

**Munkki Damaskinos (Olkinuora)  
Ksenofontoslainen**

# **Bysanttilaisen hymnografian kääntäminen suomen kielelle ja pyhän Andreas Kreetalaisen suuri katumuskanoni**

Kaikista ortodoksista tekstilajeista on bysanttilainen hymnografia kääntäjän näkökulmasta haastavinta. Tiiviissä, joskus monitulkintaisessakin ja useimmiten mitallisessa muodossa veisut välittävät kirkon teologian uskoville, joille juuri hymnografia saattaa olla ainoa ikkuna ortodoksisen kirkon opetukseen. Tämän takia käännöstyössä on otettava huomioon monia tekstitraditioon, tekstin tulkintaan, käännösstrategioihin ja tekstien performatiivisuuteen liittyviä seikkoja. Suomennettua bysanttilaista hymnografiaa on ollut olemassa jo 1800-luvulta.<sup>1</sup> Joistain jumalanpalvelusteksteistä, kuten Johannes Krysostomoksen liturgiasta, on olemassa useampiakin käännöksiä: näin ollen kääntäjiä on monia, eivätkä kaikki ole edes tiedossa. Toisaalta kirkollamme ei edelleenkaan ole kaikkea jumalanpalveluksiin tarvittavaa tekstistöä suomennettuna, ja suurin osa hymnografiasta on edelleen saatavilla vain julkaisemattomina monisteina, joiden käytölle tulisi periaatteessa hankkia oman hiippakunnan piispan siunaus. On eri asia, miten hyvin tämä periaate käytännössä toteutuu.<sup>2</sup>

Oman lisävaatimuksensa hymnografialle asettaa sen esityskonteksti, sillä suurin osa veisuista on tarkoitettu laulettaviksi. Kääntäjän tulisi siis hallita kunkin musiikkityylin asettamat vaatimukset tekstile. Erityisiin ongelmiin kääntäjä törmää, jos käännöstä olisi tarkoitus käyttää monen eri musiikkityylin yhteydessä, kuten esimerkiksi Suomen ortodoksisessa arkkipiisapakunnassa tapahtuu.

Tässä artikkelissa tarkastelen hymnografian suomen kielellä kääntämisen haasteita ja mahdollisuuksia esittelemällä tähän asti tehtyjen käännösten periaatteita sekä tarkastelemalla lähemmin tapaustutkimuksena viime vuosina työstämäni pyhän Andreas Kreetalaisen suurta katumuskanonia.

## Status quaestionis

Suomenkielisen hymnografian kääntämisen problematiikasta ei ole juurikaan tutkimusta ja myös suomalaisen liturgisen kirjallisuuden historian tutkimus on toistaiseksi ollut melko vähäistä. Petri Piironen luettelo ortodoksisesta, suomenkielisestä julkaisutoiminnasta vuosilta sivuaa myös käännöksiä ja toimii erityisesti referenssiteoksena,<sup>3</sup> mutta kovin syvällistä vertailevaa tutkimusta ei ole julkaistu.

Esimerkki vertailevasta tutkimuksesta on vuonna 1979 julkaistu Matti Jeskasan artikkeli liturgiansuomennosten kielestä,<sup>4</sup> joka vertailuosuutensa puolesta on varsin informatiivinen mutta ei pureudu tarpeeksi syvällisesti kreikan ja suomen kielten väliseen kääntämiseen tai kreikankielisen tekstin kontekstualisoitiin. Sen sijaan artikkeli ottaa vahvan kielteisen kannan 1970-luvun jälkipuolella tapahtuneisiin käännösuudistuksiin, tuomitsee ne liian sanatarkkoina ja peräänkuuluttaa ”perinteisen” ortodoksisen kielenkäytön säilyttämistä.

Jeskasan pyrkimys on oikea, erityisesti ortodoksisten liturgisten tekstien vahvan intertekstuaalisuuden vuoksi (kuten myöhemmin tässä artikkelissa voidaan nähdä), mutta ongelmana varsinkin 1970-luvulla oli vielä se, ettei liturgisen tekstistön kokonaisuutta ollut saatavilla. Hymnografian kieli poikkeaa alkutekstissä osittain esimerkiksi liturgian rukouksissa käytettävästä kielestä: kumpi kielimuoto tulisi siis säilyttää käännettyssä muodossa? Artikkelin myös menettää uskottavuuttaan, kun Jeskanen kritisoi uusien käännösten suomen länsimurteita suosivaa kieliasua ja peräänkuuluttaa ”karjalan kielen perinnön” säilyttämistä myös uudemmissa käännöksissä – karjalan kielen integrointi suomenkielisiin käännöksiin tuskin parantaa liturgisen kielen ymmärrettävyyttä puhtaasti suomalaisessa kieliympäristössä.

Olen aiemmissa julkaisuissani käsitellyt lyhyesti myös liturgisten käännösten problematiikkaa bysanttilaisen musiikin suomen kielelle sovittamisen yhteydessä.<sup>5</sup> Jos bysanttilainen musiikkitraditio halutaan ottaa huomioon suomalaisia käännöksiä laadittaessa, on mitallisten tekstien kohdalla tehtävä ratkaisu siitä, seuraavatko suomalaiset tekstit alkuperäistä tavu- ja sanapainorakennetta vai eivät. Toisaalta myös teksteissä, jotka eivät ole mitallisia, on hyödyllistä – niin paljon kuin se suomen kielellä luontevasti on mahdollista – pyrkiä säilyttämään sanajärjestys mahdollisimman lähellä alkuperäistekstiä. Sanan ja melodian välinen yhteys on erityisen kiinteä bysanttilaisessa musiik-

kissa, ja poikkeava sanajärjestys tarkoittaisi suomenkielisissä musiikkisovituksissa täysin uusien sävellyksien kirjoittamista olemassa olevien kreikankielisten sävellysten sovittamisen sijaan.

Liturgisten käännösten kysymys on nostettu esille myös muissa paikalliskirkkoissa. Viime aikoina keskustelu on liittynyt erityisesti bysanttilaisen laulutavan elvytyspyrkimykseen ei-kreikkalaisilla kielialueilla, esimerkiksi Yhdysvalloissa ja Romaniassa, joissa molemmissa on alettu laatia mitallisia käännöksiä bysanttilaisten mallimelodioiden määrittämiin tarpeisiin.<sup>6</sup> Syvällistä keskustelua käännösstrategioista ja niiden roolista liturgisten tekstien käännöstyössä ei kuitenkaan ole kansainvälisellä tasollakaan enemmälti saatavilla.

Vuonna 2012 julkaistiin Suomessa uusi ruotsinkielinen käännös pyhän Johannes Krysostomoksen liturgiasta. Kirjan esipuheessa on varsin selkeä selostus käännösprosessin kulusta, ja siinä monet tässä artikkelissa esiin nousevat kysymykset käännöstyön osa-alueista on otettu huomioon. Kreikankielistä tekstiä on aluksi käsitelty retoris-filologisesta lähestymistavasta, minkä jälkeen on pyritty paitsi säilyttämään tarkka semanttinen vastaavuus alkukieleen nähden, myös idiomaattisesti sujuvaan nykyruotsiin. Esipuheessa luvattiin myös tuleva julkaisu, jossa käännösprosessia avataan vielä syvällisemmin.<sup>7</sup> Tämä julkaistiin lopulta vuonna 2014, ja se tarjoaa yksityiskohtaisen selvityksen eri käännösratkaisuista.<sup>8</sup> Liturgia, joka koostuu lähinnä vapaamittaisista rukouksista, on kuitenkin luonteeltaan varsin erilainen teksti kuin tiiviiseen muotoon kirjoitettu mitallinen hymnografia, joten kaikki tässä projektissa käytetyt menetelmät eivät ole suoraan sovellettavissa kaikkiin kirkkoveisuihin.

## Kreikkalaisen tekstilähteen valinnan ongelmat

Heti käännöstyötä aloittaessaan kääntäjä joutuu tekemään ratkaisun käyttämästään pohjatekstistä. Bysanttilaisen hymnografian kohdalla tämä tehtävä ei ole aina kovin yksinkertainen, koska nykyään liturgisessa käytössä olevista veisuista on saatavilla varsin vähän kriittisiä editioita, ja toisaalta myös eri painettujen jumalanpalveluskirjojen ja käsikirjoitusten välillä on olemassa sisällöllisiä eroja.<sup>9</sup> Ongelmavyöhyhtiä monimutkaistaa se, ettei nykyisten Kreikan kirkon käytössä olevien jumalanpalveluskirjojen syntyhistoriaa tunneta

tarkkaan.<sup>10</sup>

Jopa tavallisimmissa rukousteksteissä on eroja kreikankielisissä juma-lanpalveluskirjoissa. Viime aikoina Athosvuoren Simonopetran luostari on julkaissut käsikirjoja, jotka sisältävät palvelusten kiinteitä osioita. Näissä on palattu vanhempien käsikirjoitusten lukutapoihin laulettavilta osilta esimerkiksi kerubiveisussa ja ehtoollisen jälkeisissä veisuissa.<sup>11</sup>

Kääntäjän onkin arvioitava joka kerta erikseen, mitä tekstiversiota hänen tulisi käyttää käännöstyönsä pohjana. Hyvässä tapauksessa käännettävästä tekstistä on saatavilla kriittinen editio, mutta tarvittaessa kääntäjä joutuu konsultoimaan jopa käsikirjoitustradition lukutapoja. Tämän artikkelin tapaustutkimuksen, suuren katumuskanonin, kohdalla tekstilähteen valitseminen osoittautui varsin haastavaksi eri tekstiversioiden välisten erojen takia.

## Käännösstrategioiden taustaa

Lähdetekstin valitsemisen jälkeen kääntäjän on tehtävä itselleen selväksi suhtautuminen lähde- ja kohdekieleen. 1900-luvulla käännöstieteissä on käytetty koulutuksen apuvälineinä eri tyyppisiä käänносstrategioita, jotka kuvaavat kääntäjän suhtautumista itse käänносprosessiin: ne koostuvat suunnitelmallisista ja tietoisista periaatteista, joilla pyritään tiettyyn lopputulokseen. Eri-tyisen huomion kohteeksi nousee ekvivalenssin käsite, toisin sanoen se, miten lähde- ja kohdekielen merkitykselliset tai ilmaisulliset vastaavuudet saadaan säilymään käänносprosessissa. 1950-luvulla erityisesti Neuvostoliitossa tutkimuksen keskiössä olivat niin sanotut lingvistiset käänноsteoriat, joiden inspi-roimissa käänносstrategioissa pyrittiin merkityksellisesti tarkkaan kääntämi- seen eli niin sanottuun semanttiseen ekvivalenssiin. Tekstin muotoa ei pidetty tärkeänä, ei myöskään sanasta sanaan kääntämistä, vaan pyrkimyksenä oli luoda kaikin tavoin kohdekielen kannalta luonteva teksti.<sup>12</sup>

Runouden kohdalla käänносstrategian valinta on luonnollisesti erityi- sen olennainen, koska runot ovat lähtökohtaisesti monimerkityksellisiä, ja 1900-luvun puolivälissä tapahtunut muutos käänносstrategioiden käytössä näkyy suomenkielisessä näytelmä- ja runokäänноstyössä. 1900-luvun alussa klassisia kreikkalaisia runoteoksia suomentanut Otto Manninen piti tärkeä- nä teosten runomittaa, mikä toisinaan johti kieliasultaan hieman teennäisiin mutta muodoltaan mittaa noudattaviin ratkaisuihin. Vastaavasti Pentti Saa- rikoski, joka toimi 1900-luvun jälkipuolella, teki niin sanottuja vapaita kään-

nöksiä, jotka taas ovat semanttisesti luontevampia.<sup>13</sup>

Muutokset käänösstrategioissa näkyvät myös suomenkielisten raamatunkäännösten kehityksessä. Vuosien 1933/1938 käänös, jossa Manninen oli merkittävässä roolissa, on alkukieleen nähden varsin sanatarkka.<sup>14</sup> 1960-luvulta alkaen käänöstieteissä alkoi vallata alaa kommunikatiivinen lähestymistapa, joiden merkittävin inspiraatio oli Eugene Nidan kehittämä dynaaminen ekvivalenssiteoria. Dynaamiseen ekvivalenssiin pyrkivien käänösstrategioiden tavoitteena on ollut luoda tekstin lukijalle tai kuulijalle vastaavanlainen reaktio kuin alkuteksti on aikoinaan aiheuttanut, mikä tarkoittaa toisinaan merkityspoikkeamia lähdekieleen nähden yksikkötasolla niin, että tekstin kokonaissanoma olisi kohdekieleen lukijalle selkeämmin ymmärrettävissä: ensisijaisen aseman saa tekstin semantiikka, toissijaisen sen tyyli. Kääntäjä on siis paitsi kielen, myös kulttuurin tulkki. Tämä strategia oli lähtökohtana vuoden 1992 raamatunkäännösprojektille, niin sanotulle uudelle kirkkoraamatulle, mikä on johtanut monessa kohdin tekstin semanttisesta ekvivalenssista poikkeamiseen.

Ortodoksisessa kontekstissa ei ole yksiselitteisen selvää, mikä käänösstrategia olisi liturgisiin teksteihin kaikista sopivin, eikä laajaa keskustelua aiheesta ole käyty suomenkielisten käänösten osalta. Koska kirkolliskokouksiin liittyneissä opillisissa kiistoissa määritelty dogmaattinen kieli pyrkii mahdollisimman tarkkaan semanttiseen yksiselitteisyyteen, joudutaan vähintäänkin näiden termien osalta tekemään sanatarkkaa kääntämistä.<sup>15</sup> Yleisempänä periaatteena voidaan pitää siksi semanttisen ekvivalenssin periaatteen säilyttämistä, mutta haasteena tulevaisuutta varten on myös retoriikan huomioon ottaminen suomenkielisessä tekstissä. Tässä dynaaminen ekvivalenssiteoria saattaa tulla tarpeen: jos puhetaidon tarkoituksena oli herättää kuulijassa tietty tunne, ei semanttisesti tarkka kääntäminen aina johda samaan lopputulokseen.

Lisähaasteen aiheuttaa intertekstuaalisuus. Koska bysanttilainen hymnografia on vahvasti sidoksissa kaikkeen muuhun kirjalliseen luomiseen, tulee valinnan tapahtua laajemmassa kontekstissa kuin kussakin yksittäisessä käänöksessä. Siksi myös semanttiseen – ja osittain myös dynaamiseen – ekvivalenssiin liittyy omia ongelmiaan, kun kyseessä on historian eri vaiheissa käytetty teksti. Jos se on erityisen vaikeaselkoinen ja sille on olemassa oma kommentaaritraditionsa, joutuu kääntäjä valitsemaan myös ”alkuperäisen” merkityksen (toisin sanoen sen, mitä kääntäjä arvelee tekstin kirjoittajan tarkoittaneen) ja kirkon traditiossa tekstille annettujen tulkintojen välillä.<sup>16</sup> Raamatun intertekstuaalinen käyttö ja sen merkitysulottuvuuksien huomioon ottaminen on erityisen haastavaa.

## Muoto vai sisältö – mikä bysanttilaisessa hymnografiassa on olennaista?

Suurin osa bysanttilaisesta hymnografiasta on mitallista.<sup>17</sup> *Automelon*-mallimelodioita seuraavia *prosoioion*-stikiiroita on ehdoton enemmistö koko kirkkovuoden stikiiroista, ja myös katismatroparit, *apolytikion*-troparit (jotka lauletaan ehtoo- ja aamupalvelusten lopussa) sekä eksapostilariot seuraavat tätä järjestelmää. *Automelon* tarjoaa sitä seuraavalle *prosoioionille* paitsi melodian, myös tarkan tavumäärän ja sanapainojen paikan. Vastaavanlainen järjestelmä on myös kanoneissa, jossa kutakin irrossia seuraavat troparit noudattavat irrossin metristä rakennetta ja siihen liittyvää melodiaa. Myös itsenäisesti sävellettyjen *idiomelon*-stikiirojen tekstirakenteissa on usein havaittavissa mitallisia jaksoja, vaikkakaan yksimielisyyttä ei tutkimuskirjallisuudessa tästä ole.

Mitallisuuteen perustuvalla mallimelodiajärjestelmällä on kaksi funktiota. Toisaalta se on käytännöllinen apuväline tekstien musiikilliseen esittämiseen, koska samaa melodiaa voidaan käyttää useiden tekstien laulamiseen, mutta toisaalta se luo myös suhteen niiden tekstien välille, jotka seuraavat samaa mallimelodiaa. Väitöskirjassani olen tutkinut Jumalansynnyttäjän juhlien jumalanpalvelustekstien välistä musiikillista intertekstuaalisuutta: tietyt melodiat on totuttu liittämään juuri Jumalansynnyttäjään.<sup>18</sup>

Kun bysanttilaista hymnografiaa käännetään vieraalle kielelle, on ensimmäiseksi tehtävä päätös, noudattavatko tekstit uudella kielellä alkukielisen tekstin mitallista rakennetta, kenties jonkinlaista vaihtoehtoista mitallista mallia vai käännetäänkö tekstit vapaasti proosamuotoon. Ensimmäisestä ja jälkimmäisestä ratkaisusta on runsaasti esimerkkejä eri kielillä.<sup>19</sup> Osaltaan tämä valinta liittyy myös tekstin performatiivisuuteen: koska liturgiseen käyttöön tarkoitetut tekstit ovat *a priori* esitettäviä tekstejä, tulee käännoksen palvella tätä esityskontekstia.

Erytyisesti suhtautuminen käännöksiin riippuu käytössä olevasta musiikkitraditiosta. Suomalainen kirkkomusiikki pohjautuu pääosin Pietarin hovikapellan sävelmistöihin, joten avain aiempien suomalaisten kirkkotekstien käännosten ymmärtämiseen on tarkastella kirkkoslaavinkielisten käännosten ja venäläisen kirkkomusiikin suhdetta. Slaavinkieliset käännoukset eivät pääsääntöisesti seuraa alkuperäisen kreikkalaisen tekstin mitallisuutta, joten venäläinen melodinen traditio on muokkautunut vapaamitallisuutta palvele-

vaksi. Siksi stikiirojen, kanonien ja eri troparien laulamissa käytetään runsaasti resitatiivisia jaksoja, joihin laulaja voi lisätä haluamansa määrän tavuja. Myös tässä traditiossa säilyi mallimelodioiden käyttö, jota kutsutaan *podoben-* lauluksi, mutta vähitellen eri mallimelodiat ovat vakiintuneet minimiin ja esimerkiksi suomalaistuneessa Pietarin hovikapellan laulutraditiossa on pääsääntöisesti käytössä vain yksi stikiira-, yksi tropari- ja yksi kanonisävelmä kutakin sävelmäjaksoa kohti useiden mallimelodioiden sijaan.<sup>20</sup>

Aiemmin suomenkieliset tekstit eivät ole noudattaneet kreikkalaisia mittoja lainkaan, mutta vuonna 2010 nunna Kristodulin kanssa yhteistyössä julkaisemani *Paraklesis*-suomennokset seuraavat suhteellisen tarkasti kreikkalaisen alkutekstin metristä rakennetta ja ovat näin laulettavissa bysanttilaisilla mallimelodioilla.<sup>21</sup> Eryyisesti mitallisuus siis asettaa käännoystölle haasteita ympäristössä, jossa samoja tekstejä käytetään monen eri musiikkitradition yhteydessä. Tämä musiikillinen eklektisyys on varsin uusi ilmiö ortodoksisessa kirkossa. Eräänlainen ratkaisu olisi kääntää kaikki tekstit mitallisesti ja käyttää näitä käännöksiä myös slaavilaisissa laulutraditioissa: monet kuitenkin vierastavat mitallisuuden tekstile asettamia rajoituksia, jotka johtavat esimerkiksi monimutkaiseen syntaksiin, epätavalliseen sanajärjestykseen tai harvinaisten sanojen käyttöön. Näiden edellä mainittujen piirteiden käyttö ei kuitenkaan ole epätavallista kreikankielisessä hymnografiassa.

Hymnografian muoto ei rajoitu ainoastaan mitallisuuteen. Bysanttilainen kirjallisuus on vahvasti retoriikan läpäisemää, ja myös jokainen hymnografian ilmaisu sisältää jonkinlaisia retorisia elementtejä. Eräät näistä, kuten varsin yleinen antiteesi eli vastakohtaisuuksien käyttö, liittyy sanojen semantiikkaan eikä muotoon, joten ne välittyvät myös käännöksissä. Sen sijaan jotkut niistä liittyvät varsinaisesti sanojen muotoon: harvinaista ei ole alku- tai loppusoinnun tai tautologian eri lajien käyttö. Eryyisen runsasta sanaleikkiä esiintyy *Akatistos*-hymnissä, jonka suomennos ei kuitenkaan tätä paljasta. Esimerkiksi ensimmäisessä iikossissa Jumalansynnyttäjää tervehditään antiteeseillä:

Iloitse Sinä, jonka kautta ilo koittaa; iloitse, sillä sinun kauttasi kirous poistuu.

(--)

Iloitse, korkeus, jonne ihmisajatus ei yllä; iloitse, syvyys, jota enkelkatsekaan ei tavoita.

(--)

Iloitse Sinä, jonka kautta luomakunta uudistuu; iloitse Sinä, jonka kautta Luoja tulee lapsukaiseksi.<sup>22</sup>

Merkitykselliset antiteesit välittyvät myös suomennoksissa, mutta alku- ja loppusoinnut taas eivät. Kreikaksi ensimmäisen jakeen 'ilo' ja 'kirous' ovat χαρά ja ἄρα; toisessa jakeessa kykenemättömyys ilmaistaan adjektiiveilla δυσανάβατος ("johon ei voida yltää") sekä δυσθεώρητος ("jota ei voida nähdä"); viimeisessä jakeessa "luomakunta uudistuu" on νεουργείται ἡ κτίσις, "Luoja tulee lapsukaiseksi" taas βρεφουργείται ὁ Κτίστης, eli alkusointuisuus toteutuu luomakunta–Luoja-sanaparissa, mutta fraasien päätöksissä ei käytetä minkäänlaista loppusointua.<sup>23</sup>

Retoriikan tarkoituksena on vedota yleisön tunteisiin ja tehdä tekstistä vaikuttavampaa ja mieleenpainuvampaa. Bysanttilaiselle kuulijalle retoriikka oli koko omaa kulttuuria dominoiva tapa hahmottaa kaikkea taidetta,<sup>24</sup> nyky-suomalaiselle kuulijalle taas retoriikka on varsin vieras maailma. Osa retorisista kuvioista saattaa siis jäädä paitsi kuulijoilta, myös kääntäjältä huomiotta. Myös mitallisuuden ja retoriikan yhteisvaikutus vaatii usein tekstin yksityiskohtaista analyysia. Kääntäjän tehtäväksi jää arvioida, mitkä tekstin elementit ovat metriikan asettamia vaatimuksia, mitkä sisällöllisesti merkittäviä ja mitkä taas retoriikan yleisöön vaikuttamiseen liittyviä välineitä. Kreikan kielelle tyypillistä on erilaisten yksitavuisien emfaattisten partikkeleiden<sup>25</sup> käyttö säkeiden täytteinä: näitä sanoja ei yleensä ole lauseen merkityksen kannalta olennaista kääntää. Toisaalta kääntäjä voi vastaavasti käyttää tarvittaessa omalla kielellään täytesanoja, jotka eivät muuta lauseiden merkitystä.

## Hymnografia intertekstuaalisessa kontekstissaan

Ortodoksisten jumalanpalvelustekstien kääntäminen poikkeaa monesta muusta tekstistä merkittävästi sen vahvan intertekstuaalisuuden takia, mikä asettaa jälleen lisähaasteita käännöstyölle edellä mainittujen aspektien lisäksi. Kääntäjä ei toimi oman strategiansa valinnan suhteen yksin, vaan tekstin tulee toimia interaktiossa muiden, jo olemassa olevien tai tulevien tekstien kanssa. 1960-luvulla Julia Kristeva lanseerasi tämän termin apuvälineenä tekstianalyyseissa, joka näkee kaikki tekstit lainausten kollaaseina. Kristevan mukaan kaikki tekstit imevät vaikutteita ja samalla transformoivat muita tekstejä itsensä kautta.<sup>26</sup> Bysanttilainen kirjallisuus on ylipäätään vahvan intertekstuaalista ja se ilmenee monella tavalla, niin tyylin kuin suorien laina-



ustenkin tasolla.

Kaikista tärkein intertekstuaalisten lainausten lähde on luonnollisesti Raamattu. Niin hymnografia kuin kirkkoisien saarnatkin sisältävät paitisi suoria lainauksia Raamatusta, myös muista hymneistä ja saarnoista sekä ei-kristillisestä kirjallisuudesta, erityisesti antiikin kirjallisuuden klassikoilta. Suorien lainauksien lisäksi hymnografiassa vielä merkittävämpään rooliin nousevat alluusiot. Tekstien mitallisuuden takia ei raamatullisia viittauksia voida useinkaan tehdä sanasta sanaan, joten lainaukset saatetaan integroida hymnografian laatiimiin lauseisiin tai jopa muuttaa alkuperäisestä merkityksestään. Toisinaan taas Raamattuun viitataan ainoastaan merkityksen tasolla. Jotta intertekstuaaliset viittaukset jumalanpalvelusteksteissä toteutuisivat, tulisi myös kullakin kielellä tehtävillä käännöksillä olla tämä tiedossa käännösstrategiaa valittaessa. Tällä hetkellä esimerkiksi suomenkielisissä käännöksissä ei intertekstuaalisuus täysin toteudu. Suuri osa jumalanpalvelusteksteistä on käännetty ennen vuoden 1992 raamatunkäännöksen käyttöönottoa, ja toisinaan esimerkiksi jumalanpalvelusteksteihin integroidut psalminjakeet on käännetty lähemmäs Septuagintan lukutapaa. Suomen kielellä tasaisin väliajoin uudistettavat raamatunkäännökset hankaloittavat entisestään hymnografian raamattuviitteiden ajan tasalla pitämistä. Vielä ongelmallisemmaksi intertekstuaalisuuden hymnien ja Raamatun tekstien välillä tekee erityisesti vuoden 1992 Raamatussa sovellettu dynaaminen ekvivalenssiteoria, joka ei suosi sanatarkkaa kääntämistä, vaan pyrkii – kuten edellä mainitsin – luoman tekstin luovan tulkinnan kautta tekstin yleisössä samankaltaisen reaktion kuin alkutekstin yleisössä. Hymnografit taas tulkitsevat samoja Raamatun jakeita moninaisin tavoin, jolloin kirjaimellisella käännöksellä tulisi olla prioriteetti.

Olisi kenties liikaa vaadittu, että suomen kielelle laadittavat käännökset seuraisivat kreikkalaisessa tekstiaineistossa selkeää erilaisten kielimuotojen yhdistelyä. Suotavaa kuitenkin olisi, että kaikki tekstiaineisto, jota jumalanpalveluksissa intertekstuaalisesti käytetään, seuraisi samanlaisia käännösoperiaatteita. Tämänhetkisessä tilanteessa näin ei ole, eikä asiaan todennäköisesti tule korjausta ainakaan niin pitkään, kun kirkkomme jatkaa sellaisen raamatunkäännöksen käyttöä, jota ei ole laadittu tekstin ortodoksisen liturgisen käyttökontekstin näkökulmasta.

## Tapaustutkimus: Andreas Kreetalaisen suuri katumuskanoni

Eräs kirkkovuoden tunnetuimpia ja rakastetuimpia kirkkoveisuja ortodoksisessa perinteessä on pyhän Andreas Kreetalaisen (600–700-l.) suuri katumuskanoni, jota lauletaan neljään osaan jaettuna suuren paaston ensimmäisten neljän päivän aikana sekä kokonaisuudessaan suuren paaston viidennen viikon torstain aamupalveluksessa. Se on laajuutensa puolesta poikkeus kanonirunojen joukossa 250 säkeistöllään. Tyyliään teksti kuuluu niin sanottujen katanyktisten<sup>27</sup> runojen lajiin, jolle tyypillistä on sielun puhuttelevuus toisessa persoonassa, kyyneleiden ja katumuksen korostaminen sekä Kristuksen armon anominen.<sup>28</sup>

Andreaan katumuskanonissa tämä tavallinen katanyktinen tunnelma on liitetty Raamatun narratiivin tropologiseen eli moraalialegoriseen tulkintaan. Kanonin ensimmäiset kahdeksan oodia käyvät läpi osan Vanhasta testamentista, kun taas viimeinen, yhdeksäs oodi keskittyy Uuteen testamenttiin. Tämä jako liittyy myös kanonirunojen perusrakenteeseen: kahdeksan ensimmäistä oodia on alun perin liitetty niin sanottujen Vanhan testamentin oodien jakeiden väliin, kun taas yhdeksäs oodi on peräisin Uudesta testamentista.<sup>29</sup> Erityistä on henkilöhahmojen esittäminen varoittavina tai ihailtavina katumuksen esikuvina. Andreaan kirjoittamaan kanoniin on myöhemmin integroitu kaksi tuntemattomien hymnografien kirjoittamaa kanonia: ensimmäinen niistä kirkon merkittävimmälle katujalle, pyhittäjä-äiti Maria Egyptiläiselle, ja toinen Andreaalle itselleen.<sup>30</sup>

Tähän päivään asti käytössä ollut katumuskanonin suomenkielinen käännös on julkaistu vuonna 1976.<sup>31</sup> Käännökseen liittyy kuitenkin tiettyjä ongelmia, eikä vähiten sen tyyliä: käännös sisältää monia nykyisten kielenhuoltostandardien mukaan vaikeaselkoisia lauserakenteita.<sup>32</sup> Tyyllillisesti silmiinpistävää on myös varsin runsas ja painokas yksikön toisen persoonapronominin käyttö, joka ei saa tukea kreikankielisestä alkutekstistä.<sup>33</sup>

Tietyt kreikankieliselle alkutekstillemme ominaiset tautologiat, esimerkiksi kanonin troparien lopussa käytettävät kertosäkeet, eivät käy tarkalleen ilmi vuoden 1976 käännöksestä. Kertosäkeiden tehtävänä on olla tekstimuodoltaan täysin identtisiä. Ne ovat uskovalle paitsi toistoa, myös osallistumisen mahdollisuuksia: vaikkakaan ei ole konkreettista tietoa siitä, onko kirkkokansa laulanut mukana kanonirunoudessa silloin tällöin esiintyvissä kertosäkeissä, liittyy toistoon aina tietty tuttuuden elementti, joka kiinnittää kuulijan

huomion.<sup>34</sup> Ensimmäisen paastoviikon torstaina luettavassa kanonin osuudessa kertosaie ilmestyy kreikankielisessä muodossa ἄρον τὸν κλοιὸν ἀπ' ἐμοῦ τὸν βαρύν, τὸν τῆς ἁμαρτίας, καὶ ὡς εὐσπλαγχνός μοι δός, δάκρυα κατανύξεως<sup>35</sup> yhteensä kolme kertaa täysin identtisesti ja kaksi kertaa muunneltuna (ἄρον τὸν κλοιὸν ἀπ' ἐμοῦ τὸν βαρύν, τὸν τῆς ἁμαρτίας, καὶ ὡς εὐσπλαγχνος Θεός, μετανοοῦντα δέξαι με sekä ἄρον τὸν κλοιὸν, ἀπ' ἐμοῦ τὸν βαρύν, τὸν τῆς ἁμαρτίας, καὶ ὡς Δέσποινα ἀγνή, μετανοοῦντα δέξαι με). Suomenoksessa ei ole kuitenkaan säilytetty säkeiden identtisyyttä (kreikankieliseen alkutekstiin nähden muuttuvat tekijät on lihavoitu):

...ota **minultakin** synnin **raskas ies** ja **laupeudessasi anna** minulle **katumuksen kyyneleitä**.

...ota **minulta** synnin **raskas ies** ja **laupiaana** Jumalana ota **minut katuessani** vastaan.

...ota **minulta** synnin **raskas ies** ja **laupeudessasi anna** minulle **katumuksen kyyneleitä**.

...ota **päältäni** synnin **raskaat kahleet** ja **laupiaana suo** minulle **katumuksen kyyneleet**.

...ota **päältäni** synnin **raskaat kahleet** ja viattomana Valtiattarena ota **katumukseni** vastaan.<sup>36</sup>

Epäsystemaattisen käännökseen ymmärtäminen on haastavaa myös esimerkiksi neljännessä oodissa, jossa käytetään ortodoksisen askeettisen teologian perusterminologiaa. Suomenoksessa kreikan kielen termit θεωρία ('katseilu'), γνῶσις ('tieto') ja πρᾶξις ('käytäntö') on suomennettu vaihtelevasti:

Oi sieluni, tikapuut, jotka muinoin näki suuri patriarkka, ovat toimeliaisuudessa kasvamisen (πρακτικῆς ἐπιβάσεως) ja hengellisen kohoamisen (γνωστικῆς ἀναβάσεως) esikuva; jos siis haluat elää elämäsi työtä tehden (πράξει), tietoa etsien (γνώσει) ja mietiskellen (θεωρία), sinun on uudistuttava.

Käsitän nämä kaksi vaimoa toimintana (πρᾶξις) ja mietiskelynä (γνώσις ἐν θεωρία):

lapsirikkaan Lean toimintana (πρᾶξις), vaivalla rasitetun Raakelin mietiskelynä

(γνώσις); sillä, oi sielu, vaivan näöttä ei menesty toiminta (πρᾶξις) eikä mietiskely (θεωρία).<sup>37</sup>

Πρᾶξις-johdannaiset suomennokset ovat siis 'toimeliaisuus', 'työn tekeminen' ja 'toiminta'; γνῶσις-johdannaiset on suomennettu ilmaisuilla 'hengellisyys', 'tiedon etsiminen' sekä 'mietiskely'; θεωρία taas on suomennettu ainoastaan sanalla 'mietiskely'. Sanapari γνῶσιν ἐν θεωρίᾳ ('hengellistä tietoa hengellisessä katselussa') on vuoden 1976 käännöksessä supistettu yhdeksi sanaksi ('mietiskely'). Näiden kolmen erillisen termin välillä on siis sekaavuutta. Yleensä euagriolaisessa traditiossa näillä sanoilla viitataan kolmiporlaiseen hengellisen kilvoituksen prosessiin. Πρᾶξις tai πρακτική tarkoittaa käytännön kilvoittelua, siis paastoa ja fyysistä työtä. Γνῶσις tai γνωστική tarkoittaa taas hengellistä tietoa, joka viittaa paitsi tiedon saamiseen Jumalasta, myös luomakunnasta. Ylin hengellisen kehityksen aste on θεωρία, joka tarkoittaa kirjaimellisesti katsomista: se viittaa tapaan, jolla mieli aistii aineettomasti ja yliaistillisesti Jumalaa.<sup>38</sup> Termien teologisen painoarvon takia niiden suomentamisen kanssa tulisi olla systemaattinen.

Termit esiintyvät usein myös *Filokaliassa*, joka on vakiinnuttanut eräänlaisen auktoriteettiaseman suomenkielisen askeettisen kirjallisuuden kohdalla. Teoksen suomentaja, nunna Kristoduli, käyttää sanasta πρᾶξις useaa erilaista suomalaista vastinetta: 'käytäntö', 'käytännön hyve', 'käytännön kilvoitus', 'toiminta', 'hyveellinen elämä', 'hyveiden harrastaminen', 'kilvoittelu' ja 'teot'.<sup>39</sup> Γνῶσις on käännetty sanalla 'tieto',<sup>40</sup> θεωρία taas vaihtelevasti ilmaisuilla 'mietiskely', 'hengellinen näkeminen' ja tutkiskelu<sup>41</sup>. Vuoden 1976 käännöksessä käytetyt termit eivät löydä täysin vastineita näistä *Filokalian* termeistä: ainoastaan πρᾶξις-termistä kerran käytetty 'toiminta' ja θεωρία-termin vastine 'mietiskely' esiintyvät myös *Filokaliassa*. Jälkimmäinen on kuitenkin käännösterminä ongelmallinen, koska alkukielen termissä ei ole mieleen (voῦς) liittyvää juurta.

Koska vuoden 1976 käännös on myyty jo vuosia sitten loppuun, tuli tarve laatia katumuskanonista uusi julkaisu. Tämän myötä olen laatinut Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston toimeksiantamana uuden käännöksen katumuskanonista. Käännöksen julkaisu on odotettavissa vuoden 2017 aikana, ja suomalaisen kieliasun tarkastajana käännösprosessissa on toiminut Anne Hokkinen.

Katumuskanonin kreikankielisen pohjatekstin valitseminen ei ole ongelmatonta. Kriittistä editiota ei ole laadittu kenties käsikirjoitusten suuren lukumäärän takia. Jacques-Paul Mignen *Patrologia graeca* -sarjassa on julkaistu editio, joka ei kuitenkaan merkittävästi poikkea painetusta jumalanpalveluskirjallisuudesta. Painetut, liturgiseen käyttöön tarkoitetut *Triodionit* taas ovat

ristiriitaisia keskenään ja toisinaan myös yksittäinen kirja voi tarjota eri versioita kanonista: osiin jaettu kanoni saattaa sisältää tropareja, joita ei viidennen paastoviikon kokonaisversiossa ole. Suuren katumuskanonin kommentaaritraditiota käsitellyt Antonia Giannouli on väitöskirjansa yhteydessä rekonstruoinnut Akakios Sabbaslaisen 1200-luvun kommentaarin pohjana olleen kanonin tekstiversion, joka puolestaan poikkeaa varhaisemmista versioista.<sup>42</sup> Merkittävin ero liittyy troparien järjestykseen, mutta myös tiettyjen troparien tekstimuotoon. Joskus on varsin merkittäviäkin eroja, kuten kuudennen oodin vaihtelevat viittaukset Pietariin tai Joonaan tekstiversiosta riippuen.<sup>43</sup> Painettuihin kirjoihin päätyneet erot johtunevat niiden lähteinä käytetyistä käsikirjoituksista: myös niissä on poikkeavuuksia troparien määrässä ja järjestyksessä sekä lukutavoissa yksittäisten troparien kohdalla. Luotettavan tekstimuodon löytäminen hankaloituu entisestään, jos kreikankielistä tekstiä verrataan esimerkiksi georgian- ja kirkkoslaavinkielisiin käsikirjoituksiin.<sup>44</sup>

Koska varsinaista kriittistä editiota ei ole ainakaan lähiaikoina luvassa,<sup>45</sup> päädyin ottamaan pohjatekstiksi yleensä luotettavan pidetyn, Roomassa vuonna 1879 painetun *Triodionin*.<sup>46</sup> Troparien järjestyksen osalta tämä poikkeaa osittain vuoden 1976 käännöksestä, jonka tekstilähde ei ole tiedossa. On kuitenkin havaittavissa, että käännös ei täysin noudata vuoden 1879 tekstimuotoa, vaan toisinaan käännösratkaisut muistuttavat vanhimman säilyneen *Triodion*-käsikirjoituksen, *Sinaiticus graecus* 735, tekstimuotoa.

Toinen perustavanlaatuisen ratkaisu käännöstyössä on suomenkielisen tekstin mitallinen rakenne, joka liittyy myös tekstin performatiiviseen kontekstiin. Kreikkalainen teksti on läpeensä mitallinen, ja sikäläisessä liturgiassa traditiossa sen esittää kokonaan kuoro. Suomessa tavaksi on kuitenkin tullut, että kuoro laulaa vain irrossit ja papisto lukee vapaamittaiset troparit. Myös uusi suomennokseni ottaa tämän liturgisen käyttökontekstin käännöksen pohjaksi ja on kiinnittämättä huomiota tekstin mittaan sekä säilyttää aiemman, kirkkokansalle jo tutuksi tulleen käännöksen elementtejä mahdollisimman paljon myös uudessa versiossa. Yksityiskohtainen käännösanalyysi ei tässä yhteydessä ole mahdollista, mutta nostan seuraavassa esiin joitain omaan suomennokseeni liittyviä eroavaisuuksia erityisesti vuoden 1976 käännökseen verrattuna.

Yleisesti uudessa käännöksessä on pyritty muokkaamaan kieliasua helpommin ymmärrettävään muotoon. Pitkiä lauseenrakenneketjuja on rikottu sivulauseiksi tai jopa itsenäisiksi virkkeiksi sekä pitkiä attribuuttiketjuja ennen pääsanaa on vältetty. Esimerkiksi ensimmäisen oodin kolmannen tropa-

rin, joka vuoden 1976 versiossa on käännetty yhtenä päälauseisena virkkeenä lauseenvastikkeineen, olen kääntänyt kahdella erillisellä virkkeellä sekä poistanut lauseenvastikkeeseen. Käännös on myös muutettu kirjaimellisemmaksi viittaamalla syntyinlankeemusnarratiivissa olennaiseen Aadamin alastomuuteen, joka ei vuoden 1976 käännöksestä käy lainkaan ilmi:

Alkuteksti:

Τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ, τῆ παραβάσει παραζηλώσας, ἔγνω ἑμαυτον, γυμνωθέντα  
Θεοῦ, καὶ τῆς αἰδίου, βασιλείας καὶ τρυφῆς, διὰ τὰς ἀμαρτίας μου.<sup>47</sup>

1976:

Voitettuani ensiksiluodun Aadamin rikkomuksissa tajusin itseni tyystin vieraantuneeksi syntieni tähden Jumalasta, iankaikkisesta valtakunnasta ja sen ilosta.<sup>48</sup>

Munkki Damaskinos:

Olen kiihkeästi jäljitellyt ensin luodun Aadamin rikkomuksia sekä havainnut itseni  
syntieni tähden alastomaksi. Olen vailla Jumalaa, iankaikkista valtakuntaa ja sen nautintoa.<sup>49</sup>

Käännösstrategian suhteen on tekstissä pyritty varsinkin teologisen terminologian suhteen semanttiseen ekvivalenssiin. Termit on siis säilytetty mahdollisimman uskollisesti sellaisissa muodoissa, joissa ne muualla suomeksi käännettyssä bysanttilaisessa kirjallisuudessa esiintyvät. Kaikille termeille ei ole kuitenkaan vielä vakiintunutta käännöstä, ja toisaalta sama käännös ei aina istu kaikkiin käyttöyhteyksiin. Yllä mainitun askeettisen kohoamisen πρᾶξις-γνώσις-θεωρία kohdalla olen päätenyt seuraavaan ratkaisuun:

Alkuteksti:

Ἦ κλίμαξ, ἦν εἶδε πάλαι, ὁ μέγας ἐν Πατριάρχαις, δεῖγμα, ψυχὴ μου, πρακτικῆς ὑπάρχει ἐπιβάσεως, γνωστικῆς τυγχάνει ἀναβάσεως· εἰ θέλεις οὖν πρᾶξει καὶ γνώσει, καὶ θεωρία, βιοῦν, ἀνακαινίσθητι.

(- -)

Γυναίκας μοι δύο νόει, τὴν πρᾶξιν τε καὶ τὴν γνώσιν, ἐν θεωρία· τὴν μὲν Λεῖαν πρᾶξιν, ὡς πολύτεκνον, τὴν Ῥαχὴλ δὲ γνώσιν, ὡς πολύπονον· καὶ γὰρ ἄνευ πόνων οὐ πρᾶξις, οὐ θεωρία, ψυχὴ, κατορθωθήσεται.<sup>50</sup>

Munkki Damaskinos:

Oi sieluni, tikapuut, jotka suuri patriarkka muinoin näki, ovat käytännön kilvoituksessa

kasvamisen ja tiedossa kohoamisen esikuva; uudistu siis, jos haluat viettää elämäsi

kilvoituksessa, tiedossa ja hengellisessä katselussa.

(- -)

Käsitän mielessäni nämä kaksi vaimoa käytännön kilvoituksena ja hengellisen katselun tietona: monilapsisen Lean käytännön kilvoituksena, monien vaivojen Raakelin tietona; sillä, oi sielu, vaivannööttä ei voi saavuttaa toimintaa eikä hengellistä katselua.

Semanttisen ekvivalenssin periaatteiden ihanteiden mukaisen täysin yksiselitteisen käännöksen laatiminen on suomalaisessa kontekstissa mahdotonta, mutta myös kreikankielinen teksti edellyttää kuulijalta kolmiportaisen kilvoitteluprosessin tuntemista enemmissä määrin kuin mitä katumuska- noni itsessään tarjoaa: termit eivät avaudu kuulijalle arkimerkityksessään. Πρακτική on näistä kolmesta käännösteknisesti hankalin. Sen kääntäminen termillä 'toiminta' ei antaisi oikeutusta sen merkitykselle, siis fyysiselle kilvoitukselle paastoamisineen. Siksi uudessa käännöksessä olen päätenyt myös nunna Kristodulin *Filokaliassa* käyttämään sanapariin 'käytännön kilvoitus', jonka kuitenkin ensimmäisessä troparissa olen termin toistuessa supistanut pelkäksi kilvoitukseksi turhaa tautologiaa välttääkseni. Γνωσις-termin on säilytetty kirjaimellisessa käännösmuodossaan 'tieto', θεωρία-termin taas on käännetty suhteellisen vakiintuneeseen muotoon 'hengellinen katselu'.<sup>51</sup>

Käännöstyössä on pidettävä tasapaino aiempien käännösten vakiinnuttaman sanaston, siis liturgisten tekstien välisen intertekstuaalisuuden, ja semanttisesti tarkan käännöksen välillä. Näin on esimerkiksi suuressa kano- nissa varsin usein esiintyvän termin πάθος kohdalla. Sanalla on kolme perus- merkitystä: synnin takana oleva sielunvoima, kärsimys tai yksinkertaisimmin passiivinen muutos.<sup>52</sup>

Ortodoksisessa kirjallisuudessa on sanalle πάθος vakiintunut suomen- kielinen vastine 'himo', vaikkakin ei-ortodoksisissa tutkimuksissa on käytetty myös käännöstä 'tunne'. Kumpikaan suomennoksista ei kuitenkaan ole tässä yhteydessä semanttisesti tarkka, sillä niillä on vahvat arkikieliset merkityk- set, jotka poikkeavat ortodoksisen askeettisen spiritualiteetin näkemyksestä.<sup>53</sup> On olemassa myös suora lainasana 'paatos', jolla silläkin on alkuperäisestä

sanasta poikkeava arkinen kaikunsa. Sekavuutta välttääkseni olen uudessa katumuskanonin käänöksessä päätenyt käyttämään  $\pi\alpha\theta$ -juurisista sanoista suomalaisia vastineita 'himo' ja 'kärsimys' kontekstista riippuen.

Katumuskanonissa esiintyy myös kaksi tahtomisen teologiaan liittyvää termiä,  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  ja  $\pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Näistä jälkimmäinen on erityisesti stoalaisfilosofien vakiinnuttama mutta Aristoteleen ensimmäistä kertaa käyttämä käsite, joka viittaa harkitsevaan valintaan tai tahtoon: jälkimmäinen taas vakiintuu lähinnä kristillisessä teologiassa ja pyhittäjä Maksimos Tunnustajan ajattelussa.<sup>54</sup> Tässä törmäämme jälleen tekstin kontekstualisoinnin ongelmallisuuteen: tulisiko termit kääntää esimerkiksi Maksimos Tunnustajan määrittelemien merkityksien mukaan, vai onko aristoteelisen filosofian traditio luotettavampi?

Kristillisessä kontekstissa luontevampaa on valita termeille teologisessa kirjallisuudessa esitettyjä merkityksiä antavat vastineet. Koska vahvasti arvelen Andreaan tahtoteologian olevan Maksimos Tunnustajan ajattelun inspiroimaa, olen päätenyt käyttämään suomenkielisiä termejä, jotka vastaavat Maksimoksen termeille antamia merkityksiä.<sup>55</sup> *Filokaliassa*, jossa on mukana myös Maksimoksen tekstejä, on  $\pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  suomennettu sanoilla 'tahto' ja 'asenne',<sup>56</sup> kun taas  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  ei esiinny suomennettujen termien indeksissä. Vuoden 1976 käänöksessä  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  on suomennettu sanoilla 'ajatukset', 'mieli' ja 'harkinta',<sup>57</sup> joista mikään ei varsinaisesti vastaa termin merkitystä. Lisäksi kullekin näistä termeistä on askeettisessa teologiassa vakiintunut omat kreikkalaiset vastineensa: ajatukset ovat  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$ , mieli on  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ja harkinta  $\pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Olen valinnut suomennokseksi termin 'asenne' tai 'tahto' *Filokalian* mallia noudattaakseni.

$\Pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  taas on suomennettu sanoilla 'tarkoitus', 'sielun tietoisuus', 'valinta', 'tie', 'tietoisesti' ja 'tahallasi'.<sup>58</sup> Osa näistä, etenkin varsin allegorinen Aabrahamin erämaavaellukseen viittaava ilmaisu 'tie', tai sanapari 'sielun tietoisuus', ei kuitenkaan vastaa termin alkuperäistä merkitystä. Termin suomentaminen on jossain määrin kontekstisidonnaista, joten olen omassa suomennoksessani päätenyt vaihtelevasti termeihin 'omasta tahdostani', 'valinta', 'valintakyky', 'harkinta', 'harkintakyky': nämä kaikki kuvaavat tietois-ta valintaprosessia, joka on  $\pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ -termin merkitys.

Varsinaisen ongelman eteen suomentaja joutuu kreikan kielessä esiintyvien katumustermien välillä.  $\text{Μετάνοια}$  tarkoittaa kirjaimellisesti mielenmuutosta,  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\nu\upsilon\chi\iota\varsigma$  taas itseensä kohdistuvaa katumuksen pistosta. *Filokaliassa*  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  on suomennettu termeillä 'katumus', 'mielenmuutos' tai



'parannus', joista viimeinen on hieman harhaanjohtava, jos termin ymmärtää kirjaimellisesti eikä allegoriana ihmisen omalle päätökselle palata kohti Jumalaa johtavalle tielle. Κατάνυξις taas on hieman harhaanjohtavasti käännetty sanan nykykreikkalaisessa merkityksessä 'harras liikutus', 'hartaus', ('heltymys') tai 'liikutus'.<sup>59</sup> Sanan etymologinen merkitys (κατά = 'vastaan', νύσσω = 'pistää') liittyy kuitenkin itsesyytökseen ja murskaavaan synnintuntoon, ja usein se liturgisessa kirjallisuudessa suomennetaankin μετάνοια-sanana tavoin katumuksena.

Vuoden 1976 käännöksessä μετάνοια on suomennettu sanoilla 'parannus' ja 'katumus',<sup>60</sup> κατάνυξις taas vain 'katumus'.<sup>61</sup> Omassa suomennoksessani olen puolestani välttänyt termiä 'parannus' siihen liittyvän väärinymmärryksen mahdollisuuden takia, mutta ongelmallista tällöin on, kun sekä κατάνυξις että μετάνοια esiintyvät samassa lauseessa. Toisessa oodissa on vuoden 1976 käännöksessä ratkaistu tämä yhteensattuma käyttämällä μετάνοια-sanana vastinetta 'parannus', kun taas itse olen suosinut kirjaimellisempaa termiä 'mielenmuutos' ja κατάνυξις-terminä vastineena isä Johannes Seppälän *Portaat*-teoksessa käyttämää sanaparia 'katumuksen pistos':<sup>62</sup>

Alkuteksti:

Ὁὐ δάκρυα, οὐδὲ μετάνοιαν ἔχω, οὐδὲ κατάνυξις.<sup>63</sup>

1976:

Ei minulla ole kyynelitä, ei parannuksen mieltä eikä katumusta.<sup>64</sup>

Munkki Damaskinos:

Ei minulla ole kyynelitä, ei mielenmuutosta eikä katumuksen pistosta.

Vuoden 1976 käännös on raamatullisen intertekstuaalisuuden suhteen osittain vanhentunut, koska jumalanpalveluksissa käytetään nykyään pääasiassa uuden kirkkoraamatun mukaista Vanhaa testamenttia. Näin ollen uudessa käännöksessä esimerkiksi nimistöä on muokattu vuoden 1992 kirjoitusasun mukaiseksi (esimerkiksi Gehasi *pro* Geehas, Ninive *pro* Niinive). Ongelmallisia ovat sen sijaan suoraan psalmien kirjasta otetut lainaukset, sillä Suomen ortodoksisen kirkon liturgisessa käytännössä sekoitetaan tällä hetkellä ainakin kolmea eri psalmisuomennosta: vuoden 1933, vuoden 1992 sekä vuonna 2010 valmistunutta isä Kari Rantilän laatimaa ortodoksisen Septuagintan mukaista psalmikäännöstä. Suurin osa suuren kanonin suorista raamattu-

viitteistä on otteita psalmista 51 (50 LXX), jota pidetään yhtenä tärkeimmistä katumuksen typoksista. Suomennokseni psalmiviitteet noudattavat Rönttilän käännöstä, kun taas vuoden 1976 käännöksen viitteet ovat vuoden 1933 Raamattuun. Lisäksi uudesta suomennoksesta on poistettu psalmijakeessa esiintyvä sana 'pelastus' tai 'autuus', koska katumuskanoni ei sitä sisällä:

Alkuteksti:

ἀλλ' οἰκτεῖρας ἀπόδος μοι, ὡς ψάλλει Δαβὶδ, τὴν ἀγαλλίασιν.<sup>65</sup>

Seppälä:

Mutta armahda minua, ja niinkuin Daavid laulaa, anna minulle jälleen autuutesi ilo.<sup>66</sup>

(Ps. 51:14, 1933 käännös: Anna minulle jälleen autuutesi ilo.)

Munkki Damaskinos:

Mutta armahda minua, ja kuten Daavid veisaa, anna minulle riemu.

(Ps. 50:14 (LXX), 2010 käännös: Anna minulle pelastuksesi riemu.)

Mitä tulee intratekstuaalisiin elementteihin, on uudessa käännöksessä pyritty yhtenäisyyteen esimerkiksi kertosaemäisten säkeiden kanssa. Edellä mainittu ensimmäisen oodin kertosaie on säilytetty mahdollisimman identtisenä kaikissa sen toistoissa:

...ota minulta synnin raskas ies ja laupiaana anna minulle katumuksen kyneleitä.

...ota minulta synnin raskas ies ja laupiaana Jumalana ota minut katuessani vastaan.

...ota minulta synnin raskas ies ja laupiaana anna minulle katumuksen kyneleitä.

...ota minulta synnin raskas ies ja laupiaana anna minulle katumuksen kyneleitä.

...ota minulta synnin raskas ies ja puhtaana Valtiattarena ota minut katuessani vastaan.

## Lopuksi

Käännökseni pyhän Andreas Kreetalaisen suuresta katumuskanonista on lähtökohdiltaan varsin erilainen kuin seitsemän vuotta aiemmin tekemäni mitalliset käännökset Jumalansynnyttäjän *Paraklesis*-kanoneista. Jälkimmäisessä tapauksessa olen antanut prioriteetin tekstin muodolle, edellisessä taas semanttiselle ekvivalenssille, joka varhaisemmassa käännöksessä oli monien teologisten termien kohdalla jäänyt vajavaiseksi. On kuitenkin myönnettävä, että monet retoriset ja teologisetkin nyanssit katoavat käännösprosessin kuluessa, eikä täysin tyydyttävää vaihtoehtoa ole aina mahdollista löytää.

Tämän artikkelin kuluessa onkin kenties käynyt selväksi, että hymnografian kääntäjän tulee tuntea paitsi lähdetekstiin liittyvä tekstikriittinen problematiikka, myös tunnistaa erilaisia käännösstrategioita, tuntea ortodoksisen kirkon dogmaattista sanastoa sekä muuta liturgisessa ja teologisessa käytössä olevaa kirjallisuutta. Luonnollisestikin myös suomen kielen erinomainen tuntemus on olennainen käännöstyön onnistumiselle. Käännöstyön kollegiaalisuus ja yhteisten periaatteiden sopiminen olisi tämän työskentelyn monitahoisuuden takia onnistuneen liturgisten tekstien käännösten kokonaisuuden edellytys. Suomen ortodoksisessa kirkossa tällainen yhteisymmärrys tekstien kääntäjien, editoijien, käyttäjien ja kuulijoiden välillä ei ole tähän mennessä toteutunut. Vaikka hymnografiaa on julkaistu jo puolentoista vuosisadan ajan, on vielä epäselvää, millaiset käännösperiaatteet ortodoksisissa veisuteksteissä olisivat ihanteellisia. Käännökseni katumuskanonista on uusi sovellutus tarkan semanttisen ekvivalenssin tasolla, mutta ei suinkaan kaikilta osin ihanteellinen.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Tärkein luettelo varhaisista hymnografijulkaisuista on *Piironen* 1991. Se ulottuu kuitenkin vain vuoteen 1980, jonka jälkeisestä ajasta ei ole olemassa yhtenäistä luettelo.
- <sup>2</sup> Esimerkiksi Oktoekhos (lukuun ottamatta sunnuntaipäivien ns. pientä Oktoekhosta), Triodion ja Minea ovat saatavilla vain julkaisemattomina monisteina.
- <sup>3</sup> *Piironen* 1991.
- <sup>4</sup> *Jeskanen* 1979.
- <sup>5</sup> *Olkinuora* 2011, 2013b.
- <sup>6</sup> Ks. esim. *Boyer* 2007.

- <sup>7</sup> *Chrysostomos-liturgin* 2012, 8–11.
- <sup>8</sup> *Chrysostomosliturgin* 2014; ks. myös Arimo Nyströmin kirja-arvostelu teoksesta (*Nyström* 2015).
- <sup>9</sup> Kriittiset editiot, esimerkiksi *Analecta Hymnica Graeca* -julkaisusarjassa, sisältävät vain aiemmin julkaisematonta hymnografiaa, joka ei pääasiassa ole enää liturgisessa käytössä. Akateemisen tutkimuksen kannalta puutteena on lisäksi ollut jumalanpalveluskirjojen historian kokoaminen yhteen kansiin. Viime vuosina Brepols-kustantamon projekti *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context* on pyrkinyt paikkaamaan tätä puutetta: vuoden 2017 aikana on oletettavissa antologia eri liturgisten käsikirjoitustraditioiden kehityksestä. Tämän artikkelin kirjoittaja vastaa antologian Triodionia ja Pentekostarionia käsittelevästä osuudesta.
- <sup>10</sup> Ks. *Φωντολόγος* 2007, 11–25.
- <sup>11</sup> Kerubiveisussa on kreikankielisissä jumalanpalveluskirjoissa vakiintunut muoto *πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν*, kun taas Simonopetran luostarin julkaisuissa käytetään vanhempaa muotoa *πᾶσαν νῦν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν*. Suurempia muutoksia on ehtoollisen jälkeisen kiitosveisun Πληρωθήτω... sanajärjestyksessä. Ks. *Τερατικόν Α'* 2013, 113 (sekä johdanto julkaisun periaatteisiin ι'–ιγ') ja *Συλλειτουργικόν* 2004, 161 (sekä johdanto julkaisun periaatteisiin ιγ'–ιζ').
- <sup>12</sup> Ks. *Vehmas-Lehto* 2008. Tässä alaluvussa tehdyt viittaukset käännösstrategioiden historiaan perustuvat Vehmas-Lehdon artikkeliin.
- <sup>13</sup> Lyhyt johdanto Mannisen kääntäjäprofiiliin ja mm. Saarikosken kritiikkiin hänen mitallisia käännöksiään kohtaan, ks. *Kivistö* 2007, 220–225. Ks. myös *Lehto* 2005, jossa suomentaja Leevi Lehto käsittelee runokielen kääntämisen problematiikkaa. Hänen lähtökohtanaan on runouden kääntämisen mahdollisuus, mutta artikkelissa kuvaillaan myös Mannisen käännösstrategiaa. Hänen kerrotaan pyrkineen uudenlaiseen suomalaiseen runokieleen, eikä tyytyneen vain tavallisen nykysuomen käyttöön. Lehdon ansiokkaat pohdinnat eivät luonnollisesti ole kaikilta osin sovellettavissa liturgiseen runouteen, jossa tärkeimpiä ohjaavia voimia saattaa olla tekstin pastoraalisuus: tällöin joudutaan toisinaan tinkimään käännöksen taiteellisesta tasosta.
- <sup>14</sup> Ks. *Huhtala* 2007.
- <sup>15</sup> Vrt. *Skrekas* 2008, lii–liii.
- <sup>16</sup> Bysanttilaisessa hymnografiassa ei suurimmalle osalle tekstejä ole olemassa omia kommentaarejaan, mutta tässä artikkelissa käsitellyn suuren katumuskanonin bysanttilaisia kommentaareja on säilynyt kaksin kappalein: ks. *Giannouli* 2013.
- <sup>17</sup> Mitallisuudella viitataan tässä tiettyyn tavu- ja sanapainorakenteeseen *contrafactum*-järjestelmässä. Antiikin kreikan prosodiset eli tavujen pituuksiin perustuvat runomit eivät ole pääasiassa käytössä hymnografiassa kielessä tapahtuneiden ääntämissuutosten takia, vaikkakin esimerkiksi Gregorios Nazianzoslaisen (300-l.) runot edustavat vielä vanhempaa prosodista perinnettä. Myös joitain harvinaisia esimerkkejä antiikin prosodian hyödyntämisestä hymnografiassa on, kuuluisimpina Johannes Damaskolaisen nimissä kulkevat, niin sanotut

- jambiset kanonit: ks. *Skrekas* 2008, jossa kanonien kriittinen editio, johdanto ja laaja kommentaariosio.
- <sup>18</sup> *Olkinuora* 2015, 152–164.
- <sup>19</sup> Kuten aiemmin totesin, mitallisia käännöksiä on aiemmin julkaistu esimerkiksi englanniksi ja romaniaksi, ja aiheesta on kirjoitettu jonkin verran tutkimuskirjallisuuttakin; ks. alaviite 6.
- <sup>20</sup> Suomenkielinen johdanto suomalaisen ja bysanttilaisen Oktoekhoksen välisiin eroihin on *Olkinuora* 2013a.
- <sup>21</sup> *Paraklesis* 2010.
- <sup>22</sup> *Viisi akatistoshymniä* 1981, 64.
- <sup>23</sup> Kreikankielinen tekstiversio on teoksesta *Ωρολόγιον τὸ μέγα* 2005, 618.
- <sup>24</sup> Ks. *Olkinuora* 2015, 6–12, jossa esittelen kirjallisuutta retoriikan ja hymnografian välisestä suhteesta ortodoksisen teologian näkökulmasta.
- <sup>25</sup> Näitä ovat esimerkiksi δέ, μέν, γάρ, τε, γέ.
- <sup>26</sup> *Kristeva* 1969, 85.
- <sup>27</sup> Kreikan sana *κατάνωξις* tarkoittaa kirjaimellisesti itseensä kohdistettua pistosta, mutta termille ei ole vakiintunut suomenkielistä vastinetta. Liturgisissa teksteissä se suomennetaan yleensä 'katumus', joka ei kuitenkaan suoranaisesti vastaa sen merkitystä. Pyhittäjä Johannes Siinailaisen *Portaat*-teoksen käännoksessä isä Johannes Seppälä on suomentanut termin sanaparilla 'katumuksen pistos', joka on lähempänä termin kirjaimellista merkitystä: ks. *Portaat* 1986.
- <sup>28</sup> Ks. *Giannouli* 2013.
- <sup>29</sup> Kanonin rakenteen esittely, ks. esimerkiksi *Wellesz* 1961, 198–239.
- <sup>30</sup> Viimeisin yleisesitys suuresta katumuskanonista on *Krueger* 2013, vaikkakin siihen liittyy nähdäkseni tiettyjä puutteita kanonin temaattisen sisällön analyysissa. Artikkelin suurin ansio on reflektoida suuressa kanonissa esiintyviä Raamatun esikuvia muuhun liturgiseen traditioon. Myös omat suuren katumuskanonin teologiaa käsittelevät artikkelini *Revisiting the Great Canon of Andrew of Crete ja Andreas Kreetalaisen suuren kanonin askeettinen teologia* ovat tällä hetkellä julkaistavina.
- <sup>31</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 107–154. Käännoksen on laatinut isä Johannes Seppälä, vaikkakaan tätä ei kirjassa ole kerrottu. Epäselvää on, ketkä ovat osallistuneet tekstin editointiprosessiin ja kuinka paljon tekstiä on muokattu Seppälän alkuperäisestä käännoksestä (Hiikka Seppälän sähköpostiviestit artikkelin kirjoittajalle 29.1. ja 30.6.2017). Arvelen editointiprosessin kuitenkin muuttaneen tekstiä merkittävästi, koska tyylillisesti teksti ei muistuta muita Seppälän käännöksiä.
- <sup>32</sup> Vaikeasti ymmärrettäviä lauserakenteita ovat esimerkiksi "Vaunuissa ajava Elia, noustuaan hyveen avulla niihin, kohotettiin maallisen yläpuolelle niinkuin taivaaseen" (*Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 116); "Kaikella innolla ja alttiudella olet Sinä kiiರುhtanut Kristuksen tykö, hyljäten entisen synnin tien, eläen ruokittuna jalan kulkemattomissa erämaissa ja puhtaudessa täyttäen Hänen jumalalliset käskynsä" (*Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 133). Erityisen vaikeaselkoisiksi lauseet

- tekee useiden attribuuttien lisääminen pääsanan edelle tai niiden sijoittaminen virkkeessä muuten kauas pääsanasta.
- 33 Esimerkiksi ”Laupeudessa anna Sinä rikkomuksistani päästö” (*Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 107), jossa paitsi tarpeeton persoonapronominin käyttö, myös lopun käännetty sanajärjestys hankaloittavat fraasin ymmärtämistä.
- 34 Olen käsitellyt enemmän kanonin kertosaiteiden merkitystä julkaistavana olevassa artikkelissani *Re-Defining the Liturgical Functions of Canon Poetry*.
- 35 Joissain lähteissä (esimerkiksi vuoden 1879 roomalaisessa *Triodionissa*) kaksi viimeistä sanaa ovat mitallisesti oikeammat παραπτωμάτων ἄφεσις. Kriittisen edition puutteessa on vaikea sanoa, kumpi lukutapa on laajemmalle levinnyt: yleensä Andreas on kuitenkin varsin tarkka troparien ja irmosien välisestä yhteneväisyydestä, mikä saattaisi puolustaa tätä vaihtoehtoista lukutapaa.
- 36 *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 143–144.
- 37 *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 111.
- 38 Euagrios ja esimerkiksi pyhittäjä Maksimos Tunnustaja käyttävät termejä hieman toisistaan poikkeavasti, eikä Andreaan terminologia vastaa tarkalleen kumpaakaan: ks. *Thunberg* 1995, 332–366. Ks. myös pian julkaistava artikkelini *Andreas Kreetalaisen suuren katumuskanonin askeettinen teologia*.
- 39 *Filokalia* 5 1998, 128 ja 223.
- 40 *Filokalia* 5 1998, 173 ja 222.
- 41 *Filokalia* 5 1998, 135 ja 223.
- 42 *Giannouli* 2007, 182–224.
- 43 Käsikirjoituksessa Sin. gr. 735 (f. 77r) on lause Ως ἔσωσας, Ἰωάνν βοήσαντα, kun taas Grottaferrata Δ.β.Ι (f. 12r) viittaa Pietariin: Ως ἔσωσας, τὸν Πέτρον βοήσαντα.
- 44 Katumuskanonin georgian- ja slaavinkielisiä käännöksiä on tutkittu alustavasti, mutta niissäkään ei ole pyritty rekonstruoimaan mahdollisimman alkuperäistä tekstimuotoa: ks. *Ἰωάννης Μαναγάζης* [Managadze] 2006 georgiankielisestä käännöstraditiosta ja *Βορυσлав* 2011 kirkkoslaavinkielisestä.
- 45 Valmistelen tällä hetkellä pääasiassa käsikirjoituksiin Grottaferrata Δ.β.Ι ja Sin. gr. 735 perustuvaa modernia editiota suuresta katumuskanonista, mutta editointiprosessi on vasta alkuvaiheissa, eikä siihen sisällytettävien käsikirjoitusten lopullinen määrä ole vielä selvillä.
- 46 *Τριώδιον* 1879, 463–491.
- 47 *Τριώδιον* 1879, 462.
- 48 *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 107.
- 49 Omat suomennokseni ovat toistaiseksi julkaisemattomia.
- 50 *Τριώδιον* 1879, 473.
- 51 Tätä käyttää systemaattisesti esimerkiksi Serafim Seppälä pyhän Iisak Syyrialaisen käännösteoksessaan (ks. *Pyhä Iisak Niniväläinen* 2005, 67–71, 90).
- 52 Lampe antaa nämä kolme perusmerkitystä *pathos*-sanalle: ‘incident, accident, change’, ‘of the soul, emotion, passion’ ja ‘of Christ, passion’; *Lampe* 1961, 992–993.
- 53 1800-luvulla alettiin siihen asti niin teologiassa kuin humanistisissa tieteissä muutenkin laajalti käytetty termi *pathos/passio* korvata termillä *tunne (emotio)*. Semanttisilta ulottuvuuksiltaan termit eivät ole vastaavanlaisia: ks. *Dixon* 2011.

- <sup>54</sup> Ks. esim. *Laird* 2015 ja *Neil* 2015. He käyttävät termistä englanninkielisiä vastineita 'mindset' ja 'intention'.
- <sup>55</sup> Ks. alaviite 39.
- <sup>56</sup> *Filokalia* 5 1998, 171.
- <sup>57</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 98, 115 ja 116.
- <sup>58</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 111, 120, 125, 134, 138 ja 145.
- <sup>59</sup> *Filokalia* 5 1998, 222.
- <sup>60</sup> Esim. *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 97: "katumuksen kyyneleet"; 143: "nyt on parannuksen aika".
- <sup>61</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 108: "katumuksen kyyneleet".
- <sup>62</sup> Ks. alaviite 28.
- <sup>63</sup> *Τριώδιον* 1879, 466.
- <sup>64</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 132.
- <sup>65</sup> *Τριώδιον* 1879, 483.
- <sup>66</sup> *Pyhä ja suuri paasto III* 1976, 150.

## Lähteet

### Painetut lähteet

*Pyhä ja suuri paasto III*  
1976 *Pyhä ja suuri paasto III*. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Kuopio.

*Suuri katumuskanoni*  
Munkki Damaskinoksen v. 2017 viimeistelemä julkaisematon käännösehdotus.

*Viisi akatistoshymniä*  
1981 *Viisi akatistoshymniä*. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Joensuu.

*Τριώδιον*  
1879 *Τριώδιον κατασκευτικὸν περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐν Ῥώμῃ.*

*Ωρολόγιον τὸ μέγα*  
2005 *Ωρολόγιον τὸ μέγα περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγγῶν Μοναστηρίων μετὰ τινῶν ἀπαραιτήτων προσθηκῶν. Ἐκδοσις Ε'.* Αποστολική Διακονία. Αθήνα.

**Käsikirjoitukset**

*Sinaiticus graecus* 735  
*Grottaferrata* Δ.β.Ι

**Kirjallisuus**

*Boyer, John Michael*

2007 The Transcription, Adaptation and Composition of Traditional Byzantine Chant in the English Language: An American's Brief Look at the United States. – Proceedings of the 1st International Conference of the ASBMH. 570–587. <http://www.asbmh.pitt.edu/page12/Boyer.pdf>

*Chrysostomosliturgin*

2012 Chrysostomosliturgin: en nyöversättning. Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum. Växjö.

*Chrysostomosliturgin*

2014 Chrysostomosliturgin – förda anteckningar under arbetet med nyöversättningen 2010–2012 Mikael Sundkvist, red. Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum i samarbete med Anastasis Media AB. Växjö.

*Dixon, Thomas*

2011 Revolting Passions. – *Modern Theology* 27, no. 2. 298–312.

*Filokalia* 5

1998 Filokalia: V osa. Suom. sisar Kristoduli. Valamon ystävät ry. Pieksämäki.

*Giannouli, Antonia*

2007 Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Wiener byzantinische Studien band XXVI. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.

2013 Catanyctic Religious Poetry: A Survey. – *Theologica Minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*. Ed. A. Rigo. Brepols. Turnhout. 86–109.

*Huhtala, Aarre*

2007 Raamatunsuomenokset. – Suomenoskirjallisuuden historia 1. Toim. H. K. Riikonen & al. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.

*Jeskanen, Matti*

1979 Liturgiansuomenosten kielestä. – *Ortodoksia* 28. 52–88.



*Kivistö, Sari*

- 2007 Otto Manninen (1872–1950). – Suomenoskirjallisuuden historia I. Toim. H. K. Riikonen & al. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki. 220–225.

*Kristeva, Julia*

- 1969 *Semeiotikè : recherches pour une sémanalyse*. Éditions du Seuil. Paris.

*Krueger, Derek*

- 2013 *The Great Kanon of Andrew of Crete, the Penitential Bible, and the Liturgical Formation of the Self in the Byzantine Dark Age. – Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*. Eds. Brouria Bitton-Ashkelony & Lorenzo Perrone. CELAMA 15. Brepols. Turnhout. 57–97.

*Laird, Raymond J.*

- 2015 *Mindset (γνώμη) in John Chrysostom. – The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Eds. Pauline Allen & Bronwen Neil. Oxford University Press. 194–211.

*Lampe, G.W.H.*

- 1961 *Patristic Greek Lexikon*. Clarendon Press. Oxford.

*Lehto, Leevi*

- 2005 *Varjot korvissamme. – Suom. huom. Kirjoituksia kääntämisestä*. Toim. Kristiina Rikman. WSOY. Helsinki. 182–205.

*Neil, Brownen*

- 2015 *Divine Providence and the Gnostic Will before Maximus. – The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Eds. Pauline Allen & Bronwen Neil. Oxford University Press. 235–249.

*Nyström, Arimo*

- 2015 *Johannes Krysostomoksen liturgian teksti avattu. – Ortodoksia 54*. 152–154.

*Olkinuora, Jaakko*

- 2011 *Experiences in Adapting Post-Byzantine Chant into Foreign Languages: Research and Praxis. – Musicology Journal 11, Serbian Academy of Sciences*. 133–146.
- 2013a *Oktoekhos-järjestelmä bysanttilaisessa ja suomalaisessa käytännössä. – Ortodoksia 52*. 53–69.
- 2013b *Problems and Possibilities of Adapting Byzantine Music into Finnish. – Simpozionul internațional de muzicologie bizantină: 300 de ani de româniere (1713-2013)*. National University of Music Bucharest. 331–343.

- 2015 Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach. *Studia Patristica Fennica* 4. Societas Patristica Fennica. Helsinki.

*Paraklesis*

- 2010 Paraklesis: Pienen ja suuren anomuskanonin palvelukset Jumalansynnyttäjälle. Suom. Jaakko Olkinuora ja nunna Kristoduli. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Helsinki.

*Piirainen, Petri*

- 1991 Ortodoksinen julkaisutoiminta 1780–1980: historiallinen katsaus ja bibliografia. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Joensuu.

*Portaat*

- 1986 Pyhittäjä Johannes Siinailainen: Portaat. Suom. Johannes Seppälä. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Pieksämäki.

*Pyhä Iisak Niniveläinen*

- 2005 Pyhä Iisak Niniveläinen: Kootut teokset. Suom. Munkki Serafim. Valamon luostari. Jyväskylä.

*Skrekas, Dimitrios*

- 2008 Studies in the Iambic Canons Attributed to John of Damascus: A Critical Edition with Introduction and Commentary. Julkaisematon väitöskirja Oxfordin yliopistossa.

*Thunberg, Lars*

- 1995 Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Second edition. Open Court Publishing Company. Chicago.

*Vehmas-Lehto, Inkeri*

- 2008 Onko käännöstudkimuksessa särmää? – Kohteena käänнос: Uusia näkökulmia kääntämisen ja tulkkauksen tutkimiseen ja opiskelemiseen. Käännöstieteen laitoksen julkaisu IV. Toim. Irmeli Helin ja Hilikka Yli-Jokipii. Yliopistopaino Kustannus. Helsinki.

*Velimirović, Miloš*

- 1960 Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Hirmologion. *Monumenta musicae Byzantinae*. E. Munksgaard. Copenhagen.

*Wellesz, Egon*

- 1961 History of Byzantine Music and Hymnography. Clarendon Press. Oxford.

*Τερατικόν Α'*

2013 Τερατικόν Α': Ἡ θεία λειτουργία τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Τερά Μονή Σίμωνος Πέτρας. Ἁγιον Ὄρος.

*Συλλειτουργικόν*

2003 Συλλειτουργικόν, ἤτοι ἡ τάξις ἀναγνώστου καὶ ἱεροψάλτου. Τερά Μονή Σίμωνος Πέτρας. Ἁγιον Ὄρος.

*Φωντούλης, Ἰωάννης*

2007 Τελετουργικά θέματα, vol. 3. Αποστολική Διακονία. Αθήνα.

*Борисова, Т. С.*

2011 К истории ранних редакций церковнославянского перевода великого покаянного канона Андрея Критского. – Вестник НГУ. Серия: История, филология. Том 10, выпуск 2: Филология. 52–61.

*ծծծծծ, Խատունա [Managadze, Khatuna]*

2006 Ծծծծ անըրոճ շրժեցրոճ „Խոնճեցրոճ շճԽոն” ղճ մոճո ըճճոցըճ ղըճճոցըճ(Q.680ԽըըճճեցրոճԽոԽըըճո).Julkaisematontohtorinvältöskirja Tbilisin yliopistossa.

Hilkka Seppälän yksityiset sähköpostiviestit artikkelin kirjoittajalle 29.1. ja 30.6.2017.

## Summary

### *Monk Damaskinos, Translation of Byzantine Hymnography into the Finnish.*

The present paper deals with the translation techniques of Byzantine hymnography in the Finnish language. After an overview of previous studies on liturgical translations not only in Finnish but also in other European languages, the author turns to discuss different aspects that need to be taken into consideration during the translation process. More concretely, attention is drawn to the problems of source material and the lack of textual criticism of hymnography. Moreover, translators should be aware of different schools of thought in translation sciences: no studies on translations of Orthodox liturgical texts have thus far recognized this issue.

A major issue, particularly prominent in hymnography, is the question of metre and other rhetorical devices employed by Byzantine hymno-

graphers. It has been taken for granted that metre should not be conveyed in the Finnish translations, but this creates problems when these texts are used in the Byzantine chant tradition. Therefore, the new situation of eclectic church singing practice poses challenges for the liturgical translations.

Another problem, especially challenging for the Orthodox Church of Finland, is the question of intertextual structures between liturgical texts and the Scriptures. The Finnish Church employs Bible translations produced by the Evangelical Lutheran Church of Finland, often deviating from the traditional interpretation of the Eastern Church. Therefore, intertextual references in hymnography to the Scriptures are difficult to render, if the translator is supposed to be faithful to the assigned biblical translation.

In order to demonstrate some of these problems in practice, the author presents monk Damaskinos' new translation of the Great Canon by Andrew of Crete. A comparison between the established translation by Johannes Seppälä, dating to 1976, and the original Greek reveals inconsistencies in theological vocabulary. Moreover, there are issues concerning the fluency of the language. In order to fill in this lacuna, the new translation aims at a semantically more consistent translation, faithful to the original Greek, but also idiomatically more Finnish and easier for the audience to comprehend. The ascetic vocabulary, particularly prominent for the Great Canon, is reflected to the Finnish translation of the *Philokalia* by nun Kristoduli.

Finally, the author argues that there is a lack of a consistent method for translating liturgical texts into Finnish. A collaborative effort is needed in order to achieve a common understanding of what should be cherished in the Finnish rendering of an originally Greek text in order to convey its meaning to the faithful in the best possible way. The new translation of the Great Canon by monk Damaskinos, while by no means a perfect work of translation, is a step forward on this path.