen välillä on joissakin tapauksissa vaikeasti nähtävissä. Esimerkiksi JUMALA ON ISÄ -metafora on tällainen helposti kirjaimellisen tulkinnan saava metafora, koska se esiintyy Raamatussa usein ja sen varassa toimii mm. oppi pyhästä kolminaisuudesta. Pires de Oliveira (1999: 141, 150) on verrannut keskenään metaforia JUMALA ON ISÄ ja JUMALA ON ÄITI. Hänen katoliset informantinsa tulkitsivat isä-metaforan joko metaforisesti tai kirjaimellisesti, kun taas äiti-metaforaa pidettiin yksinomaan metaforisena tai jopa mahdottomana, "koska Jumala on isä". Silti hän näkee useita syitä, minkä vuoksi jälkimmäinen metafora olisi uskonnolliselle kielenkäytölle myönteinen laajennus. Ajatusta voi perustella myös sillä, että Jumalan äidillisiin ominaisuuksiin viitataan epäsuorasti joissakin Vanhan testamentin kohdissa (esim. Jes 49:15, 16), ja useat hellyyteen ja huolenpitoon liittyvät metaforat voivat ilmentää niin Jumalan isällisyyttä kuin äidillisyyttäkin. Muun muassa puhe Jumalan siivistä liittyy ajatukseen lintuemon hoivasta (esim. Ps. 17:8, 36:7).

Kognitiivinen semantiikka hyötyy uskonnon metaforien tutkimuksesta. Stienstra toteaa, että Lakoffin ja Johnsonin *osittaisuuden käsite* saa teologisen ulottuvuuden Jumala-metaforien (esim. JUMALA ON ISÄ, JUMALA ON KANSANSA AVIOMIES, JUMALA ON PAIMEN, JUMALA ON KUNINGAS) tutkimuksessa. Koska kuvattavaa ei näissä metaforissa voi määrittellä muutoin kuin toisen metaforan avulla, kaikki kuvat strukturoivat kuvattavaa nimenomaan osittain; itse asiassa osittaisuusperiaate todentuu kaikkein selkeimmin juuri näissä metaforissa (Stienstra 1993: 50, 51). Metaforateoriassa esitetty *invarianssihypoteesi* puolestaan ei saa tukea ainakaan Raamatun matka-metaforien analyysistä. Invarianssihypoteesin mukaan tietyn metaforisen käsitteen perusrakenne pysyy keskeisten skeemojen osalta muuttumattomana kuvan (lähdealueen) ja kuvattavan (kohdealueen) välillä kaikissa metaforissa, jotka palautuvat tähän samaan metaforiseen käsitteeseen. Siten ELÄMÄ ON MATKA -metaforissa kuvastuisivat tyypillisesti mm. käsiteskeemat TARKOITUKSET OVAT PÄÄMÄÄRIÄ tai REIITIT OVAT TAPOJA SAAVUTTAA PÄÄMÄÄRÄ. Vanhan testamentin metaforiset käsitteet JUMALAN TIE ON SUORA POLKU, JUMALAN TIE VIE ELÄMÄÄN, JUMALAN TIE VIE YLÖSPÄIN ja JUMALAN TIE ON TASAINEN POLKU eivät asetu samaan käsiteanalogiaan profaani- en matkametaforien kanssa, koska niistä puuttuu sellaisia muille matkametaforille keskeisiä skemaattisia elementtejä kuin etäisyyden käsite, tasot, fyysiset maamerkit tai välietapit (Jäkel 2003: 66, 67, 79–81). Jäkelin (2003: 78) mukaan raamatullinen matka-metaforiikka kuitenkin muilta osin tukee hyvin metaforateoriaa.

2.1.6.2 Orientoiva metaforisuus

Toinen metaforatyyppi muodostuu spatiaaliorientaatioon liittyvistä orientoivista metaforista, joissa ei ole kyseessä yhden käsitteen uudelleenstrukturointi toisen käsitteen ehdoilla, vaan joissa kokonainen käsitteistö järjestyy keskinäisten suhteidensa varassa. Tällä tarkoitetaan muun muassa sellaisia spatiaalisia suhteita kuin ylös–alas, eteen–taakse, sisään–ulos, keskelle–reunalle, syvällä–matalalla. Tilan hahmottamisen ilmauksista vertikaalisuusakseli (*ylös–alas*) on yleisluontoisin siinä mielessä, että se ei välttämättä edellytä kehoa käsitteistämisen perustaksi vaan se perustuu yleiseen fysikaalisten lakien määrittämään asiintilaan, toisin sanoen painovoimaan. Sitä selvemmin antroposentrisinä pidetään horisontaalisen frontaaliakselin (*eteen–taakse*) ilmauksia, koska niiden perustana on ihmisen etupuolen primaarius niin kommunikoinnissa kuin kulkusuuntanakin. Lateraalisuusakseli (*oikea–vasen*) taas ei perustu ainoastaan yleiseen antroposentrisyyteen vaan nimenomaan egosentriseen hahmottamiseen, jossa kiintopisteenä ovat keho ja erityisesti kasvot. Siten esimerkiksi lateraalinen ‘vieressä’ olemisen merkitys on primaaristi liitetty sellaisiin olioihin, joilla on kasvot tai etupuoli (*tytön/talon vieressä*) tai joihin voidaan suuntaisen liikkeen avulla projisoida kasvot (*tien vieressä*). Ilmauksia, jotka kuvaavat sijaintia pinta-alaltaan laajan ja siksi kasvottoman elottoman entiteetin sivuosassa (*pellon vieressä*), voidaan pitää ‘vieressä’-ilmausten merkityksenlaajentumina. (Ojutkangas 2001: 26–27, 208–211.)

Näitä metaforisia orientaatioita ei voi pitää mielivaltaisina, vaan niillä on fyysinen ja osaksi myös kulttuurinen perusta. Fyysiseen kokemukseen perustuvia metaforia ei voi kuitenkaan ilman muuta pitää universaaleina, sillä ne ovat osaksi myös kulttuurisidonnaisia: joissakin kulttuureissa esimerkiksi tulevaisuus on edessä, toisissa se hahmotetaan taakse. (Lakoff ja Johnson 1980: 14.) Kulttuurisidonnaisuuden ja universaaliuden suhteesta on erilaisia näkemyksiä. Lakoff ja Johnson (1980: 57) eivät alkuvaiheessa pitäneet metaforisia ilmauksia universaaleina vaan huomauttivat kaikkein fyysisimminkin motivoituneen käsitteen saavan tulkintansa aina jonkin tietyn kulttuurin kautta. Universaalia voi olla vain ihmiskunnalle yhteinen kognitiivisen kokemuksellisuuden kyky. On kuitenkin luonnollista olettaa, että jos metaforisen käsitteen fyysinen motivaatio on läpinäkyvä, metaforinen ilmaus on helpommin ymmärrettävissä universaalisti kuin silloin, jos fyysinen motivaatio on vain heikosti havaittavissa. Tällaisen näkemyksen ovat esittäneet Grady, Taub ja Morgan (1996: 185–186) jakamalla metaforat primaareihin eli universaaleihin ja komplekseihin eli kulttuurisidonnaisiin. Palaan tähän pohdintaan tuonnempana käännösteorioiden esittelyn jälkeen.

Vertikaaliorientaatio on jatkuvasti produktiivinen metaforisten ilmausten lähde. Tähän samaan käsitteistöön kuuluu lukuisia kuvailmauksia, jotka liittyvät sanueisiin *laskee*, *matala*, *painuu* tai *kasvaa*, *kohoaa*, *korottaa*, *nousee*, *pystyissä*. Viimeksi mainittua *pystyissä*-metaforiikkaa on kognitiivisen kieliopin kannalta analysoinut Onikki (1992).¹⁷ Vertikaalimetaforia esiintyy useilla elämänalueilla,

¹⁷ Onikki (1992: 52) pohtii muun muassa, olisiko metaforaa hedelmällisintä tarkastella prototyyppikategoriana, jonka ydinalueella on tietoinen metafora ja reunamilla varsinaisesti erilaisiin paradigmoihin kuuluvia mielteitä, kuten asennonilmaus ja abstrakteja entiteettejä.

mm. talouselämässä, urheiluanastossa ja uskonnoissa. Lakoff ja Turner (1989: 167) sijoittavat uskonnon käsitteet osaksi "Great Chain of Being" -vertikaalimetaforiikkaa, joka on tyypillinen länsimaiselle traditiolle. Siinä Jumala hahmotetaan hierarkkisesti olemisen ylimmälle tasolle, ja ketju jatkuu alaspäin enkeliin, ihmisten ja eläinten kautta kasveihin ja elottomiin subjekteihin.

Vertikaalimetaforien keskeisyys uskonnon kielessä näkyy esimerkiksi selaisissa suomen yläsijainti-ilmauksissa kuin *ylentää sydän*, *ylistää Jumalaa* ja *ylösnousemus*. Hyvän ja pahan sijaintia kuvataan ensisijaisesti vertikaaliakselin avulla. Vanhan testamentin vertikaalimetaforiikan perusasetelma käy ilmi seuraavasta Jesajan kirjan pilkkalaulusta. Katkelma on vuoden 1992 suomennoksesta, ja olen kursivoinut siitä ne ylä- tai alasijaintia kuvaavat ilmaukset, joilla on vertikaalimetaforinen vastine myös alkutekstissä.

Jes. 14:12-21

Voi, sinä *putosit taivaalta*, sinä *Kointähti*, sarastuksen poika! *Alas maahan* sinut survaisiin, sinä kansojen kukistaja." Etkö juuri sinä sydämessäsi sanonut: "Minä tahdon nousta taivasiin! Minä pystytän valtaistuimeni Jumalan tähtiä korkeammalle, minä tahdon istua jumalten vuorella kaukana pohjoisessa, minä nousen pilviä ylemmäksi, olen korottava itseni Korkeimman vertaiseksi."

Mutta *tuonelaan sinut on syösty*, sen *pohjimmaiseen kuiluun*. Jokainen, joka sinut näkee, jää katsomaan, tuijottaa sinua ihmetellen: "Tämäkö on se maailman järkyttävä, valtakuntien vapisuttaja, joka hävitti maanpiirin autioksi ja murskasi sen kaupungit eikä päästänyt vankeja koskaan kotiin?" Kansojen kuninkaat lepäävät kunniassa kukin omassa kammiossaan, mutta sinut on viskattu kauas haudastasi kuin kelvoton villiverso, sinä lojut surmattujen, miekan lävistämien peitossa manalan *kuilun pohjakiivillä* kuin *tallattu* raato. Et pääse haudassa liittymään vertaistesi seuraan, koska olet hävittänyt maasi ja tuhonnut kansasi. Eikä kukaan enää koskaan mainitse rikoksenteikijäin jälkeläisten nimiä. Pystyttäkää teuraspenkki heidän poikiaan varten heidän isiensä syyllisyyden tähden! Muuten he voivat vieläkin *nousta* ja ottaa haltuunsa maan ja rakentaa kaupunkiaan kaikkialle yli maanpiirin.

Yllä oleva pilkkalaulu kertoo Babylonin kuninkaasta, joka tavoitteli jumalallista sijaintia (*Kointähti* < BHS *hēlel*, *Vulgata lucifer*) mutta joka putosi tavallistakin ihmistä alemmaksi "manalaan" (*tuonela* < BHS *šēōl*, *Vulgata infernum*). Uskonnolliset vertikaalimetaforat poikkeavat arkikielen vertikaalimetaforista siinä mielessä, että niiden ei voi ajatella perustuvan pelkkään painovoimaan vaan mukana on aina antroposentrinen suhteellisuus: Jumala sijaitsee ihmisen yläpuolella ja tuonela ihmisen normaalitilan alapuolella. Hyvyys asuu ylhäällä ja pahuus alhaalla, kun sijainnit määritellään ihmisestä käsin. Kyse on siis antroposentrisestä vertikaaliakselista, jonka subjektiivisessa keskipisteessä sijaitsee ihminen.

Uskonnollisessa metaforiikassa on mahdollista kielentää myös painovoiman ulottumattomissa olevat abstraktit tilat, mutta sen peruskäsitteiden, *taivaan* ja *helvetin*, ymmärtämiseen vaaditaan kulttuurikontekstuaalista lisätietoa. Jotta ymmärtää lauseen *joutua alas helvettiin*, täytyy tietää jotakin puheena olevan helvetin luonteesta, ja on hahmotettava maanpäällinen elämä suhteessa taivaalliseen, jotta saadaan mielekkyys fraasiin *täällä alhaalla, missä kaikki on vajavaista* (NS s.v. *alas*, *alhaalla*).

Tyypillisimmillään uskonnollisissa vertikaalimetaforissa heijastuu valta- metaforiikka. Sanat *alistaa*, *alainen*, *alamainen*, *alaluokka* ja *ylennys*, *ylimystö*, *yläluokka* kuvaavat sosiaalisia suhteita tai statusta. Monet uskonnolliset metaforat

heijastavat tätä samaa hierarkiaryhmää, vaikkei niissä ole kyse konkreettisuudessa mielessä sosiaalisista suhteista: *Ylentäkää sydämenne Jumalan puoleen! Jumalan poika alensi itsensä ja tuli ihmiseksi.*

Lakoff ja Johnson (1980: 22–24) esittävät lisäksi, että metaforiset käsitteet liittyvät toisiinsa muodostaen koherentteja käsiterakenteita. Niinpä jos yläsijainti merkitsee toisaalta positiivisuutta (GOOD IS UP) ja toisaalta myös substanssin paljoutta (MORE IS UP), substanssin paljous hahmotetaan positiiviseksi asiaksi. Poikkeusesimerkiksi he mainitsevat uskonnolliset alakulttuurit, joissa materian vähyys voidaan nähdä edellytykseksi hyveiden runsaudelle; substanssin paljous on edelleen positiivinen tila, mutta tavoiteltavaksi substanssiksi nähdään materian sijaan hyveet.

Positiiviset tilat on usein kuvattu yläsijainneiksi, mutta tästä on poikkeuksia. Näitä koherenssirikkeitä aiheuttaa erityisesti toimijoiden keskinäinen järjestyminen. Abstraktio *HYVÄ ON YLHÄÄLLÄ ei toimi, jos ilmaus kuuluu jonkin erityiskäsitteistön metaforaverkostoon (kuten *alhainen hinta*) ja sen suuntaisuusmääritelmät eivät sen vuoksi ole verrannollisia muiden metaforien orientaation kanssa. Abstraktio ei kuvaa myöskään suomen kielen ominaisuudennimeä *ylpeys* tai abstraktisubstantiivina *ylenkatse*. Nämä usein uskonnollisen sävyisissä yhteyksissä esiintyvät sanat kuvaavat negatiivisia yläsijainteja, koska ne implikoivat kokijan, jonka kannalta yläsijainti mielletään kielteiseksi, *alentuvaksi* toiminnaksi. Toisaalta ironinen tai satiirinen genre voi myös rikkoa koherenssin, kuten puheessa *ylhäisestä yksinäisyydestä*, jolloin yläsijainti nähdään ristiriitaisesti tai negatiivisena. Lisäksi on huomattava, että konventionaalituneet vertikaali-ilmaukset ovat sävyiltään neutraaleja: tällaisia ovat esimerkiksi ilmaukset *kirjoittaa ylös* 'muistilapulle' tai *emäntä oli ylhäällä* 'jalkeilla'.

2.1.6.3 Ontologinen metaforisuus

Kolmas Lakoffin ja Johnsonin (1980: 25) esittelemä metaforisen käsitteenmuodostuksen tyyppi perustuu ontologiseen metaforiikkaan. Ontologiset metaforat motivoituvat niistä kokemuksista, joita meillä on fyysisten objektien, erityisesti ihmiskehon, toiminnasta. Fyysisistä objekteista saamamme kokemukset mahdollistavat sen, että hahmotamme kokemuksiamme erillisiksi kokonaisuuksiksi. Tavallisia ontologisia ydinmetaforia Lakoffin ja Johnsonin (1980: 27, 28) mukaan ovat IHMISMIELI ON KONE ja IHMISMIELI ON HAURAS ESINE. Näihin liittyvät metaforiset ilmaukset ovat monitulkintaisia: on mahdollista puhua *konemaisesta ajattelusta*, *rikkinäisestä ihmisestä*, *mielen murtumisesta*, *sydämen särkemisestä* (NS, PS s.v. *murtua*, *rikkinäinen*, *särkeä*). Hauraan esineen analogia on tunnettu raamatullisista yhteyksistä; seuraava Vanhan testamentin jae on lainattu Nykysuomen sanakirjan esimerkiksi: *Jumalalle kelpaava uhri on särjetty henki; särjettyä ja murtunutta sydäntä et sinä, Jumala, hylkää* (Ps. 51:17). Mielen ja hauraan esineen analogialla on luonnollisesti pidemmät perinteet kuin mielen ja koneen analogialla. Yhteistä niille on, että sekä kone että esine voivat olla rikkinäisiä. *Astia*-kielikuva on kuitenkin staattinen verrattuna *kone*-metaforaan, sillä kone on dynaaminen, toimiva ja tuottava. Kone-metaforiikkaa on syntynyt runsaasti lisää tietokoneiden yleistyttyä. Ihminen rinnastetaan tietokoneeseen puhumalla muun muassa ajatusten *prosessoinnista* ja itsensä *ohjelmoinnista*.

Erityinen metaforisten käsitteiden ja ilmausten tihentymä liittyy Lakoffin ja Johnsonin (1980: 29–32) mukaan ajatukseen asioiden ja ilmiöiden säiliömäisyydestä. Näillä metaforilla on fyysinen tausta, sillä ihmiskeho toimii säiliön tavoin: ihmiskeho on ihon rajaama säiliö jossa keskeistä on sisään-ulos -orientaatio. Tavallinen säiliömetafora on tyyppiä IHMISRUUMIS ON SÄILIÖ. Ihminen projisoi tätä säiliökokemustaan hahmottamalla erilaiset käsitteet säiliöiksi. Koski (2000: 28, 64) toteaa, että suomen kielen *ruumis*-sana poikkeaa useiden muiden kielten "corpus-sanoista" kuitenkin siinä, että se ei suoraan denotoi mitään muuta kokonaisuudeksi havaittavaa kappaletta kuin ihmiskehoa. Koski antaa tästä useita erikielisiä esimerkkejä: *taivaankappale* ilmaistaan useissa kielissä kehometaforalla (*Himmelskörper*), samoin kehometaforaa käytetään eri kielissä esimerkiksi valtiosta ja yhteiskunnasta (*corps d'Etat*), laivan rungosta (*fartygskropp*) tai vaikkapa asiakollektiivista (*a body of opinion*). Kosken mukaan suomessa näin ei voi tehdä, koska *ruumis* on germaaninen lainasana, jolla ei ole omaa semanttista skeemaa suomen kielessä. Silti mielikuvan tasolla meilläkin toimii säiliömetafora IHMISRUUMIS ON SÄILIÖ, joka ilmenee muun muassa mainitunlaisena sisäsijojen käyttönä.

Uskonnollisen kielen säiliöilmauksista ovat herättäneet keskustelua *olla Kristuksessa* ja *iloita Herrassa* -tyyppiset fraasit, joista edellinen on Uuden testamentin kirjeiden keskeinen ilmaus ja jälkimmäinen taas esiintyy usein muun muassa Vanhan testamentin psalmeissa. Raamatunsuomennostyön aikana keskusteltiin siitä, onko tällainen sisäsija vain heprean tai kreikan erilainen tapa ilmaista läheistä yhteyttä, joka suomen kielessä voidaan ilmaista toisin, esimerkiksi *olla Kristuksen yhteydessä* tai *iloita Herrasta*. Hepreassa näissä jakeissa voi olla kyse monimerkityksisen *bē*-preposition instrumentaalista käytöstä (ks. Joüon ja Muraoka 1993: 486). Tällainen jae on esimerkiksi psalmi 32:11, jossa ilmaus *šimhû bayhwh* voidaan suomentaa sisäsijalla *iloitkaa Herrassa* (VT 1933 ja vanhemmat käännökset) tai instrumentaaliksi *iloitkaa Herrasta* (R 1992 käänös). Keskustelussa keskityttiin kuitenkin näistä kahdesta teologisesti merkittävämpään eli kreikan *en Kristo* -rakenteen suomennosvarianttien pohdintaan. Vuoden 1992 suomennosta valmistelleen komitean yleinen mielipide oli, että näille ilmauksille on löydettävä idiomaattinen suomalainen vastine. Jotkut kuitenkin pitivät niitä kielikuvina, joissa "Kristus 'sisältää' uskovat – niin kuin vaate sen joka on siihen pukeutunut, tai niin kuin ruumis sisältää jäsenensä" (Räisänen 1990: 225). (Keskustelusta ks. Itkonen-Kaila 1985: 453–460; Peura 1989: 486–492; Räisänen 1990: 223–228.) Suomen kielen kannalta asiaa on pohtinut Väliisaari (1998: 86–104). Hänen mukaansa muut Uuden testamentin kielikuvat, joissa Kristusta verrataan esimerkiksi *ruumiiseen* ja *viinipuuhun*, voivat toimia inessivin laajemman käytön perustana.

Uudessa testamentissa esiintyy ainakin seuraavanlaisia metaforateorian mukaisia säiliömetaforia:

- KRISTUS ON IHMISRUUMIS (1. Kor. 12:27)
- KRISTUS ON VIINIPUU
- KRISTUKSEN SEURAAJA ON VIINIPUUN OKSA (Joh. 15:1–7)

Myös Vanhan testamentin *iloita Herrassa* -tyyppisiä ilmauksia (esim. KR 1938 / Ps. 5:12, 9:3, 33:1, 37:4) voidaan tarkastella säiliömetaforina. Niiden taustalle voi ajatella muun muassa metaforan HERRA ON LINNA (Ps. 9:10, 18:3), joka tekee siäsijan käytöstä luontevan.

Lakoff ja Johnson (1980: 33, 34) pitävät *personifikaatiota* luonteenomaisimpana ontologisen metaforisuuden ilmentymänä: persoonaton entiteetti saa persoonallisia piirteitä.¹⁸ Kirjallisuudessa toistuva esimerkki tästä on *kuoleman* käsitteen personointi. Lakoffin ja Turnerin (1989: 15–16) mukaan kuolemaan liittyviä personointeja on kahta tyyppiä. Osa niistä kuuluu ydinmetaforan ELÄMÄ ON MATKA käsitteentään siten, että ydinmetaforasta johdetaan metaforinen ilmaus *kuolema on lopulliseen päämäärään saapumista* (*death is going to a final destination*) ja *kuolema* käsitetään hiljaiseksi saattajaksi. Osa personoinneista taas kuuluu ydinmetaforaan ELOSSA PYSYMINEN ON TAISTELU (STAYING ALIVE IS A CONTEST), jonka johdannainen olisi KUOLEMA ON TAISTELUN HÄVIÄMISTÄ VIHOLLISELLE (DYING IS LOSING A CONTEST AGAINST AN ADVERSARY). Jälkimmäisen tyyppin esimerkkinä on mainittu Ensimmäisen korinttilaiskirjeen jae 15:55: *Missä on voittonsi, kuolema? Missä on pistimesi, kuolema?* (Lakoff ja Turner 1989: 15–17.)

Ominaisuudennimet ovat erityisen alttiita personoinnille. *Totuus* ja *rakkaus* ovat toimijoita seuraavissa yleiskielen fraaseissa (PS s.v. *rakkaus, totuus*):

- alaston totuus
- julma totuus
- katsoa totuutta silmiin
- intohimoinen rakkaus
- onneton rakkaus
- rakkauden teot.

Metaforateorian mukaan näissä näkyvät metaforiset käsitteet TOTUUS ON HENKILÖ ja RAKKAUS ON HENKILÖ. Tämän tyyppinen personointi on yleistä myös uskonnollisessa kielessä, ja nämä ominaisuudennimet ovat Raamatun kielen tyyppisiä toimijoita. Uusi testamentti pitää niitä keskeisinä jumalallisina ominaisuuksina jopa samastaen *totuuden* ja *Kristuksen* (*Minä olen tie, totuus ja elämä*, Joh. 14:6) tai toisaalla *rakkauden* ja *Jumalan* (*Jumala on rakkaus*, 1. Joh. 4:8, 16). Tunnettuun rakkauden lukuun 1. Kor. 13 sisältyy rakkauden ylistys (jakeet 4–7), jossa *rakkaus* saa henkilöpiirteitä.

RAKKAUS ON HENKILÖ

a) *Rakkaus* on kärsivällinen, *rakkaus* on lempeä. *Rakkaus* ei kadehdi, ei kersku, ei pöyhkeile, ei käyttäydy sopimattomasti, ei etsi omaa etuaan, ei katkeroidu, ei muistele kärsimäänsä pahaa, ei iloitse vääryydestä vaan iloitsee totuuden voittaessa. Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. (1. Kor. 13:4–7)

Rakkauden ylistys päättyy jakeeseen *Rakkaus ei koskaan katoa* (1. Kor. 13:8), jossa *rakkaus* on taas pelkkä personoimaton ominaisuudennimi.

¹⁸ Yksi teollistuneiden yhteiskuntien ontologisen metaforiikan ilmentymä on talouselämän personifikaatiot. Pirjo Karvosen (1996: 155–159) mukaan taloustehtien abstraktit toimijat (*inflaatio, tulostavastuu*) ottavat teksteissä itsenäisen roolin, ja ne saavat paitsi inhimillisiä myös jumalallisia piirteitä. Tämänkaltainen yhden elämänpiirin metaforista koostuva merkitysjärjestelmä voi alkaa jäsentää yksilöiden ajattelua muillakin elämänalueilla.

Ominaisuudennimien personointia on myös Vanhassa testamentissa. Seuraavassa psalminkohdassa on personoitu *laupeus*, *oikeus* ja *rauha*.

[OMINAISUUS X] ON HENKILÖ

b) *Laupeus* ja *uskollisuus* kohtaavat, / *oikeus* ja *rauha* suutelevat toisiaan. / *Uskollisuus* versoaa maasta / ja *oikeus* katsoo alas taivaasta. – – Herran edellä kulkee *oikeus*, / se valmistaa Herralle tien. (Ps. 85:11–12, 14)

Kolmannessa säkeessä tosin toimii metaforinen käsite USKOLLISUUS ON KASVI eikä USKOLLISUUS ON HENKILÖ. Ominaisuudennimien henkilöintiä on Vanhassa testamentissa useassa kohdassa, koska sen avulla konkretisoidaan Jumalan olemusta ja luonnetta.

2.1.7 Metonyyminen käsitteenmuodostus

Lakoff ja Johnson omistavat metaforia käsittelevässä teoksessaan metonymialle vain yhden lyhyen luvun (1980: 35–40). Siinä he kuitenkin nostavat metonymian merkittävyudessa metaforisuuden rinnalle, sillä kyseessä ei heidän mukaansa ole vain retorinen kuvio tai kielellinen asia vaan inhimillistä käsitteenmuodostusta muovaava struktuuri.

Metonyymisessä ilmauksessa käytetään entiteettiä viittaamaan siihen läheisessä suhteessa olevaan toiseen entiteettiin. Metonyymi aktivoi erilaisen kognitiivisen prosessin kuin metafora: metaforan funktiona on johtaa analogian oivaltamiseen kun taas metonymiassa entiteetti korvaa toisen ja sen funktio on siksi referentiaalinen. Lakoff ja Johnson toteavat kuitenkin, että ymmärtämisen kannalta metonyymin tehtävä on osittain sama kuin metaforan: yksi käsite ymmärretään toisen kautta. Metonyymillä on näin ollen samoja tehtäviä kuin metaforalla, mutta se kiinnittää selvemmin huomion tiettyihin referentin ominaisuuksiin. (Lakoff ja Johnson 1980: 36–37.)

Myöhemmin he toteavat vielä selvemmin, että metonyyminen ja metaforinen käsitteenmuodostus ovat kognitiivisina prosesseina kokonaan erilaisia: metafora perustuu kahden eri käsitteistyksestä peräisin olevan käsitteen analogiaan kun taas metonymiassa yhdistetään kaksi samaan käsitteistykseen kuuluvaa käsitettä (Lakoff 1987: 113–114; Johnson 1987: 100). Tämä selväsanainen eronteko soveltuu uuteen metaforantutkimukseen. Klassisen retoriikan mukaisissa esityksissä saatetaan todeta, että "metonymia on oikeastaan metaforan erityislaji" (esim. Kettunen ja Vaula 1950: 197), mutta uudemmassa tutkimuksessa korostetaan näiden tyyppien perustavanlaatuaista eroa. Jakobson (1987) tekee sen dramaattisesti kuvaamalla metaforaa kielen paradigmaattiseksi ja metonymiaa syntagmaattiseksi perusakseliksi.

Metaforan ja metonyymin ero ei kuitenkaan aina ole selvä, ja niiden vuorovaikutuksesta on joskus haluttu käyttää omaa termiä. Louis Goossens nimittää metaforan ja metonyymin yhdistymistä *integroituneeksi metaftonymiaksi* ja metaforan juontumista metonyymistä tai metonyymin juontumista metaforasta *kumulatiiviseksi metaftonymiaksi* (Goossens 1990: 323, 338). Esimerkiksi integroituneesta metaftonymiasta sopii metaforinen sanonta *purra kielensä poikki* ('harmitella sitä mitä tuli sanottua'), jonka sisällä on metonyymi *kieli puheen sijaan*. Metaforisuus ja metonyymisyys ovat ilmauksessa samanarvoisia: metonyymin poisto veisi sanonnasta sen sisällön (**purra puheensa poikki*) eikä metonyymi

toimisi ilman metaforaa (**harmitella kieltään*). Kumulatiivista metaftonymiaa edustaa sanonta *olla sinetöidyin huulin*, jossa kollokaatio *sinetöidyt huulet* kuvaa metonyymisesti 'vaitioloa'. Sanontaa voidaan käyttää myös metaforisesti, jos ei haluta kuvata henkilön hiljaisuutta yleensä vaan vaikenemista jostakin tietystä, merkittävästä asiasta. Henkilö voi esimerkiksi vakuuttaa salaisuuden kertojalle, että *huuleni ovat sinetöidyt* tarkoittaen sillä nimenomaan, että '*salaisuus* ei leviä kauttani eteenpäin'. (Ks. Goossens 1990: 332–334.) Näissä esimerkeissä on kuitenkin selvää, että metonyymi on varhaisempi ja se on konventionaalistunut ennen kuin se on motivoinut metaforan syntyä. Metaforia voi syntyä milloin vain, ja ne voivat motivoitua yhtä hyvin metonyymeistä ja muista metaforista kuin kirjaimellisista väittämistä.

Lakoff ja Johnson (1980: 38–39) luettelevat seitsemän metonymian tyyppiä ja esittävät niistä arkikielen esimerkkejä. Heidän mainitsemistaan tyypeistä on helppo löytää myös raamattukielen esimerkit. Seuraavassa olen käyttänyt hyväkseni Lakoffin ja Johnsonin arkikielen esimerkkejä mutta muuttanut ne suomalaisen fraasistoon sopiviksi (a-kohdat), ja jokaiseen metonymiatyyppiin olen etsinyt myös raamattukielisen esimerkin (b-kohdat).

Osa kokonaisuuden sijaan (eli synekdokee)

- a) Korjaa *luusi* täältä!
- b) minun *luuni* ovat peljästyneet. (Ps. 6:3, VT 1933)

Tuottaja tuotteen sijaan

- a) Lukea *Kiveä*.
- b) Jos te uskoisitte *Moosesta*, uskoisitte myös minua. (Joh. 5:46, R 1992)

Esine käyttäjän sijaan

- a) *Bussit* ovat lakossa.
- b) Murtunut on vahva *valtikka*, loistava käskijän *sauva*. (Jer. 48:17, R 1992)

Kontrolloija kontrolloidun sijaan

- a) *Napoleon* hävisi Waterloon taistelun.
- b) *Saul* kaatoi miehiä tuhansin, *Daavid* kymmenintuhansin. (1. Sam. 18:7, R 1992)

Instituutio ihmisten sijaan

- a) *Hallitus* ei nauti *eduskunnan* luottamusta.
- b) *Seurakunta* kuunteli ja noudatti uskollisesti apostolien opetusta. (Ap.t. 2:42, R 1992)

Paikka instituution sijaan

- a) *Hollywood* on säilyttänyt asemansa eurooppalaisilla TV-kanavilla.
- b) Iloitkoon *Siionin vuori*. (Ps. 48:12, R 1992)

Paikka tapahtuman sijaan

- a) *Persianlahdesta* oli tulla uusi *Vietnam*.
- b) Kuulkaa Herran sana, te *Sodoman* johtajat, kuuntele Jumalamme puhetta, sinä *Gomorrnan* kansa. (Jes. 1:10, R 1992)

Synekdokee eli osa kokonaisuuden sijaan on kaikkein tavallisin Vanhan testamentin metonymian laji. Ihmiskehon osat toimivat prototyyppisinä tunteiden tai erilaisten toimintojen keskuksina, joihin viittaamalla havainnollistetaan yleensä tunnekokemuksen luonnetta. Tämä näkyy erityisesti antropomorfisissa kielikuvissa (ks. lukua 2.3.2). Muitakin nimityksenvaihtoja raamattuaineistossa on kuitenkin runsaasti. Viimeisessä esimerkissä (*paikka tapahtuman sijaan*) pro-

feetta osoittaa puheensa jerusalemilaisille mutta käyttää metonyymejä *Sodoma* ja *Gomorra* viitaten kyseisten kaupunkien tuhoon.

Myös Lakoff ja Johnson mainitsevat kulttuurisen ja uskonnollisen *symbolismin* olevan metonymian erikoistapaus. Heidän mukaansa symboliset metonyymit (esimerkiksi *kyyhkyinen Pyhän Hengen* sijaan), joiden perustana on fyysinen kokemusmaailma, auttavat ymmärtämään kulttuurisia ja uskonnollisia käsitteitä. (Lakoff ja Johnson 1980: 40, vrt. Wellek ja Warren 1969: 242 sekä luvussa 2.1.4).

2.1.8 Metaforateorian rajat uskonnon metaforien käsittelyssä

Lakoffin ja Johnsonin teos *Metaphors we live by* (1980) on kirjoitettu kiinnostavaksi ja yleistajuiseksi kuvaukseksi amerikkalaisen yhteiskunnan metaforista. P. Leino (1983: 114, 115) muistuttaa, etteivät Lakoff ja Johnson ole tavoitelleetkaan metaforien lingvististä kuvausta vaan teos on pikemminkin ymmärrettävä "filosofiseksi esseeksi", joka saa lukijan tarkastelemaan maailmaa uudella tavalla. Myöhempien täydennysten (mm. Johnson 1987; Lakoff 1987; Lakoff ja Turner 1989) kanssa suuntausta nimitetään metaforateoriaksi, vaikka kyse ei ole aukottomasta lingvistiksestä selitysmallista. Metaforateoriaa on kritisoitu eri näkökulmista, ja esitän tässä kaksi uskonnon metaforien käsittelyn kannalta olennaista kritiikin painopistettä. Ensimmäinen liittyy termin *metafora* määrittelyyn ja toinen käsitejärjestelmän eksperientalismiin.

2.1.8.1 Metaforateorian kontekstualisointi

Ajatus metaforista kaikessa kielenkäytössä läsnäolevana periaatteena ei ole Lakoffin ja Johnsonin luoma, vaan jo 1930-luvulla I. A. Richards esitti, että metafora on kaikelle kielelle ominainen ja välttämätön esittämistapa. Ajatusten tueksi hän esitteli kuolleita metaforia. Wellek ja Warren (1969: 243–244) toteavat, että tällainen arkikielen metafora on pidettävä erillään runoudelle ominaisesta metaforasta jo siitäkin syystä, että niillä voi olla aivan vastakkaiset funktiot: *lingvistinen* metafora eli arkikielen metafora tähdentää esineen hallitsevaa piirrettä, kun taas *esteettinen* metafora antaa esineelle uuden ilmeen. Myös metaforateorian ongelmista on siis keskusteltu jo ennen lingvistisen metaforateorian syntyä. Niinpä metaforateorian uutuuus on lähinnä sen tavassa soveltaa Richardsin ja Blackin aloittamaa vuorovaikutuksellista metaforanäkemyksiä kielentutkimukseen. Olen esittänyt tämän historiallisen taustan luvussa 2.1.3.

Ongelmallista metaforateorian kannalta on kuitenkin, että sitä ei aseteta tähän historialliseen kontekstiin. Keskeinen termi, *metafora*, jää siinä näin ollen määrittelemättä sen olennaista taustaa vasten. Metaforantutkija voi tehdä tämän kytköksen itse (mm. Mojola 1993: 341–345; Stienstra 1993: 22–30; Doyle 2003: 162–167; Hiraga 2005: 23–25), mutta metaforateorian luojilta tämä jää tekemättä (ks. Nikanne 1992: 61, 68; Stienstra 1993: 31). Myöhemmin Lakoff ja Turner (1989: 131–136) tekevät tosin lyhyen katsauksen metaforantutkimuksen traditioon ja kommentoivat siinä lyhyesti myös vuorovaikutusteoriaa todeten sen lähtöasetelman oikeaksi mutta päätelmän vääräksi. Heidän mukaansa metaforinen prosessi ei ole kaksisuuntainen, niin että kuva ja kuvattava olisivat

vuorovaikutuksessa keskenään, vaan aina yksisuuntainen, lähdealueesta kohdealueeseen suuntautuva (Lakoff ja Turner 1989: 133).

Metaforantutkimuksen historiaton termien käyttö on syystäkin antanut aihetta kritiikkiin. Krikmann (1992: 79) on kiinnittänyt huomiota eri tieteenaloille laajentuneessa metaforantutkimuksessa välillä esiintyvään trooppien nimitysten suurpiirteiseen käyttöön: termiä *metafora* saatetaan käyttää joskus *metonyymin* yläkäsitteenä tai muuten vain yleisnimityksenä kielikuvulle. Hänen mukaansa asiaan saattaa vaikuttaa sekin, että myös kirjallisuudentutkimuksessa metonymia on jäänyt metaforan varjoon, vaikka ilmiöt on selvästi erotettu toisistaan.¹⁹

Kognitiivisen kielentutkimuksen tavoitteena ei ole kuvata kielikuvia poeettiselta kannalta vaan käyttää metaforisia ja metonyymisiä ilmauksia kielen ja havaitsemisen välisen yhteyden selvittämisen työkaluina. Kognitiivinen metaforateoria pitää metaforista ja metonyymistä käsitteenmuodostusta inhimillistä ajattelua strukturoivina malleina, jotka ovat kiinnostavia siinä määrin kuin ne kuvaavat kielen ja kognition suhdetta. Vaikka kognitiivisen kielentutkimuksen kiinnostus metaforiin ei näin ollen ole samanlaista kuin kirjallisuudentutkimuksen kiinnostus sanataiteen tyyllilajeihin tai kielen tyyllilliseen vaihteluun, on metafora-käsitteen käyttöä vaikea perustella ilman tämän taustan tuntemista.

Määritelmän hämäryydestä seuraa keinotekoisien abstraktioiden nimittäminen metaforiksi. Esimerkiksi metaforisen koherenssin löytyminen vaatii runsaasti keinotekoisia metaforia tuekseen (Lakoff ja Johnson 1980: 41–45). Lakoffin ja Turnerin teoksessa *More than cool reason* (1989) hahmotellaan kognitiivisen poetiikan perusteita. Teoksen kritiikissä Jackendoff ja Aaron (1991: 323–325) peräävät metodia, jolla Lakoff ym. valitsevat metaforisen käsitteen skeeman ja pukevat sen iskulausemaiseen asuun. Miksi esimerkiksi metaforaa ELÄMÄ ON TULTA (LIFE IS A FIRE) pidetään ydinmetaforana eikä valita joko yleisluontoista *ELÄMÄ ON LÄMPÖÄ HEHKUVA ASIA (LIFE IS SOMETHING THAT GIVES OFF HEAT) tai toisaalta yksityiskohtaisempaa ELÄMÄ ON LIEKKI (LIFE IS A FLAME)? Erityisen ongelmallisena Jackendoff ja Aaron (1991: 325) pitävät metafora-termin alan laajuutta. Heidän mukaansa traditionaalinen näkemys metaforien kirjaimellisesta inkongruenssista (literal incongruity) on säilyttämisen arvoinen.

Jackendoff ja Aaron (1991: 327–329) arvioivat eräitä ongelmallisia Lakoffin ja Turnerin ydinmetaforia. Ensiksi kirjaimelliset uskomukset pitää heidän mukaansa erottaa metaforista. Tämä on otettava huomioon erityisesti uskonnollisia tekstejä käsiteltäessä. Vanhan testamentin jakeesta 3. Moos. 17:11 *Veressä on elävän olennon elämänvoima* (R 1992) tai *lihan sielu on veressä* (UT 1938) ei siis voida konstruoida metaforisia käsitteitä ELÄMÄ/SIELU ON RUUMIINNESTETTÄ; KUOLEMA ON NESTEEN MENETYS (LIFE IS FLUID IN THE BODY; DEATH IS LOSS OF FLUID). Näissä ilmauksissa ei ole mitään metaforista, koska ne ovat omassa kulttuurikontextissaan kirjaimellisesti totena pidettyjä uskomuksia. Metaforateoria ei siis erottele kirjaimellisia uskomuksia metaforista.

Uskonnon kielessä raja konkreettisen metonyymisen ja abstraktin metaforisen käytön välillä on sumea ja jopa teologisten tulkintojen kiistakysymys. Suomen kielen asennonilmauksia tutkinut Onikki-Rantajääskö on havainnollis-

¹⁹ Krikmann viittaa tässä Roman Jakobsoniin, joka pitää metaforaa ja metonyymiiä fundamentaalisesti erilaisina trooppeina. Jakobsonin poetiikantutkimuksesta ks. luku 2.1.4.

tanut mm. sitä, kuinka vertikaali-ilmauksissa yhdistyvät metaforinen ja metonymyminen hahmottaminen. Psykofyysisiä tiloja kuvaavissa paikallissijailmauksissa (*silmät pystyssä, hartiat kasassa*) metonymyisyys ei ole yhtä keskeistä kuin selvemmin konkreettisia tiloja kuvaavissa paikallissijailmauksissa (*polvillaan, selällään*), ja esimerkiksi vertikaalimetafora (*olla pystyssä*) on useissa yhteyksissä metonymiaan pohjautuva. (Onikki 1992: 40–49; Onikki-Rantajääskö 2001: 88, 91, 92.) Vanhan testamentin kaikkein keskeisimmät peruskäsitteet pohjautuvat juuri vertikaalimetaforiikkaan, ja osa ilmauksista liittyy suoraan vanhoihin tapoihin (*kumartaa*), jolloin ilmauksessa korostuu metonymyisyys, mutta osa ilmauksista on konkreettisesta käytöstä irronnutta metaforista puhetta (*ylistää*). Aina ei ole helppo myöskään päätellä milloin puhe on kirjaimellista ja milloin kuvaannollista. Kirjaimellisten ja kuvaannollisten merkitysten yhteensulautumista kuvaa ihmekertomus, jossa israelilaiset johtavat taistelua amalekilaisia vastaan niin kauan, kun Mooseksen kädet pysyvät kohotettuina.

Mooseksen kohotetut kädet, 2. Moos. 17:9–13 (R 1992)

Mooses sanoi Joosualle: "Valitse miehiä mukaasi ja lähde taistelemaan amalekilaisia vastaan. Huomenna minä asetun kukkulan laelle Herran sauva kädessäni." Joosua - - ryhtyi taisteluun amalekilaisia vastaan, kun taas Mooses, Aaron ja Hur nousivat kukkulan laelle. Niin kauan kuin Mooseksen kädet olivat koholla, olivat israelilaiset voitolla, mutta kun hän päästi kätensä vaipumaan, olivat amalekilaiset voitolla. Kun Mooseksen kädet väsyivät, Aaron ja Hur ottivat kiven hänen istuimekseen. Sitten he kannattelivat hänen käsiään kummaltakin puolen, niin että hän jaksoi pitää niitä ylhäällä auringonlaskuun saakka. Näin Joosua voitti amalekilaiset ja heidän sotajoukkonsa.

Katkelmassa *Herran sauva* toimii symbolisena vallan välineenä, jonka kohottaminen toi Jahven palvelijoille voiton sodassa. Kuvatun kaltainen kirjaimellinen ja kuvaannollisen sulautuminen on tyypillinen Vanhan testamentin piirre. Tässä on vaikea erottaa metaforantutkimuksen käsitteistöllä metaforisen allegorian ja uskomuksen rajoja. Toisaalta Boeve (2003: 26, 27) etsii juuri metaforateoriasta tukea uskonnon diskurssin metaforisen perusasetelman hahmottamiseen liian kirjaimellistamisen sijaan. Tämä esimerkki osoittaa myös sen, kuinka lähelle uskonnon tekstien metaforiikan tutkimus tulee varsinaista teologian alaa.

Toisena ongelmakohtana Jackendoff ja Aaron pitävät Lakoffin ym. tapaa muodostaa metaforisia käsitteitä myös keskenään temaattisesti paralleelisista käsitteistä, kuten tilaa ja sijaintia tai aikaa ja sijaintia ilmaisevista käsitteistä tyyliin *TILAT OVAT SIJAINTEJA/PAIKKOJA (STATES ARE LOCATIONS)*. Tällaista metaforista käsitettä voisi ilmentää esimerkiksi lause *selvisin masennukseni läpi (I've gotten through my depression)*. Vaikutelma on sama kuin edellisissä uskomusesimerkeissä, eli metaforaa ei tunnu löytyvän. Tilojen ja lokaatioiden paralleelisuus on kielessä niin konventionaalistunutta, että "metaforisen käsitteen" luominen tuntuu keinotekoiselta. Yhtä vähän metaforiselta kuulostaa Lakoffin ja Turnerin metafora *AIKA LIIKKUU (TIME MOVES)*, jota kuvaa ilmaus *joulu lähestyy*. Metaforan lähtökohtana tulee olla kuvan ja kuvattavan yhteensopimattomuus, mutta jos kuva ja kuvattava kuuluvat samaan temaattiseen paradigmaan, niiden välille ei synny metaforista jännitettä. Näissä tapauksissa kielessä ei yksinkertaisesti ole muuta mahdollisuutta ilmaista asiaa. Jackendoff ja Aaron (1991: 329–331) päätyvät toteamaan, että metaforisen inkongruenssin hylkääminen on vienyt lakoffilaisen metaforateorian niin kauas metaforasta sanan perinteisessä mielessä, että termi ei enää vaikuta tarkoituksenmukaiselta.

Metaforateorian yksi taustavaikuttaja näyttää olevan Peircen semiotiikka, vaikkei tällaista historiallista linkkiä ei ole artikuloitu Lakoffin (1987) tai Lakoffin ja Turnerin (1989) teoksissa. Esimerkiksi Peircen merkityksen määritelmä "merkitys on merkin kääntämistä toiseen merkkijärjestelmään" tai ajatus käsitteiden dikotomisuudesta, joka johtaa kieliopillisen struktuurin näkemiseen suhteellisina dyadeina, ovat sukua kognitiivisen semantiikan näkemyksille metaforasta (Peirce 1931: 163, 164, 239, 240, 248–249).²⁰ On esitetty, että Lakoffin ym. *metafora* muistuttaa kognitiivisena operaationa Peircen (1955: 104–107) *ikonisuutta*, mutta kognitiivisessa semantiikassa ikonisuus on käsitteenä jäänyt metaforan varjoon (Hiraga 2005: 25).

Metaforateorian kontekstualisointi toisaalta vuorovaikutusteorian ja toisaalta peirceläisen semiotiikan pohjalta nousseeksi kognitiivisen semantiikan teoriaksi näyttää olevan tarpeellista, jotta metaforateoriaa ja erityisesti kognitiivista poetiikkaa voidaan kehittää edelleen.

2.1.8.2 Yksinkertaistava eksperientialismi

Toinen olennainen kyseenalaistus metaforateoriaa kohtaan on esitetty viestinnällisestä näkökulmasta. Teorian on ajateltu perusteettomasti sivuuttavan dialogisen ja interpersonaalisen aspektin, joka väistämättä kuuluu osana ihmisen käsitejärjestelmän muodostumisprosessiin. Käsitejärjestelmän spatiaalisfyysisen rakenteen löytäminen ei yksinään selitä rationaalisen käsitteistön syntymekanismia, sillä olennainen osa inhimillisten kokemusten muovaamisessa on kommunikointi. (Esim. Corradi Fiumara 1995: 121–124.)

Kuitenkin Johnsonin (1987) esittelemä eksperientialismi on koettu viehättävällä tavalla traditionaalisista kielifilosofisista näkemyksistä poikkeavaksi teoriaksi. Laajempaan historialliseen kontekstiin asetettuna Johnsonin ajattelun voidaan nähdä olevan kartesiolaisen lähestymistavan peilikuva – siinä ruumiilliset kokemukset ovat henkisen kehityksen valitettava este (Corradi Fiumara 1995: 121). Tähän on kuitenkin jälleen todettava, että metaforateoriassa on vain vähän periaatteellista uutta verrattuna siihen, mitä metaforasta on filosofiassa ja kirjallisuudentutkimuksessa tuotu esille jo aiemmin 1900-luvulla.

Kirjallisuudentutkimuksessa korostetaan metaforisen paradoksin olemassaoloa. Ehkä tähän voi liittää myös Lakoffin ja Johnsonin ajatuksen metaforisen käsitejärjestelmän *osittaisesta* metaforisuudesta. Kuitenkin käsitejärjestelmää ko-koavaksi periaatteeksi laajennettuna metaforinen paradoksi on ongelmallinen käsite. Metaforateorian mukaan on siis periaatteessa kahdenlaisia käsitteitä: suoraan fyysis-spatiaalisista kokemuksista nousevia (ylös–alas, sisään–ulos, substanssi, objekti jne.) tai metaforisesti kokemuseräisiä (*NÄKÖKENTTÄ ON SÄILIÖ jne.). Käsitteitä ei voida kuitenkaan jakaa selvästi kuuluviksi vain jompaankumpaan tyyppiin, vaan ne ovat usein osaksi suoraan ja osaksi metaforisesti kehittyneitä. Nikanne (1992: 68) pitää tätä selitystä metaforien osittaisuudesta porsaanreikänä, jota voidaan käyttää aina, kun on paettava jotakin metaforateorian puutteellisuuksista. Umpikujia tulee vastaan niin kauan, kun metaforateorian määritelmä metaforasta on epäselvä. – Sama piirre voidaan nähdä

²⁰ Jakobson (1985: 249–251) on sitä mieltä, että lingvistiikassa on harmillisesti ohitettu näitä Peircen näkemyksiä. Hän käyttää mm. näitä argumentteja kyseenalaistaessaan de Saussuren väitettä merkkien mielivaltaisuudesta (Jakobson 1971: 348, 349).

toisenlaisessakin valossa. Nimittäin osittaisuus, jota Nikanne kritisoi, on P. Leinon (1983: 114) mukaan eksperientalistisen näkemyksen "kenties sympaattisin puoli". Kun totuudelle annetaan lupa olla relatiivinen ja tulkinnasta riippuva, voidaan koherenssia luoda hajanaisiinkin kokemuksiin.

Käsiteverkostoajattelun kannalta ovat ongelmallisia myös *kuolleet metaforat*, koska ne eivät muodosta yhtenäisiä metaforisten ilmausten ryhmittymiä eli käsiteskeemoja. Kuolleen metaforana voidaan pitää ilmausta, joka on vakiintunut kieleen ja muuttunut kiinteäksi kielelliseksi yksiköksi, niin että sen pohjana mahdollisesti oleva mielikuva ei ole hahmotettavissa (ks. P. Leino 1993: 126); myöskään yhteyttä keholliseen kokemukseen ei ole havaittavissa. Tällaisia ovat muun muassa *tuolin jalka*, *lähteen silmä* ja *pullon kaula*. Nämä eivät kuulu mihinkään laajempaan metaforisten ilmausten joukkoon, sillä esimerkiksi *lähteen silmä* on ainoa metaforinen ilmaus, joka saattaisi kuvastaa metaforista käsitettä *LÄHDE ON ELÄVÄ OLENTO. (Vrt. Lakoff ja Johnson 1980: 54–55). Myöskään metaforaa *PÖYTÄ ON ELÄVÄ OLENTO ei voi ajatella suomen kieleen, vaikka sitä voidaan kuvata useammalla kuin yhdellä metaforisella ilmauksella.

*PÖYTÄ ON ELÄVÄ OLENTO.

- a) Pöydässä on neljä jalkaa.
- b) Pöydänjalka / pöydän jalka meni poikki.
- c) Kirja on pöydän päällä.
- d) Isäntä istui pöydän päässä.

Kognitiivisen kieliopin kannalta ilmaus *pöydän päällä* on suomen kielessä yksikön asemassa, jota puhuja ei joudu kokoamaan osista *pöytä*, *-n*, *pää*, *-lla* vaan joka on olemassa konventionaalistuneena kognitiivisena rutiinina (ks. P. Leino 1993: 61–62). Esimerkissä a) ulkopaikallissija ei ole mahdollinen, koska suomen kieli – toisin kuin viro – erottaa elottoman ja elollisen omistajan ilmaisemisen *l*- ja *s*-sijojen välisellä työnjaolla (P. Leino 1993: 206). Tämä seikka itse asiassa osoittaa, ettei ydinmetaforaa *PÖYTÄ ON ELÄVÄ OLENTO ole suomen kielessä olemassa, sillä jos *pöytä* voisi metaforisesti olla elollinen, pitäisi lauseen **pöydällä on neljä jalkaa* olla mahdollinen nimenomaan omistusrakenteena, yhtä mahdollinen kuin on lause *koiralla on neljä jalkaa*.

Kuolleita metaforia voi pitää kokemuksellisuushypoteesin kyseenalaistajina. Metaforateorian eksperientalisti on viety äärimmäisyyksiin, jos koko käsitejärjestelmän toiminta halutaan palauttaa ruumiillisiin kokemuksiin. Nikanteen (1992: 69–75) mukaan tällainen ajattelu on itse asiassa naiivia empirismiä eikä selitä ihmisen kykyä tehdä kokemuksistaan yleistyksiä – sillä inhimillisyys on kuitenkin kykyä irtautua välittömästä kokemuksesta.

Tämä näkökulma tulee esiin sakraalin kielen tutkimuksessa. Bisschops huomauttaa, että jos uskonnon metafora on ymmärrettävissä vain kokemuksen kautta, on kysyttävä, kenen kokemusta tarkoitetaan ja mitä on "kokeminen". Hän asettaa kysymyksen toisinpäin: eivätkö metaforat myös muovaa ihmisen havaintoa pyhästä sen sijaan että ainoastaan ilmaisevat sitä? Jos näin on, metaforat myös ohjaavat Jumala-kokemuksen luonnetta. (Bisschops 2003: 147.) Bisschopsin kommentti liittyy klassiseen kysymykseen siitä, missä määrin ihminen luo oman maailmansa kielen avulla tai on kielensä vanki. Hän kuitenkin pohtii nimenomaan sitä, missä määrin ihmisen hengellinen maailmankuva muotoutuu annettujen metaforien kautta. Raamatunkäännösten linjaukset metaforien

säilyttämisestä versus kontekstualisoinnista ovat tämän kysymyksenasettelun kannalta merkityksellisiä.

2.1.9 Metaforatietoisuuden käsite

Olen edellä esitellyt suomalaisten esimerkkien avulla kognitiivista metaforateoriaa sellaisena kuin se näyttäytyy 1980-luvun metaforatutkimuksissa (Lakoff ja Johnson 1980; Johnson 1987; Lakoff 1987; Lakoff ja Turner 1989). Tämä metaforanäkemyks on osoittautunut rajalliseksi siinä mielessä, että metaforaa ei ole riittävästi nähty historiallisen tutkimuksen kehityksissä, vaan on pyritty tämän käsitteen kautta luomaan kattava ja sen vuoksi kompleksista todellisuutta yksinkertaistava eksperientalistinen teoria inhimillisen käsitejärjestelmän muodostumisesta. Toisaalta metaforateoria on kuitenkin tarjonnut hedelmällisen lähtökohdan erilaisille uusille tavoille selvittää kielen ja kognition suhdetta. Esimerkiksi *blending* on teoria siitä, kuinka metaforateoriassa esitetyt kognitiiviset mallit liittyvät yhteen ja toimivat suhteessa toisiinsa (Fauconnier 1994; Fauconnier ja Turner 2002). Metaforateoriasta on tehty 1990- ja 2000-luvuilla ja tehdään edelleen kognitiivisesti suuntautuneessa kielentutkimuksessa erilaisia sovelluksia, joissa fokuksena on esimerkiksi kognitiivinen poetiikka, kielen metaforatihentymät (Goatly 1997) tai kielen ikonisuus (Hiraga 2005).

Olen tarkoituksella esitellyt metaforantutkimuksen taustaa sekä kirjallisuudentutkimuksen että kielentutkimuksen lähtökohdista. Tiivistän niiden olennaisen yhteisen alueen käsitteeseen *metaforatietoisuus*. Tällä käsitteellä tarkoitan 1) metaforan käsittämistä blackilaisen vuorovaikutusteorian mukaisesti sekä 2) näkemystä metaforisen ja metonymian käsitteenmuodostuksen keskeisestä roolista ihmisen käsitejärjestelmän organisoinnissa. Metafora on keskeinen tapa saada, järjestää ja käsitellä informaatiota maailmasta, ja metonymia on ennen muuta tapa organisoida informaatiota. Pidän hyödyllisenä työhypoteesina kognitiivisen metaforateorian perusajatusta ajattelun fyysisestä perustasta, vaikka sovellan sitä väljemmin kuin metaforateorian luojat. En sulje pois myöskään ihmisten välisen vuorovaikutuksen osuutta kognitiivisen hahmottamisen muodostumisesta, vaikka toistaiseksi tällaista ajatusta kielellisen käsitejärjestelmän fyysis-sosiaalisesta perustasta ei ole tuntemissani kognitiivisen semantiikan tutkimuksissa täsmennetty teorian tasolle.

Vuorovaikutuksellisuuden huomioonottaminen myös käsitteiden ymmärtämisprosessissa on tässä tutkimuksessa olennaista, koska on kyse käännettutkimuksesta. Kognitiivisen metaforateorian kaltainen holistinen lähtökohta käännettutkimuksen hahmottamiseen tarjoutuu myös kommunikaatioteorioihin lukeutuvan relevanssiteorian viitekehystä käsin. Gutt (1990: 161; 1998: 48) on nimittäin sitä mieltä, että erityistä käännettuteoriaa ei välttämättä tarvita lainkaan, vaan käännettutkimuksia voi lähestyä Sperberin ja Wilsonin (1986 ja 1995) kehittämän relevanssiteorian käsittein. Käännettäminen on kommunikaatiotapahotuma, ja kuten aina kommunikaatiossa, käännettutkimuksen prosessissa voidaan erottaa koodauksen, transferin ja dekodeuksen vaiheet (Gutt 1998: 41). Gutt (1991: 188) pitää itseään käännettuteoreettisesti reduktionistina. Hänen näkemystään on kritisoitu siitä, että pelkän relevanssiteorian pohjalta ei voi selittää kaikkia käännettutkimuksen lingvistisiä erityispiirteitä, vaan käännettuteorioita tarvitaan juuri käännettutkimuksen ja ei-käännettutkimuksen tekstin välisten erojen selvittämiseen (Tirkko-

nen-Condit 2000: 195). Guttin (1991: 160, 170–177) havainnot suoran ja epäsuoran kääntämisen eroista ja kohdeyleisön odotuksista ovat joka tapauksessa tutkimukselleni huomionarvoisia. Guttin teoria kääntämisestä ja relevanssista kuuluu Chestermanin (2000: 41) mukaan itse asiassa kognitiivisen tutkimuksen piiriin huolimatta pragmaattisesta ulkoasustaan, sillä itse kysymyksenasettelussa Gutt tutkii kommunikatiivista kompetenssia keskittäen huomionsa kääntäjän mentaaliseen tilaan eikä tekstiin, prosessiin tai tekstintuottamiseen.

2.2 Metaforatietoisuuden esteet raamatunkäännöstyössä

Raamatunkäännökset voi jakaa karkeasti kahteen tyyppiin: *alkutekstikeskeisiin* ja *kohdekielikeskeisiin*. Edelliset noudattavat kirjaimellista tai sanatarkkaa käännotapaa, jälkimmäiset taas pyrkivät idiomaattisuuteen kohdekielessä. Molemmissa tapauksissa suhtautuminen metaforiin voi nousta ongelmaksi. Tässä luvussa tarkastelen, miksi alkutekstikeskeiset käännökset saattavat *ylikäntää* tekstiä niin, että teksti metaforisoituu käännotprosessin aikana. Morfeemi morfeemilta alkutekstistä kohdekielen siirretty informaatio saa silloin kohdekielessä normaalityylistä poikkeavan muodon, jonka lukija tulkitsee metaforaksi. Toisaalta taas kohdekielikeskeiset käännökset jättävät usein metaforien kääntämisen puolitiehen, koska kulttuuristen metaforien katsotaan olevan liian vieraannuttavia elementtejä kohdekielisessä tekstissä. Tekstiä *alikäännetään*, jos siitä jätetään välittämättä ymmärtämiselle olennaisia osia. Raamatunkäännöksissä on esimerkkejä siitä, että tekstin kotouttamiseen on pyritty alikäntämisen kautta. Ylikääntäminen ja alikäntäminen ovat metaforatietoisuuden esteitä.

2.2.1 Alkutekstikeskeisen kääntämisen rajat

Alkutekstikeskeinen raamatunkäännösperiaate edustaa kyseenalaistamatonta tai tietoisesti valittua kirjaimellisuutta. Käytän myös termejä *formaali*, *sananmukainen* ja *kirjaimellinen* kääntäminen toistensa synonyymeinä kuvaamaan alkutekstikeskeistä raamatunkäännösootetta. Alkutekstikeskeisen kääntämisen vastakohtana on *kohdekielikeskeinen* käännotsote, jota kuvailen myöhemmissä alaluvuissa. Alkutekstikeskeinen käännotsote kunnioittaa lähtötekstin muotoa eikä pyri kohdekielen kannalta idiomaattiseen tulokseen, mutta se ei kuitenkaan salli kielivirheitä. Lähtökielestä lainatut lauserakenteet ja suoraan käännetty kielikuvat ovat tyypillisiä alkutekstikeskeisen kääntämisen piirteitä.

Ingon (1990: 77–79) mukaan sananmukaisten käännotsten lisäksi on *sanasanaisia* käännotksiä, joissa morfeemien vastaavuus on viety mahdollisimman pitkälle. Tällaista erottelua ei ole pidetty välttämättä mielekkäänä (Vehmas-Lehto 1990: 27), mutta raamatunkäännöksiä tarkasteltaessa sille on paikkansa. Sanasanaista käännotstapaa voidaan pitää alkutekstikeskeisyyden ääritapauksena, jonka avulla tuotetaan *interlineaarikäännotsten* kaltaisia opiskelun apuvälineitä. Niissä käännotsestä pyritään tekemään lähtötekstin morfologiaa heijastava kopia, joka sisältää kohdekielen kannalta suoranaisia kielivirheitä mutta on silti esimerkiksi opiskelun kannalta kriittisesti käytettynä hyödyllinen, koska siihen on kirjoitettu alkuteksti ja sen käännot rinnakkain. Myös Ingon (1990: 77) termi

morfeemittainen käänнос kuvaa hyvin tätä käännostapaa (esimerkki jäljempänä). Sananmukaisesta käännostavasta käytetään yleisesti myös nimityksiä *muodollisesti vastaava käännos* tai *sanatarkka käännos* (Vehmas-Lehto 1999: 27). Pidän kuitenkin näitä nimityksiä ongelmallisina. Sananmukaisessa kääntämisessä nimenomaan hukataan usein tekstitason muodon vastaavuus ja viestinnän tarkkuus.

Käännöksen ratkaisuihin vaikuttaa vallitseva kielioppinäkemys. Alkutekstikeskeisyyteen perustuva käännosote ei problematisoi merkityksen ongelmaa vaan alkutekstiuskollisuus on ajateltu saavutettavan noudattamalla mahdollisimman tarkasti *perinteisen kieliopin*²¹ määrittelemien kategorioiden mukaista kirjaimellista vastaavuutta lähtötekstin ja kohdetekstin välillä. Alkutekstikeskeinen kääntäminen on siis nimenomaan perinteisen formaalin kieliopin (eikä esimerkiksi sijakieliopin) määrittelemien muotojen noudattamista, joten *muodollisen vastaavuuden* periaatteesta voidaan puhua vain tätä taustaa vasten. Kirjaimellisen kääntämisen ja perinteisen kielioppinäkemys taustalla on käsitys kieliopin kategorioiden objektiivisesta ja näin ollen universaalista kaltaisesta luonteesta.

Kirjaimellisen kääntämisen rajallisuus tulee vastaan, kun lähde- ja kohdekielen kategoriat eivät vastaakaan toisiaan. Näin syntyneet ongelmat johtavat tilanteeseen, jota nimitän *ylikäntämiseksi*. Ylikääntämisellä tarkoitan liikakääntämistä eli tilannetta, jossa käännos on tehty morfeemeittain ja siksi se "sisältää sellaisia lähtötekstin elementtejä, jotka kohdekielen ilmaisutapoja noudattaen pitäisi implikoida tekstiin" (Kääntämisen opetussanasto 2001, s.v. *liikakääntäminen*). Liikakääntämisen englanninkieliseksi vastineeksi on Kääntämisen opetussanastossa (2001) ehdotettu sanaa *over-translating*. Tässä merkityksessä sitä käyttää esimerkiksi Singh (2001):

in a zeal to replicate the source text, translators overdo their bit and come up with a target text which one could call a product of the process of 'overtranslation'.

Käytän sanaa *ylikäntäminen* terminä samassa mielessä kuin Singh käyttää termiä *overtranslating*. Kuvailevasti voisi puhua myös hyperkorrektista kääntämisestä (*hypercorrect translation*), jossa käännetään ylimääräisiä elementtejä. Ylikäännettyt ilmaukset jäävät tulokieleessä ilman luonnollista kategoriaa tai ne siirtyvät lähtökieleen nähden eri kategoriaan. Ylikääntämistä voi parhaiten havainnoida pragmaattisten kysymyksenasettelujen kautta, ja se tulee ilmi muun muassa sanastossa ja idiomeissa, informaatorakenteessa, fokusointitavoissa ja tekstin sidoskeinoissa. Joissakin tapauksissa ylikääntäminen johtuu etymologisoinnista, jolloin sana käännetään sen etymologian eikä kirjoittajan intention mukaan.

Alikääntämistä puolestaan on se, että jätetään kääntämättä jokin lähtötekstin elementti, joka olisi tarpeellinen tekstin ymmärtämiseksi. Termi voidaan käsittää laajemminkin, nimittäin Kääntämisen opetussanaston (2001) mukaan alikäntäminen on "käännosvirhe, joka johtuu siitä, että kääntäjä ei ole käyttä-

²¹ Perinteisellä kieliopilla tarkoitan kreikkalais-latialaisen mallin pohjalle rakentunutta länsimaista kieliopin kirjoittamisen perinnettä, jonka mukaan myös suomen kouluissa käytetyt kieliopit on laadittu aina 1960-luvulle saakka ja johon koulujen kieltenopetus on näihin asti useimmiten pohjautunut (ks. Kieli ja sen kieliopit 1994: 17, 28–38, 173).

nyt riittävästi tarkennusta ja/tai kompensointia, ja jonka seurauksena käänнос on epäidiomaattinen tai siitä ei välity sama informaatio kuin lähtötekstistä". Tällainen määritelmä on laaja, koska sen mukaan alikäntämisen lopputuloksena voi olla yhtä hyvin kohdekielen kannalta epäidiomaattinen kuin lähtötekstin kannalta epätarkka käännosratkaisu. Tässä tutkimuksessa tarkoitan alikäntämällä nimenomaan jälkimmäistä vaihtoehtoa eli käännostä, joka on lähtötekstin kannalta epätarkka ja joka voi olla tehty juuri käännosken idiomaattistamistarkoituksessa. Käytän termiä *alikäntäminen* Singhin (2001) termin *undertranslation* tapaan. Singhin alikäntämisesimerkissä runokäännos annettiin yksikielisen runoilijan tehtäväksi siten, että runoilijalla oli käytössään tarkka kirjaimellinen käännos ja yksityiskohtainen kommentaari alkutekstistä. Tuloksena oli käännos, josta ei Singhin mukaan kulttuurinen informaatio välity riittävän tarkasti, ja tätä hän kutsuu alikäntämiseksi. Samanlainen tilanne on usein raamatunkäännostyössä: alkukielen osaaminen ei ole käännosken kohdekielisen asun muokkaamisen kannalta aina välttämätön vaan itse käännostekstin voi tehdä "yksikielinen" käntäjä kirjaimellisen raakakäännosken ja kommentaarin avulla, kuten Singhin esimerkissä. Palaan alikäntämisesimerkkeihin tuonnempana (luvussa 2.2.4). Seuraavaksi annan esimerkkejä ylikäntämisestä; osa on raamatukielisiä ja osa muusta kielenkäytöstä.

Sananmukaisen käntämisen rajallisuus on helpoin huomata, kun on kyse kulttuurisista eroista ja kielten erilaisista sananlaskuista, sanonnoista ja idiomeista. Käntämisen ongelmia suurelle yleisölle esittelevät artikkelit ottavat yleensä esimerkkinsä näistä, ehkä siksi että sanontojen erilaiset merkitykset on helpompi havaita kuin pienempien kielellisten yksiköiden. Kulunein esimerkki lienee englannin idiomien *it's raining cats and dogs* kirjaimellisen käntämisen ongelma. Idiomista voi tehdä sananmukaisen (morfeemeittaisen) käntämisen *se on satamassa kissoja ja koiria*, sananmukaisen käntämisen *sataa kissoja ja koiria* tai vapaan käntämisen *sataa kuin saavista kaataen* (ks. Ingo 1990: 79, 80). Sanonnasta on kuitenkin tullut niin tuttu, että puhuja tulee nykyään jo ymmärretyksi käyttämällä tästä idiomista sananmukaista käntöslainaa. Idiomit ja sanonnat siis siirtyvät kielestä toiseen suhteellisen helposti, jos ympärillä on riittävästi kulttuurikontekstia tekemään niistä ymmärrettäviä. Uskonnollinen kieli on tästä hyvä esimerkki, sillä se rakentuu kirjaimellisesti käntettyjen raamatullisten idiomien varaan, ja sanonnat aukeavat lukijalle tavallisesti muun Raamatun tekstin ja uskonnollisen kielenkäytön tradition kautta.

Sanontojen ja idiomien tasoa ongelmallisempana on pidettävä yhteentörmäyksiä, jotka aiheutuvat kielten typologisesta erilaisuudesta. Yksi tekstin rakenteen kannalta keskeisimpiä ongelma-alueita ovat kieltenväliset erot niiden informatorakenteessa. Vanhoista raamatunkäännostä voi huomata, että heprean- tai kreikankielisen alkutekstin mukainen sanajärjestys on usein kohdekielille luonnoton ja saattaa häiritä tekstin temaattista rakennetta. Suomalaisen Raamatun ensimmäisinä vuosisatoina on ollut näkyvissä myös välittäjäkielten vaikutus suomennetun tekstin tematiikkaan. Suomen yleiskielessä ei esimerkiksi fokusoida lohkolauseen avulla kuten indoeurooppalaisissa kielissä, vaan ruotsin kielen lause *det var Ville som kom in* käntettäisiin tavallisesti suomeksi *sisään tuli Ville* tai epämuodollisesti jossakin tilanteessa *Villehän se sieltä tuli*; tavallisesti yleiskielessä kuitenkin uusi informaatio sijoitetaan lauseen loppuun (suomen lohkolauseesta ks. kuitenkin P. Leino 1982). Vanhoissa raama-

tunkäännöksissä ruotsin ja saksan mukainen lohkolause on kuitenkin välillä käännetty suomeksi esimerkiksi seuraavasti:

Joh. 5:15

Luther 1534 Der Mensch ging hin und verkündete es den Juden, *es sei Jesus, der ihn gesund gemacht habe.*

UT 1548 Nin se Inhiminen pois meni / ia ilmoitti Jwttaille / *Ette se oli Jesus / ioca henen paransi*

B 1642 Nijn se ihminen pois meni / ja ilmoitti Judalaisille / että Jesus oli hänen parandanut

B 1776 Niin se ihminen meni pois, ja ilmoitti Judalaisille, *että Jesus oli se joka hänen parantanut oli.*

UT 1938 Niin mies meni ja ilmoitti juutalaisille, että Jeesus oli hänet terveeksi tehnyt.

R 1992 Mies lähti sieltä ja kertoi juutalaisille, että Jeesus oli hänet parantanut.

Agricola on kääntänyt sanatarkasti saksan tai ruotsin mukaan ja siirtänyt lohkolauseen suomeen. Vuoden 1642 Bibliasta lohkorakenne on kuitenkin poistettu, ja rakenteellisesti tuotos on yllättäen lähempänä vuoden 1992 käännöstä kuin kaksi välissä olevaa suomennosta. Biblia 1776 on palauttanut suomelle vieraan muodollisen subjektin ja lohkolauseen tähän jakeeseen. Vuoden 1938 käännöksestä lohkolause on poistettu mutta sanajärjestys *hänet terveeksi tehnyt* on epätavallinen. Myös vuoden 1992 suomennos pyrkii fokusoimaan subjektin tässä käänteisen sanajärjestyksen avulla *hänet parantanut*, vaikka suora sanajärjestys olisi luontevampi.

Sama välittäjäkielten vaikutus näkyy myös ablatiiviagentin viljelynä vanhoissa suomennoksissa. Ablatiiviagenttia ja harvinaisempaa elatiiviagenttia on käytetty raamattukielen lisäksi muussa kirjasuomessa 1500-luvulta aina 1800-luvulle saakka. Itkonen-Kaila (1992: 147) on havainnut, että Agricola käyttää Uudessa testamentissa ablatiiviagenttia aina, kun agenttipassiivi esiintyy puhtaana yhdessäkin lähtökielessä, siis ruotsissa, saksassa, latinassa tai kreikassa.²² Agricolalla ablatiiviagentti on jopa yleisempi kuin vastaava passiivirakenne saksan- ja ruotsinkielisissä lähtöteksteissä, ilmeisesti lähinnä latinan vaikutuksesta. (Itkonen-Kaila 1992: 147–148.) Yksi Itkonen-Kailan mainitsemista esimerkeistä on Luuk. 21:24, joka osoittaa, kuinka ablatiiviagenttia on käytetty ja kuinka siitä on 1900-luvun käännöksissä irtauduttu:

Luuk. 21:24

UT 1548 Ja Jerusalem pite tallattaman Pacanoilda

B 1642 Ja Jerusalem pitä tallattaman pacanoilda

B 1776 Ja Jerusalem pitä tallattaman pakanoilda

UT 1938 Jerusalem on pakanoiden tallattavana

R 1992 vieraat kansat polkevat Jerusalemia

Esimerkissä näkyy, kuinka suomennoksissa on vähitellen luovuttu käännöslainana syntyneestä ablatiiviagentista ja samalla lauseen tematiikka on suomalaistunut niin, että lauseesta on tullut helpompi ymmärtää. Vuoden 1938 käännös edustaa välivaihetta, ja vasta vuoden 1992 käännöksessä on luovuttu vie-

²² Agricolan suomentamissa Vanhan testamentin teksteissä ei ablatiiviagenttia esiinny, koska hepreassa vastaavaa rakennetta ei juuri ole, eikä sitä sen vuoksi esiinny myöskään niissä latinan-, saksan- ja ruotsinkielisissä lähtöteksteissä, joista Agricola tekstin on kääntänyt (Itkonen-Kaila 1992: 138).

raan rakenteen jäljittelystä. Jäljittelyn myötä luovutaan samalla helposti alkupe-
räistekstin fokuksesta, ja virkkeen koheesio on rakennettava uudelleen. Alkupe-
räistekstin fokuksen tarkka siirtäminen onkin ollut epäilemättä tärkein syy
suomen ablatiiviagentin syntyyn ja sen pitkään säilymiseen raamatunkäännök-
sissä. Yllä olevassa esimerkkijakeessa olisi voinut käyttää myös suomen muu-
tospassiivia *Jerusalem joutuu vieraiden kansojen talleamaksi* (ks. ISK 2004: 1271),
jolloin alkuperäinen fokus olisi säilynyt.

Tekstin rakenneyksiköiden funktiot jäävät perinteisen kielioppinäkemyk-
sen ulkopuolelle. Havainnollistan tätä jälleen raamattukielen esimerkillä. Jois-
sakin yhteyksissä konjunktiona esiintyvä lähtökielen partikkeli saattaa toisissa
yhteyksissä saada muitakin funktioita, kuten konnektiivin (ks. ISK 2004: 790;
Sananselityksiä s.v. *konnektiivi*) funktion. Kohdekielessä taas partikkeleilla voi
olla rajatummat esiintymisehdot, ja käännökseen olisi siksi löydettävä useam-
pia vaihtoehtoja vastaamaan tätä yhtä lähtökielen konjunktio-konnektiivia. Kir-
jaimellisessa kääntämisessä käy kuitenkin helposti niin, että kohdekielen kon-
junktion esiintymisehtoja pyritään tällaisessa tapauksessa venyttämään lähtö-
kielen mukaisiksi. Toisin sanoen perinteisen kieliopin määrittelemä konjunkti-
on kategoriaa pidetään yksiselitteisenä ja ongelmattomana eikä havaita, että
kategorian rajat ovat lähtötekstissä toisenlaiset. Näin on käynyt kirjaimellisissa
raamatunsuomenoksissa, kun on pyritty kääntämään heprean *kî* suomen kon-
junktiolla *sillä* myös niissä tapauksissa, joissa se ei merkitse lauseiden välistä
kausaalista suhdetta vaan toimii diskurssitason partikkelina sitoen uuden ai-
heen aiemmin alkaneseen diskurssiin. Seuraavankaltaisia esimerkkejä löytyy
miltei kaikista psalmeista:

Ps. 5:3, 4

VT 1933 Herra, varhain sinä kuulet minun ääneni,

varhain minä valmistan sinulle uhrin ja odotan.

Sillä sinä et ole se Jumala, jolle jumalattomuus kelpaa.

Paha ei saa asua sinun tykönäsi.

R 1992 Herra, jo aamulla kuulet ääneni,

aamun hetkellä tuon sinulle pyyntöni ja odotan vastaustasi.

Jumala, sinä et siedä vääryyttä.

Pahat eivät saa sinulta suoja,

Vuoden 1933 Vanha testamentti sekä sitä vanhemmat suomenokset viljelevät
sillä-konjunktiota tavalla, joka poikkeaa suomen yleiskielestä. Uusimmassa
suomenoksessa *sillä*-konjunktion käyttöä on rajoitettu yleiskielen mukaisiin
tapauksiin. Kun vielä vuoden 1933 psalmeissa konjunktio *sillä* esiintyy 340 ker-
taa, on vuoden 1992 psalmeissa vain 46 konjunktioesiintymää. Sen sijaan kon-
nektiivi *siksi* esiintyy vuoden 1992 psalmeissa 15 kertaa mutta vuoden 1933
psalmeissa vain kerran, ja silloinkin ajanilmauksessa *siksi kunnes*. Muutamassa
tapauksessa tällä konnektiivilla on korvattu heprean laajamerkityksinen *kî*.

Alkutekstikeskeinen kääntäminen perustuu oletukseen eri kielten sanojen
itsestään selvästä semanttisesta vastaavuudesta. Esimerkiksi englannista 1950-
70-luvuilla käännettyissä lastenkirjoissa näkee lastenkin repliikeissä usein käy-
tettävän *rouva White* -tyyppisiä puhutteluja, vaikkei suomen sanoja *herra*, *rouva*
ja *neiti* voi pitää englannin *Mr*, *Mrs* ja *Miss* -puhuttelujen vastineina. Lingvisti-
nen semantiikka on kehittynyt samoihin aikoihin modernin käännöstieteen
kanssa, ja vasta sen myötä alettiin käännöstutkimuksessakin keskustella sano-

jen denotaatioista ja konnotaatioista (esim. Nida 1975; Ingo 1990: 143). Mainittu esimerkki kuuluu kuitenkin lähinnä pragmatiikan alaan: siinä kielten kohteliaisuusparadigmat poikkeavat toisistaan niin, että sananmukaisesti käännetty puhuttelusana ei viesti luontevasta kohteliaisuudesta vaan ennemminkin lähtötekstin vieraasta kulttuurista. Puhuttelu saa käännettynä osakseen enemmän huomiota kuin lähtötekstin kirjoittaja todennäköisesti on sille tarkoittanut, ja repliikin fokus muuttuu sen vuoksi. – Kääntämisen pragmatiikka on ollut esillä käännöstutkimuksessa viimeisten parinkymmenen vuoden ajan (esim. Hickey 1998:4; Ingo 1990: 284).

Esimerkit morfeemeittaisesta kääntämisestä, lohkolauseesta, ablatiiviagentista sekä vierasvaikutteisesta konjunktion ja puhuttelusanan käytöstä ovat kaikki ylikääntämistapauksia. Ylikäännetyt ilmaukset jäävät tulokielessä ilman luonnollista kategoriaa. Niistä lohkolause, ablatiiviagentti ja vierasvaikutteinen puhuttelusana ovat jääneet tulokielessä eli suomessa ilman luonnollista kategoriaa, ja konjunktioksi käännetty konnektiivi taas on siirtynyt lähtökieleen nähdessä eri kategoriaan. Erityisen kärjistyneen muodon ylikääntäminen kuitenkin saa silloin, kun ilmaus vaihtaa tahattomasti kategoriaa kieliopillisesta morfeemista kielikuvaksi. Seuraavaksi kuvaan tarkemmin tapaustyyppiä, jossa käännösprosessi luo tekstiin uutta metaforisuutta.

2.2.2 Ylikääntämisen tuottama metaforisuus

Tarkastelen tässä luvussa ensin lyhyesti adpositioiden substantiivilähtöisyyttä yleisenä kielellisenä ilmiönä (2.2.2.1, 2.2.2.2) ja sijoitan Vanhan testamentin substantiivilähtöiset prepositiot näin laajempaan kehykseen (2.2.2.3), ennen kuin analysoin muutaman esimerkin avulla näiden ilmausten erilaisia käännöstapoja (2.2.2.4, 2.2.2.5).

2.2.2.1 Substantiivilähtöisen adposition synty

Raamatunhepreaa kuvataan usein konkreettiseksi kielimuodoksi, ja yksi syy tähän on läpinäkyvien kieliopillistuneiden substantiivien runsaus. Lokatiivisia ja temporaalisia suhteita ilmaistaan usein sanoilla, jotka näyttävät puoliksi referentiaalisilta, koska niiden substantiivikantaisuus on ilmeistä. Ruumiinosa-substantiivin kieliopillistuminen on kuitenkin universaali ilmiö eikä mikään raamatunheprean tai edes seemiläisten kielten erityispiirre. Tarkastelen siksi tässä ilmiötä rinnakkain raamatunheprean kannalta ja suomalaisten ja itämerensuomalaisten kielten näkökulmasta, osaksi vertaillen niitä keskenään.

Puoliprepositioiksi on nimitetty sellaisia heprean ja muiden seemiläisten kielten kieliopillistumia, joissa prepositio ja yleensä ruumiinosaa merkitsevä substantiivi ovat liittyneet yhteen. Ilmauksen *Halbpräposition* on luonut Brockelmann (1913: 383) kuvailemaan seemiläisten kielten historiallista *bi-* ja *la-*prepositioiden liittymistä nominiin. Hän toteaa, että nominit kadottavat tässä prosessissa konkreettisen merkityssisältönsä ja vajoavat puoliprepositioiksi ("zu Halbpräpositionen herabsinken"). Näitä tapauksia on erityisesti luoteisseemiläisissä hepreassa ja arameassa: esimerkiksi hebr. *lipnê* '(kasvojen) edessä', aram. *lappai* '(kasvojen) edessä', hebr. *lē'ênê* '(silmien) edessä', hebr. *lēpî* 'mukaan, perusteella' (kirjaimellisesti 'suulla'). Brockelmann siis käyttää sanaa *Halbpräpo-*

sition deskriptiivisesti seemiläisten kielten sanaston diakronisessa kuvauksessa. Sollamo on myöhemmin kehittänyt ilmauksesta termin väitöskirjassaan *Rendings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint* (1979); hän käyttää siis sanasta englanninkielistä muotoa *semipreposition*. Hänen tutkimuksensa fokuksena on selvittää *Septuagintan* osaksi orjallisia käännösstrategioita, joilla hepreaismeja on siirretty käännöslainoina kreikkaan. Aineisto on koottu läpinäkyvästi substantiivilähtöisistä prepositioista, ja näitä on nimetty yhtenäisellä termillä *semiprepositioiksi*. Terminluonteisesti sanaa *Halbpräposition* käyttää sittemmin ainakin Aro (1982), ja suomenkieliseen käyttöön on muun muassa raamatunheprean oppikirjan vaikutuksesta vakiintunut suora termimäinen käännös, *puoliprepositio* (Aejmelaeus 1990: 51). Olen käyttänyt termiä aiemmin kahdessa artikkelisani (1998: 37–60; 2004: 248–250) ja olen tällöin myös viitannut ilmiön univertsaliuteen. Koska Sollamon tutkimus on tärkein siteeraamani suomalainen raamatunheprean tutkimus, käsittelen tässä mainittua termiä ja sen käyttöedellytyksiä tarkemmin.

Raamatunheprean kieliopit eivät käytä diakronisessa tutkimuksessa syntyneitä puolipreposition tai semipreposition käsitettä; edes termin aiemmin luonut Brockelmann ei käytä sitä omassa raamatunheprean kieliopissaan (1956). Tällaiselle termille ei näytä olevan varsinaisesti tarvetta silloin, kun luodaan kokonaiskuvaa raamatunheprean prepositiosysteemistä. Yleisesti ottaen näitä prepositioita ei pidetä mitenkään "puoliksi" prepositioina vaan kategorian varsinaisina ja prototyypisinäkin edustajina. Esimerkiksi klassisessa Geseniuksen kieliopissa (1910: 297–300) preposition prototyypiksi esitetään muun muassa mainittu *lipnê*, kun taas prefiksiprepositiot *bē*, *lē* ja *kē* esitetään vasta toisena prepositioryhmänä. Brockelmann (1956: 96–116) puolestaan jakaa prepositiot vanhoihin, uusiin ja kaksoisprepositioihin, ja tässä jaottelussa "puoliprepositiot" kuuluvat osaksi vanhoihin (kuten *lipnê*) ja osaksi uusiin (kuten *kēpî*). Jälkimmäisissä on vielä näkyvissä preposition metaforinen tausta, kun taas edellisissä on kyse vanhoista kieliopillistumista. Engnellin (1960: 76–78) sekä Joüonin ja Muraokan kieliopit (1991: 482–492) sivuuttavat prepositioiden diakronisen muodostumisen kokonaan ja kuvaavat ainoastaan käyttöä raamatunhepreassa; tällaisissa esityksissä ei substantiivilähtöisyys nouse esiin.

Tässä tutkimuksessani en käytä *puoliprepositio*-termiä varauksetta, koska erityistermi nostaa heprean kielen ilmiön erilleen yleiskielitieteellisestä kehiksestä, ikään kuin kyseessä olisi jokin tavallisuudesta poikkeava, sakraalikieleen kuuluva tai erityisen seemiläinen kielellinen kehityskulku. Esittelen rakennetta vielä tarkemmin osoittaakseni ilmiön yhtymäkohtia muiden kielten vastaaviin ilmauksiin. Puoliprepositioiksi kutsutaan siis substantiivilähtöisiä adpositioita, joita voidaan muodostaa miltei kaikista ruumiinosien nimistä ja kaikista prepositioista, hepreassa tavallisimmin seuraavista ruumiinosasanoista: *pānîm* (: *pēnê*) 'kasvot', *ʿēnayim* (: *ʿēnê*) 'silmät', *yād* (: *yad*) 'käsi', *pe* (: *pî*) 'suu', *qereb* (: *qereb*) 'sisin, sisälmykset', *tāwek* (: *tōk*) 'sisin, keskusta',²³ *rōš* 'pää', *šēpātayim* (: *šiptê*) 'huulet', *lēb* (: *lēb*) 'sydän' ja *regel* 'jalka'. Rakenteen vartalona on taivutusvartaloinen (*status constructus*) substantiivi ja etuliitteenä tavallisimmin jokin affiksoituva prepositio, kuten *bē*, *lē*, *kē*, 'al tai min. Rakenteen substantiiviosa on menettänyt referentiaalisuutensa ja se määrittää etuliitteenään esiintyvää prepositiota. Ylei-

²³ *Tōk* tosin ei ole ruumiinosan nimi, mutta muodostustavaltaan se kuuluu tähän ryhmään.

sin heprean substantiivilähtöisistä adpositioista on *lipnê*, ja sen muodostus sopii esimerkiksi tästä rakenteesta. Sollamo (1979; 2005:3) erottaa sillä kolme semanttista kenttää:

lē + pānîm > lipnê

prepositio *lē* iness., illat., adess., allat.²⁴

+ vanha substantiivi *pānîm* 'kasvo' (taivutusmuodossa *pēnê*)

> kieliopillistunut puoliprepositio *lipnê*

a) lokaalinen tai metaforisesti lokaalinen merkitys 'edessä, eteen, edelle, edellä' tai iness., illat., adess., allat.; myös 'luona, lähellä, läsnäolossa, näköpiirissä, valvonnassa, mielestä'

b) edeltämisen merkitys 'edellä, ennen'

c) temporaalinen merkitys 'ennen'

Rakenteella on siis preposition funktio ja merkitys, mutta ei enää pelkästään prefiksikomponentin määräämä merkitys, vaan tässä kombinaatiossa substantiiviosa määrittää, vahvistaa ja rajaa prefiksipreposition merkitystä. Joskus kombinaatiosta muodostuu kokonaan uusi merkitysyksikkö, jolla ei enää ole suoraa yhteyttä alkuosana toimivan preposition merkitykseen (Sollamo 1979: 1, 2). Näin on käynyt nimenomaan yllä kuvatussa tapauksessa.

Suomen kieliopissa vastaavalla tavalla suomeen muodostuneita kieliopillistuneita ruumiinosailmauksia nimitetään *substantiivilähtöisiksi postpositioiksi* (ISK 2004: 681–683). Myös pelkinä adpositioina käytettäville sanoille, kuten *asemesta*, *luona* ~ *luota*, *takia*, *vasten*, *vuoksi* on historiallisesti löydettyissä substantiivikanta, vaikka ne eivät nykykielessä hahmotu minkään sanan taivutusmuodoksi. Sen sijaan postpositioissa käytetyt *juuri* (*puun juurella*), *kohta* (*tässä kohdassa*), *piiri* (*tuen piirissä*), *pää* (*pöydän päällä*), *rinta* (*ystävän rinnalla*), *tie* (*esteenä liikkuvuuden tiellä*), *tuki* (*perheen tuella*) ja *varjo* (*sodan varjossa*) muodostavat myös täyden substantiiviparadigman, vaikka ne postpositioina eivät ole referentiaalisia. Postposition lähteenä olevat substantiivit voi nykysuomen kannalta jakaa neljään ryhmään sen mukaan, millaisesta substantiivista on kyse²⁵. Kantasana voi olla 1) osa elollisesta oliosta (kuten *jalka* > *olla ihmisten jaloissa*, *pää* > *nauttia olutta saunan päälle*), 2) osa elottomasta entiteetistä (kuten *kulma* > *norkoil-la eduskuntatalon kulmilla*, *ääri* > *hikoilla työnsä ääressä*), 3) alue tai paikka (kuten *kohta* > *työttömien kohdalla*) tai 4) muu abstraktio (kuten *ansio* > *jonkun ansiosta*, *välitys* > *jonkun välityksellä*). Nämä muistuttavat muodostustavaltaan heprean puoliprepositioita, koska niissä voi olla vartalona ruumiinosan nimi ja syntaktinen asema näkyy affiksista. Suomen kielessäkin tällaisen postposition merkitys voi olla likimain sama kuin pelkän sijapäätteen (*pöydällä*), mutta ilmausta voidaan tarkentaa käyttämällä postpositiorakennetta (*pöydän päällä*). Ilmiö näyttää vastaavan heprean preposition ja ruumiinosan nimen yhteensulautumia, niin kutsuttuja puoliprepositioita.

²⁴ Joüon ja Muraoka (1991: 488) toteavat, että preposition *lē* laajamerkityksisyys on syytä sen lukuisiin kombinaatioihin muiden prepositioiden kanssa, ja mainitsevat esimerkiksi preposition *lipnê*. Kombinaatioiden merkitys määräytyy yhdistelmän toisen osan mukaan, ei epämääräisen *lē*-preposition mukaan.

²⁵ Tämä luokittelu on nykykielilähtöinen ja sen vuoksi esimerkiksi substantiivi *perä* on sijoitettu asetelman toiseen ryhmään ("osa elottomasta entiteetistä"), vaikka se etymologisesti merkinneekin nimenomaan 'eläimen takaosaa'.

Substantiivilähtöisten adpositioiden lisäksi samanlaisen kieliopillistumiskehityksen tulosta ovat monet adverbit. Suomessa ruumiinosapartikkelit voivat ilmaista asentoa (*jaloillaan*), asemaa ja paikkaa (*kasvokkain, käsikkäin*), paikkaa, kohtaa tai suuntaa (*päin, päällitse*), tapaa tai välinettä (*käsin, sydämellisesti*), tilaa tai mielentilaa (*päissään* 'humalassa', *sydän kurkussa* 'peloissaan'), määrää (*kourallisittain*), aikaa (*käsillä* 'kohta, menossa, parhaillaan', *päästä* 'kuluttua, perästä') sekä alkuperää (*peräisin*). Partikkeleita on muodostettu lähes kaikista ruumiinosien nimityksistä. Mainitut esimerkit ja muita samankaltaisia ilmauksia itämerensuomalaisista kielistä on koonnut Suoniemi-Taipale (1996: 198–202). Hänen mukaansa nämä partikkelit eivät näytä semanttisesti olevan kiinteästi sidoksissa kantasanansa laatuun, vaan ruumiinosaa on käytetty hahmotuksen kiintopisteenä. Itämerensuomalaisten kielten ruumiinosien nimien kieliopillistumisprosessia niin ikään analysoinut Ojutkangas (1999: 67–85; 2001: 86–98) toteaa, että esimerkiksi *käsi*-sanana kieliopillistumisen aste vaihtelee lähisukukielissä: virossa *käsi* on kieliopillistuneempi kuin suomessa. Sisäpaikallissijamuotojen (vir. *käes, käest, kätte*) merkitys on laajentunut lokaalisesta possessiiviseen niin, että lokaalinen merkitys (*laps viskas palli ema kätte* 'lapsi heitti pallon äidille') on käynyt possessiivista (*siis on pilet käes* 'sitten hänellä on lippu') harvinaisemmaksi. Suomessakin 'hallussapidon' merkitys on mahdollinen (*käsissä*), mutta merkityksen ala on rajoitetumpi kuin virossa.

Heprean kielessä kaikki nykyiset prepositiot ovat alun perin olleet substantiiveja (Gesenius 1910: 297), joita on aluksi käytetty adverbien tavoin ja myöhemmin prepositioiden substantiivien yhteydessä. Siis myös muut kuin puoliprepositioksi nimitetyt prepositiot ovat substantiivilähtöisiä, ja osa näistä vanhoista substantiiveista on niin ikään ruumiinosien nimiä. Esimerkiksi substantiivi *'aḥar*, jonka merkitys on alkuaan ollut 'selkä, perä',²⁶ on saanut ensin adverbiaalisen merkityksen: lokaalisen 'perässä, takana' sekä temporaalisen 'sitten, myöhemmin'. Sittemmin *'aḥar* muuttui prepositioksi 'jkn perässä, jkn takana, jkn jälkeen', ja se esiintyy sekä lokaalisena että temporaalisena. (Joüon ja Muraoka 1991: 336.) Substantiivista *'aḥar* muodostuneella kieliopillistumalla ilmaistaan aika- tai paikkasuuntaista takasijaintia. Alla on esimerkit Vanhan testamentin jakeista, joissa on *'aḥar*-substantiivien kieliopillistuneita käyttötapoja. Otan esimerkit tähän pelkästään vuoden 1933 suomennoksesta, koska se seuraa hepreaa näissä kohdissa formaalin tarkasti.

Heprean 'aḥar adverbina ja adpositiona

- a) lokaalinen adverbi: Niin Aabraham nosti silmänsä ja huomasi *takanansa* oinaan, joka oli sarvistaan takertunut pensaikkoon. (1. Moos. 22:13)
- b) temporaalinen adverbi: Minä tuon palasen leipää virkistääkseenne itseänne, *ennenkäin* (oik. *sen jälkeen*) jatkatte matkaanne (1. Moos. 18:5)
- c) lokaalinen adpositio, heprean prepositiota vastaa suomen postpositio: Niin Joosef meni veljiensä *jäljissä* ja löysi heidät Dootanista. (1. Moos. 37:17)
- d) temporaalinen adpositio, heprean prepositiota vastaa suomen postpositio: Näiden tapausten *jälkeen* tuli Abramille näyssä tämä Herran sana (1. Moos. 15:1)

Esimerkeissä on siis sekä lokaalisia että temporaalisia käyttöyhteyksiä heprean 'selkää' merkitsevistä substantiivista muodostuneelle kieliopillistumalle. Myös

²⁶ Merkityksessä '(ihmisen) selkä' käytetään sekä BHS:ssa että nykyhepreassa toista substantiivista (*gab*).

suomenkieliset vastineet ovat substantiivilähtöisiä: *takanansa* < **taka*, *ennen* < **ete-*, *esi-*, *jäljissä/jälkeen* < *jälki*. Myös suomessa on siis a-, c- ja d-kohdissa ollut mahdollista ilmaista suuntaa takasijainnilla. Sen sijaan b-kohdassa on suomessa etusijainti *ennenkuin*, vaikka hepreassa on takasijainti 'aḥar 'jälkeen'. Alkutekstissä siis aikarakenne on [nyt] *minä sanon* + [kohta] *minä tuon leipää* + [temporaalinen fokus] *te virkistätte itseänne* + [fokushetken jälkeen] *te jatkatte matkaa*. Suomalaisen lauseen aikarakenteessa fokus on matkan jatkamisessa: [nyt] *minä sanon* + [kohta] *minä tuon leipää* + [ennen fokusta] *te virkistätte itseänne* + [temporaalinen fokus] *te jatkatte matkaa*.

Esimerkki osoittaa myös sen, kuinka samantyyppisen kehityskulun tulosta ovat myös suomen adpositiot ja adverbit. Myös suomen adpositiot ovat kaikki alkuaan joko nomini- tai verbiparadigmoihin kuuluneita taivutusmuotoja, jos ne eivät ole lainasanoja. Erityisesti konjunktiot ovat nuorta alkuperää. (Itkonen 1966: 230; L. Hakulinen 1979: 73, 74.) Mainittua heprean esimerkkiä muistuttaa suomen *taka*-nominivartalon latiivimuoto *taas*, jonka merkitys alkuaan on ollut 'takaperin' (vrt. *eestaas* 'edestakaisin') ja josta on kehittynyt temporaaliadverbi ja adversatiivikonjunktio (L. Hakulinen 1979: 414). Semanttisesti vielä enemmän heprean 'aḥar -esimerkkiä muistuttaa suomen *perä*-substantiivin kehitys postpositioksi, jota voidaan käyttää lokaalisesti (*kulkea jonkun perässä*) ja temporaalisesti (*jonkin ajan perästä* 'kuluttua', *heti sen perään* 'jälkeen'). Temporaalisuuden historiallinen toissijaisuus lokatiivisuuteen nähden on näissä esimerkeissä ilmeinen, vaikka synkronisesti ajatellen kielenpuhujan kognitiossa aika ja tila ovatkin kiinteästi toisiinsa sidoksissa (Engberg-Pedersen 1999:143–148).

Sijapäätekin voi olla substantiivilähtöinen; tästä on esimerkkinä unkarin kielen illatiivin päätte *ba/be*, joka on kehittynyt postpositiosta *bele*, *belé* 'sisään', joka puolestaan on sanan *bél* 'suoli, sisälmykset' latiivimuoto (Itkonen 1966: 294). Esimerkkejä kieliopillisten morfeemien substantiivilähtöisyydestä voisi ottaa muistakin kielikunnista kuin tässä mainituista seemiläisistä ja suomalais-ugrilaisista kielistä. Jopa isolaattikielinä pidetyistä pohjoisamerikkalaisista salish-kielistä on tutkittu tätä ilmiötä: Gerds ja Hinkson (1996: 163–175) ovat osoittaneet salish-kielten substantiivilähtöisten, pääasiassa kehonnimistä muodostettujen leksikaalisten suffiksien olevan eri vaiheissa kieliopillistumiskehitystä. Toisin sanoen ruumiinosan nimen kieliopillistuminen on universaali ilmiö, joka liittyy ihmiselle ominaiseen kehokeskeiseen tapaan hahmottaa ympäröivää todellisuutta.

Raamatunheprean "puoliprepositiot" kuuluvat tähän universaaliin substantiivilähtöisten kieliopillistumien joukkoon. Yleiskielitieteellisessä kehyksessä näyttää siis kyseenalaiselta, onko tätä ryhmää mielekästä kuvata termillä *puoliprepositio*. Suomen substantiivilähtöisiä postpositioita, joissa ruumiinosan nimi kuitenkin on helposti nähtävänä (esimerkiksi *täällä päin*, *pöydän päällä*, *jostakin käsin*, *toisen rinnalla*) voitaisiin yhtä hyvällä syyllä nimittää "puolipostpositioiksi". Varsinaisten postpositioiden luokka jäisi pieneksi, mutta siihen kuulisivat tällöin ne postpositiot, joista substantiivikanta ei erotu (kuten *luona*, *asemesta*, *varten*). Nämä ryhmät on kyllä erotettu toisistaan Ison suomen kieliopin (ISK 2004: 680, 681) jaottelussa siten, että jälkimmäinen ryhmä on esitetty ensin otsikolla "Pelkkinä adpositioina käytettävät sanat" ja sen jälkeen tässä puolipostpositioiksi nimittämäni ryhmä otsikolla "Substantiivilähtöisiä postpositioita". Mutta jos täysparadigmaisten substantiivien käyttöä adpositioina nimitet-

täisiin omalla erityistermillä, pitäisi loogisuuden vuoksi muodostaa termi myös samojen substantiivien muulle kieliopillistuneelle käytölle, nimittäin substantiivilähtöisille adverbeille. Esimerkiksi substantiivin *rinta* adessiivi *rinnalla* esiintyy yleisesti postpositiona *toisen rinnalla*, ja muoto *rinnakkain* taas esiintyy adverbina; jos ensimmäinen olisi puolipostpositio, olisiko jälkimmäinen puoliadverbi? Kun kuitenkin adpositioiden ja adverbien tavallisin synty tapa on nimenomaan substantiivilähtöisyys, ei pienestä osasta tätä ryhmää ole syytä käyttää erityisnimitystä puoliadpositio.

Kognitiivisesti suuntautuneessa kieliopillistumistutkimuksessa kieliopillistuneita adpositioita ja adverbeja on kutsuttu myös *grammeiksi* (Ojutkangas 2005:256). Termi on peräisin Svoroulta (1994: 31; 2002: 124); hän käyttää muotoa *spatiaalinen grammi* yleiskäsitteenä kaikille sellaisille kieliopillisille muodoille, joilla ilmaistaan primaaristi spatiaalisia suhteita. Termillä voisi viitata lisäksi sijapäätteisiin, joiden tausta on lekseemilähtöinen. Grammien muodostuminen kuuluu kielen normaaliin kehityskulkuun. Tarkastelen seuraavaksi joidenkin kieliopillistumien käyttöä ensin suomessa ja sitten raamatunhepreassa.

2.2.2.2 Substantiivilähtöisen adposition käyttö

Sanojen rinnakkainelo kieliopillistumina ja referentiaalisina yksiköinä on kielissä tavallista (Ojutkangas 2001: 21–24). Referentiaalisuuden suhteen myös suomen adpositioilmauksia voi pitää jatkumona, jonka toisessa päässä on täysin kieliopillistunut ilmaus (*pöydän päällä*) ja toisessa päässä metaforinen kiteytymä (*sodan jaloissa*, *myrskyn kourissa*). Raja kielikuvina käytettyjen nominien ja substantiivikantaisten adpositioiden välillä ei ole syntaktinen, ja siksi sitä voi olla vaikea havaita. Havainnon on perustuttava kielenpuhujan intuitioon. Esimerkiksi suomen ilmauksessa *myrskyn kourissa* on vielä havaittavissa personifikaatio (*myrskyn kourat*), ja ilmaus menettäisi affektia huomattavasti, jos se korvattaisiin pelkällä sijapäätteellä (*myrskyssä*). *Pöydän päällä* puolestaan on kieliopillistuma, johon ei sisälly elävää kielikuvaa (**pöydän pää*). Se voitaisiin ilman suurta menetystä korvata sijapäätteellä (*pöydällä*). Lauseiden *kirja on pöydällä* ja *kirja on pöydän päällä* hienoinen merkitysero on fokuksessa, mutta useimmiten nämä ovat korvattavissa toisillaan.

Kehonnimikantaisten adpositioiden kieliopillistumisen aste on suomen kielessä usein yksinomaan kontekstin määräämä. Jaakola on kuvannut suomen adpositioiden luokan rajojen sumeutta suhteessa nomineihin ja adverbeihin (1997: 121–156). Esimerkiksi *jalka* on prototyypinen substantiivi, mutta *jaloissa* voi olla joko nominin taivutusmuoto (*hänellä oli jaloissaan eriparikengät*), adverbi (*en halua pyöriä täällä jaloissa*) tai adpositio (*hän kasvoi sodan jaloissa*). Prototyypinen adpositio *jaloissa* ei ole, koska se esiintyy myös syntaktisesti ja semanttisesti itsenäisenä. Prototyypisyys voidaan kuitenkin käsittää jatkumoksi, niin että prototyypisimmät adpositiot ovat kaikkein kiteytyneimpiä ja kantasanoistaan eriytyneimpiä adpositioita, jotka ovat menettäneet syntaktisen ja semanttisen itsenäisyytensä, esimerkiksi *kautta* (< *kausi*), *takia* (< *taka*), *vuoksi* (< *vu*), kun taas vähiten prototyypistä ääripäätä edustavat täysparadigmaiset substantiivit, esim. *jalka*, *pää*. (Jaakola 1997: 122, 123; ks. myös ISK 2004: 681.)

Kehonnimikantaisten ja muiden substantiivilähtöisten adpositioiden eroa aitoihin kielikuviiin nähden voidaan kuvata paremmin pragmaattisin tai se-

manttisin kuin syntaktisin perustein. Eronteko vaatii sekä välittömän tekstiyhteyden että laajemman kielenkäyttökontekstin tuntemusta. Vanhan testamentin syntaksia on tutkittu paljon ja se avautuukin runsaan tekstimateriaalin avulla tutkijoille, mutta sen pragmaattisten ja semanttisten piirteiden selvittäminen on vaikeaa; puoliprepositioiksi nimettyjen muotojen kääntämisen ongelma on tästä hyvä esimerkki.²⁷ Ne toimivat syntaktisesti usein kuten prepositiot tai adverbit, mutta pragmaattisesti niiden tehtävä voi olla toisinaan emfaattinen ja toisinaan yksinomaan ajan, paikan tai suunnan ilmaiseminen.

Esimerkiksi heprean *'al-pěně* (prepositio *'al + pānīm* 'pinta, kasvot pl.') on Koehlerin ja Baumgartnerin (1953/1958) mukaan kotekstista riippuen joko prepositio tai nominiparadigmaan kuuluvan lekseemin taivutusmuoto. Tämä muistuttaa edellä esillä ollutta Jaakolan esimerkkiä *jaloissa*-muodon semanttisesta kolmijaosta. Puoliprepositio-termin käyttö osoittautuu näin myös semanttisesti ja pragmaattisesti ongelmalliseksi. Jos ilmauksen kategorisointi riippuu kotekstista ja kyseessä on monimerkityksinen ja -käyttöinen joukko grammatikaalistumiskehityksen eri vaiheita edustavia kehonnimikantaisia ilmauksia, ei olekaan tarkoituksenmukaista käyttää siitä termiä, joka antaa kuvan yhtenäisestä kategoriasta. Sollamo (1979: 102) pitää Koehlerin ja Baumgartnerin tekemää kotekstilähtöistä erottelua epäjohdonmukaisena, mutta toteaa tässä laajentaneensa puoliprepositio-termin alaa alkuperäisestä.

On siis ilmeistä, että substantiivilähtöisten prepositioiden kieliopillistumisen aste vaihtelee klassisen heprean koteksteissa – aivan kuten suomen substantiivilähtöisten adpositioiden kieliopillistumisen aste erilaisissa käyttöyhteyksissä. Useiden ilmausten kieliopillistuminen on kotekstikohtaista: sama ilmaus voi esiintyä adpositiona tai metaforana. Raamatunkäännöskomitean arkistossa on säilynyt Aron (1982) kymmensivuinen esitelmäkäsikirjoitus, jonka viimeisellä sivulla hän käsittelee puoliprepositioita ja toteaa näin:

Einerseits ist das Gesicht ein ganz formales Wort, ein Teil einer Halbpräposition, und andererseits, weil es zugleich ein Substantiv ist, kann man daraus die Idee einer göttlichen Hypostase, 'das Angesicht Gottes', entwickeln.

Aron esittänyt, että raamatunheprean Jumala-viitteiset puoliprepositiot voivat saada joissakin koteksteissa kaksoismerkityksen, joissa ilmaus voidaan käsittää paitsi prepositioksi myös referenssiksi jumalalliseen olemukseen. Tällaisen käsityksen voi muodostaa ainakin niiden metaforisoivien käännösten perusteella, joita Jumala-viitteisistä prepositioista on luotu.

Tämä tuo kääntämiseen lisähaasteen, erityisesti jos tekstilaji on vahvasti metaforinen ja adpositioita käytetään ilmaisemaan abstrakteja sijainteja. Palaan tähän kysymykseen esimerkkien kanssa ja tarkemmin analyysiluvussa 4.3.2.

²⁷ Klassisia kieliä ei pitäisi kuitenkaan itsestään selvästi sulkea pragmaattisen tutkimuksen ulkopuolelle. Klassisten kielten etuna on esimerkiksi se, että niiden historialliset jaksot on selvitetty tarkkaan, ja siksi ne ovat oivallisia aineistoja muun muassa pragmaattisen muutoksen tutkimukseen. (Van De Walle 1993: 3, 377.)

2.2.2.3 Raamatunheprean substantiivilähtöiset prepositiot

Edellä on käynyt ilmi, että useista heprean kehonnimistä on kieliopillistunut lokatiivisia ja temporaalisia prepositioita ja adverbeja. Yleisimpiä ovat *pānîm* (: *pēnê*) 'kasvot', *ʿênayim* (: *ʿênê*) 'silmit', *yād* (: *yad*) 'käsi', *pe* (: *pî*) 'suu', *qereb* (: *qereb*) 'sisin, sisälmykset', *rōʿš* 'pää', *šēpātayim* (: *šiptê*) 'huulet', *lēb* (: *lēb*) 'sydän' ja *regel* 'jalka'.

Seuraavaan taulukkoon olen koonnut mainittujen substantiivivartaloiden esiintymien kokonaisfrekvenssit Biblia Hebraica Stuttgartensiassa. Luvut on saatu Brown ja Driver ja Briggs / Geseniusen sanakirjasta. Toinen luku kertoo tästä kantasanaista muodostettujen kieliopillistumien esiintymien määrän Biblia Hebraicassa, ja tämän luvun olen saanut Sollamon tutkimuksen (1979) puoliprepositioesiintymistä. Suluissa on vielä näin laskettujen kieliopillistumien prosenttimäärän kaikista mainitut kehonnimet sisältävistä esiintymistä. Neljän viimeisen sanan kohdalla ei ole BHS:n puoliprepositiofrekvenssiä, koska näissä tapauksissa kieliopillistunut puoliprepositiomuoto on mahdollinen mutta harvinainen.

TAULUKKO 1 Kieliopillistuneiden kehonnimisubstantiivien kokonaisfrekvenssi ja prepositioesiintymien määrä BHS:ssa.

Substantiivikanta	Kokonaisfrekvenssi	Prepositioesiintymät
<i>pānîm</i> 'kasvot'	2123	1635 (77 %)
<i>ʿayin</i> 'silmiä'	859	439 (51 %)
<i>yād</i> 'käsi'	1604	716 (45 %)
<i>pe</i> 'suu'	485	72 (15 %)
<i>qereb</i> 'sisin, sisälmykset'	227	195 (86 %)
<i>rōʿš</i> 'pää'	599	
<i>šāpā</i> 'huuli'	176	
<i>lēb</i> 'sydän'	850	
<i>regel</i> 'jalka'	247	

Ennen kuin tulkitsen taulukon lukuja, muistutan kahdesta varauksesta. Ensimmäkin, täsmällisiä lukuja annettaessa jää tietysti sivuun se tosiasia, että kieliopillistumisen aste vaihtelee. Tässä on substantiivilähtöisten prepositioiden ryhmää käsitelty formaalisti erottuvana joukkona kieliopillistumia, vaikka ryhmään sisältynee jossain määrin myös lekseemien metaforista käyttöä substantiiviparadigman mukaan tai vähintään Aron mainitsemaa kaksoismerkityksisyyttä. Toiseksi, aion verrata näitä alkutekstin lukuja kahden uusimman suomennoksen (VT 1933 ja VT 1992) ruumiinosailmausten numerotietoihin (luvuista ks. Kela 1999). Luvut olen saanut sähköisen hakuohjelman avulla. Tähän vertailuun on suhtauduttava varoen, koska myös suomen ruumiinosailmaukset ovat eriasteisesti kieliopillistuneita, mutta hepreaan nähden aivan yhteismitattoman kehityksen tuloksena. Joitakin päätelmiä tästäkin vertailusta on kuitenkin mahdollista tehdä.

Taulukon mukaan *pānîm*-lekseemin esiintymistä 1635 on puoliprepositioita. Kun nämä kieliopillistumat vähennetään luvusta, jäljelle jää 488 varsinaista esiintymää. Näitä lukuja voi varovasti verrata suomennosten vastineisiin.

Suomennosten luvut ovat kuitenkin selvästi pienempiä: *kasvot*-sanan esiintymiä on 402 (VT 1933) ja 260 (VT1992). Tästä voidaan päätellä, että puoliprepositio-
tapausten lisäksi hepreassa on kielikuvia tai idiomeja, joihin sisältyy lekseemi *pānîm*, ja niitä on uudemmassa suomennoksessa entistä harvemmin käännetty sanatarkasti ruumiinosailmauksen avulla. Sanojen *kasvot* ja *pānîm* semanttiset kentät eivät ole muutenkaan yhteneväiset (ks. lukua 4.1).

Vastaavasti on käynyt *pe* 'suu'-lekseemin tapauksessa. Sen esiintymiä on BHS:ssä 485, ja puoliprepositioiden (72) vähentämisen jälkeen luvuksi jää 413. Suomennoksissa esiintymiä on paljon vähemmän: vanhemmassa suomennoksessa 358 ja uudemmassa enää 239. Syyt lienevät samat kuin edellä *kasvot*-lekseemin yhteydessä esitetyt: kaikkia kielikuvia, joihin tämä sana sisältyy, ei ole käännetty sanatarkasti. Sanojen *suu* ja *peh* perusmerkitykset ovat hyvin toisiaan vastaavat, sillä molemmat merkitsevät 'ihmisen ja eläimen suuta' ja 'aukkoa' (esim. *luolan suu*). Sekä suomessa että hepreassa on kuitenkin paljon *suu/peh*-lekseemistä johdettuja idiomaattisia ilmauksia, jotka erottavat sanojen semanttiset kentät toisistaan.

Lekseemi *silmä* esiintyy vanhemmassa suomalaisessa käänöksessä yllättävän usein. Jos BHS:n 859 tapauksesta vähennetään kieliopillistumat (439), jäljelle jää 420 *silmä*-sanan vastinetta ('*ayin*). Vuoden 1992 suomennoksen luku on lähellä tätä (415) mutta vuoden 1933 suomennoksessa esiintymiä on peräti 673. Tämän perusteella voidaan olettaa, että vanhempi suomennos sisältää runsaasti puoliprepositioiden kirjaimellisia käänöksiä. Ryhmän hepreismeja ovat esimerkiksi *saada armo jonkun silmien edessä, nostaa silmänsä, silmä silmästä, olla hyvä/paha jonkun silmissä, katsoa silmästä silmään*. Mainitut ilmaukset ovat ymmärrettäviä raamattukontekstissa, mutta siitä irrotettuna ne kantavat piipiatyylistä leimaa.

Myös *käsi* esiintyy suomennoksissa usein. Kun BHS:n esiintymistä vähennetään kieliopillistumat (716), jää varsinaisten esiintymien frekvenssiksi 888 *yad* 'käsi'-esiintymää. Molempien suomennosten luvut ovat tähän verrattuna suuria: 1358 (VT 1933) ja 1058 (VT 1992).²⁸ Luvuissa on kuitenkin mukana sellaisia metaforisaation kautta osaksi tai kokonaan kieliopillistuneita ilmauksia kuin *antaa jonkun käsiin, olla jonkun käsissä, pelastaa jonkun käsistä, hallita väkevällä kädellä, tapahtua jonkun käden kautta ja käydä käsiksi*. Osa näistä on Sollamon (1979) puoliprepositioiksi laskemien tapausten kirjaimellisia käänöksiä. Esimerkiksi ilmaus *antaa jonkun käsiin* voisi raamatunheprean tarkastelun perusteella olla suomen kielessä kirjaimellisesti käännetty hepreismi. Toisaalta sama metaforinen ilmaus esiintyy myös varhaisissa välittäjäkielissä, kuten latinassa, saksassa ja ruotsissa. Kyseessä on primaari metafora²⁹, joka on kehollisen läpinäkyvyytensä vuoksi helposti ymmärrettävissä eri kielissä. Sitä ei ole välttämättä edes hahmottaa käänöslainaksi tai vieraaksi vaikutukseksi. Suomen kielessä *käsi* on luonnollinen metaforakeskiö.

²⁸ Tulokset on etsitty hakumuodoilla *käsi**, *käde** ja *kät**; tuloksista sitten on vähennetty yhdyssanat (kuten *käsikivi*) ja verbit (kuten *käsittää*) sekä kokonaan muunkantaiset sanat (kuten *kättilövaimo, kätkeytyä*).

²⁹ Mainitsin *primaarin metaforan* käsitteen aiemmin luvussa 2.1.6.2. Metaforat *antaa jonkun käsiin* tai *olla jonkun käsissä* ovat esimerkkejä primaareista metaforista, ja esimerkiksi *pelastaa jonkun käsistä* on primaariin metaforaan perustuva kompleksisempi metafora.

Kaikkia taulukossa esitetyjä ruumiinosien nimiä on vuoden 1933 käännöksessä enemmän kuin vuoden 1992 käännöksessä. Ainoastaan *sisin* esiintyy uudessa käännöksessä useammin kuin vanhassa. Tämän perusteella voidaan olettaa, että vuoden 1933 käännöksessä on kehonnimen sisältäviä kieliopillistumia käännetty useammin kirjaimellisesti kuin vuoden 1992 käännöksessä. Myöskään *sisin*-lekseemin lisääntyminen ei johdu siitä, että puoliprepositiopaauksissa olisi uudessa käännöksessä päädytty kirjaimellisiin käännöksiin, vaan vastinetta *sisin* on käytetty runoteksteissä korvaamaan sellaisia edellisen suomennoksen sisäelinten spesifimpiä nimityksiä *kohtu* (Ps. 7:15), *maksa* (Ps. 16:), *munaskuut* 'munuaiset' (Ps. 139:13), *sisukset* (Val. 1:20) ja *sydän* (Ps. 62:5).

2.2.2.4 Kieliopillistuman takaisinpurku ja metaforisaatio

Formaalit käännökset ovat kääntäneet substantiivilähtöisiä adpositioita usein morfeemeittain (ks. kuitenkin Lahtonen 2006: 34). Niissä ei siis ole aina otettu huomioon sitä, että substantiiviosa ei ole referentiaalinen, vaan morfeemitarkkuus on johtanut tämän rakenteen ylikääntämiseen. Näin ollen lähtökielen prepositio vaihtaa käännöksessä kategoriaan: siitä tulee kielikuva. Heprean kielen läpinäkyvästi substantiivilähtöisten prepositioiden käännöksissä lähtökielen kieliopillistuma on saatettu kääntää kielikuvan avulla sanatarkasti kohdekieleen. Edellä esitetty *lipnê*-prepositio siis muuttuu käännösprosessissa seuraavasti.

lě + pānîm

> prepositio *lipnê* (suom. 'edessä, eteen, edelle, edellä' tai iness., illat., adess., allat.)

> käännösprosessi

> kielikuva *kasvojen edessä / kasvojen eteen*

Vanhemmissa raamatun suomennoksissa heprean prepositioita on toisinaan käännetty substantiiviksi ja postpositioksi. Näin on saatu aikaan kielikuva, vaikka kyseessä olisi alun perin suuntaa ilmaiseva adpositio. Lopputulos on kiinnostava, koska se on vaikuttanut uskonnollisen kielimuodon rakenteisiin.

Uudessa suomennoksessa (1992) prepositioita ei ole käännetty orjallisen kirjaimellisesti yhtä usein kuin ennen. Seuraavassa on kolme esimerkkiä, joissa kaikissa on ennen käännetty heprean substantiivilähtöinen prepositio ilmaus kirjaimellisesti ikään kuin kyseessä olisi nominin taivutusmuoto yhdistyneenä prepositioon – eli kielikuva. Uudessa suomennoksessa nämä "puoliprepositiot" on käsitetty kieliopillistumiksi, joita ei voi kääntää kirjaimellisesti. Näin ruumiinosan nimi on hävinnyt kaikista näistä jakeista. Ennen suomenkielisten käännösten vastineita esitän morfeemeittain hepreaa mukailevan käännöksen.

Puoliprepositioiden suomennosesimerkkejä

a) Kantasanana *pānîm* 'kasvo' (> kieliopillistunut prepositio *mippēnê* 'luota'):

1. Moos. 3:8

Wayyithabbe'	hā'ādām	wē'īštō	<i>mippēnê</i>	YHWH 'ēlohîm
Ja piiloutui	mies	ja vaimonsa	<i>edestä</i>	Herran Jumalan

bētōk 'eš haggān.

keskellä puuston.

Vulgata abscondit se Adam et uxor eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi
Luther 1534 Vnd Adam versteckt sich mit seinem weibe fur dem angesicht Gottes des
 HERRN vnter die bewme im garten.

B 1642 Ja Adam lymyi emändinens HERran Jumalan *caswon edest* puiden secan
 Paradijsis.

B 1776 Ja Adam lymyi emändinensä HERran Jumalan *kaswoin edestä* puiden sekaan
 Paradijsisa.

VT 1933 Ja mies vaimoineen lymysi Herran Jumalan *kasvojen edestä* paratiisin puiden
 sekaan

R 1992 Silloin mies ja nainen menivät Jumalaa piiloon puutarhan puiden sekaan.

b) Kantasanana ‘*ayin* ‘silmät’ (> kieliopillistunut prepositio *lē’ênênû* ‘edessäimme’):
 Ps. 79:10

Yiwwāda’	baggoŷim	lē’ênênû	niqmat	dam-‘ābādēkā
Tiedettäköön	pakanakansoissa	silmillemme	kosto	veri palvelijoittesi

haššāpūk.
 vuodatettu.

Vulgata nota fiat in gentibus ante oculos nostros
 ultio sanguinis servorum tuorum qui effusus est
Luther 1534 Las vnter den Heiden fur vnsern augen kund werden
 die rache des bluts deiner knechte, das vergossen ist.

B 1642 ilmoitettacan pacanain seas / *meidän silmäim edes*
 sinun palweljas weren costo / joca vuodatettu on.

B 1776 ilmoitettakan pacanain seasa, *meidän silmäimme edesä*,
 sinun palwelioittes weren kosto, joca vuodatettu on.

VT 1933 Tulkoon tunnetuksi pacanain seassa, *meidän silmäimme nähden*,
 sinun palvelijaisi vuodatetun veren kosto.

R 1992 Anna niiden kokea kostosi, *anna meidän nähdä*,
 miten kostat palvelijoittesi veren, jota ne ovat vuodattaneet.

c) Kantasanana *yad* ‘käsi’ (> kieliopillistunut prepositio *běyādī* ‘kädelläni’, instrumen-
 taalinen merkitys):

Tuom. 6:36

’im-yeškā	môšīa’	běyādī	’et-yiśrā’el	ka’ašer	dibbartā.
Jos olet	vapauttava	kädelläni	Israelin	kuten	sanoit.

Vulgata si salvum facis per manum meam Israhel sicut locutus es

Luther 1534 Wiltu Israel durch meine hand erlösen, wie du geredt hast,

B 1642 jos sinä wapahdat Israelin *minun cauttani* / nijncuins sanonut olet:

B 1776 jos sinä wapahdat Israelin *minun käteni kautta*, niinkuin sinä sanonut olet.

VT 1933 Jos sinä aiot vapauttaa Israelin *minun kädelläni*, niinkuin olet puhunut,

R 1992 osoita minulle, että todella teet minusta Israelin pelastajan, kuten olet luvannut.

Vertaamalla ensimmäisiä suomennoksia Lutherin käännökseen voi todeta, että ne voisivat olla käännöksiä latinasta tai saksasta ilman alkutekstin vaikutusta. Yllättävä poikkeus on kuitenkin kolmas esimerkki, jossa vuoden 1642 Biblia jättää *käsi*-lekseemin pois jakeesta käyttäessään ilmausta *minun cauttani*. Seuraava Biblia, vuoden 1776 käänнос on taas odotuksenmukaisesti ruotsin ja saksan käännöksiä mukaillen kääntänyt mainitut puoliprepositiot kirjaimellisesti ikään kuin olisi kyse kielikuvista.

2.2.2.5 Purkautuneiden kieliopillistumien uudet diskurssitehtävät

Ensimmäisissä suomennoksissa fraasit *kasvojen edestä, silmäimme nähden* ja *minun käteni kautta* ovat todennäköisesti toimineet kuten tuoreet kaunokirjalliset kielikuvat, huolimatta siitä että ne ovat syntyneet käännösohjelmassa ja niitä voi siksi syystä pitää sekundaarisina kielikuvina. Sittemmin ne ovat fraasiutuneet ja näin muuttuneet osaksi maalailevaa "pipliasuomea".³⁰ Uusin suomennos käyttää niitä huomattavasti vähemmän kuin aiemmat, mutta siinäkin esiintyy joitakin *Jumalan kasvojen edessä* -rakenteita, sillä tämä ilmaus on saanut uskonnollisen kielen diskurssissa keskeisen aseman.

Nykysuomen kollektiivisista rukouksista käy ilmi, että tällä rakenteella voidaan merkitä rukous tai pyhä toimitus alkavaksi. Uudessa Katekismuksessa (1999: 42) rukous jopa eksplisiittisesti määritellään tämän kollokaation kautta: *rukous on tapa olla ja elää Jumalan kasvojen edessä*. Luterilaisessa jumalanpalveluksessa on tavallista aloittaa rukous sanoilla *käymme Jumalan kasvojen eteen* tai *Jumala, sinun kasvojesi edessä* (esim. Kirkkokäsikirja II: 104, 627). Rukouksen lopussa voidaan jäädä *hiljaa kasvojesi eteen* tai pyytää iankaikkista iloa *sinun kasvojesi edessä* (Kirkkokäsikirja II: 207, 652). Jumalan kohtaamista kuvataan kirkkokäsikirjassa (II: 611) ilmauksella *Jumala asettaa meidät kasvojensa eteen*. Kollokaatio toistuu myös lauletuissa rukouksissa: virsi 206 alkaa sanoilla *Taas kasvojesi eteen käyn* (ks. myös virsi 500) ja uudemmissa psalmitraditioon pohjautuvissa ylistyslauluissa käytetään usein *käymme kasvojesi eteen* -tyypin ilmausta. Vihkikaava alkaa sanoilla *Kaikkietäviin Jumalan kasvojen edessä ja tämän seurakunnan läsnä ollessa*; näin ilmaistaan tilanteen pyhyyttä ja julkisuutta (Kirkkokäsikirja III: 58). Näissä kaikissa tapauksissa fraasilla ilmennetään siirtymää arkisista ajatuksista vuorovaikutukseen jumaluuden kanssa.

Kieliopillistuman ylikäännetyistä suomennoksesta on ensin tullut raamatunsuomen metafora, joka on sittemmin vakiintunut kollokaatioksi uskonnon kieleen. Tällä kollokaatiolla on oma diskurssitehtävänsä erityisesti rukoustahtuman alkamisen merkinä. Sitä käytetään siirryttäessä ihmistenvälisestä *sinä/te ja minä* -dialogista kollektiiviseen rukoukseen, jossa osallistujina ovat *me ja Jumala*. Metaforinen *Jumalan kasvojen edessä/eteen* toimii nykysuomen uskonnon kielessä siirtymäformulana, jonka avulla eksplikoidaan dialogin osallistujien muutos.

Uusin raamatunsuomennos (1992) tehnyt kieliopillistumien kääntämisessä suuren tyyllillisen harppauksen pipliasuomesta yleiskieleen. Ylikääntämisen ongelma näyttää siinä voitettulta. Kun tämän käännökseen metaforia tarkastelee lähemmin, käy kuitenkin ilmeiseksi, että alkutekstin metaforille ei olekaan aina tehty täyttä oikeutta. Vastausta on etsittävä käännökseen pohjana olevista 1960–1980-lukujen käännösteorioista ja niiden metaforanäkemyksestä.

³⁰ Kivi hyödyntää tämän kollokaation uskonnollisuutta Nummisuutareissa: *Sinäpä nyt tuommoisen rohkeuden tarvitset tullessasi hirmuisen äitis kasvoin eteen; sentähden juo! Katkelman parodisuus nousee tyylin ja sisällön ristiriidasta. Ilmaus on siis mielletty uskonnolliseksi jo varhaisnykysuomen aikana.*

2.2.3 Metafora 1960–80-lukujen käännösteorioissa

Tässä luvussa otan uudelleen esille johdannossa (1.5) esiteltyt kolme käännösteoreettista suuntausta, joilla on ollut suurin vaikutus vuoden 1992 raamatun-suomennokseen. Tarkastelen näiden käännösteorioiden tarjoamia ratkaisuja metaforien ja metonyymien kääntämiseksi.

2.2.3.1 Dynaaminen ekvivalenssi ja metaforien marginaalisuus

Nidan monipuolisen tuotannon ja puoli vuosisataa kestäneen aktiivisen käännösteorian tuottamisen valossa on yllättävää, miten vähän hän varsinaisesti teorian tasolla käsittelee metaforaa ja metonymiaa. Nida sijoittaa metaforat referentiaalisten merkitysten marginaaliin: ne ovat merkityksen kuvallisia laajentumia, jotka – kärjistään sanottuna – eivät mahdu generatiivisen transformatiokieliopin mukaiseen käännösteoriaan. Hän kuvaa metaforia metaforalla *marginaalinen uloke*: "for many words possess domains with marginal protuberances which do not seem to fit into the regular patterns" (Nida 1964: 93). Koska Nidan teoria on kuitenkin kauttaaltaan ankkuroitu raamatunkäännöstyön todellisiin esimerkkeihin, hän antaa teoksissaan varsin runsaasti neuvoja erilaisten raamatullisten metaforien kääntämiseksi, vaikkei näekään niitä teorian kannalta merkityksellisiksi. Teorian mukaan kääntäjän etiikkaan ei kuulu tekstin muotopiirteiden, kuten rytmin, riimien, sanaleikkien tai erikoisten kieliopillisten rakenteiden sommittelu, sillä Nida ja Taber katsovat sen tapahtuvan helposti sanoman kustannuksella (Nida ja Taber 1969: 1, 12).

Nida toteaa, että jos *semanttisesti eksosentriset* ilmaukset, joihin kielikuvat kuuluvat, käännetään kirjaimellisesti, ne tulkitaan helposti *endosentrisiksi* eli kirjaimellisesti. Sen vuoksi tekstin pintarakenteen pitäisi sisältää jokin eksplisiittinen kielellinen vihje siitä, että ilmaus sisältää epätavallisen merkityksenlaajentuman. Tällä perusteella vertaus on Nidan mukaan yleensä tehokkain tapa kääntää metafora, koska vertaus sisältää tuon eksplisiittisen kielellisen vihjeen (suomessa tavallisesti vertailusanan *kuin*), joka metaforasta puuttuu. Esimerkkinä hän käyttää navajo-intiaaneille tehtyä raamatunkäännöstä, jossa ei voitu käyttää metaforista ilmausta *vanhurskauden nälkä ja jano* (Matt. 5:6), mutta asia oli mahdollista ilmaista vertauksella *kuten nälkäänäkevät ja janoavat he haluavat vanhurskautta*. Usein metafora on Nidan mukaan kuitenkin käännettävä ei-metaforisesti, jos lähtökielen merkityksenlaajentumalle ei löydy paralleelia kohdekielestä. Esimerkiksi kreikan metaforinen ilmaus *hänen kasvoonsa valahtivat* (Mark. 10:22 / kirjaimellinen käänös) on käännetty filippiiniläiselle subanenkielelle selittävällä vastineella *hän tuli surulliseksi*. (Nida 1964: 219, 220.) Suomennoksissa on tässä jakeessa käytetty vastineita *hän tuli murheelliseksi* (B 1776) ja *hän synkistyi* (UT 1938, R 1992).

Nida mainitsee myös tapauksia, joissa ei-metaforinen ilmaus on luontevaa kääntää metaforiseksi. Eteläsudanilaisessa shillukin kielessä ainoa mahdollinen tapa ilmaista, että joku on sairas, on sanoa, että *hän on Jumalan viemä*. Tämän idiomien kirjaimellinen tulkinta olisi ristiriidassa kristillisen maailmankuvan kanssa, mutta koska ilmaus on selvästi leksikaalistunut, sitä on Nidan mukaan täysin mahdollista käyttää myös raamatullisessa kontekstissa. (Nida 1964: 221.)

Metaforaa ja metonyymiä käsitellään siis Nidan dynaamisen ekvivalenssin teoriassa klassisen retoriikan korvaamisteorian mukaan. Ne aiheuttavat tekstin analyysivaiheessa kääntäjälle käytännöllisiä ongelmia, kun on löydettävä figuurin alta sen syvärakenne, ja lisää ongelmia takaisintransformointivaiheessa, kun on pidettävä huoli tekstikokonaisuuden tyyllillisestä yhtenäisyydestä. Nida rohkaisee kääntäjiä korvaamaan metaforan ei-metaforalla moitiskellen sellaisia kääntäjiä, joiden intuitio on tällaista vastaan:

Some persons object to any shift from a metaphor to another metaphor, a metaphor to a simile, or a metaphor to a nonmetaphor, because they regard such an alteration as involving some loss of information. -- they do feel that a loss is reprehensible, especially when a sacred text is involved --. (Nida 1964: 220.)

Nida siis toteaa, että jotkut kääntäjät näkevät metaforan kääntämisen vertauksella tai suorasanaaisella vastineella aiheuttavan informaatiohävikkiä. Hän kuitenkin katsoo tämän olevan osa sakraalin tekstin kääntämisessä tunnettua erityistä varovaisuutta.

Nidan teos semanttisesta komponenttianalyysistä (*Componential analysis of meaning* 1975) tuo esiin kapeassa mielessä lingvistisen metaforanäkemyksen. Siinä metafora nähdään leksikaalisen yksikön kuvalliseksi laajentumaksi, joka on kategorisesti identtinen vertauksen kanssa. Arkikielen metaforat sijoitetaan eri kategoriaan, eikä niissä ole kyse merkityksen laajentumisesta vaan eri merkityksistä. Tämän mukaan leksikaalisella yksiköllä jokin merkitys on keskeinen, ja muut merkitykset ryhmittyvät sen ympärille. Polysemia selittyy näin homonymian kautta, mutta keskeisin merkitys, esimerkiksi coat¹ 'takki', sijoittuu rykelmän keskelle ja perifeeriset merkitykset, coat² '(karva)peite' ja coat³ '(maalikerros)', sijoittuvat sen ympärille. (Nida 1975: 126–150, 231.)

Nidan kritiikki metaforia säilyttäviä kääntäjiä kohtaan jatkuu terävänä myöhemmissäkin kirjoituksissa. Artikkelissa *Translators are born not made* (1981: 401–405) Nida toteaa, että kääntäjäksi sopii todellisuudessa vain sellainen henkilö, jolla on kyky havaita tekstin järjettömät väittämät. Esimerkeiksi hän kokoaa Efesolaiskirjeen kuvallisia ilmauksia. Paavalin hyperbolan kirjaimellinen käänös *olen vähäisempi kuin vähäisin* (Ef. 3:8) olisi Nidan mukaan silkkaa hölynpölyä, koska ilmaus tarkoittaa yksinkertaisesti 'olen kaikkein vähäisin' (vrt. R 1992 *kaikista pyhistä vähäisin*). *Antakaa Hengen täyttää itsenne* (Ef. 5:18) on Nidan mukaan liian kirjaimellinen käänös, koska Henki ei ole kaadettavissa ihmiseen samalla tavalla kuin vettä kaadetaan altaaseen, ja siksi parempi käänös olisi tyyppiä *olla täysin Hengen valtaama* tai *antaa Hengen johtaa kaikkia tekemisiään*.

– Kognitiivinen metaforateoria tuo tähän kommenttiin toisen näkökulman, sillä yksi metaforateorian keskeinen havainto on IHMINEN ON SÄILIÖ -metaforien yleisyys ja universaalius (ks. lukua 2.3.4). Sen mukaan on tavallista, että ihminen nähdään "altaaksi", johon voi kaataa metaforisesti nestemäistä sisältöä. Raamatun kielessä puolestaan on tavallista kuvata henki nestemäiseksi entiteetiksi. Annan esimerkkejä Vanhan testamentin säiliömetaforista luvussa 2.3.4.

Edelleen samassa Efesolaiskirjeen kuvailmauksia käsittelevässä artikkelissaan Nida esittää, että kirjaimellisesti käännettynä *omalla ruumiillaan hän rikkoi seinän, joka erotti heitä* (Ef. 2:14) saattaisi tulla tulkituksi siten, että Kristus rikkoi jonkin konkreettisen seinän rysähtämällä sen päälle. Uudessa raamatun-

suomennoksessa liian konkreettinen tulkinta on vältetty sanamuodolla *Hän on - - kuolemallaan hajottanut niitä erottaneen vihollisuuden muurin* (R 1992). Nida pitää ongelmallisina kuvailmauksina myös verbiä *juurtua*, joka esiintyy sekä vakauden että vitaalisuuden kuvana (vrt. *rakkauteen juurtuneina ja perustuneina*, Ef. 3:18, UT 1938), sekä toistorakennetta *Jumala ja Isä*, jonka voi tulkita tarkoittavan kahta eri persoonaa (vrt. *Jumala, kirkkauden Isä*, Ef. 1:17, R 1992 ym.). Kollektiivinen kehotus *miehet, rakastakaa vaimojanne* (Ef. 5:25, UT 1938, kirjaimellinen käänös) saattaa Nidan mukaan johtaa lukijan ajattelemaan, että apostoli suosi polygamiaa. Tämä on otettu huomioon uudessa suomennoksessakin, jossa käytetään yksikköä: *Miehet, rakastakaa vaimoanne* (R 1992); vaikka oikeastaan tämäkin vaihtoehto voidaan tulkita kaksimerkityksiseksi, jos halutaan jättää huomiotta suomen kielen konventio, jonka mukaan yksikköä voi käyttää, kun omistettavia on yksi (*Jättäkää takki ja hattu naulaan*, esim. ISK 2004: 1565). Konservatiivinen Raamattu kansalle -käänös (1999) on mainitussa jakeessa pyrkinyt täyteen yksiselitteisyyteen: *Miehet, rakastakaa kukin vaimoanne*. Nida ei suosittelle käännettäväksi kirjaimellisesti myöskään kielikuvia *hyöältä tuoksuva uhri* (Ef. 5:2, R 1992, kirjaimellinen käänös), koska poltetun eläinuhrin hajua on vaikea kuvitella miellyttäväksi.

Vaikka Nida marginalisoi varsinaisen kaunokirjallisen metaforan, on huomattava, että esimerkiksi luvussa 1.5.2 mainituista *of*-genetiivitapauksista suuri osa on metaforisia, kun metaforisuus käsitetään laajasti. Esimerkiksi Pyhän Hengen epiteettinä Ef. 1:13 esiintyvä *promise/lupaus* yhdessä pääsanan kanssa on semanttisesti mutkikas metaforinen rakenne: *the Holy Spirit of promise / lupauksen Pyhä Henki* (B 1776), *luvattu Pyhä Henki* (R 1938, R 1992). Nida ja Taber transformoivat sen ydinlauseeksi *God promised the Holy Spirit*. Pintarakenteen *promise (event)* implikoi 'jotakuta, joka lupaa' (*object*), joka tässä kontekstin ja yleisen maailmantiedon perusteella on 'Jumala'. *God* on siis eksplikoitu ydinrakenteeseen pintarakenteen tarjoaman tiedon ulkopuolelta itsestäänselvyytensä. Kontekstin ja metaforiseen informaatioon perustuvan päättelyn osuus ydinrakenteen muodostamisessa jää tässä hämäräksi.³¹

Nidan (1964: 219, 220) ajatus siitä, että pintarakenteessa täytyisi olla vihje, jos ilmaus on "semanttisesti eksosentrinen", on uskonnollisen kielen kannalta ongelmallinen. Voidaan kysyä, onko mahdollista ajatella sakraalia ilmausta, joka ei sisällä semanttisia merkityksenlaajentumia. Ehkä sana *Jumala* on sinänsä tällainen vihje, ja sen vuoksi esimerkiksi rakenteet *Jumalan rakkaus* ja *Jumalan pelko (jumalanpelko)* hahmotetaan metaforisiksi. Niiden syvärakenteiden hahmottamiseen tarvitaan kuitenkin jo kontekstuaalista informaatiota. Ensimmäinen on subjektigenetiivi ja palautuu lauseeseen *Jumala rakastaa (ihmistä)* eikä esimerkiksi lauseeseen (*ihminen*) *rakastaa Jumalaa* tai *Jumala rakastaa (jumalatarta)*, vaikka nämä olisivat kieliopillisesti täysin mahdollisia, jos kontekstia ei oteta huomioon. Jälkimmäinen on objektigenetiivi, ja sen kontekstuaalisesti oikea syvärakenne on (*ihminen*) *pelkää Jumalaa* eikä *Jumala pelkää (ihmistä)* tai *Jumala pelkää (toista jumalaa)*. Mainittujen genetiivirakenteiden tulkinta on kontekstin varassa. Sen lisäksi ne sisältävät semanttisen merkityksenlaajentuman, sillä sekä *rakkaus* että *pelko* saavat näissä konteksteissa uuden tulkinnan, jonka mukaan ju-

³¹ Jaakolan (2004) genetiivitutkimuksessa esittelemä viitepistemalli on kontekstilähtöisyytensä ja vastaanottajakeskeisyytensä vuoksi kiinnostava mahdollisuus myös käänöstutkimukseen.

maluuden ja ihmisen väliset tunteet ovat mahdollisia. Konteksteista selviää myös, että yleensä negatiivisena pidetty tunne *pelko* tulkitaan tässä rakenteessa positiiviseksi. Yhtä lailla metaforinen ja eksosentrinen on myös uskonnollisessa kielessä käytetty ilmaus *maailman rakkaus*, jonka ”syvärakenne” olisi nidalaisittain ilmaistuna (*ihminen*) *rakastaa maailmaa (maailma on paha)*. Tässä tapauksessa *rakkaus* on negatiivisen kiintymyksen ilmaus, mikä käy metaforisesti ilmeiseksi kontekstista, josta ilmaus on lähtöisin: *Älkää rakastako maailmaa, älkää sitä, mikä maailmassa on. Jos joku rakastaa maailmaa, Isän rakkaudella ei ole hänessä sijaa* (R 1992, 1. Joh. 2:15).

Samankaltainen vaikeatulkintainen genetiivirakenne on *Jumalan Pojan usko* (UT 1938 ja vanh., Gal. 2:20), josta voidaan samaan tapaan saada ”syvärakenteet” *Jumalan Poika uskoo, (ihminen) uskoo Jumalan Poikaan* tai jopa *usko (sijaitsee) Jumalan Pojassa*. Genetiivirakenne elää kristillisessä kielenkäytössä fraasina *Jumalan Pojan uskossa*, vaikka uusin raamatunsuomennos ei sitä enää käytä. Fraasin yleisyyden voi kuitenkin todeta esimerkiksi antamalla sen Googleen hakufraasiksi, jolloin hakutulokset osuvat useille erilaisille kristillisille web-sivustoille.

Uskonnollinen kieli on väistämättä semanttisesti eksosentristä ja sisältää metaforisia merkityksenlaajentumia sekä eksplisiittisten vihjeiden keralla että ilman niitä. Liian kapea metaforanäkemyks ja klassisen retoriikan mukainen metaforatulkinta ovat siksi ilmeisiä puutteita raamatunkäännösteorialle. Uusimman raamatunsuomennoksen (R 1992) työstämisessä on Nidan dynaamisen ekvivalenssin teorian mainittu olleen keskeisenä teoriaperustana, vaikka komitea oli työnsä kuluessa sittemmin tutustunut myös funktionaalisen ekvivalenssin teoriaan (RKK:n arkisto; A. Toivanen 1988: 46–50; ks. myös lukua 2.2.3.4). Raamatunkäännöskomitean arkistoon talletettujen kirjeiden ja pöytäkirjojen perusteella voi kuitenkin todeta, että käännösteorioihin suhtautuminen ei ole ollut komitean sisälläkään aina yksimielistä. Nidalaisen käännösteorian vaikutus vuoden 1992 suomennoksessa näkyy parhaimmillaan Uuden testamentin syntaksin keventymisenä ja rakenteiden selkeytenä (Suihkonen 1998). Ristiriitaisemmin se tulee esille Vanhan testamentin metaforien kääntämisessä. Analysoin tästä esimerkkejä tuonnempana.

2.2.3.2 Idiomaattinen kääntäminen ja metaforien sekundaarisuus

Larsonin (1984) esimerkit idiomaattisen käännösperiaatteen metaforantulkinnasta eivät sellaisinaan sovellu yleisiksi kaunokirjallisuuden kääntäjien oppaiksi, koska niiden lähtökohtana on työskentely kirjakieltä vailla olevien kansojen lukutaito- ja raamatunkäännöstyössä. Tämän vuoksi niissä näyttää korostuvan eräänlainen opetusfunktio tai halu sivistää ja opettaa lukijoita. Esimerkit selventävät kuitenkin idiomaattisen kääntämisen perusajatusta.

Larson (1984: 100, 111) kiinnittää huomiota kielikuvien kääntämiseen ja antaa runsaiden esimerkkien ohella selkeitä ohjeita kääntäjille. Leksikaalisilla yksiköillä voi olla primaari (*raivota kuin mielipuoli*), sekundaari (*meri raivoaa*) tai kuvallinen (*flunssa-aalto raivoaa*) merkitys. Sekundaari merkitys on Larsonin mukaan assosiativisessa yhteydessä sanan primaariin merkitykseen; näin ollen hän ei käsittele sanan kuvallisten merkitysten yhteydessä metaforaa, jonka suhde primaariin merkitykseen perustuu analogiaan eikä assosiaatioon. Hän luet-

telee erikseen metonymian, synekdokeen, eufemismien, idiomien ja hyperbolan. Arkikielen metaforat sijoittuvat Larsonin esityksessä luokkaan "leksikaalisten yksiköiden sekundaariset merkitykset". Esimerkiksi englannin verbillä *run* on primaari merkitys 'liikkua nopeasti liikuttamalla jalkoja nopeasti', mutta sama verbi voi esiintyä sekundaarissa merkityksessä lauseessa *the river runs*. Tämän mukaan suomen verbi *raivota* merkitsee siis primaaristi 'haukkumista, huutamista' ja 'silmitöntä sättimistä', mutta esiintyy sekundaaristi lauseessa *myrksy raivoaa* (PS s.v. *raivota*). Larsonin kuvauksella on yhtymäkohtia Nidan (1975) semanttisen komponenttianalyysin kanssa, ja esimerkitkin ovat osaksi samoja.

Idiomaattisen käänösperiaatteen mukaan metonymia ja synekdokee ovat kielikuvia, jotka lähes poikkeuksetta on käännettävä muulla kuin kirjaimellisella vastineella. Mahdollisuuksia on kolme:

- 1 Valitaan kielikuvalla suorasanaisten vastine, jolloin esimerkiksi lause *Moosesta luetaan synagogassa* käännetään *lakia luetaan synagogassa*.
- 2 Säilytetään alkuperäinen, esimerkiksi metonymisesti käytetty sana ja lisätään sen merkitys tekstiin. Äskeinen esimerkkilause kuuluisi näin *Mooseksen lakia luetaan synagogassa*. Kielikuvan kuvallinen merkitys siis poistetaan.
- 3 Kolmas mahdollisuus on, että kielikuva korvataan kohdekielen vastaavanlaisella kielikuvalla. Esimerkiksi Perun aguaruna-kielen sanalla *pan* 'leipä' ei ole kuvallista merkitystä 'ruoka', mutta sanalla *yujumak* 'maniokki' on tuo kuvallinen merkitys – *elämän leipä* ei siis olisi tuossa kieliyhteisössä yhtä ymmärrettävä kuin *elämän maniokki*. Samassa kielessä *suu* voi merkitä myös 'puhetta', sen sijaan *kieli* ei saa tätä merkitystä. (Larson 1984: 113, 114.)

Kaunokirjallisen metaforan ja vertauksen Larson esittelee "figuratiiivisina propositiona". Nidan tapaan hän samastaa metaforat ja vertaukset, koska molemmat perustuvat vertailuun: "Metaphors do not have the word *like* or *as*, but they are also comparisons that can often be rewritten as similes." (Larson 1984: 246.) Tämän korvaamisteoreettisen lähtökohdan mukaisesti Larson esittää metaforien ja vertausten komponenttianalyysimallin ja ottaa aiheesta lukuisia raamattukielisiä esimerkkejä. Hän tekee eron elävien ja kuolleiden metaforien (sekä vertausten) kesken ja toteaa, että kuolleet metaforat ovat idiomeja, jotka käännettään kirjaimellisesti, kun taas eläviä metaforia on tarkasteltava tapauskohtaisesti ja valittava kohdekielelle paras vaihtoehto. Vaihtoehtoja on viisi:

- 1 Metafora säästetään, jos kohdekieli sen sallii eli jos se on luonnollinen ja tulee ymmärretyksi oikein kohdekielessä: *No man is an island* > *Ei kukaan ole saari*.
- 2 Metafora käännetään vertaukseksi: *Ei kukaan ole saaren kaltainen*.
- 3 Metafora korvataan kohdekuulttuuriin sopivammalla samanmerkityksisellä metaforalla: *Ihminen ei ole vuorenhuippu*.
- 4 Metafora säilytetään ja merkitys selitetään: *Ei kukaan ole saari. Saari tulee toimeen yksikseen mutta ihminen ei selviä ilman toista ihmistä*.
- 5 Vain metaforan "merkitys" käännetään: *Ei kukaan selviä yksinään*. (Larson 1984: 246–254.)

Larsonin esimerkeistä käy ilmi, että idiomaattisen käänösperiaatteen mukaan ensimmäinen vaihtoehto eli metaforan säästäminen on tiukkaan rajattua: kohdekielessä täytyy valmiiksi olla samantyyppinen metafora. Myöskään idiomaattisen käänösteorian sovelluksissa ei ole edes fyysisesti perusteltuja kielikuvia hyväksytty käännökseen ilman muuta. Tällainen varsin läpinäkyvä ja fyysi-

sesti perustellulta tuntuva kielikuva on esimerkiksi 1. Mooseksen kirjan 3:5 metafora *silmänne avautuvat*. Dynaamis-idiomaattisia käännöksiä tekevät raamatunkääntäjät eivät kuitenkaan ole aina pitäneet todennäköisenä, että kohdeyleisö oivaltaisi näkemisen ja ymmärtämisen paralleelisuuden. Muun muassa *Today's English Version* (TEV 1976) poistaa metaforan kokonaan.

1. Moos. 3:5

R 1992 Mutta Jumala tietää, että niin pian kuin te syötte siitä, *teidän silmänne avautuvat* ja teistä tulee Jumalan kaltaisia, niin että tiedätte kaiken, sekä hyvän että pahan.

TEV 1976 God said that, because he knows that when you eat it you will be like God and know what is good and what is bad.

Afrikkalaisten kielten raamatunkäännöskonsulttina toimiva Mikre-Selassie arvelee, että kyseinen metafora voitaisiin joissain kulttuureissa käsittää niin, että Adam ja Eeva olivat likinäköisiä tai sokeita (Mikre-Selassie 1995: 220). Suomeksi tämä metafora on kuitenkin säilytetty myös dynaamisesti käännettyssä uusimmassa suomennoksessa. Joissakin tapauksissa vuoden 1992 käänнос toimii kuitenkin idiomaattisen käännosperiaatteen mukaisesti. Esittelen tällaisia esimerkkejä luvuissa 2.3.2–2.3.4.

2.2.3.3 Metaforat skoposteoriassa

Skoposteoria ja funktionaalisuuden korostaminen antavat uutta tilaa tekstin *muodolle*. Toisaalta skoposteoriaan kuuluva ajatus kääntämisestä informaatiorajouksena väljentää kääntäjän tilaa niin, ettei sen perusteella ole helppo muodostaa yhtä konkreettista kääntämisen ohjenuoraa kuin dynaamisen ekvivalenssin teorian tai idiomaattisen käännösteorian avulla oli mahdollista. Metaforat ovat tärkeitä, jos ne ovat käännöksen päämäärälle tärkeitä. Toisaalta, jos "kääntäjä uskoo kohdekulttuurin haluavan tulla informoiduksi" esimerkiksi *tiivistäen*, olisi – Reissin ja Vermeerin Nidalta lainaamaa esimerkkiä käyttäen – mahdollista karsia raamatunkäännöksistä heprealle ominaisia paralleelimeja. Kuitenkin kääntäjä itse viime kädessä arvioi, mikä on käännöksen skopos eli millä tavalla kohdekulttuuri haluaa tulla informoiduksi. (Reiss ja Vermeer 1984: 86; 1986: 49.) Näin ollen skoposteorian keskiössä on kääntäjä, ei lähde- ja kohdetekstien välinen suhde (Chesterman 1998: 155). Skoposteorian kehys on niin tilava, ettei se ilman lisäspesifikaatioita ohjaa metaforien kääntämistä mihinkään suuntaan. Selvää kuitenkin on, että metafora ei käsitteenä ole siinä keskeinen.

Skoposajattelua on kehitetty käännösteoriassa vielä 1990- ja 2000-luvuillakin. Esimerkiksi Nordin (2005) tekstianalyysin teoria edustaa skoposteoriaan perustuvaa funktionaalista suuntausta. Nord ei kuitenkaan nosta metaforaa esille kääntämisen erityiseksi teoreettiseksi ongelmaksi (ks. myös Nord 1991: 92), vaikka hän pitää Raamatun metaforiikkaa kiinnostavana käytännön käännöstyön kysymyksenä (Nord 31.3.2006, henkilökohtainen tiedonanto). Bergerin ja Nordin kääntämän Uuden testamentin (*Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften* 1999) esipuheessa käydään yksityiskohtaisesti läpi funktionaalisen raamatunkäännöksen perusteluja ja mahdollisia vastaväitteitä. Perusajatukseksi on, että tekstin alkuperäisen funktion säilyttäminen vaatii tekstin muodon radikaalia muuttamista. Esimerkkeiksi tästä on koottu Lutherin traditioon perus-

tuvien käännösten vaikeaselkoisia tai kulttuurikontekstin kannalta harhaanjohtavia jakeita, joille esitetään kontekstuaalisia käännösvastineita. Kääntäjät pyrkivät näin asettamaan tekstinsä saksalaiseen raamatunkäännöskontekstiin. (Berger ja Nord 2005: 21–26.) Artikkelin runsaista esimerkeistä yksikään ei kuitenkaan fokusoi metaforan kääntämisen ongelmiin, eikä siinä esitetä yleistettäviä näkemyksiä metaforan tai metonyymien kääntämiseksi.

Skoposteorian metaforanäkemys – jos tällaisesta voidaan puhua – on suhteessa kohdetekstille haluttuun funktioon, ja jotta sen voisi tarkemmin eksplikoida, on käännöksen skopos ensin määriteltävä. Näin ollen funktionaalisen raamatunkäännöksen metaforanäkemys voidaan muodostaa vasta, kun raamatunkäännöksen skopos on määritelty kaikkien raamatun tekstien osalta erikseen. Määrittelyssä pitää ottaa huomioon jokaisen raamatunkirjan kohdekieliset käytöfunktiot ja laatia näille prioriteettiluokitus. Esimerkiksi luettaviksi tarkoitettujen tekstien kääntämisessä otetaan huomioon erilaisia seikkoja kuin kuunneltaviksi tarkoitettujen, ja siteeratuimpien raamatunosien kääntämisessä perinteen säilyttämisen funktio saattaa ohittaa informatiivisen funktion. Kaikki tämä vaikuttaa metaforien kääntämiseen.

Suomalaiselle raamatunkäännöskomitealle funktionaalisen lähestymistavan anti näyttää kuitenkin olleen dynaamis-idiomaattista otetta väljentävä. Skopos-ajattelussa voidaan nostaa perinne tärkeämmälle sijalle kuin dynaamis-idiomaattisen kääntämisen kehyksessä on mahdollista. Perinteinen käännösvastine, kuten *vanhurskas*, voikin olla käyttökelpoinen, jos tekstin skopokseen kuuluu perinteen vaaliminen. Tradition säilyttäminen on tärkeää erityisesti kirkollisissa toimituksissa usein toistuvissa teksteissä. Näin ollen esimerkiksi Herran siunauksen ja Isä meidän -rukouksen skopokseen kuuluu tradition säilyttäminen, ja siksi tämän periaatteen mukaisesti näitä voitaisiin uudessakin käännöksessä säilyttää totutussa asussa, vaikka niihin kuuluvia ilmauksia muissa raamatunosissa käännettäisiin modernimmin (tästä enemmän luvuissa 4.2.1.1–3). Dynaamis-idiomaattinen periaate ei samalla tavalla nostanut esiin erilaisten tekstien skopoksen mukaista kääntämistä. Dynaamis-idiomaattisen kääntämisen kehyksessä tosin puhutaan kontekstuaalisesta kääntämisestä, mutta sillä ei tarkoiteta tällaista skoposajattelua vaan paremminkin kielen polysemiaa, joka on yhteismitatonta eri kielissä ja joka siksi johtaa lähtökielen saman vastineen kääntämiseen kohdekielen erilaisilla vastineilla (ks. konjunktioesimerkkiä luvussa 2.2.1). Pelkkään uskonnolliseen sanastoon kivettyneet ilmaukset on siksi dynaamis-idiomaattisessa ajattelussa traditiosta välittämättä korvattava viestinnällisemmällä vastineilla, jos uusilla vastineilla päästään lähemmäs alkutekstin ilmaisua.

2.2.4 Esimerkkejä alikäntämisestä raamatunkäännöksissä

Alikääntämisen esimerkkeinä voi pitää ensimmäisten dynaamis-idiomaattisten raamatunkäännösten metaforaratkaisuja. Otan aluksi esimerkeiksi englanninkielisten *New English Bible* (1970) ja *Today's English Version* (1976) metaforaratkaisuja, koska nämä käännökset ovat olleet suomalaisen vuoden 1992 suomenoksen esikuvina.

Kritiikki suomi ensimmäisiä dynaamis-idiomaattisia raamatunkäännöksiä ankarasti, ja erityisesti *New English Bible* (New testament 1961, Bible 1970) oli

laajan huomion kohteena. Sen ympärillä käyty keskustelu on kiinnostava, koska sekä ruotsalainen Bibel 2000 -komitea että suomalainen vuoden 1992 Raamatun kääntänyt komitea mainitsevat *New English Biblen* malliesimerkiksi "alkutekstin sisältöä ja tyyliä noudattavasta nykykielisestä käännöksestä", johon ruotsin- ja suomenkieliset käännöskomiteat pyrkivät (Inför en ny bibelöversättning 1972: 105–108; OM 1975: 17). Käännöksen tyylistä ja ennen muuta sen tavasta lähestyä metaforia saa käsityksen seuraavasta tutusta Jesajan kirjan katkelmasta. Vertailuteksteinäni ovat vanha *King James Version* (KJV 1611/1989), juutalaisesta kontekstista käsin tehty käännös (JPS 1917/2002) sekä suomenokset (1933, 1992).

Jes. 9:6

KJV 1611/1989 For unto us a child is born, unto us a son is given: and the government shall be upon his shoulder: and his name shall be called Wonderful, Counsellor, The mighty God, The everlasting Father, The Prince of Peace.

JPS 1917/2002 For a child is born unto us, a son is given unto us; and the government is upon his shoulder; and his name is called Pele-joez-el-gibbor-Abi-ad-sar-shalom; *VT 1933* Sillä lapsi on meille syntynyt, poika on meille annettu, jonka hartioilla on herraus, ja hänen nimensä on: Ihmeellinen neuvonantaja, Väkevä Jumala, Iankaikkinen isä, Rauhanruhtinas.

NEB 1970 For a boy has been born for us, a son given to us to bear the symbol of dominion on his shoulder; and he shall be called in purpose wonderful, in battle God-like, Father for all time [margin, "of a wide realm"] Prince of peace.

R 1992 Sillä lapsi on syntynyt meille, poika on annettu meille. Hän kantaa valtaa hartioillaan, hänen nimensä on Ihmeellinen Neuvontuoja, Väkevä Jumala, Iankaikkinen Isä, Rauhan Ruhtinas.

Jae on kristillisen teologian kannalta merkittävä, ja nähtävästi näiden rasitteiden vuoksi Jewish Publication Society'n käännös ei ole kääntänyt lainkaan tässä esitettyjä Jumalan nimiä, jotka ovat kristityille Kristus-ennustuksia, vaan nimet on ainoastaan translitteroitu tekstiin hepreankielisinä. Uusin suomennos ei ole radikaalisti muuttunut vuoden 1933 suomennoksesta. Sen sijaan *New English Biblen* käännöksessä on vanhaan englantilaiseen käännökseen verrattuna kolme muutosta, jotka saavat tyylin putoamaan majesteetillisesta joulujulistiksesta toteavaksi asiatyyliksi. Suomeksi muutokset kuuluisivat suunnilleen seuraavasti:

poika, jonka hartioilla on herraus > poika kantaa vallan symbolia hartioillaan

hänen nimensä on Ihmeellinen neuvonantaja > häntä kutsutaan pyrkimyksiltään suurenmoiseksi

(hänen nimensä on) Väkevä Jumala > (häntä nimitetään) taistelussa Jumalan kaltaiseksi

Näissä muutoksissa metaforiset ilmaukset on selitetty dynaamis-idiomaattisen periaatteen mukaan ymmärrettävällä nykykielellä. Tämänkaltaisia esimerkkejä olivat jo useat kirjailijat ehtineet kritisoida *New English Biblen* Uuden testamentin ilmestyttyä vuonna 1961. T. S. Eliot ja Henry Gifford suomivat käännöstä sanaston turhasta sopeuttamisesta nykykulttuuriin; Giffordin (1962: 466–470) mukaan *New English Biblen* kieli on paremminkin seisautunutta kuin nykyäikaista. Hän ottaa esille seuraavia Uuden testamentin ilmauksia, jotka on ilmaistu *New English Bible*ssa kielellä, jota voitaisiin käyttää nyky-Britanniassa tapahuneista asioista (raamatunkohdat on merkitty suomalaisin lyhentein):

Luuk. 2:1 In those days a decree was issued by the Emperor Augustus for a registration

Luuk. 6:40 A pupil is not superior to his teacher; but everyone, when his training is complete, will reach his teacher's level.³²

Ap.t. 19:23 Now about that time, the Christian movement gave rise to a serious disturbance. - - Demetrius - - called a meeting of these men and the workers in allied trades - - .

T. S. Eliot toteaa, että hänen kommenttinsa eivät koske käännöksen opillista puolta eivätkä tarkkuutta vaan ainoastaan tyyliä. Tyyllillisesti tämä käännös on hänen mukaansa liian kirjaimellinen, nimittäin siinä mielessä, että se ilmaisee metaforat suorasanaisesti (Eliot 1962). Aikalaiskritiikki ei kuitenkaan kohdistunut ainoastaan käännöksen ilmaisuun vaan myös siinä harjoitettuun eksegeesiin. James Barr (1974: 381–405) piti mielikuvituksellisena kääntäjien tapaa selittää tavallisiakin sanoja uudelleen seemiläisen filologian ja sukukielten esiintymien avulla. Hän arvosteli komiteaa myös siitä, että se ei ollut alistanut työtään kritiikille työskentelyvaiheessa.

New English Biblen saama kritiikki johti siihen, että – jo ennen kuin suomalainen ja ruotsalainen uusi käännös valmistuivat – *New English Bible* oli ehditty uudistaa kielellisesti, ja versio sai nimekseen *The Revised English Bible* (REB 1989). Uusi versio palauttaa myös edellä esitettyyn Jesajan kirjan jakeeseen vanhoja metaforia.

REB 1989 For a child has been born to us, a son is given to us; he will bear the symbol of dominion on his shoulder, and his title will be: Wonderful Counsellor, Mighty Hero, Eternal Father, Prince of Peace.

Tässä heprean *šēmô* 'nimensä' on käännetty tulkitsevasti *his title*, ja sanan 'el 'Jumala' on tulkittu tarkoittavan tässä 'sankaria' (*Hero*), mutta metaforat *Wonderful Counsellor* ja *Eternal Father* on palautettu KJV:n mukaisiksi. NEB-keskustelussa tulee esiin, kuinka erilainen voi olla Oxfordin ja Cambridgen akateemisen käännöskomitean määrittelemä käännöksen skopos verrattuna teoksen käyttäjien mielessä olevaan skopokseen, jota taas käännöksen reseptio heijastaa. Esimerkeistä herää jälleen kysymys, sopiiko dynaamis-idiomaattinen metaforien käsittelytapa kulttuureihin, joissa on jo pitkä raamatullisen kielenkäytön historia. Lukijoiden reaktioista heijastuu loukkaantuminen käännöksen liian läpinäkyvää domestikointia kohtaan, ikään kuin olisi aliarvioitu yleisön kykyä itse sijoittaa tekstit tiettyyn aikaan ja paikkaan. Käännöksen nopea uudistaminen osoittaa, että kirkollinen toimeksiantaja, joka koostui valtaosasta Britannian rekisteröityneitä kirkkokuntia, suhtautui kritiikkiin erityisen vakavasti ja pyrki lähentämään komitean ja yleisön skoposta.

Dynaamis-idiomaattisissa käännöksissä on siis toisinaan päädytty parafraasiin jopa kristinuskon keskeisimpien metaforien kääntämisessä eli silloin kun on kyse Jumalan nimistä. Ylläoleva Jesajan jae (9:6) on tästä yksi esimerkki, mutta vielä arkaluontoisempi on kysymys Uudessa testamentissa esiintyvistä Kristuksen nimistä *Jumalan Poika* ja *Ihmisen Poika*. Niinpä on ajateltu, että mus-

³² Gifford toteaa ironisesti, että tämä kielenkäyttö muistuttaa Britannian Opetusministeriön kiertokirjettä "Notes towards the definition of postgraduate levels".

limikontekstissa voisi metaforan *Jumalan Poika* korvata parafraasilla *Son who proceeded from the power of God* (ks. Kuningas-Autio 1998: 20, 21). Tässä tapauksessa luovutaan metaforasta, joka olennaisella tavalla koostaa kristinuskon maailmankuvaa. Ratkaisu ei ainoastaan riko tekstikoherenssia (vrt. *Jumalan lapsi, isä Jumala*) vaan kadottaa tekstin ymmärtämiseen tarvittavaa keskeistä informaatiota.

Kreikan termi *ho hyios tou anthrōpou*, joka on jokseenkin kirjaimellisesti suomennettuna *Ihmisen Poika*, on mm. D. Blackin (1988: 219) mukaan tyypillinen seemiläinen käännöslaina. Se esiintyy 50 kertaa evankeliumien kreikankielisessä alkutekstissä ja on siis evankeliumeissa keskeinen Kristuksen nimi (Taylor 1997: 104). Uuden testamentin kreikkaan ilmaus on Taylorin (1997: 101–103) mukaan saattanut tulla suoraan aramean puhekielestä, ja sille on kirjallinen malli Danielin kirjan arameankielisessä osassa: *kêbar 'ênâsh* 'kuin ihmisen poika' (7:13). Aramean *bar 'ênâsh* ja heprean *ben 'ādām* ovat rinnakkaiset rakenteet. Ellington (1989: 202) käyttää heprean *x:n poika* -rakennetta (esim. *ben 'ādām* 'ihmlapsi', kirjaimellisesti 'miehen poika', tai *ben-ḥāmēš mē'ôt šānâ* 'viisisataa vuotta vanha', kirjaimellisesti 'viidensadan vuoden poika') esimerkkinä, joka on yleensä uusissa englanninkielisissä käännöksissä (mm. TEV, RSV, NEB, NIV) käännetty Vanhassa testamentissa kontekstuaalisesti. Evankeliumeissa tästä seemiläisestä rakenteesta juontuva *ho hyios tou anthrōpou* on kuitenkin uusissakin käännöksissä kaikissa yhteyksissä muodossa *the Son of Man* (Ellington 1989: 207). Taylor (1997: 109) pitää käännöstä *son of man* 'miehen poika' yksipuolisen maskuliinisena ja siksi moderniin käännökseen sopimattomana; hän ehdottaa ilmaukselle englanninkielistä vastinetta *the child of humankind*. Taylorin ehdotuksen ongelmana on Ellingworthin (1997: 112, 113) mukaan muun muassa infantiiliuden korostuminen maskuliinisuuden sijaan, Jeesus Nasaretilaisen sukupuolen peittyminen ja se, ettei ilmaus tällaisenaan yhdisty vanhatestamentilliseen taustaansa. Tätä keskustelua vasten voi suomenkielistä vastinetta *Ihmisen Poika* pitää melko ihanteellisena käännöksenä kreikan termistä: sen alkuosa on sukupuolineutraali, ilmaus on tyylillisesti helppo mieltää vanhatestamentilliseksi alluusioksi ja *ihminen* on tarkoittaa suomessa niin ihmislajeja kuin yksilöä.

Joskus voi yhdenkin keskeisen uskonnon metaforan selittäminen suorasanaaisella vastineella tulla esteeksi, jonka vuoksi lukijakunta ei hyväksy käännöstä. Näin on osittain käynyt *Today's English Version*ille konservatiivisissa kristillisissä piireissä (Marlowe 2001–2005). Siinä käytetään metaforan *blood of Christ* sijaan erilaisia parafraaseja, kuten *sacrificial death of Christ*. Koska englanniksi on olemassa runsaasti erilaisia raamatunkäännöksiä, saattaa tällainen yksittäinen metaforakin tulla esteeksi, jonka vuoksi käännös jätetään sivuun. Nida otti osaa käännöksestä syntyneeseen keskusteluun julkaisemalla kirjansen *Good News for Everyone*, jossa annettiin perusteluja käännösratkaisuille (ks. Nida 1982: 424). Siinä hän selittää muun muassa psalmin 23 uutta muotoa.

Ps. 23 1–3

KJV 1611/1989

1 The Lord is my shepherd;

I shall not want.

2 He maketh me to lie down in green pastures:

he leadeth me beside the still waters.

3 He restoreth my soul:

he leadeth me in the paths of righteousness for his name's sake.

TEV 1976

1 The Lord is my shepherd;
I have everything I need.

2 He lets me rest in fields of green grass
and leads me to quiet pools of fresh water.

3 He gives me new strength.
He guides me in the right paths,
as he has promised.

Ensimmäisen jakeen loppuosan muutosta selittää mm. englannin kielen muuttuminen niin, että *to want* merkitsee nyt 'haluamista' eikä 'tarvitsemista'; siksi nykylukija saattaisi ymmärtää jakeen tarkoittavan, että Jumala onkin *paimen, jota en halua*. Toisessa jakeessa ilmaus *makes me lie down* kuulostaa pakottamiselta, mikä ei olisi alkutekstin mukaista. Kolmannessa jakeessa *restore* saattaa Nidan mukaan kuulostaa nykylukijasta siltä, että jonkun sielu on ollut hukassa ja se on palautettu omistajalleen, vaikka tässä heprean *nefeš* viittaa koko persoonaan eikä vain sieluun. Siksi säe on selitetty TEV:ssa ilmauksella *he gives me new strength*, 'hän antaa minulle uuden voiman'. Jakeen loppuosa *as he has promised*, 'lupauksensa mukaan', on selittävä käänнос heprean idiomille *lěma'an šēmô*, 'nimensä tähden'. Sen kirjaimellinen vastine *for his name's sake* on Nidan mukaan mitäänsanomaton tai harhaanjohtava, koska se luo kuvaa Jumalasta, joka tekee hyvää ihmiselle vain itsekkäästi maineensa vuoksi. (Nida 1982: 428, 429.) – Nidan kommenttia vasten on kiinnostavaa havaita, että vuoden 1992 suomennos "syyllistyy" juuri tällaisen jumalakuvan luomiseen käännökseään *hän ohjaa minua oikeaa tietä nimensä kunnian tähden*. Samoin tekee ruotsalainen Bibel 2000 kääntäessään *Han – – leder mig på rätta vägar, sitt namn till ära*. Bibel 2000-komitean koekäännöksen alaviitteessä selitetään nimenomaan, että Jumalan nimi ja maine vahingoittuisivat, jos hän ei pitäisi lupauksiaan ja suojelisi niitä, jotka palvelevat häntä (Provöversättning 1995: 41). Suomalainen ja ruotsalainen nykykäänнос eivät siis tässä jakeessa ole aivan nidalaisia.

Nämä psalmin 23 alkuosan käänносperustelut riittänevät esimerkeiksi erityyppisistä selityksistä, joita kääntäjä joutuu antamaan, kun tuttua uskonnollista tekstiä valetaan uuteen muottiin. Ensimmäinen korjaus oli tehty sanaston muuttumisen vuoksi (*I shall not want > I have everything I need*), toinen harhaanjohtavan muotoilun takia (*he makes me lie down > he lets me rest*), kolmas lähtö- ja kohdekielen käsitteiden semanttisen eron vuoksi (*nefeš: soul > me*). Neljäs on aiheeni kannalta keskeisin, sillä siinä oli kyseessä idiomaattisen metaforan selittäminen (*for his name's sake > as he has promised*). Nidan antaman perustelun ristiriitaisuus kiinnittää huomiota. Vaikka Nida toteaa, että metafora *nimi* toistuu Vanhassa testamentissa usein Jumalan pelastavan, suojelevan ja luovan olemuksen symbolina, hän ei usko näiden merkitysten valkenevan lukijalle tekstistä, vaan pitää mahdollisena, että lukija voisi käsittää Jumalan väärin tämän jakeen vuoksi. Siksi kääntäjän tulisi ennakoida mahdollinen Jumalan olemusta koskeva ristiriita lukijan mielessä ja silottaa kohta valmiiksi niin, että kuva luotettavasta Jumalasta säilyy ehjänä. Tässä selityksessä toistuu jälleen dynaamisiidiomaattisten käänनोंsten perusongelma: kääntäjä haluaa opettaa lukijaa ja toimia tämän teologisenä neuvonantajana. Tekstin poeettisuus jää psalmiesimerkissä kääntäjän tekemän eksegeesin varjoon. Käännöksen epärunollista suorasanaisuutta on kummastellut myös vuoden 1992 suomennoksen runotekstityöryhmissä toiminut Lassi Nummi todetessaan Aamoksen kirjan käännökse-

tä, että "TEV:lle melkein koko juttu näyttää olevan silkkaa proosaa" (T. Toivanen 2005: 13).

Vaikeasti avautuvien metaforien suomentamisesta on säilynyt Raamatunkäännöskomitean arkistossa joitakin keskustelumuistiinpanoja. Psalmien metaforien säilyttämistä on puolustanut ainakin Jorma Vuoriniemi, joka luennoi komitean koulutusseminaarissa (6.-7.2.1976) tyylintutkimuksesta. Sihteerin tekemän tiivistelmän mukaan tyylintutkija hyväksyi muutoksen *maksa riemuitsee* > *sisin riemuitsee*, mutta piti tällaista menetelmää laajemmin käytettynä vahingollisena. Jos kaunokirjallisen tekstin poikkeama korvataan tulkinnalla, menetetään sivumerkityksien kirjo. (RKK 1973–1992.)

Kysymys idiomaattisen suomen käytöstä raamatunkäännöksissä on monitahoinen. Suomen kirjakieli on alkuaan rakentunut uskonnollisen kielenkäytön varaan, ja siksi useista alkukielten sanonnoista on vuosisatojen kuluessa tullut osa idiomaattista suomea. Alkukielistä lainattuja piirteitä ei voida millään yksiselitteisellä tavalla jaotella idiomaattistuneisiin ja epäidiomaattisiin. Edellä on todettu, että vuonna 1973 asetetun komitean ratkaisut eivät pyri yksiselitteiseen dynaamiseen vastaavuuteen tai idiomaattisuuteen. Käännösprosessi on ollut jatkuvaa tasapainottelua tradition ja nykykielen välillä, toisaalta myös erilaisten tulkintaperinteiden ja ideologisten näkemysten kesken; näin voi päätellä komitean arkistoon talletetuista dokumenteista (RKK 1973–1992). Myös komitean jäsenten julkaisemista artikkeleista käy selvästi ilmi, että traditio on ollut tärkeä käännösratkaisujen perusta useissa tapauksissa. Silti käännöksen peruslinja on dynaamisen vastaavuuden periaatteen mukainen, ja käännöksessä on esimerkkejä idiomaattisen käännösperiaatteen mukaan tehdyistä ratkaisuista. Tämä näkyy erityisesti kielikuvien kääntämisessä.

Vanhastaan, kirjaimellisen kääntämisen tradition aikana, kielikuvat käännettiin tavallisesti sellaisinaan kulttuurieroista välittämättä. Tosin Agricola on ollut suomennoksissaan myös mukaileva eikä jyrkän formaali (Tarkiainen ja Tarkiainen 1985: 193), ja formalismi on vahvistunut vasta hänen jälkeensä. Yksi Agricolasta 1930-luvun käännökseen säilynyt Vanhan testamentin kielikuva on *sarvi*, joka symboloi 'kunniaa' ja 'voimaa'. Tästä taas on peräisin Uuden testamentin kielikuva, *pelastuksen sarvi* (Luuk. 1:69), joka esiintyy vuoden 1933/38 ja sitä vanhemmissa raamatunsuomennoksissa huolimatta siitä, että suomalainen kulttuuri ei tunne *sarvi*-sanalle yleviä konnotaatioita eikä automaattisesti yhdistä sitä 'voimaan'. Dynaamisen kääntämisen periaatteen mukaan kielikuva säilytetään silloin, kun se on kohdekulttuurissa ymmärrettävä. Niinpä mainittu *pelastuksen sarvi* on vuoden 1992 suomennoksessa *väkevä pelastaja*. Vanhemman raamatunsuomennoksen lukijan on ollut mahdollista tutustua *sarvi*-sanana metaforisiin muotoihin Vanhassa testamentissa ja oivaltaa sieltä sen mielekkyys, kun taas uuden suomennoksen lukijalle tämä on vaikeampaa, koska kielikuva on tavallisesti poistettu myös Vanhasta testamentista. Se esiintyy kuitenkin vielä psalmissa 89:25 *minun avullani* (kirjaimellisesti *nimessäni*) *kohoaa hänen mahtinsa sarvi* sekä psalmissa 92:11 *minun voimani kohoaa kuin villihärän sarvi* (A. Toivanen 1991: 120, 121). Alleviivatut sanat ovat kääntäjien selventäviä lisäyksiä. Vuoden 1933/38 suomennoksessa *sarvi* esiintyy 90 kertaa ja vuoden 1992 suomennoksessa 64 kertaa (Raamattu.uskonkirjat.net 2001–2005). Konkreettinen puhe *uhrialttarin sarvista* tai profeettakirjojen ennustukset eläinhahmoisten kansakuntien *sarvista* on säilytetty uudemmassa (1992) suomennoksessa useammin kuin ru-

notekstien animorfinen puhe, jossa IHMINEN ON SARVIPÄISEN ELÄIMEN KALTAINEN / SARVION VOIMA. Muutamia näitäkin *sarvi*-metaforia on kuitenkin säilytetty (2. Sam. 22:3; Ps. 89:25; 92:10), mutta useammin metafora on poistettu (1. Sam. 2:1; 2:10; 16:1; Job 16:15; Ps. 18:2; 22:21; 69:31; 75:4; 75:5; 75:10; 89:17, 24; 92:10; 112:9; 132:17). (*Sarvi*-metaforan kääntämisestä ks. myös Kuningas-Autio 1998: 10, 11.)

Kyseinen *sarvi*-kielikuva sopii kuitenkin dynaamisen ekvivalenssin periaatteeseen, jos sitä sovelletaan väljästi: konteksti nimittäin tarjoaa riittävästi informaatiota tämän kielikuvan ymmärtämiseen. Näin tulkitsee ainakin *New International Version* (Ps. 132:17, 148:14; Luuk. 1:69). Sen sijaan puhtaasti idiomaattiseen käännösperiaatteeseen tämä kielikuva ei sopisi, sillä mitään kohdekielessä epäidiomaattista ei sen mukaan pidä tuoda käännöksen kieleen. Funktionaalisen kääntämisen periaatteen mukaan kumpi tahansa ratkaisusta on perusteltavissa, riippuen tekstityypistä ja käännöksen tavoitteesta. Jos käännetään uskonnollista tekstiä uskonnolliseen tarkoitukseen, uskonnon metaforat ovat luonnollinen osa tekstiä. Jos taas pyritään kääntämään teksti sen uskonnollisia premissejä tuntemattomalle yleisölle ja halutaan painottaa kontaktifunktiota informatiivisen ja poeettisen funktion sijaan, voidaan kontaktin saamisen vuoksi uhrata joitakin muita tekstin osia (ks. Vehmas-Lehto 1999: 79, 80). Metafora *pelastuksen sarvi* vaatii melko paljon raamatullista yleistietoa avautuakseen lukijalle.

Uusimmassa raamatunsuomennoksessa on myös esimerkkejä, jotka osoittavat kielikuvien poiston olevan dynaamis-idiomaattisen käännöstävän toistuva ongelmakohta ja huolellistenkin transformaatioiden varjopuoli silloin, kun kontekstin osuutta ei ole analyysissä tarkemmin selvitetty. Seuraavassa psalminjakeessa ilmaisu on uusimmassa suomennoksessa abstraktimpi kuin edellisissä.

Ps. 35:15

BHS *ûbšal'î*
ja kompastuessani

VT 1933 he iloitsevat minun kompastuksestani ja kokoontuvat minua vastaan

R 1992 kun minun kävi huonosti, he kerääntyivät ympärilleni ilkkumaan

Edellä (luvussa 2.1.2) osoitin, kuinka klassinen retoriikka on ammentanut esimerkkiaineistoa Vanhan testamentin konkreettisista kielikuvista. Näissä jakeissa psalmi kuvaa Vanhalle testamentille ominaiseen tapaan mielenliikkeitä konkreettisena liikehdintänä, *kompastumisena* ja *vaeltamisena*, sekä äänenä, *vaike-roimisena*. Uudessa suomennoksessa kuvat on selitetty yleisemmillä käsitteillä, 'huonosti käymiseksi', 'ahdistukseksi' ja 'pelosta suunniltaan olemiseksi'. Jos psalmikäännöksessä painotetaan tekstin uskonnollista funktiota enemmän kuin ekspressiivistä, voi tällaista kielikuvien valmiiksitulkintaa pitää skopoksen mukaisena: Vanhan testamentin runoteksti saadaan sovitettua nykysuomalaiseen uskonnolliseen genreen pyrkimällä tälle tekstilajille ominaiseen abstraktiin ja psykologisoivaan kielenkäyttöön.

Dynaamisen ja idiomaattisen käännösperiaatteen metaforanäkemyks pohjautuu alussa esiteltyyn metaforien korvaamisteoriaan. Sen mukaan kielikuva ei ole itseisarvo vaan tekstin sanoman tehokeino. Tämän takia kääntäjät ovat pitäneet tärkeämpänä kielikuvan kantaman merkityksen kääntämistä kuin kieliku-

van siirtämistä kohdekieleen. Muuten kielikuva saattaisi itse asiassa vaikeuttaa tekstin sanoman ymmärtämistä. Kielikuvat nähdään näissä teorioissa höysteiksi, joista voidaan tarvittaessa luopua, jos tekstin ymmärrettävyys niin vaatii.

Vuorovaikutusteoreettisen näkemyksen mukaan metafora kantaa informaatiota sellaisenaan. Jos metafora korvataan muulla vastineella, informaatio tai merkittävä osa siitä menetetään väistämättä, koska kuvan ja kuvattavan vuoropuhelu ei tällöin pääse toteutumaan. Näin saattaa käydä, jos kääntäjä näkee metaforan kielen epämuodostumaksi (vrt. Nida 1964: 93), jonka voi silottaa normaalityyliseksi, tai ylelliseksi lisähöysteeksi, josta voidaan tinkiä. Metafora on vuorovaikutusteoreettisen näkemyksen mukaan nähtävä sellaisenaan merkittäväksi osaksi tekstin sanomaa. Käännöstyössä tämä merkitsisi sitä, että kielikuvia sisältävän tekstin ymmärrettävyys ei voi vaatia kielikuvien korvaamista abstraktilla vastineella, koska kielikuvallisen tekstin merkitys avautuu vain kielikuvien aktivoiman vuoropuhelun kautta.

Siinä, missä dynaamiset ja idiomaattiset käännökset toteuttavat klassisen retoriikan korvaamisteorian mukaista metaforanäkemyksenä, näyttävät pyhää tekstiä varoen lähestyvät vanhat kirjaimelliset käännökset puolestaan toimivan metaforien kääntämisessä miltei vuorovaikutusteoreettisen ajattelun mukaan. – Kääntöpuolena tässä varovaisuudessa ovat kuitenkin aiemmin esitetyn kaltaiset ylikäännökset.

Idiomaattisessa teoriassa korostetaan äärimmäisyyteen saakka sitä seikkaa, että metaforalla on merkitys vain tietyssä kulttuurikontekstissa. Metaforien siirtymistä kulttuurista toiseen ei ole pohdittu, vaan uuden metaforan esittäminen käännöksessä nähdään epäsuotavana. Loogisesti tämän mukaan siis vain natiiveille teksteille suotaisiin etuoikeus luoda uusia metaforia, ja käännöksen tulee näin ollen pyrkiä sanoman kotouttamiseen. Kuitenkin kulttuurit elävät vuorovaikutuksessa juuri erilaisten käännöstekstien kautta, ja jokainen teos luo oman mikrokulttuurinsa, jossa sen omat metaforat tulevat ymmärretyiksi. Teoksen reseptiosta riippuu, kuinka elinvoimaisia sen metaforat ovat kohdekulttuurissa. Kääntäjän tehtävään ei kuulu ennustaa, kuinka intensiivisesti vastaanottajat antautuvat teoksen kuvien vietäviksi, eikä ainakaan eksplikoida tätä arviotaan tekstissä. Tällöin kääntäjä muuttuu opettajaksi ja käännös oppikirjaksi.

2.2.5 Yli- ja alikäntämisestä metaforatietoisuuteen

Yli- ja alikäntämisen ongelmiin raamatunkäännöksissä ei näytä tarjoutuvan teoriatasolla valmista ratkaisua tarkastelemistani käännöstutkimuksen suuntauksista. Olen edellä esittänyt viime vuosisadan puolivälin jälkeen syntyneet dynaamis-idiomaattiset käännökset alikäntämisen malleina. Näitä käännöksiä on yleensä eniten kritisoitu uskonnon metaforien liiallisesta selittämisestä.

Käytännössä monissa vanhoissa käännöksissä on vuosisatojen kuluessa modifioitu sanatarkkaa käännöstapaa kulttuurin mukaan. Esimerkiksi Lutherin saksannoksessa voidaan nähdä pyrkimys ymmärrettävään kansankieleen usein keskeisemmäksi tavoitteeksi kuin sanatarkkuus (esim. Bassnett 1995: 66, 67), ja samaa voi sanoa myös Agricolan suomennostyöstä. Tunnetuin esimerkki Lutherin tavasta muokata tekstiä ymmärrettävämmäksi lienee Roomalaiskirjeen jae 3:28, jossa Luther on lisännyt sanan *allein* 'yksin' selventämään reformaatioissa keskeistä *sola fide* -teologiaa: *der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke al-*

lein durch den Glauben; kreikankielisessä alkutekstissä tälle pikkusanalle ei ole vastinetta (Berger ja Nord 2005: 31). Lutherin ja Agricolan suorittamat käännöstyöt ovat kuitenkin monessa mielessä vailla vertailukohtaa nykysaksalaisen tai suomalaisen käännöskirjallisuuden joukossa; ovathan ne olleet sekä oman alansa että ylipäättään kirjallisuuden ja kulttuurin edelläkävijöitä. Tällaisesta ennakkoluulottomuudestaan huolimatta Lutherin Raamattu on osaltaan ollut mallina myös monille näihin päiviin asti erikielisissä raamatunkäännöksissä säilyneille alkutekstikeskeisille ylikäännöstapauksille, kuten jo esittelemälleni *kasvojen edessä* -rakenteelle.

Yhteenvetona edellä käsitellystä voidaan todeta, että esittelemäni transformaatiokielioppiin, semantiikkaan ja tekstilingvistiikkaan tukeutuvat käännösteoriat eivät tue metaforan kääntämistä, koska niistä puuttuu näkemys metaforisen informaation luonteesta. Tätä näkemystä nimitän *metaforatietoisuudeksi*. Transformaatioteoriaan pohjautuvassa dynaamisen ekvivalenssin teoriassa nähdään kaikkien rakenteiden todelliseen olemukseen päästävän syvärakennanalyysin avulla. Idiomaattinen käännösperiaate ei tuo mitään periaatteellista lisäystä dynaamisen ekvivalenssin metaforakäsitykseen, mutta rajaa mahdollisuudet metaforien suoraan kääntämiseen entistäkin kapeammiksi. Funktionaalit teoriat eivät ole olleet kiinnostuneita metaforasta teoreettisena kysymyksenä, koska niiden fokuksessa on koko tekstin skopos. Metaforatietoisuuden puuttumisen vuoksi kaikkien näiden suuntausten sovellukset johtavat metaforien alikäntämiseen. Samasta syystä ne eivät myöskään anna tyydyttävää välinettä luvussa 2.2.2 esitellyn puoliprepositioesimerkin kaltaisten ylikääntämistapausten uudelleenarviointiin.

Eräänlainen metaforatietoisuus on kuitenkin idullaan joissakin uudemmissä käännösteoreettisissa suuntauksissa. Edellä esitetyistä käännösteorioista poikkeavalla tavalla metaforan ottaa huomioon ainakin systeemis-funktionaaliseen kielioppiin (Halliday 1985) perustuva Newmarkin (1988: 9, 104, 113) käännösmetodiikan opas. Newmark pitää metaforaa kääntämisen merkittävimpänä ongelmana, joka esiintyy kielen eri tasoilla leksikosta tekstiin. Termillä *metafora* Newmark (1988: 104, 105) tarkoittaa kaikkia kielikuvia sisällyttäen tähän myös metonymian ja "laajennetut metaforat", kuten sananlaskut ja allegoriat; metaforan kääntämistä havainnollistaa Newmarkilla kaavio, jossa kuvan (image) ja kuvattavan (object) ympyrät leikkaavat toisensa ja rajapinta on metaforan merkitys (sense). Newmark (1988: 106–113) erottaa kuusi erilaista metaforan tyyppiä: kuolleet metaforat (*vuoren juurella*), kliseytyneet metaforat (*saavuttaa läpimurto*), perusmetaforat (*aurinkoinen hymy*), adaptoituneet tai kulttuuriset metaforat (adapted metaphor; *kaveria ei jätetä -henki*), uudet metaforat (*siisti 'hauska'*) ja originaalit metaforat (*Kristuksen ruumis*). Näistä muut kuin originaalit metaforat voi tai tulee useimmissa tekstilajeissa kääntää Newmarkin mukaan suorasanaaisella tai idiomaattisella vastineella, kun taas originaalin metaforan säilyttäminen kirjaimellisesti samankaltaisena on tärkeää kahdesta syystä. Originaalit metaforat – olkoonpa kuinka kulttuurisia tai subjektiivisia tahansa – sisältävät kirjoittajan keskeisen sanoman ja viestivät hänen persoonallisuudestaan. Nämä metaforat ovat myös kohdekielelle tärkeä kielellisen rikkauden lähde. (Newmark 1988: 112.) Luokittelun sovellus jää kääntäjälle, ja ainakin Raamatun tekstin metaforista on toisinaan vaikea päättää, onko kyse kiertäen käännettävästä kulttuurimetaforasta vai säilyttämisen arvoisesta originaalista

metaforasta. Edellä esitetyt esimerkit *Kristuksen ruumis*, *Ihmisen Poika* ja *Jumalan Poika* ovat metaforia, jotka on tulkittu molemmilla tavoilla.

Myös käännöskielen (*translationese*) tutkimus tuo ylikääntämiseen hyödyllisen näkökulman. Muun muassa Jantunen ja Eskola painottavat, että käännöskielen piirteitä ei pidä ilman muuta arvottaa ja pitää epäsuotavina ilmauksina kohdekielessä (Jantunen ja Eskola 2002: 184–185; Jantunen 2004: 559–560). Käännöskieli ilmentää kielille ominaista kulttuurikerrostumien monilähtöisyyttä, ja näin nähtynä se on kielelle myös voimavara ja normaalia kieltenvälistä vuorovaikutusta (ks. Even-Zohar 1990: 12–13). Tällainen ajattelu antaa tilaa myös metaforatietoisuudelle.

Chesterman pitää tämänhetkisen käännöstudkimuksen keskeisenä kohteena kääntämisen arvoarvostelmien tarkastelua. Tämä näkyy tutkimuksen keskittymisenä mikrotasolla kääntäjän mielessä tapahtuvien käännösratkaisujen välitömiin perusteluihin ja makrotasolla kääntäjää ympäröivän maailman välillisesti aiheuttamiin käännösratkaisuihin. Edellisiin kuuluvat sellaiset seikat kuin kääntäjän uskomukset, periaatteet, arvot ja maailmantieto, jälkimmäisiin muun muassa asiakkaan vaatimukset, kulttuuriset tai poliittiset valta-asetelmat ja muut sosiaaliset normit. (Chesterman 2000: 46–48.) Nämä teemat nousevatkin esiin, kun tarkastellaan uusimpien raamatunkäännösten työstämisen prosesseja viime vuosikymmeninä toimineiden komiteoiden julkaisuista sekä käännöksistä käytyä akateemista ja kansanomaisista keskustelua. Raamatun metaforien kääntäminen nostaa aina keskustelunaiheeksi sekä yksilötasolla kääntäjien että yhteisön tasolla kulttuuriset arvokysymykset. Käännöstudkimus voi siksi hyötyä näkökulmista, joissa yhdistetään erilaisten raamatunkäännösten käännösratkaisujen kielellinen kuvaus ja niiden kulttuurisidonnainen reseptioanalyysi; kulttuuri voi tässä tapauksessa olla tietyn kirkkokunnan traditio. Metaforatietoisuus uskonnon teksteissä sopii tämänhetkisen käännöstudkimuksen kehykseen.

2.3 Metaforatietoisuus formaalin raamatunsuomennosperinteen jälkeen

2.3.1 Metaforatietoisuus analyysimenetelmänä

Luterilaisen kirkolliskokouksen vuonna 1992 hyväksymä raamatunsuomennos on ensimmäinen suomalainen virallisen aseman saanut Raamattu, jossa näkyvät modernin käännöstudkimuksen vaikutukset. Edellä on esitelty ne käännösteorian suuntaukset, jotka ovat eniten vaikuttaneet vuoden 1992 käännöksen työprosessiin: dynaamisen ekvivalenssin teoria, idiomaattinen kääntäminen, funktionaalinen tekstityyppiteoria sekä skopos-ajattelu. Työlle suuntaa luova osamietintö (1975: 17–18, 20–21) oli varovaisesti dynaamisen ekvivalenssin kannalla, mutta se korosti myös tradition osuutta muun muassa suosittelemalla konservatiivista *Jerusalem Biblea* yhdeksi käännösesikuvaksi ja pitämällä teologisen termistön säilyttämistä tärkeänä. Komitean koulutusseminaareissa ovat dynaamis-idiomaattisen kääntämisen mukaiset linjaukset olleet esillä osamietintöä selkeämmin, vaikka toisaalta esitelmäkäsikirjoituksista käy ilmi, että

komitea on ollut alusta alkaen moniääninen kysymyksissä suomalaisen raamat-tukielen perinteen ja nidalaisen käännteorian välisestä suhteesta ja tyyli-ty-symysten ratkaisemisesta (metaforien kääntämisestä ks. Harviainen 1986: 146-154). Funktionaaliin teorioihin tutustuminen 1980-luvun puolivälin jälkeen tarjosi komitealle mahdollisuuden perustella traditiota säilyttävää otetta myös käännteoreettisesti tekstin skopoksen kautta (ks. lukua 2.2.3.3). Suomalaisessa ja luterilaisessa raamatutraditiossa komitean työskentelyä piti kiinni myös sen työtapa: käännteosyksiköissä työskenteli eksegeettejä, filologeja ja kirjailijoita, käännteosprosessi oli monivaiheinen ja palautteen keruu laajapohjaista. Opillises-ti ja liturgisesti tärkeitä kohtia käsiteltiin monella taholla. (RKK 1973–1992; ks. myös lukua 1.4.8.) Tällaisessa tilanteessa ei ole todennäköistä, että mitään radi-kaalia traditiosta irrottautumista tapahtuisi, eikä tietyn teoreettisen linjauksen vaikutus käännteosratkaisujen tekoon ole niin suora kuin pienempien käännteos-ryhmien työskentelyssä.³³ Esimerkiksi Herran siunauksessa päädyttiin filologin tekemän ja traditiosta poikkeavan pohjakäännteoksen jälkeen vaihe vaiheelta ta-kaisin miltei samanlaiseen ratkaisuun edellisen suomennoksen kanssa (ks. lu-kua 4.2.1.1). Vähemmän tunnetuissa raamatunkohdissa dynaamis-idiomaattiset linjaukset näkyvät kuitenkin paremmin.

Tästä taustasta johtuen myöskään vuoden 1992 metafora-aineiston analyysiä ei ole hedelmällistä kiinnittää ainoastaan edellä esiteltyihin käännteorioi-hin, joilla voi perustella keskenään vastakkaisiakin käännteosratkaisuja. Siksi otan tässä luvussa niiden rinnalle analyysini metodiseksi perustaksi *metaforatie-toisuuden* käsitteen, jonka esitin luvussa 2.1.9. Viitataan sillä blackilaisen vuoro-vaikutusteorian ja kognitiivisen semantiikan yhteiseen alueeseen, ja pidän me-taforista ja metonymistä hahmottamista fundamentaalisesti erilaisina proses-seina. Tarkastelen nyt erityisesti vuoden 1992 Vanhan testamentin kehokeskeis-ten kielikuvien käännteosratkaisuja. Esimerkit on valittu sattumanvaraisesti eri puolilta Vanhaa testamenttia. Näiden esimerkkien avulla täydennän aiempien lukujen teoriakatsauksissa muodostunutta kuvaa uusimman suomennoksen tavasta kääntää antroposentrisiä metaforia.

Vertaan uusinta raamatun suomennosta tässä vuoden 1933 suomennok-seen (VT 1933) sekä toissijaisesti myös käännteoksiin *New English Bible* (NEB 1970), *Today's English Version* (TEV 1976) ja *Bibelen* (NB 1978). Paikoin vertaan ratkaisuja alkutekstiin *Biblia Hebraica Stuttgartensian* (BHS) mukaan, ja toisinaan mukana on Lutherin käännteos, *King James Version* tai vanhempia suomennoksia. Keskityn tässä kuitenkin käännteosperiaatteen murrosvaiheen tuomiin muutok-siin enkä niinkään vanhempien käännteosten tapauksiin. Sen vuoksi vertailu *To-day's English Version*iin on tässä keskeinen, onhan se kiistanalaisuudessaankin selkeä linjaesimerkki dynaamisen ekvivalenssin periaatteen toteuttamisesta. Vaikka *New English Bible* on samansuuntainen, se on laajemman käännteosryh-män tuotos ja siksi usein konservatiivisempi.

Olen valinnut tässä esiteltäviksi kolme Vanhalle testamentille ominaista metaforisuuden lajia. Aloitan Jumalan kehollisuuden ilmenemisestä kielikuvis-sa (2.3.2), koska se tulee esiin myös kaikissa seuraavissa alaluvuissa. Toiseksi

³³ Kolmen hengen käännteosryhmän tekemä Uusi testamentti nykysuomeksi (1972) on suomalainen esimerkki dynaamisen ekvivalenssin mukaisesta nykykielisestä raama-tunkäännteöksestä, jossa teoreettinen linjaus näkyy selkeästi koko UT:n käännteosratkai-suissa ja tyyliissä.

käsittelen antroposentriseen lateraaliseen hahmottamiseen perustuvia puoli-suusmetaforia, jotka ovat myös ominaisia Vanhan testamentin metaforiikalle (2.3.3). Kolmanneksi käsittelen säiliömetaforia luvussa 2.3.4. Horisontaalisuuden ja vertikaalisuuden metaforia en ole koonnut tähän lukuun lainkaan, koska ne nousevat yleisluonteisuutensa vuoksi esiin eri yhteyksissä. Vertikaalisuutta olen käsitellyt edellä luvussa 2.1.6.2, ja horisontaalisuuteen liittyviä piirteitä käsittelen jonkin verran *kasvot*-metaforien yhteydessä myöhemmin. Tässä luvussa jätän kokonaan huomiotta *kasvot*-metaforat, koska niitä tarkastellaan laajasti luvuissa 3 ja 4.

2.3.2 Jumalan kehollisuus

2.3.2.1 Antropo-, zoo- ja naturomorfiset jumalametaforat

Ei-inhimillisten entiteettien kuvaamista ihmisen kaltaisiksi eli personifikaatiota voidaan toisinaan kutsua myös *antropomorfsuudeksi*. Kognitiivisen semantiikan keskeinen antroposentrisen perusajatus kehollisuudesta kielellisen kategorioinnin perustana on tässä mielessä myös antropomorfinen. Ojutkangas (2001: 29, 30) hyödyntää termejä *antropomorfinen* ja *zoomorfinen käsitteistysmalli* kuvaessaan kieliopillistumia, joiden lähteenä on ihmiskeho (esim. *käsin, käsiksi*) tai eläimen keho (esim. *kyljessä, rinnalla*). Usein termi antropomorfismi kuitenkin rajautuu uskonnon kielen tutkimukseen.

Teologiassa ja Raamatun kielen tutkimuksessa antropomorfismi on nimenomaan Jumalan kuvaamista ihmisen kaltaiseksi. Antropomorfsuus mahdollistaa Jumalasta puhumisen. Alonso-Schökelin mukaan termin sisältöä on vaikea rajata, sillä kaikki ihmisen puhe Jumalasta on antropomorfismia sen laajassa merkityksessä: Jumalan humanisointia. Ensimmäisen Mooseksen kirjan ensimmäinen luku oikeuttaa tällaisen jumalapuheen, koska siinä ihminen luodaan Jumalan kaltaiseksi (1. Moos. 1:26–27; esim. Bigger 1989: 72–74). Toisen jaotteen mukaan antropomorfismi antaa Jumalalle ihmisen muodon ja *antropopatismi* (antropopathism) ihmisen tunteet. (Alonso-Schökel 1988: 128.)

Antropomorfismin ja antropatistimin tai fyysisen ja psyykkisen ihmisenkaltaisuuden erottaminen on välillä tarpeen käännosten välisten erojen kuvamisessa. Otan tästä kaksi esimerkkiä, joissa vanhat käännökset käyttävät antropomorfismia mutta uudemmat antropatistimia (a, b):

Antropomorfismista antropatistiksi

a) 3. Moos. 26:11

B 1642 Minä panen asumasiani teidän keskellen / ja minun *sielun* ei hylä teitä.

B 1776 Ja minä panen asumasiani teidän keskellenne: ja minun *sieluni* ei hyljä teitä.

VT 1933 Ja minä panen asumukseni teidän keskellenne enkä viero teitä.

R 1992 Minä pystytän asumukseni teidän keskellenne enkä väsy teihin.

b) Hes. 20:17

B 1776 minun *silmäni* armahti heitä

VT 1933 minä säälin heitä

R 1992 minun tuli heitä sääli

Esimerkin a) vanhoissa käänöksissä toimii antropomorfinen metonyymi *Jumalan sielu Jumalan sijaan*. 1900-luvun suomennoksissa jälkimmäisen lauseen sub-

jektina ei enää ole *sielu* vaan tekijäksi on tullut alkuosan *minä* eli Jumala. *Sielun* taustalla on heprean kielen hankalasti käännettävä *nepeš*, joka merkitsee pikemminkin koko olemusta kuin jotakin henkistä osaa siitä (Lauha 1983: 50–57). 1900-luvun suomalaiset raamatunkäännökset käyttävät siis antropopatiaa (*en viero, en väsy*), kun vanhemmat käännökset ovat alkutekstistä kirjaimellisesti käännetyn antropomorfismin kannalla (*sieluni ei hylkää*). Samalla muuttuu subjektin rooli, niin että uusimman suomennoksen vastineessa *en väsy teihin* subjektin rooli on kokijan (*Jumala väsy*) eikä tekijän (*Jumala hylkää/vieroo*). Metonyymin poistolla Jumala tuodaan lähemmäs – toisaalta siis lisätään intiimiyttä ja konkreettisuutta – mutta antropopatian kautta Jumala saa arkisemman ja passiivisemmän roolin (*en väsy teihin*). Samantyyppinen kehitys on nähtävissä esimerkiksi b), jossa metonyyminen antropomorfismi *Jumalan silmä Jumalan sijaan + armahtaa ihmistä* on 1900-luvun käännöksissä vaihdettu antropopatismiksi *Jumala säälii ihmistä*.

Kaikki Vanhan testamentin antropomorfismit eivät ole kuvaannollisia, kuten yllä kuvatut esimerkit ovat. Stienstra pitää tärkeänä, että tutkimuksessa erotetaan antropomorfismien kirjaimellinen ja metaforinen käyttö. Raamatullisiin alku- ja patriarkkakertomuksiin kuuluu lyhyitä narratiiveja, joissa Jumalan kuvataan kirjaimellisesti astuvan alas ja toimivan ihmisten tavoin – vaikka samaan aikaan tiedostetaan ihmisen ja Jumalan välinen ero. Tällaisia jaksoja ovat kertomus lankeemuksesta (1. Moos. 3:8–10), Iisakin syntymän ilmoittaminen (1. Moos. 18) ja Jaakobin paini (1. Moos. 32). Myöhäisemmässä vaiheessa on vielä muutamia viitteitä kirjaimellisista antropomorfismeista, kuten kertomus Jumalan ja Israelin liiton vahvistamisesta (2. Moos. 24:9–11) ja jakso, jossa Jumala peittää Mooseksen kädellään kulkiessaan tämän ohi (2. Moos. 33). Näitä tekstejä voi pitää allegorioina, mutta niiden antropomorfisuus ei ole metaforista vaan kirjaimellista. (Stienstra 1993: 54–59.)

Antropomorfisuus toteutuu usein Jumalan aistien, erityisesti näön ja kuulon, metaforissa. Näkemisen ja kuulemisen antropomorfismit ovat yleisiä ja niitä on käännetty eri kielille suoraan (esim. Stienstra 1993: 45–48, 60). Vaikeammin käännettäviä ovat viittaukset Jumalan hajuaistiin. Vanhassa testamentissa toistuu kuitenkin usein *suloinen uhrintuoksu*. Näiden kuvien taustalle hahmotuu mielikuva nälkäisestä Jumalasta, jonka sieraimissa paistuvan lihan tuoksu tuntuu miellyttävältä. Ensimmäisen kerran Jumalan hajuaisti mainitaan kertomuksessa, jossa Nooa rakentaa uhrilattarin vedenpaisumuksen jälkeen (1. Moos. 8:21). Suomalaisten käännösten vastineet vaihtelevat: *HERra haisti lepytys hajun* (B 1776) > *Herra tunsi suloisin tuoksun* (VT 1933) > *Herra tunsi uhrisavun tuoksun* (R 1992). Nida (2003: 294, 295) toteaa, että kuva on syntynyt kontekstissa, jossa suurin osa ihmisistä kärsi jatkuvasta eläinproteiinin puutteesta ja jolle paahdetun lihan tuoksu oli harvinainen elämys; siinä kontekstissa tämä länsimaisesta näkökulmasta katsottuna Jumalaa alentava kuva on ollut sopivaa siirtää myös Kaikkivaltiaaseen. Monet modernit käännökset kiertävät ilmausta lihan *suloisesta* (VT 1933) tai *makeasta* (B 1776) hajusta samaan tapaan kuin uusin suomalainen käännös, joka käyttää ilmauksia *Herralle mieluisa tuoksu* ja *tuoksuva uhri, joka miellyttää Herraa* tai pelkästään *uhri* ja *tuoksuva uhri*. Länsimaisen kokemusmaailman mukaan raamatutyyliin vaikeasti sopiva kuva etäännytetään näillä valinnoilla liiasta konkreettisuudesta. Etäännyttämistä puoltaa myös Stienstran (1993: 61, 62) tulkinta; sen mukaan *Jumala näkee* ja *Jumala kuulee* ovat

Vanhan testamentin aistimusantropomorfismeista ainoat produktiiviset metaforakeskiöt, kun taas *Jumala haistaa* on paremminkin "uinuva metafora",³⁴ koska sillä on vain tämä yksi käyttöyhteys. Ongelmana sekä etäännyttävän että kirjaimellisen käännösvastineen valitsemisessa on se, että *tuoksuvasta uhrista* tulee helposti virheellinen mielikuva suitsukseen hajusta, joka taas ei kuulu vanhatestamentilliseen eläinten uhraamisen kontekstiin.

Jumalaan viitataan myös zoomorfisesti siipi-metaforilla: *peitä minut siipiesi suojaan* (Ps. 17:8 ym.). Muutamassa yksittäisessä katkelmassa Jumalaa verrataan lohikäärmeen kaltaiseen mytologiseen eläinhahmoon: *Hänen sieraimistaan nousi savu ja kaikennielevä liekki hänen suustaan, se suitsusi hielten hehkua* (2. Sam. 22:9, vrt. Ps. 18:8).

Vanhassa testamentissa esiintyy lisäksi *naturomorfsia* jumalametaforia, joissa Jumala kuvataan luonnonilmiön kaltaiseksi. Keskeisin niistä on metaforinen *rûah*, joka merkitsee 'tuulta' mutta metaforisesti sekä ihmisen että Jumalan 'henkeä'. Käännöksissä on ratkaistava, valitaanko käännösvastineeksi *tuuli*, *henki* vai *Henki* eli onko kyse luonnonilmiöstä, yleisestä elämän symbolista vai persoonallisesta henkiolennosta (Bigger 1989: 67–68). 1900-luvun raamatunkäännöksissä on esimerkiksi luomiskertomuksen alussa (1. Moos. 1:2) esiintyvä *rûah* tulkittu kaikilla näillä kolmella tavalla. Formaali suomennos tulkitsee sanan viittaavan henkiolentoon: *Jumalan Henki liikkui vetten päällä* (VT 1933). Uusin suomennos (1992) kääntää saman kohdan pienellä alkukirjaimella: *Jumalan henki liikkui vetten yllä*. Suomennoksissa ei käytetä tässä *tuuli*-vastinetta, mutta esimerkiksi *New English Bible* (1970) käyttää ilmausta *a mighty wind that swept over the surface of the waters*. Myös *New Revised Standard Version* (1989) kääntää *a wind from God swept over the face of the waters*, ja sen alaviitteessä annetaan lisäksi tulkinnat *a spirit of God* ja *a mighty wind*. Vanhan testamentin naturomorfsimit ovat laaja ilmiö, jota en voi tässä käsitellä tarkemmin. Palaan aiheeseen kuitenkin vielä luvussa 4.2.1.4, jossa puheena oleva aurinkometaforiikka (JUMALAN KASVOT OVAT AURINKO) kuuluu tähän.

2.3.2.2 Metonyymiset antropomorfismit

Antropomorfisissa jumalakuvissa yhdistyvät metaforisuus ja metonyymisyys. Toisaalta niissä toteutuu metaforinen käsite JUMALA ON HUMAANI OLENTO, ja toisaalta useimmat antropomorfismit ovat samalla synekdokeisia *osa kokonaisuuden sijaan* -metonyymejä. Tavallisin metonyyminen antropomorfismi on tyyppiä *Jumalan kasvot Jumalan läsnäolon sijaan*. Käsitellen tätä tyyppiä tarkemmin luvuissa 3 ja 4 enkä siksi ota tässä esimerkkejä siitä, mutta esittelen joitakin muita yleisiä metaforisuuden ja metonymian yhdistäviä antropomorfismeja.

³⁴ Stienstra (1993: 25, 46) käyttää tässä Blackin (1979) termiä *uinuva (dormant) metafora*. Blackilla esiintyy kolmijako *etäisiin (extinct)*, *uinuviin (dormant)* ja *aktiivisiin (active)* metaforiin. Etäiset metaforat ovat sellaisia, joista keskiverto kielenpuhuja ei ole tietoinen (esim. *käsittää*), uinuvat metaforat ovat leksikaalistumia, joiden metaforinen tausta on ymmärrettävä mutta se ei vaikuta ilmauksen käyttöön (esim. *työsarka*), kun taas aktiiviset metaforat havaitaan aina metaforiksi (esim. *lumivalkoinen*). Stienstra rinnastaa uinuvat metaforat toisinaan Lakoffin ja Johnsonin (1980) käsitejärjestelmää rakentaviin metaforiin. Tällöin uinuvan metaforan *työsarka* taustalla olisi strukturaalinen ydinmetafora TYÖNTEKO ON MAANVILJELYÄ.

Jumalan silmät Jumalan sijaan

a) Ps. 32:8

B 1776 Minä - - osotan sinulle tien jotas waellat: minä johdatan sinun minun *silmilläni*.

VT 1933 minä neuvon sinua, minun *silmäni* sinua vartioitsee.

R 1992 Minä neuvon sinua, katseeni seuraa askeleitasi.

b) Ps. 11:4

B 1776 hänen *silmänsä* ottawat waarin, ja hänen *silmänsä* laudat koettelewat ihmisten lapsia.

VT 1933 hänen *silmänsä* näkevät, hänen katseensa tutkii ihmislapset.

R 1992 Hänen *silmänsä* näkevät kaiken, hänen katseensa tutkii ihmissydämen.

Uusimmasta suomennoksesta on ensimmäisessä esimerkissä poistettu kielikuva *johdatan silmilläni / silmäni vartioitsee* (a-kohta). Uusi vastine *katseeni seuraa* saa aikaan sen, että tässä tapauksessa Jumalan rooli jakeen loppuosassa jää passiivisemmaksi kuin aiemmissa suomennoksissa: *seuraaminen* on perässä kulkemista, mutta *johdattaminen* edellä kulkemista. Kaikkein aktiivisin näistä vaihtoehtoista on vuoden 1933 suomennoksessa, jossa *Jumalan silmä vartioitsee* hurskasta. Toisessa esimerkissä siirretään tekstin fokus silmät-metonyymillä avulla Jumalan kaikkietävyyyteen.

Jumalan käsi ja Jumalan korvat esiintyvät samankaltaisissa tehtävissä auttamiseen liittyvissä metaforissa. *Korva* ja *kuunteleminen* muodostavat useita kielikuvia Vanhassa testamentissa. Ilmauksella *hän ei kuunnellut minua* voidaan arkikielessäkin tarkoittaa paitsi kirjaimellista asian kuulemiseen keskittymistä myös sitä, että joku 'ei tahtonut tehdä neuvoni mukaan'.³⁵ Samaan tapaan kuin YMMÄRTÄMINEN ON NÄKEMISTÄ, NEUVON/PYYNNÖN NOUDATTAMINEN ON KUUNTELEMISTA. Yksi Lakoffin ja Johnsonin (1980: 48, 103) mainitsemista struktuurallisista metaforista on YMMÄRTÄMINEN ON NÄKEMISTÄ (UNDERSTANDING IS SEEING). Metaforan voisi suomentaa myös muodossa KÄSITTÄMINEN ON NÄKEMISTÄ. Suomen *käsittää*-verbin etymologia on läpinäkyvä, ja se osoittaa, että myös metafora NÄKEMINEN ON KOSKEMISTA; SILMÄT OVAT RAAJAT (SEEING IS

³⁵ Vanhan testamentin käsite *kuuliaisuus* on suomessa johdettu *kuulla*-verbistä (vrt. vir. *sōnakuulma* 'totella'). Käännös näyttää olevan peräisin hepreasta, jossa verbi *šm'* 'kuulla' ei merkitse pelkkää passiivista kuuntelemista vaan usein myös reaktiota siihen, esim. 'kuulla ja vastata' (Ps. 10:17 ym.), 'kuulla ja ymmärtää' (1. Moos. 11:7 ym.), 'kuulla ja totella' (Jes. 1:19 ym.). Esimerkiksi jakeessa *Kuuliaisuus on parempi kuin uhri, totteleminen parempi kuin oinasten rasva* (1. Sam. 15:22) toistuu hepreassa verbin *šm'* infinitiivi molemmissa alleviivatuissa kohdissa. Suomalaiseen Raamattuun *kuulla*-verbin johdoksen käyttö 'tottelemisen' merkityksessä on kuitenkin tullut muiden käännösten välityksellä, sillä kuten L. Hakulinen (1969: 81) toteaa, "kaikissa vanhan kirkkosuomen esikuvakielissä (kreikka, latina, ruotsi, saksa) 'kuuliaisuuden' käsitettä on ilmaistu 'kuulemista' merkitsevän verbin johdoksilla". Hakulinen jatkaa, että suomessa ei tunneta fysiologisen 'kuulumisen' merkityksen siirtymistä abstraktiseen käyttöön vaan suomen *kuulua*-verbin metaforinen käyttö (esimerkiksi *mitä se sinulle kuuluu, nämä kuuluvat yhteen, talo kuuluu kylään*) on ruotsin kautta saksasta tullutta merkityslainaa. Murteissa näitä käyttötapoja on pidetty uudehkoina, ja lähisukukielistä ne puuttuvat tai ovat nuorta suomalaislainaa. Ruotsistakaan ei voida osoittaa merkityksen omaperäistä kehittymistä, mutta saksassa sen sijaan 'kuuleminen' näyttää 'tottelemisen' välityksellä yleistyneen merkitykseen 'kuulua jollekin tai johonkin'. Merkitys näyttää lainautuneen ruotsiin ja sittemmin suomeen. (L. Hakulinen 1969: 81–89.) Tämä selittää myös sen, miksi suomen kielessä *kuuliaisuus* on uskonnollisen sävyinen ilmaus eikä sitä juuri käytetä alkuperäistä käyttökontekstiaan laajemmalti.

TOUCHING; EYES ARE LIMBS, ks. Lakoff ja Johnson 1980: 50) näyttää toimivan suomen kielessä.

Jumalan korvat ja kädet auttamisen metaforissa

a) Ps. 31:3

VT 1933 Kallista *korvasi* minun puoleeni, riennä, pelasta minut.

R 1992 Kuule minua, riennä avukseni!

b) Jes. 59:1

VT 1933 Katso, ei Herran *käsi* ole liian lyhyt auttamaan, eikä hänen *korvansa* kuuro kuulemaan.

R 1992 Ei Herran *käsi* ole lyhyt pelastamaan eikä hänen *korvansa* kuuro kuulemaan.

Kielikuvassa *kallista korvasi* (a-kohta) näkyy uskonnolliselle kielelle tyypillinen vertikaaliorientaatio: Jumala ylhäältä kumartuu alas ihmisen puoleen. Uusimmasta suomennoksesta tämä kielikuva on poistettu, ja siinä käytetään imperatiivia *kuule*. *Korvaa* tavallisempi apua symboloiva ruumiinjäsen on *käsi*. Siinäkin näkyy samanlainen ylhäältä alas -orientaatio, Jumala kumartuu ihmisen puoleen. Toisessa esimerkissä (b-kohta) *auttaminen* ja *kuuleminen* on rinnastettu säerkerolla: teema *Jumala välittää ihmisestä aktiivisesti* ilmaistaan antropomorfisella *Jumalan käsi auttaa* ja *Jumalan korva kuulee*. Uudemmassa suomennoksessa *auttaa*-verbin sijaan käytetään uskonnolliselle kielelle tyypillistä verbiä *pelastaa*, ja siksi ilmaus on edelliseen verrattuna siirtymä abstraktiin suuntaan.

Antropomorfismi *Jumalan käsi* kiinnittää tavallisesti huomion Jumalan aktiiviseen toimintaan maailmassa. *Jumalan käsi* luo ja tekee ihmeitä, suojelee ja pelastaa, ylläpitää elämää, rankaisee ja antaa menestyksen tai suojelee. Nämä merkitykset tulevat esiin seuraavissa esimerkkilauseissa:

Jumalan käden erilaiset roolit

a) Luoja, Ps. 95:5

R 1992 hänen on maa, hänen *kätensä* sen teki.

b) Suojelija, Ps. 31:6

R 1992 Sinun *käsiisi* minä uskon henkeni.

c) Elämän ylläpitäjä, Ps. 104:28

R 1992 avaat *kättesi* ja kaikki tulevat ravituiksi

d) Rankaisija, Ps. 21:9

R 1992 Sinun *oikea kätesi* tavoittaa kaikki vihollisesi, Herra, sinä saat kiinni vastustajasi

e) Menestyksen tuottajasta (VT 1933) suojaksi (R 1992), Neh. 2:8

VT 1933 Ja kuningas myönsi minulle sen, koska *minun Jumalani hyvä käsi* oli minun päälläni.

R 1992 Kuningas antoi minulle tällaiset kirjeet, sillä *Jumalan suojaava käsi* oli ylläni.

Viimeisessä esimerkissä (e-kohta) *käden* rooli on uusimmassa suomennoksessa tarkentunut: nyt Jumalan käsi on *suojelija*, kun aiemmin ei käden positiivista vaikutusta ollut tarkemmin eritelty. Tekstissä korostuu *Jumalan käden* rooli hankkeiden menestyksen tuojana tai siunaajana. Kysymys on yhden Esran ja Nehemian kirjoissa toistuvan kielikuvan kääntämisestä. Esran ja Nehemian kirjan vanhoissa suomennoksissa toistuu *Jumalan käsi (oli jnk päällä)* kahdeksan kertaa ja niistä neljästi muodossa *Jumalan hyvä käsi (oli hänen päälläni/päälläni/päällämme)*, joka on käännetty heprean ilmauksesta *yad-ēlohāyw*

hattôbâ (‘*älây*).³⁶ Uudessa käännöksessä on näissä kohdissa päädytty kontekstuaalisiin käännösratkaisuihin ja siten suurempaan vaihteluun. Ilmausta *Jumalan hyvä käsi* ei enää esiinny lainkaan, vaan vaihtoehtoina ovat *Jumalan suojaava käsi* (Esra 7:9 ja Neh. 2:8), *Jumala piti hyöydydessään meistä huolen* (Esra 8:18) ja *Jumalan käsi oli johtanut minua hyöin* (Neh 2:18). Vanhemmissa suomennoksissa ilmauksen *Jumalan (hyvä) käsi* toistoa oli käytetty tyylikeinona välittämättä siitä, kuulostaako käsi *jnk päällä* vieraalta niissä yhteyksissä, joissa kyse ei ole suojelemisesta. Uusi suomennos taas idiomatisoi ilmausta jättämällä staattisen *käsi jnk yllä* näkyviin vain silloin, kun tekstiyhteyteen sopii adjektiivi *suojaava*. Näissä kohdissa vuoden 1992 suomennoksessa toimii uusi metaforinen käsite, JUMALAN KÄSI ON SUOJA IHMISEN PÄÄLLÄ. Tätä metaforaa ei ole aiemmissa suomennoksissa – eikä näissä jakeissa myöskään alkutekstissä, vaan antropomorfismilla on näissä tekstiyhteyksissä laajempi rooli. Uuden metaforan luominen on tässä nähtävä loitontumiseksi alkutekstistä; toisaalta se on kuitenkin Larsonin (1984: 254) metaforankäsittelymallin mukainen. Siinä säilytetään vanha metafora mutta lisäksi se selitetään. Myös tyyllisesti etäännytetään alkutekstistä, kun luovutaan sen käyttämästä toistorakenteesta. (Ks. Mielikäinen 1999: 90.) Esimerkissä e) tiivistyy näin ollen kontekstuaalisen käännöstävän ongelmallinen puoli (sen eduista ks. Nida 2003: 293–295).

Käden ojentaminen on tavallisesti horisontaalinen ele, mutta antropomorfismissa *Jumala ojentaa kätensä ihmisen puoleen* kyse on pikemminkin vertikaaliakselista ja alasijainnista, jolla on tavallisesti ‘auttamisen’ merkitys. Sen sijaan käden *kohottaminen* liittyy metaforiin JUMALA ON SOTAPÄÄLLIKKÖ ja JUMALA ON KANSANSA LIITTOLAINEN. Ensimmäinen ilmenee erilaisissa aktiivisen vallan ilmauksissa, joissa Jumalan käden yläsijainti ilmentää valtaa, voimaa, sodanjulistusta, hävitystä ja puolustusta. Tällainen on esimerkiksi *kohottaa kätensä ja lyö* (Jes. 5:25). Useissa yhteyksissä on kyse Israelin kansan sodankäynnistä, johon rukoillaan Jumalan apua (esim. Ps. 74:11). Liittolaismetaforissa käden kohottamisen ele liittyy vahvan lupauksen antamiseen, vakuutukseen tai vannomiseen: *olen luvannut kättä kohottaen > kohotin käteni ja vannoin* (Hes. 20:5 VT 1933 > R 1992). Sotapäällikkömetaforat ovat lisääntyneet uusimmassa suomennoksessa huomattavasti, kun ennen *ojentaa*-verbillä käännettyjä jakeita on nyt käännetty *kohottaa*-verbillä. Seuraava esimerkki havainnollistaa tätä ryhmää.

Alasijainnista yläsijainniksi, 1. Kun. 8:42

VT 1933 sielläkin kuullaan sinun suuresta nimestäsi, väkevästä kädestäsi ja ojennetusta käsivarrestasi

TEV 1976 When a foreigner -- hears of you and your fame and of the great things you have done for your people

NB 1978 For de får nok høre om ditt store navn, din sterke hånd og din utstrakte arm.

R 1992 he ovat kuulleet suuresta nimestäsi ja voimakkaasta ja pelottavasta kädestäsi, jonka olet kohottanut

Yllä olevassa esimerkissä on siis Jumalan käden alasijainti eli käsivarren ojentaminen alaspäin, ihmisen puoleen muuttunut yläsijainniksi, kohotetuksi kädeksi. Tässä voi nähdä metaforan JUMALA ON AUTTAJA muuttuvan metaforaksi

³⁶ *Jumalan käsi* -esiintymät ovat Esra 7:6, 9, 28, 8:18, 22, 31 ja Neh. 2:8, 18. Näistä *Jumalan hyvä käsi* esiintyy jakeissa Esra 7:9, 8:18 ja Neh. 2:8, 18. Jakeissa Neh. 2:18 on heprealaisessa tekstissä ilmaus *yad-Elohäyw ‘aşer-hî’ tōbâ ‘älây*.

JUMALA ON SOTAPÄÄLLIKKÖ. Metaforatasolla merkityksenmuutos on suuri, sillä suomalaiselle lukijalle vanhemmasta versiosta välittyy kuva vahvasta ja auttavasta Jumalasta, kun taas uudempi suomennos tässä korostaa vahvan Jumalan pelottavia tekoja. Norjalainen käännös on konservatiivinen. *Today's English Version* on poistanut käsi-metonyymin kokonaan, mutta sen tulkinta perustuu metaforiseen käsitteeseen JUMALA ON (KANSANSA) AUTTAJA. Heprean kantaverbi *nty* on monimerkityksinen, ja se saa eri yhteyksissä mm. merkitykset 'ojentaa, venyttää, taivuttaa, kumartua'. Mainitun kaltaisia tapauksia on useita, sillä *kohottaa käsi* on uuden käännöksen Vanhassa testamentissa yleistynyt edelliseen verrattuna (25 > 69), kun taas verbi *ojentaa* on harvinaistunut (146 > 88; frekvensseistä tarkemmin ks. Kela 1991: 79–81).

Erityisryhmänä kaikkien *Jumalan käsi* -tapausten joukossa on pidettävä *Jumalan oikea käsi* -ilmauksia. Nämä kuuluvat kuitenkin puolisuusmetaforiin, jotka harvinaislaatuisuutensa vuoksi ansaitsevat oman alalukunsa.

2.3.3 Puolisuus-dimensioon perustuvat metaforat

Lateraalisen ulottuvuuden ilmaukset ovat seurausta käsitteistyksen egosentrisestä rakentumisesta. Lateraalisuuteen perustuvat ilmaukset kuuluvat antropomorfisen käsitteistämisen alaan vielä selvemmin kuin vertikaalisen, horisontaalisen tai säiliömäisen ulottuvuuden metaforat (käsittelen näitä yleisluontoisesti luvussa 2.1.6). Tämä näkyy ainutlaatuisella tavalla Vanhan testamentin puolisuusmetaforissa. Niiden ymmärrettävyyttä nykysuomalaiselle on pohdittu käännöskomiteassa (Harviainen 1986: 147–148; Toivanen 1989: 87), ja sen vuoksi käsittelen ryhmää tässä tarkemmin. Pohdin, ovatko näitä heprean metaforia suomen kielen kannalta pidettävä liian vieraannuttavina elementteinä vai ovatko ne ymmärrettävissä universaalien antropomorfisen käsitteistyksen kautta. Vastaukseksi tarkastelen lähemmin joitakin *oikea käsi* -metaforia ja niiden suomennoksia.

Vuoden 1992 suomennoksen Vanhassa testamentissa on 33 *oikea käsi* -esiintymää, kun edellisessä suomennoksessa (1933) on 68 esiintymää. Näistä esiintymistä valtaosa kuuluu metaforiseen diskurssiin. Heprean kielessä on olemassa *oikeaa kättä* ja *oikeaa puolta* merkitsevä primaari substantiivi, *yāmîn* (joskus myös ilmansuunta 'etelä'), samoin kuin *vasenta kättä* ja *vasenta puolta* merkitsevä substantiivi, *šemoʿl*. Kyseessä ei kuitenkaan ole ainoastaan heprean kielen piirre, vaan muissakin seemiläisissä kielissä kehon puoliskoille on olemassa johtamattomat substantiivit, joista puolestaan voidaan johtaa uusia sanoja. Piirre ei rajoitu edes seemiläisiin kieliin, vaan monissa muissakin kielissä käsillä on tietyissä yhteyksissä omat erilliset nimensä. Tällainen erottelu voi syntyä, jos oikean ja vasemman käden erilaisuudella on merkitystä eri aktiviteeteissa. Myös esimerkiksi latinassa, tšekissä ja puolassa käsillä on yleisnimityksen lisäksi erilliset omat nimensä, ja suomen murteistakin tunnetaan substantiivi *vasemmus* 'vasen käsi' (Koski 1987: 95; Sipöcz 1996: 210, 211).³⁷ Klassisessa kreikassa taas oikeasta

³⁷ Pajusen (1998: 338, 339) mukaan Andersen (1978) ja Cruse (1985) ovat esittäneet, että ruumiinosanimitykset eivät maailman kielissä perustuisi dimensionaaliseen hahmottukseen eivätkä systeemiseen jakoon, ja tästä kertoisi muun muassa se, että ruumiin puoliskoille ei ole olemassa primaareja, johtamattomia nimiä vaan on puhuttava

ja vasemmasta kädestä käytetään elliptisiä ilmauksia, jotka muodostetaan määräisestä artikkelista ja adjektiivista 'oikea/vasen' (*deksios/aristeros*): *he deksia / he aristera*; ilmauksen suku määräytyy tässä kättä merkitsevän sanan suvun mukaan ja kokonainen ilmaus olisi siis *he deksia kheir / he aristera kheir*.

Puolisuuden ilmauksissa ei kuitenkaan ole kyseessä ainoastaan kielen rakenteeseen sidottu välttämättömyys, vaan puolisuus-dimension ilmaukset ovat merkityksellisiä myös muutamissa Vanhan testamentin narratiiveissa, joissa puolisuudella on symbolinen ulottuvuus. Tämä tulee hyvin esille katkelmasta, jossa nuorempi veli vie vanhemman aseman, kun Jaakob panee siunatessaan käsivartensa ristiin ja laskee oikean käden nuoremman pojanpojan päälle ja vasemman vanhemman pojanpojan päälle (1. Moos. 48:13–18). Kertomuksessa nuorempi veli saa siis oikean käden siunauksen ja samalla lupauksen esikoiselle kuuluvasta asemasta. Useissa psalminjakeissa *Jumalan oikea käsi* merkitsee korkeinta jumalallista auktoriteettia ja voimaa. Samoin ihmisen *oikea käsi* kuvaa Vanhassa testamentissa ihmisen voimaa, toimintakykyisyyttä ja minuuden parempaa puolta. Vanhan testamentin kulttuurissa, kuten edelleen useissa kulttuureissa, oikean ja vasemman konnotaatioihin kuuluu myös puhtaan ja epäpuhtaan vastakkainasettelu.

Klassinen teologia (ks. Bullinger 1989 [1898]) antaa antropomorfismille *Jumalan oikea käsi* kolme erilaista teologista merkitystä: *Jumalan oikea käsi* merkitsee korkeinta jumalallista valtaa ja auktoriteettia (a), pelastavaa armoa (b) tai Messiasista (c).

Jumalan oikea käsi

a) 2. Moos. 15:6, 12

R 1992 Sinun *oikea kätesi*, Herra, ihmeellinen voimassaan, sinun *oikea kätesi*, Herra, musertaa vihollisen. Sinä ojensit *oikean kätesi*, ja maa nielaisi heidät.

(Myös mm. Ps. 77:11; Jes. 48:13)

b) Ps. 18:36

VT 1933 Sinä annat minulle pelastuksen kilven, ja sinun *oikea kätesi* minua tukee; sinun laupeutesi tekee minut suureksi.

R 1992 Herra, sinä asetut kilveksi eteeni, sinun *oikea kätesi* tukee minua, sinun apusi tekee minut vahvaksi.

(Myös Ps. 20:7; 44:4; 63:9; 80:16, 18.)

c) Ps. 110:1

B 1776 HERra sanoi minun HERralleni: istu minun *oikialle kädelleni*

VT 1933 Herra sanoi minun herralleni: 'Istu minun *oikealle puolelleni*

R 1992 Herra sanoo minun herralleni: 'Istu *oikealle puolelleni*.

Näissä esimerkkijakeissa (a–c) kaikki suomennokset säilyttävät *oikean käden/puolen* (ks. kuitenkin Ps. 77:11). Juutalainen traditio on tulkinnut messiaanisissa psalmeissa esiintyviä *Jumalan oikea käsi* -metaforia viittauksiksi tulevaan Messiaaseen (esim. Lending 1996–2006), ja vastaavasti kristillinen traditio on sovittanut nämä kohdat Kristukseen Uuden testamentin tekstien mallin mukaan. Yllämainittu psalminjake 110:1 (c) on subtekstinä seuraavissa Uuden testamentin jakeissa, joissa korostuu *oikean käden/puolen* erityismerkitys. Niissä *Jumalan oikea puoli* on ylös nousseen Messiaan kunniapaikka (luettelo ei ole kattava).

ruumiin oikeasta ja vasemmasta puolesta. Tällaista yleistystä on mainittujen esimerkkien nojalla pidettävä virheellisenä.

Jumalan oikea puoli Uudessa testamentissa

Matt. 26:64 saatte nähdä Ihmisen Pojan istuvan Voiman *oikealla puolella*

Mark. 12:36 Herra sanoi minun herralleni: Istu *oikealle puolelleni*

Mark. 16:19 hän istuutui Jumalan *oikealle puolelle*

Ap.t. 2:33, 34 Jumala on korottanut hänet *oikealle puolelleen*; Istu *oikealle puolelleni*

Ap.t. 7:55, 56 näki - - Jeesuksen, joka seisoi Jumalan *oikealla puolella*; Ihmisen Poika

seisoo Jumalan *oikealla puolella*

Rm. 8:34 hän istuu Jumalan *oikealla puolella*

Ef. 1:20 asettaessaan hänet istumaan *oikealle puolelleen* taivaassa

Kol. 3:1 ym. Kristus istuu Jumalan *oikealla puolella*

Hepr. 1:3 hän on asettunut korkeuksissa istuimelleen Majesteetin *oikealle puolelle*

Hepr. 8:1 joka on asettunut taivaassa istuimelleen Majesteetin valtaistuimen *oikealle puolelle*

Näiden Uuden testamentin jakeiden lähtökohtana olevassa psalmissa 110 esiintyy siis heprean substantiivi *yāmîn*, ja se näkyy UT:ssa ilmauksena *oikea puoli*. Muissakin Uuden testamentin kohdissa *oikea puoli* esiintyy kunniapaikkana. Kertomuksessa viimeisestä tuomiosta vuohet asetetaan vasemmalle mutta lampaat oikealle puolelle (Matt. 25:31–46). Jeesuksen haudassa enkeli istui oikealla puolella (Mark. 16:5). Jumalan enkeli ilmestyi Sakariaalle *suitsutusalttarin oikealla puolella* (Luuk. 1:11). Suuri kalansaalis saatiin heittämällä verkko *veneeseen oikealle puolelle* (Joh. 21:6). Esimerkkejä on lukuisia ja niissä näyttää olevan yhteys Vanhan testamentin *oikealle kädelle/puolelle* antamaan erityisasemaan. Uudessa testamentissa esiintyvät *oikea käsi* -viittaukset ovat siis raamatunsisäisiä alluusi-oita, jotka ovat ymmärrettäviä tekstiyhteydessään ja sen vuoksi, että vanhatestamentillinen traditio auttaa niiden ymmärtämistä.

Näitä alkukristilliselle traditiolle tärkeitä Jumala-viitteisiä *oikea käsi* -metaforia on vähennetty vuoden 1992 suomennoksesta yhtä usein kuin ihmisviitteisiä *oikea käsi* -ilmauksia. Vuoden 1992 suomennoksen *oikea käsi* -metaforista 16 viittaa Jumalan käteen, kun vuoden 1933 metaforissa on 32 *oikea käsi* -antropomorfismia. Tapaukset ovat seuraavan esimerkin kaltaisia.

Oikea käsi -antropomorfismin poisto vuoden 1992 suomennoksesta (Ps. 118: 15, 16)

VT 1933 Riemun ja pelastuksen huuto kuuluu vanhurskaitten majoissa: Herran *oikea käsi* tekee väkeviä tekoja. Herran *oikea käsi* korottaa, Herran *oikea käsi* tekee väkeviä tekoja.

R 1992 Kuulkaa, miten voitonhuuto kajahtaa, riemu raikuu pelastettujen majoilta:

Herran *käsi* on voimallinen! Herran *käsi* on meidän yllämme. Herran *käsi* on voimallinen!

Jos *yāmîn* 'oikea käsi/puoli' käännetään kontekstuaalisesti, kuten tässä on tehty, kadotetaan yhteys alkukristilliseen metaforiikkaan. Traditio muodostuu näissä tapauksissa yksittäisen ilmauksen toistumisesta eri teksteissä, jotka eivät ole suoraan yhteydessä toisiinsa. Kehometaforiikan kannalta ylläolevassa jakeessa kiinnittää puolisuusmetaforan poiston lisäksi huomiota myös muutos *oikea käsi korottaa* > *käsi on meidän yllämme*. Vertikaalimetaforiikkaan liittyvä *korottaminen* ilmentää toimintakykyä ja aktiivisuutta (ks. lukua 2.3.5), kun taas *käsi meidän yllämme* aktivoi staattisempia suojelemisen ja turvassa olemisen mielikuvia. Vuoden 1933 käännökseen dynaamiset verbit *korottaa* ja *tehdä* on uudessa suomennoksessa korvattu *olla*-verbillä. Muutos *oikea käsi tekee väkeviä tekoja* > *käsi on voimallinen* on myös metonymian poisto, sillä *oikea käsi Jumalan sijaan* -tyyppi-

nen synekdokee on siinä vaihtunut määritteleväksi nominaalilauseeksi. *Herran käsi* saa ylätyylisen luonnehdinnan *on voimallinen*. Koko katkelmassa on siis kolmentyyppistä metaforahävikkää: puolisuusmetaforan poisto, metonymian poisto ja kahden dynaamisen verbin poisto.

Lisäksi on vielä huomattava, että *oikea käsi* perustuu metaforiseen ajatteluun, mutta *käsi Jumalan sijaan* perustuu yksinomaan metonymymiseen hahmottamiseen. Lateraalisuusakseli on metaforisen ajattelun dimensio, samoin kuin vertikaalisuus tai frontaalisuus. Ilmaus *oikea käsi* on egosentrisen hahmottamisen perusteella latautunut aina myös metaforisesti.

Tarkastelen seuraavaksi ihmisviitteisissä puolisuusmetaforissa tapahtuneita muutoksia. Seuraavassa esimerkissä (Ps. 137:5) uusin suomennos on päätynyt selittävään käännökseen sen sijaan, että olisi säilyttänyt metaforan. Alla on lueteltu aikajärjestyksessä alkutekstin lisäksi erilaisia käännöksiä samasta jakeesta.

Ps. 137:5

BHS 'im-'eškāḥēk yērûšālāyim, tiškaḥ yēmînî

Luther 1534 Vergesseich dein Jerusalem, so werde meiner rechten vergessen.

KJV 1611/1989 If I forget thee, O Jerusalem, let my right hand forget her cunning.

VT 1933 Jos minä unhotan sinut, Jerusalem, niin unhoti sinä minun oikea käteni

NEB 1970 If I forget you, O Jerusalem, let my right hand wither away;

PsN 1973 Mutta jos unohtan sinut, Jerusalem, unohtakoon oikea käteni taitonsa.

TEV 1976 May I never be able to play the harp again, if I forget you, Jerusalem!

NB 1978 Nei, glemmer jeg deg, Jerusalem, da la min høyre hånd bli glemmt!

R 1992 Jerusalem, jos sinut unohtan, kadotkoon käteni voima!

Tässä uusin suomennos nostaa esiin *oikea käsi* -metaforan yhden keskeisen merkityskomponentin korvaamalla metaforan ilmauksella *käteni voima*. Useimmissa käännöksissä *oikea käsi* on säilytetty. Luther (1534) kääntää heprean substantiivin *yāmîn* kaikkein kirjaimellisimmin käyttäessään substantiivia *meine Rechte*, mutta myös modernit käännökset säästävät metaforan (NEB, PsN). *Today's English Version* on kääntänyt säkeiden järjestyksen, poistanut kielikuvan ja tulkinut sen merkityksen radikaalisti *may I never be able to play the harp again*. Englanninkielinen teksti perustuu *King James Version* -traditioon (KJV 1611/ 1989) *let my right hand forget her cunning*, ja tässä tapauksessa *Psalmit nykysuomeksi* on sen mukainen: *unohtakoon oikea käteni taitonsa*.

Eri käännösten välillä on kuitenkin huomattavaa kirjavuutta, mikä on hyvin tavallista myös formaalisti käännettyissä psalmeissa. Erot johtuvat jakeen jälkimmäisen säkeen viittaussuhdeongelmista. Ne ovat tyypillisiä synteettisen klassisen heprean runoteksteissä, ja siksi säettä on syytä tarkastella tässä hiukan lähemmin. Runotekstille tyypillinen parallelismi näkyy tässä ensimmäisen säkeen transitiivisen verbin *šākaḥ* 'unohtaa' toistona. Lauseen subjektin ja objektin hahmottaminen ei ole kuitenkaan yksiselitteistä. Vanhan testamentin heprea on sanajärjestykseltään pääasiassa tyyppiä VSO, ja subjekti voi sisältyä verbin persoonamuotoon. Tämän jakeen jälkimmäisessä lauseessa predikaattina on verbinmuoto *tiškaḥ*, joka voi olla imperfekti tai jussiivi ja persoonaltaan joko yksikön kolmannen persoonan feminiini tai yksikön toisen persoonan maskuliini. Koska sekä kaupungin nimi *yērûšālāyim* että *yāmîn* 'oikea käsi' ovat feminiinejä, predikaatin persoonamuoto voi viitata kumpaan tahansa eli subjektina voi olla joko edellisen säkeen objekti ('Jerusalem unohtaa') tai verbin jäljessä oleva sub-

stantiivi *yēmîni* ('oikea käteni unohtaa'). Jos ajatussubjektina on *yērûšālāyim*, pitäisi substantiivin *yēmîni* olla objekti; sanasta puuttuu objektin etuliite 'et, mutta runoteksteissä tämä on tavallista. Tällöin ensimmäisen säkeen objektia *yērûšālāyim* puhutellaan sinä-muodossa ja tässä verbin voisi tulkita olevan kolmannessa persoonassa ('hän [fem.] unohtaa oikean käteni'). Jos taas verbin persoona tulkitaan maskuliiniksi, subjektiksi lienee ajateltava Jumala: 'sinä [mask.] unohdat oikean käteni' / 'unohda [mask.] oikea käteni'. Viimeinen mahdollisuus on, että *yēmîni* on subjekti, jolloin objektia ei ole lainkaan, sillä verbistä puuttuu objektisuffiksi, ja näin tulkiten lause jää vajaaksi ('jos unohdan sinut, Jerusalem, / oikea käteni unohtaa'). Sekä subjektin että objektin valinta perustuu näin ollen kääntäjän ratkaisuun.

Esitellyissä käännöksissä on päädytty erilaisiin ratkaisuihin seuraavasti.

Tiškah yēmîni -lauseen tulkinnat eri käännöksissä (Ps. 137:5)

1) X unohtaa Y:n

Luther 1534; NB1978 X (määrittelemätön) unohtaa Y:n (oikeani)

VT 1933 X (Jerusalem) unohtaa Y:n (oikean käteni)

KJV 1611/1989, PsN 1973 X (oikea käteni) unohtaa Y:n (taitonsa)

2) Kirous tai pahan onnen toivotus

NEB 1970 kuihtukoon käteni

TEV 1976 tapahtukoon, etten koskaan enää voi soittaa harppua

R 1992 kadotkoon käteni voima

Esimerkistä (Ps. 137:5) näkyy siis, että vanhempi suomennos (VT 1933) näyttää pitävän subjektina Jerusalemiä ja objektina *oikeaa kättä*:

VT 1933 Jos minä unhotan sinut, Jerusalem, niin unhotat sinä minun *oikea käteni*

Heprean tekstin kanssa tarkasteltuna kääntäjän ajatus on voinut olla tässä myös se, että *sinä*-pronominin tarkoite vaihtuu säkeiden välillä, ja jälkimmäinen säe olisi luettava *unhotat sinä, Herra, minun oikea käteni*. Jerusalemin, pyhän kaupungin puhuttelu saattaa olla ajatuksellisesti sama kuin itsensä Jumalan puhuttelu, ja siksi tällainen tulkinta on mahdollinen. Suomennos ei kuitenkaan pysty välittämään tätä feminiinisen ja maskuliinisen persoonapäätteen ilmaisemaa eroa. Muutenkin VT 1933 on tarkastelemistani käännöksistä ainoa, joka tekee tämän tulkinnan.

Sitä vanhemmat suomalaiset käännökset mukailevat Lutherin monitulkin-taista ratkaisua. *King James Version* seuraajineen ja tässä myös *Psalmit nyky-suomeksi* hakevat tukea edellisestä jakeesta (Ps. 137:4): *Kuinka voisimme laulaa Herran lauluja vieraalla maalla?* Kontekstin tuella ajatuksen voi tulkita seuraavan-laiseksi: jos laulaja unohtaa Babyloaniassa omat juurensa, hän unohtaa samalla osan itseään eli oikean kätensä taidon. Idiomaattisuuteen pyrkivistä käännök-sistä NEB ja PsN tuovat tämän ajatuksen esiin eleettömästi nojautuen puoli-suusmetaforan tehoon, mutta metaforan poistanut TEV joutuu tekemään banaa-lin tulkinnan valitessaan lauseelle suorasanaisen dynaamisen vastineen. Uusin suomennos (R 1992) on poistanut metaforan poeettisemmin, mutta TEV:n ta-voin sekin on menettänyt tästä jakeesta metaforan mukana myös säekerron. Paralleelisen elementin kadottaminen säeparista vaikuttaa säkeiden välisen suhteen tulkintaan: synonyymisen paralleelisuuden sijaan jae saa kausaalisen tulkinnan. Vapaasti tulkiten parallelismi *jos unohdan Jerusalemin, unohdan itseni*

(tai olennaisen osan itseäni) muuttuu kausaliteetiksi *jos unohtan Jerusalemin, olen kirottu*. Metaforan poistamisella tiiviistä runonsäkeestä on näin ollen monia seurannaisvaikutuksia.

Kuvatun kaltaiset viittaussuhteiden ongelmat ovat tyypillisiä psalmeissa. Aron (1973: 238) mukaan suffiksipronominit ja verbien persoonamuodot ovat usein "sekavia ja epäjohdonmukaisia heprealaisessa tekstissä". Jos käännökseen ei haluta runsain määrin vajaita lauseita ja kielivirheitä, joudutaan koko ajan tukeutumaan kontekstiin, vaikka pyrittäisiin kääntämään mahdollisimman kirjaimellisesti alkutekstin mukaan. Myös kaikkein kirjaimellisimmat käännökset joutuvat psalmien kääntämisessä tekemään tulkintoja ja käännösratkaisuja, jotka vaikuttavat olennaisella tavalla tekstin tulkintaan.

Moraalitonta ihmistä kuvataan Vanhan testamentin kielessä ihmiseksi, *jonka oikeassa kädessä on lahjuksia/valhetta*. Oikea käsi on tavallisesti ihmisen aktiivisempi, toimintakykyisempi käsi, joten seuraavassa *oikea käsi* ilmentää valmiutta pahaan.

Pahalla on vääryyttä myös oikeassa kädessään

a. Ps. 26:10

VT 1933 joiden käsiä ilkeyttä tahraa, joiden *oikea käsi* on lahjuksia täynnä

NEB 1970 whose fingers are active in mischief, and their hands are full of bribes

PsN 1973 joiden kädet ovat rikoksen tahraamat ja joiden *oikea käsi* on täynnä lahjuksia

TEV 1976 men who do evil all the time and are always ready to take bribes

NB 1978 Deres hender er smittet av udåd, deres *høyre hånd* er full av bestikkelser.

R 1992 Heidän kätensä ovat rikosten tahraamat, heidän kouransa lahjuksia täynnä

b) Ps. 144:8

VT 1933 joiden suu puhuu vilppiä ja joiden *oikea käsi* on valheen käsi!

NEB 1970 (jae poistettu tekstistä ja siirretty alaviitteeksi, koska jae 11 identtinen)

whose every word is false and all their oaths are perjury

PsN 1973 joiden suu puhuu perättömiä ja joiden valat ovat väriä

TEV 1976 who never tell the truth and lie even under oath

NB 1978 fra dem som bruker sin munn til løgn og sin *høyre hånd* til svik.

R 1992 heidän suunsa puhuu petoksen sanoja ja heidän *oikea kätensä* nousee väärään valaan

Psalmiit nykysuomeksi ja norjankielinen käänнос säilyttävät *oikean käden* ensimmäisessä esimerkissä (Ps. 26:10), mutta uusin raamatunsuomennos on dynaamisten englanninkielisten käänноsten (NEB, TEV) tapaan poistanut sen ja tässä tapauksessa korvannut sen sanalla *koura*. Hepreankielisessä jakeessa on säker-toparina *yad* 'käsi'–*yāmîn* 'oikea käsi', ja suomennos etsii samantyyppistä parallelismia idiomaattisilla vastineilla *käsi-koura*. Toisessa esimerkissä (Ps. 144:8) englanninkieliset käännökset kääntävät metaforan *yāmîn* vastineella *oath*, ja niitä lähellä on *Psalmiit nykysuomeksi* vastineella *vala*. Vuoden 1992 käänöksessä on metafora *oikea käsi* kuitenkin säilytetty, kun se sopii idiomaattiseen kulttuurikontekstiin: vannominen oikean käden rituaalisen eleen avulla on myös suomalaisessa kulttuurissa tunnettu tapa. Näissä esimerkeissä vuoden 1992 ratkaisut ovat siis selkeästi dynaamis-idiomaattisen linjauksen mukaisia.

Kielikuvan fyysinen tausta on helposti ymmärrettävissä siinä mielessä, että oikeakätisyys on vasenkätisyyttä yleisempää. Suomalaisen idiomien mukaan *vasemmalla kädellä* tehty on puolihuolimattomasti tai huonosti tehty. Keskeinen puolisuusmetaforien ymmärrettävyyteen vaikuttava syy on kuitenkin lateraalisten kielikuvien egosentrinen perusta, toisin sanoen niiden ilmentämä suora

yhteys käsitteistäjän ja kielellisen tuotoksen välillä (vrt. Ojutkangas 2001: 27). Egosentrinen käsitteistys on siis antroposentrisen käsitteistyksen mahdollisimman pitkälle viety muoto. Vanhan testamentin puolisuusmetaforia voi pitää esimerkkinä siitä, kuinka tällainen puhtaaksiviljelty antroposentrisyys avaa metaforan niissäkin yhteyksissä, joissa sitä käytetään natiivikonteksteihin verrattuna uudella tavalla. Sen säilyttämistä voi perustella alkukristillisen tradition alluusioyhteyksillä, kuten olen esittänyt, mutta myös sen vuoksi että kyseessä on egosentrisen hahmotuksen kautta ymmärrettävä ja siten kulttuuririippumaton metafora.

2.3.4 Säiliömäisyyteen perustuvat metaforat

Vanhassa testamentissa on runsaasti säiliömetaforia, joissa ihminen hahmottaa henkisen minänsä fyysiseen säiliöön pakatuksi aineeksi. Seuraavassa Jobin kirjan esimerkissä näkyy, kuinka Vanhan testamentin kielikuva ihmisestä tunteiden säiliönä on ilmaistu suomeksi sekä vanhimmassa että uusimmassa raamatusuomennoksessa (Job 32:18–19).

B 1642 Sillä minä olen nijn täynnä sanoja että minun hengen ahdistu minun *wadzani*. Kadzo minun *wadzan* on nijncuin wijna ilman hengetä joca udet leilit särke.
R 1992 Minä olen täynnä sanoja, henkeni kuohuu, olen pakahtua, olen kuin ruukku, joka on täynnä nuorta viiniä, *sisukseni* ovat repeämäisillään kuin täpötäysi leili.

Tässä jakeessa on säilynyt sana *vatsa* vielä vuoden 1776 käännöksessä. Seuraavassa suomennoksessa (1933) on *rinta* ja uusimmassa käännöksessä (1992) *sisukset*. Alkutekstissä näissä jakeissa esiintyy kahdesti sana *beten*, joka klassisessa hepreassa tarkoittaa 'vatsaa, kohtua' ja joskus 'keho'.

Koska ihminen kuvaa itseään säiliöksi, on antropomorfisen jumalakuvauksen mukaista hahmottaa Jumala samalla tavoin. Jumalan säiliöominaisuus tulee parhaiten esiin rakennusmetaforassa HERRA ON LINNA (Ps. 9:10, 18:3), mutta myös metaforissa, joissa Jumala vuodattaa maahan henkeä (Joel 2:28), sadetta (Hes. 32:26) ja siunausta (Mal. 3:10) tai kiivautta (Val. 4:11) ja vihaa (Jer. 7:20).

Yksi Jumalan säiliöominaisuuden ilmaus on kuitenkin noussut erityisesti esiin kääntämisen yhteydessä. Käsittelin säiliömetaforiikkaa yleisesti luvussa 2.1.6.3 ja samalla käsittelin myös vuoden 1992 raamatusuomennoksen Uuden testamentin käännöstyössä virinnyttä keskustelua inessiivin soveltumisesta ilmaustyyppiin *olla Kristuksessa*. Teologinen keskustelu koskettaa lähinnä Uuden testamentin kääntämistä, mutta periaatteessa samanlainen tapaus on Vanhan testamentin ilmaustyyppi *iloita Jumalassa*. Tämä esiintyy myös Uudessa testamentissa kahdesti³⁸, muodossa *Iloitkaa Herrassa!* (Fil. 3:1, 4:4); Uudessa testamentissa tämä muoto on säilytetty myös vuoden 1992 suomennoksessa. Sitä vastoin Vanhan testamentin puolella *iloita Jumalassa* -tyyppi on korvattu elatiivilla *iloita Jumalasta* (esim. 1. Sam. 2:1; Ps. 5:12, 9:3, 32:11, 33:1, 35:9; Jes. 61:10; Hab. 3:18). Elatiivi on tässä tapauksessa verbin *iloita* (myös *riemuita*) rektiötäydennys, kun taas inessiivi on pikemminkin suuntainen täydennys (ks. ISK 2004: 1177). Rektiötäydennys *iloita* + *ELA* ei ole välttämättä semanttisesti motivoitu-

³⁸ Olen katsonut tapaukset vuosien 1776, 1933 ja 1992 suomennoksista, en Agricolan käännöksestä enkä vuoden 1642 Bibliasta. En myöskään ole verrannut näitä kreikan-kielisen alkutekstin tapauksiin.

nut vaan pikemmin kieliopillistunut, eikä se siksi tässä edellytä säiliömetaforatulkintaa kuten inessiivi.

Keskeinen kysymys on se, onko inessiivi tässä vain orjallinen käännösvastine vai liittyykö ei-kieliopillistuneeseen sisätilan ilmaukseen jokin alkutekstin tarkoittama merkitys. Jos heprean *bě* + *YHWH* ei ole semanttisesti motivoitunut, elatiivikäänös on sille tarkempi vastine kuin inessiivikäänös. Jos taas preposition käyttö nähdään merkitykselliseksi sisätilan ilmaukseksi eikä vain kieliopillistumaksi, on suomennoksessa syytä käyttää inessiiviä. On siis tarkasteltava hepreankielistä kontekstia.

Yllämainituissa jakeissa käytetään hepreassa neljää erilaista 'iloitsemista' merkitsevää verbiä: *šāmaḥ* (1. Sam. 2:1; Ps. 32:11), *gîl* (Ps. 35:9; Jes. 61:10; Hab. 3:18), *‘ālaš* (Ps. 5:12, 9:3) ja *rānan* (33:1).³⁹ Kaikkien näiden kanssa esiintyy mainituissa kohdissa prepositio *bě*. Muissa yhteyksissä ne voivat saada muitakin prepositioita. Yleisin verbeistä on *šāmaḥ*, ja se voi esiintyä myös prepositioiden *‘al* (Jes. 9:16 'ei iloitse heidän nuorisostaan'), *min* (Snl. 5:18 'iloitse vaimosta') ja *lē* (Ps. 35:19 'iloita toisen vastoinkäymisestä') kanssa. Myös esimerkiksi *gîl* + *‘al* esiintyy kontekstissa, jossa Jumala iloitsee ihmisestä (Sef. 3:17). Verbi *‘ālaš* esiintyy myös prepositioiden *lē* (Ps. 25:2 'iloita toisen vastoinkäymisestä') ja *lipne* (Ps. 68:4 'iloita Jumalan edessä') kanssa. Tällaiset esiintymät voivat viitata prepositioiden semanttisesti motivoituneeseen käyttöön mainittujen verbien kanssa. Toisaalta joukossa on myös tapauksia, joissa *bě* näyttää kieliopillistumalta: esimerkiksi verbiä *gîl* käytetään *bě*-preposition kanssa myös elottoman entiteetin yhteydessä, niin että esimerkiksi *iloita avusta* (Ps. 9:15⁴⁰) palautuu tähän muotoon. Näissä tuntuisi myös luonnottomalta suomentaa *iloita avussa*. *Bě* ei kuitenkaan ole mainittujen verbien ainoa rektiovaihtoehto, ja siksi sisällä olemisen ilmauksen merkityksellisyydenkin on mahdollinen.

Metaforana *Jumalassa iloitseminen* ei ole Raamatun ulkopuoliselle kielenkäytöllekään vieras, vaan se on melko tavallinen rakenne uskonnollisessa nykysuomessa (ks. esim. Googlen hakutulokset muodoille *Herrassa, Jumalassa, Kristuksessa, Jeesuksessa*). Inessiivi aktivoi tässä säiliökäsitteistyksen, joka perustuu ihmiselle tyypilliseen ontologisen hahmottamisen tapaan. Sen mukaan myös Jumalan voi kuvata säiliömetaforisesti rajatuksi kokonaisuudeksi, joka metaforisesti sisältää häneen uskovan. Ihminen hahmottaa näissä jakeissa uskonnollisen jumalakokemuksen säiliömetaforan kautta, niin että uskonnollisella tavalla virittynyt ihminen "sijaitsee" jumaluudessa; tällä on perustansa ennen muuta uusitamentillisessa SEURAKUNTA ON KRISTUKSEN RUUMIS –metaforiikassa. Jumalassa olemisen mielikuvaa vahvistaa myös Vanhan testamentin rakennusmetafora HERRA ON LINNA (Ps. 9:10, 18:3).

Tarkastelen vielä ihmisviitteisiä säiliömetaforia ja niiden suomentamista. Ihmisen säiliömäisyys ilmenee Vanhassa testamentissa astiametaforissa (*astia, leili, malja, ruukku*), kuoppametaforissa (*hauta, kaivo, kuoppa, lähde*) ja rakennus-

³⁹ Verbeillä on erilaisia merkitysvivahteita: *šāmaḥ* esiintyy VT:ssa 152 kertaa ja on merkitykseltään yleisluontoisin; *gîl* esiintyy 44 kertaa ja merkitsee 'iloita' tai 'hypähtää ilosta'; *‘ālas* esiintyy kahdeksan kertaa ja tarkoittaa iloitsemista tai 'ilosta huudahtamista', *rānan* esiintyy 52 kertaa ja tarkoittaa sanakirjan mukaan tremulanttia tai vibratomaista ilohuutoa (Blue Letter Bible 1996-2002. Dictionary and Word Search for *šāmaḥ*; Strong's 08055)

⁴⁰ Jae on suomennettu kolmessa viimeisimmässä suomennoksessa näin: *iloitsisin sinun avustas* (B 1776), *riemuitsisin sinun avustasi* (VT 1933) ja *huudan julki iloni* (R 1992).

metaforissa (*huone, talo, tarha*). Metaforat *astia* ja *ruukku* voivat viitata yksilöön (esim. Ps. 31:13) tai kansaan (esim. Hoos. 8:8).

a) IHMINEN ON ASTIA / RUUKKU

Ps. 31:13

VT 1933 minä olen kuin rikottu astia

R 1992 minut on hylätty kuin särkyneet ruukku

b) KANSA ON ASTIA

Hoos. 8:8

R 1992 Israel on nielty! Se on kansojen joukossa kuin astia, jolla kukaan ei tee mitään.

Esimerkissä a) Ps. 31:13 näkyy muutos *rikottu astia* > *särkyneet ruukku*, josta on suomennoisjatkuman kannalta kadonnut implikoitu tekijä (jonkun rikkoma > itsestään särkyneet). Toisessa esimerkissä (b) on esillä vain uusimman suomennoksen vastine, koska säiliömetaforassa ei ole olennaisia muutoksia formaaleihin käänntöksiin verrattuna.

Kuoppametaforilla kuvataan ihmisen turmeltuneisuutta seuraavissa sananlaskuissa.

c) PORTTO ON SYVÄ KUOPPA / AHDAS KAIVO (Snl. 23:27)

VT 1933 Sillä portto on syvä kuoppa, ja vieras vaimo on ahdas kaivo.

TEV 1976 Prostitutes and immoral women are a deadly trap.

NB 1978 En skjøge er som en dyp grav, en fremmed kvinne som en trang brønn.

R 1992 Portto on kuin syvä hauta, vieras nainen kuin ahdas kaivo.

d) HORJUVA HURSKAS ON PILATTU KAIVO (Snl. 25:26)

VT 1933 Kuin sekoitettu lähde ja turmeltu kaivo on vanhurskas, joka horjuu jumalattoman edessä.

TEV 1976 A good person who gives in to someone who is evil reminds you of a polluted spring or a poisoned well.

NB 1978 Som en grumset kilde og en forurenset brønn er en rettskaffen mann som gir etter for en gudløs.

R 1992 Kuin liattu lähde ja pilattu kaivo on hurskas, joka taipuu jumalattoman edessä.

Säiliömetaforilla kuvataan näissä esimerkeissä myös pettymystä: ahtaasta kaivosta ei saa vettä (Snl. 23:27) ja likaisen kaivon vesi ei hyödytä (Snl. 25:26). Kuoppametaforan säiliö on uusimman käänntöksen mukaan *hauta* (hepr. *šûhâ* 'kuoppa'). Norjalainen käänntös on jälleen konservatiivinen metaforien säilyttämisessä. *Today's English Version* kadottaa esimerkin (Snl. 23:27) molemmat säiliömetaforat. Niiden sijaan on käytetty konventionaalista metaforaa *trap*, 'ansa'. TEV pysyy selittävässä linjassaan myös toisessa esimerkissä (Snl. 25:26). Metaforat *lähde* ja *hauta* on muunnettu vertaukseksi 'muistuttaa sinua saastuneesta lähteestä tai myrkyllisestä kaivosta', *horjuminen/taipuminen* abstrahoitu 'periksi antamiseksi' (hepr. *môt* 'täristä') ja (*van*)*hurskas* (hepr. *šaddîq*) on selitetty ilmauksella 'hyvä ihminen'. Tulos on esimerkillisen lojaali dynaamisidiomaattiselle käänntösperiaatteelle, mutta samalla se on huomattavan pitkä ja kuvaa hyvin tämän periaatteen keskeistä perusongelmaa: metaforiin perustuva kulttuurinen teksti vesittyy käänntösprosessissa, kun siitä kuoritaan pois metaforisuus ja kulttuurisuus. Sananlaskun olisi tarkoitus olla iskevä ja tarjota oivaluksen mahdollisuus, mutta tällainen käänntös kadottaa teränsä. Myös genre vaihtuu, kun sananlaskusta tehdään proosaa. Tässä mielessä uusin suomenno

ei noudata dynaamis-idiomaattista käännoistapaa. Sen kääntäjät ovat pitäneet huolta poeettisten tekstien genren säilymisestä (vrt. T. Toivanen 2005), ja siksi kuvakielen säilyminen on ainakin paikoin priorisoitu ymmärrettävyyden edelle.

Laulujen laulun neitseellistä morsianta kuvataan pääasiassa rakennusmetaforilla. Eri suomennoksissa ne ovat muodossa *lukittu/sinetöity/suljettu kaivo/lähde/puutarha/yrttitarha*.

e) MORSIAN (NEITSYT) ON SULJETTU KAIVO

Laul. 4:12

VT 1933 *Suljettu yrttitarha on siskoni, morsiameni, suljettu kaivo, lukittu lähde.*

R 1992 *Sinä olet suljettu puutarha, lukittu tarha, sinetöity lähde*

Säiliö voi vuotaa: ihminen vuotaa konkreettisesti muun muassa *verta* (esim. 1. Sam. 26:20), *siementä* (esim. 3. Moos. 15:18) sekä *kyyneliä* (esim. Val. 1:16). Metaforinen vuotaminen perustuu fyysiseen kokemukseen. Vanhassa testamentissa ihminen vuotaa esimerkiksi *maksaa* (ks. f-kohta alla), *sappea* (g) ja *sydäntä* (h ja i) tai *valitusta* (j). Seuraavassa on esimerkkejä metaforisesta "vuotamisesta".

Säiliön vuotaminen tuskan metaforissa

f) Val. 2:11

VT 1933 *Minun silmäni ovat itkusta hiuenneet, minun sisukseni kuohuvat, minun maksani on maahan vuodatettu* tyttären, minun kansani, sortumisen tähden.

R 1992 *Silmäni riutuvat kyynelistä, sisintäni polttaa tuska. Voimani valuvat maahan kansani sortumisen tähden.*

g) Job 16:13

VT 1933 *Hän halkaisee munuaiseni säälimättä, vuodattaa maahan minun sappeni.*

R 1992 *säälimättä hän lävisti munuaiseni ja vuodatti sappeni maahan.*

h) 1. Sam. 1:15

VT 1933 *minä olen murheen raskauttama vaimo; - - vuodatin sydämeni Herran eteen.*

R 1992 *Minä olen onneton nainen ja vuodatin sydämeni Jumalalle.*

i) Ps. 42:5

VT 1933 *Näitä minä muistelen ja vuodatan sydämeni:*

R 1992 *Tuskassani minä muistelen, miten - - .*

j) Ps. 142:3

VT 1933 *Minä vuodatan hänen eteensä valitukseni, kerron hänelle ahdistukseni.*

R 1992 *Hänelle minä kannan huoleni, hänelle kerron, mikä minua painaa.*

Esimerkissä f) Val. 2:11 suomennos on muuttunut, kun *sisukset* > *sisin* ja *maksa* > *voima* (VT 1933 > R 1992). Sen sijaan esimerkissä g) Job 16:13 *munuaiset* ja *sappi* on säilytetty. Verbi *vuodattaa* on poistettu psalmista (42:5) ja vaihdettu toiseen psalmissa (142:3) *vuodatan hänen eteensä valitukseni* > *kannan huoleni hänelle*. *Vuodattaa*-verbi palautuu kaikissa esimerkeissä (f-j) samaan heprean konkreettista '(neste) kaatamista' tai '(veren) vuodattamista' merkitsevään sanaan *šāpak*. Tämä on siis samalla esimerkki uuden suomennoksen kontekstuaalisesta käännöstavasta.

Elämän aisti-ilojen nähdään myös "vuotavan säiliöstä":

Säiliön vuotaminen aistillisuuden metaforissa

k) Laul. 7:2 (3)

B 1776 Sinun napas on niinkuin ymmyrjäinen malja, josta ei koskaan juoma puutu;

VT 1933 Sinun povesi on ympyräinen malja, josta sekoviini älköön puuttuko.

R 1992 Sylisi on kuun tavoin kaartuva malja - olkoon se täynnä mausteviiniä!

l) Snl. 5:15-17

VT 1933 Juo vettä omasta säiliöstäsi, sitä, mikä omasta kaivostasi juoksee. Vuotaisivatko sinun lähteesi kadulle, toreille sinun vesiojasi! Olkoot ne sinun omasi yksin, älkööt vierasten sinun ohessasi. Olkoon sinun lähteesi siunattu, ja iloitse nuoruutesi vaimosta.

R 1992 Juo vettä omasta ruukustasi, käytä oman kaivosi raikasta juomaa. Miksi antaisit lähteitteesi vuotaa kadulle, purojesi kaupungin toreille? Ne pulppuavat yksin sinua varten, vain sinun hyväksesi, eivät muiden. Olkoon sinun lähteesi siunattu, iloitse vaimosta, jonka nuorena sait.

Esimerkin k) Laul. 7:2 suomennokset poikkeavat toisistaan. B 1776 on tässä alkutekstin mukainen, sillä heprean sana *šōrer* merkitsee 'napaa, napanuoraa' ja 'naparengasta'; myöhemmät suomennokset ovat kontekstuaalisia. Esimerkin (l) Snl. 5:15-17 alussa näkyy muutos *säiliö* > *ruukku*. Alkutekstissä käytetään tässä sanaa *bôr*, jonka merkitykset sanakirjan mukaan ovat 'kuoppa, kaivo, vesisäiliö'. Uusi suomennos on kääntänyt tämän 'suurta säiliötä' tarkoittavan sanan *ruukuksi*.

Säiliömetaforiikka ilmenee myös siten, että Raamatun heprealaisessa runoudessa ihmisen sisäelimet toimivat tunne-elämän keskuksena. Tunne-elimet ovat muun muassa *kohtu* (Ps. 7:15), *munaskuut* 'munuaiset' (Ps. 139:13), *sisukset* (Val. 1:20) ja *sydän* (Ps. 62:5). Mainitut suomennosvastineet ovat vuoden 1933 suomennoksesta, jossa nämä metaforat on käännetty sanatarkasti. Uusimmassa suomennoksessa näissä jakeissa esiintyy aina sana *sisin*. Suomen *sapettaa* ja heprean *munuaisiin pistää* näyttävät olevan funktionaaliset vastineet, vaikkakaan ne eivät tyyllillisesti vastanne toisiaan. Seuraavassa psalminkohdassa esiintyy tämä ilmaus:

m) Ps. 73:21

B 1776 Waan kuin se karwasteli minun sydämesäni; ja pisti minun munaskuitani

VT 1933 Kun minun sydämeni katkeroitui ja minun munaskuihini pisti

PsN 1973 Kun mieleni oli katkeroitunut ja sisimmässäni oli pistävä kipu

R 1992 Sydämeni oli katkera, sieluuni pisti

Sielu on tässä ylevä valinta alkuperäistä merkitystä ajatellen. *Psalmit nykysuomeksi* -käännöksen *sisin* on monen eri substantiivin tilalla toistuessaan yksitoikkoinen vaikka viestivä. *Today's English Version* kääntää jakeen *When my thoughts were bitter and my feelings were hurt*, eli siinä jätetään kokonaan huomiotta alkutekstin kehometafora. Voidaan myös kysyä, onko abstrakti 'tunteiden loukkaaminen' korrekti vastine konkreettiselle 'pisteleville munuaisille'. Ainakin domestikointinäkökulmasta katsottuna juuri tällaiseen metaforaan on mahdollista sijoittaa lukijalle vihje siitä, että runoilijan miljöö on kaukana modernista länsimaisesta yhteiskunnasta, ja samalla oivallus, että katkeruus voi olla ihmiselle fyysinen kokemus kulttuurista riippumatta.

Näiden esimerkkien mukaan voi päätellä, että uusien raamatunsuomennos on säilyttänyt säiliömetaforat yleisellä tasolla. Modernisoinnit on tehty karkeasti ottaen saman käsitteistyksen piirissä, vaikkakin muutoksia on tehty yleistä-

vään suuntaan, kuten esimerkeissä *munuaiset* > *sielu* ja *napa* > *syli*. Joskus on kuitenkin siirrytty selvästi abstraktiin vastineeseen, kuten tapauksissa *maksa* > *voima* tai *vuodatan sydämeni* > *tuskassani muistelen*. Ontologisesta metaforiikasta on siirrytty vertikaalimetaforiikan piiriin esimerkissä *vuodatan valitukseni* > *kannan huoleni*.

2.3.5 Yhteenveto

Olen tarkastellut vuoden 1992 Vanhan testamentin suomennosta tässä metaforatietoisuuden näkökulmasta. Esimerkit on valittu satunnaisesti, mutta ryhmittelin ne antropomorfisiin kielikuviin, puolisuusmetaforiin ja säiliömetaforiin tuodakseni esille Vanhalle testamentille tunnusomaisia piirteitä.

Tarkastelin ensin antropomorfisia kielikuvia yleensä. Esimerkkien perusteella erilaiset muutokset tässä ryhmässä ovat yleisiä. Yksi muutoksen suunta on antropomorfismista antropopatismiksi. Näissä Jumalan humaani ulkomuoto ja toiminta muuttuvat Jumalan humaniksi tunne-elämäksi (*Jumala hylkää/vieroo* > *Jumala väsy*; *minun silmäni armahti heitä* > *minä säälin heitä* > *minun tuli heitä sääli*). Tällaisissa muutoksissa näkyy Jumalan roolin muuttuminen aktiivisesta ja konkreettisesta toimijasta passiivisemmaksi kokijaksi.

Monet muutokset liittyvät *Jumalan käsi* -metonyymeihin. Jos edellä oli kuvattu Jumalan roolin passivoitumista, on toisaalta tapahtunut myös Jumalan aktivoitumista, kun alasijaintimetaforia on muuttunut yläsijaintimetaforiksi, kun *auttajasta* on tullut *sotapäällikkö*.

Ilmauksia on joskus tarkennettu, jolloin alkutekstin yleisluontoinen ilmaus on vaihdettu selittävämpään. Näin on tehty, kun *Jumalan hyvä käsi* on muuttunut asuun *Jumalan suojaava käsi*. Toisinaan on kuitenkin päädytty eksplisiittisestään ilmauksesta yleisempään. Näin on tapahtunut useille *oikea käsi* -metaforille, jotka on korvattu pelkällä *käsi*-metonymiällä. Joka toinen edellisen suomennoksen puolisuusmetafora on poistettu vuoden 1992 Vanhasta testamentista. Puolisuusmetaforan poisto on samalla metaforista oivallusta edellyttävän kuvan poisto.

Kolmanneksi esittelin Vanhan testamentin erilaisten säiliömetaforien esiintymistä uusimmassa suomennoksessa. Kuoppametaforien avulla havainnollistin sitä, kuinka uusin suomennos säilyttää metaforia paremmin kuin sen yhdeksi esikuvaksi mainittu *Today's English Version*. Uusin suomennos on kuitenkin norjalaista esikuvaansa useammin tulkinnut metaforan käännöstraditiosta poikkeavasti.

Tämän katsauksen kautta syntyvä kuva vuoden 1992 suomennoksen metaforista ei ole kattava, mutta sitä voi pitää kuvailevana. Muutoksia näyttää tapahtuneen sekä käsitteistyksistä toiseen että käsitteistysten sisällä. Kognitiivisen hahmottamisen kannalta suurimpina muutoksina pidän käsitteistysten välisiä siirtymiä, esimerkiksi metaforasta metonymiaan (*oikea käsi* > *käsi*) ja ontologisesta hahmotuksesta orientoivaan (*vuodatan valitukseni* > *kannan huoleni*). Myös käsitteistysten sisäiset muutokset ovat toisinaan radikaaleja, kuten siirtymät alasijainnista yläsijainniksi (*Jumala ojentaa käden* > *Jumala kohottaa käden*), etusijainnista takasijainniksi (*johdattaa silmillään* > *seurata katseellaan*) ja erityisesti yleiseen (*kohtu* > *sisin*). Metaforisia muutoksia voisi vielä tarkastella verbien staattisuuden vs. dynaamisuuden kannalta, sillä esimerkeissä oli myös joitakin

viitteitä verbikuvaston staattistumisesta (*tekee väkeviä tekoja > on voimallinen*). Monia muutoksia voi luonnehtia siirtymiksi konkreettisesta abstraktiin, ja siinä mielessä suunta on metaforisesta kielestä käsitteellisempään suuntaan.

2.4 Antropomorfinen malli

Luvussa 2 olen kuvannut pääasiassa raamattukielen esimerkkien kautta ilmiötä, jotka ovat metaforantutkimuksen ja kääntämisen teorioiden yhteisellä raja-alueella. Luvussa 2.1.6.2 esitin toisaalta Lakoffin ja Johnsonin ajatuksen kaikkien kehometaforien kulttuurisidonnaisuudesta ja toisaalta Gradyn ym. näkemyksen primaarien metaforien universaaliudesta. Raamattusuomen esimerkkien perusteella (erityisesti luku 2.3) on ilmeistä, että kulttuurisidonnaisia ovat nimenomaan metaforien käyttökonventiot. Universaaliksi jää se vähintäänkin se tosiasia, että kaikissa kulttuureissa käytetään kehollisuuden perustuvia käsitteitä ja suunnanilmauksia. Tällainen ajattelu on myös Mark Johnsonin (1987: 205–209) kielifilosofian lähtökohtana. Kehollisuus on originaalin metaforan perusteena luonnostaan universaali ja siksi helposti ymmärrettävissä erilaisissa kulttuureissa eri aikakausina. Yksinkertainen perusoletukseni tästä on tiivistettävissä seuraavasti:

Mitä kehollisempi kuva (image) on, sitä universaalimmin se on ymmärrettävissä. Mitä kauempana kehosta kuva on, sitä enemmän kulttuuritietoa sen ymmärtäminen vaatii.

Nimitän tätä oletusta antropomorfiseksi malliksi. Universaalilla ymmärrettävyydellä tarkoitan tässä sitä, että originaalin metaforan voi omassa tekstikontekstissaan ymmärtää sananmukaisena käännöksenä, vaikkei natiivista kohdekielisestä tekstistä olisi löydettävissä sille vastinetta. Kuva (image) rinnastuu tällaisessa tapauksessa mihin tahansa natiivin kirjoittajan idiosynkraattiseen ilmaukseen, joka voi niin ikään olla ennestään tuntematon oman kulttuurinsa keskellä mutta joka tulee ymmärretyksi kirjoittajan tekstien luoman mikrokulttuurin kontekstissa. Samoin käännöksen esittelemä mutta kohdekulttuurissa ennestään tuntematon kehollinen kuva tulee ymmärretyksi, koska se on osa käännöksen mikrokulttuuria. Kuva kuitenkin ymmärretään helposti, koska kehollisuus toimii implisiittisenä "esitietona", jota kuvan ymmärtäminen aina vaatii. Jos käännöksen esittelemä uusi kuva ei ole kehollinen, toisin sanoen ei suoraan kuvaile kehoa tai sen perustoimintoja, kuten pukeutumista tai syömistä, kuvan ymmärtäminen vaatii enemmän esitietoa ja sen kääntäminen on ongelmallisempaa. Siten vaatetukseen liittyvä kuva on kulttuurisesti kompleksisempi kuin pukeutumiseen liittyvä, ruokaan liittyvä kuva on kompleksisempi kuin syömiseen liittyvä ja esimerkiksi parisuhteeseen liittyvä kuva on kompleksisempi kuin seksuaalisuuteen liittyvä kuva. Esimerkiksi Jeesuksen sanat *olin alasti ja te vaatetitte minut* (Matt. 25:36) sisältävät pukeutumiseen liittyvän perusmetaforan, jonka ymmärtäminen vaatii ainoastaan kehollisen kokemuksen ihmisyydestä, koska kaikissa maailmankolkissa alastomalle tulee jossakin vuorokauden tai vuoden kierron vaiheessa kylmä. Sen sijaan Jesajan (6:1) metafora jumalallisen kuninkaan viitan liepeistä, jotka täyttävät temppelein, on komplek-

sinen vaatetukseen liittyvä kuva, jonka ymmärtäminen edellyttää kulttuuritietoa vanhan itämaisen hovin pukeutumiskoodista. Natiivin kirjoittajan tekstistä taas ymmärretään myös ennestään tuntemattomia ei-kehollisia kuvia, koska kirjoittajaa ja yleisöä yhdistää muukin kuin kehollinen ihmisyys – joka luonnollisesti on jaetun taustan minimi. Ymmärrettävä teksti voi siis esitellä uutta vain sopivassa suhteessa yhteiseen.

Metaforatietoisuuden näkökulmasta yllä esitetty periaate näyttää miltei triviaalilta selviöltä. Käännösteorioissa ollaan kuitenkin eri mieltä siitä, mikä on sopiva uuden ja jaetun suhde. Dynaamisen, idiomaattisen ja funktionaalisen käännöseriaatteen edustajat ovat esittäneet runsaasti esimerkkejä, joiden perusteella voi päätellä, että on vaikea löytää mittaria, jolla uuden ja yhteisen suhteen voisi määrittää. Myös kehollisten kuvien sananmukainen kääntäminen on näissä esimerkeissä kyseenalaistettu, niin että sekä a) kehon rakenteeseen liittyvien kuvien että b) kehollisiin perustoimintoihin nojaavien kuvien sanamukainen kääntäminen on esitetty joissakin tapauksissa epäsuotavana tai mahdottona. Annan näistä molemmista yhden esimerkin. a) Tunnettu kehon rakenteeseen liittyvä uusitamentillinen säiliömetafora on SEURAKUNTA ON KRISTUKSEN RUUMIS. Funktionaalista käännösteoriaa edustavan Nordin mukaan tämäkin metafora on kuitenkin länsimaiselle kulttuurille vieras (Nord, henkilökohtainen tiedonanto 31.3.2006). Merkillepantavaa on, että tätä metaforaa ei esitetä Uudessa testamentissa ikään kuin se olisi vastaanottajille tuttu, vaan kielikuvan *tertium comparationis*, kuvan ja kuvattavan yhteinen alue, eksplikoidaan kasvattamalla metaforasta kokonainen allegoria, jossa erilaisia seurakunnallisia tehtäviä verrataan ruumiinosien tehtäviin (Room. 12:4, 5; 1. Kor. 12:12–27). Newmarkin metaforaluokitusta soveltaen tätä voitaisiin pitää *originaalina metaforana*, joka on säilyttämisen arvoinen, koska juuri originaalin metaforan käyttö on kaunokirjallisuudessa keskeinen tapa ilmaista sanottavaa. b) Keholliseen perustoimintoon liittyvänä kuvana voidaan pitää edellä esitettyä NÄKEMINEN ON YMMÄRTÄMISTÄ -metaforaa, joka esiintyy 1. Moos. 3:5 (*teidän silmänne avautuvat*). Dynaamisen ekvivalenssin mukaisesta käännöksestä (TEV) tämä on jätetty pois (ks. 2.2.3.2).

Näiden samoin kuin edellä (ks. 2.3.5) esiteltyjen raamatunkielen esimerkkien kautta voi todeta, että käännösteoriat, joihin perustuen muiden muassa uusien raamatunsuomennos (R 1992) on tehty, eivät ota huomioon kehollisten metaforien universaalia luonnetta. Kun vuoden 1992 suomennoksen metaforien alikäntämistapauksia tarkastelee lähemmin, niiden voi todeta olevan linjassa sekä dynaamis-idiomaattisen kääntämisen periaatteiden että funktionaalisten käännösteorioiden kanssa. Vaikka kognitiivisen semantiikan valossa antropomorfinen malli näyttää selviöltä, se ei ole kuitenkaan ollut sitä varhaisen transformaatioteorian ja konseptuaalisen semantiikan pohjalta muotoutuneissa käännösteorioissa. Metafora ei ole noussut merkittäväksi tekijäksi myöskään skoposajatteluun pohjautuvissa kääntämisen suuntauksissa. Raamatussa, kuten kaikissa uskonnon teksteissä, metafora on kuitenkin keskeisellä sijalla. Uskonnon keskeisimpiä käsitteitä ei voi ilmaista lainkaan ilman metaforaa. Tämän vuoksi metaforan asema on otettava selkeästi huomioon myös käännösteoriasa.

Antropomorfista mallia voi soveltaa käytännön käännöstyöhön silloin, kun kielikuva palautuu keholliseen kuvaan. Antropomorfinen kuva on käännö-

nettävissä tekstissä sananmukaisella vastineella ilman, että tekstin ymmärrettävyys kärsii. Sen epäidiomaattisuus voi toimia kontekstissa myös tarkoituksenmukaisena vierauden merkinä, eräänlaisena informaation kulkua häiritsemättömänä vieraana korostuksena, joka estää lukijaa sijoittamasta tapahtumia omaan kulttuuriinsa. Narratiivien kääntämisen ongelmana on nimittäin pidetty kuulijoiden ja lukijoiden taipumusta tiedostamattomaan domestikointiin, siihen että tapahtumat sijoitetaan virheellisesti omaan kulttuuriin. Tekstissä on siis oltava sopivia vihjeitä vieraudesta, jos kokonaisuuden ymmärtämisen kannalta on olennaista käsittää tekstin tapahtumapaikaksi jokin muu kuin oma kulttuuri. Kulttuuriset metaforat (Newmarkin "adapted metaphor", ks. lukua 2.2.5) voivat toimia tällaisina vihjeinä, jos ne kuitenkin ovat riittävän ymmärrettäviä. Kehollisuus on näiden vihjeiden yhteinen, jaettu elementti, jonka avulla kulttuurinen metafora tulee ymmärretyksi.

3 PĀNĪM VS. KASVOT PSALMEISSA: KVANTITATIIVINEN ANALYYSI

Jatkan antropomorfisen metaforiikan tarkastelua analysoimalla Psalmien *kasvot*-lekseemin esiintymät ensin kvantitatiivisesti (luku 3) ja sen jälkeen sisältöluokitain (luku 4). Tarkasteltavana on nyt siis yksi alkutekstin sana, *pānīm*, ja sen tavallisin suomenkielinen vastine, *kasvot*. Taulukoissa ja kuvioissa alkutekstin (BHS) *pānīm* ja suomennosten (1551, 1642, 1776, 1933 ja 1992) *kasvot* esitetään rinnakkain. Alkutekstin ja viiden suomennoksen frekvenssien rinnastaminen havainnollistaa toisaalta käännösten keskinäisiä eroavuuksia ja toisaalta alkutekstin ja suomennosten välistä semanttista yhteismitattomuutta tämän lekseemin osalta. Eri käännösten lukujen keskinäinen vertailu alkutekstin lukujen rinnalla kertoo käännökseen mahdollisesta sanatarkkuudesta (yhden sanan osalta) suhteessa muihin käännöksiin.

Frekvenssien esittelyn tarkoituksena on toisaalta kuvata aineistoani ja toisaalta pohjustaa laadullista analyysiä.

3.1 Kaikki Psalmien *kasvot*-esiintymät

Olen etsinyt kaikki kantasanan פָּנִים *pānīm* 'kasvot' esiintymät Psalmien alkutekstin konkordanssien (Strong 1890; Even-Shoshan 1990) ja hakuohjelmien (Blue Letter Bible; Mechon Mamre) avulla. Hepreankielisissä Psalmeissa on 134 kantasanan פָּנִים *pānīm* esiintymää. Suomennosten esiintymät olen etsinyt Vanhan kirjasuomen sähköisten kokoelmien hakuohjelman avulla (Ps. 1551, B 1642) sekä web-pohjaisella hakuohjelmalla (raamattu.uskonkirjat.net).⁴¹ Olen poiminnut esiintymät ensin alkutekstistä ja koonnut näin saadut alkutekstin *pānīm*-esiintymät tiedostoksi, johon olen lisännyt kaikkien suomennosten vastineet.

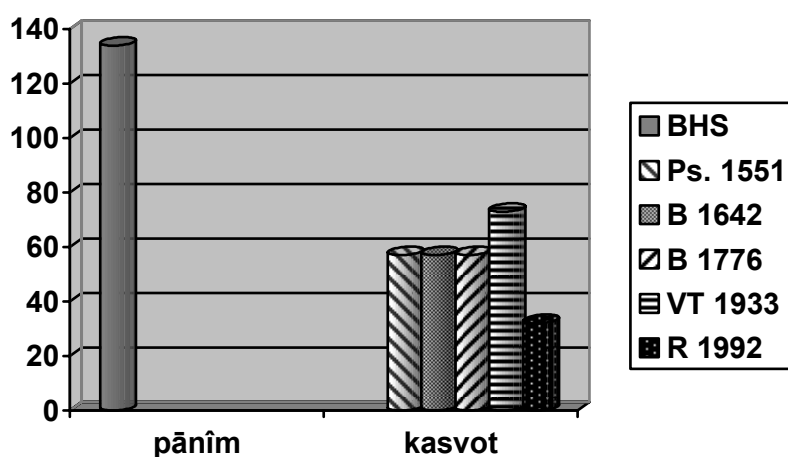
⁴¹ Suomenkielisten raamattuhakuohjelmien on joskus epäilty antavan toisistaan poikkeavia tuloksia. Kyseessä saattaa olla suomen morfologian aiheuttama ongelma: hakua suoritettaessa on muistettava sanan erilaiset taivutusvartalat, esim. *käsi*: *kāde*, *kāte*, *kāt* ja *kās*. (Vrt. Mielikäinen 1999: 89).

Toiseksi olen suorittanut jokaiseen käännökseen vielä erillisen haun ja tuonut nämä tapaukset samaan tiedostoon.

Pānîm-sanoja on suomennettu *kasvot*-lekseemin avulla siten, että Agricolan Psalttarissa sekä molemmissa Biblioissa (1642 ja 1776) on kaikissa 57 esiintymää, vaikka nämä eivät osu aina samoihin jakeisiin. Vuoden 1933 psalmeissa esiintymiä on enemmän kuin muissa käännöksissä, nimittäin 73 tapausta, kun taas vuoden 1992 psalmeissa esiintymiä on selvästi vähemmän kuin muissa käännöksissä, vain 32 tapausta.

Pānîm-lekseemin esiintymät BHS:n psalmeissa ja *kasvot*-lekseemin esiintymät eivät aina vastaa toisiaan, vaan välillä *pānîm* on suomennettu muilla vastineilla ja toisinaan taas *kasvot* esiintyy suomennoksissa ilman alkutekstin *pānîm*-lekseemiä. Palaan tähän myöhemmin tarkasti, mutta nyt esitän rinnakkain hepreankielisen ja suomenkielisen lekseemin esiintymät psalmisuomennoksissa. Nämä on koottu alla asetelmaksi ja kuvioksi.

BHS	134
Ps. 1551	57
B 1642	57
B 1776	57
VT 1933	73
R 1992	32



KUVIO 6 Psalmien פָּנִים *pānîm*-lekseemin esiintymät BHS:ssä ja *kasvot*-lekseemin esiintymät suomennoksissa.

Koko Vanhasta testamentista laskettuna tulos on samansuuntainen ainakin BHS:n ja kahden uusimman suomennoksen osalta. Alkutekstissä on konkordanssin mukaan 2040 פָּנִים *pānîm*-lekseemin esiintymää (s.v. פָּנִים Even-Shoshan 1990). Vuoden 1933 Vanhassa testamentissa esiintyy kaiken kaikkiaan 403 *kasvot*-lekseemiä, kun vuoden 1992 Vanhassa testamentissa on ainoastaan 260 esiintymää (s.v. *kasvo**⁴² Raamattu.uskonkirjat.net 2001–2005).

⁴² Hakumuoto *kasvo** antaa luonnollisesti liikaa tuloksia. Olen poistanut *kasvo*-alkuiset verbinmuodot (*kasvoi* ym.) tuloksesta. Adverbi *kasvoilleen* on mukana luvuissa.

Olen tehnyt psalmien esiintymistä jaekohtaisen matriisin, johon olen merkinnyt rinnakkain kaikki alkutekstin *pānîm*-lekseemien esiintymäjakeet ja käännösten *kasvot*-lekseemien esiintymäjakeet (liite 1). Jaenumerointi on toisinaan erilaista alkutekstissä ja eri suomennoksissa; erityisesti vanhojen suomennosten (1642, 1776) ja 1900-luvun suomennosten numeroinnit poikkeavat toisistaan, ja Agricolan Psalttarissa ei jaenumeroita ole lainkaan. Olen taulukoissa merkinnyt Biblia Hebraica Stuttgartensian mukaisen jaumeron ensin ja mahdollisesti siitä poikkeavat numerot sulkeisiin. Pienet epäsymmetriat eivät kuitenkaan olennaisesti vaikeuta kohtien löytymistä.

Viidentoista ensimmäisen psalmin osalta taulukko näyttää tältä:

TAULUKKO 2 Psalmien 1–15 *pānîm* ja *kasvot* BHS:ssä ja keskeisissä suomennoksissa jakeittain. Ensimmäinen jaenumero viittaa aina alkutekstiin ja suluissa mahdollisesti oleva numero viittaa poikkeavasti numeroitujen käännösten jakeisiin.

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
3:1	x					
4:7	x	x	x	x	x	x
5:9	x					
9:4	x				x	
9:20	x				x	
10:1						x
10:11	x	x	x	x	x	
11:7 (8)	x	x	x	x	x	x
13:2	x	x	x	x	x	x
yht.	8	4	4	4	6	4

Vaikka yllä on mukana vain kymmenesosa psalmeista, sen perusteella aineiston voi ryhmitellä kvantitatiivista tarkastelua varten kahteen pääryhmään, jotka jakautuvat kahteen alaryhmään.

- 1) Käännöksen *kasvot* alkutekstin *pānîm*-esiintymän vastineena
 - a) Tapaukset, joissa alkutekstin *pānîm* on kaikissa (tai vähintään kolmessa) suomennoksessa käännetty *kasvot*-lekseemillä (jakeet 4:7, 10:11, 11:7, 13:2)
 - b) Tapaukset, joissa alkutekstin *pānîm* on vain yhdessä (tai kahdessa) suomennoksessa käännetty *kasvot*-lekseemillä (jakeet 9:4, 9:20)
- 2) Toisistaan riippumatta esiintyvät *pānîm* ja *kasvot*
 - a) Tapaukset, joissa alkutekstin *pānîm* ei saa käännöksessä vastineeksi *kasvot*-lekseemiä (jakeet 3:1, 5:9)
 - b) Tapaukset, joissa jokin suomennos käyttää *kasvot*-lekseemiä ilman, että *pānîm* esiintyy alkutekstissä (jakeet 10:1)

Käsittelen näitä kahta pääryhmää ja niiden alakohtia seuraavaksi tarkemmin.

3.2 Käännöksen kasvot alkutekstin *pānîm*-esiintymän vastineena

3.2.1 *Kasvot*-lekseemi vähintään kolmessa käännöksessä

Perusoletuksen mukaan lähtötekstin ‘kasvoja’ merkitsevä sana suomennetaan Psalmeissa vastineella *kasvot*. Näin tehtäisiin missä tahansa norminmukaista suomea noudattavassa tekstissä, koska muita yleiskielisiä vastineita ei ole (vrt. arkikielen *naama*, *pärstä*). Kuitenkin vain 27 tapauksessa (20,1 %) kaikista *pānîm*-lekseimin 134:stä esiintymästä Psalmeissa kaikki viisi tarkasteltua suomennosta ovat suomentaneet alkutekstin *pānîm*-lekseimin vastineella *kasvot*. Kun tätä perusryhmää laajennetaan tapauksiin, joissa vähintään kolme suomennosta on käyttänyt *kasvot*-vastinetta, päästään kaksinkertaiseen määrään eli 51 tapaukseen 134:sta (38,1 %). Uusimmassa suomennoksessa (1992) *kasvot* esiintyy vain 27 kertaa.

Perusryhmän tapaukset on kerätty alla olevaan taulukkoon jakeittain.

TAULUKKO 3 Jakeet, joissa alkutekstin *pānîm* on käännetty vähintään kolmessa psalminsuomennoksessa *kasvot*-lekseemillä.

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
4:7	x	x	x	x	x	x
10:11	x	x	x	x	x	
11:7 (8)	x	x	x	x	x	x
13:2	x	x	x	x	x	x
16:11	x	x	x	x	x	
17:15	x	x	x	x	x	x
21:7 (6)	x	x	x	x	x	
21:13 (12)	x	x	x	x	x	
22:25 (24)	x	x	x	x	x	x
24:6	x	x	x	x	x	x
27:8 a	x	x	x	x	x	x
27:8 b	x	x	x	x	x	
27:9	x	x	x	x	x	x
30:8 (7)	x	x	x	x	x	x
31:17	x	x	x	x	x	
34:6 (5)	x	x	x	x	x	x
34:17 (16)	x	x	x	x	x	
41:13 (12)	x	x	x	x	x	
42:3 (2)	x	x	x	x	x	x
42:6 (5)	x	x	x	x	x	
42:11 (12)	x	x	x	x	x	
43:5	x	x	x	x	x	
44:4 (3)	x	x	x	x	x	
44:16 (15)	x	x	x	x	x	x
44:25 (24)	x	x	x	x	x	
51:11 (9)	x	x	x	x	x	
51:13 (11)	x	x	x	x	x	x

(jatkuu)

TAULUKKO 3 (jatkuu)

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
67:2	x	x	x	x	x	x
68:3b	x	x	x	x	x	
69:18 (17, 19)	x	x	x	x	x	x
80:4 (3)	x	x	x	x	x	x
80:8 (7)	x	x	x	x	x	x
80:19 (20)	x	x	x	x	x	x
83:17 (16)	x	x	x	x	x	
84:10 (9)	x		x	x	x	
88:15 (14)	x	x	x	x	x	x
89:15 (14)	x	x	x	x	x	
89:16 (15)	x	x	x	x	x	x
90:8	x	x	x	x	x	
95:2	x	x	x	x	x	x
100:2 (1)	x	x	x	x	x	
102:3 (2)	x	x	x	x	x	x
104:15	x	x	x	x	x	x
104:29	x	x	x	x	x	
105:4	x	x	x	x	x	x
119:58	x	x	x	x		
119:135	x	x	x	x	x	x
139:7	x	x	x	x	x	
140:14 (13)	x	x	x	x	x	
143:7	x	x	x	x	x	x
yht.	51	50	50	51	50	27

Taulukosta ja sen luvuista nousee kaksi kysymysaluetta. Ensimmäinen koskee tämän ryhmän mahdollista homogeenisuutta. Yli puolet näistä tapauksista (27) esiintyy kaikissa suomennoksissa. Millaisia ovat nämä tapaukset, joissa kaikki suomennokset käyttävät samaa suomennosvastinetta? Ovatko ne kenties yksiselitteisempiä kuin muut *pānîm*-tapaukset – ja onko tämä ryhmä kokonaisuudessaan jollakin tavalla homogeeninen tai yksiselitteisempi verrattuna muihin ryhmiin? Toiseksi vuoden 1992 esiintymien vähyys kiinnittää huomiota. Millaisia ovat tapaukset, joissa vuoden 1992 suomennos ei käytä *kasvot*-lekseemiä muiden suomennosten tapaan? Onko näille tapauksille jokin yhteinen selitys? Analysoin näitä tapauksia kontekstilähtöisesti luvussa 4, erityisesti alaluvussa 4.2.1.

3.2.2 *Kasvot*-lekseemi vain yhdessä tai kahdessa käänöksessä

Perusryhmää erikoislaatusempia ja siinä mielessä laadullisen tutkimuksen kannalta vielä kiinnostavampia ovat epäjohdonmukaisuuksilta näyttävät tapaukset, joissa vain yksi tai kaksi suomennosta ovat päätyneet käyttämään *kasvot*-suomennosta alkutekstin 'kasvoja' merkitsevän sanan vastineena. Nämä tapaukset on kerätty taulukkoon 4.

TAULUKKO 4 Jakeet, joissa alkutekstin *pānîm* on käännetty vain yhdessä tai kahdessa psalminsuomennoksessa *kasvot*-lekseemillä.

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
9:4	x				x	
9:20	x				x	
17:13	x			x		
21:10	x				x	
31:21	x				x	
34:1	x	x				
61:8	x				x	
68:2	x				x	
68:4	x				x	
68:5	x				x	
68:9 a	x				x	
68:9 b	x				x	
79:11	x				x	
80:17	x				x	
88:3	x				x	x
96:6	x				x	
96:9	x				x	
104:30	x					x
114:7 a	x				x	
114:7 b	x				x	
116:9	x				x	
119:169	x				x	
119:170	x				x	
132:10	x			x	x	
141:2	x				x	
yht.	25	1	0	2	22	2

Agricolalla esiintyy näistä 25 tapauksesta vain yksi *kasvot*-lekseemi. Vuoden 1776 Biblia lisää Agricolan psalmien kokonaisesiintymään kaksi uutta tapausta. Sen sijaan vuoden 1933 käänös käyttää tätä substantiivia 22 kertaa 25 mahdollisesta ja niistä 21 kertaa ilman minkään edeltävän käänöksen mallia. Tässä siis näkyy tradition perusteellinen muutos. Vuoden 1992 suomennos käyttää alkutekstin mukaista 'kasvot'-substantiivia kaksi kertaa, joista toisen kerran omintakeisesti, ilman minkään edeltävän käänöksen mallia.

Vuoden 1933 käänöksen esiintymien osuus on näiden harvoin käännettyjen tapausten ryhmässä huomattava, 22 tapausta (88 %) kaikista mahdollisista esiintymistä. Mikä on syynä tähän *kasvot*-lekseemin käytön runsauteen vuoden 1933 käänöksen psalmeissa? Millaisia käänösratkaisuja on tämän luvun takana? Palaan näihin kysymyksiin erityisesti luvussa 4.3.3.

3.3 Toisistaan riippumatta esiintyvät *pānîm* ja *kasvot*

3.3.1 Alkutekstin *pānîm* ei saa vastineekseen käännöksen *kasvot*-lekseemiä

Alkutekstin psalmeissa *pānîm*-kantaisia sanoja on yhteensä 134. Niistä 43 % (58) jää kaikissa suomennetuissa psalmeissa vaille *kasvot*-kantaista vastinetta. Alkutekstin *pānîm*-kantaiset sanat, joita ei ole suomennettu *kasvot*-lekseemillä, esiintyvät seuraavissa psalminjakeissa:

3:1, 5:9, 17:2, 17:9, 18:7, 18:43, 19:15, 22:28, 22:30, 23:5, 35:5, 38:4 a, 38:4 b, 38:6, 44:17, 45:13, 45:14, 50:3, 55:4, 56:14, 57:1, 57:7, 60:4, 61:4, 62:9, 68:3a, 68:8, 69:23, 72:5, 72:9, 72:17, 76:8, 78:55, 80:3, 80:10, 82:2, 83:14, 85:14, 86:9, 89:24, 95:6, 96:13, 97:3, 97:5 a, 97:5 b, 98:6, 98:9, 102:1, 102:11, 102:26, 102:29, 105:17, 106:23, 106:46, 142:3a, 142:3b, 143:2, 147:17

Tällainen tulos on toisaalta odotuksenmukainen, sillä luvussa 2.3.2 esitelty kielipillistuma *lipnê* ja mahdolliset muut *pānîm*-kantaiset prepositiot on laskettu mukaan konkordanssin *pānîm*-saneisiin. Kielipillistumat siis selittävät osan tapauksista. Tapauksia on kuitenkin yllättävän paljon ja siksi tämä joukko herättää lisäkysymyksiä. Onko jokin muu lekseemi kuin *kasvot* ollut säännönmukaisesti alkutekstin *pānîm*-lekseemin vastineena? Onko näissä tapauksissa jotakin yhteistä: kuuluvatko ne esimerkiksi sellaisiin kulttuurisiin kielikuviin, joille muut käännösvastineet ovat luontevampia? Vastausta on joka tapauksessa etsittävä kielen rakenteesta, kieltenvälisen analyysin avulla (ks. lukuja 4.2.2 ja 4.3.2).

3.3.2 Käännöksen *kasvot*-esiintymä ei johdu alkutekstin *pānîm*-esiintymästä

Lähtöoletuksena on ollut, että käännösten *kasvot*-lekseemit esiintyvät samoissa jakeissa kuin alkutekstin *pānîm*-kantaiset sanat. Matriisista (liite 1) käy kuitenkin ilmi, että osalla suomennosten *kasvot*-esiintymiä ei ole alkutekstissä *pānîm*-kantaista lähtömuotoa. Näitä tapauksia on yhteensä yhdeksän esiintymää. Tämä lisää aineistossani tarkasteltavien jaeyhteyksien lukumäärän 134:sta 143:een.

Tapauksista kuusi on jo Agricolan Psalttarin alun perin käyttöön ottamissa ilmauksissa. Kolme tapausta esiintyy ainoastaan vuoden 1992 käännöksessä. Jakeet käyvät ilmi taulukosta 5.

TAULUKKO 5 Psalminsuomennoksissa esiintyvät *kasvot*-lekseemit, joilla ei ole alkutekstissä *pānîm* -kantaista lähtömuotoa.

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
10:1						x
16:8		x		x		
31:10		x		x		
(9)						
31:23		x	x			
35:16						x
37:12						x
73:7		x	x			
88:10		x		x	x	
(9)						
109:15		x		x		
Yht. 9		6	2	4	1	3

Vuoden 1642 Biblia on säilyttänyt alkutekstistä riippumattoman *kasvot*-lekseemin kahdessa tapauksessa, mutta nämä tapaukset on poistettu vuoden 1776 käännöksestä. Sen sijaan vuoden 1776 käännökseen on palautettu neljä Agricolan luomaa esiintymää, jotka eivät motivoidu alkutekstistä käsin. Vuoden 1933 käännös säilyttää yhden tällaisen esiintymän. Vuoden 1992 käännöksessä on puolestaan käytetty *kasvot*-lekseemiä kolme kertaa uudessa kontekstissa ilman alkutekstin tai minkään edeltävän suomennoksen mallia.

On merkille pantavaa, että vain vanhin ja uusin psalmikäännös ovat luo-
neet omia, alkutekstistä motivoitumattomia *kasvot*-lekseemejä. Vuoden 1992
käännös ei säilytä kuitenkaan enää yhtään Agricolan tekemistä lisäyksistä. On-
ko vuoden 1551 ja 1992 lisäyksillä silti jokin yhteinen nimittäjä? Mikä selittää
näiden esiintymistä? Tarkastelen näitä tapauksia luvussa 4.4.

3.4 Kvantitatiivisen tarkastelun tulokset ja päätelmät

Tiivistän seuraavassa kvantitatiivisen tarkastelun tulokset neljäksi ryhmäksi, jotka olen muotoillut kvalitatiivisen analyysin tutkimuskysymyksiksi. Lekseemin *pānîm* ja lekseemin *kasvot* esiintymien määrällinen vertailu alkutekstin ja eri suomennosten välillä kiinnittää huomion seuraaviin kysymyksiin:

Alkutekstissä esiintyy *pānîm*-kantainen sana merkittävästi useammin kuin yhdessäkään käännöksessä esiintyy lekseemi *kasvot*: miltei kaksi kertaa enemmän kuin vuoden 1933 käännöksessä ja jopa neljä kertaa enemmän kuin vuoden 1992 käännöksessä (ks. kuviota 6). Tämän vuoksi aloitan analyysin kontrastiivisesta näkökulmasta. Näin päästään näkemään kokonaisuus: mitä mahdollisuuksia ylipäättään on suomentaa heprean *pānîm*-kantaisia sanoja ja millaisia merkityksiä ne saavat. Ensimmäisen kysymyksen ja sen alakysymykset olen muotoillut seuraavasti:

- 1 Mitä merkityksiä klassisen heprean *pānîm*-kantaiset sanat saavat psalmikonteksteissa?
 - 1.1 Millaisissa tapauksissa suomennokset tyypillisimmin kääntävät *pānîm*-lekseemin vastineella *kasvot*?
 - 1.2 Millaisissa tapauksissa suomennokset eivät yleensä käänne *pānîm*-lekseemiä vastineella *kasvot*?
 - 1.3 Miksi alkutekstin *pānîm*-kantaiset sanat jäävät 43 prosentissa tapauksista suomentamatta *kasvot*-lekseemillä?

Viimeinen alakysymys (1.3) puolustaa paikkaansa pintapuolisesta naiiviudesta huolimatta, koska suomen yleiskielessä ei ole varteenotettavaa synonyymiä 'kasvoja' merkitsevälle sanalle. Vastauksen täytyy siis löytyä kielten rakenteiden erilaisuudesta. Kontrastiivisen viitekehityksen vuoksi analyysissäni on tilaa klassisen heprean rakenteiden tarkastelulle siinä määrin, kuin se tapahtuu tutkimustavoitteen suuntaisesti.

Vuoden 1933 suomennos käyttää *kasvot*-lekseimiä selvästi muita suomennoksia useammin. Siinä on huomattavan usein käytetty *kasvot*-vastinetta silloinkin, kun kaikki muut suomennokset käyttävät muita vastineita. Tämä tulos on yllättävä eikä selity ilman lähempää tarkastelua. Toinen tutkimuskysymys kuuluu siksi seuraavasti:

- 2 Miksi vuoden 1933 suomennos käyttää lekseimiä *kasvot* useammin kuin muut käännökset?
 - 2.1 Esiintyvätkö lekseemit jossakin tietyssä kontekstissa tai kiteytyneessä ilmauksessa?
 - 2.2 Mitä historiallisia tai käännösperiaatteellisia syitä ratkaisuille voi löytää?

Vuoden 1992 suomennos on muita suomennoksia useammin jättänyt käyttämättä *kasvot*-lekseimiä alkutekstin *pānîm*-sanana vastineena. Se, että uusimman suomennoksen ratkaisut poikkeavat muiden käännösten linjasta, on odotuksenmukaista, koska uusin suomennos on suomennoksista ainoa, jossa ei pyritä sanakonkordanssiin. Tarkastelen näitä tapauksia kuitenkin vielä lähemmin luvussa 4.

- 3 Miksi vuoden 1992 käännös käyttää huomattavan niukasti *kasvot*-lekseimiä – ja miksi se kuitenkin on lisännyt *kasvot*-lekseimin kolmesti ilman alkutekstin ja muiden käännösten mallia?
 - 3.1 Onko jotakin yhteistä tapauksille, joissa vuoden 1992 käännös poikkeaa vanhempien käännösten mallista?
 - 3.2 Mitä historiallisia tai käännösperiaatteellisia syitä ratkaisuille voi löytää?

Neljänneksi käsittelen vielä tapaukset, joissa vain vuoden 1551 suomennos ja vuoden 1992 suomennos ovat luoneet uusia, muista käännöksistä riippumattomia *kasvot*-ilmauksia sellaisiin jakeisiin, joissa alkutekstissä ei esiinny 'kasvoja' merkitsevää sanaa. Näitä tapauksia on yhteensä vain yhdeksän, mutta ne ovat silti huomionarvoinen joukko.

Olen siis päätenyt tutkimuskysymyksiin seulomalla tutkimusaineistoa kvantitatiivisesti. Niiden muotoilussa on pidetty mielessä tutkimustavoite: uskonnollisen ilmauksen syntymekanismin selvittäminen yhden metaforisen lekseimin käyttöä tarkastelemalla. Kysymykset kohdentuvat alkutekstin esiintymien kontekstuaalisten merkitysten ja ilmauksen tyypillisimpien käännösva-

rianttien selvittämiseen (1) sekä kahden eniten poikkeavan käännöksen erityiskysymyksiin (2 ja 3). Näin selvitän ensin ilmauksen alkukielisen taustan, sitten sen tyypilliset ja poikkeavat käännösvaihtoehdot. Kuvaus asettuu historialliseen kontekstiin ja käännösteoreettiseen kontrastiiviseen viitekehukseen. Jos analyysistä saatavista tuloksista on muovattavissa yleisluontoinen uskonnollisen ilmauksen syntyprosessin kuvaus, on tutkimuskysymyksillä päästy tavoitteeseen.

Aloitin tutkimukseni empiirisen osuuden rakentamisen edellä pienellä kvantitatiivisella tutkimuksella, jonka frekvenssitiedot osoittautuivat sinänsä kiinnostaviksi tuloksiksi. Ne myös auttavat suuntaamaan varsinaista kielenaineksen analyysiä olennaiseen.

4 PĀNĪM-KANTAISTEN SANOJEN KÄÄNNÖS-VARIANTTIEN TYYPIT PSALMEISSA

4.1 Lähtökohtana metaforinen tai kieliopillistunut *pānîm*

4.1.1 *Pānîm*-lekseemin semantiikkaa

Heprean lekseemin פָּנִים *pānîm* ensisijainen sanakirjavastine on *kasvot*. פָּנִי-kantaiset sanat esiintyvät raamatunhepreassa kuitenkin huomattavasti suomen *kasvot*-lekseemiä monimuotoisemmissa käyttöyhteyksissä. Kyse ei ole vain suomen *kasvot*-lekseemin esiintymisrajoituksista, vaan myöskään esimerkiksi englanninkieliset käännökset eivät voi käyttää פָּנִי-kantaisista sanoista edes useimmissa tapauksissa vastinetta *face*. Tämä johtuu siitä, että פָּנִים tarkoittaa raamatunhepreassa vain harvoin konkreettista ruumiinosaa, ihmisen kasvoja, koska sanalla on konkreettisen peruserkityksen lisäksi runsaasti yhtäältä metaforisia ja toisaalta kieliopillistuneita käyttökonteksteja. Selvitän ensin sanan merkityksiä koko *Heprealaisessa raamatussa* ja sen jälkeen erityisesti psalmirunoudessa.

Heprean *pānîm* on monikkomuoto, joka on peräisin vanhasta seemiläisestä substantiivista *pān*. Jo assyrialaisissa ja babylonialaisissa teksteissä *pān* esiintyy myös kieliopillistuneena prepositioksi 'edessä' tai 'jotakuta vastaan'. (Brockelmann 1913: 375, 389, 422.) Vanhan testamentin tunnetuimman hakuteoksen, Strongin (1890), mukaan Biblia Hebraicassa on 2109 kantasanaan פָּנִים *pānîm* 'kasvot' perustuvaa esiintymää. Uudemman, Even-Shoshanin (1990) konkordanssin, mukaan esiintymiä on kuitenkin vain 2040. Strong (nro 06440) jakaa sanan englanninkieliset käännösvariantit seitsemään merkitysryhmään:

- פָּנִים *pānîm* 'face'
- 1 'face'
- 2 'presence, person'
- 3 'face' (of seraphim or cherubim)
- 4 'face' (of animals)
- 5 'face, surface' (of ground)

6 adv. of loc/temp

'before' and 'behind', 'toward', 'in front of', 'forward', 'formerly', 'from beforetime', 'before'

7 preposition

'in front of', 'before', 'to the front of', 'in the presence of', 'in the face of', 'at the face / front of', 'from the presence of', 'from before', 'from before the face of'

Heti perusmerkityksen 'kasvot' (face) jälkeen toisena ryhmänä Strong mainitsee metonyymiset merkitykset 'läsnäolo' (presence) ja 'henkilö' (person). Raamatullisessa kontekstissa ja nimenomaan jumalapuheessa פנים on tulkittavissa *osa kokonaisuuden sijaan* -tyyppiseksi metonyymiksi, jossa פנים viittaa Jumalaan. Seuraava 2. Mooseksen kirjan jae havainnollistaa tätä. Suomennoksista alla on esillä vain kaksi uusinta, koska Bibliat 1642 ja 1776 eivät poikkea tämän sanan osalta vuoden 1933 käännöksestä.

2. Moos. 33:14, 15

BHS

ויאמר פני ילכו והנחתי לך

ויאמר אליו אם-אין פניך הלכים אל-תעלנו מזה

Wayō'mar:	pānay	yēlēkû	wahāniḥōtî	lāk.
Ja (hän) sanoi:	kasvoni	lähtevät	ja minä annan levätä	sinun

Wayō'mer	'ēlāyw:	'im-'ên	pānēkā	holēkīm,
Ja (hän) sanoi	hänelle:	jos eivät	kasvosi	(ole) lähtevät,

'al-ta'ālēnû mizze.

älä nostata meitä täältä.

Luther 1534 Er sprach / Mein *angesicht* sol gehen / damit wil ich dich leiten / Er aber sprach zu jm / wo nicht dein *angesichte* gehet / so füre vns nicht von dannen hinauff
KJV 1611/1989 And he said, My *presence* shall go with thee, and I will give thee rest.
 And he said unto him, If thy *presence* go not with me, carry us not up hence.

VT 1933 Hän sanoi: "Pitäisikö minun *kasvojeni* käymän sinun kanssasi ja minun viemän sinut lepoon?" Hän vastasi hänelle: "Elleivät sinun *kasvosi* käy meidän kanssamme, niin älä johdata meitä täältä pois."

NB 1978 Da sa Herren: "Jeg *selv* skal gå med, og jeg vil føre deg til ro." Da sa Moses: "Hvis ikke du *selv* går med, så la oss slippe å dra herfra.

R 1992 Herra sanoi: "Olisiko minun *itse* johdettava teitä ja annettava sinun olla toimetomana?" Mooses sanoi: "Älä vie meitä täältä pois, ellet *itse* kulje kanssamme.

King James Version käyttää פנים-sanan vastineena abstraktisubstantiivina *presence*, mutta vanhoissa suomennoksissa on valittu Lutherin käännöksen mukaan sanatarkka vastine *kasvot*. Norjalainen käännös käyttää pronominia *selv* ja uusin suomennos samaan tapaan pronominia *itse*. Jae on sikäli tyyppillinen Vanhan testamentin esimerkki, että puhe on nimenomaan Jumalan kasvoista. Ilmaus on siis antropomorfinen, mutta se sisältää myös metonyymin *kasvot kulkijan sijaan*. Suomessa ei tällaista metonyymiä ole luontevaa käyttää edes metaforisessa uskonnollisessa kielessä, koska se herättää liian konkreettisen mielikuvan kävelevistä kasvoista ja teksti saa tahattoman humoristisen sävyn.

Myös nykyhepreassa פנים esiintyy tavallisissa, arkisissa yhteyksissä metonyymisenä ja metaforisena. Nykyheprean sanakirjan (Ben-Abba 1977) mukaan פנים merkitsee 'kasvojen' (face) lisäksi 'ulkonäköä' (appearance), 'etusaa/-

puolta' (front), 'ulkopuolta' (outside) sekä 'vihaa' (anger). Näistä 'ulkonäkö' on selkeä metonyyminen merkityksen laajentuma, jossa *ulkonäön osa* merkitsee *koko ulkonäköä*. Merkitykset 'etuosa/puoli' ja 'ulkopuoli' perustuvat metaforiseen analogiaan. Sanakirjamerkityksistä viimeinen ei ole yhtä läpinäkyvä: פנים on siirtynyt merkitsemään 'vihaa'. Ilmauksessa näyttää yhdistyvän kaksi erilaista metonyymistä prosessia, nimittäin *kokonaisuus osan sijaan* eli פנים 'kasvot' on supistunut merkitsemään 'vihaista ilmettä', ja toisaalta *osa kokonaisuuden sijaan* eli פנים 'vihainen ilme' on laajentunut merkitsemään 'koko vihan tunnetta'.

Raamatunhepreassa on esimerkki tällaisesta merkityksensiirtymäprosessista psalmissa 21:10.

Těšitěmō	kětannúr	'ěš	lě'ēt pānēkā
Sinä teet heidät	kuin uuniksi	tuliseksi	ajalla kasvojesi.

Tässä ajanilmaus לעת פניך *lě'ēt pānēkā* merkitsee kirjaimellisesti 'ajalla kasvojesi' (עת 'ēt 'aika'; ks. myös 1.2.2 ja 3.2.2). Lekseemi 'kasvot' esiintyy tässä kontekstissa kuitenkin metonyymisenä ilmauksena, jonka on tulkittu tarkoittavan 'vihaa' (mm. KJV 1611/1989 ja JPS 1917/2002). Säekerto antaa tälle tulkinnalle tukea, sillä seuraavassa säkeessä on esimerkki samanlaisesta merkityksensiirtymästä: sana אפ 'ap 'nenä' (tässä באפו *bě' appô*, kirjaimellisesti 'nenässään') esiintyy merkityksessä 'viha'. Muita kohtia, joissa sana אפ 'ap 'nenä' tai sen duaalimuoto אפיים 'appayim 'sieraimet, kasvot' saa myös merkityksen 'viha' ovat esim. 2. Ms. 15:8 ja Ps.18:9,16. Tämä merkityksensiirtymä on niin yleinen, että se on mainittu lekseemin אפ 'nenä' toisena merkityksenä sekä klassisen heprean että nykyheprean sanakirjoissa (BLB 1996–2002; Ben-Abba 1977). Tarkastelemistani viidestä suomennoksesta vuosien 1642 ja 1776 Bibliat ovat tämän tulkinnan kannalla (esimerkki on käsitelty tarkemmin luvussa 4.2.2). פנים-lekseemin merkitys 'viha' on kuitenkin klassisessa hepreassa niin harvinainen, että sitä ei ole merkitty raamatunheprean sanakirjaan.

Vuoden 1611 *King James Version* -käännökseen pohjautuva Authorized Version kääntää heprean פנים -sanat seuraavasti (BLB 1996–2002):

before	1137
face	390
presence	76
because	67
sight	40
countenance	30
from	27
person	21
upon	20
of	20
me	18
against	17
him	16
open	13
for	13
toward	9
muita	195
yht.	2109

Sanakirjojen mukaan sanan פנים peruserkitys siis on 'kasvot', mutta sen kaikkein tavallisin englanninkielinen käännösvariantti on kuitenkin ajan tai paikan adverbina tai prepositiiona esiintyvä *before* 'edessä/edellä'. Peruserkityksen mukainen variantti *face* on tässä luettelossa toisena, ja siitä laajentunut metonyyminen 'läsnäoloa' merkitsevä *presence* kolmantena. Neljäntenä käännösvaihtoehtona esiintyy yllättäen konjunktio *because*. Sitä odotuksenmukaisempia ovat *sight* 'näköpiiri' ja muodollinen *countenance* 'kasvot, ilme'. Luettelossa olevat *person, me, him* ovat niin ikään odotuksenmukaisia, koska ne on helppo tulkita metonyymisiksi laajentumiksi, joissa siis פנים tarkoittaakin 'persoonaa'. Sen sijaan prepositiivastineet *from, upon, of, for* ja *toward* ovat samalla tavalla yllättäviä kuin *before* tai *because*. – Vastaavasti suomennoksissa on käännetty heprean פני -kantaisia sanoja muun muassa postpositiolla *edessä* silloin, kun ei ole käytetty lekseemiä *kasvot* (tästä tarkemmin luvussa 4.3).

Strongin sanakirjan seitsemännessä merkitysryhmässä todettiin siis sanan פנים saavan preposition kanssa yhdessä esiintyessään merkitykset 'in front of', 'before', 'to the front of', 'in the presence of', 'in the face of', 'at the face / front of', 'from the presence of', 'from before' ja 'from before the face of'. פנים esiintyy Vanhassa testamentissa usein *prepositioon liittyneenä*, preposition kantasanana. Prepositiivastineiden yleisyys johtuu siis heprean פנים -lekseemin liittymisestä prepositioon, jolloin sanan merkitys on sama kuin preposition tai adverbien (ks. edellä lukua 2.3.2).

Näin ollen פנים *pānîm*-lekseemin semantiikkaa pohdittaessa keskeisiksi nousee kaksi seikkaa: ensiksi kyseessä on vanha heprealainen ruumiinosasana, joka on herkästi sulautunut yhdeksi merkityskokonaisuudeksi kaikkien tavallisten prepositioiden kanssa. Se on näissä yhteyksissä grammatikaalistunut ilmaisemaan keskeisiä semanttisia suhteita, kuten suuntaisuutta ja aikaa. Toinen, yhtä prominentti פנים-lekseemin ominaisuus on sen metonyyminen laajuus: lekseemin tarkoitteena on usein pelkän ruumiinosan sijasta kantajansa koko persoona, 'minä' tai 'itse'. Psalmiaineistossa nämä kaksi toisistaan poikkeavaa käyttötapaa ovat keskeisempiä kuin פנים-lekseemin sanakirjassa esiintyvä ensimmäinen merkitys, ruumiinosa 'kasvot'. Lisäksi פנים esiintyy psalmiaineistossa useimmin Jumala-viitteisenä ilmauksena, jota voidaan käyttää myös Jumalaa tarkoittavana kiertoilmauksena. Kieliopillistumien ja kuvallisten käyttöyhteyksien runsaus osoittavat, että kyseessä on kielen luonnollinen metaforakeskiö.

4.1.2 *Kasvot*-lekseemin semantiikkaa

Suomen yleiskielen sana *kasvot* kuuluu ennen muuta huoliteltuun puhekieleen ja kirjalliseen kielenkäyttöön. Murteissa on vanhastaan esiintynyt yksikkömuotoinen *kasvo*, jonka merkitys on ollut rajatumpi kuin nykykielen monikkomuotoisen *kasvot*-substantiivin.

Yksikkömuodossa *caswo* sana esiintyy Agricolalla ja vuoden 1642 Bibliassa. Yksikön ja monikon käytössä on kuitenkin horjuntaa jo 1500-luvun teksteissä, niin että toisinaan sanaa käytetäänkin monikollisena. Monikkomuoto yleistyi siten, että vuoden 1776 Bibliassa se on vallitseva. Tässäkin raamattulaitoksessa esiintyy kuitenkin vielä joitakin *kasvo*-muotoja, joissa saattaa olla kyseessä myös yksikkö. Esimerkiksi psalmissa 31:17 (B 1776) on rakenne *anna paistaa kasvot*, jossa possessiivisuffiksillinen *kasvos* on todennäköisesti yksikön genetiivi. Näin

on tulkittava, jos rakennetta pidetään varsinaisena permissiivirakenteena (tyyppi *anna sen tehdä*); tällöin odotuksenmukainen sijavalinta infinitiivin subjektiksi olisi genetiivi (J. Leino 2003: 30–31). Possessiivisuffiksillinen ja monikkomuotoinen genetiivi olisi vuoden 1776 Raamatun käyttämässä kielessä muotoa *kaswois*. Käytetty muoto *kaswos* voi kuitenkin olla myös yksikön tai monikon nominatiivi, sillä suomen nominien possessiivisuffiksilliset muodot ovat yksikön ja monikon nominatiivissa, yksikön genetiivissä ja yksikön akkusatiivissa identtiset: *kasvoni* = *kasvo/kasvot/kasvon* + *yks. 1. p. tunnus* (ISK 2004: 122).

Murteissa *kasvo*-sana on ollut käytössä merkityksessä 'poski, kasvojen toinen puoli' (SSA s.v. *kasvaa*). Vanhan kirjasuomen sanakirja antaa lekseemin merkitykseksi ensiksi 'kasvu' (vrt. *peso* 'pesu') ja toiseksi 'pään etupuoli, naama' ja 'kasvojen ilme' ja luettelee sekä konkreettisia että kuvallisia ja abstrakteja käyttöyhteyksiä useita kymmeniä. Uskonnollisten tekstiyhteyksien lisäksi mukana on myös sekulaari "coco loonnon caswo nin quin iellenssyndyueinen". (VKS s.v. *kasvo*.) Puhekielessä tavallinen *naama* tavataan Jusleniuksen vuoden 1745 sanakirjasta merkityksessä 'ulkomuoto, iho' (SKES s.v. *naama*).

Puhekielessä ja murteissa arkityylinen *naama* on yleisempi kuin *kasvot*. Vielä Nykysuomen sanakirjassa *naama*-sanan merkitykseksi on annettu 'ihmisen ja eläimen pään etupuoli', mutta Perussanakirjan mukaan merkitys on enää 'eläimen pään etupuoli', ja merkitys 'kasvot' on sen mukaan arkinen. Mahdollisesti tämä on tulkittava siten, että *kasvot* on alkanut ottaa yleiskielessä tilaa *naama*-sanalta.

Suomen murteiden taajuussanaston mukaan *kasvot* kuitenkin on huomattavasti harvinaisempi sana kuin *naama*. Siinä *kasvot* saa järjestysnumeron 2664. ja *naama* järjestysnumeron 1113. (Jussila ja Nikunen ja Rautoja 1992). Myös Googlen hakutulosten kautta käy ilmi, että *kasvot* kuuluu kirjalliseen kielenkäyttöön ja *naama* jokapäiväiseen puhekieleen; esimerkiksi paikallissijaiset hakumuodot *kasvoi/ssa*, *-sta*, *-hin*, *-lla*, *-lta*, *-lle* tuottavat tuloksiksi pääasiassa lääketieteellisiä ja kosmetiikkaan liittyviä sivuja, kun taas hakumuodot *naama/ssa*, *-sta*, *-an*, *-lla*, *-lta*, *-lle* osuvat useammin keskustelupalstoille ja viihdelyriikkaan.

Sanakirjoissa ja idiomisanakirjoissa *kasvot*-lekseemiin liittyy myös vähemmän sanontoja kuin sen puhekieliseen *naama*-vastineeseen (NS; PS; Kivimies 1964: 56, 117; Kari 1993: 61, 117). Sanakirjojen mukaan suomen kielen tavallisia *naama*-lekseemin metaforisia käyttöyhteyksiä ovat muun muassa seuraavat:

- *naama venähti*
- *naama pitkänä, pitkänaama*
- *näyttää hapanta naamaa, hapannaama*
- *käydä näyttämässä naamaansa*
- *naama peruslukemilla*
- *vakavalla naamalla*
- *sanoa vasten naamaa, päin naamaa*
- *Naama kiinni!*
- *kovanaama*
- *valkonaama, kalpeanaama*
- *maitonaama*
- *nähdä uusia naamoja*
- *pistellä (ruuat) naamaansa*
- *ammattilaisen tunnistaa naamasta*
- *tunnen hänet vain naamalta*
- *saada lokaa naamalleen.*

Luettelo ei ole kattava, vaan puhekielessä näitä on enemmänkin. Käyttötavoista on kirjallinen sävy kaukana. Sen sijaan *kasvot* esiintyy kirjallisemman sävyisissä metaforissa:

- *menettää kasvonsa*
- *pelastaa kasvonsa*
- *säilyttää kasvonsa*
- *hallitus pesi kasvonsa*
- *Namibian kasvot*
- *ajan kasvot*
- *vasten kasvoja* (mahd. < *päin naamaa*)
- *uusi kasvo* (vrt. *uusi naama*)
- *tuntea kasvoista* (mahd. < *tuntea naamalta*)
- *kasvot peruslukemilla* (mahd. < *naama peruslukemilla*).

Joitakin ilmauksia käytetään sekä *kasvoista* että *naamasta*, ja näissä oletettavasti *naama*-variantti on alkuperäinen. Näin näyttää olevan ainakin ilmauksessa *vasten kasvoja*, joka lienee puhekielen ilmauksen *päin naamaa* kirjallinen muoto. Jos ilmaukset ovat käännöskieltä, niissä voi *kasvo*-variantti olla kuitenkin alkuuperäinen; tällainen on lehtikielessä esiintyvä *uusi kasvo* (< *new face*). Monissa tapauksissa rinnakkaisia variantteja ei kuitenkaan voi ajatella: pelkästään *naama* sopii moniin puhekielisiin ilmauksiin, eikä ilmauksia **kasvot venähtivät*, **kasvot kiinni!* tavallisesti käytetä. Myöskään kirjallisia *kasvot*-metaforia ei tavallisesti esiinny *naama*-variantteina: **menettää naamansa*, **ajan naama*, **hallitus pesi naamansa*.

Sekä Perussanakirja että Nykysuomen sanakirja mainitsevat seuraavat kaksi raamatuperäistä metaforista käyttöä:

- *kasvoista kasvoihin*
- *Jumalan kasvojen edessä*

Jälkimmäisen yhteydessä on mainittu myös Koskenniemen runo *Sun kasvois eessä, Suomenmaa, on isät astuneet* (NS). Antropomorfismista ei esiinny *naama*-varianttia (**Jumalan naaman edessä*), mutta *naamasta naamaan* on mahdollinen ainakin kirjoitetussa puhekielessä (ks. Googlen hakutuloksia fraasille *naamasta naamaan*). Nykysuomen sanakirjassa ovat esillä lisäksi seuraavat Raamatun kautta kieleen tulleet hebraismit:

- *langeta kasvoilleen*
- *kätkeä kasvonsa*
- *maata kasvoillaan jonkun edessä*
- *Herra kääntäköön kasvonsa meidän puoleemme*.

Näistä *langeta kasvoilleen* ja *maata kasvoillaan jonkun edessä* liittyvät kunnioituksen eleisiin. Puhekielessä taas käytetään ilmauksia *kaatua naamalleen maahan* tai *olla naamallaan maassa* nolouden ja nöyryytyksen kuvaamiseen.

Samaan yhteyteen kuuluu myös substantiivi *muoto*, jolla on ollut toissijainen merkitys 'kasvo'. Nykysuomen sanakirjan mukaan sanaa voidaan käyttää 'kasvoista, kasvojen ulkonäöstä'. Näin on tehty esimerkiksi lauseissa *Hänen muotonsa kävi kalman kalpeaksi* ja *Vaimon muoto oli mustanpuhuva, kaita ja laiha*. Kasvojen ilmeeseen viitataan ilmauksissa *jonkun muoto muuttuu, miehen muoto*

musteni, isä otti tuiman muodon. Myös alatyylin ilmauksissa *iskeä jotakuta vasten muotoa ja saada ruokaa muotoonsa* sanalla *muoto* tarkoitetaan sanakirjan mukaan 'kasvoja'. (NS s.v. *muoto*.) Tämä merkitys näkyy vielä vuoden 1933 Vanhassa testamentissa muutamassa kohdassa, joissa heprean *pānîm* on käännetty sanalla *muoto*.⁴³ Myös kreikasta peräisin olevaa kielikuvaa 'tuomita näön ym. mukaan' < 'katsoa kasvoihin' < 'kasvot + ottaa vastaan' on Agricolan Uudessa testamentissa ja vuoden 1776 Bibliassa suomennettu *muoto*-sanalla: *katsoa ihmisen muotoa tai ihmisen muodon jälkeen*. Vuoden 1933 käännöksessä ilmaus esiintyy 16 kertaa sanaliittona *katsoa henkilöön*, ja uusimmasta käännöksestä tämä kreikan kielikuva on poistettu ja ilmaus on käännetty kontekstuaalisesti. (Mielikäinen 1998b: 117, 118.) Nykysuomen sanakirjan esimerkeissä alatyylisiä ilmauksia lukuun ottamatta *muoto* liittyy tunnetilan ilmaukseen, ja raamatukielen ilmauksissa kyse on metaforasta. Käyttö on abstraktimpaa kuin *kasvot*- ja *naama*-sanojen.

Kasvot on siis metaforiselta käytöltään ollut kirjalliseen ja raamatulliseen tyyliin rajoittunut lekseemi, joka näyttää kuitenkin olevan laajentamassa alansa myös puhekielen metaforisiin yhteyksiin. Sen metaforiset rajoitteet ovat kuitenkin edelleen huomattavat. Niiden lisäksi on huomattava, että sanavartalo *kasvo* on kieliopillistunut verrattain harvoin, vaikka se esiintyykin kahdessa uudehkossa suuntaa ilmaisevassa partikkelissa *kasvokkain* ja *kasvotusten*. Tämä tausta selittää myös sitä, miksi luontevaan nykysuomeen pyrkivä raamatun-suomennos on vähentänyt *kasvot*-sanana käyttöä. Siinä, missä heprean *pānîm* kuuluu kielen metaforiseen ja kieliopilliseen ytimeen, sen suomenkielinen vastine *kasvot* ei ole historiansa vuoksi kielen luonnollinen metaforakeskiö.

4.1.3 Psalmien *pānîm* versus *kasvot* -analyysin toteutus

Olen suodattanut *kasvot/pānîm*-aineiston kolmivaiheisen analyysin läpi. Ensin olen selvittänyt *pānîm*-kantaisten sanojen hepreankieliset tekstiyhteydet. Toisessa vaiheessa olen käynyt läpi kaikki suomenkielisten käännösten vastineet. Viimeiseen vaiheeseen olen nostanut kahden edellisen perusteella huomionarvoisina pitämäni tapaukset varsinaisen lähiluvun kohteiksi. Ensimmäisen ja toisen analyysivaiheen tapauksista muodostuu tutkimuksen pohjamateriaali, josta raportoin tekstiin vain esimerkkitapaukset. Sen sijaan kolmas vaihe tarkoittaa tässä tulosten analyysiä eli kaikkea sitä mitä luvuissa 4.2–4.4 esittelen.

Alkutekstin pohja-analyysi on tehty seuraavasti. Esiintymät (yht. 142) on lueteltu jae jakeelta lauseyhteyksissään. Ensimmäisellä rivillä on lyhyt luonnehdinta esiintymän syntaktisesta asemasta alkutekstissä. Toisella rivillä on hepreankielinen jae heprealaisin kirjainmerkein; myös tämän rivin olen useimmissa tapauksissa jättänyt pois, koska oikealta vasemmalle kulkevien kirjainmerkkien siirtely tiedostoissa aiheuttaa ongelmia. Tärkeämpänä olen pitänyt kolmatta

⁴³ Heprean פָּנִים on käännetty sanalla *muoto* vuoden 1933 käännöksessä esimerkiksi Jobin kirjan kohdissa 9:27 ja 14:20. Vuoden 1992 suomennoksen vastine on ensimmäisessä tapauksessa *ilme* ja toisessa *kasvot*. Job 9:27 kuuluu suomennoksissa näin: *tahdon unhottaa tuskani, muuttaa muotoni ja ilostua* (1933) / *Nyt minä unohdan murheet, otan iloisen ilmeen, nauran* (1992). Job 14:20 taas kuuluu näin: *Sinä masennat hänet iäksi, ja hän lähtee; sinä muutat hänen muotonsa ja lähetät hänet menemään* (1933) / *Sinä lannistat hänet ikiajoiksi. Hän lähtee täältä, hänen kasvonsa vääristyvät, kun sinä ajat hänet pois* (1992).

riviä, johon jae on translitteroituna. Neljännellä rivillä on jakeen morfeemitarkka käänös. Morfeemikäännöksen yksiköt on merkitty glossan (vrt. The Leipzig Glossing Rules 2004) tapaan vasensuoraan translitteroidun muodon yksiköiden kanssa. En kuitenkaan ole säännönmukaisesti glossannut näkyviin kieliopillisia kategorioita, vaan olen antanut kullekin morfeemille mahdollisimman läheisen suomenkielisen vastineen. Neljännellä rivillä on sanaglossa, jota voi pitää varsinaisen morfeemiglossan ja morfeemeittaisen käännöksen välimuotona. Vastaavia on tehty englanniksi raamatuntutkijoiden käyttöön useitakin erilaisia (esim. BLB 1996–2002; Kohlenberger III 1987). Viidennellä rivillä ja mahdollisilla sen jälkeisillä riveillä on jakeen suomennosvaihtoehtoja puolilainausmerkeissä, ensin mahdollisimman kirjaimellinen ja sen jälkeen idiomaattisempia vaihtoehtoja. Nämä käännökset on laadittu katsomatta suomennoksia, jotka esitetään toisessa yhteydessä. En esitä kaikista jakeista näitä itse laatimiani suomennosvaihtoehtoja, koska vertailen ja pohdin eri vaihtoehtoja.

Esimerkki hepreankielisen aineiston analyysistä:

Jaenumero	4:7
1 syntaktinen asema	Genetiiviattribuutti, pääsana 'valo'
2 hepreankielinen lauseyhteys	:נָסָה עָלֵינוּ אֹר פְּנֵיךָ יְהוָה:
3 äänneasu	Nēsā 'ālénú 'ôr pānēkā YHWH.
4 sanatarkka käänös	kohota päällemme valo kasvojesi Herra
5 mahdollisia suomennoksia	'Nosta meihin kasvojesi valo, Herra' // 'Näytä meille valaistut kasvosi, Herra' // 'Kirkasta meille kasvosi, Herra' // 'Valaise meille itsesi, Herra' // 'Näyttäydy meille, Herra'

On huomattava, että myös glossat ja morfeemikäännökset ovat aina tekijänsä laatimia tulkintoja. Tässä tutkimuksessa esitettävä "sanatarkka" tai sanasanaainen morfeemikäänös on siis myös osa omaa analyysiäni ja olen vastuussa kaikista sen epätarkkuuksista ja tulkinnoista. Käsittelin sanasanaisten ja sananmuokaisten käänösten ongelmia luvussa 2.2.1, ja laatimaani sanasanaista tekstiä koskevat kaikki siinä mainitsemani alkutekstikeskeisen kääntämisen rajoitukset. Pidän sanasanaista kääntämistä mielekkäänä ainoastaan heprean tekstin kanssa esitettynä, jolloin se toimii sanaglossana ja antaa näin lukijalle yhden näkökulman, johon voi suhteuttaa varsinaisissa käänöksissä esitetyt erilaiset tulkintavaihtoehdot.

Hepreankielisen aineiston analyysiin palaan kolmannessa analyysivaiheessa, kun liitän yhteen alkutekstin analyysin ja suomennosvaihtoehdot. Esitän seuraavaksi kaksi esimerkkiä suomennosten vertailusta. Ensimmäiseen esimerkkiin olen poikkeuksellisesti ottanut myös Rukouskirjan (1544) käännöksen mukaan, koska sellainen oli tästä jakeesta tarjolla ja se poikkesi Psalmtarista.

- Ps. 51:13
 RK 1544 Ele minua poijsnacka sinun *Kaswos edheste*
 Ps. 1551 Ele poisheite minua sinun *Casuos edhest*
 B 1642 Älä heitä minua pois *caswos edestä*
 B 1776 Älä heitä minua pois *kaswois edestä*
 VT 1933 Älä heitä minua pois *kasvojesi edestä*
 R 1992 Älä karkota minua *kasvojesi edestä*

Tämä esimerkki kuuluu niihin jakeisiin, joiden tarkastelusta etsitään vastausta ensimmäiseen tutkimuskysymykseen: millaisessa tapauksessa suomennos tyyppillisimmin kääntää *pānîm*-lekseemin vastineella *kasvot*? Toinen esimerkki taas valottaa toista tutkimuskysymystä: miksi vuoden 1933 suomennos käyttää niin usein lekseemiä *kasvot*, vaikka muut käännökset ovat toisella kannalla?

Ps. 9:20

Ps. 1551 Ylesnouse HERRA / ettei Inhiminen walda saisi / anna caiki Pacanat sinun edeses domitta.

B 1642 Nouse HERra / ettei ihminen sais walda / anna caicki pacanat edesäsä duomita.

B 1776 Nouse, HERra, ettei ihminen saisi waldaa: anna kaikki pakanat edesäs duomitaa.

VT 1933 Nouse, Herra, älä salli ihmisten uhitella. Tuomittakoon pakanat sinun *kasvojesi edessä*.

R 1992 Astu esiin, Herra! Älä salli ihmisten ylvästellä! Vedä kansat tuomiolle!

Huomioita:

- B 1642 ja B 1776 ovat Agricolan sanamuodon kannalla. Sanaston ja syntaksin muutokset ovat vähäisiä: vierasvaikutteinen prefiksiverbi *ylesnouse* on muutettu muotoon *nouse* jo B 1642:ssa, käänteinen sanajärjestys on suoristettu säkeessä *walda saisi* > *sais(i) walda(a)*, ja viimeisen säkeen persoonapronomini on poistettu.
- *domitta* (pass.) > *duomita* (akt.) > *duomittaa* (pass.)
- VT 1933 poikkeaa vanhasta traditiosta. Heprean 'azaz' olla vahva, vallita' on käännetty verbillä *uhitella*.

Yllä esitetty jaevertailu ja siitä tehdyt huomiot ovat analyysini toista vaihetta. Jakeet, joista olen löytänyt huomionarvoisia havaintoja, olen kerännyt analyysin tulosten esittelyyn, jossa rinnastan hepreakse tekstin suomennoksiin ja otan huomioon myös muunkielisiä käännöksiä.

Kolmannessa vaiheessa esittelen analyysin tulokset. Tulokset jaan luvuiksi 4.2–4.4 aineistolähtöisin perustein. Käyn läpi keskeisimmät aineistoesimerkit siten, että kuvaan samassa yhteydessä alkukielisen kontekstin ja suomennosvariantit. Tässä vaiheessa tuon rinnalle viiteaineistot eli erikieliset käännökset. Vertaan käännösratkaisuja sekä käännösten tunnettuihin periaatteisiin että yleisiin käännösteorioihin. Vertailun avulla havainnoin kunkin käännöksen sisäistä käännösmetodia ja logiikkaa, mutta en pyri arvottamaan eri metodeja. Teen havaintoja siitä, pitävätkö käännosperiaatteet ja käytännön käännösratkaisut yhtä, toisin sanoen onko esimerkiksi sanatarkkuuteen pyrkivä käännos tutkijani piirteiden osalta käytännössä "sanatarkka" vai löytyykö siitä ambivalentteja ratkaisuja. Niissä tapauksissa, joissa havaitsen käännösten – mahdollisesti näennäisesti – poikkeavan omasta sisäisestä logiikastaan, pyrin etsimään vastauksia ristiriitaisuuksiin filologisesti eli alkutekstistä, suomalaisesta ja kansainvälisestä raamatunkäännöstraditiosta, viitekäännöksistä ja aikalaiskirjoituksista.

4.2 Alkutekstin *pānîm*-metaforien käänösvariantteja

4.2.1 Hepreasta suomeen siirtyneitä *kasvot*-metaforia

4.2.1.1 Herran siunauksen ja psalmien yhtymäkohtia

Aloitan psalmiaineiston *pānîm*-metaforien tarkastelun hiukan kauempaa, nimitäin neljänteen Mooseksen kirjaan tallennetusta Herran siunauksesta. Sen *kasvot*-kielikuvat toistuvat useissa psalmeissa, eikä psalmien käänösratkaisuja voi ymmärtää ilman Herran siunauksen erilaisten käänösten luomaa traditiota.

Herran siunaus (tai Aaronin rukous, engl. Aaronic Benediction, Priestly Blessing) on vanhin tunnettu kirjallisessa muodossa esiintyvä Vanhan testamentin katkelma.⁴⁴ Siinä *Jumalan kasvot* esiintyy kahdesti itsenäisenä, antropomorfisena kielikuvana. Siunauksen kaksi *kasvot*-kielikuvaa *yā'ēr YHWH pānāyw 'ēlêkā* eli 'valaiskoon Herra kasvonsa sinulle' ja *yiśśā' YHWH pānāyw 'ēlêkā* eli 'kohottakoon Herra kasvonsa sinulle' toistuvat myös useissa psalmeissa, eri suomennoksissa yhteensä 19:ssä eri jakeessa.

4. Moos. 6:24–26

BHS יברכך יהוה וישמרך
יאר יהוה פניו אליך ויחנך
ישא יהוה פניו אליך וישם לך שלום

Yēbārekēkā YHWH wēyiśmērekā.
Siunatkoon sinua Herra ja varjelkoon sinua

Yā'ēr YHWH pānāyw 'ēlêkā wīḥunnekkā.
Valaiskoon Herra kasvonsa/kasvojaan sinulle ja olkoon suopea sinulle.

Yiśśā' YHWH pānāyw 'ēlêkā wēyāsēm lēkā šālôm.
Kohottakoon Herra kasvonsa/kasvojaan sinulle ja antakoon sinulle rauhan

RK 1544 HERRA sinun hyuestisiugnatkon ja ketkekön sinun
HERRA walistakon caswons sinun pälles Ja olcon sinun armolinen
HERRA kiendeken henen caswons sinun pooles Ja andakon sinulle rauhan.

B 1642 HERRA siunatcon sinua ja warjelcon sinua.
HERra walistacon caswons sinun päälles ja olcon sinulle armollinen.
HERra ylöndäkön caswons sinun päälles ja andacon sinulle rauhan.

B 1776 HERra siunatkon sinua, ja warjelkon sinua.
HERra walistakon kaswonsa sinun päälles, ja olkon sinulle armollinen.
HERra ylöndäkön kaswonsa sinun puolees, ja andakon sinulle rauhan.

VT 1933 Herra siunatkoon sinua ja varjelkoon sinua;
Herra valistakoon kasvonsa sinulle ja olkoon sinulle armollinen;
Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi ja antakoon sinulle rauhan.

⁴⁴ Siunausteksti löydettiin kahteen pieneen hopearullaan kaiverrettuna vuonna 1979 Gabriel Barkayn johtamissa Ketef Hinnomin kaivauksissa. Hopealevyt on ajoitettu 600-luvulle eKr. (Yardeni 1991: 176–185.)

R 1992 Herra siunatkoon sinua ja varjeltakoon sinua.
 Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa ja olkoon sinulle armollinen.
 Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi ja antakoon sinulle rauhan.

En puutu tässä tarkemmin alkutekstin kieliopilliseen muotoon, sillä se vaatisi oman tutkimuksensa. Teen kuitenkin muutaman huomion tekstin metriikasta ja sen metaforien tulkinnasta. Heprealaisessa tekstissä ensimmäisessä säkeessä on kolme sanaa, toisessa viisi ja kolmannessa seitsemän. Myös kirjainmerkkien määrä kasvaa tasaisesti, niin että ensimmäisessä säkeessä on yhteensä 15 merkkiä, toisessa 20 ja kolmannessa 25. Sanojen ja konsonanttimerkkien progressio on liian säännöllinen ollakseen sattumanvarainen. Säkeiden pidentymisen on katsottu korostavan siunauksen ylenpalttisuutta (Jewish Study Bible 1999: 297). Luetussa muodossa, kun teksti luetaan vokalisoituna, tämä muoto ei kuitenkaan enää hahmotu, vaan se on nähtävissä vain kirjoitetusta tekstistä. Näyttää siis siltä, että rukous ei ole pelkästään tallennettua suullista perinnettä, vaan kirjoitusasulla on myös ikoninen ulottuvuus. Tekstin ikonisuus lisää sen tulkinnan haasteellisuutta (vrt. Hiraga 2005). Ikonisuutta on muuallakin Vanhassa testamentissa. Yksi esimerkki siitä ovat ns. alfabeettiset psalmit, joissa ensimmäinen jae tai jaeryhmän kaikki jakeet alkavat *'ālep*-kirjaimella, toinen *bêt*-kirjaimella ja niin edelleen aakkosjärjestyksessä. Esimerkiksi psalmi 119 jakautuu alkutekstissä aakkosten lukumäärän mukaisesti 22 jaksoon, joissa kussakin on kahdeksan samalla aakkosella alkavaa jaetta, yhteensä 176 jaetta.

Yhden tulkinnan mukaan (esim. Hegg 2001: 3, 4) tässä ikivanhassa rukouksessa esitetään kolme siunausta, jotka huipentuvat viimeiseen sanaan, *šālôm* 'rauha'. Jokainen säe jakaantuu kahteen lausekkeeseen, joita yhdistää konjunktio *wě* 'ja'. Sen voidaan tulkita tarkoittavan paitsi yksinkertaista 'ja'-konjunktiota myös modaalista 'siten että' -rakennetta, jonka voisi tässä tapauksessa ilmaista suomeksi toisen infinitiivin instruktiivilla: *Herra siunatkoon sinua varjellen sinua // Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa ollen sinulle armollinen // Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi antaen sinulle rauhan*. Jokaisessa kolmessa säkeessä olisi siis alkuosassa kielikuvalauseke, jota seuraa selittävä lauseke. Alku kuvaa Jumalan toimintaa antropomorfisen kielikuvan kautta: *siunatkoon*,⁴⁵ *kirkastakoon kasvonsa*, *kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi*. Loppu selittää, mitä tämä tarkoittaa ihmisen kannalta: *varjeltumista*, *Jumalan suosiota (hyvää onnea)*, *rauhaa*. Jumalan konkreettinen toiminta muuttuu siunauksessa ihmisen henkiseksi hyväksi.

Knierimin ja Coatsin (2005: 94) kommentaarin mukaan Herran siunauksen ensimmäinen säe esittää katkelman perustoteamuksen. Kaksi jälkimmäistä säettä on tulkittava toisilleen synonyymisiksi ilmauksiksi, jotka noudattavat heprealaiselle runoudelle tyypillistä säkertoa. Siten siunauksessa Herran kasvojen toivotaan kirkastuvan ja nousevan ihmistä kohti mieluummin kuin synkkene-

⁴⁵ Sanaan liittyy konkreettinen ajatus *siunaamisesta* tapahtumana, jossa siunaaja nostaa kätensä siunattavan päälle. Vanhan testamentin patriarkkakertomuksissa isä välitti lapsilleen siunauksen, joka ohjasi näiden elämää ja toimi myös testamenttina (esim. 1. Moos. 27). Siunaus on siten ikivanha rituaali, ja sitä toteutettiin niin uskonnollisissa kuin kulttiin liittymättömissä tilanteissa sekä israelilaisten että muiden kansojen keskuudessa (ISBE 1979 s.v. *benediction*). Siunaus ja kirous ovat performatioita, joissa sana itsessään toimii positiivisena tai negatiivisena voimana (esim. Bigger 1989: 66–67).

vän ja painuvan alas. Herran siunauksen kääntäjän on siis ratkaistava, tulkitaanko kaikki rukouksen kolme säettä merkitykseltään itsenäisiksi ilmauksiksi, jotka vievät siunausta progressiivisesti kohti loppuhuipennusta, vai tulkitaanko uuden kommentaarin tavoin kaksi jälkimmäistä säettä keskenään paralleelisiksi säekertopareiksi. On myös päätettävä, käytetäänkö heprealaisia *kasvot*-idiomeja suoraan käännettyinä – ehkä kömpelöinä ja vaikeasti ymmärrettävinä – kielikuvina, etsitäänkö kohdekielestä sopivia rinnakkaisidiomeja vai pyritäänkö tulkitsemaan ikivanhojen kiteytymien merkitystä parafrasoinomaisesti tyytymen siihen, että lopputulos saattaa kuulostaa arkiselta.

Ennen kuin käsittelen tarkemmin suomennosten traditiota, esitän tässä käännösongelmien selventämiseksi kahden modernin käännökseen, Jerusalemin Raamatun (JB 1966) ja *La Bible du Semeur* (BdS 1999), ratkaisut:

JB 1966 May YHWH bless you and keep you.
May YHWH let his face shine on you and be gracious to you.
May YHWH uncover his face to you and bring you peace.

BdS 1999 Que l'Éternel te bénisse et te protège!
Que l'Éternel te regarde avec bonté! Et qu'il te fasse grâce!
Que l'Éternel veille sur toi et t'accorde la paix!

Jerusalem Bible säilyttää Jumalan erisnimen ja molemmat *kasvot*-metaforat. Myöhemmin Psalmeissa *Jerusalem Bible* ei enää käännä kyseistä heprean fraasia tässä valitulla traditionaalisella ilmauksella *let his face shine on you*, vaan se on korvattu ilmauksella *let his face smile on you*. Tämä olisi ilmeisesti ollut Herran siunaukseen liian radikaali ratkaisu. Kahdessa jälkimmäisessä säkeessä näkyy pyrkimys säekerron esiintuomiseen; ratkaisu *uncover his face* on omaperäinen mutta se on parhaiten ymmärrettävissä säekertotulkinnan kautta.

Ranskannos jättää molemmat *kasvot*-metaforat kääntämättä ja korvaa ne 'katsomista' (*regarder*) ja 'valvomista' tai 'silmälläpitoa' (*veiller*) merkitsevillä verbeillä. Kahden jälkimmäisen säkeen harmonisointia säekertoparalleleiksi ei ole yritetty, vaan jokainen säe on käännetty itsenäisenä kokonaisuutena. Niinpä alkutekstin toinen säe on tässä jaettu kahdeksi lauseeksi, jotta rukouksen rytmi säilyy kielikuvan selittämisen pidentäessä ilmausta (*te regarde avec bonté*). Siunauksen yhtenäinen muoto on luotu samanlaisin modaalirakennealoituksin (*que*) ja toistamalla alkutekstin tapaan subjekti joka säkeen alussa (*l'Éternel*).

4.2.1.2 Jumala kirkastaa kasvonsa

Herran siunauksessa on siis kaksi selkeää *kasvot*-metaforaa, jotka esiintyvät uusimmassa suomennoksessa asussa *kirkastakoon kasvonsa ja kääntäköön kasvonsa puoleesi*.

Kasvojen kirkastaminen on kirjaimellisesti '(Jumalan) kasvojen valon nostamista (ihmiseen)'. Aron (1973: 233) mukaan *kasvojen kirkastaminen* tai *valistaminen* tarkoittaa 'ystävällistä, suojelevaa suhtautumista'; sanakirjan mukaan vanha *valistaa*-verbi merkitsee 'valaista, paistaa, loistaa' (NS). Tässä jakeessa voi siis pitäytyä kognitiivisen metaforateorian hengessä fyysiseen tulkintaan ja ymmärtää kielikuvan hyvin kirjaimellisen antropomorfistisesti: ystävällinen katse saa silmät tuikkimaan. Näin ollen kyse ei olisi mystisellä tavalla valoa hohtavista

Jumalan kasvoista vaan hänen suopeasta, ystävällisestä katseestaan, hymyilevistä kasvoistaan ja lämpimistä silmistään. Kielikuvassa näkyy yleisinhimillinen taipumus heijastaa Jumalan metafyyssiseen olemukseen fyysisiä piirteitä ja siten pyrkiä tuomaan tuntematon, kaukainen ja käsittämätön lähelle, ihmiselle tuttuun ja ymmärrettävään kokemuspiiriin.

Kasvojen kirkastaminen esiintyy psalmeissa kuudesti⁴⁶ samaan tapaan kuin Herran siunauksessa. Esimerkkijakeena on psalmi 31:17.

Ps. 31:17

Hā'îrâ pânêkâ 'al-'abdekâ hôšî'ênî bêḥasdekâ.
Loistakoon kasvosi palvelijallesi, pelasta minut uskollisuudessasi.

'Valaise kasvosi palvelijallesi / pelasta minut uskollisuutesi vuoksi.' //
'Näytä kasvosi palvelijallesi - - ' // 'Näyttäydy palvelijallesi - - '

Ps. 1551 Anna sinun *Casuos* paista sinun Paluelias päle /
Auta minua sinun Laupiudhes kautta.

B 1642 Anna paista *caswos* palwelias päälle /
auta minua laupiudes kautta.

B 1776 Anna paistaa *kaswos* palwelias päälle:
auta minua laupiudes kautta.

VT 1933 Valista *kasvosi* palvelijallesi,
pelasta minut armossasi.

R 1992 Katso jälleen palvelijasi puoleen,
sinä armollinen Jumala, auta minua.

Heprean verbi 'ôr 'valjeta, valaista, tehdä valoisaksi' on tässä kausatiivisessa muodossa, ns. hifil-vartalossa *hā'îrâ*. Lauseessa *hā'îrâ pânêkâ 'al-'abdekâ* 'tee valoisaksi/loistakoot kasvosi palvelijallesi' ajatussubjektina tai kausatiiviverbin "teettäjänä" on Jumala, vaikka varsinaisena subjektina on Jumalan kasvot. Formaaleissa käännöksissä pyritään säilyttämään alkutekstin syntaktinen asetelma, niin suomennöksissä kuin muissakin käännöksissä.

Luther 1534 Las leuchten dein andlitz vber deinen knecht / Hilff mir durch deine güte.
KJV 1611/1989 Make thy face to shine upon thy servant: save me for thy mercies' sake.

Yllättävää on, että jakeen ensimmäinen säe on modernissa *New English Bible*ssa (1970) täysin traditionaalisen KJV:n kaltainen: *Make thy face to shine upon thy servant*. Myös norjalainen ja ruotsalainen käännös pysyvät tässä perinteessä: *La ditt ansikt lyse over din tjener* (NB 1978); *Låt ditt ansikte lysa över mig* (Bibel 2000). Täysin erilainen on Jerusalemin Raamatun ratkaisu:

JB 1966 let your face smile on your servant, save me in your love

Käännöksessä *kasvojen kirkastaminen* on tulkittu hymyksi; hymyilevät kasvot ovat "kirkastuneet kasvot" (vrt. seuraavaan alalukuun ja *kasvojen kohottamisen* tulkintoihin). Muutamat muut uudet käännökset ovat samansuuntaisia. *Gute Nachricht* (1982) käyttää tässä jakeessa ja Herran siunauksessa ilmausta *Herr, sieh mich freundlich an*. Myös *La Bible du Semeur* (1999) pitäytyy Herran siunauk-

⁴⁶ Psalmi 31:17, 67:2, 80:4, 8, 20 ja 119:135.

nessa käyttöönottamaansa sananvalintaan: *Regarde-moi avec bonté*. Niissä korvataan 'valaisemisen' merkityssisältöä adverbeilla *freundlich, avec bonté*. Samoin on tehty *Psalmit nykysuomeksi* -käännöksessä (1973), jossa kohta kuuluu: *katso ystävällisesti palvelijaasi*.

Uusimmassa suomennoksessa (1992) *hā'îrâ pānêkâ* on käännetty kontekstuaalisesti, eri vastineilla eri psalmeissa. Esimerkkijakeessa vastineena on pelkkä *katsoa*-verbi. Käännöksestä on poistettu vanhojen käännösten kirjaimellinen, miltei aurinko-metaforiikkaan viittaava *kasvojen paiste* tai *valistaminen*. Siinä ei myöskään ole korvattu 'valaisemisen' tai 'kirkkauden' ideaa millään muulla tavalla, vaan käännöksessä on valittu uskonnolliselta kuulostava kollokaatio *katsoa jonkun puoleen*. Muissa psalmeissa tätä ilmausta ei kuitenkaan ole käytetty kyseisen heprean ilmauksen vastineena. Seuraavasta asetelmasta käyvät ilmi eri suomennosten vastineet ilmaukselle *hā'îrâ* (/hā'ēr/ jā'ēr) *pānêkâ*. Jos sama sananvalinta esiintyy useassa käännöksessä, kirjoitusasu on valittu niistä uusimman mukaan. Tässä on myös huomattava, että possessiivisuffiksilliset muodot *casuos, caswons* (Ps. 1551) ja *caswos, caswons* (B 1642) viittaavat yksiselitteisesti yksikköön (*caswo* + P.SUFF), mutta vuoden 1776 Biblian *kaswos, caswons* voisivat olla myös monikon nominatiiveja (*kaswot* + P.SUFF.), sillä sana esiintyy tuolloin muissa tekstiyhteyksissä monikollisena. Syntaktisesti *anna kasvot paistaa* -rakenne olisi harvinainen, mutta vanhassa kirjasuomessa mahdollinen, sillä intransitiivisten infinitiivien kanssa esiintyy toisinaan subjektin ja objektin sijoja (vrt. *anna sataa tulta ja tulikiveä, anna laatikkoon jäädä sakset*; ks. O. Ikola 1964: 56 - 63). Nähdäkseni vuoden 1776 Bibliassa esiintyvän muodon voi selittää kahdella tavalla: kyseessä voi olla joko edellä mainittu monikon nominatiivi tai kyseessä voi olla yksikön genetiivi. Jälkimmäisessä tapauksessa jakeessa olisi raamatunkäännösperinteen vaikutuksesta säilynyt vanha yksikkömuoto. Pidän tätä tulkintaa tarkasteltavana olevassa kontekstissa todennäköisempänä, koska raamatunkäännösten ratkaisut on ymmärrettävä raamatunkäännösjatkon osiksi. Sekä Agricolan Psalmtari että vuoden 1642 Biblia käyttävät tässä yksikkömuotoa, joten se näyttää juurtuneen tähän nimenomaiseen yhteyteen. – Tulkitaanpa muoto monikon nominatiiviksi tai yksikön genetiiviksi, tämä esimerkki osoittaa, kuinka kielen muuttuessa raamatunkäännöksen käyttämä muoto voi säilyä samana, vaikka se saisi erilaisen kielellisen tulkinnan.

Herran siunauksen ja psalmien *hā'ēr pānêkâ* eri suomennoksissa

4. Moos. 6:25

1544, 1642, 1776, 1933 Herra valistakoon kasvonsa

> 1992 Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa

Ps. 31:16/17

1551, 1642, 1776 anna paistaa kasvosi palvelijallesi

> 1933 valista kasvosi palvelijallesi

> 1992 katso palvelijasi puoleen

Ps. 67:2

1551, 1642, 1776, 1933 hän valistakoon kasvonsa

> 1992 hän kirkastakoon meille kasvonsa

Ps. 80:4, 8, 20
 1551, 1642, 1776 anna (sinun) kasvos paistaa
 > 1933 valista kasvosi
 > 1992 anna meidän nähdä kasvojesi valo

Ps. 119:135
 1551 yleswalista sinun casuos
 > 1642, 1776 walista sinun kasvot
 > 1933, 1992 kirkasta kasvosi

Asetelmasta näkyy, että vanhat käännökset (1551, 1642, 1776) käyttävät kahta eri vastinetta, *anna kasvos paistaa* ja *(yles)walista kasvos*. Vuoden 1933 käännökseen käyttämät vastineet ilmaukselle ovat *valista/kirkasta kasvosi*. Uusin käänнос (1992) poikkeaa näistä enemmän kääntäessään fraasin kerran juhlavasti *katso palvelijasi puoleen*, kerran arkaistisella ilmauksella *anna meidän nähdä kasvojesi valo* ja kahdesti Herran siunauksesta tutulla *kirkastaa kasvot* -kollokaatiolla. Kaikki uuden suomennoksen vastineet ovat tyyllisesti traditionaalista uskonnollista kieltä.

Viitekäännökset noudattavat samaa linjaa kuin edellä kuvatussa esimerkijakeessa (31:7). *Psalmit nykysuomeksi* (1973) käyttää kaikissa näissä kohdissa vastinetta *katso ystävällisesti (meihin/meitä/palvelijaasi)* ja vastaavasti Gute Nachricht (1982) Herran siunauksessa käyttämäänsä muotoa *seh/blick uns freundlich an*. Jerusalem Bibleen (1966) on tässä valittu edellä mainittu ilmaus *let your face smile on us* viidessä jakeessa kuudesta. Kuten aiemmin on todettu, siinä käännetään sama fraasi kuitenkin Herran siunauksen kontekstissa traditionaalisemmalla vastineella *let his face shine on you*. Sen sijaan esimerkiksi *New English Bible* (1970) ei ole tämän fraasin kontekstuaalisen käännöstävän kannalla, sillä se pitääytyä ilmaukseen *make/let thy face shine on us* sekä Herran siunauksessa että kaikissa mainituissa psalminjakeissa. Samoin norjalainen käänнос (1978) käyttää ilmausta *la ditt/sitt ansikt lyse* sekä Herran siunauksessa että psalmeissa.

Kirkolliseen käyttöön tarkoitetuissa moderneissa käännöksissä (NEB 1970, NB 1978, R 1992, Bibel 2000) on valittu traditiota vaalivampi linja kuin niissä nykykielisissä käännöksissä, joilla ei ole kirkollista toimeksiantajaa ja joilla näin ollen on selvemmin vaihtoehtokäännöksen rooli (JB 1966, PsN 1973, GN 1982, BdS 1999). Traditioon liittäminen on tehty eri tavoin: toisissa on pitäydytty tunnetun perinteisen käännökseen kanssa identtiseen muotoon (vrt. NEB 1970 ja KJV 1611/1989; samoin Bibel 1917 ja Bibel 2000), toisissa taas on selkeä arkaismi poistettu mutta muuten pysytty samassa muodossa (R 1992). Jerusalemin Raamatun tavoin uusin suomennos on traditionaalisemmalla kannalla tarkastellun fraasin kääntämisessä Herran siunauksen kontekstissa kuin psalmikonteksteissa. Tradition vaikutus käännösratkaisuun on suoraan verrannollinen jakeen liturgisen tunnettuuden kanssa: psalminkohdissa vaihtelua ja poikkeamia traditiosta on enemmän kuin Herran siunauksessa.

4.2.1.3 Jumala ylentää tai kääntää kasvonsa

Herran siunauksen jälkimmäisen *kasvot*-metaforan suomennos ei ole yksiselitteinen, sillä alkuteksti käyttää tässä verbiä *nāsā* 'kohottaa'. Myös *Septuagintassa* käytetään verbiä *epairō* 'nostaa'. Kuitenkin Agricolan Rukouskirjassa (1544) ja kahdessa uusimmassa suomennoksessa (VT 1933, R 1992) sen vastineeksi on

valittu verbi *kääntää*. Alkutekstissä ja vanhoissa Biblioissa (1642, 1776) liikkeen suunta on siis alhaalta ylös, kun taas Rukouskirjassa ja 1900-luvun suomennoksissa puhutaan pään sivusuuntaisesta kääntöliikkeestä. Tämä tulkinta on *Vulgatan* mukainen:

Vulgata convertat Dominus vultum suum ad te

Sen mukaisesti jae on käännetty KJV:ssa. Myös ruotsalainen traditio on samalla linjalla:

KJV 1611/1989 The Lord turn his countenance to thee
Bibel 1917 Herren vände sitt ansikte till dig

Kirjaimellisemmin kääntävät mm. Luther sekä kaksi englanninkielistä käännöstä, juutalaisyhteisön käännös ja *New Revised Standard Version* (1989), joiden ratkaisut ovat tässä säkeessä identtiset. Myös virolainen (P 1968) ja norjalainen käännös ovat samalla kannalla.

Luther 1534 Der HERR hebe sein angesicht vber dich
JPS 1917/2002 The LORD lift up his countenance upon you
NRSV 1989 The LORD lift up his countenance upon you
P 1968 Jehoova tõstku oma pale sinu üle
NB 1978 Herren løfte sitt åsyn på deg

Sekä *New Revised Standard Version* että *Bibelen* ovat tässä jakeessa säilyttäneet ylätuulisen 'kasvoja' merkitsevän sanan: *countenance* kuuluu muodolliseen kielenkäyttöön (Collins Cobuild English Language Dictionary 1987 s.v. *countenance*). Norjan *åsyn* puolestaan on uskonnolliseen kielenkäyttöön kuuluva sana, joka merkitsee sekä kirjanorjassa että uusnorjassa ensisijaisesti 'Jumalan kasvoja' (Norske Ordbøker 2007 s.v. *åsyn*).

Ensimmäinen suomalainen Raamattu seuraa tarkasti Lutheria: *HERra ylöndäkön kaswonsa sinun päälles* (B 1642), kuten vielä seuraavakin suomennos: *HERra ylöndäkön kaswonsa sinun puolees* (B 1776). Vuoden 1933 käännös vaihtaa tulkintaperinnettä siirtymällä tässä Lutherin linjasta *Vulgatan* traditioon: *Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi*. Uusin suomennos seuraa sitä.

Raamatunhepreassa käytetään muualla 'kasvojen kääntämistä' kirjaimellisesti merkitsevää ilmausta; esimerkiksi *Sitten kuningas käänsi kasvonsa ja siunasi koko Israelin seurakunnan* (1. Kun. 8:14 / VT 1933). Uudempi suomennos kääntää jakeen yksinkertaisesti *Kuningas kääntyi kansaan päin ja siunasi koko Israelin seurakunnan* (R 1992). Alkutekstin sanamuoto tässä kohdassa kuuluu *wayyassēb hammelek 'et pānāyw*, joka kirjaimellisesti suomennettuna tarkoittaa 'ja käänsi kuningas kasvonsa'. Jakeessa käytetään verbiä *sābab* 'kääntää', ja objektin *pānîm* 'kasvot' eteen on lisätty proosassa tavanomainen objektin merkki *'et*. Alkutekstissä olisi siis ollut mahdollista käyttää 'kääntämistä' merkitsevää verbiä myös Herran siunauksessa ja psalminjakeissa, jos se olisi ollut tarkoituksenmukaista.

- a) *Kääntää kasvonsa* ja *kääntää katseensa* dialogin aloittamisen ja lopettamisen ilmauksissa

Kääntää kasvonsa jonkun puoleen liittyy raamattusuomessa ja uskonnon kielessä yksiselitteisesti Jumalan ja ihmisen väliseen vuorovaikutustilanteeseen. Tällainen dialogiin liittyvä *kääntää*-verbin käyttö on muussa yleiskielessä harvinaista. Perussanakirjan fraasistossa annetaan lukuisia (27) esimerkkejä *kääntää*-verbin käyttöyhteyksistä, ja vain yksi liittyy vuorovaikutustilanteeseen, tarkemmin sanottuna dialogin lopettamiseen tai siitä kieltäytymiseen: *kääntää selkänsä jollekulle*. Fraasistoltaan runsaampi Nykysuomen sanakirja tuntee sen lisäksi ilmauksen *kääntää kasvonsa jonnekin*, joka voi olla peräisin rukouskielestä mutta jonka käyttö muuten tuskin liittyy dialogin aloittamiseen. Nykysuomen sanakirjassa on myös metatason ilmauksia, joilla voi kuvata vuorovaikutustilanteita, kuten *kääntää puhe uusiin asioihin* ja *kääntää ivansa kärki johonkuhun*.

Perussanakirjan tuntema dialogin lopettamisen käyttöyhteys on myös raamattusuomessa huomattavasti tavallisempi konteksti *kääntää*-verbille kuin Herran siunauksessa esiintyvä dialogin aloittamista merkitsevä *kääntää kasvonsa jonkun puoleen* (< *nāsā’ pānīm* ‘kohottaa kasvot’). Vanhassa testamentissa on nimittäin useita jakeita, joissa ihminen *kääntää selkänsä* Jumalalle tai Jumala ihmiselle, ja joissa Jumala *kääntää kasvonsa pois* ihmisestä (< *histîr pānāyw* ‘kätkeä kasvot’). Tällainen on esimerkiksi 5. Moos. 31:18: *Mutta minä käännän kasvoni heistä pois kaiken sen pahan tähden, mitä he ovat tehneet* (R 1992). Vielä vuoden 1933 suomennoksessa käytettiin Jumalan puheenvuoroissa myös fraasia *käännän kasvoni ihmistä vastaan* (< *nātattî pānay bē-* ‘asetan kasvoni vastaan’), esimerkiksi jakeessa 3. Moos. 17:10: *sitä ihmistä vastaan, joka verta syö, minä käännän kasvoni* (VT 1933); nyt jae kuuluu *Jos joku - - syö verta, minä vihastun häneen* (R 1992). *Kasvojen kääntäminen (puhekumppanista) pois* esiintyy uusimmassa suomennoksessa (1992) 13 kertaa (5. Moos. 31:17, 18; 32:20; 2. Aik. 30:9; Ps. 22:24; 30:7; Jes. 54:8; 57:17; Jer. 2:27; Val. 1:8; Hes. 1:12; 7:22 ja 1. Piet. 3:12). Sen sijaan *kasvojen kääntäminen (puhekumppanin) puoleen* esiintyy myönteisenä toivomuksena vain kerran, nimittäin Herran siunauksessa. Jeremian kirjassa on lisäksi kolme jaetta, joissa ilmaus esiintyy negaationa: Jer. 7:24 ja 32:33 *he eivät käännä kasvojaan minun puoleeni* ja Jer. 18:17 *en käännä kasvojani heidän puoleensa*. Toisin sanoen raamattusuomessa *kasvojen kääntäminen* liittyy useammassa kontekstissa vuorovaikutuksen katkeamiseen tai sen puuttumiseen kuin dialogin alkamiseen.

Suomennoksilla on luotu kaksi uskonnollista termiä, *kasvojen kääntäminen jonkun puoleen* ja sen vastakohta *kasvojen kääntäminen jostakusta pois / jotakuta vastaan*, jotka ovat kohdekielessä ilmauksina lähellä toisiaan mutta lähtöisin erilaisista alkukielen verbeistä. Edellinen palautuu siis tavallisesti ilmaukseen *nāsā’ pānīm* ‘kohottaa kasvot’ ja jälkimmäinen useimmiten idiomiin *histîr pānāyw* ‘kätkeä kasvot’. Verbinmuodon harmonisointi ei siis ole alkukielen motivoiva seikka – tällaista vastakohtaparua ei alkutekstissä ole – vaan se on suomennosratkaisu, joka on linjassa *Vulgatan* ratkaisun kanssa. Samalla tätä voi pitää uskonnollisen terminologian luomisena, sillä näitä ilmauksia ei käytetä juuri muualla kuin uskonnollisessa kielessä. Ensimmäinen niistä, *kääntää kasvonsa pois*, tosin esiintyy joskus runoteksteissä. Erityisesti jälkimmäinen ilmaus, *kääntää kasvonsa jotakuta vastaan*, on kuitenkin käänöslainamaisen kankea eikä siksi voi kuulua tuoretta yleiskieltä viljelevään tekstityyppiin.

Tavallinen ja tähän rinnastettava ilmaus on suomessa *kääntää katse johonkin*. Katse voidaan kääntää vaikkapa *eteenpäin, alaspäin, sisäänpäin, oikealle, muualle, minuun, naiseen tai tulevaan* (Googlen hakutulokset s.v. *käännä katse**). Käytöhyteyksistä voi havaita, että *katseen kääntäminen* on tavallista ja jokapäiväistä suomea. Konkreettisten ilmausten ohella tavallinen on metonyymi *katse mielen/ajatusten sijaan*, joka on nähtävissä muun muassa ilmauksessa *käännä katseesi tulevaan*. Raamattuun *katseen kääntäminen* on tullut vuoden 1933 käännöksen myötä, sillä vielä sitä edeltävässä käännöksessä (1776) ilmausta ei ole mutta vuoden 1933 Vanhassa testamentissa se esiintyy seitsemästi. Neljässä tapauksessa kyseessä on rukouskielen direktiivi, jossa ihminen pyytää Jumalaa *kääntämään katseensa* joko ihmiseen (Ps. 84:9) tai vielä useammin ihmisestä pois (Job 7:19; 14:6 ja Ps. 39:13). Uudemmassa suomennoksessa ilmaus on vielä yleistynyt, sillä se esiintyy vuoden 1992 käännöksessä yhteensä 30 kertaa. Näistä puolet voi luokitella rukousdiskurssien⁴⁷ direktiiveiksi; 15 tapauksesta yhdeksän esiintyy Hesekielin kirjassa Jumalan käskyinä ihmiselle ja kuusi Jobin ja Psalmin kirjoissa ihmisen pyyntöinä Jumalalle (Job 7:19; 14:6; Ps. 39:13; 44:24, 51:9 ja 119:37). Myös *katseen kääntäminen* liittyy siis raamattusuomessa useammin dialogin lopettamiseen kuin sen aloittamiseen. Ilmaukseen liittyy usein vahva affekti, kuten Jobin kirjan jakeessa 7:19:

Job 7:19

B 1642 Mixes minusta luowu ja päästä minua / siihenasti että minä sylkeni nielen.

B 1776 Mixes minusta luowu, ja päästä minua siihenasti että minä sylkeni nielin.

VT 1933 Etkö koskaan käännä pois katsettasi minusta, etkö hellitä minusta sen vertaa, että saan sylkeni nielaistuksi?

R 1992 Etkö voisi hetkeksi kääntää katsettasi pois? Etkö edes siksi aikaa, että saisin rauhassa nielaista sylkeni?

Alkukielessä käytetään verbiä *šā'â*, jonka merkitys on 'katsoa kiinteästi' (*lo'tiš'eh mimmeni* 'et tuijota pois minusta'). Biblioiden (1642 ja 1776) käyttämä ilmaus *et luovu ja päästä* seurailee Lutherin (1534) käännöstä *warumb thustu* (tust du) *dich nicht von mir*, kun taas vuoden 1933 käännöksen lähteeksi voi olettaa heprean verbin.

Kääntää-verbi esiintyy siis raamattukielisissä rukouskeskusteluissa joko Jumalan tai ihmisen lausumana, ja se liittyy dialogin taitekohtiin eli aloittamiseen (*kohti kääntäminen*) tai lopettamiseen (*pois kääntäminen*), useammin kuitenkin metatekstinä kuin suorana toteamuksena. Tarkastelen seuraavaksi, millaisissa semanttisissa rakenteissa *kääntää*-verbi esiintyy.

b) *Kääntää*-verbi raamattusuomen puheakteissa

Suomalaisessa raamattukielessä *kääntää*-verbi liittyy dialogin aloittamiseen ja lopettamiseen metatasolla, eli se ei ole vuorovaikutuksen "performatiivi" jolla merkittäisiin aloitus ja lopetus, vaan yleensä toivomus, toivotus, käsky, varoitus, jopa uhkaus; kaiken kaikkiaan ilmaus kuuluu erilaisiin rukousdirektiiveihin. Kaikkia ilmauksia ei voi kuitenkaan pitää direktiiveinä, vaan verbi voi kuulua myös toteamuslauseeseen.

⁴⁷ Olen laskenut myös profetiatekstit tässä rukousdiskurssiksi, esim. Hes. 6:2 "Ihminen, käännä katseesi kohti Israelin vuoria ja julista niille minun tuomioni".

Olen kerännyt asetelmaksi ne verbin raamattukieliset käyttöyhteydet, joissa objektina on joko *kasvot* tai *katse*, ja ryhmitelty ne semanttisiin luokkiin kulloisenkin puheaktityypin mukaan. Tarkastelen verbiä tässä yksinomaan suomen kielen kontekstissa. Näin olen saanut ryhmät *uhkaus*, *käsky*, *toteamus*, *varoitus*, *lupaus*, *toivomus*, *pyyntö*, *uskottelu* ja *valitus*. Luettelo kattaa kaikki vuosien 1933/38 käännöksen sekä 1992 käännöksen esiintymät rukouskeskusteluissa, ja mukaan on laskettu myös aineiston ainoa metakielinen kohta Dan. 9:3. *Ihminen* tarkoittaa tässä toisinaan myös kollektiivisesti *kansaa* tai muuta ihmisjoukkoa. Raamattusuomessa yleinen refleksiiviverbi *kääntyä* on jätetty pois tästä luettelosta. Kahdessa suomennoksessa on vain muutama täysin samanlainen kohta, ja sen korostamiseksi olen lihavoanut ne jakeet, joissa esiintyy keskenään identtiset ilmaukset.

Kasvojen ja katseen kääntäminen 1900-luvun raamatunsuomennosten rukouskeskusteluissa

VT 1933

JUMALAN UHKAUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmistä vastaan (3. Moos. 17:10; 20:3, 5, 6; 26:17; Jer. 44:11; Hes. 14:8; 15:7x2)

JUMALAN UHKAUS: ihminen kääntää kasvonsa + LOK (lokatiivi) kohti (Jer. 42:17; 44:12)

JUMALAN UHKAUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmisestä pois (**Hes. 7:22**)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää kasvonsa + LOK kohti (Hes. 6:2; 14:8; 20:46; 21:2; 28:21; 35:2; 38:2)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää kasvonsa + toista ihmistä kohti (**Hes. 25:2; 29:2**)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää kasvonsa + toista ihmistä vastaan (Hes. 13:17)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää kasvonsa + kauhistuksista pois (Hes. 14:6)

JUMALAN TOTEAMUS: ihminen ei käännä kasvojaan + Jumalalle (Jer. 2:27; 7:24; 32:33)

JUMALAN TOTEAMUS: ihminen kääntää kasvonsa + muiden jumalien puoleen (5. Moos. 31:18)

JUMALAN TOTEAMUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmistä vastaan (Jer. 21:10)

JUMALAN VAROITUS: ihminen kääntää kasvonsa + LOK kohti (Jer. 42:15)

JUMALAN LUPAUS: Jumala kääntää katseensa + ihmiseen (Jer. 24:6)

IHMISEN TOIVOMUS: Jumala kääntää katseensa + ihmisestä pois (**Job 7:19, 14:6; Ps. 39:13**)

IHMISEN TOIVOMUS: Jumala kääntää kasvonsa + toisen ihmisen puoleen (4. Moos. 6:26)

IHMISEN PYYNTÖ: Jumala kääntää katseensa + ihmiseen (Ps. 84:9)

IHMISEN PYYNTÖ: Jumala kääntää katseensa + Jumala katsoo ihmisen kasvoja (Ps. 84:9)

IHMISEN TOTEAMUS: ihminen kääntää kasvonsa + Jumalan puoleen (Dan. 9:3)

VT 1992

JUMALAN TOTEAMUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmisestä pois (5. Moos. 31:17, 18; 32:20; Jes. 54:8; 57:17)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää katseensa + LOK kohti (Hes. 6:2, 20:46, 21:2, 25:2, 28:21, 35:2, 38:2)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää katseensa + toista ihmistä kohti (**Hes. 29:2**)

JUMALAN KÄSKY: ihminen kääntää katseensa + toiseen ihmiseen (Hes. 13:17)

JUMALAN TOTEAMUS: ihminen ei käännä kasvojaan + Jumalan puoleen (Jer. 7:24; 32:33)

JUMALAN TOTEAMUS: ihminen kääntää kasvonsa + Jumalasta pois (Jer. 2:27)

JUMALAN VAROITUS: Jumala ei käännä kasvojansa + ihmistä kohti (Jer. 18:17)

JUMALAN UHKAUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmisestä pois (**Hes. 7:22**)

JUMALAN UHKAUS: Jumala kääntää katseensa + ihmiseen (Hes. 14:8; 15:7x2; Aam. 9:4)

JUMALAN LUPAUS: Jumala kääntää katseensa + ihmisen puoleen (Hes. 36:9)

IHMISEN TOTEAMUS: Jumala ei käännä kasvojaan + ihmisestä pois (Ps. 22:24)

IHMISEN TOTEAMUS: Jumala kääntää kasvonsa + ihmisestä pois (Ps. 30:7)

IHMISEN TOIVOMUS: Jumala kääntää kasvonsa + toisen ihmisen puoleen (4. Moos. 6:26)

IHMISEN TOIVOMUS: Jumala kääntää katseensa + pois (Job 7:19; Ps. 39:13; 51:9)

IHMISEN USKOTTELU: Jumala kääntää katseensa + pois (Ps. 10:11)

IHMISEN VALITUS: Jumala kääntää katseensa + pois (Ps. 44:24)

IHMISEN PYYNTÖ: Jumala kääntää (ihmisellä on katse) + turhasta pois (Ps. 119:37)

Valtaosassa tapauksista toimijana on Jumala, ja toimintaa voidaan kuvata performatiiviverbeillä *uhkaa, käskee, kertoo, varoittaa, lupaa* ja *ilmoittaa*. Sävy on siis enimmäkseen kielteinen. Uhkauksissa kotekstiin kuuluu jokin konkreettinen tuomio (*jos x niin Jumala kääntää kasvonsa ja y*), kun taas varoituksissa ei ole mukana rangaistusta. Myös sävyiltään neutraalit lauseet (*Jumala kertoo*) kuvaavat usein dialogin katkeamista (esim. *ihminen ei käännä kasvojaan Jumalan puoleen, ihminen kääntää kasvonsa Jumalasta pois*). Ainoa sävyiltään selvästi myönteinen puhetapahtuma on lupaus, jollainen esiintyy molemmissa käänöksissä kerran. Uudempi suomennos käyttää tällöin ilmausta *Jumala kääntää kasvonsa ihmisen puoleen*, jossa on sama postpositiorakenne kuin Herran siunauksen säkeessä *Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi*. Vanhakantaisella ja liturgiasta tutulla postpositiorakenteella viestitetäneen tässä ilmauksen myönteisyydestä. Ihminen on toimijana vain noin viidesosassa (1933/38) tai kolmasosassa (1992) kaikista ilmauksista. Ihmisen performatiiveja ovat *toivoo, pyytää, kertoo, uskottelee* ja *surkuttelee*. Enimmäkseen toivotaan Jumalan kääntymistä ihmisestä pois mutta joissakin tapauksissa taas surkutellaan sitä, että Jumala kääntyy pois tai pyydetään Jumalaa kääntymään ihmistä kohti. Kummankaan käänöksen Uuden testamentin rukouskeskusteluissa ei ole kyseistä rakennetta.

Yllä olevassa asetelmassa yllättävintä lienee se, kuinka paljon 1900-luvun käänökset poikkeavat toisistaan, kun tämän verbin modaalisuuskoteksteja tarkastellaan rinnakkain. Ainoa täysin samanlainen ilmaus on luettelossa tummennettu Herran siunauksessa oleva rakenne, joka oli tämän tarkastelun lähtökohtana. Yksi keskeinen ero uusimmassa suomennoksessa on *katseen* käyttäminen heprean *pānîm*-substantiivin vastineena vanhempien suomennosten kirjaimellisen *kasvot*-substantiivin sijaan. Tarkastelen seuraavaksi näiden substantiivien eroa *kääntää*-verbin kanssa kollokoituna.

c) *Kasvojen* vs. *katseen* kääntämisen erot

Vuorovaikutustilanteessa ilmaus *käännä katseesi minuun/meihin* implikoisi katseen alkuperäistä suuntautumista keskustelukumppanista pois päin, mikä ei ole dialogissa prototyyppistä vaan poikkeuksellinen tilanne. Tätä voi kuitenkin pitää rukousdialogille tyypillisenä lähtötilanteena, jossa ihminen anoo huomiota Jumalalta. Ilmaukset *käännä kasvosi meidän puolemme* ja *käännä katseesi meihin* ovat rakenteellisesti samankaltaiset, mutta niiden erot ovat ilmausten alla olevissa metaforisissa käsitteissä ja kontekstisidonnaisissa esiintymisehdoissa.

Rukousdirektiivien (A) *Käännä kasvosi meidän puoleemme!* ja (B) *Käännä katseesi meihin!* semanttinen analyysi

A:n ja B:n yhteinen abstrahoitu rakenne:

(me pyydämme sinua) sinä käännät O:n (osa sinua tai toimintaasi) + lokatiivi (suunta, joka sisältää kollektiivisen pyytäjän ja s-muutossijan)

A:n ja B:n yhteiset lähtöimplikaatiot:

Pyytäjän kannalta O on suunnattu epäsuotuisasti ja siksi pyytjä toivoo muutosta. Muutokseen pyritään pyytämällä puhuteltavaa kääntämään O toivotuun suuntaan. O on erottamaton osa puhuteltavaa subjektia, ja pyyntö on siksi relevantisti kohdennettu. Pyytjä-subjekti esiintyy pintarakenteessa lokatiivin osana. Kun liikeverbien ilmaisema toiminta on lakannut, O:n suunta on muuttunut siten, että O suuntautuu pyytäjää kohti.

A:n erityinen abstrahoitu rakenne ja tulkinta:

(me pyydämme sinua) sinä käännät O:n (sinulla on kasvot) + minun puoleeni (lokaatio pyytäjän välittömässä mutta tarkemmin määrittelemättömässä läheisyydessä)

Tulkinta: Lauseen informaatiorakenne on yleiskielen normaalin sanajärjestyksen mukainen, ja siksi kirjoitetusta irrallisesta lauseesta ei ilmene fokus: onko keskeistä kääntäminen vs. ei-kääntäminen eli aktiviteetti sinänsä, vai onko fokus objektissa (*kasvot* eikä esimerkiksi *selkä*), vai onko tarkoitus kiinnittää huomio suuntaan. Tarkempi fokusointi selviäisi kontekstista. Kaikissa konteksteissa objektia kuvaa metaforinen käsite PUHUTELTAVA ON PERSOONA. Kun kontekstiksi oletetaan mikä tahansa rukous, saadaan siihen lisäimplikaatioksi PUHUTELTAVA ON PERSOONA (PERSOONA ON IHMISKASVOINEN JUMALA). Metaforinen käsite JUMALA ON IHMISKASVOINEN on tämän ilmauksen tunnusmerkkinen piirre, joka tekee lauseesta uskonnollisen. Myös lokaatio *meidän puoleemme* on raamattukielinen. Koska tätä adverbilauseketta ei esiinny muussa kuin metaforisessa raamattukielessä, ei lokaatiota voi kuvata konkreettisesti ja tarkasti. Tästä ei siis käy ilmi, millaista sijaintia pyytäjän läheisyydessä tarkoitetaan.

Tulkintaa: Jumalan ihmiskasvoisuus on väljä metafora, joka sallii monenlaisia tulkintoja. Se voi implikoida suoraa tai välillistä vuorovaikutusta. Suoraa vuorovaikutusta olisi persoonallisen Jumalan puuttuminen ihmisen elämään spesifisti, kun taas välillistä vuorovaikutusta olisi olosuhteiden ja ihmisen toiveiden keskinäisen harmonian löytyminen. Tilaa jää esimerkiksi metaforan tulkinnalle metonymian kautta; tässä voisi olla *kasvot mielisuosion sijaan*: Jumalan kasvojen kääntyminen ihmisen puoleen näkyy olosuhteiden muuttumisessa suotuisiksi.

B:n erityinen abstrahoitu rakenne ja tulkinta:

(minä pyydän) sinä käännät + sinä katsot minuun (lokaatio ja pyytjä ovat identtiset)

Lause on kiinteä ja yleiskielinen. Kiinteydellä tarkoitan sitä, että pyytäjän samastuu tässä rakenteessa suunnanilmaukseen (*minuun*). Sisäsijaa voi jopa verrata säiliömetaforaan ME OLEMME SÄILIÖ. S-sija ja säiliömetafora implikoivat läheisyyttä eli tässä yhteydessä katsekontaktia ja vuorovaikutusta: *katso meihin (koska meillä on asiaa)*. Yleiskielinen se on siinä mielessä, että ilmaus voi esiintyä muuallakin kuin raamattusuomessa. Tosin arkikielessä käytetään tavallisesti suoraa direktiiviä *katso meihin*, ja *kääntää*-verbin lisääminen pyyntöön tekee siitä formaalimman. Kun tiedetään, että tämä lause kuuluu rukoukseen, *kääntää*-verbin voi ajatella toimivan kohteliaisuusstrategiana, joka pehmentää pyyntöä.⁴⁸

A tai B Jumalan puheenvuorona

Raamattukontekstissa *käännä katseesi minun puoleeni* voi olla myös Jumalan puheenvuoro ihmiselle. Sen sijaan *käännä katseesi minuun* ei sellaisenaan esiinny raamatunkäännöksissä.

Ilman metaforista *kasvot*-lekseemiä postpositiolausekkeet *kääntyä jonkun puoleen* ja *kääntyä jotakuta vastaan* toimivat kiteytyminä erilaisissa yhteyksissä nyky-suomessa. Niistä ensimmäinen esiintyy sanakirjafraaseissa sekä konkreettisena (*kääntyä kuulijoiden puoleen*) että kuvaannollisena *kääntyä lääkärin/viranomaisten puoleen* 'turvautua, vedota johonkuhun, antaa jotakin jonkun tehtäväksi'. Jälkimmäisessä tapauksessa *kääntyä jonkun puoleen* on kiertoilmaus, joka olisi mahdollista korvata ilmauksella *ottaa yhteyttä johonkuhun*. Toisaalta postpositiorakenne *jonkun puoleen* esiintyy kuitenkin antavana, myönteisenä tahona, josta etsitään apua. Tällainen käyttö sopii ilmauksen uskonnolliseen taustaan. Sen sijaan jälkimmäinen kiteytymä, *kääntyä jotakuta vastaan*, on tyyllillisesti neutraalimpi: *Yleinen mielipide on kääntynyt häntä vastaan*. (NS, PS s.v. *kääntyä*.)

Postpositiorakenteita *jonkun puoleen* ja *jotakuta vastaan* käytetään nyky-suomessa, vaikka erityisesti edellisen uskonnollinen tausta on nähtävissä. Metaforan *kasvot* lisääminen muuttaa lausekkeet aina uskonnollisiksi, vaikka subjektina olisi joku muu kuin Jumala.

Eikö meidän siis paljon useammin pitäisi kääntää kasvot toistemme puoleen ja katsoa ihmisiä kasvoihin, face to face, kasvoista kasvoihin. (Huovinen 2003.)

Katkelma on uusien pappien siunauspuheesta, jonka on pitänyt piispa Eero Huovinen. Juuri muunlaisessa yhteydessä ei ilmausta tavatakaan, ja tässäkin on mukana hieman humoristinen sävy, sillä puhuja käyttää peräti neljää *kasvot*-metaforaa samassa virkkeessä peräkkäin, ja yksi niistä on englanninkielinen. Saarnakonteksti luonnollisesti sopisi raamattutyylin viljelemiseen ilman tuota keventävää sävyäkin. Rakenteesta *kasvot jotakuta vastaan* ei hakukonehaulla löytynyt edes saarnatyylistä esimerkkiä, jossa subjektina ei olisi Jumala. Ainoat esimerkit ovat seuraavankaltaisia ei-metaforisia lauseita: "Naisen oikea käsi

⁴⁸ Myös muualla kuin uskonnon kielessä on metaforisia mahdollisuuksia. *Käännä katseesi naiseen* voi sisältää kaksi metonyymiä, *katse ajatusten/mielen sijaan* ja *yksi nainen koko naissukupuolen sijaan*. Näin metonyymisesti muodostettu yksikkö voidaan tulkita metaforisesti, mutta toisaalta kyseessä voi olla vaikkapa tanssiohjeeseen kuuluva kirjaimellinen direktiivi, jossa *katse* ja *nainen* esiintyvät konkreettisina. Rukouksen *käännä katseesi minuun* taas ei voi olla kirjaimellinen direktiivi.

miehen vasemmassa, molemmilla kasvot tanssisuuntaa vastaan" (Tanssiohje 2006). Tanssiohjeen "kasvot tanssisuuntaa vastaan" tarkoittaa siis konkreettista kehonasentoa; oikeakielisyys vaatisi tässä käytettäväksi suuntasijaa (*tanssisuuntaan* tai *kulkusuuntaan*) eikä postpositiorakennetta.

Vastaavasti voitaisiin soveltaa oikeakielisyysperiaatetta raamattutyylisiin ja modernisoida *kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi* suuntasijaiseen muotoon *kääntäköön kasvonsa sinuun*; jos siis jätetään ajatus *kasvojen kohottamisesta* sikseen. Sijamuotoilmaus ei kuitenkaan kuulosta vielä kovin paljoa nykysuomalaisemmalta. Keskeinen ongelma tässä lausekkeessa onkin *kasvot*-lekseemin käytön rajoituneisuus suomen kielessä verrattuna *pänim* -lekseemin alaan alkukielessä. Sana *katse* sopii usein sen idiomaattiseksi vastineeksi. Pysyttelen kuitenkin vielä verbinvalinnan tarkastelussa ja analysoin seuraavaksi *ylentää*-verbin katoamista näistä konteksteista.

d) *Ylentää*-verbin merkityskehitys

Ylentää-verbi oli vanhassa kirjasuomessa tavallinen konkreettisesti 'kohottamisen' tai 'korottamisen' merkityksessä. Tästä vanhasta konkreettisesti merkityksestä on metaforisesti päädytty leksikaalistumaan *ylentää joksikin*, 'saattaa ylemmään arvoasemaan' (esim. *ylentää everstiksi*). Leksikaalistuman tyyppinen on myös partisiippi *ylentävä* esimerkiksi ilmauksessa *mieltä ylentävä puhe*, jossa vanha merkitys esiintyy abstraktistuneena. Nykysuomessa verbi on ylätyylinen ja se esiintyy lähinnä joissakin uskonnollisissa teksteissä, mutta mainitut leksikaalistumat ovat käytössä normaalityylissäkin. Musiikkiterminologiaan on kuitenkin poikkeuksellisesti jäänyt elämään verbin konkreettinen merkitys ilmaukseen *ylennetty nuotti*. (NS, PS s.v. *ylentää*.) Verbin merkityskehitystä ja leksikaalistumien syntyä on mahdollista seurata vuoden 1933/38 raamatunsuomennoksen esimerkkejä tarkastelemalla:

R 1933/38

Symbolinen käyttö: erämaakäärmeen ja Kristuksen kohottaminen:

- Niin Jeesus sanoi heille: "Kun olette ylentäneet Ihmisen Pojan, silloin te ymmärrätte, että minä olen se, joka minä olen - - ." (Joh. 8:28)
- Ja niinkuin Mooses ylensi käärmeen erämaassa, niin pitää Ihmisen Poika ylennettämän (Joh. 3:14)
- Ja kun minut ylennetään maasta, niin minä vedän kaikki tyköni." (Joh. 12:32)
- Kansa vastasi hänelle: "Me olemme laista kuulleet, että Kristus pysyy iankaikkisesti; kuinka sinä sitten sanot, että Ihmisen Poika pitää ylennettämän? Kuka on se Ihmisen Poika?" (Joh. 12:34)

Metaforinen käyttö: sosiaalisessa hierarkiassa kohoaminen

- Ja Haaman kehuskeli heille rikkautensa loistoa ja poikiensa paljoutta, ja kuinka kuningas kaikessa oli korottanut hänet ja ylentänyt hänet ylemmäksi ruhtinaita ja kuninkaan palvelijoita. (Est. 5:11)
- Hän tappoi, kenen hän tahtoi, hän jätti henkiin, kenen hän tahtoi, hän ylensi, kenen hän tahtoi, hän alensi, kenen hän tahtoi. (Dan. 5:19)
- Joka itsensä ylentää, se alennetaan (Matt. 23:12, Luuk. 14:11, 18:14)
- Herra köyhdyttää ja rikastuttaa, hän alentaa ja ylentää. (1. Sam. 2:7)
- Jumala on se, joka tuomitsee: yhden hän alentaa, toisen ylentää. (Ps. 75:8)

Metaforinen käyttö: ihmismielen uskonnollinen virittyminen

- Sinun tykösi/puoleesi, Herra, minä ylennän sieluni (Ps. 25:1, 86:4, 143:8)

– Minun kansallani on halu kääntyä minusta pois; ja kun sitä kutsutaan korkeutta kohti, ei kenkään heistä ylenny. (Hoos. 11:7)

Käännös edustaa murrosvaihetta siinä mielessä, että siinä on säilytetty *ylentää*-verbi myös vanhan kirjasuomen tyyppisessä konkreettisessa mielessä. Johanneksen evankeliumin esimerkit edustavat selvimmin tätä konkreettista merkitystä: vanhatestamentillisen kertomuksen mukaan israelilaiset selvisivät tautivitsauksesta katsomalla käärmettä, joka oli nostettu erämaassa kepin päähän; tähän viittaa tekstissä esiintyvä Jeesuksen "(maasta) ylentäminen". Verbi on tässä ensin konkreettisessa (käärmeen ylentäminen) ja sitten symbolisessa (Kristuksen ylentäminen) merkityksessä. Sosiaalisessa hierarkiassa ylenemistä kuvaavissa esimerkeissä verbi on kokonaan metaforisessa käytössä. Metaforinen on myös kolmas ryhmä, jossa verbillä kuvataan selvästi uskonnollista mieltä.

Vuoden 1992 suomennoksen Uudessa testamentissa käytetään *ylentämisen* sijaan aina verbiä *korottaa*, mutta Vanhassa testamentissa on käytetty myös verbejä *kohottaa*, *kääntyä puoleen* ja *ylentää*. Seuraavissa monimerkityksisissä jakeissa uusi käännös käyttää *ylentää*-verbiä aiemmista suomennoksista poikkeavalla tavalla:

R 1992

– Kolmen päivän kuluttua farao ylentää sinut ja palauttaa sinut entiseen asemaasi, ja sinä saat antaa maljan faraon käteen niin kuin ennenkin, kun olit hänen juomanlaskijansa. - - Kolmen päivän kuluttua farao ylentää sinutkin: hän ripustaa sinut hirsipuuhan, ja linnut syövät sinun lihasi." (1. Moos. 40: 13, 19)

– Hän ylentää tomusta mitättömän ja korottaa tuhkasta köyhän, sijoittaa heidät ylhäisten joukkoon ja antaa heille kunniasijan. Maan perustukset ovat Herran, niiden varaan hän on laskenut maan. (1. Sam. 2:8)

Mainitut Genesiksen jakeet ovat Joosefin unenselityksestä. Niistä ensimmäisessä *ylentää* on aivan nykysuomen leksikaalistuneen käytön mukainen, mutta jälkimmäisessä, samaan kertomukseen kuuluvassa jakeessa verbiä käytetäänkin ironisesti (vrt. R 1933/38: *faarao korottaa sinun pääsi*). Toinen jae kuuluu Hannan kiitosvirteen; tässä tapauksessa vanhemmat suomennokset käyttävät verbiä *nostaa*, joka olisi odotuksenmukainen uudessakin käännöksessä. Siinä on kuitenkin valittu ylätyylinen *ylentää*, josta on tullut suomalaisen rukouskielen verbi. Tätä käyttöä vahvistaa myös uusi kirkkokäsikirja, jossa verbi esiintyy edelleen ehtoollisliturgiassa kehotuksena *ylentäkää sydämenne* (VK; *ylentäkää sydämenne* < lat. *sursum corda*). Verbillä on muotoutunut vahva teologinen merkitys, josta on esimerkkinä seuraava suomalaisen teologin opetusteksti aiheesta "Ylentäkää sydämenne":

Tätä jo Vanhassa testamentissa olevaa sanontaa on käytetty ehtoollisliturgiassa kristillisen kirkon ensi vuosisadoilta alkaen. - - Siinä meitä kehoitetaan katsomaan yksin Kristukseen ja samalla kielletään katsomasta itseemme, omaan sydämeemme. - - Sydämen ylentäminen ei ole vain katselemista, vaan pikemminkin ajatuksen suuntaamista. Se onnistuu vain hiljentyessä. Valmistautuessamme Herran pöytään jätämme kaiken arkipäiväisen. Olemme pyhän edessä. Siinä omat ajatukset hiljentyvät katsomaan ja kuuntelemaan, mitä meille sanotaan ja näytetään. Aika ja välimatkat katoavat. - - Ehtoollisessa meidät ylennetään näkemään itseemme ja syntimme Kristuksen kärsimyksen ja rakkauden läpi. (Syväne 1983.)

Tekstissä ohjataan lukijaa meditaatioon ja analysoidaan pyhän kohtaamisen edellytyksiä; kielellisesti kiinnostavaa on, että tämä opetus ankkuroituu vahvasti *ylentää*-verbin metaforiseen käyttöön, joka on lähtöisin psalmeista 25:1, 86:4 ja 143:8 (ks. yllä). Herran siunauksen vanhemmissa suomennoksissa esiintynyt *ylentäminen* ei kuitenkaan ole sukua verbin nykyiselle liturgiselle merkitykselle, jota selitetään yllä olevassa tekstiesimerkissä. Mitä Herran siunauksessa tarkoitetaan ilmauksella *Herra ylentäköön kasvonsa teidän puoleenne*, se jää vielä tämän tarkastelun perusteella hämäräksi.

e) Miten Jumala kohottaa kasvonsa ihmiseen?

Jatkan vielä Herran siunauksen kolmannen säkeen suomennosten analyysiä. Rukouksen vanhoissa suomennoksissa (1642 ja 1776) on vertikaalimetaphorinen ristiriita, kun ylhäällä asuva Jumala *ylentää* kasvonsa alhaalla asuvaan ihmiseen. Agricola (1544) ja 1900-luvun suomennokset ovat vältäneet tämän mielikuvan käyttämällä *Vulgatan* mallin mukaan *convertere*-verbin vastinetta (*kääntää*). Niisäkään ei lopputulos kuitenkaan ole tyydyttävällä tavalla koherentti, sillä se herättää uuden kysymyksen siunauksen säkeiden järjestyksestä: miksi ensin pyydetään Jumalaa kirkastamaan kasvonsa ja vasta sen jälkeen kääntämään ne ihmistä kohti; eikö olisi loogisempaa ensin suunnata katse ihmiseen ja sen jälkeen kirkastaa kasvot? Ongelmaa ei poista myöskään säkeiden näkeminen säkertoparalleleiksi, sillä ainakaan suomessa ei *kirkastamisella* ja *kääntämisellä* ole semanttista yhteyttä. Toinen, käänösperiaatteellinen ongelma vastineen valinnassa on kysymys kahden erilaisen tradition priorisoimisesta: valitaanko *Vulgatan*, *King James Version* -tradition sekä ruotsalaisen käännöksen mallin mukaisesti *kääntäminen*, vaikka hepreankielinen alkuteksti ja sen vanhin käänös, *Septuaginta*, näyttäisivät puoltavan *kohottamista* tai *nostamista*?

Tämä verbi käy esimerkiksi ilmauksesta, jotka on mahdoton ja silti välttämätön kääntää. Chesterman (2000: 10–12) pitää ajatusta kääntämisen periaatteellisesta mahdottomuudesta haitallisena mutta sitkeänä uskomuksena, josta kuitenkin on tullut yksi käänöstutkimuksen historian viidestä keskeisestä juonteesta. Erityisesti runouden kääntäminen vahvistaa tätä "supermeemiä"⁴⁹, kun taas arkipäivän tekstien kanssa ja etenkin toisilleen lähekkäisten kulttuurien välillä on mahdollista pitkäänkin toimia ilman tällaista pessimismia. Runon, ikivanhan tekstin ja kaukaisesta kulttuurista peräisin olevan ilmauksen tarkka kääntäminen on kuitenkin sillä tavalla mahdotonta, että ajatus käännettävyydestä on joidenkin esimerkkien kautta helppo kyseenalaistaa. Käsillä oleva Herran siunauksen verbi edustaa tällaista ongelmatyyppiä.

Yksi esitetty tulkinta on, että jakeessa ei puhuttaisikaan *pään kohottamisesta* vaan nimenomaan *kasvojen ilmeen kohottamisesta*. Vanhasta testamentista puuttuu vastine verbille, jota meillä käytettäisiin tästä "kasvojen ilmeen ylentämisestä" – toisin sanoen *hymyilemisestä*. On mahdollista, että alkutekstin ilmaus *nāsā' pānīm* 'kohottaa kasvoja' olisi hymyilemistä tarkoittava kiertoilmaus. Tämän perusteluksi on esitetty (Hegg 2001: 7) Genesiksessä (1. Moos. 4:6) esiintyvää

⁴⁹ Muut Chestermanin (2000: 7–14) luettelemat käänöstutkimuksen keskeiset juonteet tai supermeemit (supermemes) ovat ajatus lähteestä ja kohteesta, ekvivalenssin käsite, vapaan ja kirjaimellisen dikotomia ja näkemys kirjoittamisen ja kääntämisen samuudesta.

vastakohtaista idiomia: lauseessa *why is thy countenance fallen?* (KJV 1611/1989) heprean verbi *nāpal* 'kaatua, pudota' näyttää tarkoittavan kasvojen ilmeen va- lahtamista. Toisaalta senkin voi tulkita tarkoittavan katseen ja pään painumista, kuten uusimmassa suomalaisessa käännöksessä on tulkittu: *Miksi - - katselet synkkänä maahan?* (R 1992). Idiomien olemassaolo ei kuitenkaan edellytä vasta- kohtaparin löytymistä, vaan ilmaus *nāsā' pānîm* 'kohottaa kasvot' voitaisiin il- man sitäkin tulkita vanhaksi heprealaiseksi hymyilemisen ilmaukseksi. Yksise- litteistä 'hymyilemistä' merkitsevää verbiä ei ole koko Vanhassa testamentissa, vaikka esimerkiksi nauramisesta ja muista tunteenilmauksista puhutaan jonkin verran. Edellä oli esillä myös Jerusalemin Raamatun käännösratkaisu fraasista *hā'ēr pānēkā* 'valaise kasvosi', joka käännetään psalmissa 31:17 vastineella *let your face smile on us*. Tämä ilmaus esiintyy siis myös Herran siunauksessa, sen keskimmaisessa säeparissa (*Yā'ēr YHWH pānāyw* 'valaiskoon Herra kasvonsa'). Totesin edellä, että Knierimin ja Coatsin (2005: 94) mukaan Herran siunauksen kaksi jälkimmäistä säettä on tulkittava säekerron mukaan synonyymiseksi pa- rallelismiksi. Herran siunauksen fraasien *he'îr pānîm* 'valaista kasvot' ja *nāsā' pānîm* 'kohottaa kasvot' voidaan tulkita joissain tapauksissa tarkoittavan posi- tiivista ilmettä. Jumalaan liitettynä kyse olisi antropomorfisesta kielikuvasta. Jos *nāsā' pānîm* 'kohottaa kasvot' tulkitaan näin, kirjaimellisessa suomennoksessa voisi käyttää partitiivia *kohottakoon Herra kasvojaan* (eikä 'kasvonsa') *sinulle*, jotta vältytään 'pään kohottamisen' mielikuvalta. Idiomaattisessa suomennoksessa voisi, jos tätä tulkintaa pidettäisiin oikeana, käyttää jopa verbiä *hymyillä*. Herran siunauksen viimeinen säe voisi siis vapaassa suomennoksessa kuulua näinkin: *Herra katsokoon sinua hymyillen, niin että saat rauhan*.

Idiomi *nāsā' pānîm* 'kohottaa kasvonsa/kasvojaan' esiintyy myös 5. Moos. 28:50 (kirjaimellisesti 'ei kohota kasvojaan vanhusten puoleen' mutta tässä kon- tekstissa 'ei kohtele vanhuksia hyvin') ja 2. Sam. 2:22 (kirjaimellisesti 'kuinka voisin kohottaa kasvoni veljeesi' eli 'kuinka voisin katsoa veljeäsi kasvoihin'). Molemmat ilmaukset ovat metaforisia, mutta ensimmäinen on huomattavan abstrahoitunut ja antaa aihetta olettaa, että jo se on kenties muodostunut Her- ran siunauksen metaforan pohjalta. Alkukielisessä kontekstissa voidaan siis havaita metaforisointumiseen perustuvan leksikaalistumisen eri vaiheita. Jäl- kimmäisestä jakeesta kuultaa ilmauksen alkuperäinen fyysinen motivaatio sel- vimmin läpi. The Anchor Bible (1993: 228), kertoo idiomien *nāsā' pānîm* 'el tar- koittavan 'suopeaa kohtelua' tai jopa 'suosikkina pitämistä' (vrt. 5. Moos. 28:50) tai yksinkertaisesti 'kasvoihin katsomista, henkilön tapaamista' (vrt. 2. Sam. 2:22). Nämä eri tutkijoiden näkemykset ovat perusidealtaan hyvin samansuun- taisia. Hegg ottaa huomioon leksikaalistuman fyysisen motivaation ja selittää ilmausta sen perusteella päätyen 'hymyilemisen' vaihtoehtoon. The Anchor Bible taas ei käsittele leksikaalistuman syntyä vaan antaa kontekstisidonnaisen merkityksen. Tulos on silti samankaltainen: Herran siunauksessa Jumalan toi- votaen katsovan suopeasti ihmistä suoraan kohti tai ottavan katsekontaktin ih- miseen.

Uusin suomennos (R 1992) kunnioittaa kuitenkin tässä kohdin suomalaista kirkollista rukousperinnettä ja säilyttää edellisessä käännöksessä käyttöön ote- tun ja metaforisesti helpomman mutta alkutekstistä poikkeavan *kääntää*-verbin.

4.2.1.4 *Nosta meihin kasvojesi valo!*

Psalmeissa on myös jae, jossa yhdistyvät Herran siunauksen molemmat *kasvot*-kielikuvat, sekä kasvojen kirkastaminen että kohottaminen. Tässä jakeessa rukoillaan, että Jumala *kohottaisi kasvojensa valon* ihmiseen:

Ps. 4:7

Nēsâ 'âlênû 'ôr pânêkā YHWH.
Kohota meihin valo kasvojesi Herra.

'Nosta meihin kasvojesi valo, Jumala' / 'Kirkasta meille kasvojesi, Herra' /
'Valaise meille itsesi, Herra' / 'Luo meihin valoisa katse, Herra' / 'Hymyile meille, Herra'

Ps. 1551 Mutta ylesnosta sine HERRA meiden pälen / sinun *Casuos* Paiste.

B 1642 mutta nosta sinä HERra meidän päällem sinun *caswos* paiste.

B 1776 mutta nosta sinä HERra meidän päällemme sinun *kaswois* paiste.

VT 1933 Herra, käännä sinä meihin *kasvojesi* valkeus.

R 1992 Herra, käännä meihin *kasvojesi* valo.

Agricolan käännös on *Vulgatan* ja Lutherin mukainen, kuten seuraavista esimerkeistä näkyy:

Vulgata leva super nos lucem vultus tui
Luther 1534 erhebe vber vns das liecht deines andlitzs

Jerusalem Biblen (1966: 789) alaviitteessä todetaan tästä jakeesta, että kyseessä on psalmeissa yleinen raamatullinen fraasi, jota käytetään kuninkaallisesta tai jumalallisesta mielisuosiosta. *Jerusalem Bible* on päätyntä pitkään kaksoiskäännökseen, jossa toistetaan kaksi tulkintaa:

JB 1966 Show us the light of your face, turned towards us!

Verbiä *nēsâ* 'kohottaa' vastaa siis ensin pääverbi, *show*, mutta myös irrallinen lisäys *turned (towards us)*. Syynä jakeen painottamiseen lienee se alaviitteessä mainittu seikka, että jakeen vanha kreikan mukainen asu on päätyntä katoliseen kasteliturgiiaan. *Septuagintassa* tässä jakeessa esiintyy 'sinetöimistä' merkitsevä verbi. Jakeen voisi kääntää suoraan kreikasta muodossa 'kasvojesi valo on sinetöity meihin'. (NETS 2000: 3.) Jerusalemin Raamatun alaviitteen mukaan tämä on käytössä kasteliturgiassa, jossa ajatuksena on, että Jumalan kasvojen valo sinetöity ihmiseen ja tästä tulee "valon lapsi".

Norjankielisen käännöksen ratkaisu on yksinkertaisempi kuin *Jerusalem Biblen*:

NB 1978 La ditt åsyns lys skinne over oss, Herre!

Myös tässä käännöksessä selitetään ratkaisua alaviitteessä. Siinä todetaan, että *ditt åsyns lys* on kuva Jumalan armosta ja suopeudesta.

Ensimmäisissä raamatunsuomennoksissa (1642, 1776) säilyy Agricolan luoma rakenne ja sananvalinta, *nosta meidän päällemme - - kasvois paiste*. Vasta vuoden 1933 käännös luopuu epäsuomalaisesta *meidän päällemme* -rakenteesta, ja sen lisäksi siinä muuttuvat niin pääverbi kuin genetiiviattribuutin pääsanakin: *käännä meihin kasvojesi valkeus*. Vuoden 1933 käännöksen tässä käyttämä ominaisuudennimi *valkeus* on alkuaan tarkoittanut konkreettista 'valo', ja se esiintyy jo Agricolalla. Myöhemmin sana on jäänyt elämään 1930-luvun käännöksen ylevän raamattukielen myötä metaforiseen uskonnolliseen merkitykseen 'hengen valo, jumalallinen kirkkaus, autuus'. Sekä Nykysuomen sanakirja että Perussanakirja pitävät sanaa ylätyyllisenä muussa kuin 'valkoisuuden' merkityksessä (*lumen häikäisevä valkoisuus*). Vuoden 1938 Uuden testamentin tekstistä tunnettuja *valkeus*-kollokaatioita ovat esimerkiksi *maailman valkeus, valkeudessa vaeltaminen, valkeuden lapset, valkeuksien isä, valkeus ja pimeys*. Vanhasta testamentista (1933) tunnetaan yleisesti jakeet *Tulkoon valkeus!* (1. Moos. 1:3) ja *Kansa, joka pimeydessä vaeltaa, näkee suuren valkeuden* (Jes. 9:1). Ensimmäisessä *valkeus* tarkoittaa konkreettista fysikaalista 'valo', kun taas jälkimmäisessä esimerkissä sekä *pimeys* että *valkeus* esiintyvät metaforisesti 'henkisen pimeän/valon' merkityksessä. Uusimmasta suomennoksesta (1992) ominaisuudennimi *valkeus* on poistettu kokonaan merkityksessä 'valo' tai 'kirkkaus',⁵⁰ ja se on korvattu mainituilla substantiiveilla.

Herran siunauksen käännösratkaisut ovat luonnollisesti vaikuttaneet psalminjakeen 4:7 suomentamiseen. Vuoden 1933 Vanha testamentti päättyy Herran siunauksen tapaan myös tässä jakeessa ratkaisuun, jossa 'nostamista' tarkoittava verbi on suomennettu *kääntää*-verbillä, ja uusin käännös säilyttää saman verbin. Lopputulos sopii uskonnollisen kielenkäytön traditioon, mutta ilmauksena se lienee yhtä hämää kuin Agricolan käännös olisi nykylukijalle. Mitä tarkoittaa *kasvojen valon kääntäminen* johonkuhun? Sitä ei voi tulkita antropomorfisen mallin avulla, vaan Jumalan kasvot näyttäytyvät kielikuvassa pikemminkin mystistä valoa hohtavana objektina, joka voi kääntyä eri suuntiin.

Kun lausekkeelle etsii nykykielistä vastinetta, yksi vaihtoehto on *kasvot*-antropomorfismiin sisältyvän metonymian selittäminen. Antropomorfismit ovat tyypillisesti *osa kokonaisuuden sijaan* -tyyppisiä synekdokee-kielikuvia, ja *Jumalan kasvot* viittaa aina Jumalan olemukseen kokonaisuudessaan. *Kasvot* esiintyy usein Vanhassa testamentissa 'itsen, olemuksen' metonyyminä niin Jumalasta kuin ihmisestä puhuttaessa (esim. edellä mainitussa jakeessa 2. Sam. 2:22). Jos siis *kasvojen valaiseminen* on kohdekielessä vaikeasti avautuva ilmaus, se voitaisiin korvata *itsen valaisemisen* ilmauksella ja päätyä esimerkiksi käännökseen *valaise meille itsesi, Herra*. Tässäkin vastineessa kadotettaisiin kielikuvan antropomorfistinen yhteys, ja ilmaus olisi melkein yhtä "mystinen" kuin uusimman suomennoksen *käännä meihin kasvojesi valo*. Antropomorfisuuden voisi säilyttää menemällä tällä tulkintalinjalla vielä asteen pidemmälle ja valitsemalla käännöksen *ilmesty* tai *näyttäydy* *meille, Herra*. Tällainen vaihtoehto voisi sopia parafrasikäännökseen, mutta sen kaltaista ilmausta ei löydy tarkastelluista viitekäännöksistä.

⁵⁰ *Valkeus* esiintyy kerran R 1992:n tekstissä konkreettisenä väri-ominaisuuden nimenä, merkityksessä 'valkoisuus': "Hänen silmissään on viinin hehku, hänen hampaissaan maidon valkeus" (1. Moos. 49:12).

Toinen tapa on tulkita *kasvojen valo* 'ystävälliseksi katseeksi'. Tällainen assosiaatio syntyy nykylukijalle myös Agricolan käännöksestä *sinun casuos paiste*, joka on säilytetty vielä vuoden 1776 Bibliassa. Agricolan Psalmtarin reuna huomautuksista löytyy tämän jakeen kohdalta myös tähän tulkintaan viittaava sanan selitys: "*Paiste* on suloinen ia armolinen Catzadhos" (MAT III: 218). Vuoden 1642 Bibliassa on sama selitys psalmin jälkipuheessa: "*Paiste* on suloinen ja armollinen cadzando". Selitys on peräisin Lutherilta: "*Liecht des andlitzs* ist freundlich vnd gnedigs ansehen", ja sama on siirtynyt myös Kustaa Vaasan Raamattuun (Heininen 1994: 20).

Agricolan tekstissä esiintyvät sekä *paiste* että *valkeus* merkityksessä 'loiste, hohde'. Seuraavassa Jesajan katkelmassa Agricola (WE 1551) ja molemmat Bibliat (1642 ja 1776) käyttävät sekä *valkeutta* että *paistetta*. Jälkimmäinen on VT 1933:ssa *koitteen kirkkaus* (*kirkkaus joka koittaa*) ja uusimmassa suomennoksessa *aamunkoitto* (*aamu joka koittaa*).

Jes. 60:2, 3

WE 1551 Sille catzos / Pimeys peittepi Maan / ia syngeus canssa / Mutta sinun päles HERRA ylescoittapi / ia henen cunnians pite sinun ylitzes nächtemen. (3) Ja Pacanat pite waeldaman sinun *walkiudhesas* / ia Kuningat sinu' *paistesas* / quin sinun ylitzes coittapi.

B 1642 Sillä cadzo / pimeys peittä maan / ja syngeys Canssan / mutta HERra coitta sinun päälles / ja hänen cunnians pitä sinun ylidzes nähtämän. (3) Ja pacanat pitä waeldaman sinun *walkeudesas* / ja Cuningat sinun *paistesas* / cuin sinun ylidzes coitta.

B 1776 Sillä katzo, pimeys peittää maan, ja syngeys Kansan; mutta HERra koittaa sinun ylitzes, ja hänen kunniansa pitä sinun päälläs nähtämän. 3 Ja pakanat pitä waeldaman sinun *walkeudesas*; ja Kuningaat sinun *paistesas*, kuin sinun ylitzes koittaa.

VT 1933 Sillä katso, pimeys peittää maan ja synkeys kansat, mutta sinun ylitseesi koittaa Herra, ja sinun ylläsi näkyy hänen kunniansa. 3 Kansat vaeltavat sinun *valkeuttasi* kohti, kuninkaat sinun *koitteesi kirkkautta* kohti.

R 1992 Katso, pimeys peittää maan, yön synkkyys kansat. Mutta sinun taivaallesi ko hoaa aamunkoi, Herran kirkkaus hohtaa sinun ylläsi. 3 Niin kansat tulevat sinun *va-losi* luo ja kuninkaat sinun *aamunkoittoosi*.

Tässä jakeessa jumaluutta ei kuvata antropomorfismin vaan luontometaforiikan avulla. Jumala on auringon ja päivännousun kaltainen kirkkauden lähde. Sen sijaan psalmiesimerkissä 4:7 aurinkometaforiikkaa ei alkutekstissä näin selvästi ole. Kuitenkin Agricolan ja Biblioiden suomennoksessa *paiste* voisi olla myös metaforan (JUMALAN) KASVOT OVAT AURINKO ilmentymä. Suomennoksessa aurinkometaforiikka kietoutuu yhteen antropomorfistisen kuvan kanssa: toisaalta Jumala on ihmishahmoinen, koska hänellä on kasvot, toisaalta Jumala on auringon kaltainen, koska hän loistaa valoa. Tällainen kielikuva ei sinänsä ole Vanhan testamentin kontekstille vieras, kuten yllä olevasta Jesajan esimerkistä näkyy.

Paiste on siirtynyt Agricolan käännöksestä myös virsiin, ja esimerkiksi vuodelta 1605 peräisin olevan virsikirjan virressä 110 tavataan käännös "Christe som liws och daghen är / Christe paiste kircas päiwä" (Suomen vanhat virsisävelmät). Sana elää edelleen virsirunoudessa. Esimerkiksi virressä 205 mainitaan *armon paiste*:

2. On armos paiste heleä, / mä olen kylmä, pimeä / mua Henkes anna sytyttää / ja rakkautes lämmittää (Arkkipöytäkirja 1827, virsikirjaan 1938).

Ilmausta *kasvojen paiste* ei käytetä nykysuomessa, vaan *paiste*-lekseemin käyttö on rajoittunut kiteytyymiin *auringon paiste* ja *päivänpaiste*, mutta myös *kuun/nuotion/lampun/kynttilän paiste* tunnetaan (PS, NS s.v. *paiste*). Yllämainittu virsirunouden *armon paiste* on sikäli odotuksenmukainen, että uskonnollinen kieli tuntee käsitteen *armon aurinko*. *Armon paiste* on siis oikeastaan elliptinen lyhennys ilmauksesta *armon auringon paiste*. Mutta vaikka *kasvojen paiste* on nykysuomelle vieras ilmaus, verbaali *kasvot paistavat* 'loistavat' on kuitenkin melko tavallinen tyytyväisyyttä kuvaava metaforinen ilmaus, jonka pohjana on auringon ja kasvojen analogiaiyhtäläisyys: *Tytön kasvot paistoivat ilosta* (NS s.v. *paistaa*). Tyyllillisesti ilmaus on mieluummin proosallinen kuin runotekstiin sopiva.

Palaan takaisin lauseen *Nēsâ 'âlênû 'ôr pânêkâ YHWH tulkintoihin*. Jos pitäydään antropomorfiseen tulkintamalliin, voitaisiin lause kääntää *luo meihin valoisa katse* tai - alkukielen 'nostamista' merkitsevän verbin vuoksi myös tulkitsevammin *hymyile meille, Herra!* Kaksi nykykielistä raamatunkäännöstä onkin valinnut tämänsuuntaisen tulkinnan vähän eri muodossa:

Ps. 4:7

PsN 1973 Katso sinä meitä ystävällisesti, Herra!

GN 1982 Herr, sieh uns wieder freundlich an!

Aron *Psalmiit nykysuomeksi* -käännöksen ratkaisu on siis miltei samanlainen kuin saksalaisen Gute Nachrichtin.⁵¹ Näissä on pidetty kiinni antropomorfisesta tulkinnasta mutta substantiivimetonyymi *kasvot* on vaihdettu verbaalimetonyymiksi *katsoa/ansehen*. Oikeastaan myös metonyyminen suhde *osa kokonaisuuden sijaan* säilyy ennallaan, kun *kasvot olemuksen sijaan* -metonyymi on vaihdettu metonyymiksi *katsominen suhtautumisen sijaan*.

Ilmaus *kasvojen valo* esiintyy vuoden 1992 raamatunkäännöksessä kaikkiaan viidessä psalminjakeessa. Jakeissa 4:7 ja 89:15/16 se korvaa entisen *kasvojen valkeus* -lausekkeen. Näissä tapauksissa pohjana on alkutekstin genetiivirakenne *'ôr pânêkâ*. Psalmissa 80 on lisäksi kolme esiintymää, joissa fraasia *anna meidän nähdä kasvojesi valo* käytetään edellisen käännöksen *kasvojen valistamisen* tai vanhempien suomennosten *kasvojen paisteen* sijaan (80:3, 7, 19; hepr. *hâ'êr pânêkâ, 'valaise kasvosi*'). Ilmaukseen *kasvojen valo* on siis uudessa käännöksessä päädytty sekä heprean verbilausekkeesta *hâ'êr pânêkâ* että genetiivirakenteesta *'ôr pânêkâ*. Koska kyseessä on uskonnon kielessä keskeinen valo/pimeys-teema, tästä ilmauksesta saattaa tulla uusi uskonnon kielelle tunnusomainen metafora. Siksi ilmausta *Jumalan kasvojen valo* on syytä tarkastella lähemmin. Otetaan esimerkiksi jakeen 89:15/16 perusteella muodostettu lause *kansa vaeltaa Jumalan kasvojen valossa*. Nimitän ensimmäistä tulkintatapaa *naturomorfiseksi*, erotukseksi toisesta eli *antropomorfisesta* jumalatulkinnasta. Naturomorfismissa jumaluutta kuvataan luonnonilmiön kaltaiseksi.

Kansa vaeltaa Jumalan kasvojen valossa (vrt. Ps. 89:15/16).

⁵¹ Gute Nachricht -käännös näyttää Herran siunauksen (4. Moos. 6: 24–26) käännösratkaisuissaan yhdistävän modernin idiomaattisuuden pyrkimystä (jake 25) ja tradition säilyttämistä (jakeet 24, 26): "24 Der Herr segne euch und beschütze euch! 25 Der Herr blicke euch freundlich an und schenke euch seine Liebe! 26 Der Herr wende euch sein Angesicht zu und gebe euch Glück und Frieden!"

A kansa vaeltaa + AdvIP [Jumalalla on kasvot [kasvot tuottavat valoa]]

> Naturomorfinen tulkinta A

Kansa vaeltaa Jumalan kasvojen tuottamassa valossa, koska

ELÄMÄ ON VAELLUS ja JUMALAN KASVOT OVAT AURINKO.

Hyvä elämä on siis vaeltamista Jumalan valaisemalla tiellä.

B kansa vaeltaa + AdvIP [Jumalalla on kasvot [kasvot ovat valoisat]]

> Antropomorfinen tulkinta B

Kansa vaeltaa ja Jumalan kasvot ovat myötämieliset, koska

ELÄMÄ ON VAELLUS ja JUMALA ON IHMISKASVOINEN.

Hyvä elämä on siis vaeltamista myönteisen Jumalan kanssa.

Rakennetta *kasvojen valo* voi tulkita esimerkiksi kahdella tavalla. A-tapauksessa genetiivirakenne puretaan lauseeksi *kasvot tuottavat valoa*. Tällöin tulkintaan vaikuttaa luontometafora JUMALAN KASVOT OVAT AURINKO. Tämä sopii hyvin yhteen lauseen intransitiivisen *vaeltaa*-pääverbin kanssa, joka heijastaa metaforista rakennetta ELÄMÄ ON VAELLUS; kansan jumalinen elämä on siis aurinkoinen vaellus. B-tapauksessa taas on luovuttu luontometaforiikasta ja rakenne puretaan antropomorfinen mallin mukaisesti luonnehtivaksi predikatiivilauseeksi *kasvot ovat valoisat*. Taustalla on siis antropomorfinen perusmetafora JUMALA ON IHMISKASVOINEN (JUMALA ON PERSOONA). Tämäkin vaihtoehto voidaan helposti liittää yhteen ELÄMÄ ON VAELLUS -metaforan kanssa: jumalinen elämä on kulkemista myötämielisen Jumalan seurassa. Peruseroksi naturomorfinen ja antropomorfinen tulkinnan välille jää Jumalan ihmiskasvoisuuden implikoima oletus vuorovaikutuksesta: Jumalan kasvojen valoisuus voi merkitä myös dialogia ja kohtaamista. Jos taas jumaluus on luonnonilmiön kaltainen, ei tekstissä ole dialogin osapuolia *kansa* ja *Jumala* vaan ainoastaan *kansa* ja *luonto*, ja siksi inhimillisen vuorovaikutuksen implikaatiota ei ole. Kumpikaan tulkinnoista ei ole sillä tavalla tyhjentävä, etteikö tekstiin jäisi vielä muitakin vaihtoehtoja.

Heprean genetiivirakennetta 'ôr pānēkā ei ole uudessa suomennoksessa kuitenkaan aina käännetty *kasvojen valoksi*. Tämä ilmaus esiintyy nimittäin myös jakeessa 90:8.

Ps. 90:8

Šattâ 'āwōnōtēnū lēnegdekā, 'ālumēnū, lim'ôr pānēkā.
Asetat syntimme eteesi, salaisemme valoon kasvojesi.
'Sinä asetat eteesi syntimme, / salaiset tekomme kasvojesi valoon.'

Ps. 1551 Sille meiden Pahatteghot sine asetat etees / Meiden tundemattomat Synnit walkiahan sinun Casuos eteen.

B 1642 Sillä meidän pahat tecom sinä asetat etees / meidän tundemattomat syndim walkeuteen sinun caswos eteen.

B 1776 Sillä meidän pahat tekomme sinä asetat etees; meidän tundemattomat syndimme walkeuteen sinun kaswois eteen.

VT 1933 Meidän pahat tekomme sinä asetat eteesi, salaiset syntimme kasvojesi valkeuteen.

PsN 1973 Sinä otat syntimme tarkasteltaviksesi, kaikki salaiset tekomme eteesi päivänvaloon.

R 1992 Sinä otat syntimme silmiesi eteen, salaisetkin synnit sinä paljastat katseellasi.

Agricola ei käytä tässä genetiivirakennetta vaan muotoa *walkiahan sinun casuos eteen*. Sama rakenne säilyy myös Biblioissa. *Valkea* (*walkia*) muuttuu kuitenkin jo

vuoden 1642 Bibliassa ominaisuudennimeksi *valkeus*, ja yksikkömuotoinen *kasvo* muuttuu vuoden 1776 Bibliassa monikoksi (*kasvois eteen*). Suomennoksista vain vuoden 1933 Vanha testamentti kääntää tässä jakeessa heprean *’ôr pānēkā* -rakenteen kirjaimellisesti ja formaalisti vastaavalla genetiivirakenteella *kasvojesi valkeus*. Uusin suomennos käyttää toista metaforaa *paljastat katseellasi*, jossa on ehkä juhlallinen sävy mutta joka on myös tehokas ilmaus. *Psalmiit nykysuomeksi* sen sijaan ei pyri juhlavaan tai uskonnolliseen ilmaisuun, vaan sen ilmaus *otat - - salaiset tekomme eteesi päivänvaloon* on idiomaattista suomea, joka rakentuu heprean *’ôr*-substantiivin kirjaimellisen vastineen *’valo’* varaan. Metafora *päivänvalo* ilmentää muista yhteyksistä tuttua ydinmetaforaa JUMALAN KASVOT OVAT AURINKO.

4.2.1.5 Älä piiloudu meiltä!

Kasvojen kirkastamisen tai *kohottamisen* vastakohtana psalmirukouksissa esiintyy metafora *kasvojen kätkeminen* tai *peittäminen*, joka esiintyy 12 kertaa psalmeissa.⁵² Sen taustalla on alkukielen ilmaus *histîr*⁵³ *pānāyw* *’peittää kasvonsa’*. Subjektina on aina Jumala. Rakennetta on eri suomennoksissa käännetty useilla eri verbeillä. Käännösvastineet on lueteltu seuraavassa taulukossa yleisyysjärjestyksessä.

TAULUKKO 6 Psalmien *histîr pānāyw* *’peittää kasvonsa’* -rakenteen käännösvastineiden frekvenssit eri suomennoksissa.

	1551	1642	1776	1933	1992
<i>peittää kasvonsa,</i>	7	9	9	8	1
<i>Agr. myös poispeittää</i>					
<i>kätkeä kasvonsa</i>	1	1	1	4	5
<i>verhota kasvonsa,</i>	3	1	1	0	0
<i>Agr. myös poisverhota</i>					
<i>kääntää kasvonsa pois</i>	1	1	1	0	2
<i>kääntää katseensa pois</i>	0	0	0	0	3
<i>kääntäjä pois</i>	0	0	0	0	1

Kaikki suomennokset käyttävät *peittää kasvonsa* -rakennetta, joka on yleisin kaikissa muissa paitsi uusimmassa käännöksessä. Sen tavallisimmin käyttämä vastine on *kätkeä kasvonsa*, joka myös esiintyy kaikissa aiemmissakin suomennoksissa. Agricolalla toiseksi yleisin vastine on ollut *verhota* tai *poisverhota kasvonsa*, mutta 1900-luvun käännökset eivät enää käytä sitä tässä yhteydessä. Vähiten vaihtelua on vuoden 1933 käännöksessä, jossa käytetään vain ilmauksia *peittää* tai *kätkeä kasvonsa*. Uusin suomennos on ainoa, joka korvaa tämän rakenteen *kasvot*-lekseemin välillä sanalla *katse*, nimittäin rakenteessa *kääntää katseensa pois*. Siinä on *kasvot* kerran myös poistettu kokonaan ja valittu vastine *kääntäjä pois*.

Psalmissa 51:11 on esimerkki tästä rakenteesta.

⁵² Psalmiit 10:11, 13:2, 22:25, 27:9, 30:8, 44:25, 51:11, 69:18/19, 88:14/15, 102:2/3, 104:29, 143:7.

⁵³ Muoto *histîr* on *sātar*-verbin (*’peittää, salata’*) *hif’il*-vartalon perfektin (yks. 3. p. mask.), ja sen merkitys on sama kuin perusvartalon eli *’peittää, salata’*. *Hif’il*-vartalo korostaa merkityksen kausatiivisuutta. Osassa jakeista esiintyy 2. p. mask. *tastîr* *’peität’* tai imperatiivi *hastēr /’al-tastēr* *’peitä/älä peitä’*.

Ps. 51:11

Hastēr pānēkā mēḥāṭā'āy.

Kätke kasvosi synneiltāni

'Peitä kasvosi näkemästä syntejäni.'

Ps. 1551 *Poiswerho* sinun *Casuos* minun Synnisteni

B 1642 *Peitä kasvosi* minun synnistäni

B 1776 *Peitä kasvosi* minun synneistäni

VT 1933 *Peitä kasvosi* näkemästä minun syntejäni

R 1992 *Käännä katseesi pois* synneistäni

Suomennoksista Agricola käyttää tässä prefiksiverbiä *poisverhota*, kun taas kolme seuraavaa suomennosta käyttää *peittää*-verbiä. Vanhoissa suomennoksissa adverbialina on elatiivimuotoinen nomini (*synnistäni*), mutta vuoden 1933 käänöksessä lauseke, jonka aloittaa infinitiivimuotoinen verbi (*näkemästä minun syntejäni*). Tässä on otettu askel idiomaattiseen suomeen. Uusin käänös selventää ajatusta vaihtamalla *kasvosi* spesifimmin kommunikaation suuntaa ilmaisevaan substantiiviin *katse*. Kolmesta eri vaihtoehdosta saadaan seuraavanlaiset lauseen merkitystä tarkemmin kuvaavat abstrahoidut ”syvärakenteet”:

1 peitä kasvosi minun synneistäni:

[minä pyydän sinulta] sinä peität kasvosi + AdvIP [minulla on syntejä]

2 peitä kasvosi näkemästä minun syntejäni:

[minä pyydän sinulta] sinä peität kasvosi + AdvIP [sinä et näe + O [minulla on syntejä]]

3 käännä katseesi pois synneistäni:

[minä pyydän sinulta] sinä käännät katseesi pois + AdvIP [minulla on syntejä]

Toisen vaihtoehdon rakenne on siten kerrostuneempi kuin ensimmäisen ja kolmannen. Infinitiivirakenne toimii siinä portaana, joka tekee päättelyketjusta lähestyttävämmän kuin ensimmäisessä rakenteessa, joka puolestaan on tiiviydessään vaikeahko ja noudattaa täysin heprean rakennetta. Kolmannen vaihtoehdon abstrahoitu rakenne muistuttaa ensimmäistä, mutta kaavio on puutteellinen, koska siinä ei ole tilaa rektion huomioimiselle. Rakennetta *kääntää pois + elatiivi* voi pitää vakiintuneena yksikkönä, jota ei ole relevanttia pilkkoa osiin, sillä yksikön osien esittäminen eri lausekkeissa ei kuvaa kielenkäyttäjän todellisuutta. Kolmannen rakenteen predikaattilausekkeen ja adverbialilausekkeen välinen yhteys on kiinteämpi kuin ensimmäisessä rakenteessa, jossa rektio ei liitä pääverbiä ja adverbialia yhteen.

Uuden käänöksen verbinvalinta on tyyppinen sikäli, että *kääntää kasvonsa/katseensa pois* liittyy samaan uskonnollisten ilmausten joukkoon, jota kuvasin edellä Herran siunauksen yhteydessä (4.3.3). Samassa yhteydessä totesin, että raamattusuomessa toimii käsitepari *kääntää kasvonsa/katseensa jonkun puoleen* vs. *kääntää kasvonsa/katseensa jostakusta pois*, ja se on yleistynyt uusimman käänöksen myötä. Uusin suomennos käyttää *histîr pānāyw* -rakenteen käänöksessä tätä valmiiksi uskonnollistunutta ilmaustyyppiä viidesti, kun vanhat käänökset (1551, 1642, 1776) käyttävät sitä kerran ja vuoden 1933 käänös ei lainkaan. Sananmukaiset käänökset ovat luoneet tämän ilmaustyyppin sellaisissa yhteyksissä, joissa se on ollut alkukielen (tai tässä tapauksessa välittäjäkielen eli latinan) ilmauksen kirjaimelliseksi käsitetty vastine. Näistä yhteyksistä ilmaus on siirtynyt muuhun uskonnolliseen kieleen, ja siitä on tullut tunnusmerkkinen

uskonnolliseen käsittepiiriin kuuluva kiteytymä, joka ei ole sellaisenaan yleistynyt sekulaarikonteksteissa, kuten aiemmin esittelemistäni esimerkeistä kävi ilmi. Vuoden 1992 suomennoksessa ilmaus *kääntää kasvot/katse pois* kohteesta on otettu produktiiviseen käyttöön, eli sitä on käytetty ikään kuin kohdekielistä idiomeja. Mainittujen psalminjakeiden lisäksi ilmaus esiintyy vuoden 1992 käännöksessä myös muualla kuin Psalmeissa, muun muassa tunnetussa Jesajan kirjan jakeessa 53:3. Jae kuuluu uusimmassa suomennoksessa näin: *Hyljeksitty hän oli, ihmisten torjuma, kipujen mies, sairauden tuttava, josta kaikki käänsivät katseensa pois*. Muita jakeita, joissa ilmaus ei ole ennen esiintynyt, ovat 5. Moos. 31:17, 18; 32:20; Jes. 54:8; 57:17 ja Val. 1:8.

4.2.1.6 Ihminen etsii ja katselee Jumalan kasvoja

Psalmien alkutekstissä esiintyy kahdeksan kertaa metonyyminen kielikuva, jossa ihminen etsii, katselee tai anoo Jumalan kasvoja. Näissä siis toimijana on ihminen, ja Jumalan kasvot nähdään ihmisen toiminnan kohteena.

Etsiä Jumalan kasvoja (*bqš + pny 'etsiä kasvoja'*) on esimerkki toimivasta hebraismista, jolla ei ole käyttöä uskonnon kielen ulkopuolella. Alkukielen psalmeissa tämä esiintyy neljästi, kolmessa jakeessa. Luettelen nämä kohdat suomennoksineen alla.

Ps. 24:6

Ze dōr dorēšāw mēbaqšē pānēkā ya‘āqob.
Tämä sukupolvi häntä etsiväinen etsivä kasvojasi Jaakob.

Ps. 1551 Teme ombi se Sucukunda ioca henen ielkins etzipi / Joca *kysypi* sinun *Casuoas* Jacob

B 1642 Tämä on se sucucunda joca händä edzi / joca *kysy* sinun *caswoas* Jacob

B 1776 Tämä on se sukukunda, joka händä etzii; joca *kysyy* sinun *kaswojas*, Jacob

VT 1933 Tämä on se suku, joka häntä kysyy, joca *etsii* sinun *kasvojasi*, - tämä on Jaakob

R 1992 Tässä me olemme, kansa joka pyrkii luoksesi, joca *etsii kasvojasi*, Jaakobin Jumala!

Ps. 27:8 (x2)

Baqqēšû pānāy. 'et-pānēkā YHWH 'ābaqqeš.
Etsikää kasvojani. Kasvojasi Herra etsin.

Ps. 1551 *Kysyket* minun *Casuoni* ielkin. Senteden mine mös *etzin* HERRA sinun *Casuos* ielkijn .

B 1642 *Kysykät* minun *caswojani* / sentähden minä *edzin* HERRa sinun *caswojas* .

B 1776 *etzikät* minun *kaswojani*: sentähden minä *etzin*, HERRa, sinun *kaswojas*.

VT 1933 "*Etsikää* minun *kaswojani*." Herra, minä *etsin* sinun *kasvojasi*.

R 1992 "*Etsikää* minun *kaswojani*." Herra, minä tahdon *etsiä sinua*

Ps. 105:4

Baqqēšû pānāyw tāmîd.
Etsikää kasvojaan aina.

Ps. 1551 Etziket henen Casuons alati.

B 1642 edzikät alati hänen caswons.

B 1776 etzikät alati hänen kaswojansa!

VT 1933 etsikää alati hänen kasvojansa.

R 1992 etsikää aina hänen kasvojaan.

Jakeessa 27:8 on säekerto toteutettu siten, että verbi *bqš* toistuu kahdessa eri muodossa. Vanhimmissa käännöksissä (1551 ja 1642) ensimmäinen verbi on käännetty vastineella *kysyä*. Samat verbit ovat myös jakeen 24:6 suomennoksissa, mutta siinä ei ole alkutekstissä kyse verbin *bqš* toistosta vaan kahdesta eri verbistä (*drš* 'etsiä', *bqš* 'etsiä'). Siinä myös vuosien 1776 ja 1933 käännökset ovat käyttäneet *kysyä*-verbiä 'etsimisen' merkityksessä. Viimeinen esimerkki, jae 105:4, on kuitenkin osoitus siitä, että hebraismi *etsiä Jumalan kasvoja* on säilynyt kaikissa raamatunsuomennoksissa Agricolasta vuoden 1992 käännökseen. Tämä onkin odotuksenmukaista, sillä tässä on kyse keskeisesti uskonnon metakielestä, fraasista, jolla ilmaistaan pyrkimys jumaluuden kohtaamiseen.

Jumalan kasvojen katseleminen palautuu heprean ilmaukseen < *hzh* + *pny* 'katsoa kasvoja':

Ps. 11:7

Yāšār yeḥēzû pānēmô.
Suora näkee hänen kasvonsa.

Ps. 1551 heiden Casuons catzouat oikiudhen päle

B 1642 heidän caswons cadzowat oikeutta

B 1776 hänen (Jumalan) kasvonsa katzowat oikeutta

VT 1933 oikeamieliset saavat katsella hänen kasvojansa

R 1992 oikeamieliset saavat nähdä hänen kasvonsa

Ps. 17:15

ʾanî bešedek ʾeḥēze pānēkā.
Minä vanhurskaudessa katson kasvojasi.

Ps. 1551 mine tadhon catzo sinun Casuoas wanhurskaudhesa

B 1642 minä cadzon caswoas wanhurscaudesa

B 1776 minä saan nähdä sinun kaswos wanhurskaudesa

VT 1933 minä saan nähdä sinun kasvoosi vanhurskaudessa

R 1992 Minä saan nähdä sinun kasvoosi, sillä minä olen viaton

Jakeessa 11:7 on eroja objektin ja subjektin valinnassa sekä genetiivin pääsanan sijoittamisessa eri suomennoksissa. Vanhimmat suomennokset (1551 ja 1642) kääntävät *heidän (ihmisten) kasvot katsovat oikeutta*; vuoden 1776 Bibliassa jae kuuluu *Jumalan kasvot katsovat oikeutta* ja uusimmat suomennokset (1933 ja 1992) *oikeamieliset ihmiset katsovat Jumalan kasvoja*. Vanhimpien suomennosten muoto näyttää olevan peräisin *Vulgatasta*, jossa kohta kuuluu *rectum videbunt facies eorum* (405/1995); *facies eorum* voi olla suomennettu suoraan tästä *heidän kasvonsa*. Lutherin (1534) käännös kuuluu: *Darumb das jr angesichte schawen auff das da recht ist*. Englanninkielinen KJV (1611/1989) muistuttaa vuoden 1776 suomen-

nosta: *his countenance doth behold the upright*. Jakeessa 17:15 suomennosten erot ovat lähinnä modaalisuudessa: *tahdon katsoa* (1551) > *katson* (1642) > *saan nähdä* (1776–1992).

Fraasi *r'hy + pānīm* merkitsisi perusmuodossa '*nähdä kasvot*', mutta jakeessa 42:3 on kyseessä '*näkemistä*' merkitsevästä verbijuuresta johdettu nif'al-vartalo, jolloin verbin merkitys on '*näyttäytyä*':

Ps. 42:3

Mätay 'ābô' wē'ērā'e pēnē 'ēlohīm.
Milloin menen näyttäytymään kasvo(ille) Jumalan.

Ps. 1551 Coska mine tulen siihen / ette mine Jumalan *Caswon* näkisin?

B 1642 Coska minä tulen Jumalan *caswo* näkemän?

B 1776 Koska minä tulen Jumalan *kaswoja* näkemään?

VT 1933 Milloin saan minä tulla Jumalan *kaswojen eteen*?

R 1992 Milloin saan tulla temppeliin, astua Jumalan *kaswojen eteen*?

Vanhimmissa suomennoksissa on kuitenkin käytetty perusvartalon mukaista vastinetta *nähdä*. 1900-luvun suomennokset käyttävät muualla Vanhassa testamentissa vuoden 1933 suomennoksessa yleistynyttä *Jumalan kaswojen eteen* - fraasia.

Jumalan kaswojen anominen on edellä olevia vaikeammin suomen kieleen asettava ilmaus, joka ei kirjaimellisena käännökseenä olekaan vakiintunut suomeen. Sen lähtömuoto on < *ḥillâ + pny* '*anoa kaswoja*'.

Ps. 119:58

Ḥillîti pānēkā - -.
Anon kaswojasi - .-

Ps. 1551 Mine rucolen sinun *Casuos edes*

B 1642 Minä rucoilen sinun *caswos edes*

B 1776 Minä rukoilen sinun *kaswois edesä*

VT 1933 Minä etsin sinun mielisuosiotasi

R 1992 minä pyydän suosiotasi

Idiomi *anoa kaswoja* on vanhoissa suomennoksissa (1551–1776) käännetty *kaswojen edessä rukoilemiseksi*, Lutherin mallin mukaan (vrt. *Ich flehe fur deinem angesichte*). Vuoden 1933 käännökseen lienee vaikuttanut englanninkielinen käänös *I intreated thy favour* (KJV 1611/1989), jossa metaforinen idiomi *anoa kaswoja* on tulkittu '*suosion tavoitteluksi*'. Vuoden 1933 suomennoksessa on muoto *etsin sinun mielisuosiotasi*. Tämä on käännetty uusimmassa suomennoksessa idio- maattisemmin: *minä pyydän suosiotasi*.

4.2.1.7 Muita metaforia

Kaksi melko harvinaista mutta vakiintuneeksi katsottavaa metaforatyyppeä jää edellä lueteltujen ryhmien ulkopuolelle. Ensimmäinen on häpeä-teemaan liittyvä metaforinen puhe ihmisen kasvoista, joka esiintyy suomennoksissa neljässä jakeessa. Heprean kannalta kyse ei tosin ole yhdestä metaforasta vaan neljästä erilaisesta ilmauksesta, sillä suomennos *häpeä* palautuu kaikissa jakeissa erilaiseen heprean lähtömuotoon: verbiin *ḥpr* '*hävetä*' (34:6) tai substantiiveihin *bwš*

'häpeä' (44:16), *kēlimmâ* 'häpeä' (69:8/9) ja *qālôn* 'häpeä' (83:16/17). Alla on näistä yksi esimerkki.

Ps. 34:6

Hibiṭû 'elāyw wēnohārû upnêhem 'al-yeḥpārû.
Katsovat ylös häneen ja säteilevät ja heidän kasvonsa eivät häpeä.

Ps. 1551 Jotca henen pälens catzouat / ne yleswalgistetan / ia heiden *Casuons* ei tule häpien.

B 1642 Jotca händä cadzowat / ja häneen luottawat / heidän *caswons* ei tule häpiään.

B 1776 Jotka häntä katzowat, ne walaistan: heidän *kaswonsa* ei tule häpiään.

VT 1933 Jotka häneen katsovat, ne säteilevät iloa, heidän *kaswonsa* eivät häpeästä punastu.

R 1992 Ne, jotka katsovat häneen, säteilevät iloa, heidän *kaswonsa* eivät punastu häpeästä.

Tässä jakeessa ilmauksesta on saatu idiomaattisen oloinen vuoden 1933 käännöksessä, jossa on tehty alkutekstiin nähden pieni lisäys ottamalla mukaan *punastua*-verbi. 1900-luvun käännösten ratkaisu on siis kompromissi hepreaismin *kasvot häpeävät* ja suomalaisen ilmauksen *punastua häpeästä* välillä, kun mukaan on otettu molemmat elementit: *kasvot punastuvat häpeästä*.

Toinen tyyppi on teologisesti tärkeä käännöslaina *voideltusi kasvot*, joka esiintyy psalmeissa kahdesti (84:9/10; 132:10). Näissä molemmissa käytetään hepreassa genetiivirakennetta *pēnê mēšīḥekā* 'kasvot voideltusi'. Kyseessä on siis metonyyminen kielikuva, joka on tyyppiä *kasvot persoonan sijaan*. Suomennosten kannalta kiinnostavampi esimerkki näistä kahdesta jakeesta on psalmissa 84, jossa genetiivi on käännetty kirjaimellisesti vanhinta ja uusinta suomennosta lukuun ottamatta. Agricolan suomennos on äärimmäisen tulkitseva, Psalmtarissa nimittäin esiintyy tässä jakeessa suorasukaisesti erisnimi *Christus* (kr. 'voideltu').

Ps. 84:9/10

Māginnēnû rē'ē 'ēlohīm wēhabēt pēnê mēšīḥekā.
Kilpemme katso Jumala ja näe kasvot voideltusi.

Ps. 1551 Catzele sis Jumala meiden Kilpen / catzo sinun Christuses waldakunnan päle.

B 1642 Cadzele sijs Jumala meidän kilpem / cadzo sinun woideldus *caswoa*.

B 1776 Katzele siis Jumala meidän kilpemme, catzo sinun woideltus *kaswoja*.

VT 1933 Jumala, meidän kilpemme, käännä katseesi, katso voideltusi *kaswoja*.

R 1992 Jumala, meidän kilpemme, katso voideltusi puoleen!

Taustalla on luonnollisesti heprean *māšīaḥ*-sanana kirjaimellinen merkitys 'voideltu', joka on pohjana uusitamentilliselle *Kristus*-sanalle. Agricolan Psalmtari on muissakin kohdissa peittelemättömän anakronistinen. Uusin suomennos poistaa *kasvot*-metaforan mutta kääntää sanan *māšīaḥ* suoraan ja siten myös säilyttää kristilliselle traditiolle olennaisen osan genetiivirakenteesta, ilmauksen *voideltu*.

4.2.2 Vakiintumattomia *kasvot*-metaforia

1) *Kaksi ihmisviitteistä metaforaa*

Analyysissä löysin kaksi selvää *pānîm*-kantaista kielikuvaa, joita yksikään suomenno ei ole kääntänyt suoraan, käyttäen *kasvot*-vastinetta. Kaikki muut *kasvot*-lekseemillä suomentamattomat *pānîm*-tapaukset kuuluvat kieliopillistumataapauksiin (ks. lukua 4.3.1).

Toinen näistä kielikuvista on *anoa kasvoja* psalmissa 45:13, jossa kansaa puhutellaan metonyymisesti *tytär Tyrokseksi*, ja feminiinipäätteiseksi vokalisoitu lekseemi 'kasvot' viittaa niin ikään metonyymisesti *Tyroksen kasvoihin*: *pānayik yēhallû* 'kasvojasi anovat' tai 'sinua anovat', 'suosioosi pyrkivät'. Sama ilmaus (*hillâ + pny*) esiintyy Jumala-viitteisenä edellä käsitellyssä jakeessa 119:58 (ks. 4.2.1.6). Tämä jae osoittaa, että *kasvojen* metonyyminen merkitys 'persoona' ei ole pelkästään jumalapuheeseen liittyvä erikoisuus vaan yleisempi merkityshitys raamatunhepreassa.

Ps. 45:13

Ubat-şor	bēminhâ	pānayik	yēhallû	‘āšîrê ‘ām.
Ja tytär Tyros	lahjoineen	kasvojasi	anovat	rikkaat kansan.

Jakeessa on viittaussuhdeongelma, jota eri käännökset käsittelevät eri tavoin. Substantiivin *bēminhâ* 'lahjoineen' omistusliitteen pääsanaksi on toisinaan hahmotettu *bat-şor* 'tytär Tyros' ja toisinaan 'āšîrê 'ām 'kansan rikkaat'.

Luther 1534 Die Tochter Zor wird mit geschenck da sein / die reichen im volck werden fur dir flehen.

Ps. 1551 Sen Tytteren Tyrin pite mös siihen Lahjoiens tuleman / Ja ne Rickaimat Canssois pite sinun edheses rucoleman.

KJV 1611/1989 And the daughter of Tyre shall be there with a gift; even the rich among the people shall intreat thy favour.

B 1642 Tyrin tyttären pitä myös siihen lahjoiens tuleman / rickat Canssois pitä sinun edesäs rucoileman.

B 1776 Tyrin tyttären pitä myös siihen lahjoiensa tuleman: rikkat Kansan seasa pitä sinun edesäs rucoileman.

JPS 1917/2002 And, O daughter of Tyre, the richest of the people shall entreat thy favour with a gift.

VT 1933 Tytär Tyyro ja kansan rikkaimmat etsivät lahjoillaan sinun suosiotasi.

GN Die Leute von Tyrus bringen dir Geschenke, die reichsten Völker suchen deine Gunst.

JB 1966 The daughter of Tyre will solicit your favor with gifts, the wealthiest nations, with jewels set in gold.

NEB 1970 (Do him obeisance,) daughter of Tyre, and the richest in the land will court you with gifts.

NB 1978 Fra Tyrus kommer de med gaver, folkets rikmenn søker din gunst.

R 1992 (Kumarru hänen eteensä,) sinä Tyroksen prinsessa. Maan rikkaat pyrkivät lahjoillaan sinun suosioosi.

Kaikissa käänöksissä ei ilmausta *bat-şor* 'tytär Tyros' ole nähty puhutteluksi vaan sitä on myös pidetty subjektina. Näin on hahmotettu Lutherin käänöksessä, KJV:ssa, kahdessa vanhimmassa suomennoksessa sekä uusista suomennoksista Jerusalemin Raamatussa, Gute Nachrichtissa ja norjalaisessa käänök-

sessä. Vanhimmat suomennokset, Agricola ja Biblia 1642 ovat lisäksi kääntäneet tämän kohdan ikään kuin jakeen muoto *pānayik* olisi adpositio 'edessä', vaikka substantiivi ei tässä tapauksessa ole sulautunut eikä liittynyt yhteen minkään preposition kanssa. Verbiä *yēhallû* (< *hālah*, piel-vartalon merkitys mm. 'anoa, pyytää') voidaan käyttää myös rukoilemisesta. Vanhoissa suomennoksissa pyytämisen kohde jää epäselväksi, ja tekstistä saa sen käsityksen, että "Tyryn tytär" rukoilee kuningasta tai kuningas-Jumalaa. Muissa käännöksissä tytär Tyros on se, jota imarrellaan ja jolle annetaan lahjoja. *New English Bible* ja uusin suomennos sitovat jakeen yhteen edellisen jakeen kumarruskehotuksen kanssa.

Viittaussuhdeongelma tässä jakeessa ei ole mitenkään poikkeuksellinen. Tutkimusaiheen kannalta tässä on keskeistä kuitenkin se, että kyseessä on aito metafora tai heprealainen idiom, jota ei ole suomennoksissa eikä viitekäännöksissä pyrittykään kääntämään kirjaimellisesti vastineella *anoa kasvoja*, ei edes vanhoissa käännöksissä. Kiinnostavaa on sekin, että vanhimmat suomennokset tulkitsevat tässä ilmauksessa esiintyvän *pn̄y*-tapauksen prepositioksi. Aiemmin esittelemäni Jumala-viitteinen *anon kasvojasi* (*hilla* + *pn̄y* 119:58, ks. edellä 4.2.1.6) oli siis kehittynyt suomennoksissa toisin kuin tässä esitelty ihmisviitteinen tapaus. Esitän ne tässä vielä rinnakkain:

Jumala-viitteinen (sinä = Jumala)
Ps. 119:58

Ps. 1551, B 1642, B 1776
minä rukoilen sinun kasvojasi edessä

VT 1933
etsin mielisuosiotasi
R 1992
pyydän suosiotasi

Ihmisviitteinen (sinä = ihminen)
Ps. 45:13

Ps. 1551, B 1642, B 1776
rikkaat pitää sinun edessä rukoileman
Biblia 1961/1776
rikkaat sinua imartelevat
VT 1933
rikkaimmat etsivät suosiotasi
R 1992
rikkaat pyrkivät suosioosi

Vuoden 1776 käännöksen myöhemmissä versioissa (esim. *Biblia 1961*; Raamattu.uskonkirjat.net 2001–2005) ihmisviitteinen tapaus (45:13) kuuluu: *Tyron tytär lahjoinensa, rikkaat kansan seassa sinua imartelevat*. Verbin *imarrella* idiomattisuus kiinnittää huomiota. Muutos on myöhäinen, sillä esimerkiksi Koetusraamattu (1859) on vanhalla kannalla. Jumala-viitteisessä jakeessa (119:58) myös nettiversio on vanhojen käännösten kaltainen.

Molemmissa jakeissa idiom on vanhimmissa suomennoksissa (1551–1776) tulkittu *rukoilemiseksi*, mutta Jumala-viitteisessä tapauksessa käytetään metaforaa *kasvojasi edessä*, kun taas ihmisviitteisessä tapauksessa tämä substantiivi on tulkittu adpositioksi *edessä*. Vuoden 1933 suomennoksessa siis ihminen etsii Jumalan *mielisuosiota* mutta merkittävän henkilön *suosiota*. *Mielisuosio* on ollut selvästi uskonnollinen sana, jota on käytetty vain Jumala-viitteisessä kontekstissa. Vuoden 1992 suomennoksessa on eroa verbinvalinnassa ihmis- ja Jumala-viitteisessä tapauksessa: Jumalalta ihminen *pyytää suosiota* mutta *pyrkii* merkittävän henkilön *suosioon*. Tämä on kenties satunnainen esimerkki, mutta siitä näkyy, kuinka Jumala-viitteinen ilmaus on pysynyt konservatiivisena (*rukoilla pro imarrella*), juhlallisena (*mielisuosio pro suosio*) ja staattisena (*pyytää pro pyrkii*), vaikka sama idiom ihmisviitteisenä on saanut useita idiomattisia suomennoksia.

Toinen idiomien luonteinen ilmaus, jota ei ole suomennettu *kasvot*-vastineella, on jakeessa 82:2 genetiivirakenne *pēnê rēšā'im* 'pahojen kasvot'.

Ps. 82:2

'ad-māṭay tišpētū-'āwel ūpnê rēšā'im tiš'ū.
Mihin asti tuomitsette väärin ja kasvoja pahojen nostatte.

Luther 1534 Wie lange wolt jr vnrecht richten / Vnd die Person der Gottlosen fur zihen?

Ps. 1551 Quincauan te tadhotta wärin Domita / ia sen Jumalattoman Personan modhon edelpanna?

KJV 1611/1989 How long will ye judge unjustly, and accept the persons of the wicked?

B 1642 Cuinga cauwan te wäärin duomidzetta / ja jumalattoman muoto cadzotta?

B 1776 Kuinga kauwan te wäärin duomitzette, ja jumalattoman muotoa katzotta?

VT 1933 Kuinka kauan te tuomitsette väärin ja pidätte jumalattomain puolta?

NB 1978 Hvor lenge vil dere felle urett dom og holde med de ugudelige?

R 1992 Kuinka kauan te poljette oikeutta ja pidätte väärintekijöiden puolta?

Vanhat käännökset, Luther ja KJV, ovat noudattaneet tässä formaalia vastavuutua ja säilyttäneet genetiivirakenteen: *die Person der Gottlosen* ja *the persons of the wicked*. Metonyyminen 'kasvot' niistä on kuitenkin poistettu, tai selitetty 'persoonaksi'. Agricola seuraa tässä muuten Lutheria mutta lisää kuitenkin jakeeseen vielä substantiivin *muoto*, jolla on ollut merkitys 'kasvot': *Jumalattoman Personan modhon*. Biblia 1642 mukailee tarkasti alkutekstin metonyymistä rakennetta vastineella *jumalattoman muoto*, ja seuraava Biblia säilyttää saman vastineen. Substantiivi *muoto* on kuitenkin jäänyt pois käytöstä merkityksessä 'kasvot', ja siksi se ei enää sovellu 1900-luvun käännöksiin. Vuoden 1933 suomenoksessa heprealainen idiomini on selitetty idiomaattisella suomalaisella fraasilla *pitää jonkun puolta*. Myös uusin suomennos käyttää tätä ilmausta, mutta *jumalaton* on siinä *väärintekijä*. Moderneista viitekäännöksistä yllä on esillä vain norjankielinen käännös. Sen jälkimmäinen säe muistuttaa vuoden 1933 suomenosta sikäli, että siinä on käytetty fraasia *holde med noen* 'pitää yhtä jonkun kanssa, pitää jonkun puolta' ja sen lisäksi uskonnollista ilmausta *ugudelig* 'jumalaton, sellainen joka ei usko Jumalaan'.

Psalmeissa oli siis kaksi alkutekstin idiomia, joita ei ole missään suomenoksessa käännetty *kasvot*-substantiivilla. Toisessa tapauksessa vanhat suomenokset kuitenkin käyttävät vastinetta *muoto*, jolla on ollut merkitys 'kasvot'. Yhteistä molemmille tapauksille on, että niissä puhutaan *ihmisen kasvoista*, ei Jumalan kasvoista, eli ne ovat ihmisviitteisiä toisin kuin valtaosa psalmien *pānîm*-tapauksista. Palaan myöhemmin tässä luvussa kysymykseen ihmisviitteisten ja Jumala-viitteisten ilmausten toisistaan poikkeavista käännösstrategioista.

2) Jumalan kasvot aktiivisena toimijana

Luvussa 4.1.1 esittelin heprean *pānîm*-lekseemin semantiikkaa ja käytin yhtenä esimerkkinä Eksoduksen jaetta 2. Moos. 33:14, jossa *Jumalan kasvot kulkevat ihmisten kanssa*. Psalmeissa esiintyy toisinaan tämä sama metonymiatyyppi, jossa *kasvot* esiintyy *Jumalan sijaan* aktiivisena toimijana. Suomenoksissa näitä on toisinaan käännetty suoraan, mutta ilmaustyyppi ei ole vakiintunut suomen kieleen. Kyseessä on heprean *pānîm*-lekseemin mahdollisuus esiintyä meto-

nyymisesti sellaisissa yhteyksissä, jollaisissa suomen *kasvot* ei voi esiintyä. Luettelen tapaukset alla siten, että mainitsen ensin heprean muodon ja sen kirjaimellisen käännöksen, sen jälkeen tavallisimmin esiintyvän käännöslainan (jos sama rakenne esiintyy useassa käännöksessä, noudatan niistä uusimman kieliäsuu). Tapauksia on kahdeksan, ja viisi niistä on suomennettu kirjaimellisesti kaikissa vanhoissa psalmisuomennoksissa (1551–1933):

<i>Heprean metafora</i>	<i>Käännöslaina</i>
Ps. 34:17 pēnē YHWH bē‘osē rā‘ ‘kasvot Herran (käyvät) vastaan tekijöitä pahan’	Herran kasvot ovat pahantekijöitä vastaan (1642–1933)
Ps. 42:6 yēšū‘ōt pānāyw ‘avut kasvojenসা’	hän minua auttaa kasvoillansa (1551–1776) hänen kasvojenসা apu (1933)
Ps. 42:12 yēšū‘ōt pānāy ‘avut kasvojenসা’	minun kasvojenসা apu (1642–1933)
Ps. 43:5 yēšū‘ōt pānāy ‘avut kasvojenসা’	minun kasvojenসা apu (1642–1933)
Ps. 44:4 wē‘ōr pānēkā ‘ja valo kasvojenসা’	sinun kasvojenসা valkeus (1551–1933)

Näissä tapauksissa kaikki suomennokset uusinta (1992) lukuun ottamatta ovat käyttäneet vastineissaan epäidiomaattista *kasvot*-metonyymiä suorana käännöslainana joko hepreasta tai välittäjäkielistä. Heprean genetiivin kääntämisestä oli puhetta aiemmin luvuissa 1.5.1 ja 2.2.3.1, joissa totesin, että muutamia rakenteita on lainautunut kreikankieliseen Uuteen testamenttiin ja sitäkin kautta useisiin raamatunkäännöksiin. Myös yllämainitut genetiivirakenteet ovat esimerkkejä siitä, kuinka heprealle ominaiset genetiivikonstruktiot on tavallisesti käännettävä muuten kuin genetiiviksi, jollei haluta päätyä vierasvaikutteisiin ja kankeisiin ratkaisuihin.

Vaikeasti käsitettävä on myös näissä esimerkeissä esiintyvä ilmaus *kasvojen apu*, johon vuoden 1933 suomennos on päätenyt kolmesti (42:6, 12 ja 43:5) ja vanhemmat suomennokset kahdesti (42:12 ja 43:5). Jakeessa 42:6 alkutekstin rakenne on *Jumalan kasvot auttavat häntä* (< *yēšū‘ōt pānāyw*), eli *kasvot* on siinä Jumala-viitteinen metonyymi. Jakeissa 42:12 ja 43:5 *kasvot* on taas ihmisviitteinen metonyymi, joka palautuu rakenteeseen *Jumala auttaa minun kasvojeni* (< *yēšū‘ōt pānāyw*). Jumala-viitteinen rakenne on samankaltainen kuin edellä (luvussa 4.1.1) esitelty metonyymi *kasvot kulkijan sijaan*; tässä rakenteessa toimii metonyymi *kasvot auttajan sijaan*. *Auttaminen* ja *kulkeminen* ovat kuitenkin verbejä, joilla suomen kielen konkreettisissa ihmisviitteisissä ilmauksissa kuvataan raajojen avulla tapahtuvaa toimintaa (*auttaa äitiään, kulkea jalan*) – vaikka molemmat verbit ovatkin usein abstraktissa käytössä (*auttaa kehitysmaita, kehitys kulkee eteenpäin*; PS s.v. *auttaa, kulkea*). Näissä tapauksissa hahmottamista kuitenkin vaikeuttaa se, että suomen kielen *kasvot* ei ole entiteetti, joka voisi raajojen tavoin tarttua ja kulkea. Lakoff ja Johnson (1980: 50) esittävät, että metafora SEEING IS TOUCHING / EYES ARE LIMBS on yksi amerikkalaisen kulttuurin perusmetaforista, joka näkyy muun muassa ilmauksessa *he wants everything within reach of his eyes*. Myös suomessa KATSOMINEN ON KOSKETTAMISTA, esimerkiksi

puheessa *katsekontaktista* tai ilmauksessa *ei voinut irrottaa katsettaan työstä*. Samoin joissakin ilmauksissa meilläkin SILMÄT OVAT RAAJAT, kuten esimerkissä *iskeä silmänsä johonkin*. Sana *kasvot* ei kuitenkaan saa tämänkaltaisia käyttöyhteyksiä.

Vuoden 1992 suomennoksessa jakeet 42:6 ja 42:12 ovat kokonaan identtiset:

Ps. 42: 6 ja 12

R 1992 Miksi olet masentunut, sieluni, miksi olet niin levoton? Odota Jumalaa! Vielä saan kiittää häntä, Jumalaani, *auttajaani*.

Käsiteltyt ilmaukset (*yěšû'ôt pānāyw; yěšû'ôt pānāy*) on korvattu molemmissa jakeissa tekijännimellä ja possessiivisuffiksilla *auttajani*.

Edellä lueteltujen viiden tapauksen lisäksi on kolme jaetta (Ps. 21:10; 31:21; 80:17), joissa vain vuoden 1933 suomennos käyttää kirjaimellisesti käännettyä metonyymiä:

Ps. 21:10

lē'ēt pānēkā kun sinä kasvosi näytät (1933)

'ajalla kasvojesi'

Ps. 31:21

bēsēter pānēkā kasvojesi suojaan (1933)

'suojaan kasvojesi'

Ps. 80:17

migga'arat pānēkā kasvojesi uhkauksesta (1933)

'nuhtelusta kasvojesi'

Vuoden 1933 on näissä käännöslainavalinnoissaan formaalimpi kuin sitä vanhemmat suomennokset. Käsittelen seuraavaksi tarkemmin kahta näistä kolmesta esimerkistä (21:10 ja 80:17). Ilmaukseen *lē'ēt pānēkā* 'ajalla kasvojesi' viittasin jo luvussa 4.1.1, jossa esiteltiin heprean *pānîm*-lekseemin metonyymisiä esiintymisehtoja. Esimerkkijae kuuluu kokonaisuudessaan seuraavasti.

Ps. 21:10

Těšitēmō	kētannûr	'ēš	<i>lē'ēt pānēkā:</i>
Sinä teet heidät	kuin uuniksi	tulen	<i>ajalla kasvojesi:</i>

YHWH	bě'appô	jěballě'em	wětô'klēm	'ēš.
Herra	vihassaan	nielee heidät	ja syö heidät	tuli.

'Sinä teet heistä tulisen pätsin *läsnäolosi hetken koittaessa* / Herra nielee heidät vihasaan ja tuli syö heidät' // 'Sinä teet heistä tulisen pätsin *vihasi koittaessa* - -'

Luther 1534 Du wirst sie machen wie ein feur ofen / *wen du drein sehen wirst* / Der HERR wird sie verschlingen jnn seinem zorn / feur wird sie fressen.

Ps. 1551 Sine panet heite ninquin Cwmanwgnin / *coskas sihen catzot* / HERRAN pite heite ylesnielemen vihasans / Tulen pite heite ylessömen.

KJV 1611/1989 Thou shalt make them as a fiery oven *in the time of thine anger*: the LORD shall swallow them up in his wrath, and the fire shall devour them.

B 1642 Sinä panet heitä nijncuin cuumaan pädzijn / *sinun vihas aicana* HERra nielee heitä vihasans / tuli syö heitä.

B 1776 Sinä panet heitä niinkuin kuumaan pätziin *sinun vihas aikana*: HERra nielee heitä vihasansa; ja tuli syö heitä.

VT 1933 Sinä panet heidät hehkumaan kuin pätsin, *kun sinä kasvosi näytät*; Herra nielee heidät vihassansa, tuli kuluttaa heidät.

PsN 1973 Sinä panet heidät kuin tuliseen uuniin, *kun he joutuvat sinun eteesi*; Herra tuhoaa heidät vihassaan, ja tuli polttaa heidät.

R 1992 Sinä panet heidät kuin tuliseen pätsiin, *kun he joutuvat sinun eteesi*, Herra. Sinä hävität heidät vihassasi, ja tuli tuhoaa heidät.

Tässä siis ajanilmaus *lē'ēt pānēkā* olisi kirjaimellisesti käännettynä 'ajalla kasvojesi'. Agricolan vastineessa *coskas sihen catzot* on temporaalisesti käytetty konjunktio *koska* ja alkutekstin *pānîm* on korvattu *katsoa*-verbillä. Käännös kuuluu Lutherilla *wenn du dreinsehen wirst*, joten Agricola seuraa jälleen Lutherin mallia – joka tässäkin jakeessa muistuttaa dynaamisen käännösperiaatteen mukaan muodostettua metaforan selitystä. 1600–1700-luvun Bibliat puolestaan seuraavat KJV:n linjaa (*in the time of thine anger*) ja tulkitsevat lekseemin 'kasvot' esiintyvän tässä metonyymisenä ilmauksena, joka tarkoittaa 'vihaa'. Tuloksena on termiltä kuulostava *vihan aika*, joka ei ole tässä luontevaa suomea vaan pohjautuu muotonsa puolesta heprean vaikeasti käännettävään genetiivirakenteeseen. Edeltävien Biblioiden käännökseen verrattuna vuoden 1933 suomennos *kun sinä kasvosi näytät* on lähempänä Agricolan vastinetta. Se on myös vähemmän selitettävä kuin *vihasi aikana*, sillä metonyymiä *kasvot vihan sijaan* ei tässä tuoteta lukijalle valmiiksi. Siitä huolimatta lukijalle käy ilmeiseksi, että kuninkaan tai Jumalan⁵⁴ kasvojen näyttäytyminen on tässä kontekstissa pahaenteinen viesti. Alkutekstiin verrattuna vuoden 1933 käännös, samoin kuin Lutherin ja Agricolan vastinekin, lisää tekstiin finiittimuotoisen verbin: heprean ilmaus *lē'ēt pānēkā* 'ajalla kasvojesi' on staattinen, verbitön genetiivikonstruktio, ja suomennos on kokonainen temporaalinen sivulause, jossa muoto *pānēkā* selitetään lauseella *sinä näytät kasvosi*. Uusimman suomennoksen (1992) vastine on myös kokonainen sivulause. Siinä jakeen alkuosan objektista (*heidät*) on tehty subjekti ilmauksessa *kun he joutuvat sinun eteesi*. Vanhemmissa käännöksissä Jumala toimii: *Jumala katsoo* (Ps. 1551), *Jumala vihaa* (B 1642, B 1776) *Jumala näyttää kasvonsa* (VT 1933). Uusimmassa käännöksessä toimijana on ihminen: *ihminen joutuu Jumalan eteen* (R 1992). Käännösratkaisu on sellaisenaan peräisin Aron *Psalmit nykysuomeksi* -käännöksestä (1973), koska vastaavaa toimijarakennetta ei ole muissa raamatunkäännöskomitean yleisimmin käyttämissä viitekäännöksissä (JB, NEB, TEV, GN):

JB 1966 the day that you appear

NEB 1970 at your coming

TEV 1976 when he appears

NB 1978 så snart du viser deg

GN 1982 am Tag, an dem du dich ihnen zeigst

Jerusalem Raamatun alaviitteessä annetaan ilmauksen *lē'ēt pānēkā* kirjaimelliseksi käännökseksi *the day of your face*, ja sen selitetään tarkoittavan tuomion päivää. Vuoden 1933 käännös on ainoa suomennos, johon sisältyy tämä useiden

⁵⁴ Jerusalem Bible toteaa alaviitteessään, että psalmin jakeet 8–12 on suunnattu kuninkaalle mutta koska katkelma sisältää eskatologiseksi tulkittavia elementtejä, kuten maininnan tulesta, on mahdollista, että varsinainen alkuperäinen tarkoitus oli osoittaa katkelma Jumalalle eikä kuninkaalle.

englanninkielisten käännösten käyttämä tulkinta, se että *Jumalan kasvojen aika* tarkoittaisi *Jumalan ilmestymistä* tai *läsnäoloa* (samoin myös NIV ja NRSV).

Jumalan kasvot esiintyvät tuhon merkinä myös jakeessa 80:17.

Ps. 80:17

Šerupâ	bā'ēs	kēsûhâ	<i>migga'arat pânêkâ</i>	yo'bêdû.
Poltettu	tulessa,	leikattu	<i>nuhtelusta kasvojesi,</i>	tuhoutuvat.

Luther 1534 Sihe drein vnd schilt / Das des brennens vnd reissens ein ende werde.

Ps. 1551 Catzo siihen ia nuctele / Ette sijte poltamisest ia repimisest iocu Loppu tulis

KJV 1611/1989 It is burned with fire, it is cut down: they perish *at the rebuke of thy countenance*

B 1642 Cadzo sijhen ja nuhtele / että polttamisest ja repimisest loppu tulis.

B 1776 Se on poltettu tulella ja rewitty: *sinun uhkaxestas* he owat hukkunet.

VT 1933 Se on tulen polttama, se on karsittu. He hukkuvat *sinun kasvojesi uhkauksesta*.

R 1992 Menehtykööt *uhkaavan katseesi alla* ne, jotka ovat sen polttaneet ja pirstoneet!

Jakeessa esiintyy antropomorfismi 'kasvosi', joka on tässä lauseessa edeltävän substantiivin (*gē'ārâ* 'nuhtelu') genetiiviattribuutti 'kasvojesi nuhtelu'. Olen kääntänyt genetiivirakenteen edellä elatiivilausekkeeksi, koska *min*-preposition (*min* + *gē'ārâ* > *migga'arat*) voi tulkita tässä kausaaliseksi; tässä voisi myös käyttää kausaalista adpositiota: *kasvojesi nuhtelun vuoksi*.⁵⁵ Lutherin käännösratkaisu on tulkitseva eikä noudata suoraan hepreankielistä tekstiä, mutta Agricola seuraa Lutheria tarkasti, samoin kuin vuoden 1642 Biblia. Lutherin linjassa huomio kiinnittyy verbin modustulkintaan, jossa ensimmäisessä säkeessä on käskymuoto ja toisessa toivomus; tällaista ei löydy muista tarkastelemistani käännöksistä. KJV:n ratkaisu on tulkintani mukaan kokonaisuudessaan melko suora alkutekstin vastine, vaikka *at*-preposition käyttö ei korosta kausaalisuutta. Vuoden 1776 Biblia käyttää kausaalista elatiivia, ja muuten sen ratkaisu muistuttaa KJV:ta – tämän Biblian lähteenähän on käytetty muun muassa KJV:hen pohjautuvan englanninkielisen teoksen saksankielistä käännöstä (ks. lukua 1.4.5). Vuoden 1933 suomennos seuraa KJV:ta vielä tarkemmin. Edelliseen suomennokseen se lisää metonyymien *kasvot puhujan sijaan*. Uusimmassa suomennoksessa säkeiden järjestys on käännetty, *kasvot* on muutettu *katseeksi*, toteamus toivotukseksi (*hukkuvat* > *menehtykööt*) ja eloton tekijä henkilötekijäksi (*tulen polttama* > *ovat sen polttaneet*). Sen modusratkaisu *menehtykööt* muistuttaa Lutherin linjan tulkintaa. Taustalla on se tosiseikka, että verbin *yo'bêdû* muoto voi olla joko imperfekti (vrt. toteamus *hukkuvat*) tai jussiivi (vrt. toivotus *menehtykööt*), koska nämä ovat hepreassa samanmuotoiset.

Metafora *kasvojen uhkaus* ei siis ole vakiintunut suomeen. Kolmen erilaisen suomennoksen yksinkertainen rakennevertailu näyttää tältä:

1. he hukkuvat sinun uhkausestasi

Rakenne: *he hukkuvat* + AdvIP KAUS, elat. *stä* (*sinä uhkaat*)

Tulkinta: He hukkuvat, koska Jumala uhkaa. (< JUMALA ON UHKAAJA).

⁵⁵ Suomen elatiivin kausaalisuudesta ks. ISK 2004: 946, 1202.

2. he hukkuvat sinun kasvojesi uhkauksesta

Rakenne: *he hukkuvat* + AdvIP KAUS, elat. *sta* (*sinun kasvosi uhkaavat*)

Tulkinta: He hukkuvat, koska Jumalan kasvot uhkaavat. (< JUMALAN KASVOT OVAT UHKAAJA).

3. menehtykööt he uhkaavan katseesi alla

Rakenne: (*minä toivon*) *he menehtyvät* + AdvIP LOK *alla* (*sinun katseesi on uhkaava*)

Tulkinta: Puhuja toivoo, että he menehtyvät. Menehtyminen on seurausta Jumalan uhkaavan katseen alle jäämisestä.

Ensimmäisessä vaihtoehdossa uhkaajana on Jumala, mutta metonyymivaihtoehdossa 2) uhkaajana on Jumalan kasvot. Tämä metonyymi muistuttaa luvussa 4.1. esiteltyä tapausta, jossa vuoden 1933 käännös käytti hepreaisia *kasvot käyvät sinun kanssasi* (2. Moos. 33: 14, 15). Metonyymin *kasvot* esittäminen itsenäisenä, aktiivisena toimijana ei ole luontevaa suomea. Tämä johtuu *kasvot*-lekseemin melko rajallisista käyttöehdoista suomen kielessä (ks. lukua 4.1.2). Kolmannessa vaihtoehdossa uhkaava elementti on katse, mutta genetiivirakenteen (**katseen uhkaus*) sijaan annetaan partisiippiirakenne *uhkaava katse*. Tässä on hyvä esimerkki heprean monimerkityksisen genetiivin idiomaattisesta kääntämisestä. Suurin muutos kolmannessa esimerkissä liittyy modaalisuuteen (*minä toivon*), sillä nyt koko lause esitetään tässä kirouksen tyyppisenä toivotuksena eikä toteamuksena, kuten kahdessa aiemmassa suomennoksessa. Heprean verbinmuoto on siis tulkittu jussiiviksi eikä imperfektiksi, kuten aiemmissa käännöksissä. Jumalan katse toimii luonnonvoiman tavoin menehdyttäjänä, ja Jumalan aktiivinen rooli persoonallisena uhkaajana on etäännytetty taka-alalle.

3) "Ennättää kasvot"

Heprean idiomin *qiddeṃ pānīm* suora käännös, 'kohdata kasvot' (tai 'edetä kasvojen luo, kulkea kasvojen edellä'), ei ole vakiintunut suomen kieleen. Ilmauksella voidaan tarkoittaa vastustamista mutta myös positiivista kohtaamista ja edellä kulkemista (BDB Gesenius 1981 s.v. ׀ַדָּ/piel). Idiomi esiintyy kolmessa psalmissa (17:13; 89:14 ja 95:2), joissa kaikissa on puhe Jumalan kasvoista. Lähömuodot ja esitetyt vastineet ovat seuraavanlaisia:

Ps. 17:13 *qaddēmā* (imperat. yks. 2. mask. 'kohdata') *pānāyw* ('kasvonsa')

Ps. 1551 pälecarcka

B 1642 carca

B 1776 ennätä hänen kasvonsa

VT 1933 astu hänen eteensä

R 1992 astu jumalattomia vastaan

Ps. 89:15 *jēqaddēmū* (impf. mon. 3. mask. 'kohdata') *pānēkā* ('kasvosi')

Ps. 1551 (armo ja Totuus ovat) sinun *Casuos* edes

B 1642 (armo ja totuus ovat) sinun *caswos* edes

B 1776 (armo ja totuus ovat) sinun *kaswois* edesä

VT 1933 (armo ja totuus käy) sinun *kasvojesi* edellä.

R 1992 (armo ja uskollisuus ovat) sinun palvelijasi.

Ps. 95:2 *neqaddēmā* (vrt. impf. mon. 1. *neqaddem* 'kohdata') *pānāyw* ('kasvonsa')

Ps. 1551 ennettekem henen *Casuonsa* Kijtoxesa

B 1642 tulcam hänen *caswons eteen*

B 1776 Tulkamme hänen *kaswoinsa eteen* kiitoxella
 VT 1933 käykäämme kiittäen hänen *kasvojensa eteen*
 R 1992 tulkaa hänen *kasvojensa eteen*

Käännöksissä ei siis ole päädytty mihinkään yhtenäiseen ratkaisuun näissä tapauksissa. Suorin vastine on Agricolan luoma *ennättäkäämme hänen kasvonsa* (95:2), jota vanha Biblia ei käytä näissä esimerkeissä mutta joka yllättäen on noussut vuoden 1776 Bibliaan, tosin eri psalmissa muodossa *ennätä hänen kasvonsa* (17:13). Ensimmäisessä esimerkissä on kyse negatiivisesta kohtaamisesta, ja vanhimmat kaksi käännöstä ovat siinä käyttäneet verbiä (*päälle*)*karata*, kun taas 1900-luvun käännöksissä puhutaan *eteen* tai *vastaan astumisesta*. Toisessa esimerkissä (89:15) suomennokset ovat käyttäneet vastineita *kasvojesi edessä* (1551–1776) ja *kasvojesi edellä* (1933). Uusin suomennos poikkeaa niistä radikaalisti, sillä siinä on jumalalliset ominaisuudet personoitu: *armo ja uskollisuus ovat sinun palvelijasi*. Käännöksestä riippumatta tässä psalmissa on tosin nähtävissä metaforiset käsitteet JUMALA ON KUNINGAS, ARMO JA TOTUUS OVAT HOVIVÄKEÄ tai ARMO JA USKOLLISUUS OVAT PALVELIJOITA⁵⁶. Kolmanteen tapaukseen (95:2) on ensimmäisestä Bibliasta lähtien vakiintunut uskonnollisen kielen Jumalaviitteinen *kasvot* + *postpositio eteen*. Uusin suomennos on poistanut vanhahtavan monikon ensimmäisen persoonan imperatiivin, mutta muoto *kasvojensa eteen* on siinäkin säilytetty.

Vanhassa kirjasuomessa *ennättää*-sanalla on ollut myös merkitys 'tavoittaa, saavuttaa, saada kiinni' (VKS s.v. *ennättää*). Liturgisessa kielessä tunnetaan vielä tästä vanhentuneesta merkityksestä juontuva ilmaus *ennättävä armo*, jota erityisesti muutamat luterilaiset herätysliikkeet edelleen käyttävät (ks. Googlen hakutulokset fraasille 'ennättävä armo'). Agricolan ja vuoden 1776 Biblian esittämä *ennättää kasvot* ei kuitenkaan ole vakiintunut suomen kieleen raamatunheprean *qiddeṁ pānîm* -idiomin vastineeksi. Idiomilla ei ole muutakaan *kasvot*-kantaista vastinetta, vaan ilmaus on käännettävä kontekstuaalisesti, kuhunkin tekstiyhteyden sopivalla tavalla.

4.2.3 Yhteenveto

Psalmien *kasvot*-metaforissa näkyy kääntämisen pysyvä perusongelma, joka on kielten semanttisen rakenteen erilaisuus. Kirjaimellisten käännösten myötä on suomen kieleen lainautunut hepreasta metaforia, joita ilman ei ainakaan uskonnollisia merkityssisältöjä olisi helppo ilmaista. Tällaisia ovat metaforat, joissa *Jumala valaisee, kirkastaa* tai *kätkee kasvonsa* tai jossa *ihminen etsii Jumalan kasvoja*. Suoran kääntämisen etuna on implikatuurien kirjon välittyminen kohdekielen ja vastaanottajan vapaus etsiä assosiaatioita ja tulkintoja kohdekieliselille metaforille. Kun kyseessä on kehonnimestä muodostettu primaari metafora, sillä on mahdollisuudet tulla kohdekielessä ymmärretyksi.

Aineisto tuo esiin myös kirjaimellisen kääntämisen ongelman, sen että kielten semanttinen yhteismitattomuus voi olla niin fundamentaalista, että vuosisatojenkaan kirjallisen käytön jälkeen kielikuva ei asetu osaksi luontevaa kohdekieltä. Heprean *pānîm* ja suomen *kasvot* ovat tällä tavalla osaksi yhteismitat-

⁵⁶ Psalmi 89 on kahden muinaisen tekstin, hymnin ja kuningaspsalmin, yhdistelmä, ja sillä on yhtymäkohtia ugaritin- ja akkadinkielisiin teksteihin (Avishur 1994: 230–234).

tomat. Syytä on etsittävä kielten omasta historiasta: edellinen on metaforakeskiö, joka toimii myös ikivanhojen kieliopillistumien lähteenä, kun taas suomen *kasvot* on lähinnä kirjallisen kielenkäytön muodostelma. Vaikka *kasvot* nykykielessä toimii muutaman kieliopillistuman lähtökohtana, se ei kuitenkaan ole samanlainen metaforakeskiö kielessä kuin raamatunheprean alkukielinen vastineensa. Ongelmaa on ratkaistu toisaalta käyttämällä vanhoissa käännöksissä myös substantiivivia *muoto*, mutta nykysuomennoksessa se ei enää toimi, koska sanan merkitys 'kasvot' on jäänyt pois käytöstä.

Idiomaattisuuteen pyrkivässä käännöksessä on ollut mahdollista etsiä uutta vastinetta. Tällaisena on toiminut usein *katse*, etenkin niissä konteksteissa, joissa on kyse vuorovaikutuksesta. Katse siirtää huomion katsojan fyysisestä – tai tässä antropomorfisesta – ominaisuudesta vuorovaikutukseen.

4.3 Alkutekstin *pānîm*-kantaisten kieliopillistumien käännösvariantteja

4.3.1 Kieliopillistumatyyppit

Edellä käsitellyissä tapauksissa oli kyse selkeistä itsenäisistä kielikuvista, joissa *pānîm* 'kasvot' esiintyy hepreassa metaforisessa käytössä tai idiomien osana. Osa näistä kielikuvista on siirtynyt suomeen, osa on jäänyt vakiintumatta, mutta kaikki ne esiintyvät hepreassa kielikuvina ja idiomeina. Tässä luvussa käsittelen niitä *pānîm*-kantaisia sanoja, joita ei voi pitää alkutekstissä kielikuvina eikä edes substantiivikategoriaan kuuluvina lekseemeinä vaan kieliopillistuneina prepositioina ja adverbeina. Esittelen nyt psalmiaineistosta samoja substantiivilähtöisiä prepositioita, joiden kielihistoriallista taustaa, kieliopillista asemaa ja kääntämisen ongelmia käsittelemme teoreettisella ja yleisellä tasolla luvussa 2.3.2. Edellä loin katsauksen koko substantiivilähtöisten prepositioiden luokkaan raamatunhepreassa, mutta tässä esitän vain yhden kirjan, Psalmien, *pānîm*-kantaisten kieliopillistumien analyysin tuloksia.

Pelkästään *pānîm*-kantaisia kieliopillistuneita prepositioita on psalmiaineistossa jopa viisi erilaista tyyppiä. Lisäksi aineistossani on kaksi kieliopillistunutta *pānîm*-kantaista adverbia. Ilmaukset ovat seuraavanlaisia (merkityksistä ks. BDB Gesenius 1981 s.v. פנה; DCH 1998 s.v. פנה; preposition 'et-pēnê merkityksestä ks. Sollamo 1979: 116–117):

- 1) *lipnê* lokatiivinen 'edessä, luona, läsnäolossa, edellä', temporaalinen 'ennen'; abstraktimpia käyttötapoja mm. 'näköpiirissä, valvonnassa, mielestä'
- 2) *mippēnê* lokatiivinen 'edestä', kausaalinen 'tähtenä'
- 3) 'al-pēnê lokatiivinen 'edessä, pinnalla', abstraktimpia käyttötapoja 'mieluummin, lisäksi'
- 4) *millipnê* lokatiivinen 'edestä, luota, läsnäolosta'
- 5) 'et-pēnê lokatiivinen 'edessä'
- 6) adverbit *pēnîmâ* 'sisäpuolelta, sisään', *lēpānîm* 'alusalla'

Yllämainitut merkitykset ovat yleistyksiä ja suuntaa antavia, koska kieliopillistuneen elementin sisältö reaalistuu vasta kotekstissa. Niistä käy kuitenkin ilmi, että kieliopillistuneilla *pānîm*-sanoilla ilmaistaan tavallisimmin frontaalista tai läheistä sijaintia. Yleisin prepositioista on ensimmäisenä mainittu *lipnê*, jolla on yleisyytensä vuoksi myös runsaasti erilaisia sanakirjamerkityksiä. Niitä tarkastelemalla voi havaita, että myös temporaaliset ja abstraktit käyttötavat ovat yhteydessä frontaalisen lokatiivisuuden mielikuvaan. Temporaalinen *lipnê* 'ennen' liittyy ajan lineaariseen hahmottamiseen. Abstraktimmissa yhteyksissä ('näköpiirissä, valvonnassa, mielestä') prepositiolla *lipnê* voidaan rajata eräänlainen säiliö, jolla viitataan henkilösubjektin mentaaliseen näköpiiriin. Tällainen kohta on esimerkiksi Ps. 143:2 *lô'-yišdaq lëpānêkâ kol-hāy* 'ei ole oikeamielinen edessäsi kukaan elävä', toisin sanoen kukaan ei ole Jumalan mielestä nuhteeton. Suomen idiomaattinen vastine *lipnê*-preposition abstrakteille ja kuvallisille käyttötavoille olisi usein *mieli*-lekseemin paikallissijamuoto (*mielessä, mielestä, mieleen*). Tämäkin vastine perustuu säiliökäsitteistykseen, ja sillä viitataan suoraan henkilön "sisäpuolelle", mieleen, eikä vain näköpiirin rajaamaan säiliöön "kasvojen eteen".

Kaikkia yllämainittuja käyttötapoja ei esiinny psalmiaineistossa, mutta toisaalta nämä eivät myöskään kata kaikkia suomennosten antamia vastineita, koska kieliopillistumia voi useissa koteksteissa suomentaa esimerkiksi pelkillä paikallissijoilla (esim. 'al-pēnê rūah 'tuuleen'). Tarkastelen suomennosvastineita myöhemmin tässä luvussa yksityiskohtaisesti. Olen eritellyt prepositiot pääsanojensa mukaan kolmeen eri tyyppiin, ja näin olen saanut alkutekstin psalminen kieliopillistuneista *pānîm*-kantisista esiintymistä seuraavat yksitoista kieliopillistumatyyppiä:

[lipnê Y]	'Y:n edessä ym.'
[lipnê a]	'a:n edessä ym.'
[lipnê d]	'd:n edessä ym.'
[mippēnê Y]	'Y:n edestä, tähden'
[mippēnê a]	'a:n edestä, tähden'
[mippēnê d]	'd:n edestä, tähden'
['al-pēnê Y]	'Y:n edessä'
['al-pēnê d]	'd:n pinnalla'
[millipnê Y]	'Y:n edestä'
['et-pēnê Y]	'Y:n edessä'
pēnîmâ	'sisäpuolelta'
lëpānîm	'alussa'

Y tarkoittaa tässä Jumalaan viittaavaa substantiivia tai pronominia. Se on lyhennys heprean Jumalaan viittaavasta tetragrammista *YHWH*. Pieni *a* puolestaan merkitsee ihmistarkoitteista substantiivia tai pronominia; *a* on lyhennys heprean ihmistä tarkoittavasta sanasta *adam*. Käytän pientä *d*-kirjainta viittaamaan elottomaan entiteettiin; kirjain tulee heprean sanasta *dāvār*, joka tarkoittaa asiaa tai sanaa. Muodostin tämän kolmijaon, koska preposition pääsanana juma-laviitteisyys vs. ihmisviitteisyys on merkityksellinen kieliopillistuneiden ilmausten kääntämisessä, samoin kuin elollisuus vs. elottomuus -asetelma.

Seuraavaan taulukkoon olen koonnut näiden kieliopillistumien frekvenssit hepreankielisessä psalmitekstissä (= N). Loput sarakkeet on varattu viidelle eri suomennokselle. Niiden luvuista näkyy, kuinka monta tyyppin esiintymää on *metaforisoitu* missäkin suomennoksessa. Metaforisointi tarkoittaa tässä siis tyyppillisesti tapausta, jossa kieliopillistuma on suomennettu vastineella *kasvojen edessä*, kun alkutekstin kieliopillistuman motivoima odotuksenmukaisempi käänkösvastine olisi pelkkä *edessä*. Luvussa 2.3.2.3 annoin joitakin esimerkkejä muiden kehonnimien pohjalta kieliopillistuneista heprean prepositioista, joita on niin ikään käänöksissä metaforisoitu; esimerkiksi vanhojen käänkösten *kädellä* palautuu usein heprean kieliopillistumaan. Tässä tarkemmassa analyysissä on siis otettu huomioon ainoastaan yllä luetellut *pānîm*-kantaiset kieliopillistumat, ja siksi metaforisoituneissa suomennosvastineissa on aina mukana *kasvot*.

Luvut ovat kokonaisesiintymiä. Esimerkiksi [lipnê Y]-tyypin kohdalla vuoden 1551 sarakkeessa esiintyvä luku 2 tarkoittaa siis, että Agricolan Psaltrarissa on kaksi alkutekstin [lipnê Y]-esiintymää metaforisoitu (käännetty esim. *Jumalan kasvot eteen*) ja loput on käännetty "oikein" eli metaforisoimatta, pelkän kieliopillisen suhteen ilmaisijoina. Kieliopillistuma on silloin saanut vastineikseen tavallisimmin postposition (esimerkiksi *Jumalan eteen*) tai sijapäätteen (esimerkiksi *Jumalalle*). Suomenkielinen vastine voi olla myös niin erilainen, että suoraa vastinetta ei voi löytää. Näitä tapauksia nimitän "kontekstimuutoksiksi".

TAULUKKO 7 *Pānîm*-kieliopillistumien metaforisten suomennosvastineiden frekvenssit Psalmeissa. Y = Jumala, a = ihminen ja d = eloton entiteetti; N = Biblia Hebraica Stuttgartensian kieliopillistuman frekvenssi.

Kieliopillistuma	N (BHS)	Ps. 1551	B 1642	B 1776	VT 1933	R 1992
[lipnê Y]	33	2	2	2	12	1
[lipnê a]	10	0	0	0	0	0
[lipnê d]	5	0	0	0	0	0
[mippênê Y]	7	2	2	2	7	0
[mippênê a]	7	0	0	0	0	0
[mippênê d]	7	0	0	0	0	0
[‘al-pênê Y]	1	0	0	0	1	0
[‘al-pênê d]	1	0	0	0	0	0
[millipnê Y]	6	1	1	1	3	0
[‘et-pênê Y]	3	3	3	3	3	0
pênîmâ	1	0	0	0	0	0
lêpānîm	1	0	0	0	0	0
yhteensä	82	8	8	8	26	1

Taulukko 7 antaa lisävalaistusta luvun 3 taulukossa 4 näkyvälle poikkeamalle. Siinä todettiin, että vuoden 1933 käänkö käyttäi useammin kuin mikään muu käänkö *kasvot*-kantaisia vastineita alkutekstin *pānîm*-kantaisille esiintymille. Taulukon 7 mukaan vuoden 1933 suomennoksen Psalmeissa on *pānîm*-kantaisen esiintymän metaforisaatioita yhteensä 26 tapausta. Muihin suomennoksiin verrattuna tämä luku on 18 esiintymää enemmän kuin vanhemmissa suomennoksissa ja 25 enemmän kuin uusimmassa suomennoksessa. Kieliopillistumien metaforisaatiot ovat siis tärkein selittäjä sille, miksi vuoden 1933 psalminsuomennoksessa on enemmän *kasvot*-lekseemejä kuin muissa suomen-

noksissa. Taulukko on samalla kvantitatiivinen osoitus vuoden 1933 suomenoksen morfeemeittaisesta käännöstavasta, tämän kielenpiirteen osalta.

Taulukon 7 nollafrekvenssit ovat yhtä informatiivisia kuin metaforisoitujen tapauksen frekvenssit. Niistä ilmenee, että a- ja d-tyypit eivät ole metaforisoituneet missään suomennoksessa, eivät edes vuoden 1933 suomennoksessa. Myöskään kertaesiintymäiset adverbit *pēnîmâ* ja *lēpānîm* eivät ole metaforisoituneet. Metaforisoituneet tapaukset ovat aina Y-tyyppejä eli Jumala-viitteisiä prepositioita. Kaikki Y-tyypit ovat metaforisoituneet osittain, ja tyyppi [*et-pēnê Y*] on metaforisoitunut aina kaikissa vanhemmissa suomennoksissa (1551–1933). Vuoden 1992 suomennos poikkeaa selvästi kaikista muista suomennoksista myös tässä suhteessa: sen psalmeissa on vain yksi tapaus, jossa alkutekstin *pānîm*-kieliopillistuma on metaforisoitu.

Esitin luvussa 3.3.1 tutkimuskysymyksen, miksi alkutekstin *pānîm*-kantaiset sanat jäävät 43 prosentissa tapauksista (58) suomentamatta *kasvot*-lekseemillä. Tämäkin johtuu miltei yksinomaan kieliopillistumista, kuten taulukosta 8 käy ilmi.

TAULUKKO 8 BHS:n psalmien *pānîm*-kantaiset sanat, joita ei ole suomennettu *kasvot*-vastineilla missään psalmisuomennoksessa.

1 Kieliopillistumia	56	
[<i>lipnê Y</i>]	21	18:7, 19:15, 22:28, 22:30, 50:3, 56:14, 62:9, 76:8, 85:14, 86:9, 95:6, 96:13, 97:3, 98:6, 98:9, 102:1, 102:29, 106:23, 142:3a, 142:3b, 143:2
[<i>lipnê a</i>]	10	5:9, 23:5, 57:7, 68:8, 69:23, 72:9, 80:3, 80:10, 105:17, 106:46
[<i>lipnê d</i>]	5	35:5, 72:5, 72:17, 83:14, 147:17
[<i>mippēnê a</i>]	7	3:1, 17:9, 44:17, 57:1, 61:4, 78:55, 89:24
[<i>mippēnê d</i>]	7	38:4a, 38:4b, 38:6, 55:4, 60:4, 68:3a, 102:11
[<i>al-pēnê d</i>]	1	18:43
[<i>millipnê Y</i>]	3	17:2, 97:5a, 97:5b
adverbeja (<i>pēnîmâ</i> , <i>lēpānîm</i>)	2	45:14, 102:26
2 Metaforia	2	45:13, 82:2
yhteensä	58	

58 tapauksesta siis 56 selittyy kieliopillistumilla. Vain kaksi tapausta oli metaforisia ilmauksia; nämä olen esitellyt luvussa 4.2.2. 56 kieliopillistumasta Y-tyyppejä on 24, joista 21 on [*lipnê Y*]-tapauksia ja 3 [*millipnê Y*]-tapauksia. Ihmis- ja asiaviitteisiä a- ja d-tyyppejä ([*lipnê a*], [*lipnê d*], [*mippēnê a*], [*mippēnê d*] ja [*al-pēnê d*]) on yhteensä 30 tapausta ja adverbeja on kaksi; näitä 32:ta tapausta ei ole metaforisoitu missään suomennoksessa. Kyse on alkutekstin kieliopillistumista, joille on suomen kielessä muunlaiset vastineet, useimmiten *edessä*, *edestä*, *ennen* tai *tähden*.

Taulukon 7 mukaan BHS:n psalmeissa on yhteensä 82 kieliopillistumaa, ja vuoden 1933 suomennoksessa näistä 26 on metaforisoitunut.

BHS:n <i>pānîm</i> -kantaiset kieliopillistumat	82
Vuoden 1933 suomennoksen metaforisaatiot	26
Erotus	56

Erotukseksi saadaan 56 kieliopillistumatapausta, jotka eivät ole metaforisoituneet vuoden 1933 suomennoksessa. Luku on sama kuin taulukon 8 kieliopillistumien kokonaissumma. Vuoden 1933 suomennoksen kieliopillistumatapaukset sisältävät kaikkien muiden suomennosten tapaukset. Luku 56 on siis suomennoksissa metaforisoimattomien BHS:n *pānîm*-kantaisten kieliopillistumien summa.

Seuraavaksi esittelen tarkemmin, millaisista tapauksista kieliopillistumissa on kyse. Olen jakanut tulosten esittelyn kahteen lukuun. Ensimmäiseen olen koonnut ne kieliopillistumat, jotka ovat käännettäessä pysyneet kategoriassaan eli jotka myös käänöksessä ilmaisevat kieliopillisiä suhteita. Suomessa nämä ovat adpositioita ja adverbeja (luku 4.3.2). Toiseksi tarkastelen sellaisia kieliopillistumia, jotka ovat käänösprosessissa vaihtaneet kategoriala ja jotka on käännetty suomeksi kielikuvan avulla (4.3.3). Esitän metaforisaatiot kahdessa alaluvussa, joista ensimmäisessä esittelen kaikissa vanhoissa käänöksissä (1551–1933) metaforisoituneet tapaukset (luku 4.3.3.1) ja toisessa sellaiset kieliopillistumat, jotka on metaforisoitu vain vuoden 1933 suomennoksessa (luku 4.3.3.2).

4.3.2 Kieliopillistuman adpositio- ja adverbikäännökset

Olen edellä (4.1.3) todennut, että valtaosa *pānîm*-lekseemeistä, joita ei ole suomennettu *kasvot*-kantaisella vastineella, on käännetty adpositioilla ja adverbeilla. Näitä tapauksia on psalmeissa 56.

Alkutekstin jakaiden analyysin perusteella olen erottanut joukosta seuraavat semanttiset luokat:

- 1) Lokaatio Jumalan tuntumassa:
tyypit [lipnê Y] 'Y:n edessä' ja [millipnê Y] 'Y:n edestä'
- 2) Lokaatio ihmisen lähellä:
tyyppi [lipnê a] 'a:n edessä'
- 3) Lokaatio elottoman entiteetin lähellä:
tyypit [lipnê d] 'd:n edessä' ja ['al-pênê d] 'd:n pinnalla'
- 4) Kausaaliset ilmaukset:
tyypit [mippênê a] 'a:n edestä, tähden' ja [mippênê d] 'd:n edestä, tähden'
- 5) Temporaaliset ilmaukset:
tyyppi [lipnê d] 'ennen d:tä'.
- 6) Adverbit *pēnîmâ* 'sisäpuolelta' ja *lêpānîm* 'alussa'

Näille olen muodostanut alaluokat heprean adpositioiden mukaan. Etenen kuvauksessani mainitussa järjestyksessä. Valotan tarkemmin kunkin luokan ominaispiirteitä, jotta voin verrata myöhemmissä alaluvuissa esiintyviä luokkia näihin tapauksiin, joita kaikki suomennokset ovat pitäneet itsestäänselvästi kieliopillistumina.

1) *Lokaatio Jumalan tuntumassa: [lipnê Y] , [millipnê Y]*

(1a) *Tyyppi [lipnê Y]*

Vanhan testamentin yleisin *pānîm*-kantainen prepositio on *lipnê*, ja se on myös tässä ryhmässä tavallisin puoliprepositio. Perustapaus on ilmaus *lipnê Y* 'Jumalan/Herran/Jahven edessä', mutta joissakin jakeissa Jumalan nimi on korvattu yksikön toisen tai kolmannen persoonan proniminilla: *lě + pānê + kâ* 'sinun (Jumalan) edessäsi' ja *lě + pānāy + w* 'hänen (Jumalan) edessään'. Viittaa näihin kaikkiin ilmauksella *tyyppi [lipnê Y]*.

Tyyppi [lipnê Y] hahmotetaan myös käänöksissä tavallisimmin kieliopillistumaksi. Niinpä psalmeissa on yhteensä 21 tapausta, jossa sitä ei ole yhdesäkään suomennoksessa käännetty metaforaksi *Jumalan kasvot* -vastineella.⁵⁷ Seuraavaan asetelmaan on koottu alkutekstin verbit ja niiden erilaiset suomennosvastineet kaikista aineistoni suomennoksista kotekstin kanssa. Raamatunheprean verbit luokitellaan usein statiivisiin ja aktiivisiin, mutta samat verbit voivat joskus olla eri koteksteissa statiivisia ja aktiivisia (Joïon ja Muraoka 1993: 357). Olen järjestänyt tämän luokan [lipnê Y]-tapaukset statiivisuus-aktiivisuus-jatkumolle viideksi ryhmäksi siten, että ensimmäinen edustaa selkeimmin statiivisia ja eksistentiaalisia verbejä, kun taas viimeisessä ryhmässä ovat suuntaista liikettä kuvaavat verbit. Valmistamista ja siirtämistä ilmaisevien verbien ryhmä 4) jää tässä tyhjäksi, mutta myöhemmin esitettävässä [lipnê a]-ryhmässä se nousee keskeiseksi.

Esitän kaikki käänösten verbivaihtoehdot vertailtavuuden vuoksi kolmannessa persoonassa, tempuksen ja moduksen tunnusmerkittömissä muodoissa ja nykysuomen ortografian mukaan. Pieni a merkitsee ihmistarkoitteista substantiivisia tai pronominia, ja iso Y viittaa vastaavasti Jumalaan; harvinaisimmat subjektit on annettu kokonaisina.

Ei-metaforisoituneet [lipnê Y]-tyypin käänösvastineet verbikoteksteissaan
Y = Jumala, a = ihminen

1 Verbi ilmaisee paikallaan pysymistä tai jonakin olemista

‘āmad 'seisoa'

Ps. 76:8

a seisoo Y:n edessä (1551-1776)

a kestää Y:n edessä (1933)

a kestää (1992)

Ps. 106:23

a estää Y:n rangaistuksen (1551, 1642)

a seisoo välissä (1776)

a seisoo suojana Y:n edessä (1933)

a1 astuu Y:n eteen ja suojelee a2:ta (1992)

hāyā rāṣôn 'olla kelvollinen'

Ps. 19:14

ajatus on kelvollinen Y:n edessä (1551)

ajatus kelpaa Y:n edessä (1642-1933)

Y ottaa sanat ja ajatukset suojeasti vastaan (1992)

⁵⁷ Tapaukset ovat jakeissa 18:7, 19:15, 22:28, 22:30, 50:3, 56:14, 62:9, 76:8, 85:14, 86:9, 95:6, 96:13, 97:3, 98:6, 98:9, 102:1, 102:29, 106:23, 142:3a, 142:3b ja 143:2.

yikkôn 'vakiintua'

Ps. 102:29

a menestyy Y:n edessä (1551-1776)

a pysyy Y:n edessä (1933)

a on Y:n huomassa (1992)

olla-verbitön nominaalilause

Ps. 143:2

a ei ole vakaa Y:n edessä (1551-1776)

a ei ole vanhurskas Y:n edessä (1933)

a ei ole syytön Y:n edessä (1992)

'ākal 'syödä, niellä, kuluttaa, tuhota'

Ps. 50:3

kuluttava tuli käy Y:n edellä (1551-1933)

tuhon tuli kulkee Y:n edellä (1992)

2 Verbi ilmaisee rukouspuhetta tai ääntä

šāpak 'kaataa (nestettä)'⁵⁸

Ps. 62:9

a (ulos)vuodattaa sydämensä Y:n eteen (1551-1933)

a tuo Y:n eteen kaiken mikä sydäntä painaa (1992)

Ps. 102:1

a (ulos)vuodattaa valituksensa Y:n eteen (1551-1933)

a avaa sydämensä Y:lle (1992)

Ps. 142:3a

a (ulos)vuodattaa puheensa Y:n edessä (1551, 1642)

a vuodattaa ajatuksensa Y:n edessä (1776)

a vuodattaa valituksensa Y:n eteen (1933)

a kantaa huolensa Y:lle (1992)

rānan 'huutaa, kilistä ilosta'

Ps. 96:13 (verbi ed. jakeessa)

puut ihastuvat Y:n edessä (1551-1776)

puut riemuitsevat Y:n edessä (1933)

puut humisevat ilosta Y:n edessä (1992)

Ps. 98:9

vuoret ovat iloisia Y:n edessä (1551-1776)

vuoret riemuitsevat Y:n edessä (1933)

vuoret yhtyvät virtojen iloon Y:n edessä (1992)

nāgad 'kertoa'

Ps. 142:3b

a osoittaa Y:lle hätänsä (1551-1776)

a kertoo Y:lle ahdistuksensa (1933)

a kertoo Y:lle, mikä häntä painaa (1992)

rū 'kohottaa voittohuuto, iloita äänekkäästi'

Ps. 98:6

a ihastuu Y:n edessä (1551, 1642)

a riemuitsee Y:n edessä (1776)

a kohottaa riemuhuudon Y:n edessä (1933)

a kohottaa ylistyksen Y:lle (1992)

⁵⁸ Kaatamista merkitsevä verbi on luokiteltu rukouspuheverbiksi, koska se esiintyy näissä jakeissa säiliömetaforissa, joissa ihminen kaataa sydämensä sisältöä Y:n eteen.

3 Verbi ilmaisee asennon muutosta

hwy hištap. 'kumartaa palvoen'

Ps. 22:28 *wěyištaḥwû*

a kumartaa Y:n eteen (1551)

a kumartaa Y:a (1642, 1933, 1992)

a kumartaa Y:n edessä (1776)

Ps. 86:9 *yābô'û wěyištaḥwû* 'tulevat ja kumartavat palvoen'

a kumartaa Y:n edessä (1551)

a kumartaa Y:a (1642, 1776, 1992)

a kumartuu Y:n edessä (1933)

Ps. 95:6 *bô'û ništaḥwe wēnikrā'â, nibrēkâ* 'tulkaa, kumartakaa palvoen ja kumartakaa, polvistukaa'

a tulee, kumartaa, lankeaa polvilleen ja laskeutuu maahan Y:n eteen (1551-1776)

a tulee, kumartaa, polvistuu ja lankeaa polvilleen Y:n eteen (1933)

a tulee, kumartuu maahan ja polvistuu Y:n eteen (1992)

kāra 'polvistua'

Ps. 22:30 *yikrē'û*

a notkistaa polvensa Y:n eteen (1551)

a notkistaa polvensa Y:n edessä (1642, 1776)

a polvistuu Y:n edessä (1933)

a lankeaa Y:n eteen (1992)

(4 Verbi ilmaisee valmistamista tai siirtämistä)

5 Verbi ilmaisee suuntaista liikettä

hālak 'kulkea'

Ps. 56:14 *hithallēk*

a vaeltaa Y:n edessä (1551-1992)

Ps. 85:14 *yēhallēk*

vanhurskaus pysyy Y:n edessä (1551, 1642, 1776)

vanhurskaus käy Y:n edellä (1933)

oikeus kulkee Y:n edellä (1992)

Ps. 97:3 *tēlēk*

tuli käy Y:n edellä (1551-1933)

tuli kulkee Y:n edellä (1992)

bô 'tulla'

Ps. 18:7

huuto Y:n edessä (tulee Y:n korviin) (1551-1933)

Y kuuli huudon (1992)

Suurimmassa osassa luetelluista tapauksista on kyse tilanteesta, jossa ihminen kohtaa Jumalan eli $a >< Y$. Tilanteissa $a >< Y$ heprean verbi on statiivinen ja se ilmaisee asennonmuutosta, paikallaan olemista tai rukouspuhetta. Poikkeuksena on verbi '*ākal* 'kuluttaa', joka on suomennettu liikeverbiksi *käydä* tai *kulkea*, sillä siinä ei ole kyse ihmisen ja Jumalan kohtaamisesta. Muusta luettelosta erotuvat liikeverbit *hālak* 'kulkea' ja *bô* 'tulla' omaksi ryhmäkseen, sillä subjektina ei näissä olekaan ihminen vaan eloton toimija. Tässä aktiiviverbien ryhmässä kuvataan tilannetta, jossa jokin ominaisuus (vanhurskaus, oikeus) liikkuu Y:n edellä. Vain kerran on käytetty aktiiviverbiä kotekstissa, jossa subjektina on a, ja tällöin aktiiviverbistä *hālak* 'kulkea' on käytössä ns. hitpael-vartalon infinitiivimuoto, joten verbin voi sanoa olevan tässä yhteydessä statiivisessa käytössä;

sen muoto vastaa suomen finaalityyppiä (56:14 tyyppi *a vaeltaa Y:n edessä*, kirjaimellisesti 'kuljeskellakseni/vaeltaakseni Y:n edessä'). Rukousverbien ryhmässä on myös kaksi jaetta, joissa luonto kohtaa Y:n. Personifikaation avulla muodostetaan siis vuorovaikutustilanteita, joissa *puut*><Y (Ps. 96:13) ja *vuoret*><Y (Ps. 98:9). Molemmissa käytetään verbiä *rānan*, joka kuvaa ilohuutoa tai iloista kilinää.

Tavallisimmat käännösvastineet tyyppille [lipnê Y] näiden jakeiden suomennoksissa ovat *Y:n edessä* tai *Y:n eteen*. Paikallaan pysymistä ilmaisevien verbien kanssa esiintyy aina inessiivivastine (*edessä, välissä, huomassa*); ainoana poikkeuksena on uusimman käännökseen jae 106:23, jossa verbi 'āmad 'seisoa' on kontekstisyydestä käännetty liikeverbiksi *astua eteen*. Liikeverbeissä ja puheverbeissä on enemmän vaihtelua. Jälkimmäisessä ryhmässä allatiivi *Y:lle* olisi odotuksen mukainen, koska se ilmaisee suomessa tavallisesti puheen kohdistamista jollekulle. Formaalit käännökset käyttävät kuitenkin tässäkin ryhmässä useammin postpositioilmauksia *Y:n edessä/eteen*, ja vasta uusin suomennos on käyttänyt useammin allatiivia, joka on tavallinen ja idiomaattinen puheen suuntaamisen sijamuoto suomen kielessä (*avaa sydämensä Y:lle, kantaa huolensa Y:lle, kohottaa ylistyksen Y:lle*). Käännösten vertailu käy helpommin seuraavan taulukon avulla.

TAULUKKO 9 Ei-metaforisoituneet [lipnê Y]-tyypin käännösvastineet. Y = Jumala.

	1551	1642	1776	1933	1992
<i>Y:n edessä</i>	12	12	13	12	4
<i>Y:n eteen</i>	5	4	3	4	3
<i>Y:n edellä</i>	2	2	2	3	3
<i>Y:lle</i>	1	1	1	1	4
<i>Y:a</i> (partitiivi)	0	1	1	1	2
kontekstimuutos	1	1	0	0	4
<i>välissä</i>	0	0	1	0	0
<i>Y:n huomassa</i>	0	0	0	0	1
yhteensä	21	21	21	21	21

Kaikki formaalit käännökset suosivat siis selkeästi inessiiviä *edessä*, mutta uusimmassa suomennoksessa se ei enää ole muita käännösvastineita yleisempi. Inessiivi ja illatiivi ovat vanhimmissa käännöksissä (1551–1776) vapaassa vaihtelussa siten, että samanlaisessa kontekstissa sama käännos voi toisinaan käyttää inessiiviä ja toisinaan illatiivia. Vaihtelu on näissä tapauksissa luonnollista eikä verbien rektion määräämää. Toisaalta siis sanotaan, että *ihminen vuodattaa sydämensä* tai *valituksensa Y:n eteen* mutta *vuodattaa puheensa Y:n edessä*. Vuoden 1933 suomennos käyttää kuitenkin vain muotoa *vuodattaa + Y:n eteen*. Vuoden 1992 suomennoksessa *vuodattaa*-verbi on kokonaan korvattu muilla ilmauksilla: *avata sydämensä Y:lle, kantaa huolensa Y:lle, tuoda Y:n eteen kaikki mikä painaa*.⁵⁹ Verbi

⁵⁹ Vuoden 1992 suomennos käyttää *vuodattaa*-verbiä 97 kertaa koko Raamatussa, kun vuoden 1933/38 käännos käyttää sitä jopa 175 kertaa. Vuodattamisen tilalle on tullut konkreettisiin yhteyksiin usein verbi *kaataa*, ja metaforisissa tapauksissa kontekstia on voitu muokata uudelleen. Vuoden 1776 käänöksessä verbi esiintyy vain 141 kertaa, joten näyttää siltä, että tässäkin tapauksessa 1930-luvun suomennos on tietoisesti vaalinut ja lisännyt tämän verbin ylätyylistä käyttöä.

kumartaa saa Agricolalla sekä inessiivi- että illatiivimuotoiset adverbiaalimääritteet *kumartaa Y:n edessä* tai *Y:n eteen*; vuoden 1642 käännös ottaa tässä käyttöön partitiiviobjektin *kumartaa Y:a*, mutta seuraava Biblia (1776) käyttää taas partitiiviobjektin lisäksi inessiiviä *kumartaa Y:n edessä*.

Kumartamista ja polvistuneena rukoilemista tarkoittavia verbejä on hepreassa useita, ja ne muodostavat joskus myös verbiketjun, joka näyttää kuvaavan määrämuotoista liikesarjaa (Ps. 95:6 *bô'û ništahāwe wēnikrā'â, nibrēkâ* 'tulkaa, kumartakaa palvoen ja kumartukaa, polvistukaa'). Tässä jakeessa esiintyville asennonmuutosverbeille *ništahāwe* (< *hwy*, hištap.) 'kumartaa palvoen', *kāra* 'polvistua' ja *bērek* 'polvistua, siunata' on vaikea löytää vastineita, jotka varsinaisesti erottuisivat toisistaan. Suomennosten käyttämiä vaihtoehtoja ovat *kumartaa Y:a/Y:n edessä/Y:n eteen*; *kumartua Y:n edessä*; *polvoistua Y:n edessä/eteen*; *langeta Y:n eteen* sekä liittomuodot *langeta polvilleen Y:n eteen*, *kumartua maahan*; *laskeutua maahan Y:n eteen* sekä *notkistaa polvensa Y:n eteen/edessä*. Jakeista voi havaita, että inessiivimuotoa *Y:n edessä* ei tässä yhteydessä esiinny enää uusimmassa suomennoksessa. Sijamuodon vaihtelun *kumartaa*-verbin yhteydessä voisi ajatella liittyvän kumartamisen keston ilmaukseen: *kumartaa Y:a* ja *kumartaa Y:n edessä* kuvaavat kumartamista, joka alkaa ja päättyy, kun taas *kumartaa Y:n eteen* kuvaa pidempikestoista rukoustapahtumaa, samoin kuin refleksiivinen *kumartua*. Tällaisen eron näkeminen perustuu kuitenkin arvailuun, ja todennäköisemmin käännösten sisäinen sijamuodon vaihtelu kyseisen verbin postpositiorakenteessa on satunnaista. Pikemminkin vaihtelu on käännösuomen ominaisuus: postpositiorakenne *Y:n edessä/eteen* ei ole kaikissa sen esiintymisyhteyksissä idiomaattinen ja siksi siinä esiintyy haparointia.⁶⁰ Tätä näkemystä vahvistaa myös *edessä*-postposition kokonaisfrekvenssien vertailu kolmessa eri raamatunsuomennoksessa: vuoden 1776 Bibliassa on *edessä*-postposition esiintymiä jopa 1238, seuraavassa suomennoksessa (1933/38) yhteensä 826 ja uusimmassa suomennoksessa (1992) enää 474 esiintymää. Uusimmasta suomennoksesta voi muutenkin tehdä havainnon, että heprean morfeemirakennetta mukailevia postpositiivimuotoja on siinä korvattu idiomaattisemmilla ilmauksilla, ja tähän liittyen myös *edessä* on vähentynyt miltei puoleen edelliseen käännökseen verrattuna ja kolmannekseen, jos verrataan Bibliaan 1776. Ilman lähempää tarkasteluakin nämä luvut kertovat raamatunsuomen rakenteiden yksinkertaistumisesta ja suomalaistumisesta.

Huomionarvoista on, että suomennokset eivät ole valinneet tässä metaforista *kasvojen eteen* -käännösvastinetta edes jakeen 18:7 loppusäkeessä, jossa kir-

⁶⁰ Partikkeli *edessä/edestä/eteen* on tosin sinänsä aivan kotoperäiseen *esi*-vartaloon pohjautuva kieliopillistuma. Etymologisesti *esi*-sanue kuuluu kielen ikivanhaan sanastoon, jolla on vastineita etäsukukieliä myöten. Sanueella on laaja edustus murteissa ja runsaasti esiintymiä jo vanhimmissa kirjasuomen teksteissä. Partikkeli esiintyy suomessa joko postpositiona *kasvojen edessä/edestä/eteen* -rakenteen tapaan, adverbina kuten lauseessa *kissa loikkasi eteen* tai joskus murteissa myös prepositiona. Sen merkitys on kaikissa sijoissa ennen muuta lokatiivinen 'etupuolella, etuosassa, tiellä / esteenä'. Inessiivi- ja elatiivimuotoa käytetään myös temporaalisesti merkityksessä 'tulossa, odotettavissa'. Muita käyttöyhteyksiä ovat muun muassa *Jumalan ja ihmisten edessä* 'julkisesti', *pakon edessä*, *raataa kolmen edestä* 'puolesta, veroisesti', *juosta henkensä edestä* 'puolesta, takia' sekä arkinen *uurastaa leipänsä eteen* 'puolesta, maksuksi'. (NS, PS s.v. *edessä, edestä, eteen*.) Käyttöalue on laajentunut ilmeisesti ruotsin *för*-preposition mallin mukaan yhteyksiin, joissa *edessä/edestä/eteen* merkitsee 'puolesta, hyväksi, takia'. (SKES s.v. *esi*, SMS ja VKS s.v. *edessä, edestä, eteen*.)

jaimellinen suomennos olisi *huutoni tuli eteensä ja korviinsa*. Jos seuraa suomalaisen piipiatyylin rytmiä, voisi tähän jopa kuvitella lisättäväksi metaforisoidun toistorakenteen *huutoni tuli Jumalan kasvojen eteen, se kohosi hänen korviinsa saakka*. Tähänkin kontekstiin olisi voinut lisätä antropomorfisen ruumiinosan nimen *kasvot*, koska myös *korvat* on yhteydessä selvästi mainittu. Silti käännökset pyyttelevät tässä tapauksessa adpositiotulkinnassa:

18:7
 Wēšaw‘āti lēpānāyw tābō’ bē’oznāyw.
 Ja-huutoni eteensä tuli korviinsa.

Ps. 1551 ia minun hwtoni henen etens / tule henen Coruijns.

B 1642 ja minun huuton hänen edesäns tule hänen corwijns.

B 1776 minun huutoni hänen edesänsä tulee hänen korwiinsa.

VT 1933 minun huutoni hänen edessään kohosi hänen korwiinsa.

R 1992 (ääneni kantautui hänen temppeliinsä ja) hän kuuli minun huutoni

Koko jae kuuluisi kirjaimellisesti suomennettuna näin: *Surussani kutsuin Herraa / ja Jumalaani huusin apuun // hän kuuli temppelistään ääneni / ja huutoni eteensä tuli korviinsa*. Jakeen kaksi viimeistä säettä ovat keskenään paralleeliset, mutta niiden välillä on näkökulmanvaihdos: ensin subjektina on Jumala (*hän kuuli*), sitten ihmisen huuto (*huutoni tuli korviinsa*). Säekerron avulla toistetaan rukouksen keskeinen ajatus: Y kuulee ja a tulee kuulluksi.

Edellä tarkasteleman viimeisen säkeen sanajärjestys on ongelmallinen. Jakeen informaatorakenne on kuitenkin muilta osin normaali, huolimatta ensimmäisen säeparin jälkiosan harvinaisestosta OV-rakenteesta *Jumalaani huusin*. Varsinainen ongelma on viimeisessä säkeessä, jossa preposition *lēpānāyw* ‘eteensä’ paikka on poikkeuksellinen, koska lokatiivisen määritteen paikka olisi tavallisesti verbin jälkeen. Tässä tapauksessa subjekti *šaw‘āti* ‘huutoni’ saa lokatiivisen määritteen sekä ennen verbiä (*lēpānāyw* ‘eteensä’) että sen jälkeen (*bē’oznāyw* ‘korviinsa’). Useissa englanninkielisissä käännöksissä jälkimmäinen määrite on tulkittu irralliseksi lisäksi: *my cry came before him, even into his ears* (KJV 1611/1989, samaan tapaan myös JPS 1917/2002 ja NIV 1970). Samoin on tulkittu norjalaisessa käännöksessä, jossa tosin irrallinen lisä on täydennetty ehyeksi lauseeksi: *Han hørte min røst fra sitt tempel, til hans øre nådde mitt rop* (NB 1978). Suomennoksissa sen sijaan on päädytty kaksitulkituksiin ratkaisuihin. Agricola käyttää tässä persoonapronominia ja illatiivisijaista postpositiota *henen etens*. Kolme seuraavaa suomennosta käyttää inessiivimuotoista postpositiota *hänen edessään*, jonka voi tulkita yhtäikaa kahdella tavoin: ‘huusin hänen edessään, mikä kohosi hänen korviinsa’ ja ‘hänen edessään oleva huutoni kohosi hänen korviinsa’. Uusin suomennos (1992) on tehnyt muutoksia säejärjestykseen, tiivistänyt ilmausta kokonaisuudessaan ja vähentänyt toisteisuutta. Toisteisuuden vähentäminen tässä tapauksessa tosin vie myös osan alkutekstin paralleelismista.

Edellisen esimerkin kaltainen semanttinen yhteys ja kuvitteellinen metaforisaation mahdollisuus olisi myös psalmissa 19, jossa vanhat suomennokset ovat niin ikään pitäytyneet postpositiovastineissa ja uusin suomennos on muokannut kontekstia toisenlaiseksi.

19:14

Yihyû lërâşôn 'imrê-pî wêhegyôn libbî lëpânêkâ.
 Olkoot hyväksyttäviä sanat-suuni ja-mietiskely sydämeni edessäsi.

Ps. 1551 (Ps. 19:17) Olcon minun Suuni Puhet sinulle keltuoliset / ia minun Sydheme-
 ni aiatoxet *sinun edheses*.

B 1642 Kelwatcon sinulle minun suuni puhet / ja minun sydämeni ajatuxet *sinun edesäs*.

B 1776 Kelwatkon sinulle minun suuni puhet, ja minun sydämeni ajatuxet *sinun edesäs*.

VT 1933 Kelvatkoot sinulle minun suuni sanat ja minun sydämeni ajatukset *sinun edessäsi*.

R 1992 Ota sanani suopeasti vastaan, sanani ja sydämeni ajatukset.

Tässäkin olisi siis voitu muodostaa prepositiosta metafora esimerkiksi näin: *kelvatkoot sinulle suuni sanat, ja olkoot sydämeni ajatukset otolliset sinun kasvojesi edessä*. Näin olisi voitu kontrastoida ihmisen kehollinen asema (*minun suuni, minun sydämeni*) Jumalan metakehollisen olemuksen (*sinun kasvosi*) kanssa ruumiinosakielikuvien avulla. Biblioiden (1642, 1776) ja vuoden 1933 käännök-
 sissä on oikeastaan jääty rytmisesti puolitiehen, koska niihin on kuitenkin otettu yksi lisäelementti, nimittäin allatiivi *sinulle*. Alkutekstin lauseenloppuinen *lëpânêkâ* on siis käännetty näissä kolmessa suomennoksessa kahdeksi ilmauk-
 seksi, *sinulle* ja *sinun edessäsi*. Ensimmäisen olisi voinut jättää poisikin, koska esimerkki koostuu tässä vain yhdestä tiiviistä lauseesta.

Olen edellä pohtinut metaforisoivien suomennosvastineiden mahdolli-
 suutta sellaisissa jakeissa, joissa kieliopillistuma kuitenkin on käännetty asian-
 mukaisella kieliopillistumavastineella. Tarkoitukseni ei ole esittää, että metafo-
 risointeja pitäisi olla enemmän, sillä niitä on käänöksissä runsaasti; käsittelen
 niitä seuraavissa luvuissa. Tällaisen ajatusleikin kautta olen kuitenkin halunnut
 tarkastella, millaisissa tapauksissa metafora voisi intuitioni mukaan syntyä.
 Näyttää siltä, että vastaavanlainen kuvitteellinen metaforisoinnin mahdollisuus
 tarjoutuisi erityisesti niissä jakeissa, joissa verbi kuvaa Jumalan edessä olemista,
 rukouspuhetta tai Jumalaa kohti tapahtuvaa liikettä. Huonommin se sopisi nii-
 hin yhteyksiin, joissa kuvataan Jumalan kanssa samaan suuntaan tapahtuvaa
 liikettä; sellaisissa jakeissa muutamat suomennokset ovat valinneet käännösvas-
 tineeksi adverbien *edellä* (kuten *tuli kulkee hänen edellensä, oikeudenmukaisuus kul-
 kee, tuli syö vastustajat*). Niissä on selvä semanttinen ero muihin luettelon jakei-
 siin nähden: niissä ei kuvata ihmisen ja jumaluuden kohtaamista. Antropomor-
 fismi *Jumalan kasvot* näyttää siis implisiittisesti sisältyvän sellaisiin jakeisiin,
 joissa konteksti tukee ihmisen ja pyhän vuorovaikutusta ja joissa kohtaamisen
 merkitys on tekstissä keskeinen. Luvussa 4.3.3 esitänkin vastaavia tapauksia,
 joissa suomennokset ovat toisinaan käyttäneet [lipnê Y]-ilmaukselle metafora-
 käännöstä *Jumalan kasvojen eteen/edessä* normaalin adpositiokäännöksen sijaan.

(1b) *Tyyppi [millipnê Y]*

Yhdistelmäprepositio *min + lë + pânîm* ja Jumalaan viittaava substantiivi muo-
 dostavat tyyppin [millipnê Y]. Preposition perusmerkitys on 'edestä'. Se on
 käännetty aina kieliopillistuman tavoin kolmessa aineistoni tapauksessa (17:2;
 97:5a; 97:5b). Jakeessa 97:5 se esiintyy lokatiivisena adpositiona '(Jumalan) edes-
 sä/stä'.

97:5a, 5b

Härîm	kadônag	nâmassû	millipnê	YHWH
Vuoret	kuin-vaha	sulavat	edessä/stä	Herran

millipnê 'adôn kol-hâ'âreş.
edessä/stä herran kaiken-maan.

Ps. 1551 Wooret sulauat ninquin Medenuaha HERRAN edes / coco Mailman Haltian edes.

B 1642 Wuoret sulawat nijncuin medenwaha HERran edes / coco mailman haldian edes.

B 1776 Wuoret sulawat niinkuin medenwaha⁶¹ HERran edesä, koko mailman HERran edesä.

VT 1933 Vuoret sulavat niinkuin vaha Herran edessä, kaiken maan Herran edessä.

R 1992 Vuoret sulavat kuin vaha Herran edessä, maailman hallitsijan edessä.

Jae on säilynyt uusimmassakin käännöksessä hyvin Agricolan mallin kaltaisena. Tässä jakeessa eivät formaalitkaan suomennokset ole käyttäneet postpositiota *edestä*, vaikka sillä voisi ilmaista *min*-preposition merkitystä 'pois jostakin'.

2) Lokaatio ihmisen lähellä: tyyppi [lipnê a]

Viitataan ilmauksella [lipnê a] 'a:n edessä, luona' sellaisiin prepositioihin, joissa on yhdistetty prepositio *lê* '-lla, -lle, luo' ja taivutusvartalo *pn̄y* johonkin ihmis-tarkoitteeseen substantiiviin tai pronominiin. Psalmeissa on yhteensä 10 [lipnê a]-tapausta, eikä ainuttakaan niistä ole missään suomennoksessa käännetty *kas-vot*-kantaisella vastineella.⁶²

[Lipnê a]-tyypin verbikotekstit poikkeavat [lipnê Y]-tyypin koteksteista. Tämä käy ilmi seuraavasta asetelmasta, johon olen koonnut verbikotekstit aiemmin esitetyn statiivisuus-aktiivisuus-akselille tehdyn ryhmittelyn mukaan. Ymmärrettävästi rukouspuhetta ilmaisevat verbit (ryhmä 2) puuttuvat tästä yhteydestä kokonaan, koska pääsana ei ole Jumala-viitteinen. Uutena verbi-ryhmänä [lipnê Y]-tyyppiin verrattuna tässä on kausaalisten 'valmistamista' tai 'siirtämistä' ilmaisevien transitiviverbien ryhmä 4.

Olen koonnut alkutekstin verbit ja niiden erilaiset suomennosvastineet kaikista aineistoni suomennoksista lähikotekstin kanssa alla olevaan asetelmaan. Käännösten verbivaihtoehdot on vertailtavuuden vuoksi esitetty yksikön kolmannessa persoonassa, tempuksen ja moduksen tunnusmerkittömissä muodoissa ja nykysuomen ortografian mukaan.

⁶¹ Vuoden 1776 Biblian myöhemmissä painoksissa on jakeissa Ps. 22:15, 68:2 ja 97:5 lapsus, jossa toisiaan muistuttavat fraktuurakirjaimet *m* ja *w* ovat sekoittuneet keskenään: mehiläisvahaa tarkoittavasta *medenvahasta* on tullut käsittämätön *vedenvahaha* (Biblia 1961; raamattu.uskonkirjat.net 2001–2005).

⁶² Tapaukset ovat jakeissa 5:9, 23:5, 57:7, 68:8, 69:23, 72:9, 80:3, 80:10, 105:17 ja 106:46.

[*Lipnê a*]-tyypin käännösvastineet verbikoteksteissaan
Y = Jumala, a = ihminen

1 *Verbi ilmaisee paikallaan pysymistä tai jonakin olemista*
hāyā 'olla'

Ps. 69:23

a:n pöytä olkoon a:lle paulaksi (1551–1776)

a:n pöytä tulkoon a:lle paulaksi (1933)

a:n pitopöytä tulkoon a:lle ansaksi (1992)

'*ûr* (polel-vartalo '*ôřrâ*) 'nostattaa, yllyttää'

Ps. 80:3

Y ylösherättää Y:n vallan, Y on a:n edessä (1551)

Y herättää Y:n vallan, Y on a:n edessä (1642)

Y herättää Y:n voiman, Y on a:n edessä (1776)

Y herättää Y:n voiman a:n edessä (1933)

a:lle: Y osoittaa voimansa (1992)

nātan raḥam 'antaa armahdus'

Ps. 106:46

Y antaa, a¹ armoitetaan a²:n edessä, a² olivat vanginneet a¹:n (1551)

Y antaa, a¹ löytää armon a²:n edessä, a² olivat vanginneet a¹:n (1642, 1776)

Y sallii, a¹ saa armon a²:lta, a² olivat vieneet a¹:n vankeuteen (1933)

Y taivuttaa a¹:lle suopeiksi a²:n, a² olivat vieneet a¹:n vankeuteen (1992)

(2 *Verbi ilmaisee rukouspuhetta tai ääntä*)

3 *Verbi ilmaisee asennon muutosta*

kāra 'polvistua'

Ps. 72:9

a¹ notkistaa a²:n edessä (1551)

a¹ kumartaa a²:ta (1642, 1776, 1992)

a¹ polvistuu a²:n edessä (1933)

4 *Verbi ilmaisee valmistamista tai siirtämistä*

yāšar (hifil-vartalo) 'suoristaa'

Ps. 5:9

Y ojentaa tiensä a:n eteen (1551–1776)

Y tasoittaa tiensä a:n eteen (1933)

Y tasoittaa a:lle polun (1992)

'*ārak* 'valmistaa'

Ps. 23:5

Y valmistaa a:ta varten pöydän (1551)

Y valmistaa a:lle pöydän (1642–1933)

Y kattaa a:lle pöydän (1992)

kārâ 'kaivaa'

Ps. 57:7

a¹ kaivaa a²:n eteen kuopan (1551–1992)

pānâ (piel-vartalo *pinnîtâ*) 'poistaa, selvittää'

Ps. 80:10

Y perkasi tien a:n eteen (1551–1776)

Y raivasi sijan a:lle (1933, 1992)

šālah 'lähettää'

Ps. 105:17

Y lähettää a¹:n a²:n eteen (1551–1776)

Y lähettää a¹:n a²:n edellä (1933, 1992)

5 Verbi ilmaisee suuntaista liikettä

yāšā 'käydä ulos'

Ps. 68:8

Y edelläkäy a:n [Y omistaa a:n] edellä (1551)

Y käy a:n [Y omistaa a:n] edellä (1642–1933)

Y johtaa a:ta [Y omistaa a:n] (1992)

Kausaalisten valmistamis- ja siirtämisverbien ryhmässä esiintyy kerran käännösvastine, jonka voisi verbin luonteen vuoksi olettaa esiintyvän useamminkin, nimittäin Agricolalla jakeessa 23:5 *a:ta varten*. Kausaaliverbin käyttö ei kuitenkaan ole muuttanut [lipnê a]-tyypin tulkintaa kausatiiviseksi muissa käännöksissä tai muissa jakeissa niin, että niissä olisi käytetty syytä ilmaisevia adpositioita *a:ta varten* tai *a:n vuoksi/takia*, vaan [lipnê a] on valtaosassa tapauksista tullut lokatiiviseksi.

Edellisten esimerkkien käännösvastineet on kerätty taulukkoon 10.

TAULUKKO 10 [Lipnê a]-tyypin käännösvastineet. *a* = ihminen.

	1551	1642	1776	1933	1992
<i>a:n edessä</i>	3	2	2	2	0
<i>a:n eteen</i>	4	4	4	2	1
<i>a:n edellä</i>	1	1	1	2	1
<i>a:lta</i>	0	0	0	1	0
<i>a:lle</i>	1	2	2	3	5
<i>a:ta</i>	0	1	1	0	2
<i>a:ta varten</i>	1	0	0	0	0
kontekstimuutos	0	0	0	0	1
yhteensä	10	10	10	10	10

Tässä tarkastelussa vanhat Bibliat (1642 ja 1776) ovat koko ajan rakenteellisesti identtiset, ja niiden välillä on vain joitakin yksittäisiä sananmuutoksia. Agricolan (1551) ja ensimmäisen Biblian (1642) välillä on enemmän eroja: esimerkiksi Agricolan intransitiivisesti käyttämä *notkistaa*-verbi (*notkistaa a:n edessä* 72:9) on vuoden 1642 Bibliasta poistettu ja tilalla on *kumartaa* + partitiiviobjekti. Muotoja *a:n edessä/eteen* on Agricolalla 7, Biblioissa (1642 ja 1776) 6, vuoden 1933 käännöksessä 4 ja vuoden 1992 suomennoksessa vain 2. Ne siis vähenevät, kun taas vastaavasti allatiivi *a:lle* lisääntyy niin, että Agricolalla se esiintyy kerran, Biblioissa (1642 ja 1776) kahdesti, vuoden 1933 käännöksessä kolmesti ja vuoden 1992 käännöksessä viidesti eli joka toisessa [lipnê a]-tapauksessa. Muutosten pääsuunta on sama kuin [lipnê Y]-tyypin käännösvastineissa, eli pääsanana ja postposition sijaan on siirrytty käännös käännökseltä useammin idiomaattisen sijamuodon käyttöön.

Uusimman suomennoksen (1992) ainoa *a:n eteen* -tapaus olisi sekin voitu korvata allatiivisijaisella pronomiinilla. Käännöstraditio ohjaa kuitenkin postposition käyttöön:

Ps. 57:7

Ps. 1551 Werkon he wiritteuet minun keumiseni eteen / ia alaspainauat minun Sieluni / Copan he *minun eteeni* caiuuat / ia siihen he itze sisellelangeuat.

B 1642 Wercon he wirittäwät minun käymiseni eteen / ja painawat alas minun sieluni / cuopan he caiwawat *minun eteeni* / ja siihen he idze langewat.

B 1776 Werkon he wiritit minun käymiseni eteen, ja minun sieluni wältti: kuopan he kaiwoit *minun eteeni*, ja siihen he itze langeisit,

VT 1933 Verkon he virittivät minun askelteni tielle, painoivat minun sieluni maahan, kaiwoivat *eteeni* kuopan, mutta itse he siihen suistuivat.

R 1992 He asettivat verkon tielleni lannistaakseen minut. He kaiwoivat kuopan *eteeni* mutta putosivat siihen itse.

Tässä olisi siis ollut mahdollista valita idiomaattisempi vastine *he kaiwoivat minulle kuopan*, samalla tavalla kuin esimerkiksi jakeessa 5:9 on uusimmassa suomennoksessa käytetty vastinetta *tasoita minulle polku*, kun vanhemmissa suomennoksissa on *ojenna/tasoita (sinun) tiesi minun eteeni*. Vuoden 1992 ratkaisussa korostuu muihin suomennoksiin verrattuna tekstin rytmisyys. Aiempiin suomennoksiin verrattuna ilmaisua on tiivistetty siten, että jakeesta hahmottuu selvästi kaksi runonsäettä, joiden alkuosat ovat rakenteellisesti paralleeliset: *he asettivat verkon tielleni / kaiwoivat kuopan eteeni*. Pitäytymällä vaihtoehtoon *eteeni pro minulle* on lisäksi vältetty yksikön ensimmäisen persoonan pronominin toisto. Postpositiorakenteen säilyttämisen perusteita ei kannata pohtia irrallaan tästä kontekstista. Joka tapauksessa, olipa kyseessä intentionaalinen tai intuitiivinen ratkaisu, sen seurauksena uuden suomennoksen ja vanhan suomalaisen pipliakielen yhteys säilyy tässäkin jakeessa.

3) Lokaatio elottoman entiteetin lähellä: tyypit [lipnê d] ja [‘al-pënê d]

Psalmeissa on yhteensä yhdeksän jaetta, jossa *pānîm*-kantaisen adposition pääsanana on eloton entiteetti. Ainoa tapaus, jossa ilmaus on käännetty suomeksi *kasvot*-kantaisella sanalla on jae 104:30, jossa vanhat suomennokset käyttävät vastinetta *maan muoto* ja vuoden 1992 suomennos vastinetta *maan kasvot*. Neljä tapausta on selvästi kausaalisia tai temporaalisia (ks. seuraavia alaryhmiä) ja neljä tapausta lokatiivisia adpositioita.

Lokatiiviset adpositiotyypit [lipnê d] ja [‘al-pënê d] ilmentävät sijaintia elottoman entiteetin lähellä. Tyyppi [lipnê d] esiintyy jakeissa 35:5 (*akana tuulesa*), 83:14 (*korsi tuulessa*) ja 147:17 (*kestää kylmyyttä*). Pääsanana näissä on kahdesti *rûah* ‘tuuli’ ja kerran *qorā* ‘kylmyys’. Jakeessa 18:43 (*tomuksi tuuleen*) esiintyy tyyppi [‘al-pënê d], ja sen pääsanana on *rûah* ‘tuuli’.

4) Kausaaliset ilmaukset: tyypit [mippënê a] ja [mippënê d]

Prepositio *min* + *pānîm* > *mippënê* esiintyy Psalmeissa aina kausaalisessa yhteydessä ‘jonkun takia’. Tyyppi [mippënê a] esiintyy seitsemästi:

Ps. 3:1	<i>mippēnē 'abšālôm</i>	'Absalomia / Absalomin takia'
Ps. 17:9	<i>mippēnē rēšā'im</i>	'pahojen takia'
Ps. 44:17	<i>mippēnē 'ôyeb</i>	'vihollisen takia'
Ps. 57:1	<i>mippēnē -šā'ûl</i>	'Saulia, Saulin takia'
Ps. 61:4	<i>mippēnē 'ôyeb</i>	'vihollista vastaan'
Ps. 78:55	<i>mippēnēhem</i>	'heidän luotaan/tieltään'
Ps. 89:24	<i>mippānāyw</i>	'hänen (palvelijani) edestä'

Myös kahdessa viimeisessä kohdassa, joissa suora käänös voi olla myös konkreettinen lokatiivinen 'luotaan' tai 'edestään', on kausaalinen tulkintamahdollisuus: Ps. 78:55 *Y ajaa vieraat kansat pois heidän luotaan* tai kausaalisenä *heidän puolestaan, tieltään*; Ps. 89:24 *Y murskaa vihollisen hänen edestään* tai kausaalisenä *hänen takiaan*.

Tyypissä [mippēnē d] pääsana on viidesti abstrakti ja kahdesti konkreettinen substantiivi:

38:4a	<i>mippēnē za'mekā</i>	'vihasi tähden'
38:4b	<i>mippēnē haṭṭā'ti</i>	'syntieni tähden'
38:6	<i>mippēnē 'iwwalti</i>	'tyhmyyteni tähden'
55:4	<i>mippēnē 'āqat rāšā'</i>	'pahojen sorron tähden'
102:11	<i>mippēnē za'amkā</i>	'vihasi tähden'
60:4	<i>mippēnē qošet</i>	'jousen edestä'
68:3a	<i>mippēnē 'ēš</i>	'tulen voimasta'

Kolme tapauksista on siis psalmissa 38, joten sitä on alkutekstissä toistettu tyyllisistä.

Kiintoisin luettelon tapauksista on jakeessa 68:3, jossa sama prepositio *mippēnē* esiintyy ensin tyyppinä [mippēnē d] ja sen jälkeen tyyppinä [mippēnē Y], mutta nämä on käännetty eri tavoin riippuen siitä, onko pääsanana ainesana vai Jumalaan viittaava substantiivi:

Ps. 68:3a, 3b
 Kēhimmes dōnag mippēnē-'ēš yo'bdû rēšā'im mippēnē 'ēlohîm.
 Kuin sulaa vaha edestä-tulen kadotkoot pahat edestä Jumalan.
 'Niin kuin vaha sulaa tulen voimasta, niin pahat kadotkoot/katoavat Jumalan voimasta.'

Ps. 1551 Ninquin Medeuaha sulapi Tulen edes / Nin huckucan ne Jumalattomat Jumalan casuon edes.

B 1642 nijncuin meden waha sula tulen edes / nijn huckucan jumalattomat Jumalan caswon edes.

B 1776 niinkuin medenwaha sulaa tulen edesä, niin hukkukan jumalattomat Jumalan kaswoin edesä.

VT 1933 niinkuin vaha sulaa tulen hohteessa, niin jumalattomat häviävät Jumalan kasvojen edessä.

R 1992 Niin kuin vaha sulaa tulen hohteessa, niin tuhoutuvat väärämieliset Jumalan edessä.

Jakeessa *tuli* ja *Jumala* ovat analogisessa suhteessa, niin että ensimmäisessä säkeessä *vaha sulaa tulen voimasta* ja sille paralleelisessa toisessa säkeessä *pahat katoavat Jumalan voimasta*. Molemmista säkeissä pääverbi on muutosverbi, joka kuvaa subjektissa tapahtuvaa olotilan muutosta. Preposition avulla lauseeseen on sidottu muutoksen syy tai aiheuttaja. Näin ollen prepositio *mippēnē* on näissä

yhteyksissä kausaalinen pikemmin kuin pelkkä lokatiivi. Vanhojen suomennosten (1551–1776) käännösvastineena on kuitenkin lokatiivinen *tulen edessä*, jossa kausaalisuus ei näy, vaikka sen voi ajatella implikoituvan lauseesta: *vaha sulaa (koska se on) tulen edessä*. 1900-luvun suomennoksissa on päädytty kuvailevampaan ilmaukseen *vaha sulaa tulen hohteessa*, joka jo sellaisenaan sisältää myös selityksen muutosverbin ilmoittamalle tapahtumalle. Jälkimmäisen säkeen [mippënë Y]-tyyppiä ei ole missään suomennoksessa käännetty vastaavalla tavalla kuin ensimmäisen säkeen [mippënë d]-tyyppiä. Vanhoissa suomennoksissa on rinnastettu ilmaukset *tulen edessä – Jumalan kasvojen edessä*, vuoden 1933 suomennoksessa ilmaukset *tulen hohteessa – Jumalan kasvojen edessä* ja uusimmassa suomennoksessa ilmaukset *tulen hohteessa – Jumalan edessä*. Vain vuoden 1992 suomennoksessa [mippënë Y] on käännetty adpositioksi *edessä*. Kaikissa muissa se on metaforisoitu kielikuvaksi *kasvojen edessä* siitä huolimatta, että edellisessä säkeessä esiintyy [mippënë d], joka on jätetty metaforisoimatta kielikuvaksi **tulen kasvojen edessä*.

Suomennosten metaforisointiin ei vaikuta se, että tässä jakeessa on selvä analogia *tulen ja Jumalan välillä*. Käännökset eivät siitä huolimatta ole tehneet metaforisointia naturomorfisen mallin mukaan; ne eivät siis käytä metaforista käsitettä JUMALA ON TULLI, vaan pitäytyvät yleisemmässä antropomorfisessa metaforassa JUMALA ON IHMISKASVOINEN. Naturomorfiseen metaforaan tukeutuminen olisi voinut näkyä esimerkiksi ratkaisuna *vaha sulaa tulen hehkussa/voimasta, pahat tuhoutuvat Jumalan voimasta*. Kausaalisen preposition pääsana olisi näissä vaihtoehdoissa selkeämmin tapahtuman aiheuttaja eikä vain mukanaolija.

Kausaalinen tulkinta näkyy seuraavassa [mippënë d]-tapauksessa (60:4) erityisesti vuoden 1776 Bibliasta ja muutamista viitekäännöksistä. Kyseinen lauseke on kuitenkin varsin vaikeaselkoinen, kuten käänösvaihtoehdoista voi päätellä:

Ps. 60:(4)6
 Nätattâ -- nēs lēhitnōsēs mippënë qošēṭ.
 Annoit -- lipun levitettäväksi edestä jousen (epävarma merkitys).

Ps. 1551 annoit -- ydhen Merkin / Jonga he ylesoiensit / ette he turuatut olisit.

B 1642 annoit -- lipun / jonga he nostit ylōs / että he olisit turwatut.

B 1776 annoit -- lipun --, jolla he itzensä ojennaisit ylōs, totuden tähden.

VT 1933 olet antanut lipun --, että he kokoontuisivat sen turviin, jousta pakoon.

R 1992 nostat merkkiviirin, sinun viirisi luo he kokoontuvat, pois nuolien ulottuvilta.

Agricolalla ja vuoden 1642 Bibliassa *mippënë qošēṭ* on käännetty Lutherin mallin mukaan verbinmuodolla *olla turvattu* (vrt. Luther 1534 *vnd sie sicher machet*). Vuoden 1776 käännöksessä on KJV:n mukainen kausatiivinen ilmaus *totuden tähden* (vrt. KJV 1611/1989 *because of the truth*). 1900-luvun suomennoksissa ja uudemmissa viitekäännöksissä (esim. *Bibeln* 1917, JB 1966) puhutaan *jousesta* tai *nuolesta*: *jousta pakoon* (1933) ja *pois nuolien ulottuvilta* (1992).

Tämä jae on siis lähinnä esimerkki Vanhan testamentin semantiikan ongelmien luonteesta: kun on kyseessä *hapax legomenon* eli vain kerran Vanhassa testamentissa esiintyvä sana tai vain muutamasta raamatunjakeesta tunnettu sana, tulkinnat merkityksestä vaihtelevat suuresti. Jakeen sana *qošēṭ* esiintyy Vanhassa testamentissa vain kahdesti. Kontekstien (Snl. 22:21 ja Ps. 60:4) perusteella vanhat käännökset tulkitsevat sen merkitsevän abstraktia 'totuutta', mut-

ta uudemmat ottavat huomioon assimilaation seemiläisissä kielissä ja siksi tulkitsevat sanan tarkoittavan konkreettista 'jousta' tai 'nuolta'; semanttinen yhteys abstraktin ja konkreettisen välillä on ajatus 'jousella punnitusta' puheesta (Strong 7189). Luther ei liene tulkinnut tätä substantiivia verbiksi, vaan hän on käyttänyt tässä epäselvässä tapauksessa kontekstiin sopivaa vapaata käännöstä, joka puolestaan on tarkasti käännetty kahteen ensimmäiseen suomennokseen. – Prepositiotyyppi [mippēnê d] on kuitenkin saanut kausaalisen tulkinnan siinä traditiolinjassa, joka on peräisin *King James Version* -käännöksestä.

5) *Temporaaliset ilmaukset: tyyppi [lipnê d]*

Lipnê esiintyy psalmissa 72 kahdesti temporaalisena ilmauksena. Pääsanana on tällöin taivaankappale, joko kuu (72:5 *lipnê yārēah* 'kuun edessä') tai aurinko (72:17 *lipnê šemeš* 'auringon edessä'). Jakeissa toivotetaan kuninkaalle – tai Messiaalle – pitkää ikää: että hän elää ja hallitsee *kuun edessä* ja että hänen nimensä kestää *auringon edessä* (ks. myös Murphy 1948: 22, 42). Esimerkkijakeena seuraavassa on 72:5.

Ps. 72:5

Ps. 1551 nincauan quin Auringo ia Cw ouat, Lapsista nin Lastein Lapsihin.

B 1642 nijncawuan cuin Auringo ja Cuu owat, lapsista nijn lasten lapsijn.

B 1776 niinkauwan kuin Auringo ja Kuu owat, lapsista niin lasten lapsiin.

VT 1933 niin kauan kuin aurinko paistaa ja kuu kumottaa, polvesta polveen.

R 1992 polvesta polveen, niin kauan kuin kiertävät aurinko ja kuu.

Lipnê on suomennoksissa säilyttänyt temporaalisuutensa näissä kohdissa Agricolausta uusimpaan suomennokseen. Se, että kyseessä on ajanilmaus, saa tukea myös säekertoparista, joka on suomennettu ilmauksilla *lapsista lasten lapsiin* ja *polvesta polveen*.

6) *Adverbit pēnîmâ ja lēpānîm*

Esiteltyjen adpositiotyyppien lisäksi hepreankielisistä Psalmeissa on kaksi adverbia, joita ei ole käännetty *kasvot*-kantaisilla vastineilla yhdessäkään suomennoksessa. Toinen on jakeen 45:14 harvinaisehko adverbi *pēnîmâ* 'sisällä/-ltä, sisäpuolella/-lta', joka esiintyy vain kerran Psalmien kirjassa (Strong 06441). Käännökset ovat erilaisia sen mukaan, onko adverbi katsottu sitä edeltävän substantiivin adverbialitäydennykseksi vai koko verbittömän lauseen täydennykseksi. Otan jakeen tähän havainnollistamaan jälleen yhtä alkutekstin viittaussuhdeongelmaa ja toisaalta sitä, kuinka mahdotonta on tehdä kirjaimellista raamatunkäännöstä tekemättä myös tulkintoja.

45:14

Kol-kēbûddâ bat-melek pēnîmâ, mimmišbēšôt zāhāb lēbûšāh.

Kaikki-loisto tytär-kuninkaan sisällä/-ltä kirjaillusta kulta vaatteensa.

'Kuninkaan tytär on loistokas, / hänen vaatteensa on kirjailtu kullalla.'

Ps. 1551 Se Kuningan Tytär ombi coconans caunis siselde / Hen on Cullaises wattes puetettu.

B 1642 Cuningan tytär on coconans caunis sisäldä / hän on cullaises waattes puetettu.

B 1776 Kuningan tytär on kokonansa kunniallinen sisäldä: hän on kullaisesa waatteesa puetettu.

VT 1933 Ylen ihana on kuninkaan tytär sisäkammiossa, kultakudosta on hänen pukunsa.

R 1992 *Kuninkaan tytär saapuu palatsiin kaikessa loistossaan*, hänen vaatteensa ovat kullalla kirjutut.

Osa viitekäännöksistä tekee saman tulkinnan kuin vanhat suomennokset, joissa *tytär on sisäisesti kaunis* (esim. KJV 1611/1989), eli *pēnîmâ* on näissä nähty geneetiivirakenteen *bat-melek* täydennykseksi. Osa käännöksistä taas päättyy 1900-luvun suomennosten kanssa tulkintaan *tytär on kaunis palatsissa* (esim. JPS 1917/2002), jossa adverbi *pēnîmâ* siis määrittää koko lausetta. *New English Bible* (1970) poikkeaa vielä näistäkin versiollaan *in the palace honour awaits her*; eli sen mukaan kohdassa ei puhuta kuninkaan tyttären kauneudesta lainkaan vaan häntä palatsissa odottavasta ylellisyydestä. Nykysuomen kannalta kiinnittää huomiota vuoden 1776 käännöksen valinta, jossa kauneus ja loistokkuus on ilmaistu adjektiivilla *kunniallinen*. Toisaalta se on heprean kannalta suora käännös, sillä *kēbûddâ* tulee 'kunniaa' merkitsevistä kantasanasta *kbd*. Sana onkin vanhan kirjasuomen aikaan tarkoittanut ensisijaisesti 'arvostettua, kunnioitettua, korkea-arvoista, maineikasta' tai 'ylevää, jaloa, ylistettävää, pyhää', vaikka myös nykyiset merkitykset 'kunniaksi oleva, moitteeton' ja 'säädyllyinen, siveä, hyvien tapojen mukainen' on tunnettu (VKS s.v. *kunniallinen*).

Toinen adverbi, jota ei ole koskaan suomennettu *kasvot*-kantisella vastineella, on jakeen 102:26 temporaaliadverbi *lēpānîm* 'aluksella, aluksi'. Sen alkuosana on prepositio *lē* kuten prepositiossa *lipnê*, mutta loppuosan muodostaa koko monikkomuotoinen *pānîm* eikä sanan taivutusvartalo *pny*, kuten prepositiota-pauksissa. Sanaa ei näin ollen muotonsakaan puolesta voi sekoittaa prepositioihin, mutta ennen muuta se on tässä syntaktisesti helppo havaita adverbiksi. Esimerkijakeessa *lēpānîm* esiintyy itsenäisenä koko lauseen määreenä:

Ps. 102:26

Lēpānîm hā'āreṣ yāsadtâ ūma'āsēh yādēkā šāmāyîm.
Alussa maan perustit ja tekoa käsiesi taivaat.
'Alussa perustit maan, / Sinun kättesi tekoa ovat taivaat.'

Ps. 1551 Sine olet ennen Maan perustanut / Ja Taiuat ovat sinun käsialas.

B 1642 sinä olet maan perustanut / ja taiwat ovat sinun käsialas.

B 1776 Sinä olet muinan maan perustanut, ja taiwat ovat sinun käsialas

VT 1933 Muinoin sinä perustit maan, ja taivaat ovat sinun käsialasi.

R 1992 Jo ammoin sinä laskit maan perustukset, sinun kättesi työtä ovat taivaat.

Tämä käyttöyhteys on selvästi kieliopillistunut, eikä metaforinen tulkinta ole mahdollinen (**kasvoilla maan perustit*). Lekseemi *pānîm* on täysin kadottanut itsenäisen merkityksensä ja esiintyy siis temporaalisena adverbina 'aluksi, ensin'.

Yhteenvetoa

Tarkastelin tapauksia, joissa heprean prepositioiden *lipnê*, *millipnê*, 'al-pēnê' ja *mippēnê* lokatiivisia, kausaalisia ja temporaalisia esiintymiä on kaikissa psalmisuomennoksissa käsitelty kieliopillistumina eikä substantiivin *pānîm* 'kasvot' esiintyminä. Samoin on pidetty kieliopillistumina adverbien *pēnîmâ* ja *lēpānîm* kertaesiintymiä psalmiaineistossa.

Preposition pääsanana voi olla Jumalan lisäksi myös ihminen tai eloton enteetti. Tyyppejä [lipnê a], [lipnê d], ['al-pēnê d] ja [mippēnê d] ei esiinny muis-

sa ryhmissä kuin tässä. Ihmis- ja asiaviitteisyys ovat tässä ryhmässä kokonaisuuteen nähden yliedustettuina.

Sakraalin tekstin sisälläkin toimitaan erilaisten käänösstrategioiden mukaan, ja keskeiseksi muuttujaksi näyttää nousevan ilmauksen ihmisviitteisyys versus Jumala-viitteisyys. Toisin sanoen samaan kieliopilliseen prepositiorakenteeseen on raamatunsuomennosten historiassa suhtauduttu eri tavoin yksinomaan sen mukaan, onko ilmaus Jumala-viitteinen vai ei. Ihmis- ja asiaviitteiset tapaukset aktivoivat erilaisia käänösstrategioita kuin jumalaviitteiset.

Seuraavassa ryhmässä tarkastellaan lähemmin Jumala-viitteisten ilmausten kääntämisen ongelmia.

4.3.3 Kieliopillistuman metaforisaatio

4.3.3.1 Yleiset metaforisaatiot

Edellä käsittelin ne Biblia Hebraican psalmikäännöksen *pānîm*-kantaiset prepositiot, joita ei ole missään suomennoksessa metaforisoitu *kasvot*-lekseemin sisältäväksi antropomorfismiksi. Prepositioiden joukossa on kuitenkin kahdeksan tapausta, joissa kieliopillistuma näyttää metaforisoituneen miltei kaikissa suomennoksissa ja useissa viitekäännöksissä. Kaikissa näissä kuvataan *lokaatio Jumalan tuntumassa*. Metaforisoituneet prepositiot edustavat tyyppejä [*et-pēnê Y*] (16:11; 21:7; 140:14), [*lipnê Y*] (41:13; 100:1–2), [*mippēnê Y*] (68:3b; 139:7) ja [*milipnê Y*] (51:13). Kaikki metaforisoituneet tapaukset ovat Jumala-viitteisiä.

Prepositoista yleisin tässä ryhmässä on muuten harvinainen tyyppi [*et-pēnê Y*] 'Y:n edessä'. Prepositio 'et sinänsä merkitsee 'kanssa, luona'. Muoto on akkusatiivin kaltainen; ja niinpä prepositio 'et ja akkusatiivin merkki 'et ovat jo vanhastaan sekaantuneet toistensa kanssa (Joüon ja Muraoka 1993: 343–344; Sollamo 1979: 116–117). Sollamon mukaan muoto 'et-pēnê esiintyy raamatunhepreassa 16 kertaa. Tässä esittämäni kolme psalminkohtaa eivät ole mukana hänen mainitsemisensa esimerkeissä, mutta nähdäkseni ne saattavat silti kuulua tähän tyyppiin. Aineistoni kolmessa tapauksessa on yksi verbitön nominaalilause, *šōba' šēmāhôt 'et-pānēkā* 'täysi ilo (on) edessäsi / kasvojesi luona' (16:11), yksi statiivinen transitiiviverbi *tēhaddēhû bēšimhâ 'et-pānēkā* 'ilahdutat häntä ilolla edessäsi' (21:7) ja yksi statiivinen intransitiiviverbi *yēšēbû yēšārîm 'et-pānēkā* 'asuvat oikeamieliset edessäsi' (140:14). Näissä tyyppi [*et-pēnê Y*] esiintyy aina muodossa 'et-pānēkā, ja sen tehtävänä on ilmaista sijaintia eikä objektia.

Pelkistetyimmillään tapaus on esillä jakeessa 140:14.

Ps. 140:14

Yēšēbû yēšārîm 'et-pānēkā.

Asuvat oikeamieliset edessäsi / kasvojesi luona.

Ps. 1551 ne waghat pite sinun *Casuos edes* pysymen

B 1642 wagat pysywät sinun *caswos edes*

B 1776 wagat asuwat sinun *kaswois edesä*

VT 1933 oikeamieliset saavat asua sinun *kasvojesi edessä*

R 1992 rehelliset saavat asua *lähelläsi*

Kaikki suomennokset Agricolasta vuoden 1933 Vanhaan testamenttiin ovat metaforisoineet tässä preposition ja käyttävät kielikuvaa *kasvojesi edessä*. Vuoden 1992 suomennokseen on valittu possessiivisuffiksillinen adverbi *lähelläsi*.

Tyyppi [*lipnê Y*] ‘Y:n edessä’ on metaforisoitu kaikissa suomennoksissa vuoden 1933 käännökseen saakka kahdessa jakeessa (Ps. 41:13; 100:1/2). Jae 41:12 kuuluu seuraavasti:

Ps. 41:13

Wa’ānī bētummī tomaktā bī wattaṣībēnī lēpānēkā lē’ōlām.
Ja minä, viattomuudessani tuet minua ja asetat minut eteesi ikuisesti.

Ps. 1551 Mutta minua sine ylespidhet minun vighattomueni tedhen / ia asetat minun sinun *Casuos* eten ijancaikisest .

B 1642 Mutta minua sinä holhot minun wiattomuuden tähden / ja asetat minun *caswos eteen* ijancaickisest.

B 1776 Mutta minua sinä holhot minun wiattomuuden tähden; ja asetat minun *kaswois eteen* ijancaikkisesti.

VT 1933 Minun nuhteettomuuteni tähden sinä minua tuet ja annat minun seisoa *kasvojesi edessä* ainiaan.

R 1992 Sinä tuet minua, koska olen nuhteeton, sinä annat minun aina olla *lähelläsi*.

Olen aiemmin tarkastellut [*lipnê Y*]-tyypin muita verbikoteksteja luvussa 4.3.1, johon oli kerätty ne *pānîm*-kantaiset prepositioesiintymät, joita mikään suomennos ei ole metaforisoinut. Samaan semanttiseen luokitukseen asetettuna tämä tapaus edustaa kausatiiviverbien ryhmää (*verbi ilmaisee valmistamista tai siirtämistä*). Jakeessa Ps. 41:13 käytetään hepreassa verbiä *nāṣab* ‘asettaa’ yhteydessä *Y asettaa a:n eteensä*. Suomennosvastineet ovat *Y asettaa a:n kasvojensa eteen* (1551–1776), *Y antaa a:n seistä kasvojensa edessä* (1933) ja *Y antaa a:n olla lähellään* (1992). Vain uusin suomennos käyttää adverbia suomennosvastineena, mutta kaikki aiemmat suomennokset ovat metaforisoineet ilmauksen.

Toinen tapaus on jakeessa 100:1/2:

Ps. 100:1/2

‘ibdû ‘et-YHWH bēšimḥâ bō’û lēpānāyw birnānâ.
Palvelkaa Herraa iloiten tulkaa eteensä ilolauluin.

Ps. 1551 Ihastucat HERRALLE caiki Mailma / paluelcat HERRA ilon cansa / tulcat henen *Casuons eteen* ihastuxella.

B 1642 Ihastucat HERralle caicki mailma / palwelcat HERra ilolla / tulcat hänen *caswons eteen* ihastuxella.

B 1776 Riemuitkat HERralle kaikki maa! Palwelkat HERraa ilolla: tulkat hänen *kaswoinsa eteen* riemulla.

VT 1933 Kohottakaa riemuhuuto Herralle, kaikki maa. Palvelkaa Herraa ilolla, tulkaa hänen *kasvojensa eteen* riemulla.

R 1992 Iloitse, maa! Kohottakaa riemuhuuto Herralle! Palvelkaa häntä iloiten, tulkaa hänen *eteensä* riemuiten.

Tässä käytetään hepreassa aktiiviverbiä (*verbi ilmaisee suuntaista liikettä*) *bô* ‘tulla’. Lauseyhteys on *a tulee Y:n eteen*. Neljässä vanhimmassa suomennoksessa (1551–1933) käännöksenä on metaforisaatio *a tulee Y:n kasvojen eteen*, ja vain uusimmassa suomennoksessa on pelkkä postpositio *a tulee Y:n eteen*.

Kaksi niin ikään kaikkien vanhempien suomennosten (1551–1933) metaforisoimaa tapausta edustaa [*mippñê Y*]-tyyppiä. Toisen näistä esittelin luvussa 4.3.2 (Ps. 68:3b). Toinen jae kuuluu seuraavalla tavalla:

Ps. 139:7

'anā	'ēlek	mērūhekā	wē'anā	mippānēkā	'ebraḥ.
Minne	menen	hengeltäsi	ja minne	kasvoiltasi	pakenen.

Ps. 1551 Cuhunga mine menen sinun hengestes? Ja cuhunga mine sinun *Casuostas* pakenen?

B 1642 Cuhunga minä menen sinun hengestäs? ja cuhunga minä sinun *caswostas* pakenen?

B 1776 Kuhunga minä menen sinun hengestäs? ja kuhunga minä sinun *kaswois edestä* pakenen?

VT 1933 Minne minä voisin mennä, kussa ei sinun Henkesi olisi, minne paeta sinun *kasvojesi* edestä?

R 1992 Minne voisin mennä sinun henkesi ulottuvilta, minne voisin paeta sinun *edestäsi*?

Tämän jakeen molemmissa säkeissä on metonyyminen antropomorfismi, *henki* ja *kasvot*. Jakeessa toimivat metaforiset käsitteet JUMALAN KASVOT ON KIINNIOTTAJA, MINÄ OLEN PAKENIJA. Suomessa lähin mahdollinen toimiva metaforinen käsite voisi olla KATSE ON KIINNIOTTAJA, sillä suomessa on idiomit *seurata katseellaan, etsii katseellaan, ei voi irrottaa katsettaan* (PS s.v. *katse*). Vuoden 1992 suomennoksen alkusäkeessä HENKI ON KIINNIOTTAJA, sillä siinä *henki ulottuu ihmiseen*, ja loppusäkeessä kiinniottajan roolissa on Jumala, ei Jumala-viitteinen metonyymi.

Viimeinen tämän ryhmän metaforisaatioista on jakeessa 51:13 tyyppi [*milipñê Y*] 'Y:n edestä'.

Ps. 51:13

'al-tašlikenī	millēpānēkā.
Älä heitä minua	edestäsi.

RK 1544 Ele minua poijsnacka sinun *Kaswos edheste*

Ps. 1551 Ele poisheite minua sinun *Casuos edhest*

B 1642 Älä heitä minua pois *caswos edestä*

B 1776 Älä heitä minua pois *kaswois edestä*

VT 1933 Älä heitä minua pois *kasvojesi edestä*

R 1992 Älä karkota minua *kasvojesi edestä*

Jae on aineistoni ainoa tapaus, jossa kaikki suomennokset aina Agricolan Rukouskirjasta vuoden 1992 käännökseen metaforisoivat alkutekstin kieliopillistuman. Totesin aiemmin, että metaforisaatio lienee tyyllisesti helpoin toteuttaa sellaisissa yhteyksissä, joissa kuvataan ihmisen ja jumaluuden kohtaamista. Ylämainitussa jakeessa on juuri tällainen tapaus, sillä psalmi 51 on tunnettu synnintunnustus (*Daavidin psalmi, profeetta Natanin käytyä hänen luonaan sen vuoksi, että hän oli koskenut Batsebaan*) ja siksi tunnelmaltaan erityisen tiivis jumaluuden lähestymisen laulu. On odotuksenmukaista, että uusinkin suomennos säilyttää antropomorfismin *Jumalan kasvot* tässä yhteydessä. Psalmi on kuulunut jo Rukouskirjan (1544) valikoimaan, eli se on käännetty suomeksi jo ennen Uutta testamenttia (1548).

Myös muunkieliset käännökset ovat metaforisoineet tässä mainittuja jakeita yleisesti. Luther (1534) käyttää metaforisia vastineita kuudessa näistä kahdeksasta jakeesta:

16:11	fur dir ist freude die fülle
21:7	Du erfrewest jn mit freuden deines andlitzs
41:13	stellst mich fur dein angesicht ewiglich
51:13	Verwirff mich nicht von deinem angesichte
68:3b	so müssen vmbkomen die Gottlosen fur Gott
100:1	Kompt fur sein angesicht
139:7	wo sol ich hin friehen für deinem angesichte
140:14	die fromen werden fur deinem angesichte bleiben

Vain kahdessa tapauksessa on metaforisoimaton prepositiovastine *fur dir* (16:11) tai *fur Gott* (68:3b). Ensimmäisten suomennosten metaforisaatiot ovatkin todennäköisimmin peräisin juuri Lutherilta, ja taustalla on *Vulgatan* ja muiden latinankielisten käännösten perinne. *King James* -käännöksessä (1611/1989) näissä esiintyy kerran *before Thy face* (41:12) ja kerran *with thy countenance* (21:7). Muissa viidessä jakeessa vastineena on abstraktimpi *in/from/before thy presence*. Yllättävämpää on, että uusi norjankielinen käänнос (NB 1978) on niin ikään valinnut kuudessa jakeessa traditionaalisen muodon *for/fra ditt/Guds åsyn* (16:11; 41:13; 51:13; 68:3b; 139:7; 140:14).

Jonkinlaisena perusteluna kategorianvaihdostapauksille toimii koteksti, se että niissä on nimenomaan kyse metaforisesta sijainnista Jumalan tuntumassa. Seitsemässä tapauksessa kahdeksasta Jumalaa puhutellaan sinä-muodossa, eli tapauksissa on kyse suorasta vuorovaikutuksesta jumaluuden kanssa. Vaikka *'et-pênê, lipnê, millipnê* ja *mippênê* ovat syntaktisesti prepositioita, koteksti on vahvasti metaforinen. Preposition tehtävä on kaikissa mainituissa yhteyksissä ilmaista lokaatiota, mutta ei konkreettista fyysistä lokaatiota vaan mentaalista tilaa. Voisi siis sanoa, että preposition semanttinen status on metaforinen, Ni-daa mukaillakseni *eksosentrinen*. Vuorovaikutus jumaluuden kanssa on jo sinänsä metafora. Antropomorfismi toteutuu teksteissä vuorovaikutustasolla, sillä jotta voidaan kuvata keskustelua ihmisen ja jumaluuden välillä, tarvitaan taustalle metaforinen käsite JUMALA ON IHMISEN KALTAINEN tai sen spesifimpi muoto JUMALA ON PUHEKUMPPANI.

Tässä yhteydessä on huomautettava jälleen yhdestä dynaamisidiomaattisen käännostavan nostattamasta ongelmasta. Nimittäin jos idiomaattisuusperiaatteen toteuttaisi tekstitasolla, pitäisi käänöksessä ottaa huomioon myös kyseisten vuorovaikutusmetaforien idiomaattisuus versus epäidiomaattisuus kohdekulttuurissa. Voihan olla, että jumaluuden personointi metaforaksi JUMALA ON PUHEKUMPPANI, joka näkyy jumaluuden sinutteluna ja puhutteluna teksteissä, ei ole tuttu tekstuaalinen metafora kohdekulttuurille, jolle Raamattua käännetään. Pitäisikö siis tekstiin kirjata jokin eksplisiittinen vihje, jossa metafora muutettaisiin vertaukseksi *Jumala on kuin puhekumppani*? Näkyisikö tämä vihje jokaisen direktiivin muuttamisena imperatiivista (*vastaa minulle, Jumala*) jussiiviin⁶³ (*Jumala vastatkoon minulle*) tai konditionaaliin (*vastaisipa Jumala minulle*)?

⁶³ ISK:n (2004: 1577) mukaan "jussiivi ei kohdistu direktiiviä suoraan puhuteltavaan niin kuin varsinaiset imperatiivi-ilmaukset, vaan se esitetään vaatimuksena, toivo-

Tällaisen muutoksen jälkeen rukoukset eivät olisi enää rukouksia vaan toiveita. Tekstimittakaavassa toteutettuna idiomaattisen käännösmenetelmän peruseriaate metaforien kulttuuristandardisoimisesta ei toimi. Käytännössä tällainen tekstin viitekehystämisen kääntäjien tulkintaperinteeseen sopivaksi on useissa dynaamis-idiomaattisissa käännöksissä toteutettu kunkin raamatunkirjan alussa johdantotekstin avulla.

4.3.3.2 Vuoden 1933 suomennoksen metaforisaatiot

Edellä kuvasin tarkemmin niitä kahdeksaa Psalmien kirjan prepositiotapausta, joissa vanhat (1551–1933) suomennokset ovat yleisesti metaforisoineet kieliopillistuman. Suurempi joukko kieliopillistumia on kuitenkin metaforisoitu vain yhdessä suomennoksessa, nimittäin vuoden 1933 käännöksessä.

Taulukossa 4 esittelin sellaiset jakeet, joissa alkutekstin *pānīm* on käännetty vain yhdessä tai kahdessa käännöksessä *kasvot*-lekseemillä. Taulukon perusteella muotoilin yhdeksi tutkimuskysymykseksi, miksi vuoden 1933 käännös viljelee *kasvot*-lekseemiä paljon muita useammin. Taulukon 4 tapauksia on yhteensä 25, ja niistä 22 on vuoden 1933 Vanhasta testamentista. Kolme muuta yksittäistapausta ovat vuosien 1551⁶⁴, 1776⁶⁵ ja 1992⁶⁶ käännöksissä; niistä kaksi on ihmissviitteisiä ja yksi on metaforinen *maan kasvot*. Sen sijaan kaikki vuoden 1933 tapaukset ovat Jumala-viitteisiä, ja niistä vain neljä palautuu raamatunheprean kielikuvaan (ks. *voideltusi kasvot* luvussa 4.2.1.7 ja *kasvojesi aikana, kasvojesi suojaan ja kasvojesi nuhtelu* luvussa 4.2.2). Suurin osa vuoden 1933 suomennoksen omintakeisesti kääntämistä *kasvot*-kielikuvista palautuu kuitenkin raamatunheprean kieliopillistumaan, kuten myös taulukosta 7 kävi ilmi. Kieliopillistumaan palautuvat tapaukset (18) ovat seuraavat:

VT 1933

- 9:4 hukkuivat sinun *kasvojesi edessä*
- 9:20 tuomittakoon pakanat sinun *kasvojesi edessä*
- 61:8 hallitkoon hän iankaikkisesti Jumalan *kasvojen edessä*
- 68:2 hänen vihamiehensä pakenevat hänen *kasvojensa edestä*
- 68:4 vanhurskaat iloitsevat ja riemuitsevat Jumalan *kasvojen edessä*
- 68:5 hänen nimensä on Herra, riemuitkaa hänen *kasvojensa edessä*
- 68:9a maa vapisi ja taivaat tiukkuivat Jumalan *kasvojen edessä*
- 68:9b Siinai vapisi Jumalan, Israelin Jumalan, *kasvojen edessä*
- 79:11 tulkoon vankien huokaus sinun *kasvojesi eteen*
- 88:3 salli minun rukoukseni tulla *kasvojesi eteen*
- 96:6 Herraus ja kunnia on hänen *kasvojensa edessä*
- 96:9 vaviskaa hänen *kasvojensa edessä*
- 114:7a vapise, maa, Herran *kasvojen edessä*
- 114:7b Jaakobin Jumalan *kasvojen edessä*

muksena tai velvoitteena puheenalaiselle, joka ei välttämättä ole puhetilanteessa läsnä".

⁶⁴ Agricola (1551, Ps. 34:1) käyttää ilmausta *muuttaa kasvonsa* merkityksessä 'tekeytyä mielipuoleksi': "Dauidin Psalmi / koska hen *Casuons mwtti* Abimelechin edes".

⁶⁵ Biblical 1776 *HERra*, *ennätä hänen kasvonsa* (Ps. 17:13) on käsitelty luvussa 4.2.2.

⁶⁶ Uusin suomennos (1992) kääntää ilmauksen *pēnē 'ādāmā* (Ps. 104:30) kirjaimellisella vastineella *maan kasvot*. Tässä kaikki vanhemmat suomennokset käyttävät ilmausta *maan muoto*, joten uusi suomennos säilyttää vanhan käännösratkaisun vaihtamalla tähän ymmärrettävän 'kasvoja' merkitsevän sanan.

- 116:9 minä saan vaeltaa Herran *kasvojen edessä* elävien maassa
 119:169 Herra, suo minun valitukseni tulla sinun *kasvojesi eteen*
 119:170 tulkoon minun anomiseni sinun *kasvojesi eteen*
 141:2 minun rukoukseni olkoon suitsutusuhri sinun *kasvojesi edessä*

Muodostan seuraavassa näistä 18:sta vuoden 1933 esiintymästä samankaltaiset sisältöluokat kuin luvussa 4.3.1 niistä hepreakan *pānîm*-kantisista kieliopillistumista, joita mikään suomennos ei ole kääntänyt leksikaalisella *kasvot*-vastineella. Niissä tapauksissa kieliopillistuma oli siis käännettäessä säilynyt kieliopillisen suhteen osoittajana eikä ollut metaforisoitunut kielikuvaksi. 1) Edellä luetelluista tapauksista suurin osa on lokatiivisia ilmauksia, joissa kuvataan sijaintia Jumalan tuntumassa: tyytit [*lipnê Y*], [*millipnê Y*] ja [*al-pēnê Y*]. 2) Toinen sisältöluokka ovat kausaaliset ilmaukset, joissa on mahdollinen joko lokatiivinen tai kausaalinen tulkinta: tyyppi [*mippēnê Y*]. Ihmis- ja asiaviitteiset lokaatiot ja temporaaliset ilmaukset sekä adverbit puuttuvat ryhmästä kokonaan, joten luokkia muodostuu vain kaksi.

- 1) *Lokaatio Jumalan tuntumassa: tyytit* [*lipnê Y*], [*mippēnê Y*], [*millipnê Y*], [*al-pēnê Y*]
 (1a) [*lipnê Y*]

Tässäkin ryhmässä yleisin prepositio on *lipnê* 'edessä/eteen', ja se esiintyy perustyyppinä [*lipnê Y*] kymmenessä kohdassa. Toisin sanoen vuoden 1933 suomennos on kääntänyt raamatunheprean tavallisimman substantiivilähtöisen postposition 'Jumalan edessä/eteen' kymmenen kertaa metaforaksi *Jumalan kasvojen edessä/eteen* ilman, että yksikään aiemmista suomennoksista tukee tällaista ratkaisua. Nämä tapaukset ovat jakeissa 61:8, 68:4, 68:5, 79:11, 88:3, 96:6, 116:9, 119:169, 119:170 ja 141:2. Ryhmittelen ne seuraavaksi verbikotekstien mukaisesti semanttisiin ryhmiin samaan tapaan kuin luvussa 4.3.1, jossa käsittelin [*lipnê Y*]-tyyppiä edellisen kerran. Käännösten verbivaihtoehdot on esitetty kolmannen persoonan tunnusmerkittämissä muodoissa nykysuomen ortografian mukaan. Kirjaintunnukset ovat kuten edellä, Y = jumalatarkoitteinen substantiivi tai pääte, a = ihmistarkoitteinen substantiivi tai pääte ja d = elottomaan entiteettiin viittaava substantiivi tai pääte.

Vuoden 1933 suomennoksessa metaforisoituneen [*lipnê Y*]-tyypin käännösvastineet verbikoteksteissaan. Y = Jumala, a = ihminen, d = eloton entiteetti.

1 *Verbi ilmaisee paikallaan pysymistä tai jonakin olemista*

yāšab 'pysyä' (*yēšeb* 'pysyköön')

Ps. 61:8

a pysyy Y:n edessä (1551-1776)

a hallitsee Y:n kasvojen edessä (1933)

a:n valtaistuin pysyy Y:n edessä (1992)

kûn 'seistä' (*tikkôn tēpillâtî qētoret lēpānēkā* 'asettakaan rukoukseni suitsukkeeksi eteesi')

Ps. 141:2

a:n rukous kelpaa Y:n edessä (1551-1776)

a:n rukous on suitsutusuhri Y:n kasvojen edessä (1933)

a:n rukous on Y:n edessä uhrisavuna (1992)

olla-verbitön nominaalilause

Ps. 96:6

d seisoo Y:n edessä (1551)

d on Y:n edessä (1642, 1776)

d on Y:n kasvojen edessä (1933)

d on Y:n (1992)

2 Verbi ilmaisee rukouspuhetta tai ääntä

šāmah 'iloita', '*ālas* 'riemuita' (*yišmēḥû ya'alšû lipnê 'ēlohîm* 'iloitkoon ja riemuitkoon edessä Y:n')

Ps. 68:4

a riemuitsee ja iloitsee Y:n edessä (1551–1776, 1992)

a iloitsee ja riemuitsee Y:n kasvojen edessä (1933)

'ālaz 'riemuita' (*wē'ilzû lēpānāyw* 'riemuitkaa edessään')

Ps. 68:5

a iloitsee Y:n edessä (1551–1776, 1992)

a riemuitsee Y:n kasvojen edessä (1933)

(3 Verbi ilmaisee asennon muutosta)

(4 Verbi ilmaisee valmistamista tai siirtämistä)

5 Verbi ilmaisee suuntaista liikettä

d (huokaus/rukous/itku) + *bô* 'tulla' + lipnê Y (*tābô* 'tulkoon rukoukseni eteesi')

Ps. 79:11

a:n huokaus tulee Y:n eteen (1551–1776)

a:n huokaus tulee Y:n kasvojen eteen (1933)

Y kuulee a:n vaikerruksen (1992)

Ps. 88:3

a:n rukous tulee Y:n eteen (1551–1776)

Y sallii a:n rukouksen tulla Y:n kasvojen eteen (1933)

a:n rukous nousee Y:n kasvojen eteen (1992)

Ps. 119:170

Y antaa a:n rukouksen tulla Y:n eteen (1551–1776)

a:n anominen tulee Y:n kasvojen eteen (1933)

a:n avunpyyntö tulee Y:n eteen (1992)

qārab 'lähestyä' (*tiqrab rinnātî lēpānêkâ* 'tulkoon itkuni eteesi')

Ps. 119:169

Y antaa a:n kanteen tulla Y:n eteen (1551, 1642)

Y antaa a:n huudon tulla Y:n eteen (1776)

Y suo a:n valituksen tulla Y:n kasvojen eteen (1933)

a:n huuto nousee Y:n eteen (1992)

hālak 'kulkea' (*'ethallek lipnê Y* 'vaellan Y:n edessä')

Ps. 116:9

a tahtoo vaeltaa Y:n edessä (1551)

a vaeltaa Y:n edessä (1642, 1776, 1992)

a vaeltaa Y:n kasvojen edessä (1933)

Kun näitä ryhmiä verrataan aiemmin, luvussa 4.3.1, esitettyihin [lipnê Y]-tyypin verbeihin, tulee ilmi joitakin eroja. Molemmista puuttui kausatiiviverbien ryhmä 4), mutta rukousasentoa ilmaisevat verbit (ryhmä 3) oli aiemmin tärkeällä sijalla. Rukouspuhetta ilmaisevia verbejä on nyt vain kolme, ja ne ovat saman psalmin perättäisissä jakeissa (68:4, 5). Toisaalta liikeverbien ryhmässä on neljä rukoustoimintaan kuuluvaa ilmausta, joissa *huokaus/rukous/itku tulee Y:n eteen*. Näissä liikkeen suunta on tavallisesti ihmisestä kohti Jumalaa eli a → Y. Viimeinen kohta poikkeaa tästä, ja siinä on jälleen kyseessä *hālak*-verbin hitpa ‘el-vartalo, jossa verbin aktiivisuus on himmentynyt ja verbi muistuttaa statiiviverbejä (vrt. lukuun 4.3.1). Vertailusta selviää, että [lipnê Y]-tyyppi ei ole psalmeissa metaforisoitunut missään suomennoksessa silloin, kun verbi ilmaisee rukousasentoa Y:n edessä. Muita selviä eroja metaforisoituneiden ja metaforisoimattomien [lipnê Y]-ryhmien välillä ei verbien semanttisesta tarkastelusta ilmene.

Suomennosten vertailun helpottamiseksi olen koonnut käännösvastineet taulukkoon 11.

TAULUKKO 11 Vuoden 1933 suomennoksessa metaforisoituneet [lipnê Y]-tyypin käännösvastineet.

	1551	1642	1776	1933	1992
<i>Y:n kasvojen edessä</i>	0	0	0	6	0
<i>Y:n kasvojen eteen</i>	0	0	0	4	1
<i>Y:n edessä</i>	6	6	6	0	5
<i>Y:n eteen</i>	4	4	4	0	2
kontekstimuutos	0	0	0	0	2
yhteensä	10	10	10	10	10

Jakaumat ovat selkeitä. Vuoden 1933 vastineita *kasvojen edessä/eteen* vastaavat kaikissa vanhemmissa suomennoksissa pelkät postpositiot *edessä/eteen*. Uusin suomennos säilyttää metaforan *kasvojen eteen* kerran näissä kohdissa, mutta tavallisesti sekin käyttää pelkkää postpositiota. Kahdesti konteksti on muuttunut enemmän. Seuraava jae on taulukossa 11 esitettyjen kymmenen tapauksen prototyyppinen edustaja.

Ps. 68:4

Wəṣaddîqîm yîsmêhû ya‘alsû lipnê ’êlôhîm.
Mutta oikeamieliset iloitsivat/iloitsevat riemuitkoot/riemuitsevat edessä Jumalan.
‘Mutta oikeamieliset saakoot iloita ja riemuitsevat Jumalan edessä.’

Ps. 1551 Mutta ne Wanhurskat riemuitkan ia iloitskan Jumalan edes.

B 1642 Mutta wanhurscat riemuitcan ja iloitscan Jumalan edes.

B 1776 Mutta wanhurskat riemuitkan ja iloitskan Jumalan edesä.

VT 1933 Mutta vanhurskaat iloitsevat ja riemuitsevat Jumalan kasvojen edessä.

R 1992 Mutta vanhurskaat iloitsevat ja riemuitsevat Jumalan edessä.

Alkutekstissä on siis selvästi kieliopillistunut tyyppi [lipnê Y], joka saa tavallisesti suomessa käännökseen pelkän postposition. Vuoden 1933 suomennoksessa käännökseen on kuitenkin lisätty metaforinen *kasvot*, jonka kautta tekstiyhteyteen piirtyy antropomorfinen kuva ihmiskasvoisesta Jumalasta.

Saman psalmin 68 seuraavassa jakeessa (68:5) on myös tapaus, jossa vuoden 1933 suomennos ainoana suomennoksena kääntää kieliopillistuman [lipnê Y] metaforaksi *Jumalan kasvojen edessä*. Käsittelemättä jätetään vähän laajemmin, koska siinä on nähtävissä monta ideologista tulkintaa ja metaforantulkinnan kysymystä. Suomennoksissa jae kuuluu seuraavasti:

Ps. 68:5

Ps. 1551 Weisacat Jumalalle / Kijtosweisatka henen Nimellens tehdet henelle Tiete / ioca hiliast edesmene / henen nimens on HERRA / ia iloitka henen *edesens*.

B 1642 Weisatcat Jumalalle / weisatcat kijtost hänen nimellens / tehkät hänelle tietä / joca hiljan mene edes / hänen nimens on HERra / ja iloitcat hänen *edesäns*.

B 1776 Weisatkat Jumalalle, weisatkat kiitosta hänen nimellensä: tehkät hänelle tietä joka istuu ylimmäisten taiwasten päällä: hänen nimensä on HERra, ja iloitkat hänen *edesänsä*.

VT 1933 Laulakaa Jumalalle, veisatkaa hänen nimensä kiitosta. Tehkää tie hänelle, joka kiittää halki arojen. Hänen nimensä on Herra, riemuitkaa hänen *kasvojensa edessä*.

R 1992 Laulakaa Jumalalle, soittakaa hänen nimensä kunniaksi, ylistäkää häntä, joka kiittää pilvivaunuillaan. Herra on hänen nimensä, iloitkaa hänen *edessään!*

Agricolan psalmisummaarion (MAT III: 303) mukaan "Teme on yxi Ialo Psalmi, ia Woiton wirsi, Christusesta ia henen Waldakunnastans, quin on se oikea Christikunda". Tämä kristologinen tulkinta on peräisin Agricolan summaarioiden lähteinä käyttämistä Majorin Psalmtarista (1547) ja Dietrichin summaarioista (1539; Heininen 1992: 107, 108). Erityisen hyvin kristologinen tulkinta näkyy kahdessa vanhimmassa käännöksessä, joiden sananvalinnat viittaavat palmusunnuntain tapahtumiin. Relatiivilauseen suomennos muuttuu käännökseltä radikaalisti:

Ps. 1551 ioca hiliast edesmene

B 1642 joca hiljan mene edes

B 1776 joka istuu ylimmäisten taiwasten päällä

VT 1933 joka kiittää halki arojen

R 1992 joka kiittää pilvivaunuillaan

Jumala, jolle veisataan, on ensin hiljaisena aasilla edeskäyvä Kristus. Sana *hiljan* on tarkoittanut 'myöhään, äskettäin, sävyisesti' tai 'hitaasti' (ks. VKS s.v. *hiljan*). Vuoden 1776 Bibliassa Jumala muuttuu taivaissa istuvaksi kuningas-Jumalaksi. Sotien välillä julkaistun Raamatun, vuoden 1933 käännöksen vastine assosioituu sotapäällikkö-Jumalaan, kun taas nykykäännöksessä lauletaan luonnonilmiön kaltaiselle kuninkaalliselle Jumalalle. Kunkin ajankohdan metaforantulkinta heijastuu tässä vahvasti kääntäjien premisseihin, ja nämä tulkinnot eksplikoituvat tekstissä siinä määrin, että vanhinta ja uusinta suomennosta on vaikea mieltää samasta alkutekstistä juontuviksi. Esimerkki on kuitenkin melko harvinainen laatuaan, sillä etenkin siteeratuimmassa kohdissa traditio ohjaa käännöstyötä niin vahvasti, että näin suuret muutokset eivät ole mahdollisia.

Agricolan *ioca hiliast edesmene* -käännös perustuu siis näkemykseen, jonka mukaan Vanhan testamentin metafora on ennustus Kristuksesta. Tätä tulkintaa vahvistaa 'tien tekemisen' metafora, joka on poistettu vasta uusimmasta suomennoksesta. Alkutekstissä jae kuuluu näin:

Širú lē'lohím zammērú šēmō sollú lārōkēb bā'ārābôt
Laulakaa Jumalalle ylistäkää nimeään kohottakaa ratsastavalle autiomaassa

bēyāh šēmō wē'ilēzú lēpānāyw.
Herra nimensä ja iloittaa edessään.

Useissa käännöksissä sana *bā'ārābôt* 'tasangoilla/aavikoilla/autioma-alueella' (perusmuoto '*ārābâ*, 'aavikko, autioma', myös 'pilvi' ja 'poppeli') käännetään tässä jakeessa kontekstisyydestä monikkomuodossa 'taivaiksi' (esim. JPS 1917/2002, KJV 1611/1989). Suomennosten relatiivilause juontuu siis lausekkeesta *lārōkēb bā'ārābâ*, joka on alkutekstissä Jumalaan viittaava metafora ja merkitsee nykykäsityksen mukaan 'pilvillä ratsastavaa'. Sanan '*ārābôt*' merkitys on ollut kielitieteilijöiden kiinnostuksen kohteena, ja tähän ratkaisuun on päädytty ugaritin nojalla (T. Harviainen, henkilökohtainen tiedonanto 11.7.2007).

(1b) *Tyypit [millipnê Y] ja ['al-pēnê Y]*

Muita lokatiivisia prepositioita, jotka ovat metaforisoituneet vain vuoden 1933 suomennoksessa, ovat tyypit [*millipnê Y*] 'Y:n edestä' (Ps. 114:7a, 7b *Herran kasvojen edessä*, *Jaakobin Jumalan kasvojen edessä*) ja [*'al-pēnê Y*] 'Y:n edessä' (Ps. 9:20 *sinun kasvojesi edessä*).

2) *Lokatiivinen tai kausaalinen tulkinta mahdollinen: tyyppi [mippēnê Y]*

Kausaalinen prepositio *mippēnê* oli esillä aiemmin luvussa 4.3.2 yhteyksissä *mippēnê a* 'a:n edestä, tähden' ja *mippēnê d* 'd:n edestä, tähden'. Esittelin myös jakeen, jossa oli rinnastettu ilmaukset *mippēnê d* ja *mippēnê Y* (Ps. 68:3b). Käännöksissä oli edellinen tulkittu kausaaliseksi mutta jälkimmäinen lokatiiviseksi. Aineistossani on viisi muutakin [*mippēnê Y*]-tapausta, jotka on usein käännetty lokatiivisiksi mutta joiden tulkinta voi olla yhtä hyvin kausaalinen. On merkilepantavaa, että mainitun tapauksen lisäksi kolme [*mippēnê Y*]-tapausta esiintyy juuri psalmissa 68. Alla on lueteltu tapaukset koteksteineen.

Tyyppi [mippēnê Y]

Y = Jumala, a = ihminen, d = eloton entiteetti

Ps. 9:4

a lankeaa ja hukkuu Y:n eteen (1551, 1776)

a lankeaa ja nukkuu Y:n eteen (1642)

a kaatuu maahan ja hukkuu *Y:n kasvojen edessä* (1933)

Y:n edessä a kääntyy pakoon, kaatuu ja suistuu tuhoon (1992)

Ps. 68:2

a pakenee Y:n edestä (1551–1776)

a pakenee *Y:n kasvojen edestä* (1933)

a pakenee Y:n tieltä (1992)

Ps. 68:9a, 9b

d vapisee ja d tiukkuu Y:n edessä, Y:n edessä (1551–1776)

d vapisee ja d tiukkuu *Y:n kasvojen edessä*, a vapisee *Y:n kasvojen edessä* (1933)

d järisee ja d vihmoov vettä Y:n, Y:n edessä (1992)

- Ps. 96:9
 a pelkää Y:tä (1551–1776)
 a vapisee *Y:n kasvojen edessä* (1933)
 a vapisee ja pelkää Y:tä (1992)

Näissä jakeissa Jumala on aiheuttajan roolissa: Jumala pelästyttää viholliset pakenemaan, saa maan järisemään ja taivaan satamaan. Metaforakäännös *Y:n kasvojen edessä* muuttaa Jumalan roolin tilanteissa sivustakatojaksi, sillä näissä tilanteissa Jumala ei enää ole aiheuttaja vaan asiat tapahtuvat hänen läsnäolonsaan.

4.3.4 Yhteenveto

Olen tässä luvussa esitellyt Psalmien suomennosten käännösvariantteja *pānîm*-kieliopillistumille [*lipnê Y*], [*millipnê Y*], [*lipnê a*], [*lipnê d*], [*‘al-pĕnê Y*], [*‘al-pĕnê d*] [*mippĕnê Y*] ja [*mippĕnê d*]. Keskeinen tulos on se, että vaikka näitä tyyppisiä on enimmäkseen käsitelty suomennoksissa kieliopillistumina, mukana on myös huomattava määrä käännösprosessissa metaforisoituneita tapauksia. Kääntämisen kannalta on kiintoisaa, että kaikki aineiston ihmis- ja asiaviitteiset *pānîm*-kieliopillistumat, tyypit [*lipnê a*], [*lipnê d*], [*‘al-pĕnê d*] ja [*mippĕnê d*], kuuluivat lukuun 4.3.2 eli niihin tapauksiin, jotka eivät olleet metaforisoituneet missään suomennoksessa. Näyttää siltä, että ne kotekstit, joissa esiintyy Jumala, on usein pyritty kääntämään, ei vain sanatarkasti vaan jopa morfeemitarkasti. Samat kielten rakenteet on kuitenkin voitu kääntää väljemmin saman kontekstin sellaisessa kotekstissa, jossa ei esiinny Jumala. Tämä tuli selvästi esille esimerkistä 68:3, jossa *tuli* ja *Jumala* saavat peräkkäisissä säkeissä saman preposition, mutta käännös on ensimmäisessä tapauksessa sanatarkka *tulen edessä* ja toisessa tapauksessa morfeemitarkka *Jumalan kasvojen edessä*. Prepositioiden morfeemitarkat käännökset ja metaforisaatiot kuuluvat alalukuun 4.3.3, jossa oli vain Y-tyyppejä [*lipnê Y*], [*mippĕnê Y*], [*millipnê Y*] ja [*‘al-pĕnê Y*].

Metaforisaatioita on kaikissa suomennoksissa, mutta ne keskittyvät selvästi vuoden 1933 suomennokseen. Yhteistä metaforisoituneille tapauksille on, että niissä on kyse jumaluuden kohtaamisen kielestä. Kieliopillistumat ovat metaforisoituneet sellaisissa koteksteissa, joissa kuvataan ihmisen ja antropomorfistisen jumaluuden vuorovaikutusta. Näissä koteksteissa toimii metaforinen käsite JUMALA ON IHMISKASVOINEN. Metaforisaatioita ei kuitenkaan ole tapahtunut silloin, kun verbi kuvaa rukousasentoa Jumalan edessä. Tämä on loogista, koska näissä yhteyksissä antropomorfismi *kasvot* olisi luonut mielikuvan, että rukoilija on kasvokkain Jumalan kanssa, kun taas verbit osoittavat poikkeuksetta asentoa, jossa rukoilija painaa päänsä alas Jumalan edessä.

Koska raamatunkäännöstyössä kysymys alkutekstiuskollisuudesta on aina keskeisesti esillä, voi sitäkin tarkastella jälleen uudessa valossa. Voidaan väittää, että vuoden 1933 raamatunkäännös poikkeaa näissä metaforisoituneissa tapauksissa alkutekstiuskollisuudesta, koska se lisää käännökseen informaatiota. Sen kirjaimellinen käännösperiaate on siis johtanut harhaan, ylikäännökseen. Toisaalta näille raamatunkohdille löytyy edellä mainittu yhteinen semanttinen ominaisuus: niissä kuvataan ihmisen ja jumaluuden kohtaamista. Tässä mielessä voitaisiin jopa ajatella, että vuoden 1933 suomennos tuo näkyväksi tekstiin sisältyvää implisiittistä tietoa, jota muut käännökset eivät ole eksplikoineet.

Kääntäjien voitaisiin siis yhtä hyvin ajatella olleen metaforisesti oivaltavia, kun he ovat eksplikoineet keskeisen uskonnollisen elementin muita käännöksiä useammin ja merkinneet jumaluuden kohtaamisen tilanteet tekstilajiin ja kontekstiin sopivalla antropomorfismilla.

Käännösten keskinäisistä eroista selvisi, että Bibliat 1642 ja 1776 ovat tässäkin ryhmässä lähimpänä toisiaan. Tässä tarkasteltujen piirteiden osalta vuoden 1933 käännös on poikkeavin, mutta laajoja kontekstimuutoksia on eniten 1992 käännöksessä. Vuoden 1992 käännös polarisoituu siten suhteessa kaikkiin edeltäviin käännöksiin.

4.4 *Psalttarin* 1551 ja vuoden 1992 suomennoksen poikkeustapaukset

Tässä käsittelen ne harvalukuiset mutta huomionarvoiset tapaukset, joissa jokin suomennos käyttää *kasvot*-lekseemiä, vaikkei alkutekstissä ole kasvoja merkitsevää sanaa. Taulukkoon 5 (3.3.2) oli kerätty tapaukset, jossa käännöksen *kasvot* ei motivoidu alkutekstin *pānîm*-kantaisella esiintymällä. Kuusi tapausta on peräisin Agricolan *Psalttarista* ja kolme on tullut käyttöön vasta uusimmassa suomennoksessa (R 1992). Kun alkuteksti otetaan sisällönanalyysin lähtökohdaksi, saadaan seuraavat luokat:

- 1) Alkutekstissä ‘*ayin*’ ‘silmät’ (4)
- 2) Alkutekstissä *šen* ‘hampaat’ (2)
- 3) Alkutekstissä prepositio *neged* ‘vastapäätä’ (2)
- 4) Alkutekstin verbin refleksiivinen tulkinta (1)

Kasvot on siis tullut kuudessa tapauksessa suomennosvastineeksi silloin, kun alkutekstissä on kasvojen osaa, silmiä tai hampaita, merkitsevä sana. Tämä on erikoista siihen nähden, mitä edellä on todettu *kasvot*-lekseemin semantiikasta ja historiallisesta kehityksestä. Myös muun kuin *pānîm*-kantaisen preposition korvaaminen *kasvot*-ilmauksella on poikkeuksellista. Tarkastelen seuraavaksi kaikkia näitä yhdeksää tapausta tekstiyhteyksissään.

1) Alkutekstissä ‘*ayin*’ ‘silmät’: neljä tapausta

Agricola on neljästi ottanut käyttöön *kasvot*-lekseimin, kun alkuteksti käyttää ‘silmä’ merkitsevää sana ‘*ayin*’. Esiintymät ovat jakeissa 31:10, 31:23, 73:7 ja 88:10. Koska kyseessä on Agricolan suomennoksesta peräisin oleva käännösratkaisu, otan esimerkkijakeisiin mukaan Lutherin käännöksen.

Ps. 31:10
 ‘āšēšā bēka‘as ‘ēnî.
 On kulunut vaivassa/surussa silmäni.

Luther 1534 Meine gestalt ist verfallen fur trawren
Ps. 1551 minun *Casuoni* on mwttunut murhen tedhen
B 1642 minun *caswoni* on muuttunut murhesta
B 1776 minun *kaswoni* owat muuttunet murhesta
VT 1933 minun silmäni on surusta riutunut

R 1992 silmäni ovat surun sumentamat

Ps. 31:23

Nigratzî minneged ‘ênêkâ.
Minut on katkaistu edestä silmiesi.

Luther 1534 ich bin von deinen augen verstossen

Ps. 1551 Mine olen sinun *Casuos edeste* poissysetty

B 1642 minä olen sinun *caswos edestä* sysätty pois

B 1776 minä olen sinun silmäis edestä sysätty pois

VT 1933 Minä olen sysätty pois sinun silmiesi edestä

R 1992 Minut on repäisty pois sinun luotasi!

Ps. 73:7

Yāṣā’ mēhēleb ‘ênēmô.
Työntyvät esiin lihavuudesta silmänsä.

Luther 1534 Jr person brüsted sich wie ein fetter wanst

Ps. 1551 He paisuuat *Casuos ninquin* Lihaua Watza

B 1642 He paisuwat *caswoilda* nijncuin lihawa wadza

B 1776 Heidän silmänsä paisuwat lihawudesta

VT 1933 Heidän silmänsä pullistuvat ulos heidän lihavuudestaan

R 1992 Pahuus pursuaa heidän sisimmästään

Ps. 88:10

‘ênî dā’ābâ minnî ā’ônî.
Silmäni riutuva takia kärsimyksen.

Luther 1534 Meine Gestalt ist jämerlich fur elende.

Ps. 1551 Minun *Casuoni* ombi surkia Radholisudhen teden

B 1642 Minun caswoni on surkia radollisuuden tähden

B 1776 Minun kaswoni owat surkiat raadollisuuden tähden

VT 1933 Minun kasvoni ovat kuihtuneet kurjuudesta

R 1992 Ahdingossani minä itken silmäni kuiviin

Käännöksen esikuvana näyttää kolmessa tapauksessa (31:10, 73:7, 88:10) olleen Lutherin käännös *Gestalt/Person*, mutta myös latinalla ja kreikalla on voinut olla vaikutusta valintoihin. Näistä kolmesta jakeen 73:7 saksannos kiinnittää muutenkin huomiota, sillä käännös on silmiinpistävä vapaa. Luther lisää siinä kuvailevan lausekkeen *wie ein fetter Wanst*, joka on tarkasti käännetty kahteen ensimmäiseen suomennokseen.

Jae 31:23 on esimerkeistä ainoa, jossa on puhe Jumalan eikä ihmisen silmistä. Sen muutokseen ei Lutherin käännös kuitenkaan anna selitystä, sillä siinä on alkutekstin sanatarkka vastine *von deinen Augen*. Nykysuomen näkökulmasta suora käännös *silmien edestä* olisi sopinut suomeenkin paremmin kuin Agricolaan luoma muoto *Casuos edeste*. Tämänkin näkemys on kuitenkin raamattusuo-
men muokkaama, nimittäin sekä Biblia 1776 että Vanha testamentti 1933 käyttävät tässä alkutekstin suoraa käännöstä *silmäis/silmiesi edestä*. Sen sijaan uusin suomennos on tässä käyttänyt adverbikäännöstä *luotasi*, eli esiintymä on tulkit-
tu kieliopillistumaksi.

2) Alkutekstissä šen 'hampaat': kaksi tapausta

Edellisen kohdan tapaukset olivat Agricolalta periytyviä *kasvot*-lisäyksiä. Bibliat ja vuoden 1933 suomennos eivät ole lisänneet tekstiin alkutekstistä motivoitumattomia *kasvot*-lekseemejä. Uusin suomennos sen sijaan ottaa kahdessa jakeessa (35:15; 37:12) käyttöön ilmauksen *irvistellä päin/vasten kasvoja*, kun edellisissä käännöksissä on ollut *kiristellä hampaitansa jollekin*. Muutoksen selitystä voi hakea raamattusuomen traditiosta. Tapaukset ovat samankaltaiset, ja otan tähän esimerkiksi vain toisen. Jae 37:12 kuuluu kolmessa uusimmassa suomennoksessa seuraavasti:

Ps. 37:12

B 1776 Jumalatoim uhkaa vanhurskasta; ja kiristelee hambaitansa hänen päällensä.

VT 1933 Jumalaton miettii vanhurskaalle pahaa ja kiristelee hänelle hampaitansa;

R 1992 Jumalaton punoo juonia vanhurskasta vastaan ja irvistelee hänelle *vasten kasvoja*.

Nykysuomen sanakirja siteeraa jaetta Ps. 37:12 vuoden 1933 käännöksen mukaan ja antaa mainitun kollokaation merkitykseksi 'esiintyä uhkaavasti, uhitella, ärhennellä' (NS s.v. *hammas*). Myös PS tuntee tämän kollokaation ja selittää sen merkitystä kolmen muun frekventatiiviverbin avulla, nimittäin 'vihoitella, uhitella, ärhennellä'; PS ei enää sijoita ilmausta uskonnolliseen erikoiskieleen (PS s.v. *hammas*). Sanakirjojen mukaan *hampaisiin* liittyy lukuisia suomalaisia sanontoja ja jopa samasta *kiristää*-verbistä on muodostunut toinenkin suomalainen uskonnollisperäinen *hammas*-kollokaatio, nimittäin Matteuksen evankeliumista lentäväksi lauseeksi irronnut *itku ja hammasten kiristys*. Se viittaa alun perin helvetin kärsimyksiin mutta sitä käytetään yleiskielessä usein kuvaamassa pettymystä tai harmia. Muoto *hammasten kiristys* on kuitenkin poistettu uusimmasta suomennoksesta kokonaan. Matteuksen evankeliumissa toistuu vanhemman suomennoksen mukaan kuudesti lause *siellä on oleva itku ja hammasten kiristys*, mutta uudemmassa suomennoksessa käytetään frekventatiivista *elätyyppiä siellä itketään ja kiristellään hampaita* (Matt. 8:12, 13:42, 13:50, 22:13, 24:51, 25:30).

Uusimmassa suomennoksessa alkutekstin 'hampaat' on korvattu ilmauksella *päin kasvoja* (35:16) ja *vasten kasvoja* (37:12). Molemmat ilmaukset ovat käytettyjä sanontoja nykysuomessa ja ne rinnastuvat puhekielessä yleiseen sanontaan *päin naamaa*. *Päin kasvoja* ja *vasten kasvoja* ovat koko aineistoni ainoat aidosti suomalaiset *kasvot*-idiomit. Niitä on lisäksi käytetty ilman alkutekstin suoraa vastinetta. Tapaukset osoittavat, että huolimatta kirjallisesta sävystään lekseemi *kasvot* kuitenkin voi produsoida metaforisia ilmauksia.

3) Alkutekstissä *neged* 'vastapäätä': kaksi tapausta

Jakeissa 16:8 ja 109:15 on alkutekstissä prepositio *neged* 'vastapäätä, edessä'. Agricolan suomennoksessa esiintyy kuitenkin ilmaus *casuoni edes* vastineena. Sama ilmaus on molemmissa jakeissa siirtynyt myös kahteen seuraavaan suomennokseen (B 1642 ja B 1776), mutta vuoden 1933 suomennos on suora käännös alkutekstistä. Toinen jae kuuluu seuraavasti:

Ps. 16:8
 Šiwwīti YHWH lēnegdī tāmīd.
 Asetan Herran eteeni aina.

Luther 1534 Ich hab den HERRN alle zeit fur augen
Ps. 1551 Mine pidhen aina HERRAN minun *Casuoni edes*
B 1642 Minä pidän aina HERran caswoni edes
B 1776 Minä pidän aina HERran kaswoini edesä
VT 1933 Minä pidän Herran aina edessäni
R 1992 Minä pysyn aina lähellä Herraa.

Luther käyttää tässä ilmausta *fur (vor) augen*, joka ei ole sanatarkka käänös alkutekstistä mutta saattaa silti olla tarkin mahdollinen saksannos. Samaa voi sanoa vuoden 1992 käänöksestä, joka on idiomaattista suomea. Vanhojen suomennosten ja vielä vuoden 1933 sanatarkan vastineenkin ongelmana on, että *Herran edessä pitäminen* tuntuu viittaavan kulttiesineen palvontaan, sillä suomen kielessä ei voi ajatella ilmausta *pitää edessä*, jos tarkoitetaan ihmisen tai muun persoonallisen olennon lähetyvillä pysymistä. Sanatarkkuus tuo tämän jakeen käänöksiin Vanhan testamentin kontekstille vieraan vivahteen.

4) *Alkutekstin verbin refleksiivinen tulkinta: yksi tapaus*

Kasvot esiintyy VT:ssa usein metonyymisesti 'olemuksen' ja 'itsen' merkityksissä. Näin ollen *kätkeä kasvonsa* on usein suomennettu myös refleksiiviverbillä *kätkeytyä*. Näillä merkityksillä on myöhemmässä raamattusuomessa jo niin vahva yhteys, että kehitys on voinut tapahtua myös toiseen suuntaan: edellisen käänöksen muodon *kätkeytyä* sijaan uudessa käänöksessä on ilmaus *kätket kasvosi*. Tästä on esimerkkinä seuraava jae.

Ps. 10:1
 Lāmā YHWH ta‘āmod bērahôq ta‘līm lē‘ittôt baššārā.
 Miksi Herra seisot kaukana, kätket aikoina vaivan?

Ps. 1551 Mxi sine HERRA nin ylencauas poisment? ia tuskan aialla sinus peitet?
B 1642 Mxis HERra nijn cauwas menet ja tuscan ajalla sinus peität?
B 1776 Miksis HERra niin kaukana seisot, ja tuskan ajalla sinus peität?
VT 1933 Miksi, Herra, seisot niin kaukana, miksi kätkeydyt ahdingon aikoina?
R 1992 Herra, miksi olet niin kaukana, miksi kätket kasvosi meiltä ahdingon aikana?

Merkityskehitys pohjautuu tässä osittain suomennostradition jatkumoon. Alkutekstin verbin juurikonsonantit ovat *‘lm*, ja tässä käytetään hif‘il-muotoa *ta‘līm*. Hif‘il-vartalolla ilmaistaan usein kantaverbin ilmaiseman tekemisen teettämistä. Refleksiiviverbikäänös on siis ymmärrettävä vastine *kätkemisen* aiheuttamiselle. Englanninkieliset käänökset (KJV 1611/1989, JPS 1917/2002) käyttävät tässä refleksiiviseksi käännettävää muotoa, ja samalla linjalla ovat suomenkieliset käänökset. Suomen refleksiiviset *utu*, *yty* -johdokset levisivät kirjakieleen savolaismurteista 1800-luvulla, ja niitä on suosittu vasta vuoden 1933/38 raamatunsuomennoksessa (Mielikäinen 1998: 124–125).

Uusin suomennos ei ole pyrkinyt välttämään juhlavaa ja vanhaa kieltä, vaan tässä on säilytetty edellisen suomennoksen luoma alkusointuinen sanaliitto "ahdingon aikana" ja lyyrinen, ylätyylinen verbi "kätkeä". Ratkaisu *kätket kasvosi* perustuu suomennoksen rytmiin ja alkusointuun. Alkusoinnun saavutta-

miseksi on käytetty käänteistä sanajärjestystä, vaikka *kätket meiltä kasvosi* olisi luontevampi. Kokonaisuus soveltuu tyyllillisesti vanhaan suomalaiseen raamatukieleen. Uudessa tekstissä Jumala kätkee "kasvonsa" eikä "itseään", ja näin suomennos yhdistää tämän tekstinkohdan muista psalminkohdista tuttuun heprealaiseen idiomiin "kasvojen kätkemisestä" (ks. lukua 4.2.1.5). Alkuteksti siis tuntee kyseisen ilmauksen, mutta käyttää tässä jakeessa toista verbiä. Suomen yleiskielessä ilmausta käytetään rajatusti, vain uskonnollisessa tyyliä. Lisäyksessä on siis kyse uskonnolliselle kielelle ominaisesta tehokeinosta, jonka käyttö selventää tekstin tyylieroa muuhun yleiskieleen nähden. Metaforisaatiolla vahvistetaan tässä tekstilajin uskonnollisuutta.

5 DISKUSSIO

5.1 Jumala-viitteisen kieliopillistuman metaforisaatio

Metaforien kääntämisen ongelmat palautuvat usein kielten metaforisen rakenteen erilaisiin jäsennyksiin. Kehollisilla ilmauksilla on universaali taipumus kehittyä metaforakeskiöiksi, jotka toimivat sekä kieliopillisina morfeemeina että referentiaalisina yksiköinä. Tällainen kehitys on kuitenkin aina kielikohtaista, eikä kielen metaforista struktuuria voi kääntää sellaisenaan kielestä toiseen. Lähtökielen rakenteen siirtäminen kohdekieleen tuottaa käännöskieltä. Kieliopillistumien orjalliset suomennokset ovat tästä esimerkkejä: Psalmien *pānîm*-kieliopillistumien *lipnê*, *mippênê*, *'al-pênê*, *millipnê* ja *'et-pênê* morfeemeittaiset suomennokset ovat käännössuomea. Tällaista käännösprosessin aiheuttamaa metaforisaatiota olen kutsunut *ylikäääntämiseksi*.

Tyypiesimerkit näiden kieliopillistumien metaforisaatioista ovat seuraavat ($Y = YHWH$ 'Jumala', $a = adam$ 'ihminen', $d = davar$ 'asia'; $V =$ verbi):

(V) $a lipnê Y > a$ (hallitsee) $Y:n$ kasvojen edessä (Ps. 61:8)

(V) $a mippênê Y > a$ (häviää) $Y:n$ kasvojen edessä (Ps. 68:3)

(V) $a 'al-pênê Y > a$ (tuomitaan) $Y:n$ kasvojen edessä (Ps. 9:20)

(V) $d millipnê Y > d$ (vapisee) $Y:n$ kasvojen edessä (Ps. 114:7)

(V) $a 'et-pênê Y > a$ (saa asua) $Y:n$ kasvojen edessä (Ps. 140:14)

Odotuksenmukaisia käännösvastineita eri konteksteissa olisivat adpositiokäännökset $Y:n$ edessä/edestä/eteen/edellä, $Y:n$ luona/luota/luo, $Y:n$ lähellä/läheltä/lähelle tai sijamuotokäännökset $Y:ltä$ ja $Y:lle$. Antropomorfinen metafora $Y:n$ kasvojen edessä ei ole odotuksenmukainen käännösvastine näille prepositiolausekkeille missään kontekstissa.

Pānîm-kieliopillistumista on vain Jumala-viitteisiä tapauksia käännetty metaforisiksi ilmauksiksi. Psalmeissa esiintyvät myös ihmisviitteiset tyypit *lipnê a* ja *mippênê a* sekä asiaviitteiset tyypit *lipnê d*, *'al-pênê d* ja *mippênê d*. Nämä eivät kuitenkaan ole kertaakaan saaneet metaforista käännösvastinetta yhdessäkään suomennoksessa, eivät edes silloin kun tyyppi *mippênê d* esiintyy säekertoparaleelina tyyppin *mippênê Y* kanssa:

Ps. 68:3/1933
 niinkuin vaha sulaa *tulen hohteessa* (< mippĕnĕ d),
 niin jumalattomat häviävät *Jumalan kasvojen edessä* (< mippĕnĕ Y)

Preposition Jumala-viitteisyys on siis tässä se tekstin sisäinen tekijä, joka laukaisee metaforisaation.

Käännösten vertailu osoitti, että metaforisaatioita on eniten vuoden 1933 suomennoksen Psalmeissa. Vanhimmissa suomennoksissa (1551, 1642, 1776) tyyppi *kasvojen edessä* esiintyy kahdeksan kertaa, mutta vuoden 1933 suomennoksessa se esiintyy 23 kertaa eli miltei kolme kertaa niin usein. Vuoden 1992 suomennoksessa näitä metaforisaatioita oli vain yksi.

Erityisesti vuoden 1933 suomennoksessa on käytetty erilaisia käännösstrategioita sen mukaan, onko prepositioilmaus Jumala-viitteinen vai onko se ihmis- tai asiaviitteinen. Tämä tulos on sopusoinnussa sen kanssa, mitä tiedetään vuoden 1933/38 raamatunkäännöksen käännösperiaatteesta. Komitea halusi periaatteellisesti pyrkiä hartaaseen ja uskonnolliseen tyyliin (Puukko 1933: 55, 1946: 390). Vuoden 1933/38 suomennosta arvioitaessa käännöstä on usein pidetty kielellisesti vanhakantaisena, ylätyylisenä ja uskonnollista erityiskieltä suosivana (esim. Nikolainen 1986), mutta tällainen tyyliarvio ei ole ollut helposti kvantifioitavissa. Vaikka tutkimukseni kvantitatiivinen osuus on suppea ja keskittyy vain Psalmeihin, se kuitenkin osoittaa todeksi vuoden 1933 suomennoksen pyrkimyksen uskonnolliseen kieleen (ks. erityisesti taulukkoa 7).

Tarkasteleman metaforisaatiot ovat ranginvaihtotapauksia (ks. Halliday 2004: 253). Niissä kieliopillinen yksikkö vaihtaa kategoraa ja muuttuu käännöksessä metaforiseksi ilmaukseksi. Ranginvaihdos ei näissä tapauksissa ole ainoastaan formaali (kuten esimerkiksi siirtymät suorasta kerronnasta epäsuoraan) vaan myös funktionaalinen. Vaikka metaforisoituun ilmaukseen sisältyy lokatiivi *edessä*, sen semanttinen funktio määräytyy tässä metaforisessa tekstilajissa ilmauksen sisältämän antropomorfismin (*Jumalan kasvot*) mukaan. Metafora *kasvot* aktivoi kognitiossa näkemisen ja nähdynsi tulemisen tai esillä olemisen mielikuvia. Näillä mielteillä vahvistetaan kollektiivisen rukouksen dialogisuutta ja tehdään näkymättömästä Jumalasta keskustelun näkevä osallistuja. Prepositio *Jumalan edessä* ja muut mainitut adpositio- ja sijamuotovastineet ovat ensisijaiselta funktioltaan lokatiiveja, mutta metaforinen kollokaatio *Jumalan kasvojen edessä* on nähtävä pikemminkin tiiviiksi formulaksi, jonka tehtävänä on jäsentää diskurssia.

Käännöskieltä ei tarvitse tarkastella kuitenkaan arvottavasti, niin että käännössuomessa esiintyviä epätyypillisyyksiä pidettäisiin "huonona" suomena⁶⁷. Käännösprosessissa metaforisoitunut ilmaus *Jumalan kasvojen edessä* syntyi jo suomen kirjakielen muotoutuessa, ja vuosisatojen kuluessa se juurtui raamatustuomeen, joka on muun kirjakielen perusta. Konteksti siis takasi ilmaukselle prestiisiaseman. Metafora ei yleistynyt vielä vuosien 1642 ja 1776 raamatunkäännöksissä, mutta 1930-luvun suomennoksessa sen käyttö moninkertaistui.

⁶⁷ Tällainen tasa-arvoinen suhtautuminen käännöskieleen on esillä erityisesti uudessa käännöskielen tutkimuksessa (esim. Jantunen & Eskola 2002: 184–185). Esittelemääni ylikääntämismetaforaakin voi tarkastella tältä kannalta, sillä tässä tapauksessa käännössuomi on rikastuttanut liturgista kieltä käyttökelpoisella rakenteella (ks. myös Paloposki 2005: 26–28 ja Tommola 2005: 108–109). Kyse ei siis ole kielen yksinkertaistumisesta vaan pikemminkin komplisoitumisesta.

Tämä valinta heijastelee myös ilmauksen käyttöä muussa uskonnollisessa kielessä: *Jumalan kasvojen edessä* oli muodostunut uskonnon kielen formulaksi.

Olen luvussa 2.2.2.5 todennut muutamien liturgisen kielen esimerkkien avulla, kuinka *Jumalan kasvojen edessä* toimii siirtymäformulana, jolla voidaan merkitä dialogin osallistujien vaihdosta ja siirtymää kollektiiviseen rukoukseen. Se voi toistua myös rukouksen keskellä diskurssityypin merkinä. Jo varhaisnykysuomen ajalla 1800-luvulla kollokaatio *kasvojen edessä/eteen* on mielletty selvästi uskonnolliseen tyyliin kuuluvaksi. En ole tutkimuksessani kuitenkaan tarkastellut kattavasti tämän formulaa esiintymistä ja käyttöä raamattusuoimen ulkopuolisessa uskonnon kielessä. Sen esiintymät vanhassa kirjasuomessa, yleistymisen ajankohta, välittäjäkielten vaikutus ja käyttö nykysuomen puhutussa uskonnon kielessä ovat työni rajauksen ulkopuolella. Erityisen kiinnostava tarkastelukohde olisi tämän formulaa ja muiden samankaltaisten ilmausten esiintyminen nykysuomen kirjoittamattomassa liturgisessa kielessä, erilaisten uskonnollisten yhteisöjen kokoontumisissa.

5.2 Antropomorfisen metaforan suomentaminen

Eri kielten metaforisilla järjestelmillä on universaaleja piirteitä, jotka liittyvät ulottuvuuksien fyysiseen ja keholliseen perustaan – kuten se, että lokaatiot *ylhäällä*, *edessä* ja *oikealla* mielletään positiivisemmiksi tiloiksi kuin sijainnit *alhaalla*, *takana* ja *vasemmalla*. Erityisesti hepreaan ja kreikkaan perustuvassa uskonnon kielessä monet keskeiset metaforat liittyvät näihin perusdimensioihin. Dimensioiden universaalien ominaisuuksien lisäksi kääntäjä voi arvioida metaforien siirrettävyyttä esittämäni *antropomorfisen mallin* avulla. Jos siis ilmaus perustuu kiinteään antroposentrisen hahmottamiseen, se on helpommin ymmärrettävissä universaalisti kuin sellainen ilmaus, jonka antroposentrisyys on löyhää.

Dynaamis-idiomaattiset käännökset eivät ota tätä huomioon, ja tätä olen kutsunut *alikäntämiseksi*. Vuoden 1992 raamatunsuomennoksen alikäntämisesimerkkejä aineistossani ovat seuraavat metaforien poistot tai vähennykset:

oikea käsi > *voimallinen käsi*
pelastuksen sarvi > *väkevä pelastaja*
sydämen vuodattaminen > *huolen kantaminen*
munuaiset > *sisin*
maksa > *voima*

Luettelon ensimmäinen esimerkki, *oikea käsi*, on näistä yleisin ja samalla tapaus, jota voitaisiin tarkastella myös antropomorfisen mallin kautta universaalisti ymmärrettävänä kehometaforana.

Ydinmetaforat jäsentävät metaforisten ilmausten kenttiä ehjiksi struktuuriksi. Tällainen ydinmetafora on raamatunheprean *pānîm* 'kasvo'. Se toimii kieliopillistumien, idiomien ja elävien metaforien lähteenä, ja sen vuoksi olen kutsunut sitä *metaforakeskiöksi*. Olen työssäni analysoinut tämän metaforakeskiön ilmenemistä psalmeissa. Seuraavasta asetelmasta näkyvät Psalmien kirjan *pānîm*-ilmaukset.

kieliopillistumia

lipnê
 mippênê
 ‘al-pênê
 millipnê
 ‘et-pênê
 pênimâ
 lëpânim

metonyymejä

pênê YHWH/‘ëlohîm ‘Herran/Jumalan kasvot’
 pênê mëšîhekâ ‘voideltusi kasvot’
 pênê rëšâ‘îm ‘pahojen kasvot’

metonyymisiä ilmauksia

pênê rëšâ‘îm tiš‘û ‘nostaa pahojen kasvoja’
 pênê YHWH bë‘osê râ‘ ‘Herran kasvot ovat pahoja vastaan’
 r’y pênê ‘ëlohîm ‘nähdä Jumalan kasvot’
 histîr pânâyw ‘kätkeä kasvonsa’
 baqqëšû pânâyw ‘etsikää kasvojaan’
 ‘ehêze pânêkâ ‘katson kasvojasi’
 pênêhem ‘al-yehëppârû ‘kasvonsa eivät häpeä’
 bošet pânay kissätîni ‘häpeä kasvoni peittää’
 kissëtâ këlimmâ pânây ‘peittää häpeä kasvoni’
 malle’ pênêhem qâlôn ‘saata täyteen kasvonsa häpeää’

idiomeja

hillîti pânêkâ ‘anon kasvojasi’
 lë‘ët pânêkâ ‘kasvojesi aikana’
 bëšëter pânêkâ ‘kasvojesi suojaan’
 yëšû‘ôt pânâyw ‘kasvojensa apu’
 ‘ôr pânêkâ ‘kasvojen valo’
 ga‘ârat pânêkâ ‘kasvojesi uhkaus’
 qiddem pânîm ‘kohdata kasvot’

Olen analyysissäni asettanut heprean esiintymän rinnalle aina suomenkielisen käännösvastineen, joka useimmissa tapauksissa on muodostettu *kasvot*-lekseemistä. Suomen *kasvot*-lekseemi ei kuitenkaan sijoitu suomen kielen kehometaforiikan keskiöön, sillä se ei jäsennä metaforisia ilmauksia ehjiksi struktuureiksi eikä siihen liity vanhoja kieliopillistumia. Vastaava asetelma suomennettujen Psalmien *kasvot*-lekseemistä näyttää seuraavalta:

hepraismeja (taustalla metonyyminen genetiivirakenne)

Jumalan kasvojen edessä/edestä/eteen (< J:lla on kasvot)
 Jumalan kasvojen valkeus (< kasvot valaisevat; *kasvoja valaistaan)
 Jumalan kasvojen apu (< kasvot auttavat; *kasvoja autetaan)
 Jumalan kasvojen suoja (< kasvot suojelevat; *kasvoja suojellaan)
 kasvojeni häpeä (< kasvot häpeävät; *kasvoja hävetään)

hepraismeja (taustalla metonyyminen ilmaus *kasvot* *persoonan sijaan*)

etsiä Jumalan kasvoja
 katsella Jumalan kasvoja
 nähdä Jumalan kasvot
 Jumala poisverhoaa / verhoaa / peittää / kätkee kasvonsa
 Jumala valistaa / valaisee / kirkastaa kasvonsa

suomalainen idiomi

päin/vasten kasvoja (vrt. *päin naamaa*)

Luettelossa on ilmeistä se, että yhtä lukuun ottamatta kaikki sen tapaukset ovat hepreaismeja. Niiden joukossa on useita genetiivirakenteita, joista kaikki ovat metonyymisiä (*Jumalan kasvot Jumalan sijaan*) subjektigenetiivejä (< *kasvot auttavat/valaisevat/suojaavat*); sen sijaan objektigenetiivejä luettelossa ei ole (vrt. *jumalanpalvelus* < *Jumalaa palvelemaan*). Suomennetuissa psalmeissa ei esiinny yhtään kieliopillistunutta *kasvot*-johdosta, mutta muissa Vanhan testamentin kirjoissa esiintyy esimerkiksi sellaisia uudehkoja kieliopillistumia kuin *kasvokkain*, *kasvoillaan* ja *kasvoilleen / kasvoillensa* (vrt. VKS s.v. *kasvo*).

Käsittelin omana lukunaan tapaukset, joissa suomennoksen *kasvot* ei johdu heprean *pānîm*-esiintymästä. Analyysissä kävi ilmi, että viiden psalmisuomennoksen kaikista *kasvot*-esiintymistä löytyi yksi idiomi, jota voi pitää suomalaisena ja joka on tuotu suomennokseen ilman että sillä on varsinaisesti hepreankielistä esikuvaa. Se esiintyy uusimmassa suomennoksessa (1992) kahdesti, muodoissa *päin kasvoja* ja *vasten kasvoja*.

Aineistossani on siis vain yksi selkeä idiomaattisesti suomalainen *kasvot*-metafora. Voidaan hyvällä syyllä todeta, että *pānîm* ja *kasvot* vastaavat toisiaan vain osittain. *Kasvot* on kuitenkin yleiskielessä vailla synonyymia, joten vaikka raamatunheprean *pānîm* on usein metaforinen ja vain harvassa tapauksessa denotoi 'ihmisen pään etupuolta' konkreettisesti mielessä, sille on vaikea löytää muuta toimivaa vastinetta. Toisinaan on mahdollista käyttää esimerkiksi substantiivina *katse* idiomaattisena *pānîm*-metaforan vastineena. Herran siunauksen käsittelyn yhteydessä totesin, että *katseen kääntäminen* on tullut raamatunsuomeen vuoden 1933 suomennoksessa, ja vuoden 1992 suomennoksessa se on yleistynyt huomattavasti *kasvojen kääntämisen* tilalle.

Analyysini tulokset osoittavat, että raamatunheprean genetiivirakenteeseen *pēnê 'ēlohîm* pohjautuva *Jumalan kasvot* on raamatunsuomessa muodostunut keskeiseksi metaforaksi. Metonyyminä sillä viitataan itseensä Jumalaan, ja sen vuoksi ilmaus on Raamatun kielessä keskeinen. Heprealainen metonyymi *kasvot* *persoonan sijaan* esiintyy Raamatussa niin ihmis- kuin Jumala-viitteisenäkin, mutta tällainen käyttö ei ole muuten levinnyt suomen yleiskieleen huolimatta meillä vuosisatoja luetuista kirjaimellisista raamatunkäännöksistä, joissa puhutaan *kasvojeni häpeästä* tai *Jumalan voidellun kasvoista*. *Pānîm*- ja *kasvot*-lekseemien yhteismitattomuuden johdosta raamatunsuomennosten käyttämät *kasvot*-metaforat eivät ole levinneet uskonnollista kielenkäyttöä laajemmalle. Tämä semanttinen eriparisuus ei ole kuitenkaan estänyt metonyymistä antropomorfismia *Jumalan kasvot* leviämistä uskonnon kieleen. Vanha testamentti käyttää metonyymia *kasvot Jumalan sijaan* usein korostamaan ihmisen ja Jumalan välistä vuorovaikutusta, ja siksi ilmaus on erityisen keskeinen Psalmeissa eli rukousten kielessä. Raamatun rukouskielestä se on levinnyt myös ei-käännettyihin rukouksiin, joissa metonyymistä muodostettu formula *Jumalan kasvojen edessä* on saanut myös kielellisen erityisaseman.

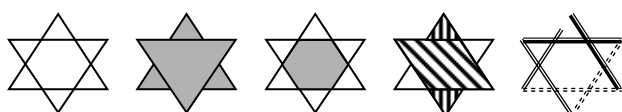
5.3 Raamatunkäännöksen metonyymisyys

Kääntämistä pidetään yleensä metaforisena prosessina, sillä tähän viittaa kreikkalaisperäisen sanan *metaferein* (lat. *transferre*) etymologia. Chesterman esittää, että tavallinen metafora, kuten *aika on rahaa*, on analogisessa suhteessa lauseeseen "*tämä artikkeli*" on englanniksi "*this article*". Kuitenkin termin *kääntäminen* erikieliset vastineet palautuvat etymologisesti myös samuuden mielteisiin. (Chesterman 2006: 5, 9.) Siirtämisen ja samankaltaisuuden korostamisen semantiikkaa taas hallitsee metonyyminen hahmottaminen.

Suomalaisen raamatunkäännösjatkomon tarkastelussa nousee esiin kääntämisen metonyyminen luonne. Kuviossa 4 (luku 2.1.4) esitin ajatuksen alluusion metonyymisyydestä. Uuteen kontekstiin istutettuna raamatuntekstistä lainattu metafora kadottaa metaforisen luonteensa, ja näin kuvasta tulee metonyymi, jonka teho perustuu siihen, että se on *pars pro toto*, osa sakraalia kokonaisuutta. Sama ilmiö toteutuu laajemmassa mittakaavassa, kun tunnettu klassikko saa uuden ilmiön: kun Seitsemän veljestä muokataan näyttämölle, Tuntematon sotilas kuvataan valkokankaalle, Händelin Messias sovitetaan populaariversioksi – tai kun jo kerran tai monta kertaa käännetty Raamattu suomennetaan uudelleen. Se, mikä oli ensimmäisessä teoksessa tai ensimmäisessä raamatunsuomennoksessa uutta ja tuoretta, ei enää ole samalla tavalla uutta eikä tuoretta, vaan se assosioituu tuttuun. Klassikon toisintoa tulkitaan suhteessa aikaisempaan tunnettuun tuotokseen. Alkuteoksen ja ensimmäisen käännöksen välinen suhde on metaforinen, jos kieltenväliset vastaavuudet löydetään siinä ensimmäistä kertaa. Uusi käännös ei kuitenkaan toteudu enää samalla tavalla, vaan se asettuu käännösten jatkumon osaksi. Ensimmäinen käännös ja sen myöhemmät versiot ovat metonyymisessä suhteessa toisiinsa.

Suomalaisen Raamatun historiaa voi siis tarkastella omana kokonaisuutenaan, sillä sen alkukielet ovat käytännössä saavuttamattomia valtaosalle lukijoista. Suomalainen ei lue Raamatun suhteessa kreikkaan ja hepreaan vaan suhteessa muuhun uskonnon kieleen. Tekstin tulkinta on tulosta metonyymisestä prosessista, joka on olennaisella tavalla samankaltainen kuin yksittäisen metonyymin kognitiivinen käsittely.

Esitin luvussa 2.1.3 Blackia mukaillen kuvion metaforan synnystä (kuvio 2). Black toteaa, että tuttu tähtikuvio voidaan hahmottaa ainakin kolmella eri tavalla: siinä voidaan nähdä kaksi tasasivuista kolmiota, kuusikulmio ja kuusi pientä tasasivuista kolmiota tai kolme vinoneliötä. Blackin esittämien vaihtoehtojen lisäksi kuviossa voi nähdä kolme vinoristiä. Tähtikuvio toimii metaforan mallina, koska sillä on monta yhtäaikaista hahmotusmahdollisuutta. Kulttuuristen konventioiden vuoksi siitä kuitenkin ensi näkemältä hahmottuu juutalaisuuden symboli, Daavidin tähti.



KUVIO 7 Metaforan tulkinta.

Tämä visuaalinen teema sopii kuvaamaan Heprealaisen raamatun kääntämistä kristilliseen kontekstiin: etenkin vanhoissa käännöksissä näkyy suora pyrkimys kristillisen tulkinnan esittämiseen Vanhan testamentin tekstissä. Juutalaisuuden perusteoksessa nähdään siis kristillinen sanoma. Tämä tulee esille Psalmien uskonpuhdistuksen aikaisista kristologisista tulkinnoista, joita on selvimmin nähtävissä Agricolan psalminsuomennoksessa (ks. erityisesti luvun 4.3.3.2 viimeistä esimerkkiä). Tällöin psalmin sananvalinta voi suoraan viitata kristinuskon tapahtumiin ja jopa nimeä *Kristus* on käytetty psalmissa (Ps. 84:9, ks. lukua 4.2.1.7). Uskonpuhdistuksen ajan esikuviansa tavoin Agricola toimitti Vanhan testamentin Psalmtarista kristillisen teoksen, jossa tekstejä tulkitaan joskus uusi-testamentillisen ajattelun kautta.

Moderneissa käännöksissä taas on pyritty välttämään anakronismeja eli teoksen kirjoitusajankohtaan sopimattomia ilmauksia. Kääntäjän etiikka saattaa tällöin joutua ristiriitaan vanhemman raamatunkäännöstradition kanssa. Vanhan testamentin kääntämisen tavallisia kiistakysymyksiä ovat erilaiset Kristukseen liitetyt metaforat, esimerkiksi Jesajan kirjan jakeessa 9:6 (ks. lukua 2.2.5).

Käännöksen suhdetta lähtötekstiin voi luonnehtia metonymiseksi, sillä kyseessä on makrotason nimityksenvaihto. Vanha testamentti on tästä hyvä esimerkki: kun *Heprealaista raamattua* kutsutaan *Vanhaksi testamentiksi*, tarkoitetaan aina juutalaisten koko pyhän kirjan kristityille tehtyä käännöstä, joka muodostaa kristittyjen pyhän kirjan alkuosan. Kokonaisuuden erilainen rajaus vaikuttaa tulkintaan olennaisesti. Niinpä *Vanha testamentti* on teos, jota tulkitaan *Uuden testamentin* kautta, kun taas *Heprealaisen raamatun* tulkintaa ohjaa toisenlainen perinne. Kyseessä on tällöin ideologisesti valittu "anakronistisuus".

Valittu ideologinen sitoutuminen vaikuttaa suoraan raamatunkääntäjän sananvalintoihin. Vanhan testamentin kääntäjän on ratkaistava, missä määrin *uusi* määrittelee *vanhaa*. On siis päätettävä, missä määrin on tärkeää säilyttää käännöksessä Uudesta testamentista Vanhaan testamenttiin suuntautuvat allusiiviset yhteydet. Vanhan testamentin puolisuusmetaforiikka on esimerkki tästä kysymyksestä.

Agricolan teokset ja vuoden 1642 Biblia ovat luoneet kielen ja käsitteet, joihin niiden jälkeiset Raamatun versiot assosioituvat. Kysymystä raamatunsuomennosten alkutekstiuskollisuudesta voi siksi tulkita myös tässä valossa. Pidän mielekkäänä tarkastella raamatunkäännöksiä niiden taustalla vaikuttavien teorioiden kautta, sillä monet käännösratkaisut ovat usein ymmärrettäviä vain taustateoriaa vasten.

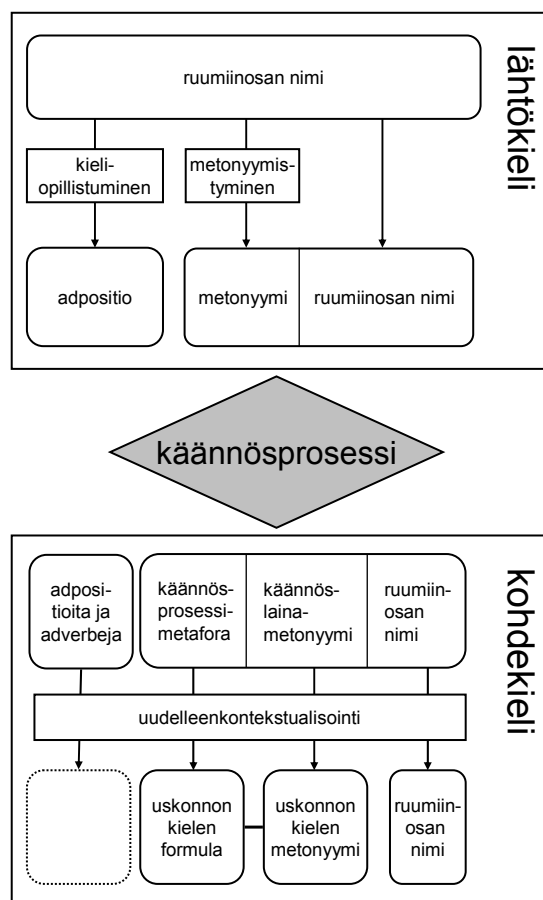
Chesterman on painottanut teorian merkitystä kääntäjälle. Kääntäjä ilman teoriaa on sokea, sillä hänen on tiedettävä käännösratkaisujensa perusteet ja pysyttävä johdonmukaisesti tietyssä linjassa. Kääntäjän etiikkaan kuuluu uskollisuus, mutta käännösteoriasta riippuu, mille ollaan uskollisia: lähtötekstille, lukijalle vai tulkintatraditiolle, jonka edelliset käännösversiot ovat luoneet. Jos uskollisuus-periaate toteutuu suhteessa vastaanottajan näkökulmaan, tulee luettavuudesta ja ymmärrettävyydestä käännösratkaisuja hallitseva kriteeri. Lojaalius luettavuudelle voi kuitenkin olla ristiriidassa lähtötekstiuskollisuuden kanssa, jos teksti vaatii korjauksia ollakseen luettava ja ymmärrettävä. (Chesterman 2000: 3, 170.) Raamatunkäännöstyö on tasapainoilua näiden eri suuntiin toteutuvien lojaaliuksien välillä. Omakielisen raamatuperinteen pidetessä tulkintatraditioiden vaikutus käännösratkaisuihin kuitenkin suurenee. Käännös-

työ on tällöin enemmän assosiativista kuin analogioihin perustuvaa. Raamatunkäännöstyössä on päätettävä, onko käännös uskollinen esimerkiksi juutalaiselle, katoliselle vai evankeliselle tulkintaperinteelle.

Raamatunkäännöstyössä on siis olennaista, tehdäänkö ensimmäistä käännöstä – tällainen tilanne on esimerkkinä useissa Nidan artikkeleissa – vai tehdäänkö vanhan käännöksen tilalle kielellisesti toimivampaa laitosta. Jälkimmäisessä tapauksessa raamatunkäännös on osa metonyymistä jatkumoa, jonka uusin versio liittyy edellisiin assosiaation kautta.

5.4 Uskonnollisen ilmauksen synty

Olen tutkimuksessani kuvannut Psalmien *kasvot*-metaforien toisaalta metonyymistä ja toisaalta kieliopillistumaperäistä taustaa. Erityisen monivaiheiseksi on osoittautunut ilmauksen *Jumalan kasvojen edessä/edestä/eteen* kehittyminen heprean kieliopillistumasta metaforaksi ja edelleen uskonnon kielessä tyypilliseksi formulaksi. Kokoan nämä vaiheet vielä prosessikaavioksi, joka havainnollistaa, kuinka uskonnon kielen ilmaukseen on päädytty.



KUVIO 8 Lähtökielen ruumiinosannimen kehittyminen kohdekielen sakraaliksi formulaksi.

- 1) Lähtökielessä on ensimmäisessä vaiheessa ruumiinosan nimi, josta tulee kognitiivisesti keskeinen hahmottamisen lähtökohta.
- 2) Leksikaalinen yksikkö ajautuu metaforisiin prosesseihin, joista toinen on kieliopillistuminen ja toinen metonyymistuminen.
- 3) Kieliopillistumisen seurauksena kieleen muodostuu adpositioryhmä, jossa tämä ruumiinosan nimi on adposition perusosana. Metonyymistymisen seurauksena kieleen kehittyy samasta ruumiinosan nimestä erilaisia metonymiaan perustuvia idiomeja. Toisaalta sanaa tarvitaan myös edelleen viittaamaan konkreettisesti ruumiinosaan.
- 4) Käännösprosessin alkaessa lähtökielessä on siis kahteen eri kategoriaan kuuluvia ilmauksia, jotka pohjautuvat samaan lekseemiin. Kieliopillistumat muodostavat oman ryhmänsä, ja toisen ryhmän muodostavat referentiaalisesti käytetyt ruumiinosan nimet, joista kuitenkin osa on idiomaattisia metonyymejä. Käännösprosessissa tilanne muuttuu olennaisesti, koska käännösanalyysi osoittaa, että molempien kategorioiden edustajat viittaavat samaan lekseemiin. Käännösprosessi ikään kuin kadottaa kielessä tapahtuneen diakronisen kehityksen ja lähtee uudelleen teoreettisesta alkutilanteesta. Kohdekieleen muodostuu näin ollen käännösprosessin tuloksena uudenlainen jakauma adpositioiden ja referentiaalisten lekseemien välille.
- 5) Kuvaamassani tilanteessa käännösprosessi ei kokonaan peitä sitä tosiasiaa, että osa ruumiinosanimimuodosteista on adpositioita, koska myös tämä adpositioiden ja adverbien osuus on mukana kohdekielen ensimmäisessä vaiheessa. Osa lähtökielen adpositioista saa kuitenkin referentiaalisen vastineen, ja näin ollen kohdekielessä referentiaalisen lekseemin osuus jakautuu kolmeen semanttiseen ryhmään: on käännösprosessissa syntyneitä metaforisaatioita, käännöslainana syntyneitä metonyymejä sekä ruumiinosan nimi.
- 6) Kohdekieleen syntyy raamatunkäännöksen myötä uusi tekstilaji: uskonnon tekstit. Käännöksestä peräisin olevat ilmaukset saavat tässä tekstilajissa uuden kontekstin.
- 7) Käännösprosessin tuottamasta metaforasta kehittyy uskonnon kielen formula, joka saa uuden diskurssitehtävän. Kyseessä on uusi kategoria, mutta tällä kategorialla on yhteys uskonnon kielen metonyymeihin, jotka ovat selvästi peräisin käännöksestä. Tässä vaiheessa uskonnon metaforat ovat kategorisoituneet erilleen ruumiinosan nimestä, josta ne ovat lähtöisin. Käännösprosessin "oikeat" tai "väärät" analyysit lähtökielen adpositioiden kategorioista eivät enää ole relevantti kysymys tässä vaiheessa, kun kohdekieli on ottanut uudet ilmaukset valtaansa ja niille on olemassa pragmaattiset käyttösäännöt. Kieleen käännösten kautta muodostuneet tyyllilajit ja laajempi kulttuurinen konteksti ohjaavat ilmausten valintaa.

Uskonnon kielen syntyä tutkimukseni valottaa kahdella tavalla. 1) Kieliopillistumien metaforisaatio osoittaa, että jumalapuheelle on ominaista pyrkimys kielellisten rakenteiden merkityksellistämiseen. Alkutekstin kieliopillinen rakenne näyttää Jumala-viitteisessä kontekstissa pyrkivän saamaan lisää semanttista painoa. Näin voi syntyä formula, jonka informaatio ei ensisijaisesti muodostu sen sanojen referentiaalisten merkitysten summasta vaan joka on tilannesidonnainen diskurssipiirre. Formulassa on keskeistä muun muassa sanojen tapa liittyä toisiinsa tietyssä järjestyksessä. Kahden eri tekstilajin rajalla formula voi toimia signaalina, jonka avulla kuulija saa aikaa siirtyä yhdestä tulkintajär-

jestelmästä toiseen, esimerkiksi arkisesta pyhään tai monologista dialogiin. Formulan on erotuttava muusta kielestä. Tähän tarkoitukseen sopii käännöslaini, joka erottuu suomen kielen ilmausten joukosta. Ilmaus *kasvojen eteen* on sellaisenaan metonyymi, se on rakenne, joka on osa pyhää kokonaisuutta, osa Raamatun tekstiä. Raamattukotekstista irrotettunakin, muun kielen joukossa se kuulostaa raamatulliselta. Sitä voidaan käyttää juhlavassa isänmaallisessa runossa (*Sun kasvois eessä, Suomenmaa/Koskenniemi*) tai sillä voidaan saada aikaan humoristinen vaikutelma (*tullessasi hirmuisen äitis kasvoihin eteen/Kivi*), mutta molemmissa tapauksissa ilmauksen teho perustuu sen sakraaliin luonteeseen. Ei siksi ole sattumaa, että juuri tällä ilmauksella määritellään nyky-suomessa rukous (*Rukous on tapa olla ja elää Jumalan kasvojen edessä./Katekismus 1999*). Formulan avulla tehdään vihkikaavasta pyhä teksti (*Kaikkivoaltiaan Jumalan kasvojen edessä ja tämän seurakunnan läsnä ollessa*), ja sen avulla siirrytään jumalanpalveluksessa saarnamonologista dialogiin Jumalan kanssa, jolloin pappi asettuu seurakuntalaisten rinnalla *Jumalan kasvojen eteen*.

2) Metaforien kääntämisen analyysi osoittaa jumalapuheen ominaisuudeksi myös pyrkimyksen ilmausten harmonisointiin. Ilmiön voi rinnastaa *konventionaalistumiseen*, jota on pidetty myös yhtenä käännöskielen universaalina (Baker 1996: 183–184). Harmonisoinnista on kyse silloin, kun raamatunkäännöksessä päädytään alkukielen divergenteistä ilmauksista kohdekielessä arvokkaaseen tyyliin. Esimerkkinä tästä esittelin raamattusuomeen syntyneen käsiteparin *kääntää kasvonsa/katseensa jonkun puoleen vs. kääntää kasvonsa/katseensa jostakusta pois*. Jälkimmäinen on yleistynyt uusimmassa suomennoksessa erityisesti *histîr pânâyw* -rakenteen ('kätkeä kasvonsa') vastineeksi. Termin produktiivisuus on tapahtunut vasta uusimmassa suomennoksessa. Kehityskulku on osittain samankaltainen kuin *Jumalan kasvojen edessä* -formulalla sikäli, että sananmukaiset käännökset ovat luoneet tämän ilmaustyyppin kirjaimelliseksi käännökseksi välittäjäkielen ilmaukselle. Näistä yhteyksistä ilmaus on siirtynyt muuhun uskonnolliseen kieleen mutta ei sekulaareihin konteksteihin. Ajankohhta vain on toinen, eikä vuoden 1933 kirjaimellinen käänнос ole vielä yliyleistynyt tätä tyyppiä, vaan se on yleistynyt vuoden 1992 suomennoksen kontekstuaalisen käänöstävän myötä. Aineistoni osoittaa näin ollen, että myös tällaisen käänöstävän kautta voidaan päätyä uskonnollisen kielen erityisrakenteiden vahvistamiseen. Vaikka kontekstuaalinen käänнос ei suosi orjallisia käännöslainoja, siihen voidaan tyyliä lisätä raamattukieleen sopiviksi katsottuja ilmauksia. Näin aiemmin luodut käännöslainat, jotka ovat jo yleistyneet liturgisen kielen käyttöön, saavat uusia käyttöyhteyksiä myös Raamatun teksteissä. Näin on tehty vuoden 1992 suomennoksessa muissakin kohdissa (esimerkiksi *voimallinen käsi pro oikea käsi*). Paralleelien vastakohtaparien muodostuminen uskonnon kieleen on osa tämän kielimuodon kehitystä yhtenäisemmäksi järjestelmäksi.

Miksi sitten raamatunkäännös yli- tai alikäntää metaforia? Nähdäkseni molempiin ääripäihin on vastaus uskonnon kielen luonteesta ja nimenomaan havainnoimissani rakenteen merkityksellistämisen vs. harmonisoinnin pyrkimyksissä. a) Metaforisuus lisää tulkintavaihtoehtoja ja antaa tilaa tekstin etäännyttämiselle. Uskonnon harjoittamisen kieli on subjektiivista ja metafora vastaa tähän. Uskonnon kieli pyrkii siksi metaforisoitumaan lisää, ja metaforisaatio voi toteutua kieliopillisen rakenteen referentiaalistumisen kautta. Kääntäjän on

helppo lisätä Vanhan testamentin kaltaiseen, semanttisesti paikoin arvoitukselliseen tekstiin metaforista väljyyttä kirjaimellistamalla kehokeskeisiä kieliopillistumia. *Jumalan kasvojen edessä* -formulan suosiminen uskonnolliseen tyyliin pyrkivässä käännöksessä on osoitus tästä (ks. myös kokeilumielessä tekemiäni metaforisaatioita luvussa 4.3.2). Tekstiä voi etäännyttää liiasta arkisuudesta metaforan avulla. b) Alikääntäminen tai pyrkimys metaforien pois selittämiseen on dynaamis-idiomaattisen käännösperinteen piirre. Tällöin korostetaan ymmärrettävyyttä ja tekstin kulttuurista kotouttamista etäännyttämisen sijaan, enemmän kuin tulkintavaihtoehtojen säilyttämistä. Kotouttaminen saattaa kuitenkin toteutua vanhastaan uskonnollisiksi miellettyjen ilmausten avulla.

Edellä esittämäni kaavion viimeinen taso kuvaa raamatunkäännösten mallin mukaan syntyneitä kohdekielistä uskonnon kieltä. Siinä ei ole kyse ylikääntämisestä eikä alikääntämisestä, vaan sekä pyrkimys yksittäisten rakenteiden merkityksellistämiseen että tyyliin harmonisointiin toimivat rinnakkain. Uskonnon kielessä voi syntyä yhteisökohtaisia merkityksiä myös esimerkiksi kollektiivisen rukouksen prosodisille ominaisuuksille, niin että vaikkapa puhe-rytmin hidastaminen tai muusta puheesta poikkeavan monotoninen sävelkulku toimivat rukouksen diskurssimerkkeinä, joita tietyssä yhteisössä hyväksyttävät rukoukset noudattavat. Tällöinkin on kyse rakenteen semanttisesta merkityksellistämisestä. Toisaalta uskonnon harjoittamisen kielen on erotuttava muusta yleiskielestä, koska jumalapuheen tulkintasäännöt poikkeavat muun tekstin tulkintasäännöistä. Kielen harmonisointi auttaa kielenkäyttäjää erottamaan uskonnollisella tavalla tulkittavan tekstin muusta tekstistä.

Nämä ovat kielellisiä ratkaisupyrkimyksiä metaforan ongelmaan. Pohjimmaltaan uskonnon harjoittamisen kieli on metaforinen laji, jonka tulkinta on aina subjektiivista. Metaforassa *Jumalan kasvot* sekundaarisubjekti *kasvot* heijastaa vihjekimpullisen mielteitä primaarisubjektiin *Jumala*. Tämä vihjekimpun sisältö ja siten myös primaarin ja sekundaarin vuorovaikutus tuottavat yksilön mielessä subjektiivisen sisällön uskonnon peruskäsitteelle *Jumalan kasvot*.

SUMMARY

The objective of this study is to reveal, what affects the emergence of religious utterances and to explore the process of metaphorisation in translated biblical language. The second objective is to compare the decisions made in translating metaphors in the Finnish Old Testament (OT) editions of 1551 (the Book of Psalms), 1642, 1771, 1933 and 1992.

The theoretical framework discusses two major theories of metaphor: the interaction view of literary metaphor by Max Black (1968, 1972) and cognitive semantics inspired by George Lakoff and Mark Johnson (1980; Johnson 1987). After elaboration these theories are proposed for combination into a third theoretical framework of *metaphoric awareness*. This third theoretical framework is extended by bringing in translation theories, a continuum of both *source text oriented* (STO) and *target language oriented* (TLO) Bible translation principles. STO translations have a tendency to *overtranslate* the grammatical structures of the source language (SL). This overtranslating may cause re-lexicalisations of the grammaticalised elements, i.e. new metaphors, that are not motivated by SL. On the contrary, the TLO translations tend to *undertranslate* metaphors by explaining them as non-metaphoric text. The latter originate from Nida's (1964, 1975) widely used theory of dynamic equivalence in translating biblical and thus by definition metaphoric texts. Clusters of metaphoric examples from the OT prove that Bible translating approaches lack an incorporated and clearly articulated *metaphoric awareness*.

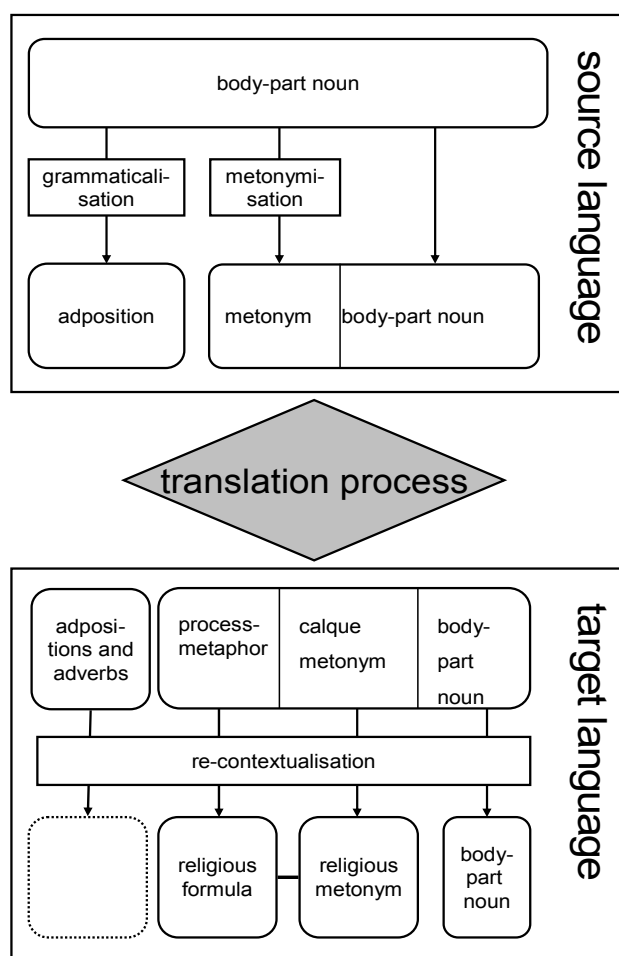
The metaphoric awareness is here seen to realize in an *anthropomorphic model* of translating metaphors. The anthropomorphic model can be summarized in the following sentences: *The more corporal an image is, the more universally understandable it is. The less corporal an image is, the more cultural and contextual information is required.* This assumption is called an anthropomorphic model. The idea of universal approachability is parallel to the ideas of *primary vs. complex metaphors* by Grady, Taub and Morgan (1996: 185–186). In the frame of reference of the cognitive semantics this is seen almost as an axiom (cf. Johnson 1987: 205–209). In translation it means, that an original corporal metaphor can be translated directly and it will be understood correctly in its own context even if it is not known to TL speakers from the native texts. For example, when Jesus says *I was naked and you gave me clothing* (Matthew 24:36), the metaphor is corporal and thus can be understood in any culture. On the contrary, a metaphor that reflects only remotely or not at all a corporal image, needs to be translated with cultural-contextual caution. When the prophet describes the royal God by metaphor *the hem of his robe filled the temple* (Isaiah 6:1), the metaphor is not understood without an extra-textual information about the dressing code of an ancient royal court of the orient.

A focused corpus study is made on word פָּנִים *pānîm* > *kasvot* 'face'. Hebrew *pānîm* and Finnish *kasvot* are semantically non-equal lexemes, although the nouns have equally a concrete reference to body-part 'face', *pānîm* has become a central cognitive concept and a basis for categorisation in Hebrew language whereas *kasvot* has no such position in Finnish language. The corpus in-

cludes all occurrences of *pānîm* in Hebrew Psalms as well as all occurrences of *kasvot* in main Finnish translations of the Book of Psalms (1551, 1642, 1776, 1933 and 1992). The source text is from *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Several reference translations are consulted, e.g. *Vulgata*, *Luther Bibel*, *King James Version*, *Jerusalem Bible*, *New English Bible*, *Today's English Version*, *New Revised English Version*, *Norwegian Bibelen 1978* and *Swedish Bibel 2000*. The corpus study shows, that

- There are 134 occurrences of *pānîm*-rooted lexemes in Hebrew Psalms. 43 % of them never get a translation with the stem *kasvot*.
- Hebrew has clusters of 1) grammaticalisations and 2) idioms derived from the noun *pānîm*.
- Due to incongruity of *pānîm* and *kasvot* the Finnish Bible translations have created biblical idioms parallel to Hebrew idioms but these have never spread out of the biblical language, even though they occur already in 1551 Psalms.
- The grammaticalised *pānîm*-rooted adpositions are not metaphorised in translations if they refer to inanimate nouns, animals or humans. By contrast, they are often metaphorised – re-lexicalised and metaphorised – if they refer to God. This tendency is clearly strongest in the OT of 1933. The OT 1933 shows evidence of a greater effort towards developing dignified religious language than any other Finnish OT translation.
- The Finnish OT 1992 follows the line of other dynamic-idiomatic translations (e.g. *New English Bible*, *Today's English Version*) in demetaphorisation, but not slavishly.

The following process figure is based on the corpus study findings.



- 1) In the first stage, SL has a *body-part name*, which becomes a cognitive basis for perceiving (categorisation). This lexeme offers the SL speakers an anthropomorphic mode for categorisation.
- 2) This lexical unit is driven into metaphoric processes of two types: *grammaticalisation* and *metonymisation*.
- 3) In consequence of grammaticalisation SL develops a cluster of *adpositions*, where this body-part noun functions as a root element. Similarly, in consequence of metonymisation SL develops a cluster of *metonymic idioms* based on the same body-part noun. On the other hand, the body-part noun is still needed in its etymologically first function: referring to a *concrete body-part*.
- 4) *The translation process* starts at the point when the given cognitively central body-part lexeme of SL has developed expressions in two different categories. Grammaticalisations can be seen as one cluster. Another cluster of expressions is formed of expressions still referring to a body-part, a part of which however is in the process of freezing into idiomatic metonyms. In the analytical translation process the composition is scattered, since the analysis of both clusters indicates to the same proto-lexeme. The translation analysis seems to hide the diachronic development of SL and re-start from a new presumptive situation. The translation process will hence formulate into TL a new kind of distribution between adpositions and referential lexemes, one that deviates from the distribution between adpositions and referential lexemes in SL. This redistribution

can be seen as a bundle of mistranslations or it can be seen as a normal product of translational analysis, depending on how strongly the anthropomorphic nature of categorisation is emphasized.

5) In the situation described here the translation process is not totally concealing the fact that some expressions rooted in body-part lexemes are clearly seen as *adpositions* or *adverbs*. However, due to the vague lines dividing body-part nouns and body-part rooted grammaticalisations, some of SL adpositions will be translated by referential equivalents in TL. Thus the referential equivalents in TL are of three semantic types: there are *metaphors emerged by the translation process*, *calque metonyms* and *a body-part noun*.

6) When the process above occurs in a biblical text, the translation enriches TL with a new religious genre. The expressions transferred from SL and those emerged in the translation process are recontextualised in this genre.

7) The metaphor emerged by the translation process becomes a religious formula with a new discourse role. This is in fact a new category which still has a connection to religious metonyms originating from the translation. At this stage the religious metaphors are decategorised apart from the original body-part noun. The question of “right” or “wrong” analyses concerning the categories of the body-part rooted expressions in SL has no more relevance in this stage, since TL has absorbed the new expressions and encoded them by pragmatic rules. The translationese based genre is a part of a wider cultural context.

The study reveals two tendencies that affect the emergence of religious language. 1) The metaphorisation of grammaticalised elements of SL indicates that god-talk has a tendency to add semantic value to linguistic form. The study follows the re-lexicalisation process caused by Bible translations, where a grammaticalised structure of SL is re-lexicalised in a god-referring context. Thus is emerged a known Finnish religious formula *kasvojen edessä/edestä/eteen* ‘before/from before (God’s) face’, which is used only in god-talk. The information carried by the formula *kasvojen edessä* cannot be equated to the referential meanings of its components *kasvot* + *edessä*. This formula is used e.g. as a marker to signal the discourse shift from a common to an elevated code in the beginning of a collective prayer (*käykäämme Jumalan kasvojen eteen* ‘let us come before the face of God’), or in marriage formula (*Kaikkivaltiaan Jumalan kasvojen edessä ja tämän seurakunnan läsnä ollessa*, ‘before the face of the God Almighty and in the presence of this congregation’).

2) The second tendency of god-talk is *harmonisation* of the expressions. The phenomenon is parallel with conventionalisation that is seen as a universal feature of translations. In this study corpus the translated biblical text is found to result into elevated style by harmonising the divergent expressions used by the source text. Even the modern, target language oriented Bible translation shares this tendency alongside with the older, source text oriented translations. As an example of this the study presents the Finnish equivalents for the Hebrew *histîr pānāyw* (‘hide one’s face’). The biblical Finnish uses the phrase *kääntää kasvonsa/katseensa jostakusta pois* ‘turn one’s face/sight away from somebody’ as an equivalent to *histîr pānāyw*. The phrase does not belong to other styles of Finnish standard language, but it occurs only in biblical style. It is not until in the latest translation (1992) that this biblical phrase becomes common though it occurs once as the equivalent for *histîr pānāyw* in the Psalms 1551, 1642 and 1776.

The phrase *kääntää kasvonsa/katseensa pois* is parallel to *kääntää kasvonsa/katseensa johonkuhun* 'turn one's face/sight onto somebody', which is used in the Priestly Blessing about God. Neither of the phrases is exactly motivated from the Hebrew but is a result of a long Finnish biblical tradition. The frequent usage of *kääntää kasvonsa/katseensa pois* in 1992 Bible is thus a result of stylistic harmonisation.

The over-usage of distinctively sacred phrases is thus not only a feature of old source text oriented Bibles but also a feature of the target language oriented Bible translation using the strategy of contextualisation in its translation process.

Why do the translations over- or undertranslate metaphors? The study sees the same reason to cause both extremes: the lack of an elaborate metaphoric awareness. This causes the tendencies delineated above, viz. the tendency to increase the semantic value of the text and the tendency to harmonise expressions. Metaphoricity increases the number of alternative interpretations of the text. The language of religion is subjective and metaphor permits subjectivity. The OT is by nature metaphoric and often semantically cryptic. By relexicalising and metaphorising grammaticalisations the OT translations tend to become even more metaphoric; i.e. overtranslated. On the other hand, the undertranslation or de-metaphorisation is a feature known from the translations that follow the dynamic-idiomatic translation principle. The intelligibility of the text is emphasized instead of preserving equivocal metaphors. The idiomatisation of the text may be caused by using religious phrases created by former biblical texts.

LÄHTEET

- AHLQVIST, AUGUST 1881: Uusi raamatunkäännös. – *Valvoja* 1 s. 472–479.
- AHO, JUHANI 1906: Uusi raamatun käännös. Muutamia kielellisiä huomautuksia. – *Valvoja* 26 s. 399–408.
- ALONSO-SCHÖCKEL, LUIS 1988: *A manual of Hebrew poetics*. Subsidia biblica - II. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- The Anchor Bible*. 1993. A new translation with introduction and commentary. Numbers 1–20. Vol. 4 A. Baruch A. Levine (toim.). Doubleday: New York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
- ARCHER, GLEASON 1971: The Old Testament of the Jerusalem Bible. *Westminster Theological Journal* 33 s. 191–194. <http://www.bible-researcher.com/jerusalem-bible.html>. 22.6.2006.
- ARGYLE, MICHAEL 1988 [1975]: *Bodily communication*. Toinen painos. Methuen & Co. Ltd, London, New York.
- ARISTOTELES 1967: *Runousoppi*. Alkuteos: Peri poietikes. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki.
- ARO, JUSSI 1973: Psalmikäännöstyön ongelmia. – *Psalmit nykysuomeksi*. Suomen Kirkon Sisälähetysseura, Helsinki, ja Suomen Pipliaseura, Turku, Helsinki. S. 232–239.
- 1976: Vanhan testamentin kääntämisen erityiskysymyksiä. Julkaisematon esitelmäkäsikirjoitus. Raamatunkäännöskomitean arkisto. Kirkkohallitus, Helsinki.
- 1982: Hebräische Syntax und Phraseologie. Julkaisematon esitelmäkäsikirjoitus. Raamatunkäännöskomitean arkisto. Kirkkohallitus, Helsinki.
- AVISHUR, YITZHAK 1994: *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*. Magnes Press, Jerusalem.
- BAKER, MONA 1996: Corpus-based translation studies: The challenges that lie ahead. – Harold Somers (toim.), *Terminology, LSP and Translation. Studies in Language Engineering. In Honour of Juan C. Sager*. Amsterdam, Benjamins. S. 175–186.
- BARR, JAMES 1974: Two major translations of the Bible. – *The Heythrop Journal. A quarterly review of philosophy and theology*. S. 381–405.
- BASSNETT, SUSAN 1995: *Teoksesta toiseen*. Riitta Oittinen (toim.). Vastapaino, Tampere.
- BDB Gesenius 1981 = The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Francis Brown, S. R. Driver & Charles A. Briggs (toim.). AP&A, Indiana.
- BEEKMAN, JOHN & CALLOW, JOHN 1988 [1974]: *Translating the Word of God*. Seitsemäs painos. Summer Institute of Linguistics, Dallas.
- BEN-ABBA, DOV 1977: The Signet Hebrew-English / English-Hebrew Dictionary. Modan Publishing House Ltd.
- BERGER, KLAUS & NORD, CHRISTIANE 2005 [1999]: Zur Art der Übersetzung. – *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*. Vollständige Sammlung aller ältesten Schriften des Urchristentums – übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord, 17–32. Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- Bibelselskapet 2007. <http://www.bibelselskapet.no/>. 1.6.2007.

- Biblian 1859 esipuhe. Lyhyt kertomus, kuinka tämä Pyhän Raamatun painos on toimeen saatu. – *Biblia. Se on Koko Pyhä Raamattu Wanha ja Uusi Testamentti. Alkuraamattuun jälkeen uudestansa ojennettu.* Helsingissä, painettu Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapajassa w. 1859. Turun Piipliaseuran kustantamo. Säilytteillä Kansalliskirjaston erikoislukusalissa. S. III–VI.
- BIGGER, STEPHEN 1989: Symbol and metaphor in the Hebrew Bible. – Stephen Bigger, (toim.) *Creating the Old Testament. The emergence of the Hebrew Bible.* Basil Blackwell, Great Britain. S. 51–80.
- BISSCHOPS, RALPH 2003: Are religious metaphors rooted in experience? On Ezekiel's wedding metaphors. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective.* Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 113–151.
- BLACK, DAVID ALAN 1988: New Testament Semitisms. *The Bible Translator* 39 s. 215–223.
- BLACK, MAX 1962: *Models and metaphors. Studies in language and philosophy.* Cornell University Press, Ithaca / New York.
- 1979: More about metaphor. – Andrew Ortony (toim.), *Metaphor and thought.* Cambridge University Press, Cambridge. S. 19–43.
- BLAU, JOSHUA 1993: *A Grammar of Biblical Hebrew.* Harrasowitz, Wiesbaden.
- BLB 1996–2002 = Blue Letter Bible 1996–2002. <http://www.blueletterbible.org/>. 1.2.2005.
- BOEVE, LIEVEN 2003: Linguistica ancilla Theologiae: The interest of fundamental theology in cognitive semantics. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective.* Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 15–35.
- BROCKELMANN, C. 1913: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen II.* Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1913. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961.
- BROWN, WILLIAM P. 2002: *Seeing the Psalms. A theology of metaphor.* Westminster John Knox Press, Louisville, London.
- BULLINGER, E. W. 1989 [1898]: *Figures of speech used in the Bible.* Alkuteos 1898 Messrs. Eyre and Spottiswoode, London. 14. painos. Baker Book House, Michigan.
- CEDERBERG, J. A. 1913: 1758 vuoden suomalainen raamattu. – *Teologinen Aikauskirja* 18 s. 235–247.
- CHESTERMAN, ANDREW 1998: Review: Hans J. Vermeer: A skopos theory of translation. – *Target* 10 s. 155–159.
- 2000: *Memes of translation. The spread of ideas in translation theory.* John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia.
- 2006: Interpreting the meaning of translation. – Mickael Suominen, Antti Arppe, Anu Airola, Orvokki Heinämäki, Matti Miestamo, Urho Määttä, Jussi Niemi, Kari K. Pitkänen & Kaius Sinnemäki (toim.), *A man of measure: Festschrift in Honour of Fred Karlsson on his 60th Birthday.* A special supplement to SKY Journal of Linguistics, vol 19:2006 s. 3–11.
- CHOMSKY, WILLIAM 1986 [1957]: Hebrew: the eternal language. Kahdeksas painos. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

- Collins Cobuild English Language Dictionary 1987. Collins Birmingham University International Language Database. Collins, London, Glasgow.
- CORRADI FIUMARA, GEMMA 1995: *The metaphoric process: Connections between language and life*. Routledge, London, New York.
- DCH 1998 = The Dictionary of Classical Hebrew. David J. A. Clines (toim.), vol. IV. Sheffield Academic Press, Sheffield.
- DE TROYER, KRISTIN 2003: 'And God was created...' On translating Hebrew into Greek. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 205–218.
- DOYLE, BRIAN 2003: How do single isotopes meet? 'Lord it (*b'l*) or 'Eat it' (*bl'*): A rare word play metaphor in Isaiah 25. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 153–184.
- EATON, JOHN 2003: The Psalms. A historical and spiritual commentary with an introduction and new translation. T&T Clark International, A Continuum imprint, London, New York.
- ELIOT, T. S. 1962: T. S. Eliot on the *New English Bible*. *Sunday Telegraph* 16.12.1962 s. 7. <http://www.bible-researcher.com/neb-eliot.html>. 1.9.2006.
- ELLINGTON, JOHN 1989: "Son of man" and contextual translation. *The Bible Translator* 40 s. 201–208.
- ELLINGWORTH, PAUL 1997: Translating "the Son of Man": a response. *The Bible Translator* 48 s. 109–113.
- ELOVAARA, RAILI 1992: "Olen tyhjä huone". *Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista*. Yliopistopaino, Helsinki.
- ENGBERG-PEDERSEN, ELISABETH 1999: Space and time. – Jens Allwood & Peter Gärdenfors (toim.), *Cognitive semantics. Meaning and cognition*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia. S. 132–152.
- ENGNELL, IVAN 1987: *Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska*. Andra upplagan. Esselte Herzogs, Nacka.
- EVEN-SHOSHAN, AVRAHAM 1990. *A new concordance of the Bible*. Thesaurus of the language of the Bible. Hebrew and Aramaic. Roots, words, proper names, phrases and synonyms. Toim. Abraham Even-Shoshan. Kiryat Sefer Publishing House Ltd, Jerusalem.
- EVEN-ZOHAR, ITAMAR 1990: Polysystem theory. – *Polysystem studies (= Poetics Today* 11 s. 9–26.
- FAUCONNIER, GILLES 1994: *Mental Spaces*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FAUCONNIER, GILLES & TURNER, MARK 2002: *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books.
- GERDTS, DONNA B. & HINKSON, MERCEDES Q. 1996: Salish lexical suffixes: A case of decategorialization. – Adele E. Goldberg (toim.), *Conceptual structure, discourse and language*. CSLI Publications, Stanford, California. S. 163–176.
- GESENIUS, WILHELM 1976: *Hebrew Grammar*. E. Kautzsch (toim.). Toinen, uusittu englanninkielinen laitos. 13. painos. Oxford.
- GIFFORD, HENRY 1962: Henry Gifford on the *New English Bible*. – *Essays in Criticism* (xi) s. 466–470. <http://www.bible-researcher.com/neb-gifford.html>. 1.9.2006.

- GLASSMAN, EUGENE H. 1982: Translations for Muslim audiences. *The Bible Translator* 33 s. 439–445.
- GOATLY, ANDREW 1997: *The language of metaphors*. Routledge, London, New York.
- GRADY, JOE & TAUB, SARAH & MORGAN, PAMELA 1996: Primitive and compound metaphors. – Adele E. Goldberg (toim.), *Conceptual structure, discourse and language*. CSLI Publications, Stanford, California. S. 177–187.
- GOOSSENS, LOUIS 1990: Metaphonymy: the interaction of metaphor and metonymy in expressions for linguistic action. – *Cognitive Linguistics* 1–3 s. 323–340.
- GUMMERUS, JAAKKO 1955: *Mikael Agricolan Rukouskirja ja sen lähteet I–II*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 44. Helsinki.
- GUTT, ERNST AUGUST 1990: A theoretical account of translation. – *Target* 2 s. 135–164.
- 1991: *Translation and relevance: Cognition and context*. Basil Blackwell, Oxford.
- 1998: Pragmatic aspects of translation: Some relevance-theoretic observations. – *The pragmatics of translation* (toim. Leo Hickey). *Multilingual Matters*, Clevedon. S. 41–53.
- HAKULINEN, AULI & KARLSSON, FRED 1979: *Nyky-suomen lauseoppia*. SKS, Helsinki.
- HAKULINEN, LAURI 1969: *Suomen sanaston käänntöslainoja*. SKS, Helsinki.
- HALLIDAY, M. A. K. 2004: *An introduction to functional grammar*. Kolmas painos, tarkistanut Christian M. I. M. Matthiessen. Arnold, London.
- HARVIAINEN, TAPANI 1986: Vanhan testamentin kuvallisten ilmaisu- ja kääntämismisistä. – Jorma Salminen & Aarne Toivanen (toim.), *Kohti uutta kirkko- raamattua*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 43. Helsinki. S. 146–158.
- HEGG, TIM 2001. The Priestly Blessing.
<http://www.torahresource.com/English%20Articles/Aaronic%20Ben.pdf>.
10.1.2006.
- HEININEN, SIMO 1992: *Mikael Agricolan psalmisummaariot*. Suomi 166. SKS, Helsinki.
- 1994: *Mikael Agricolan Psalmtarin reunahuomautukset*. Suomi 174. SKS, Helsinki.
- 1999: *Mikael Agricola raamatun suomentajana*. SKS, Helsinki.
- HERLIN, ILONA 1998: *Suomen kun*. SKS, Helsinki.
- HICKEY, LEO 1998: Introduction. – *The pragmatics of translation* (toim. Leo Hickey). *Multilingual Matters*, Clevedon.
- HIRAGA, MASAKO K. 2005: *Metaphor and iconicity. A cognitive approach to analysing texts*. Palgrave Macmillan, Hampshire, New York.
- HUUMO, TUOMAS 1997: *Lokatiivit lauseen semanttisessa tulkinnassa. Ajan, omistajan, paikan ja tilan adverbiaalien keskinäiset suhteet suomen kielessä*. Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 55, Turku.
- HÄKKINEN, KAISA 1994: *Agricolasta nykykieleen. Suomen kirjakielen historia*. Porvoo, Helsinki, Juva.
- HÄMEEN-ANTTILA, JAAKKO 1998: *Jeesus, Allahin profeetta. Tutkimus islamilaisen Jeesus-kuvan muotoutumisesta*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 70. Helsinki.

- IKOLA, NIILLO 1988: Mikael Agricolan suomentamat Raamatun kohdat ja niiden osuus koko Raamatusta. – Esko Koivusalo (toim.), *Mikael Agricolan kieli*. Tietolipas 112. SKS, Helsinki. S. 229–248.
- IKOLA, OSMO 1964: *Lauseopin kysymyksiä. Tutkielmia nykysuomen syntaksin alalta*. Tietolipas 26. SKS, Helsinki.
- IKOLA, OSMO & PALOMÄKI ULLA & KOITTO, ANNA-KAISA 1989: *Suomen murteiden lauseoppia ja tekstikielioppia*. 511. Helsinki.
- Inför en ny bibelöversättning. Riktlinjer och förslag*. 1972. Betänkande avgivet av 1971 års sakkunniga för översättning av Nya testamentet. Utbildningsdepartementet 1972:10, Stockholm.
- INGO, RUNE 1990: *Lähtökielestä kohdekieleen. Johdatusta käännoistieteeseen*. WSOY, Porvoo, Helsinki, Juva.
- ISBE 1979 = The international Standard Bible encyclopedia. Volume one A–D. Geoffrey W. Bromiley (toim.). Tarkistettu laitos. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan.
- ISK 2004 = HAKULINEN, AULI & VILKUNA, MARIA & KORHONEN, RIITTA & KOIVISTO, VESA & HEINONEN, TARJA RIITTA & ALHO, IRJA 2004: *Iso suomen kielioppi*. SKS, Helsinki.
- ITKONEN, ERKKI 1966: *Kieli ja sen tutkimus*. WSOY, Helsinki.
- ITKONEN-KAILA, MARJA 1976: Juhani Aho ja Otto Manninen raamatunkäännöksen kielentarkastajina. – *Parnasso* 26 s. 213–225.
- 1985: Paavalin kirjeiden suomentamisesta. – *Teologinen Aikakauskirja* 90 s. 453–460.
- 1992: "Ja Jerusalem pite tallattaman Pacanoilda". Ablatiiviagentti ja sen perilliset Agricolasta uuteen raamatunsuomennokseen. *Virittäjä* 96 s. 137–164.
- 1997: *Mikael Agricolan Uusi testamentti ja sen erikieliset lähtötekstit*. Suomi 184. SKS, Helsinki.
- JAAKOLA, MINNA 1997: Genetiivin kanssa esiintyvien adpositioiden kieliopillistumisesta. – Tapani Lehtinen ja Lea Laitinen (toim.), *Kieliopillistuminen. Tapaustutkimuksia suomesta*. Kieli 12. Helsingin yliopiston suomen kielen laitos. S. 121–156.
- 2005: *Suomen genetiivi*. SKS, Helsinki.
- JACKENDOFF, RAY & AARON, DAVID 1991: Review article: Lakoff, George & Turner, Mark 1989. *Language* 67 s. 320–338.
- JAKOBSON, ROMAN 1971: *Selected writings V*. Stephen Rudy (toim.). Mouton Publishers, Berlin, New York, Amsterdam.
- 1985: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of language. *Selected writings VII*. Stephen Rudy (toim.). Mouton Publishers, Berlin, New York, Amsterdam.
- 1987: *Language in literature*. Krystyna Pomorska & Stephen Rudy (toim.). The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts; London, England.
- JANTUNEN, JARMO 2004: Suomennosten kieliäsu puntarissa. – *Virittäjä* 108 s. 559–572.
- JANTUNEN, JARMO & ESKOLA, SARI 2002: Käännössuomi kielivarianttina: syntaktisia ja leksikaalisia erityispiirteitä. – *Virittäjä* 106 s. 184–207.

- Jewish Study Bible* 1999 [1985]. Tanakh translation. Adele Berlin & Marc Zvi Brettler (toim.); Michael Fishbane (neuvoa-antava toim.). Jewish Publication Society, Oxford University Press.
- JOHNSON, GREG 2003: The economics of grace as gift and moral accounting: Insights from cognitive linguistics. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 87–111.
- JOHNSON, MARK 1987: *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. University of Chicago Press, Chicago.
- JOÜON, PAUL & MURAOKA, TAKAMITSU. 1991: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia biblica 14/I and 14/II. Editrice Pontificio Istitutio Biblico, Roma.
- JUSSILA, RAIMO 1988: Agricolan sanasto ja nykysuomi. – Esko Koivusalo (toim.), *Mikael Agricolan kieli*. Tietolipas 112. SKS, Helsinki. S. 203–228.
- JUSSILA, RAIMO & NIKUNEN, ERJA & RAUTOJA, SIRKKA 1992: *Suomen murteiden taa-juussanasto*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisu 66. VAPK-kustannus, Helsinki.
- JÄKEL, OLAF 2003: How can mortal man understand the road he travels? Prospects and problems of the cognitive approach to religious metaphor. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 55–86.
- KAASALAINEN, IIRIS 2003: Nesessiivirakenteesta vuosien 1642, 1938 ja 1992 Uudessa testamentissa. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopiston kielten laitos.
- KALLIOKOSKI, JYRKI 1990: Tautologinen rinnastus. Tyylihistoriasta pragmatiikkaan. *Virittäjä* 94 s. 180–195.
- KARI, ERKKI 1993: *Naulan kantaan. Nykysuomen idiomisanakirja*. Otava, Helsinki.
- KARVONEN, PIRJO 1996: Missä on taloustekstin ihminen? – Jyrki Kalliokoski (toim.), *Teksti ja ideologia. Kirjoituksia kielestä ja vallasta julkisessa kielenkäytössä*. Kieli 9. Helsingin yliopiston suomen kielen laitos. S. 151–167.
- KBL = KOEHLER, LUDWIG & BAUMGARTNER, WALTER 1953, 1958: *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden.
- KELA, MARIA 1996: Metonymia käännösperiaatteen kuvaajana. – Seppo Pekkola (toim.), *Kuuskymppinen*. Suomen kielen laitoksen julkaisu 38. Jyväskylän yliopisto. S. 58–75.
- 1998: Haprean puoliprepositiot – käänöslainasta uskonnollisen tyylin tuntomeriksi. – Aila Mielikäinen ja Paavo Suihkonen (toim.), *Tutkielmia Raamatun kielestä*. Suomen kielen laitoksen julkaisu 39. Jyväskylän yliopisto. S. 35–62
- 1999: "Korotettu sinun oikea kätesi". *Vanhan testamentin ruumiinosailmausten kääntäminen kognitiivisen metaforateorian näkökulmasta*. Lisensiaatintyö. Jyväskylän yliopisto.
- 2004: From a mistranslation into a theological term. – *Language, culture, rhetoric. Cultural and rhetorical perspectives on communication*. ASLA 17. Stockholm. S. 234–254.
- 2005: Uskonnon kieli ja uskonnollinen kielenkäyttö. Anneli Pajunen ja Hannu Tommola (toim.), *XXXII Kielitieteen päivät Tampereella 19.–20.5.2005*.

- Tampere Studies in Language, Translation and Culture. Series B2. Tampere University Press, Tampere. S. 253–261.
- KETTUNEN, LAURI & VAULA, MARTTI 1950 [1934]: *Suomen kielioppi sekä tyyli- ja runo-opin alkeet oppikouluille ja seminaareille*. Seitsemäs painos. WSOY, Porvoo / Helsinki.
- Kieli ja sen kieliopit. Opetuksen suuntaviivoja*. 1994. Työryhmä Auli Hakulinen, Anneli Kauppinen, Matti Leiwo, Heikki Paunonen, Anneli Räikkälä, Pauli Saukkonen, Valma Yli-Vakkuri, Jan-Ola Östman, Irja Alho. Opetusministeriö, Helsinki.
- KIVIMIES, YRJÖ 1964: *Näinkin voi sanoa: suomen kielen fraseologiaa*. Tammi, Helsinki.
- KNIERIM, ROLF P. & COATS, GEORGE W. 2005: Numbers. The forms of the Old Testament literature. Vol. IV. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K.
- KOHLBERGER III, JOHN R. 1987. The interlinear NIV Hebrew-English Old Testament. Zondervan Publishing House, Michigan.
- Kohti uutta kirkkoraamattua* 1986. Toim. Jorma Salminen & Aarne Toivanen. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 43. Helsinki.
- KOSKI, MAUNO 1987: Ihmisen ruumiinosien nimitykset suomessa ja ruotsissa. – Mauno Koski (toim.), *Kontrastiivista kielentutkimusta I*. Fennistica 8. Åbo Akademi, Finska institutionen, suomen kielen laitos, Turku. S. 25–116.
- 1992: Erilaisia metaforia. – Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne ja Tiina Onikki (toim.), *Metafora: ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Suomi 162. SKS, Helsinki. S. 13–32.
- 2000: Ruumis Raamatussa. – Matti Punntila, Raimo Jussila ja Helena Suni (toim.), *Piipiakielestä kirjakieleksi*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki. S. 26–72.
- KRIKMANN, ARVO 1992: Muutama sana metonymiasta. – Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne ja Tiina Onikki (toim.), *Metafora: ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Suomi 162. SKS, Helsinki. S. 79–90.
- KUNINGAS-AUTIO, JOHANNA 1998: Intentio ja implikatuuri: Raamatun kielikuvat ja kääntäminen. – Aila Mielikäinen ja Paavo Suihkonen (toim.), *Tutkielmia Raamatun kielestä*. Suomen kielen laitoksen julkaisuja 39. Jyväskylän yliopisto. S. 7–34.
- KUPIAINEN, UNTO 1960: Kirjallisuustieteen peruskurssi. Toinen, tarkistettu painos. Karisto, Hämeenlinna.
- Kääntämisen opetussanasto 2001.
<http://vanha.hum.utu.fi/centra/pedaterm/sanasto3.html>. 12.12.2006
- LAHTONEN, SATU 2006: Ja Adam tunsikin Hewan: hepreankielisestä alkutekstistä tulleita leksikaalisia ja fraseologisia käänöslainoja vuoden 1642 Raamatun 1. Mooseksen kirjassa. Pro gradu. Helsingin yliopiston suomen kielen laitos.
- LAITINEN, KAI 1947: Piirteitä O. Mannisen runoudesta. Otto Manniselle hänen täyttäessään 75 vuotta 13.8.1947. – *Valvoja* 67 s. 114–120.
- LAKOFF, GEORGE 1987: *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press, Chicago.
- LAKOFF, GEORGE & JOHNSON, MARK 1980: *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago.

- LAKOFF, GEORGE & TURNER, MARK 1989: *More than cool reason. A field guide to poetic metaphor*. University of Chicago Press, Chicago.
- LANGACKER, RONALD 1987: *Foundations of cognitive grammar I. Theoretical prerequisites*. Stanford University Press, Stanford.
- 1991: *Foundations of cognitive grammar II. Descriptive application*. Stanford University Press, Stanford.
- LAPPALAINEN, HANNA 2004: *Variaatio ja sen funktiot. Erään sosiaalisen verkoston jäsenten kielellisen variaation ja vuorovaikutuksen tarkastelua*. SKS, Helsinki.
- LARSON, MILDRED L. 1984: *Meaning-based translation: a guide to cross-language equivalence*. University Press of America, Lanham, New York, London.
- LAUHA, RISTO 1983: *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine Strukturalsemantische Analyse von לָב, נֶפֶשׁ und חַיָּה*. Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- LEHTINEN, ESA 2002: *Raamatun puhuttelussa: Teksti, kokemus ja vuorovaikutus adventistien raamatuntutkistelussa*. Acta Universitatis Tamperensis 891. Tampere University Press, Tampere.
- LEINO, JAAKKO 2003: *Antaa sen muuttua. Suomen kielen permissiivirakenne ja sen kehitys*. SKS, Helsinki.
- LEINO, PENTTI 1982: *Suomen kielen lohkolause*. Suomi 124:2. SKS, Helsinki.
- 1983: *Mielikuvat kielikuvien takana*. – *Virittäjä* 87 s. 107–116.
- 1993: *Suomen kielen kognitiivista kielioppia 1: Polysemia - kielen moniselitteisyys*. Kieli 7. Helsingin yliopiston suomen kielen laitos.
- LEINO, PENTTI & ONIKKI, TIINA (toim.) 1994: *Suomen kielen kognitiivista kielioppia 2: Näkökulmia polysemiaan*. Kieli 8. Helsingin yliopiston suomen kielen laitos.
- LENDERING, JONA 1996–2006: *Messiah*. – *Livius*. Articles on ancient history. http://www.livius.org/men-mh/messiah/messiah_02.html. 16.12.2006.
- The Leipzig Glossing Rules 2004. <http://www.eva.mpg.de/lingua/files/morpheme.html>. 1.2.2006.
- LOTMAN, JURI 1989: *Merkkien maailma: kirjoitelmia semiotiikasta*. Juri Lotmanin teoksista ja artikkeleista koottu suomennosvalikoima, suomentaneet Erkki Peuranen, Paula Nieminen ja Jukka Mallinen. VAAP (Vsesojuznoje agenstsvo po avtorskim pravam), SN-kirjat, Helsinki.
- MALINIEMI, IRJA 1961: *Vanhan virsirunoutemme muistumia O. Mannisen Virrantlyvenessä*. – *Virittäjä* 65 s. 169–175.
- MARLOWE, MICHAEL 2001–2005. *Bible research*. Internet resources for students of scriptures. The English versions of scripture / Twentieth century versions. <http://www.bible-researcher.com/versbib10.html>. 22.6.2006.
- MAT I–III = Mikael Agricolan teokset I–III. Näköispainos ja tekstien selitys. Porvoo 1987.
- MIELIKÄINEN, AILA 1992a: *Miten liturginen kieli uudistuu*. – *Kieliposti* 2/1992 s. 4–16.
- 1992b: *Kulunutta liturgiaa vai elävää viestintää? Kirkollisten toimitusten kieli uudistuu*. – *Kielikello* 4/1992 s. 3–8.
- 1994: *Kirkko seurakunnassa vai seurakunta kirkossa?* – *Kielikello* 2/1995 s. 11–17.
- 1998a: *Muuttumaton sisältö, muuttuva kieli*. – *Kielikuvia* 1/1998 s. 14–17.

- 1998b: 1900-luvun raamatunsuomennosten uudissanastoa. – Aila Mieli-käinen ja Paavo Suihkonen (toim.), *Tutkielmia Raamatun kielestä*. Suomen kielen laitoksen julkaisuja 39. Jyväskylän yliopisto. S. 105–136.
- 1999: Huntuun kiedottu raamatunkäännös. – *Perusta* 2/1999 s. 87–91.
- 2000: Miten kieli hengellistyy? – Matti Punntila, Raimo Jussila ja Helena Suni (toim.), *Piipäkielestä kirjakieleksi*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki. S. 237–253.
- 2001: Mikael Agricolan sanasto 1900-luvun kirkkoraamatuissa. – Maticsák Sándor, Zaicz Gábor ja Tuomo Lahdelma (toim.), *Ünnepi könyv Keresztes László tiszteletére*. Folia Uralica Debrecensia 8. Debrecen, Jyväskylä. S. 405–417.
- 2007: Uuden testamentin *talous*-metaforia. – Harri Mantila, Merja Karjalainen ja Jari Sivonen (toim.), *Merkityksen ongelmasta vähemmistökielten oikeuksiin*. Juhlakirja professori Helena Sulkalan 60-vuotispäivänä. Acta Universitatis Ouluensis, B Humaniora 79. Oulun yliopisto. S. 51–71.
- MIKRE-SELASSIE, G. A. 1993: Metonymy in the Book of Psalms. – *The Bible Translator* 44 s. 418–425.
- 1995: Figures of speech in Genesis. *The Bible Translator* 46 s. 219–225.
- MOBERG, ULLA 1998: *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling. En kommunikationsetnografisk studie*. Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- MOJOLA, OTOTSI A. 1993: Theories of metaphor in translation. *The Bible Translator* 44 s. 341–347.
- MURPHY, ROLAND E. 1948: *Study of Psalm 72(71)*. The Catholic University of America Press, Washington, D. C.
- NCCC 2006 = National Council of the Churches of Christ in USA. <http://www.nccusa.org/newbtu/aboutnrs.html>. 16.12.2006.
- NETS 2000 = A New English translation of the Septuagint and other Greek translations traditionally included under that title. The Psalms. Translated by Albert Pietersma. Oxford University Press, New York, Oxford.
- NEWMARK, PETER 1988: *A textbook of translation*. Phoenix ELT, Hertfordshire.
- NIDA, EUGENE A. 1964: *Toward a science of translating. With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. E. J. Brill, Leiden.
- 1975: *Componential analysis of meaning. An introduction to semantic structures*. Mouton, The Hague.
- 1981: Translators are born not made. *The Bible Translator* 32 s. 401–405.
- 1982: New words for old meanings. *The Bible Translator* 33 s. 424–430.
- 2003: A contextualists approach to biblical interpretation. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 289–298.
- NIDA, EUGENE A. & TABER, CHARLES R. 1969: *The theory and practice of translation*. Helps for translators, vol. 8. E. J. Brill, Leiden.
- NIKANNE, URPO 1992: Metaforien mukana. – Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne ja Tiina Onikki (toim.), *Metafora: ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Suomi 162. SKS, Helsinki. S. 60–78.
- NIKOLAINEN, AIMO T. 1986: Mistä Raamatun käännöstyössä on kysymys? – Jorma Salminen & Aarne Toivanen (toim.), *Kohti uutta kirkkoraamattua*. Näkö-

- kulmia Raamatun kääntämiseen*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 43, Helsinki. S. 9–14.
- NIKOLAINEN, AIMO T. (ym.) 1989: Kirkolliskokoukselle. – *Uusi testamentti. Raamatunkäännöskomitean ehdotus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen syysistuntokauden 1989 pöytäkirjan liite*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A, 1989:2. Kirkon keskusrahasto, Helsinki. S. 6–23.
- 1990: Kirkolliskokoukselle. – *Vanha testamentti I. Raamatunkäännöskomitean ehdotus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen kevätistuntokauden 1990 pöytäkirjan liite*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A, 1990:1. Kirkon keskusrahasto, Helsinki. S. 6–12.
- NORD, CHRISTIANE 1991: Scopus, loyalty and translational conventions. – *Target* 3 s. 91–109.
- 2005: *Text analysis in translation. Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. Saksan kielestä kääntäneet Christiane Nord ja Penelope Sparrow. Toinen painos. Rodopi, Amsterdam, New York.
- Norske Ordbøker 2007. Dokumentasjonsprosjektet 1997.
<http://www.dokpro.uio.no/ordboksoek.html>. 1.8.2007.
- NS = Nykysuomen sanakirja I–III. 1951–1961. WSOY, Helsinki.
- NSS = Nykysuomen sivistyssanakirja. Vierasperäiset sanat. SKS, WSOY, Porvoo, Helsinki, Juva.
- OJUTKANGAS, KRISTA 1999: Itämerensuomalainen näkökulma kieliopillistumiseen. – *Sananjalka* 40 s. 67–85.
- 2001: *Ruumiinosaannimien kieliopillistuminen suomessa ja virossa*. SKS, Helsinki.
- 2005: Viittauskehykset ja tarkastelunäkökulma. Miten sijaintia perusakseleilla kuvataan? – *Virittäjä* 109 s. 525–551.
- OLOFSSON, STAFFAN 1986: *Guds ord och människors språk. En bok om bibelöversättning*. EFS-förlaget, Uppsala.
- OM 1975 = XXI varsinaisen kirkolliskokouksen asettaman raamatunkäännöskomitean osamietintö. Kirjaneliö, Helsinki.
- ONIKKI, TIINA 1992: Paljon pystyssä. – Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne ja Tiina Onikki (toim.), *Metafora: ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Suomi 162. SKS, Helsinki. S. 33–59.
- ONIKKI-RANTAJÄÄSKÖ TIINA 2001: *Sarjoja – nykysuomen paikallissijaiset olotilanilmaukset kielen analogisuuden ilmentäjinä*. SKS, Helsinki.
- PAJUNEN, ANNELI 1998: Partiaalis-refleksiiviset asennon muutosta ilmaisevat verbit. – *Virittäjä* 102 s. 330–360.
- PALOPOSKI, OUTI 2005: Käännössuomen synty. – Anna Mauranen & Jarmo H. Jantunen (toim.), *Käännössuomeksi. Tutkimuksia suomennosten kielestä*. Tampere Studies in Language, Translation and Culture, Sarja A, vol. 1, Tampere. S. 15–31.
- PARVIO, MARTTI 1978: *Paavali Juusten ja hänen messunsa*. Suomi 122:3. SKS, Helsinki.
- PEIRCE, CHARLES S. 1931: *Principles of philosophy. Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne & Paul Weiss (toim.). Harvard University Press, Cambridge.

- 1955: *Philosophical writings of Peirce*. Justus Buchler (toim.). Dover Publications inc., New York.
- PENTTILÄ, AARNI 1963: *Suomen kielioppi*. Toinen, tarkistettu painos. WSOY, Porvoo, Helsinki.
- PERÄLÄ, VÄINÖ 1928: *Eskil Petraeus. Turun yliopiston professori ja hiippakunnan piispa 1593–1657*. Kirkkohistoriallinen tutkielma. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 25. Helsinki.
- PEURA, SIMO 1989: Olla Kristuksessa. – *Teologinen aikakauskirja* 94 s. 486–492.
- PFEIFFER, ROBERT H. 1948: *Introduction to the Old Testament*. Adam and Charles Black, London.
- PIRES DE OLIVEIRA, ROBERTA 1999: Mother in heaven: a desirable metaphor? – Lieven Boeve & Kurt Feyaerts (toim.), *Metaphor and God-talk*. Religions and Discourse 2. Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 135–152.
- PORTHAN, HENRIK GABRIEL (1788) 1873: Kortt historia om finnska bibelöfversättningen. – *Opera selecta: H. G. Porthans skrifter i uroal V*. SKS, Helsinki. S. 195–208.
- Provöversättning 1995 = *Psaltaren. Bibelkommissionens provöversättning*. Libris Verbum, Stockholm.
- Preface to the New American Bible. <http://www.usccb.org/nab/bible/prefaceold.htm>. 20.6.2006.
- PS = *Suomen kielen perussanakirja*. 1990–1994. Valtion painatuskeskus ja Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- PUUKKO, ANTTI FILEMON 1933: *Raamatun suomennokset: vanhat suomalaiset Raamatut ja uusi Vanhan testamentin suomennos*. WSOY, Porvoo.
- 1946: *Suomalainen Raamattumme Mikael Agricolasta uuteen kirkkoraamattuun*. Otava, Helsinki.
- RAPOLA, MARTTI 1960: *Sanojemme ensiesiintymiä Agricolasta Yrjö Koskiseen. Valikoima*. Tietolipas 22. SKS, Helsinki.
- 1962a: *Agricolan apajalla*. Tietolipas 28. SKS, Helsinki.
- 1962b: *Piipiasuomen parataktinen tasapaino*. – Martti Rapola, *Kielen kuvastimessa: sana- ja tyylihistoriallisia tutkielmia kirjasuomen aiheista*. WSOY, Porvoo.
- 1963: *Henrik Hoffman. Puristinen kielenkorjaaja*. Suomi 110:3. SKS, Helsinki.
- 1967: *Suomenkielinen proosa Ruotsin vallan aikana*. Tietolipas 49. SKS, Helsinki.
- 1968: *Käännöskerrostumia Agricolan tuotannossa*. – *Virittäjä* 72 s. 116–124.
- REISS, KATHARINA & VERMEER, HANS J. 1984: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Max Niemeyer, Tübingen.
- 1986: *Mitä kääntäminen on? Teoriaa ja käytäntöä*. Lyhentäen suomentanut Pauli Roinila. Gaudeamus, Helsinki.
- RICHARDS, I. A. 1936: *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press, New York. <http://bradley.bradley.edu/~ell/iarichar.html>. 2.3.2006.
- 1964 [1929]: *Practical criticism. A study of literary judgement*. Routledge, London.
- RICHTER, HELMUT 2004. Hebrew cantillation marks and their encoding. <http://www.lrz.de/~hr/teamim/intro.html>. 2.11.2005.

- RICOEUR, PAUL 1977: *The rule of metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Ranskan kielestä kääntäneet Robert Czerny, Kathleen McLaughlin & John Costello, sj. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.
- RINTALA, ESKO 1969: *Heprean sanat sikseen. Raamatunkäännöstyön vaiheita, vaikeuksia ja menetelmiä*. Sisälähetysseura, Helsinki.
- RKK 1973–1992 = Raamatunkäännöskomitean arkisto. Kirkkohallitus, Helsinki.
- RÄISÄNEN, HEIKKI 1990: "Kristuksessa" raamatunkäännöksen ongelmana. – *Teologinen aikakauskirja* 95 s. 223–228.
- Sananselityksiä = *Sananselityksiä: Ison suomen kieliopin termejä*. 2005. Koonneet Riitta Korhonen ja Maria Vilkuna, verkkototeutus Jari Vihtari. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 1.
<http://kaino.kotus.fi/www/verkkojulkaisut/julk1/>. 1.6.2006. Kotus, Helsinki.
- SANTALA, RISTO 1987: *Suudelma hunnun läpi. Uusi kirkkoraamattumme ekumenian ja raamattuopetuksen kannalta*. Kuva ja Sana, Helsinki.
- DE SAUSSURE, FERDINAND 1983 [1916]: *Course in general linguistics*. Ranskan kielestä kääntänyt Roy Harris. Duckworth, London.
- SBL 1999 = *The SBL Handbook of style for ancient Near Eastern, biblical and early Christian studies*. Patrick H. Alexander, John F. Kutsko, James D. Ernest, Shirley A. Decker-Lucke & David L. Peterson (toim.). Hendrickson Publishers, Massachusetts.
- SIL International 2006. <http://www.sil.org/literacy/scope.htm>. 3.5.2006.
- SIIROINEN, MARI 2001: *Kuka pelkää, ketä pelottaa. Nykysuomen tunneverbien kieliopista ja semantiikkaa*. SKS, Helsinki.
- SINGH, UDAYA NARAYANA 2001: Overtranslation, undertranslation and a loss of meaning. – *Anukriti.net*. Online version of Translation Today.
<http://www.anukriti.net/tt1/article-f/a1.html>. 30.12.2006.
- SIPÖCZ, KATALIN 1996: The semantic study of body-part terminology. – Seppo Pekkola (toim.), *Kuuskymppinen*. Suomen kielen laitoksen julkaisuja 38. Jyväskylän yliopisto. S. 198–222.
- SKES = *Suomen kielen etymologinen sanakirja I–VI*. Suomalais-ugrilainen Seura, Helsinki 1955 - 78.
- SMEND, RUDOLF 1989: *Vanhan testamentin synty*. Alkuteos: *Die Entstehe des Alten Testaments* (Dritte Auflage 1978). Martti Nissinen (suom. toim.). Yliopistopaino, Helsinki.
- SOLLAMO, RAIJA 1979: *Renderings of Hebrew semiprepositions in the Septuagint*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae – Dissertationes Humanarum Litterarum* 19. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
- 2005: An example of consistency: Interpretation by the translator of the Greek Genesis in rendering the Hebrew semipreposition פִּנְיָל. – Antti Mustakallio (toim.), *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and related themes in honour of Lars Aejmelaesus*. Publications of the Finnish Exegetical Society 89. Helsinki. S. 3–12.
- SPERBER, DAN & WILSON, DEIRDRE 1986: *Relevance: Communication and cognition*. Blackwell, Oxford.
- SSA = *Suomen sanojen alkuperä* 1–2. Etymologinen sanakirja. SKS ja Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki 1992, 1995.

- STIENSTRA, NELLY 1993: *YHWH is the husband of his people. Analysis of a biblical metaphor with special reference to translation*. Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- STRONG 1890. *A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible*. James Strong's. BLB 1996–2002.
- SUIHKONEN, PAAVO 1998: *Nominaalistukset vuosien 1938 ja 1992 Uuden testamentin suomennoksissa*. – Aila Mielikäinen ja Paavo Suihkonen (toim.), *Tutkielmia Raamatun kielestä*. Suomen kielen laitoksen julkaisuja 39. Jyväskylän yliopisto. S. 63–85.
- SUOJANEN, PÄIVIKKI 1975: *Uskonnollinen kieli*. – Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnollinen liike*. Tietolipas 74. SKS, Helsinki. S. 230–260.
- Svenska Bibelsällskapet 2006. <http://www.bibelsallskapet.se/>. 22.6.2006.
- SVOROU, SOTERIA 1994: *The grammar of space*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- 2002: *Semantic constraints in the grammaticalization of locative constructions*. – Ilse Wischer and Gabriele Diewald (toim.), *New reflections on grammaticalization*. Typological studies in language 49. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia. S. 121–142.
- TALLQVIST, KURT 1918: *Vanhan testamentin suomennos*. – *Teologinen aikakauskirja* 23 s. 56–65.
- TARKIAINEN, VILJO & TARKIAINEN, KARI 1985: *Mikael Agricola: Suomen uskonpuhdistaja*. Otava, Helsinki.
- TAYLOR, JOAN E. 1997: *Ho huios tou anthrōpou, "the Son of Man": Some remarks on an androcentric convention of translation*. – *The Bible Translator* 48 s. 101–109.
- TIRKKONEN-CONDIT, SONJA 2002: *Review: Ernst-August Gutt, Translation and relevance: Cognition and context*. – *Target* 14 s. 193–196.
- TOIVANEN, AARNE 1985: *Ajankohtainen raamatun suomennos*. Kirjaneliö, Helsinki.
- 1986: *Raamatunkääntäjä vieraan kulttuurin välittäjänä*. – Jorma Salminen & Arne Toivanen (toim.), *Kohti uutta kirkkoraamattua. Näkökulmia Raamatun kääntämiseen*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 43. Helsinki. S. 167–175.
- 1988: *Uusi raamatun suomennos käännöstieteen vanavedessä*. – Maijaliisa Jääskeläinen (toim.), *Suomennoskirja - suomalainen kirja. Raamatunkäännösten ja kansankielen merkityksestä kirjallisuudessamme*. Jyväskylän yliopiston Kääntäjäprojektin 9. kesäseminaari 1.–2.7.1988. Kirjallisuuden laitoksen monisteita 40. Jyväskylä. S. 39–52.
- 1989: *Sanotaan se suomeksi. Uudistuva raamatunkäännös. Uusi testamentti*. Kirjapaja, Helsinki.
- 1990: *Sanotaan se suomeksi. Uudistuva Raamatun käännös, VT1*. Kirjapaja, Helsinki.
- 1991: *Sanotaan se suomeksi. Uudistuva Raamatun käännös, VT2*. Kirjapaja, Helsinki.
- TOIVANEN, TUULIA 2005: *Runoilija raamatun suomentajana. Lassi Nummen varhaiset muistiot käännöstyön perustana*. Suomen kielen sivuainetutkielma. Jyväskylän yliopiston kielten laitos.
- TOMMOLA, HANNU 2005: *Empiirisiä havaintoja ja kriittisiä huomioita käännös-suomesta*. – Anna Mauranen & Jarmo H. Jantunen (toim.), *Käännössuomek-*

- si. *Tutkimuksia suomennosten kielestä*. Tampere Studies in Language, Translation and Culture, Sarja A, vol. 1. S. 103–119.
- TUGGY, DAVID 2003: The literal–idiomatic Bible translation debate from the perspective of cognitive grammar. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 239–288.
- TUNKELO, E. A. 1908: *Alkusuomen genitiivi relatiivisen nimen apugloosana. Semologinen tutkimuskoe. Alkusuomen genitiivin funktioista I, 1*. SKS, Helsinki.
- 1919–20: *Alkusuomen genitiivi absoluuttisen nimen apuglossana. Semologinen tutkimuskoe. Alkusuomen genitiivin funktioista I, 2*. SKS, Helsinki.
- TYÖRINOJA, REIJO 1984: *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki.
- VAN DE WALLE, LIEVE 1993: *Pragmatics and classical Sanskrit. A pilot study in linguistic politeness*. Benjamins, Amsterdam / Philadelphia.
- VAN HECKE, PIERRE 1999: Are people walking after or before God? On the metaphorical use of הלך אחרי and הלך לפני. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 30 s. 37–71.
- 2003: To shepherd, have dealings and desire: On the lexical structure of the Hebrew root *r'h*. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective*. Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 37–53.
- VARTIAINEN, RITVA 1988: Agricolan kielen keskeiset hengelliset laatusanat. – Esko Koivusalo (toim.), *Mikael Agricolan kieli*. Tietolipas 112. SKS, Helsinki. S. 180–202.
- VASKONEN, ANU 2006: Valkeuden lapsi totuuden tiellä: ominaisuudennimialkuiset genitiiviattribuuttirakenteet Uuden testamentin kirjeissä. Pro gradu - tutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- VEHMAS-LEHTO, INKERI 1999: *Kopiointia vai kommunikointia? Johdatus käännosteoriaan*. 2., korjattu painos. Finn Lectura, Helsinki.
- WELLEK, RENE & WARREN, AUSTIN 1969 [1942]: *Kirjallisuus ja sen teoria*. Alkuteos: Theory of literature. Suom. Vilho Viksten ja Matti Suurpää. Otava, Helsinki.
- VETTER, CHRISTOF 2005: Evangelische Beteiligung an der "Einheitsübersetzung" der Bibel nicht mehr möglich.
http://www.ekd.de/presse/pm163_2005_einheitsuebersetzung.html. 19.6.2006.
- VKS = Vanhan kirjasuomen sanakirja 1–2. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 33. Helsinki 1985, 1994.
- VÄLISAARI, MARIKA 1998: Kristuksessa vai Kristuksen yhteydessä? – Aila Mieliäinen ja Paavo Suihkonen (toim.), *Tutkielmia Raamatun kielestä*. Suomen kielen laitoksen julkaisuja 39. Jyväskylän yliopisto. S. 86–104.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: 1981 [1953]: *Filosofisia tutkimuksia*. Alkuteos: Philosophische Untersuchungen. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo / Helsinki / Juva.

- YARDENI, ADA 1991: Remarks on the Priestly Blessing on two ancient amulets from Jerusalem. *Vetus Testamentum* 41/2 s. 176–185.
- YRI, KJELL MAGNE 1998: *My father taught me how to cry, but now I have forgotten. The semantics of religious concepts with an emphasis on meaning, interpretation, and translatability.* Universitetsforlaget, Oslo.
- 2003: Recreating religion. The translation of central religious terms in the light of a cognitive approach to semantics. – Kurt Feyaerts (toim.), *The Bible through metaphor and translation. A cognitive semantic perspective.* Religions and Discourse 15. Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien. S. 187–203.

Aineistolähteet lyhenteineen

- B 1642 = Biblia. Se on: Coco Pyhä Raamattu, Suomexi. Henrich Keyser, Stockholm. Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- B 1776 = Biblia. Se on: Koko Pyhä Raamattu, Suomexi. Alku-Raamattu in Hebrean ja Grekan jälkeen wastauudesta ojettu: Esipuhetten, Lukuin sisällepitoin, Yhtäpitäväisten Raamatun paikkain osotuxen, ja lisättyin Registerein kanssa. Turusa, prändätty Kuning. Acad. Kirjanpräntäjälä JOHAN CHRISTOPH FRENCKELLidä, W. 1776. Säilytteillä Kansalliskirjaston erikoislukusalissa.
- B 1859 = Biblia. Se on Koko Pyhä Raamattu Wanha ja Uusi Testamentti. Alku-raamattu in jälkeen uudestansa ojennettu. Helsingissä, painettu Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapajassa w. 1859. Turun Piipiseuran kustantamo. Säilytteillä Kansalliskirjaston erikoislukusalissa.
- BdS 1999 = *La Bible du Semeur.* International Bible Society.
<http://www.biblegateway.com/versions/?action=getVersionInfo&vid=32&lang=french32>. 1.8.2005.
- BHS = Biblia Hebraica Stuttgartensia 1969–76. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Bibel 2000. Den tredje officiella översättningen av *Bibeln* till svenska (1999).
http://www.Bibeln.se/avan_sok.jsp. 3.8.2005.
- Biblia 1961. Koko Pyhä Raamattu; Esipuhetten, Lukuin sisällyksen, Yhtäpitäväisten Raamatunpaikkain osoituksen ja lisättyin Rekisterein kanssa. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen Oulussa kustantama painos.
- GN 1982 = *Die Gute Nachricht* Bibel. Deutsche Bibelgesellschaft 1982 (Online 2001).
<http://www.dbg.de/channel.php?channel=36&SELECT=gnb&INPUT=psalm>. 1.12.2006.
- HL = *Hengellinen laulukirja* 1976/2004. Aikamedia, Helsinki.
- HUOVINEN, EERO 2003. Puhe pappien virkaansiunaamistilaisuudessa.
http://www.helsinginhiippakunta.evl.fi/piispa/puheenvuoroja/puheenvuorot_2003/?num=10920. 18.1.2006.
- JB 1966 = *The Jerusalem Bible.* Doubleday & Company, inc., Garden City, New York.

- JPS 1917/2002 = Jewish Publication Society's translation of the Hebrew Bible.
<http://www.mechon-mamre.org>. 3.3.2005.
- Katekismus 1999. Suomen evankelis-luterilainen kirkko.
<http://www.evl.fi/katekismus/index.html>. 3.4.2006.
- Kirkkokäsikirja I-III. 2001. Kirkon keskusrahasto, Helsinki.
- Kirkkokäsikirja II. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja II. Evankeliumikirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. toukokuuta 1999. Kirkkopalvelut, Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Kirkkokäsikirja III. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Suomen kirkon sisälähetysseura 1995.
- KJV 1611/1989 = King James Version. <http://www.awmach.org/BKJ/dochome.htm>.
- Luther 1534 = Die Luther-Bibel von 1534. Vollständiger Nachdruck. Taschen, Köln etc.
- Mechon Mamre 1998–2005. Bible and Mishneh Torah for All - Jews and Gentiles. Mechon Mamre, Jerusalem. <http://www.mechon-mamre.org>. 31.1.2005.
- NB 1978 = Bibelen. Den Hellige Skrift. Det gamle og det nye testamente. Oversettelse 1978. Det Norske Bibelselskaps forlag.
- NEB 1970 = The New English Bible with the Apocrypha. Oxford University Press and Cambridge University Press, Oxford and Cambridge.
- NIV 1978 = New International Version (NT 1973).
<http://www.biblegateway.com/versions/?action=getVersionInfo&vid=31&lang=english31>. 3.4.2005.
- NRSV 1989 = The New Revised Standard Version. The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the Thomas Nelson Publishers, Nashville.
- P 1968 = Piibel. Vana ja uus testament. Piibliseltsi väljaanne. BFBS 1968.
- Ps. 1551 = Psalttari 1551. Mikael Agricolan teokset (1543–1552). Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- PsN 1973 = Psalmiit nykysuomeksi. Suomen kirkon sisälähetysseura, Helsinki, ja Suomen piipiaseura, Turku / Helsinki.
- R 1992 = Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.
- Raamattu kansalle 1999. Raamattu Kansalle ry., Tampere.
- Raamattu.uskonkirjat.net 2001–2005. Raamattuhakuohjelma käännoksistä Biblia 1776, Raamattu 1933/38, Raamattu 1992.
<http://raamattu.uskonkirjat.net/serolet/biblesite.Bible>. 3.2.2005.
- REB 1989 = The Revised English Bible with the Apocrypha. Oxford University Press and Cambridge University Press, Oxford and Cambridge.
- RK 1544 = Rukouskirja. Mikael Agricolan teokset (1543–1552). Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- Sotaraamattu 1685 = Biblia, Se on Coco Pyhä Ramattu Suomexi. Wastudest ojetu Alcuramattu / Hebrean ja Grecan jälkeen. Turusa / Prändätty Johan Winterildä / Cuningalliselda Kirjain Pränttjäldä. Anno 1685. Säilytteillä Kansalliskirjaston erikoislukusalissa.
- Suomen vanhat virsisävelmät. Sibeliu-Akatemian kirkkomusiikin osaston virtuaalikedraali.
<http://www2.siba.fi/virtuaalikedraali/vanhatoirret/index.html>. 27.1.2006.

SYVÄNNE, NIILLO 1983: Miksi en menisi ehtoolliselle.

<http://www.kirjasilta.net/syvoanne/miksi/teksti.html#ylent%E4k%E4%E4>. Luettu 27.7.2006.

Tanssihje 2006. <http://tanssi.org/fi/vanhat/pas-despaigne.html>. 18.1.2006.

TEV 1976 = *Good News Bible: Today's English Version*. American Bible Society, New York.

UT 1548 = Se wsi testamenti. Mikael Agricolan teokset (1543–1552). Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.

UT 1938 = Pyhä Raamattu. Uusi testamentti. XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön ottama suomennos.

WE 1551 = *Weisut ja Ennustoxet Mosesen Laista ia Prophetista Wloshaetut*. Mikael Agricolan teokset (1543–1552). Vanhan kirjasuomen sähköiset kokoelmat. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.

VK = *Virsi kirja* 1995. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsi kirja ja kirkokäsikirja I - IV. Suomen kirkon sisälähetysseura, Helsinki.

VT 1933 = Pyhä Raamattu. Vanha testamentti. XI yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1933 käytäntöön ottama suomennos.

Vulgata = *Biblia Sacra Vulgata* 1995–2007.

<http://www.biblegateway.com/versions/?action=getVersionInfo&vid=4&lang=latin4>. 1.2.2007.

LIITE 1 פנים *pānîm* Biblia Hebraica Stuttgartensiassa (BHS) ja kasvot viidessä psalminsuomennoksessa

	BHS	1551	1642	1776	1933	1992
3:1	x					
4:7	x	x	x	x	x	x
5:9	x					
9:4	x				x	
9:20	x				x	
10:1						x
10:11	x	x	x	x	x	
11:7 (8)	x	x	x	x	x	x
13:2	x	x	x	x	x	x
16:8		x	x	x		
16:11	x	x	x	x	x	
17:2	x					
17:9	x					
17:13	x			x		
17:15	x	x	x	x	x	x
18:7	x					
18:43	x					
19:15	x					
21:7 (6)	x	x	x	x	x	
21:10	x				x	
21:13 (12)	x	x	x	x	x	
22:25 (24)	x	x	x	x	x	x
22:28	x					
22:30	x					
23:5	x					
24:6	x	x	x	x	x	x
27:8a	x	x	x	x	x	x
27:8b	x	x	x	x	x	

(jatkuu)

LIITE 1 (jatkuu)

27:9	x	x	x	x	x	x
30:8 (7)	x	x	x	x	x	x
31:10 (9)		x	x	x		
31:17	x	x	x	x	x	
31:21	x				x	
31:23		x	x			
34:1	x	x				
34:6 (5)	x	x	x	x	x	x
34:17 (16)	x	x		x	x	
35:5	x					
35:16						x
37:12						x
38:4a	x					
38:4b	x					
38:6	x					
41:13 (12)	x	x	x	x	x	
42:3 (2)	x	x		x	x	x
42:6 (5)	x	x		x	x	
42:11 (12)	x	x		x	x	
43:5	x	x		x	x	
44:4 (3)	x	x	x	x	x	
44:16 (15)	x	x		x	x	x
44:17	x					
44:25 (24)	x	x	x	x	x	
45:13	x					
45:14	x					
50:3	x					
51:11 (9)	x	x	x	x	x	
51:13 (11)	x	x	x	x	x	x
55:4	x					
56:14	x					
57:1	x					

(jatkuu)

LIITE 1 (jatkuu)

57:7	x					
60:6	x					
61:4	x					
61:8	x				x	
62:9	x					
67:2	x	x	x	x	x	x
68:2	x				x	
68:3	x	x	x	x	x	
68:4	x				x	
68:5	x				x	
68:8	x					
68:9a	x				x	
68:9b	x				x	
69:8 (7, 9)	x	x		x	x	x
69:18 (17, 19)	x	x	x	x	x	x
69:23	x					
72:5	x					
72:9	x					
72:17	x					
73:7		x	x			
76:8	x					
78:55	x					
79:11	x				x	
80:3	x					
80:4 (3)	x	x	x	x	x	x
80:8 (7)	x	x	x	x	x	x
80:10	x					
80:17	x				x	
80:19 (20)	x	x	x	x	x	x
82:2	x					
83:14	x					
83:17 (16)	x	x	x	x	x	
84:10 (9)	x		x	x	x	

(jatkuu)

LIITE 1 (jatkuu)

85:14	x					
86:9	x					
88:3	x				x	x
88:10 (9)		x	x	x	x	
88:15 (14)	x	x	x	x	x	x
89:15 (14)	x	x	x	x	x	
89:16 (15)	x	x	x	x	x	x
89:24	x					
90:8	x	x	x	x	x	
95:2	x	x	x	x	x	x
95:6	x					
96:6	x				x	
96:9	x				x	
96:13	x					
97:3	x					
97:5a	x					
97:5b	x					
98:6	x					
98:9	x					
100:2 (1)	x	x	x	x	x	
102:1	x					
102:3 (2)	x	x	x	x	x	x
102:11	x					
102:26	x					
102:29	x					
104:15	x	x	x	x	x	x
104:29	x	x	x	x	x	
104:30	x					x
105:4	x	x	x	x	x	x
105:17	x					
106:23	x					
106:46	x					
109:15		x	x	x		

(jatkuu)

LIITE 1 (jatkuu)

114:7 a	x				x	
114:7 b	x				x	
116:9	x				x	
119:58	x	x	x	x		
119:135	x	x	x	x	x	x
119:169	x				x	
119:170	x				x	
132:10	x			x	x	
139:7	x	x		x	x	
140:14 (13)	x	x	x	x	x	
141:2	x				x	
142:3a	x					
142:3b	x					
143:2	x					
143:7	x	x	x	x	x	x
147:17	x					
yht. 142	133	57	49	57	73	32

LIITE 2 Väitöskirjassa käytetty heprean translitterointi

Translitteroinnissa olen noudattanut akateemista tyyliä, joka on kirjattu teokseen The SBL Handbook of Style (1999: 25–27).

1 Konsonantit

א	'ālep	'
ב	bêt	b
ג	gîmel	g
ד	dālet	d
ה	hê	h
ו	wāw	w
ז	zayin	z
ח	ḥêt	ḥ
ט	ṭêt	ṭ
י	yôd	y
כ,ך	kāp	k
ל	lāmed	l
מ,ם	mêm	m
נ,ן	nûn	n
ס	sāmek	s
ע	'ayin	'
פ,ף	pê	p
צ,ץ	ṣādê	ṣ
ק	qôp	q
ר	rêš	r
שׁ	šîn	š
שׂ	śîn	ś
ת	tāw	t

2 Vokaalit

ַ	pataḥ	a
ָ	qāmeš	ā
ֶ	sananloppuinen qāmeš hê	â
ֵ	yks. 3. p. mask. suffiksi	āyw
ִ	səgōl	e
ִֿ	šērê	ē
ִֿֿ	šērê yôd	ê
ִֿֿֿ	səgōl yôd	ê
ִֿֿֿֿ	ḥîreq	i
ִֿֿֿֿֿ	ḥîreq yôd	î (ִֿֿֿֿֿ =iy)
ִֿֿֿֿֿֿ	qāmeš ḥaṭûp	o
ִֿֿֿֿֿֿֿ	ḥōlem	ō
ִֿֿֿֿֿֿֿֿ	tāysi ḥōlem	ô
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	qibbûš	u
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	šûreq	û
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	ḥāṭêp qāmeš	ö
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	ḥāṭêp pataḥ	ă
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	ḥāṭêp səgōl	ě
ִֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	vokaalinen šewā'	ě

Huomioita:

- 1) Silloin, kun konsonantit *hê*, *wāw* ja *yôd* esiintyvät pitkän vokaalin merkkinä, ne on translitteroitu merkitsemällä vokaalin yläpuolelle sirkumfleksi (â, ê, î, ô, û); samoin feminiinin päätte on merkitty sirkumfleksilla (*malkâ* 'kuningatar'). *Mappiq*-pisteellinen *hê* merkitään *-h*, ja siten mm. loppu-*hê* on kirjoitettu *h*:ksi yksikön feminiinin possessiivisuffiksissa (*malkâh* 'hänen [fem.] kuninkaansa').
- 2) Myös ääntymätön *'ālep* on kirjoitettu *'*-merkillä: esim. *rō 'š*.
- 3) Ns. *begadkepat*-konsonanttien spirantisoitumista ei ole merkitty.
- 4) *Dāgēš forte* näkyy konsonantin kahdennuksena: esim. *qid dem*.
- 5) Ääntymätöntä švaa-vokaalia (*šwā'*) ei ole translitteroitu.
- 6) Painoa ei ole merkitty.
- 7) Erisnimiä ei ole kirjoitettu isolla alkukirjaimella. Kukin translitteroitu jakso alkaa isolla kirjaimella.