
KUIDAS TÕLKIDA KANNATUST EHK NUTULAULUDE RAAMATU TÕLKIMISEST UUEMATE TEADUSLIKE LÄHENEMISTE TAUSTAL¹

Anu Põldsam

Usuteaduskond, Tartu Ülikool

School of Theology and Religious Studies, University of Tartu

Abstract

How to Translate Suffering: Translating the Book of Lamentations Considering Recent Scholarly Approaches

The last twenty years have witnessed a surge in interest in the biblical book of Lamentations resulting in new interdisciplinary approaches and readings of Lamentations, combining theology, biblical studies, literary studies, sociology, trauma research etc. and offering new perspectives on reading Lm through the lens of anti-theodicy, polyphony, trauma, suffering and hope. The aim of the current article is to clarify if and how these new approaches could be implemented into a new translation of the Lamentations into Estonian. Therefore, some new key concepts in studying Lm are introduced – anti-theodicy, polyphony, trauma, language of suffering –, followed by the analysis of the translation of certain problematic expressions (e.g., *nîdâ, kî 'im*) in Lm in the light of these approaches. The article illustrates the need for an informed translation of the bible into Estonian.

Keywords

The book of Lamentations · biblical studies · informed translation

¹ Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PRG938 „Piibli Iiobi raamatu tekkelugu nn Iiobi kirjanduse taustal“).

Kui aastal 1994 võis Robin Salters (67) veel kirjutada, et Vana Testamendi uurimise alal on Nutulaulude raamat pigem tähelepanuta jäänud, siis järgnenud aastakümned on selle teose taas aktuaalseks muutnud. Tõuke muutuseks tõi kaasa Walter Bruegemanni 1986. aastal avaldatud artikkel „Costly Loss of Lament“, milles ta ütleb, et osaduskond, mis eitab või eirab kaebelaule, hakkab üsna pea ka õigluse kohta käivaid ebamugavaid küsimusi kohatuks pidama ega julge peale kiituse midagi muud esile tuua.

Nutulaulud on olnud see piibliraamat, milles eri viisil ja eri aegadel kannatanud inimesed oma kannatused ära tunnevad ja need seeläbi olemissõiguse saavad. Nutulaulud on viimase saja aasta vältel aidanud mõtestada ja kajastada katastroofe ja tragöödiad alates holokaustist (vt Teichman, Leders 1994) kuni COVID-19 pandeemiani välja (vt Pahlen 2020; Serfontein 2021), rääkimata nt Balkani sõdadest 1990ndatel, 11. septembri terrorirünnakutest USA-s, Lõuna-Aafrikas toimuvast ja Süüria kodusõjast (vt Joyce, Lipton 2013: 8). Viimase kolmekümne aasta jooksul on ilmunud terve rida uusi käsitlusi ja kommentaare, mis kätkevad suurt hulka eri teadusdistsipliine põimivaid lähenemisi (teoloogia, piibliteadus, kirjandusteadus, psühholoogia, sotsioloogia, traumauuringud) ning teemapesasid (teodiike/anti-teodiike, dialoogilisus ja mitmehäälsus, naisküsimus ja protest, trauma ja kannatus, keha ja keel jms) ning millest tähelepanuväärne osa pärineb naisuurijate sulest. Siinkohal olgu esile toodud mõjusamad neist: Iain Provan (1991), Otto Kaiser (1992), Delbert Hillers (1992), Frederick Dobbs-Allsopp (1993), Claus Westermann (1994), Johan Renkema (1998), Tod Linafelt (2000a), Adele Berlin (2002), Nancy Lee (2002), Kathleen O'Connor (2002), Jill Middlemas (2005 ja 2021), Carleen Mandolfo (2007), Paul House (2010) Robin Salters (2011), Robin Parry (2010), Heath Thomas (2013), Paul Joyce ja Diana Lipton (2013) ning Miriam Bier (2016).²

Viimase kümne aasta vältel on korduvalt kõne all olnud uue eesti keelse piiblitõlke vajalikkus, aga ka sellega seotud väljakutsed ja kitsas-

² Kokkuvõtliku nimekirja olulisematest, enne 1992. aastat ilmunud NI-i kommentaaridest toob ära nt Renkema 1998: 20–21. Kõik kommentaarid annavad ühtlasi ka põhjaliku ülevaate Nutulaulude raamatu pealkirja, autorsuse, kirjutamisaja ja -koha, tekstispetsiifiliste nähtuste (akrostihhon jne), otstarbe ja retseptiooni kohta. Kõige ajakohasemad sellesisulised käsitlused leiab nt Renkemalt (1998), Saltersilt (2011), Bierilt (2016) ja Middlemasilt (2021).

kohad. Eesti piiblitõlkimise olevikust ja tulevikust on viimasel kümnendil kõige põhjalikumalt kirjutanud Urmas Nõmmik (vt Nõmmik 2020; 2019; 2015a; 2015b; 2013). Piiblitekstit katavad inimese elu erinevaid aspekte ja on loomulik, et nende tõlgendamisel ja tõlkimisel arvestatakse lisaks piibliteadustes toimuvale nt ka kirjandus-, kultuuri- ja ühiskonnateaduste ning psühholoogia uuemaid seisukohti. Kuid kas kõiki neid uusi tõlgendamisvõimalusi või vähemalt osa neist oleks kuidagi võimalik tõlkes edasi anda? Kas need üldse peaksid mingil moel tõlkest läbi kostma või jääb nendeni jõudmine lugeja enda kanda? Artikkel otsib neile küsimustele vastust Nutulaulude raamatu valguses, uurides, mida tuleks Nutulaulude raamatu tõlkimisel uuemate teaduslike lähenemiste taustal silmas pidada. Siinkohal on fookuses neli aspekti: NI-i teoloogiline kese, NI-i sisemine mitmehäälsus, NI kui traumakirjandus ning kannatuste ja keele seosed NI-is. Lisaks uurib sinne artikkel NI-is esinevate valitud väljendite analüüsi najal, kas ja kuidas neid teadmisi saaks tõlkes rakendada ehk kuidas tõlkida nii, et tõlge pakuks pidet lugejale ja tõlgendajale kui teksti rakendajale, ning jääda samas truuks teaduslikule lähenemisele.

NUTULAULUDE RAAMATU TEOLOOGILINE KESE

Kuigi varasemas teaduskirjanduses on püütud vaadelda Nutulaule ühe ühtse terviktekstina, millel on selge fookus, siis uuemad uurimused kindnitavad pigem, et NI on minikogu, milles kajastub ühe ideoloogia asemel hulk omavahel põimunud teoloogilisi ideid. Sünkroonselt lugedes leiab siit nii deuteronomistliku karistuse-tasu ideoloogia ning Siioni puutumatus ja Taaveti põlvnemisliini katkematus teoloogia kui ka preesterlikku rituaalse puhtuse teema, prohvetikirjandusele omase temaatika ja tarkuskirjanduse elemente, nii tunnistamise teoloogiat kui ka ustava, ent brutaalselt ausa palve (vt Moore 1983: 535–536; Bier 2016: 8; O'Connor 2008: 30–31).

Kuid erinevatest käsitlustest jääb siiski enim kõlama teodiike (kannatuste ja nende põhjuste, süü ja vastutuse) ning lohutuse ja lootuseleidmise võimalikkuse küsimus. Kui Gottwald (1954) ja Albrektson (1963) keskendusid eelkõige teodiikele ja dissonantsile deuteronomistliku optimismi ja ajaloolise antuse vahel, siis uuemad autorid on vaatluse alla

võtnud hoopis teodiike ja anti-teodiike või ka protesti elementide vahekorra analüüsimise. Nimelt leidis Gottwald, et NI sisaldab olulisel määral tasu ja karistuse põhimõttele tuginevat deuteronomistlikku õpetust, mille kogetud ajalugu aga kahtluse alla seab, tuues endaga kaasa küünilisuse. Albrektson nõustus Gottwaldiga, kes küll ise hiljem oma lähene-mise ühekülgstust tunnistas, kuid leidis, et teoloogiliseks mõjuriks, mis dissonantsi põhjustas, polnud ebaõiglasena tajutud karistus, vaid Siioni puutumatus küsimus (Bier 2016: 10). Teodiiket on NI-i keskseks teemaks peetud aga hiljemgi, nt Ryken (2001) ja Bracke (2000).

Aga ka siis, kui üritada keskenduda teodiike elementidele, tuleb ikkagi küsida, kuidas seda mõistet sisuga täita, millisest teodiikest jutt käib, milles ja kellel on süü ning kes karistab (vt Renkema 2003). Boase (2008: 457) eristab järgmisi teodiike liike, millest peaaegu kõiki NI-is suuremal või vähemal määral ka kohtab: retributiivne (deuteronomistlik) teodiike, didaktiline (tarkuskirjandusele omane) teodiike, eshatoloogiline teodiike, müstiline teodiike, osaduslik teodiike, inimlik determinism. Ning nagu näitab Stone (2018: 87–88) NI 3 analüüsi najal, mis tugineb Mihhail Bahtini teooriatele, võib ka ühe *persona* puhul ette tulla n-ö dialogism või topelthäälsus (ing *double-voicing*) ehk omalaadi kõhuraäkimine, korraga kahe lähenemise sõnastamine.

Sama palju kui võimalikke teodiikesid on NI-is ka võimalikke tege-lasi, kes kannatuste eest vastutavad, kas siis neid põhjustades või neid endale kaela tõmmates: Siioni tütar (NI 1:5, 8, 14, 18, 20, 22), vaenlased (NI 1:1–3, 5–7, 9–10, 17, 21; 2:16; 3:46, 52, 59–66; 4:12, 18–20), preestrid ja prohvetid (NI 2:14; 4:13), varasemad põlved (NI 5:7), praegune põlv (3:42; 5:16), Jumal (põhjustades aktiivselt kannatusi NI 2; 1:5, 12–15; 3:1–33; 4:11; 16, hoidudes kuulamast/vastamast 1:20; 3:40–45, 50; 5:20–22) (Boase 2016: 61). Boase (2008: 467) väidab, et NI ei kujuta katset esitada süstemaatilist või ratsionaalset teoloogiat, küll aga peegeldub selles teodiike või teodiikeline kriis ja vastused sellele.

Ent teodiike idee kõrval kõlab uuematest NI-i kommentaaridest üha enam läbi ka anti-teodiike idee. Viimane ilmneb keeldumises õigus-tada, selgitada või aktsepteerida tähenduslikuna seost Jumala ja kannatuste vahel (vt ka Boase 2008: 451). Nii võib nt NI 2:1–8 ja 3:1–18, kus puudub süü tunnistamine, vaadelda ka anti-teodiikena. Anti-teodiike idee ei ole küll uus, kuid vastav mõiste jõudis laiema üldsuseni Zachary

Braitermanni 1998. aastal ilmunud raamatu „(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought“ kaudu. Nutulau-lude kontekstis on selle antiteodiikseli jooni rõhutanud nt Johanna Stiebert (2003), kes leiab, et NI-i Jumal on õel ja vägivaldne oma mõjujõudu kuritarvitav julmur. Carleen Mandolfo (2007) jaoks on NI-i sõnum, et äärmuslik kannatus ei ole kunagi õigustatav ja selle vastu protesteeritakse õigusega. On ka käsitlusi, mis ühendavad mõlemat lähenemist – nii leiab näiteks F. W. Dobbs-Allsopp (2002), et teodiike elementide kõrval esineb NI-is selgelt ka anti-teodiike elemente. Põhjalikumalt võtab teodiikselised ja antiteodiikselised NI-i lugemised vaatluse alla Bier (2016: 12–32).

Antiteodiikeline lugemine on lähedalt seotud ka protesti kui läbiva joone esile tõstmisega NI-is. See protest on korraga suunatud nii Jumala tegevuse vastu, tema ebaproportsionaalse karistuse vastu, mis ei tule-nenud hetkeemotsioonist, vaid oli kaalutletud ja ettekatsetatud (vt ka Halbertal 2014: 5–6), kui ka Jumala vaikimise ja tegevusetuse vastu. Nt Joyce (2013: 186–187) toob välja, et kõikjal, kus protestihääl NI-is kõige selgemini esile tuleb, on tegu n-õ kodukeskkonnaga: etteheiteid ei too enamasti kuuldavale mitte religioosse ega ilmaliku võimu esindajad (või kui, siis koos enesesüüdistusega), vaid pereliikmed – protesti kon-tekstiks on rahva ja Jumala kui vanema ja lapse ning eelkõige kui mehe ja naise suhe. Nii sisaldab Boda jt koostatud kogumik „Daughter Zion: Her Portrait, Her Response“ (2012) mitut artiklit, mille fookuses on just Jeruusalemm kui Siioni tütar, kui armukadedada mehe naine, kui ema, kui (seksuaal)vägivald all kannatav naine, kui kaassõltlane jne. Samamoodi vaatleb ka Stiebert (2003) NI-i inimese kannatuse ja jumaliku väärkoht-lemise perspektiivist.

Samal ajal peegeldub protesti tagant silmitsi seismine olukorraga, kus kõik senised veendumused on kõikuma löönud. Kui prohvetlik karis-tusekuulutus on täide läinud, peaks täide minema ka andeksand, kuid – Jumal, kes peaks meelesparanduse ja süütunnistuse vastu võtma, üksnes karistab, kuid ei vasta palvetele (NI 3:43). Ometi ei ole see usutaganejate pilkav protest, vaid pigem midagi, mida Jill Middlemas (2019: 352–353) kirjeldab mõistega *theo-diabole* ehk usklik/ustav (ingl *faithful*) protest ja väljakutse Jumalale kogetud ebaõigluse najalt. Just selline protestist läh-tuv kaebelaul annab võimaluse küsida, võimaluse valida, midagi, mida kii-tuselaulud ei võimalda. Või nagu Bruegemann (2008: 222–223) on välja

toonud, on just kaebelaul see vastupanutegu, mis katkestab doksoloo-
gia ja kinnitab teistsuguse reaalsuse olemasolu, luues valu tunnistamise
kaudu ühtlasi uute ühiskondlike alternatiivide tekkimise võimaluse.

Kuid nagu öeldud, nii teodiike kui antiteodiike lugemine NI-isse eel-
dab, justkui oleks tegu ühtse ja ühehäälse tekstiga. NI pole aga mono-
fooniline, vaid sisaldab erinevaid hääli, mis kord kõlavad kokku ja kord
mõjuvad kakofooniliselt ning räägivad üksteisele vastu. Nii saab rääkida
hoopis topelt- või mitmehäälsusest.

MITMEHÄÄLSUS JA DIALOOGILISUS

Kathleen O'Connor (2008: 28) on tõdenud, et Nutulaulude raamat on
häälte raamat, linna hävingu üleelanute hämmastavate, segunevate ja
põrkuvate tunnistuste raamat. Oluline on seega hääletegemise tõsiasi,
nagu ka küsimus, kes räägib, kellega räägitakse ja millest räägitakse.

Ühelt poolt saab rääkida ajaloolise autori või eeldatava autori häälest
ning teisalt poeetilise kõneleja või siis *persona* häälest, mis võivad, aga ei
pruugi kattuda. Kui võtta aluseks Lanahan (1974: 41–49), Conway (2012:
104) ja Bier (2016: 3), joonistub välja järgmine kõnelevate *persona*'de
häältekoor, mis loob aluse kollektiivse ühise hääle ja loo ning seega ka
ühismälu tekke võimalikkusele.

Esiteks: jutustaja/itkeja (NI 1–2), keegi mööduja, tunnistaja (või ka naa-
sev elanik?).

Teiseks: Jeruusalemm ise (NI 1–2) ehk isikustatud Siion, linn-naine, kes
esineb ühelt poolt kõlvatu naise, lesknaise ja neitsina ning teisalt linna,
rahva ja Juudamaa kehastajana, nii leinava emana kui ka nutunaise ehk
itkejana, kaebleva ema ja kaebleva jumalannana. Nii nagu Ülemlau-
lus põimuvad ühte naine ja loodus, põimuvad siin kokku naise keha ja
linnaruum, mis sulanduvad siin metafoorikeele kaudu üheks: siin on
linn, mille müürid on maha kistud, ja naine, kelle riided on maha rebitud
(NI 1:8); linn, millel pole liitlasi, naine, kellel pole armastajaid, sõpru
(NI 2:2, 5–9 ja 1:13, 14, 20) (vt Hasan-Rokem 2014: 37, 43–44; lisaks
Middlemas 2005, eriti ptk 4). Just see hääle on enim kõnetanud ka uuri-
jaid ja teoloogid, kelle jaoks on olulisel kohal Heebrea Piibel (edaspidi

HP) lugemine naisküsimumuse valguses (vt Daughter Zion: Her Portrait, Her Response, eriti aga Mandolfo 2007, 2012 ja Conway 2012), mis näeb linnarüüstamise kirjelduste taga ka osutusi nt vägistamisele (eriti NI 1:10)

Siinkohal on oluline mainida, et NI sisaldab rohkem epiteete linna ja rahva kohta kui ükski teine HP raamat: a) *bat šiyyôn* (1:6; 2:1, 4, 8, 10, 13, 18; 4:22) ; b) *bätûlat bat šiyyôn* (2:13); c) *bat yəhūdâ* (1:15; 2:2, 5); d) *bätûlat bat yəhūdâ* (1:15); e) *bat yərûšālayim* (2:13, 15); f) *bat ‘ammî* (2:11; 3:48; 4:3, 6, 10). Neist NI-is enim esinevat väljendit *bat šiyyôn* kohtab lisaks 12 korral prohvetiraamatutes, ühel korral Psalmides (9:15) ja ühel korral 2Kn 19:21. Kõigil juhtudel esineb see luuletekstides. Kuigi a), c), e) ja f) kujutavad endast genitiivühendeid ja on tõlgitavad kui Siioni tütar (= Siion), Juuda tütar (= Juudamaa), Jeruusalemma tütar (= Jeruusalemm), mu rahva tütar (= mu rahvas) (nõnda ka P1997 ja UMT), siis traditsiooniliselt on selle taga nähtud Jeruusalemma ja selle elanikkonna personifikatsiooni, mistõttu nt ingliskeelsetes piibliväljaannetes esineb väljendi „Daughter of Zion“ (NIV, CSB) kõrval ka „Daughter Zion“ (ESV, KJB, NKJV, NASB, ASV, ERV, JPS1917, lisaks Rudolph, Renkema, Wellhausen). Viimane („Tochter Zion“) on läbiv ka paljudes saksakeelsetes tõlgetes (LU2017, LU1984, LU1912, MEB, BB, ZB, välja arvatud GNB) ning mitmetes kommentaarides (Bergers, Kaiser), samas kui juudi traditsioonist tõukuvates Tur Sinai ja Buber-Rosenweigi tõlgetes esineb siin „Tochter Zions“. Salters (2011: 52) toob aga välja, et väljend „Siioni tütar“ on mitmetähenduslik ja eksitav ning ka väljend „tütar Siion“ pole selgemini mõistetav. Nii on inglise keeleruumis kasutatud ka alternatiive: „Fair Zion“ (JPS1985), „beautiful Zion“ (NLT), „cherished Zion“ (ITS), „Dear Zion“ (Berlin). Salters leiab, et kõige kohasem tõlge oleks sarnaselt Moffatti ja Hillersi omaga lihtsalt „Siion“ (2011: 53).

Sõnaühendite b) ja d) puhul on väljendi „Siioni tütar“ ja „Juuda tütar“ ette asetatud sõna *bätûlâ constructus*’e vorm, mis annaks selle sõnasõnaliseks tähenduseks küll „Siioni tütre neidis“, kuid juba Gesenius/Kautzsch (1909: § 128) on näidanud, et siin on tegu *genitivus explicativus*’e või *epexegeticus*’ega, mida võiks tõlkida kui „neidis Siion“ ning millele vastab ka P1997 „neitsi, Siioni tütar“, samas kui UMT-s seisab „Siioni neitsilik tütar“. Inglise keeleruumis kohtab variante „Virgin Daughter Zion“ (NIV, CSB) ja „virgin Daughter of Zion“ (ESV, KJB, NKJV, NASB, ASV, ERV,

JPS1917). Salters leiab, et viimane neist ei anna edasi väljendi intensiivsust ega arvesta aspektiga, et heebrea sõna *bəṭūlā* ei tähenda kitsas mõttes neitsit, vaid kõige laiemalt noort, abiellumisealist naist, kes vana Lähis-Ida kommete taustal oli arvatavasti ka neitsi, kelle sotsiaalne staatus sõltus sageli teistest ning kes kuulus seetõttu haavatavate ühiskonnaliikmete hulka (2011: 83). Nii leiab ka tõlkeid, mis eelistavad keskenduda selle sõna avaramale sisule ja mitte üksnes neitsilikkuse aspektile: „Fair Maiden Zion“ (JPS1985), „beautiful Zion“ (NLT), „cherished Zion“ (ITS), „maiden, daughter Zion“ (Renkema), „lady Zion“ (Hillers), „Maid Zion“ (Salters). Saksa keeles esinevad „(Du) Jungfrau, Tochter Zion“ (LU2017, LU1984, LU1912, ZB, Bergers ja Kaiser) kõrval nii kitsama tähendusväljaga „jungfräuliche Tochter Zion“ (MEB) ja „Jungfrau Zion“ (GNB) kui ka avaramad „Tochter Zion, du junge Frau“ (BB), „Maid, Tochter Zijons“ (Turr-Sinai) ja „Tochter Zions, du Maid“ (Buber-Rosenzweig).

Nii võiks ka eesti keeles kaaluda „neitsi“ kõrval näiteks tõlkevariante „neid“, „neidis“ ja „örn/habras neidis“.

Kolmandaks: *geber* (N13): mees, (alistatud) sõdur või hävingut ning vägi-valda kogenu (Nagouse 2017 nt näeb siin koguni vägistamise läbi elanud meest). Lisaks konkreetse inimese individuaalsele kaebelaulule nähakse „mehe“ *persona* taga aga ka nn kollektiivset indiviidi ehk minajutustajat, kes esindab tegelikult Jeruusalemma või Iisraeli rahvast (nt Albrektson 1963: 126–128; Salters 1994: 105). Samas ei välista üks lähenemine teist ja nii võib siin rääkida ka „ujuvast isiksusest“ (ingl k *fluid personality*) ehk siis *geber*'i *persona* või selle taga peituv autor samastab oma kannatused rahva omadega ja nii sulavad privaatne ja avalik ruum üheks suuruseks (vt ka Gordis 1974: 170–174).

Neljandaks: kogukond, mille puhul Lanahan eristab omakorda: a) N1 4-s kõnelevat Jeruusalemma kõrgkihti, kelle tähelepanu on poliitiliste ja kultuslike struktuuride kokkuvarisemisel ja b) N1 5-s kõlavat Jeruusalemma elanikkonna häält tervikuna.

Viiendaks: Jumal vaikijana ehk rahva veendumus, et Jumal võtab kuulda; hääl on see, mis laseb kuulda ka vaikust – Jumala vaikimist, aga ühtlasi on vaja Jumala vaikimist, et häälele ruumi teha ja kaalu anda (vt ka O'Connor 2008).

Ajaloolis(t)e autori(te) hääle osas valitseb aga suurem ebakindlus. On neid, kes leiavad, et siin räägib autori isiklik kogemus katastroofist (Boda 2008: 86), ja neid, kes näevad temas asjassepuutumatu retoorikameistrit (Westermann 1994: 100–101). Salters aga pakub detailsema lahenduse, asetades autori läbielanute hulka, kuid eristades viimaste hulgas alagruppe, kelle reaktsioon juhtunule oli erinev. Nimelt leiab ta, et nende hulka kuulus n-ö leigeid Jahve järgijaid, kes leidsid juhtunus kinnitust oma kahtlustele, lisaks neid, kes pöörasid Jahvele kui sekkumisvõimetule jumalale selja ja asusid kummardama teisi jumalaid või siis kummardasid nüüd Jahvet osana panteonist. NI-i autor aga kuulus Saltersi kohaselt nende hulka, kes vaatamata kõigele Jahvele ustavaks jäid (Salters 1994: 13). Nancy Lee (2002) omakorda otsib NI-is nn poeetilisi hääli.

Sarnasel moel on võimalik ette kujutada ka erinevaid kõnetatavaid: JHVH (1:9c, 11c, 20a; 2:20a; 3:55, 58, 59, 61, 64; suurem osa NI 4-st; 5:1, 19, 21), pealtvaatajad/kõrvalseisjad (1:12a), rahvad (1:18b), Siion (2:13b, 18a; 4:22a) ja Edom (4:21a, 22b), anonüümne kuulajaskond ehk igauks (1:1.0b, 10–11b) (vt Bier 2016: 4; Salters 2010: 28). Lisaks kuulub kõnetatavate hulka ka nn ajalooline kuulajaskond – nii need, kellele NI oli algselt suunatud, ehk kannatanud, kui ka nn jätkuv kuulajaskond (ingl *ongoing audience*) ehk need, kes seda enda ajaloolises ja isiklikus olukorras loevad.

Nutulaulude raamatut võiks pidada dialoogiliseks – kannatava rahva palvena otsib see kahekõnet Jumalaga, tekstina astub see dialoogi lugejaga/kuulajaga, intratekstuaalselt on selles omavahel dialoogis NI 1–2-s kõlavad hääled, intertekstuaalselt on see omakorda dialoogis teiste HP raamatutega (nt Jesaja, Kuningate raamat, Psalmid, Iiob jt; vt lisaks Thomas ja Melton 2021).

Kõige keerulisem on NI-i näha just dialoogina rahva ja Jumala vahel. Kuid erinevalt kiitusest ja ülistuslauludest, mis on monoloogilised, on Nutulaulud juba oma olemuselt dialoogilised, küsivad ja ootavad vastust, seavad seniseid võimusuhteid kahtluse alla (Vt Bruegemann 2008: 228). Palju selgemini kuuldav on NI-i peatükkides 1 ja 2 leitav kaudne dialoog kõnelejate vahel, milles kumbki hääle on korruga nii kõnetaja kui kõnealuse, nii kõnetatava (see, kellele kõne on suunatud) kui kõnetatu (see, kes kuuleb ja keda kuuldu ka mõjutab) rollis: NI 1:1–11; 2:1–19 kõneleb tunnistaja ja Jeruusalemma kui linna ja naise topealthääl 1:12–22;

2:20–22. Just viimase napid, kuid kirglikud sõnad NI 1-s, mis katkesta-
vad üsna asise lõpliku moega olukorrakirjelduse, lastes kõlada inimlikul
häälel täis meeleheidet ja ehk palvetki, on need, mis hakkavad jutustaja
suus NI 2-s vastu kõlama – jutustaja ei näe enam Jeruusalemma süüd, vaid
tema kannatusi.

Just NI 1–2-s kostev naise hääle ja naise kujutamine jutustaja kõnes on
see, mis on andnud alust NI-i feministlikuks ja postkoloniaalseks lugemi-
seks, milles kõlavad antiteodiikilised hoiakud ja mille keskmes on NI 1–2
leinav ja protesteeriv naine, mitte NI 3 Jumalat õigustada püüdev mees.
Olulisena nähakse just vastunarratiivi prohvetiraamatutes esinevale abi-
elurikkujast naise loole. Sellist traditsioonilise fookuse (kannatus kui
karistus, meeleparanduse vajalikkus) suhtes kriitilist lähenemist esineb
juba 1990ndatel aastatel, kuid erilise hoo sai see sisse 2000ndate algu-
ses, mil lühikese ajavahemiku sees ilmus viis olulist NI-i kommentaari
ja käsitlust selliste autorite sulest nagu Tod Linafelt (2000), Frederick
W. Dobbs-Allsopp (2002), Nancy C. Lee (2002), Adele Berlin (2002),
Kathleen O'Connor (2002). Täna on sinna ritta lisandunud ka nt
Jill Middlemas (2005; 2019; 2021), Galit Hasan-Rokem (2014), Carleen
Mandolfo (2007; 2012), Mary Conway 2012, Miriam Bier (2016).

NI 1-s kujutatud ja kõnelevas naises võib näha ja on nähtud nii abi-
elurikkujat, sõjategevuse ja (seksuaal)vägivalla ohvrit, leinavat ema, lesk-
naist, kedagi, kes tekitab korraka hukkamõistu kui ka kaastunnet – ühe
või teise rolli ja aspekti aktiveerimine ja võimendamine on kuulaja/lugeja
ja tõlgendaja/tõlkija kätes. Kannatused, nende väljendamine ja neile tun-
nistajaks olemine, on see, mis seob NI-i tugevalt ka traumauuringutega.
Juba 1974. a rõhutas Claus Westermann (31), et „Kaebelaul on kannatuse
keel; selles antakse kannatusele keele väärrikus: see ei jää hääletuks!“ ning
täna peetakse NI-i üheks selgemaks nn traumakirjanduse näiteks
HP-s (Boase 2016: 49)

NUTULAULUDE RAAMAT KUI TRAUMAKIRJANDUS

Moshe Halbertal sõnastab tabavalt selle, mil moel Nutulaulude „Kui-
das?“ ei väljenda kaotust, vaid traumasid, võimetust reaalsusest aru saada
(2014: 2). Trauma määratlusi ning traumateooriaid on mitmeid ja need

võivad eri distsipliinides, nagu meditsiin, psühholoogia, sotsioloogia, antropoloogia, kirjandusteadus, religiooniuuringud, teoloogia jne, erineda. Kui kriisid on inimelu lahutamatu osa ja aitavad inimesel kasvada, siis trauma toob kaasa seiskumise, tunnete ja mõtete meelde ja kehasse kinni jäämise.

Kõige üldisemalt võiks traumas kirjelda kui vastust sündmustele (nt raske haigus, invaliidistumine, füüsiline või seksuaalne vägivald, sotsiaalne alandamine, sissetuleku kaotus, lahutus ja lahusolek, raske kaotus, tegelik või võimalik õnnetusjuhtum, aga ka loodusõnnetused, sõda või pandeemia), mis keeravad inimes(t)e maailmas seni kehtinud reeglid ootamatult ja lühikese ajaga pea peale ja tekitavad tunde, et ümbritsev maailm on kontrollimatu ja ettearvamatu. Oluline on märkida, et traumas ei kogeta traumana seda tekitava sündmuse toimumise hetkel, vaid hilinemisega. Seega see, kas mingit nähtust traumana mõistetakse ja kajastatakse, sõltub enamasti sellest, kuidas „ohvrid“ seda tajuvad, mäletavad ja mõtestavad (Janzen 2018: 10; Alexander 2004: 2).

Trauma võib olla nii eksistentsiaalne (erinevad saatuselöögid) kui ka ajalooline ehk konkreetse ajaloolise sündmusega seotud, nii individuaalne kui ka kollektiivne. Viimasel juhul saab rääkida ka ühiskondlikust ja kultuurilisest traumast, mille tagajärjel varisevad koost senised ühiskondlikud ja kultuurilised majanduslikud, õiguslikud, hariduslikud või perekondlikud süsteemid, mille tõttu saab igapäevaelu tugevalt häiritud või segipaisatud. Kultuurilise traumana määratleb Alexander (2004: 2) olukorda, kui grupi liikmed tunnevad, et neile on osaks saanud kohutav sündmus, mis jätab märgi nende grupiteadvusele, muutes nende tulevast identiteeti pöördumatult. Sageli on sellise kollektiivse trauma taga mõni katastroof. Juudi rahva ajaloo kõige laastavamateks katastroofideks on olnud Jeruusalemma teise templi hävitamine ning holokaust – mõlemat sündmust kirjeldatakse juudi traditsioonis sõnaga *hurbān*, „häving“. Kuid esimeseks katastroofiks, mis raputas Iisraeli rahva seniseid uskumusi ja tõsikindlusi, oli Jeruusalemma esimese templi hävitamine, millega kaasnenud valu oli kõige eelnenuga võrreldamatu (NI 1:12) ning sellest sündinud Nutulaulude raamatut võib pidada üheks puhtakujulisemaks trauma- või ka ellujäämiskirjanduse näiteks HP-s üldse.

Just viimase viie aasta jooksul on traumauuringutest saanud üks olulisemaid sisendeid piibliteaduses laiemalt (vt nt Groenewald 2018), aga eriti

just NI-i käsitlemises, nagu näitavad selgelt Christopher G. Frechette'i ja Elizabeth Boase'i (2016a), David Janzeni (2018) ja Jeremiah Cataldo (2020) kirjutised. Frechette ja Boase (2016b: 2) leiavad, et trauma hermeneutika on vajalik Piibli tekstide tõlgendamiseks nende ajaloolises kontekstis ja nende appropriatsiooniks nii tänapäevastes kui ka möödunud kontekstides. Piibliteadustes võidakse sellise tõlgendamise aluseks võtta ka kirjandusteadusele tuginev ja teiselt poolt ühiskonna- ja kultuuriteadusele toetuv lähenemine või neid kombineerida, uurimaks tekstide rolli uue kollektiivse identiteedi tekke lihtsustamisel ehk tähenduse rekonstrueerimisel kollektiivse trauma järel (vt lähemalt Boase 2016: 50–53).

Kuid nagu Mintz juba 1982. aastal märgib, on kollektiivsetest kannatustest raske kirjutada, sest valu ja alandust kogevad ikkagi üksikisikud, ka siis, kui nad kuuluvad gruppi, ning nii kandsid NI-i autorid grupile (linnarahvale, Juudamaa elanikele) üle üksiku kogemuse, vaadates tervikut üksiku ellujääja (hüljatud naine, tagakiusatud mees) või tunnistaja (jutustaja) perspektiivist (Mintz 1982: 2). Sama rõhutab ka Jill Middlemas (2019: 348). Vaid nii, puudutades ühe killustunud kogukonna erinevaid esindajaid, on võimalik luua arusaam ühisest läbielamisest ning asuda trauma läbitöötamise ja tervenemise teele (vt NI-i kui traumaprotsessi kohta Boase 2016: 62–63).

Trauma läbitöötamist ja sellest taastumist kajastav kirjandus rõhutab narratiivi olulisust. Suutmatus traumat sõnastada tekitab isolatsiooni ja tähendusetuse tunde, trauma aus sõnadesse panek annab aga hääle ja nii annab ka NI hääle kannatustele, rääkides, kes on kannatajad, millised ja kui rängad on nende kannatused, ja otsides kannatuste võimalikke põhjusi. Traumanarratiivi loomine loob tähenduse ja sel moel võetakse suund isolatsioonilt ja fragmenteeritusest uue kogukondliku identiteedi ja ühise hääle suunas (Boase 2016: 51, 56; Janzen 2018: 16). Või nagu väidab Mintz, et kui individuaalsest kannatusest, ka n-ö õiglase inimese kannatusest (Iiob, psalmide anonüümsed kannatajad) räägitakse üldiselt, eksistentsiaalses võtmes, siis NI asetab selle ajalukku (Mintz 1982: 2), andes sellele aja ja koha. Kuid kas ka tähenduse?

David Janzen püstitab oma raamatus „Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem“ väite, et NI-is kajastuv trauma on midagi, mida ei saa mäletada ega sõnastada, vaid üksnes uuesti läbi elada. Ta leiab, et trauma on antiajalugu, mitte see,

mida ajalugu pole, vaid miski, mis eitab ajaloolisi selgitusi ja mida ei saa mõista ajaloolises narratiivis (Janzen 2018: 2). Erinevalt varasematest käsitlustest ütleb Janzen, et psühholoogiline trauma saab olla vaid indiviidualne, väljaspool teadmist, tähendust ja ajalugu. Tähendust kandva selgitava narratiivi pärusmaaks on ajalugu. Kui samuti Jeruusalemma esimese templi hävingust rääkivad Kuningate raamatud on osa ajaloost, kollektiivsest narratiivist, siis Nutulaulud on sama sündmuse pidev läbielamine, rida ajalugu hülgavaid tunnistusi traumast (Janzen 2018: 2). See ei esita selgitavat lugu ja seega ei kuulu ka ajalukku, vaid esindavad ajaloo suutmatust inkorporeerida trauma selgitavasse narratiivi (2018: 5). NI-is puudub üks autoriteetne, selgitav ja põhjendav hääl, vaid kostab erinevaid ning muutlikke end aina kordavaid häáli, mida ei suuda vaigistada ka kollektiivse narratiivi poole püüdlevad löigud (Janzen 2018: 92)

Ka Boase (2016: 53) toob välja, et psühholoogilises plaanis võib traumat kirjeldada kui millegi puudumist, lõhet, tundmatut, mida ikka ja jälle mälu-piltide välgatuste, kehaliste reaktsioonide ja käitumuslike ilmingutega läbi mängitakse ning mida iseloomustab keele läbikukkumine – traumat ei saa normaalses diskursiivses keeles väljendada. Kuid ta lisab, et seda saab teha kujutlevas/ettekujutavas kirjanduses (ingl *imaginative literature*), kujundlikus keeles. Kirjanduslik vorm, metafoor, isikustamine, eri hääled töötavad koos, et luua esteetiline esitus, mis tõmbab lugejad nende maailma ja ühendab nad ühise nägemuse ümber sellest, kes nad kogukonnana on, ning see muudab NI-i korruga nii diskursiivseks kui ka konstruktiivseks (Boase 2016: 63).

KANNATUSTE KEEL KUI LOHUTUSE KEEL?

Kannatustele hääle andmine, nende keeles väljendamine on see, mis Nutulaulud niivõrd mõjusaks muudab. Veelgi enam, on ka neid autoreid nagu Scholem ja Benjamin, kelle jaoks kaebelaul ongi ainus tõeline keel – see, mis asub ilmutuse ja vaikuse piiril, väljendades ülimat väljendamatust ning olles mitte vaikus, vaid vaikuse keel (vt Scholem 2014 ja taustaks Weigel 2014). Kaebelaulu liminaalsust on rõhutanud ka Hasan-Rokem, kes näeb mistahes itku keskmene ema-lapse suhet ja selle sideme katkeribimist. Ühelt poolt itkeja keeldub lahti laskmast, kirjeldab ideaalset

möödanikku ja teisalt peab ta sellest lahti laskma, et ise ellu jääda. Itk on sellisena piir elava ja surnu vahel, kõneldamatu ja kõne vahel (2014: 36).

Aga nutulaul on ka piiri ületamine, vaikusest läbimurdmine. Nagu Elaine Scarry (1987: 54) on näidanud, võtab akuutne valu lõpuks keha üle võimu ja vaigistab hääle, kaotab sõnad – hääle ja sõnade hävitamisega võetakse kannatajalt aga igasugune agentsus ja võim. Kui aga keel suudab selles olukorras läbistada hirmutava vaigistatuse, saab sellest olulisim ellujääja (vt ka Joyce; Lipton 2013: 83). Nutulauludes tungib keel kehade olemisest mitteolemise kadumise taustal ometi mitteolemisest olemisse.

Nii on ka Moshe Halbertal (2014: 1–2) osutanud sellele, et kaebelaul ei osuta šokiseisundile, kus hävingu osaliseks saanu alistub vaikusesse või muutub tummaks. See ei paikne öeldamatuse maailmas, kus keele-eelses olekus saab kuuldavale tuua vaid oigeid ja hala. Kaebuses toimib keel täiskäigul. Olukorras, kus tegelikkus on kaotanud mõtte, kus nii lähedased kui ka Jumal on kannataja reetnud, on keel jäänud alles ja terveks ning saanud ainsaks relvaks, mida enesekaitseks kasutada. Sellisena avab keel võimaluse ka tervenemiseks – Mintz leidis juba 1982. aastal, et tervenemine keele läbi seisneb juba selleski, et ka ebasobival metafooril on oma lohutav jõud (Mintz 1982: 7).

Kuigi NI 1 (1:2, 9, 16, 17, 21) kordab pidevalt, et lohutust/lohutajat pole, ja ka NI 3 minakõneleja sõnastatud napp lootusekiir ei ole kuigi veenev, pakub Nutulaulude raamatu olemasolu ise lohutust kannatuste verbaliseerimise kaudu (vt ka Schonfeld 2014). Või nagu Salters (1994: 117) ütleb – kui poleks alles jäänud kübetki lootust, poleks ka NI-i sõnadel mingit mõtet; kui kõik lõpeb Jeruusalemma hävinguga, siis miks selle tähenduse üle juurelda ja otsida mõtet; kui Jahve on oma rahvale selja keeranud ja pühamu hüljanud, siis miks mitte mõne teise jumaluse poole pöörduda. Kuid sõnade kirjapanemine ise väljendabki juba usku, et veel on lootust.

Nutulaulude raamat ei ole sellisel juhul vaadeldav ainuüksi *qīnâ* ehk surnuitkuna. Surmas on miskit lõplikku ja lõpetatud. Siin aga on meil keeles väljenduse leidev protest, ellujäänute hää, millest kostab segadust ja kahtlusi, hää, milleta ei saaks olla kiidulaulude häält. Kuid see ei ole üksnes üleelanute ja üleelamiskirjandus, nagu ütleb Linafelt, vaid ka raamat, mille lugejad peavad üle elama (Linafelt 2008: 58). Nutulaulude raamat

torkab nimelt silma oma ohtrate ja mõjusate väljendite kaudu, mis loovad äärmiselt kõneka pildi väga konkreetsetest füüsilisest ja emotsionaalsest kannatusest. See ei ole abstraktne kujutis valust kui sellisest, vaid selgepiiriline ja realistlik pilt kaotuse, leina, stressi, ebaõigluse või kurbuse tekitatud hingevalu ning kannatusi kandvatest kehadest. See kehastunud ja isiklik keel (eriti N1 1–3) mõjub ka lugejale/kuulajale/N1-i retsiteerijale, pannes tal südame rinnus valust ja kaastundest kokku kiskuma või kõhus keerama. Nutulaulude raamatus kõlavad hääled ei ohka, nii nagu eesti-keelsed piiblitõlked kipuvad heebrea sõnajuurt *'nh* tõlkes edasi andma, vaid ägavad ja oigavad. Nende oiete taga on reaalne füüsiline ja hingeline valu, see on lein ja kannatus, mis ei pane resigneerunult ohkama, vaid valjul häälel ägama.

Siin kehade kaudu sõnaks saanud keel on universaalne valu keel, mis annab kaebelauludes kannatajatele vahendi väljendusviisiks, mis on emotsionaalselt, psühholoogiliselt ja teoloogiliselt oluline ning kõnekas (Cottrill 2008: 109). Nutulauludes kõlav keel on ääretult kujundlik, karm ja mõjus, õpetades meile Mintzi sõnul (1982: 1), et äärmuslike sündmuste kajastamine ei saa olla kuidagi süütu. Nutulaulude jõuline ja dünaamiline keel võimendab selle mitmehäälsust: N1 1 üsna staatilisele olustikukirjeldusele järgneb N1 2 pea kinematograafiline ja antropomorfitlik kirjeldus Jumala tegevusest, mis omakorda asendub N1 3 minakõneleja valusate ja vastakate väidetega. Üksikute häälte vaibudes võtavad nende eest kõnelemise üle kollektiivsed hääled N1 4–5, milles on kuulda nii meelegeid, protesti kui ka palvet.

Nii nagu Nutulauludes kõlab palju erinevaid hääli, esineb selles ka igast soost, igas vanuses ja igast ühiskonnaklassist pärit inimestele kuuluvaid kehasid alates rinnalastest kuni vanade meesteni, alates sunnitöolistest kuni preestrite ja valitsejateni välja (vt ka Moore 1983: 546–548) ning isegi Jumala keha (nt tema jalad ja käsi N1 2:1; 1:4; 2:3; 2:4; 2:8; 3:3; 4:2) – need pakuvad samastumise ja kaasatundmise võimalust igähele ning ühtlasi moodustavad ka uue kollektiivse keha, uue grupiidentiteedi Jeruusalemma hävingu üleelanute jaoks.

Nutulauludes on meie ees kehad, mis kannatavad ühtaegu nii füüsilist kui ka somatiseeritud hingevalu. Suuresti just somaatilised idioomid on need, mis ühelt poolt kõnelevad murdumise äärel olemisest, aga teisalt annavad valule väljundi, andes seeläbi kannatajale jõu ja aidates inimesel

oma kannatusi määratleda ja iseloomustada, neid piiritleda, piirata ning võimaldades lugejal/kuulajal kannatajaga samastuda, talle kaasa tunda ja ehk püüda teda lohutada või aidata. Angela Thomase uurimusest (2008: 21) ilmneb, et enim anatoomilisi idioome kurbuse, mure, hirmu jne väljendamiseks leidub just Psaltris (77), Nutulaulude raamatus (31) ja Iiobi raamatus (26). Van der Zwani kohaselt mainitakse NI-is kokku 29 kehaosa, millest kümme tähistavad siseorganeid (2019). Kui siseorganite – süda, sisikond, maks – mainimine emotsioonide väljendamiseks ei ole HP-s iseenesest haruldane nähe, siis NI-i puhul torkab silma sõna *kābēd* („maks“) kasutamine selles kontekstis (NI 2:11). Van der Zwan (2019: 5) toob välja, et vaid NI-is kasutatakse sõna „maks“ seoses inimesega, ülejäänud 13 korral on juttu looma maksast. Põhjaliku ülevaate sõna *kābēd* kasutusest annab Smith (1998), kes rõhutab Piibli keele eripära, milles siseorganite, kehaliste vaevuste ja emotsioonide kohta käivad väljendid langevad sageli ühte või kattuvad, mistõttu on kohati raske vahet teha, kumba parasjagu silmas peetakse, kas füüsilist või hingelist valu, ning sageli käivadki need käsikäes – emotsionaalne valu saab füüsilise väljenduse. Emotsioonidel on kommunikatiivne otstarve ja üks viis neid väljendada on keha kaudu. Millegi väljavalamine (hbr *špk*) on kognitiivse lingvistika kontekstis üks kõige tüüpilisemaid metafoore emotsioonide kohta üldse (Van der Zwan 2019: 6). NI-i puhul torkab silma, et verb *špk* esineb selle 2. peatükis kokku neli korda (salmides 11b, 4c, 12c ja 19b ning lisaks ka NI 4:1b, 11a ja 13b).

Kui P1997 ja UMT puhul on nt NI 2:11 tõlkes otsustatud jääda väljendi *nišpak lā'areš kābēdi* sõnasõnalise tõlke juurde: vastavalt „Mu silmad on pisaraist kibedad [P1968: kurnatud], mu sisemus käärib, **mu maks on valatud maha** mu rahva tütre murdumise pärast. Sest linna turgudel on nõrkenud lapsed ja imikud“ ja „Mu silmad on pisaraist kurnatud, mu sisemus käärib. **Mu maks on valatud maa peale** mu rahva tütre langemise pärast, sest linnaväljakutel nõrkevad lapsed ja imikud“, siis inglise keelruumis kohtab sõnasõnaliste tõlgete kõrval (KJB, ASV, ERV, JPS1917, Hillers,) ka selgemat seostamist emotsioonidega: „my heart is poured out“ (NIV, NASB), „My spirit is poured out in agony“ (NLT), „My heart is poured out in grief“ (CSB), „I feel sick all over“ (CEV), „My emotions pour out in grief“ (ISV), „My being melts away“ (JPS1985), „My spirit is torn asunder“ (Renkema), „My very grief is poured out“ (Salters). Või siis

on püütud seostada maksa pigem mõne sekreediga, mida on lihtsam välja valada, nt sapiga: „my bile is poured out“ (ESV, NKJV).

Saksa keeles leiab sõnasõnaliste tõlgete (ZB, LU1912, Buber-Rosenzweig, Tur-Sinai, Bergers) kõrval ka väljendeid „mein Herz ist auf die Erde ausgeschüttet“ (LU2017, LU1984), „Der Schmerz drückt mich zu Boden“ (BB), „Schmerz und Verzweiflung brechen aus mir heraus“ (GNB), „das Herz ist mir gebrochen“ (MB). Neist erineva tõlke pakub Kaiser (1992: 32): „Schwer lastet auf meiner Leber das Ende der Tochter, meines Volkes“.

Kui kõnealuse väljendi puhul on nii sõnasõnalises kui ka metafoori-likes tõlkes öeldu sisu hästi mõistetav, siis Nutulauludes leidub ka kirja-kohti, mille mitmetähenduslikkuse adumine nõuab taustateadmisi või kindlat lugemisviisi ning mida tõlkes ei ole võimalik esile tuua. Üheks selliseks näiteks on Nl 1:10: „Vaenlane sirutab käe kõigi ta kallite asjade järele; sest ta sai näha, et ta pühamusse tulid paganad, need, keda sa olid keelanud, et nad ei tuleks su kogudusse“ (P1997) / „Kogu tema varanduse peale on vastane pannud oma käe. Ta on näinud rahvaid sisenemas ta pühamusse, neid, keda sa pole lubanud oma kogudusse.“ (UMT)

Dobbs-Allsopp ja Linafelt on oma artiklis „The Rape of Zion in Thr 1,10“ andnud põhjaliku ülevaate võimalustest lugeda Nl 1:10 vägistamistseenina. Salters on selles osas tagasihoidlikum, leides, et kirjakohtas puudub selline retooriline jõud, mis osutaks millelegi enamale, kui siin kirjas (2011: 66). Nii või naa on ometi tegu on mõjusa kirjakohtaga, kus taas sulavad kaks *persona*'t keeles ja kujutluspildis üheks – siin on linn, mille kõige pühamasse paika tungivad need, kel sinna sisenemiseks õigust pole, ja naine, kelle järele vaenlane käe sirutab. Kui Nl 5:11 räägib vägistamisest otsesõnu: „Siionis on naised **raisatud** ja Juuda linnades neitsid“ (P1997) / „Siionis **hābistati** naised, Juuda linnades neitseid“ (UMT, lisatud on märkus, et „hābistati“ võib tõlkida ka „vägistati“), siis 1:10 teeb seda varjatult, kuid mõjusamalt, sest juttu on personifitseeritud Jeruusalemmast ja talle osaks saanud kannatuste ja karistuse (eba)proportsionaalsusest. Kui Mintz pooldab Bieri (2016: 57) sõnul siin pigem teodiikelist lugemist ja näeb Jeruusalemma üleastumiste ootuspärast tagajärge – nuttu, mis tuleb pika ilu peale, tiivaripsumist, mis korraga muutub vägistamiseks, siis Dobbs-Allsopp ja Linafelt (2001: 80) rõhutavad, et kui Jeruusalemm oligi „metafoorselt üleastumises süüdi“, oli selline karistus õigustamatu.

Ka Bier (2016: 58) ise kaldub pigem selle poole, et Nl 1:1–11b tervikuna paneb lugejat Siionit nägema pigem ohvri kui üleastujana.

Mistahes kirjakohta mõistmiseks on hädavajalik vaadelda seda lisaks ajaloolisele, kirjanduslikule jne taustale ka selle tekstuaalses kontekstis. Võib küsida, kas Nl 1:10 jätkab Nl 1:8–9-s kirjeldatud alanduste rida või kirjeldavad Nl 1:8–9 tegevust, mis viis sellise ranga karistuseni. Selline kontekstuaalne lähenemine aitaks ehk avada ka Nl 1:8-s esineva *hapax legomenon*'i võimalikku sisu või siis sisulist keerukust.

Nl 1:8a-s esinev *hapax legomenon* **nīdā** on tõlgitud „jälleduseks“: Jeruusalemm on raskesti [UMT: rängalt] patustanud, seepärast on ta saanud **jälleduseks**“ (P1997), eeldades, et tegu on Nl 1:17-s esineva *nīdā* (P1997 ja UMT tõlkes „jälledus“) tavatu vormiga. Kokku esineb sõna **nīdā** HP-s 29 korral ja P1997-s esinevad selle tõlkevastetena lisaks „jälledusele“ ka „ei ole puhas“, „roojane“, „roojasus“, „kuuvere roojasus“ jne. Sõna tähendab Geseniuse kohaselt (2007: 784–785) „kellestki/millestki eemalepööramist“, „väljajätmist“ ja sellest tulenevalt 1) „eemaletõukavust“, „eraldatust“, „rüvedust“ (sks *Abscheulichkeit*; TWZAT 1986: 251 kohaselt ka *Unreinheit*) (Lev 20:21; Es 9:11; Hs 7:20; 2AJ 29:5; Nl 1:17); 2) puhastusvett (puhastamist) (Nu 19:9, 13, 20j, 31, 23); 3) terminit menstruatsiooni kohta (Lev 12:2, 5; 15:19j, 24–26, 33; 18:19; Hs 22:10; 36:17).

Selles tähenduses mõistavad seda sõna ka Pešitta ja Symmachos ning samuti suur osa inglise- ja saksakeelseid piiblitõlkijaid ja kommentaatoreid, andes selle sõna tõlkevasteteks „unclean“ (NIV), „filthy rag“ (NLT), „filthy“ (ESV), „vile“ (NKJV), „unclean thing“ (ISV, ASV, ERV), „one unclean“ (JPS 1917), „impure“ (Renkema), „filthy“ (Salters), „unreine Frau“ (LU2017, LU1984, LU1912), „Unflat“ (Buber-Rosenzweig), „Abscheu“ (MB, Tur-Sinai).

Kui vaadata Nl 1:8-t kõrvuti Nl 1:9-ga, siis võib näha *nīdā* paralleelina sõna **ṭum'ā**, mis esineb HP-s kokku 36 korral ja tähendab samuti laiemalt igasugust rituaalset või kultuslikku ebapuhtust. Eesti keelde on seda tõlgitud kui „roojus“ (P1997) ja „ebapuhtus“ (UTM) ning inglise ja saksa keelde Nl 1:9 kontekstis kui „filthiness“ (NIV, KJB, ASV, ERV, CEV, JPS1917), „uncleanness“ (ESV, NKJV, NASB, CSB, ISV, JPS1985, Renkema, Salters), „pollution“ (Hillers), „immorality“ (NLT)

Ka siis, kui lähtuda ebapuhtuse kontekstist, tuleb teha vahet moraalsel ja rituaalsel ebapuhtusel, nii nagu seda on teinud nt Adele Berlin

(2002: 19–21). Rituaalne ebapuhtus on pühaduse negatiivne vastandpoolus, miski, mis on pühadusest (ajutiselt või püsivalt) eraldatud, tabudega isoleeritud, see, millel lasub puudutus-, söömis- jne keeld ja mida tuleb ajutiselt (menstrueeriv naine) või püsivalt (keelatud loomad) vältida. Rituaalsest ebapuhtusest on võimalik puhastusrituaalide abil vabaneeda. Siin puudub kõlbeline hinnang nähtusele, esemele või olendile. Menstrueeriva naise ebapuhtus ei ole kõlbeline, vaid rituaalne. Kõlbeline ebapuhtus seevastu tuleneb süüst, üleastumistest, keelatud vahekordadest, ebajumalateenistusest. Sellises kontekstis näib NI 1:8 *nîdâ* osutavat just kõlbelisele ebapuhtusele. Ja selle moraalse ebapuhtuse jäljed on kõigile näha (NI 1:9). Bier (2016: 51) toob lisaks välja, et NI 1:8b-s esinev väljend „alastus“ ja alastuse paljastamine laiemalt seostub HP-s esmajoones just keelatud seksuaalvahekorraga (Lev 18:7–19; 20:17–18; Hs 16:36–37; 23:10, 18; samas vrd Ex 20:26; Hs 16:8; Ho 2:9).

Siinkohal tasuks ehk kaaluda ka nüansseerituma tõlkevaste otsimist sõnadele *nîdâ* ja *ʔum'â*, mida seni on valdavalt edasi antud sõnadega „jåledus“, „roojasus“, „ebapuhas“. Eesti Keele Instituudi Ühendsõnastiku (2021: <https://sonaveeb.ee>) kohaselt on sõna „roojane“ tähendus „süüdsusetuks, ebapuhtaks peetav, pühitsemata või patune, ettekirjutusega mittelubatud“ ning selle sünonüümideks „rüve“, „ebapuhas“, „ropp“, „rõve“ (harvaesinevaks konnotatsiooniks on ka „väljaheidetega, mustusega koos või kaetud“). „Jåledus“ seevastu on „vastumeelne, eemaletõukav, vastik või kole asi, tegu vm“. Eesti keeles näivad nii „roojasus“ kui ka „jåledus“ kandvat teatud hinnangulisust, mis algtekstis puudub. Ka „roojase“ sünonüüm „rüve“ evib vastakaid tähendusnüansse: usundiloo terminibaasis on seda määratletud kui „pühaduse negatiivne vastandpoolus, mis on samuti isoleeritud profaansest tabudega“, samas kui „Eesti keele seletav sõnaraamat“ (2009) ütleb, et „rüve“ on „1. määrdunud, kasimata, räpane; 2. toores, kalk, jäme, kare; 3. ropp, rõve“. Erialakeeles võib „rüve“ seega tähendada üht, aga tavakeeles midagi muud ja suurem osa piiblitugejaid kasutab sõna n-õ tavakeele tähenduses. Sisuliselt vahest lähem oleks „tabu“ mõiste (mis usundiloo terminibaasi kohaselt on „traditsioonaalkultuuride usundites esemed, sõnad, nähtused, tegevused ja olendid, millel lasub puudutus-, ütlemis-, söömis- jne keeld“ ja koolisõnastiku järgi „teatud sõna, nime, olendi, tegevuse vm vältimine usulistel ajenditel; keelatud sõna, tegevus või olend“), aga see omakorda tunduks piibli

kontekstis liiga tehislik. Tegu on igatahes küsimusega, mis vajaks sügavamalt käsitlemist ja laiapõhjalisemat arutelu.

Tegelikult on *nîdâ* tõlgendamisel olemas aga ka alternatiivne võimalus. Nimelt annab Geseniuse sõnastik (2007: 814) *nîdâ* tõlkevasteks „Kopfschütteln (als Gebärde des Spottes), Gespött“ ehk „põlgus, põlastav pearaputus“, nähes siis seost Ii 16:5 esineva *hapax legomenon*’iga *nîd* (lohutav peanoogutus, kaastunne) ning tuletades mõlemad sõnajuurest *nwd* „edasi tagasi liigutama, pead raputama“. Nii on seda sõna mõistnud ka Septuaginta, Targum ja mitmed uusaegsed tõlked: „object of ridicule“ (NASB), „object of scorn“ (CSB), „a joke“ (CEV), „a mockery“ (JPS 1985), „people shake their heads“ (Hillers) „zum Gespött geworden“ (ZB), „zum Gespött gemacht“ (GNB), „deshalb spottet man über die Stadt“ (BB), „Gespött“ (Kaiser). Ning Bier (2016: 50) lisab ka kolmanda võimaluse, rõhutades sõnajuure *nwd* tähendusvarjundit „sihita, koduta olema“, „pögenema“, mis kõlab omakorda kokku NI 1:7a-s kirjeldatuga. Sarnast mõtet või siis Jeruusalemma kõlbelisest ebapuhtusest tuleneva eraldatuse ideed näib esindavat ka KJB, kus seisab „she is removed“.

Tõlkijana on siin äärmiselt oluline teadvustada, et NI 1:1–10 võimaldab isikustatud Jeruusalemma näha nii patuse naise kui ka seksuaalvägivalla ohvrina, kelle ebapuhtus võib olla rituaalne kui ka moraalne või seostuda hoopis alanduse ja vägistamisega. Selline võimalike lugemisviiside ja teoloogiliste tagamaade teadvustamine peaks olema läbiv kogu NI-i ja HP ulatuses laiemalt.

KÎ 'IM

Tulles tagasi teoloogilise või ka homileetilise tuumani ehk küsimuseni, kas kõigi nende kannatuste najal on lootust, siis tuleb tõdeda, et Nutulaulude raamat jätab selle küsimuse lahtiseks. Kui NI 1:1 algab segipaisatud reaalsuse taustal kajava oigega *'ékâ*, „Kuidas on võimalik, et...“, siis olenevalt tõlgendusest ja tõlkest lõpetab NI 5:22 alguses seisev *kî 'im* raamatu kas võimaliku lootusenoodi või olukorra lootusetuse kinnitusega.

Heebreakeelses masoreetlikus tekstis seisavad siin read:

NI 5:21 *hăšîbēnû yhw̄h 'ēleykâ wənāšûbâ haddēs yāmēnû kəqədem*

NI 5:22 *kî 'im mā'os mə'astānû qāšaptâ 'alēnû 'ad mə'od.*

Kui 1997. a piiblitõlkes võib siit lugeda välja küll kõhkleva, ent siiski ehk lootusriikka küsimuse, mis loodab eitavat vastust: Nl 5:21 *Too meid, Issand, tagasi enese juurde, siis me pöördume! Uuenda meie päevi nagu muiste! 22 Või oled sa meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga?*, siis nt Uue Maailma piiblitõlkes (2014) seisab selle asemel sünge või siis pettunud tõdemus või koguni etteheide „**Sina aga oled** meid sootuks hüljanud, oled meie peale tulivihane“.

Need kaks erinevat tõlget iseloomustavad hästi valitsevaid hoiakuid sidendi *ki'im* mõistmisel. Sidend ise esineb HP-s küll enam kui 150 korral, kuid mitte kunagi sellisel kujul nagu Nl 5-s, kus sellele järgneb *infinitivus absolutus* ja perfekt. Kui varased käsikirjad ja tõlked (LXX, Pešitta, Targum) on läinud seda teed, et jätta sidendist alles vaid sõna *ki*, „sest, et, tõesti“, siis nüüdisaegsed käsitlused üritavad siiski lähtuda masoreetlikust tekstist – hea ülevaate võimalikest lahendustest, millest kõige julgemaks võib pidada Tod Linafelti omi (2001, 2008), pakuvad Gordis (1974) ja Bier (2016: 183–187).

Eesti keeleruumis piiblitõlgejale kättesaadavad kaks erinevat tõlgendust kajastavad hästi ka inglise keeleruumis valitsevat olukorda, mis jaguneb samuti 1) „unless“ (NIV, ESV, NKJV, NASB, ISV, Rudolph 1938:120) – „kui sa just pole meid ära tõuganud / välja arvatud juhul, kui sa oled meid ära tõuganud“ – ja 2) „but“ (NLT, KJB, ASV, ERV; Hillers 1992: 156. 160–161) – „aga sina oled meid ära tõuganud“ – vahel. Lisaks leidub *ki'im* tõlkevastena ka küsimust „või kas?“ – „or“ („või oled sa meid ära tõuganud“) (CEV, GNT, NLT, RSV; Westermann 1994: 210).

Linafelt (2001) toob aga välja, et nii „unless“ kui ka „but“ ei ole kohased tõlked, sest sidendile *ki'im* peaks sellisel juhul eelnema negatiivne väitelause või tingimus. Samuti ei veena teda Renkema (1998: 630–632), kes pakub välja võimaluse „Or do you prefer to reject us forever?“, võttes aluseks Dtn 10:12 ja Miika 6:8, kus sidendile *ki'im* ei eelne samuti negatiivset väidet. Samas kohtab mõlemal juhul selle ees küsilause, mida Nl 5:21 pole. Samuti ei pea Linafelt (2001: 341–342) nagu ka Westermann (1994: 218) põhjendatuks Gordise (1974: 292–293) pakutud tõlkevastet „even if, although“, samas kui nt House (2010: 454) ja Salters (2011: 341) on samuti otsustanud tõlke „even though you have indeed/truly rejected us“ kasuks. Linafelt (2001, 2008) ise näeb sidendis *ki'im* lõpetamata tingimuslause algust – „kui“, millele ei järgne „siis“: „sest kui

sa tõesti oled meid ära tõuganud ... [siis pole meil enam midagi lootat]“.
Sellisena jätab NI otsad lahtiseks.

Saksa keeleruumis torkab silma, et valdav osa tõlkeid eelistab siden-
dina sõna „või“ (*oder*) (nii nt Basisibibel, Gute Nachricht Bibel, Zürcher
Bibel, Menge-Bibel, Elberfelder Bibel, Neue evangelistische Übersetzung,
Volksbibel), samas kui Lutherbibel'i viimased kolm väljaannet näitlikus-
tavad ilmekalt tõlgenduse muutumist ajas:

LU2017: **Auch wenn** du uns ganz verworfen hast... („Ka siis, kui sa
oled...“)

LU1984: **Hast du uns denn** ganz verworfen...? („Oled sa siis...?“)

LU1912 (//LU1545): **Denn du hast** uns verworfen... („Sest sa oled...“)

Kaiser (1992: 188) ja Bergers (2002: 271) pakuvad omalt poolt tõlkeks:
„Es sei denn du hast uns gänzlich/völlig verworfen...“.

Ühtlasi ei tasuks siinkohal unustada ka juudi traditsioonist pärit tõl-
gendusi, mis kannavad endas selget sõnumit, mida võib kohata juba kesk-
aegsete piiblikommentaatorite Raši ja Ibn Ezra juures, kes näevad sidendi
ki'im taga mitte põhjendust, vaid kinnitust „sest“. See on apellatsioon
Jumala suunas pöörata oma rahvas tagasi enda juurde, kuna sellele osaks
saanud karistus on olnud selle üleastumisest suurem (vt ka Halbertal
2014: 6–7). Selline lähenemine kõlab läbi nii Buber-Rosenzweigi piibli-
tõlkest (1929): „Denn verwürfest, verwürfest du uns, du grolltest uns
allzusehr“ ja Naftali Herz Tur-Sinai omast (1954): „Hast du doch uns
verworfen gezürnt uns ohne Maßen!“, nagu ka standardväljaandeks kuju-
nenud Jewish Publication Society (JPS) ingliskeelsest piiblitõlkest: „For
truly, You have rejected us, Bitterly raged against us“. Viimases järgneb
NI 5:22-le veel kord NI 5:21 – see vastab tavale, et juudi liturgias peavad
etteloetud kirjakohad lõppema positiivse või vähemalt lootusrikka noo-
diga, mistõttu on lubatud lugemise lõpus korrata mõnd eelmist salmi (vt
selle kohta põhjalikumalt Joyce *et al.* 2013: 188–189).

Kõike eelnevat nagu ka NI-i tõlgendamise lähtekohti (teodiike ja
anti-teodiike küsimus) silmas pidades oleksid lisaks 1997. aasta tõlkele
„**Või** oled sa meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga?“
võimalikud veel ka variandid:

„**Või** tahad sa meid tõugata hoopis ära, vihastada meie peale üliväga?“

„**Kuigi** sa oled meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga.“

„**Ka siis, kui** sa oled meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga.“

„**Oled** sa ju meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga.“

„**Sest** sa oled meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga.“

„**Aga** sa oled meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga?“

„(**Või**) **kui** sa oled meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga...“

„**Kui** sa pole meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga?“

„**Kui** sa pole meid tõuganud hoopis ära, vihastunud meie peale üliväga.“

KOKKUVÕTE

Leina sõnastamises seisneb ka fundamentaalne usk taastamisse, mida kinnitab omakorda Nutulaulude kasutuselevõtt varases liturgias – asetades kaotuse ja valu jumalateenimisse, muutsid nad kaebelaulu palveks. Nad ei alistunud vaikusesse ega seletanud oma valu teoloogiliselt ära, vaid töid selle ikka ja jälle ühise häälena Jumala ette, muutes nõnda kaebelaulu usu väljenduseks (Middlemas 2005: 255). Ühtlasi on NI mäletamise litaania, mis meenutab meile neid väärtusi, mis teevad meist inimese ja mis ühendab meid sõltumata etnilistest, majanduslikest, sotsiaalsetest ja hariduslikest erinevustest; tekitab reaktsiooni ja tegevust, et vastu astuda, välja kutsuda ja vastata vägivallale. (Middlemas 2019: 356). Seega peaks NI esmajoones lugejas/kuulajas vastu kajama. Eri aegadel eri meeleolu.

On ilmselgelt võimatu tõlkida nii, et kõikide tasanditega on arvestatud – leitud algseim algtekst, arvestatud mitmehäälsuse ja mitmetähenduslikkusega, NI 1 ja 2 dialoogilisusega, sõnamängude, redigeerija, liturgilise rakendatavusega jne. Kohati võib jääda koguni mulje, et tõlgendustes ja tõlgetes üritatakse üle teksti varju hüpata. Kuid uustõlgete suurim väärtus seisneb selles, et lugejal on võimalik erinevaid tõlkeid kõrvutada, näha, mida on ühel või teisel ajastul peetud oluliseks esile tuua jne. Tõlkijana tuleb oma piiratusega leppida, kuid olla ühtlasi teadlik oma vastutusest ja valikute tagamaadest nii, et tulemuseks oleks midagi, mida võiks nimetada informeeritud tõlkeks.

Bibliograafia

Piibliväljaanded

Eesti keeles

P1968 = Eesti Piibliseltsi väljaanne 1968

P1997 = Eesti Piibliseltsi väljaanne 1997

UMT = Uue Maailma Tõlge 2014

Inglise keeles

ASV = American Standard Version

CSB = Christian Standard Bible

ERV = English Revised Version

ESV = English Standard Version

JPS1917 = Tanakh: The Holy Scriptures (Jewish Publication Society) 1917

JPS1985 = Tanakh: The Holy Scriptures (Jewish Publication Society) 1985

ITS = International Standard Version

KJB = King James Bible

NASB = New American Standard Bible

NIV = New International Version

NKJV = New King James Version

NLT = New Living Translation

Saksa keeles

BB = Basisibibel

Buber-Rosenweig = Buber, Martin und Rosenweig, Franz. 1929. *Die Schrift*.

GNB = Gute Nachricht Bibel

LU2017 = Lutherbibel 2017

LU1984 = Lutherbibel 1984

LU1912 = Lutherbibel 1912

MEB = Menge-Bibel

Tur-Sinai = Tur-Sinai, Naftali Herz. 1954. *Die Heilige Schrift*.

ZB = Zürcher Bibel

Kirjandus

- Albrektson, Bertil. 1963. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*. Studia Theologica Lundensia, no. 21. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Alexander, Jeffrey C. 2004. „Toward a Theory of Cultural Trauma“. *Cultural Trauma and Collective Identity*, Jeffrey C. Alexander et al.: 1–30. Berkeley: University of California Press.
- Berlin, Adele. 2002. *Lamentations*. Louisville: Westminster / John Knox.
- Bier, Miriam J. 2016. „Perhaps there is Hope“: *Reading Lamentations as a Polyphony of Pain, Penitence, and Protest*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 603. Bloomsbury T&T Clark.
- Boase, Elizabeth. 2008. „Constructing Meaning in the Face of Suffering: Theodicy in Lamentations“. *Vetus Testamentum*, Vol 58: 449–468.
- Boase, Elizabeth. 2016. „Fragmented Voices: Collective Identity and Traumatization in Lamentations“. *Bible through the Lens of Trauma*, Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette: 49–66. Atlanta: SBL Press.
- Boase, Elizabeth; Frechette, Christopher G. 2016a. *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press.
- Boase, Elizabeth; Frechette, Christopher G. 2016b. „Defining „Trauma“ as a Useful Lens for Biblical Interpretation“. *Bible through the Lens of Trauma*, Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette: 1–20. Atlanta: SBL Press.
- Boda, Mark J.; Dempsey, Carol J.; Flesher, LeAnn Snow, edd. 2012. *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*. Atlanta: SBL Press.
- Boda, Mark J. 2008. „The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the ‘Exilic’ Liturgy of Israel“. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, edd. Nancy C. Lee, Carleen Mandolfo: 81–101. Atlanta: SBL Press.
- Bracke, John M. 2000. *Jeremiah 30-52 and Lamentations (Westminster Bible Companion)*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Braitermann, Zachary. 1998. *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruegemann, Walter. 2008. „Lament as a Wake-Up Call (Class Analysis and Historical Possibility)“. *Lamentations in Ancient and Contemporary*

- Cultural Contexts*, edd. Nancy C. Lee, Carleen Mandolfo: 221–236. Atlanta: SBL Press.
- Bruegemann, Walter. 1986. „Costly Loss of Lament“. *Journal for the Study of the Old Testament* 36: 57–71.
- Cataldo, Jeremiah W., 2020, „Lamenting loss: A new understanding of trauma in Lam 1“. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 34 (1): 51–73.
- Conway, Mary L. 2012. „Daughter Zion: Metaphor and Dialogue in the Book of lamentations“. *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*, ed. Mark J. Boda: 101–126. Atlanta: SBL Press.
- Cottrill, Amy C. 2008. „The Articulate Body: The Language of Suffering in the Laments of the Individual“. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, edd. Nancy C. Lee, Carleen Mandolfo: 103–112. Atlanta: SBL Press.
- Dobbs-Allsopp, Frederick W. 2002. *Lamentations*. Westminster John Knox Press.
- Dobbs-Allsopp, Frederick W. 1997. „Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations“. *Journal for the Study of the Old Testament* 74: 29–60.
- Dobbs-Allsopp, Frederick W.; Linafelt, Tod. 2001. „The Rape of Zion in Thr 1,10“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113: 77–81.
- Gesenius, Wilhelm; Kautzsch, Emil. 1909. *Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*. Leipzig: F.C.W. Vogel.
- Gordis, Robert. 1974. „The conclusion of the book of lamentations“. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 93, No. 2: 289–293.
- Groenewald, Alphonso. 2018. „Trauma is suffering that remains. The contribution of trauma studies to prophetic studies“. *Acta Theologica Supplementum* 26: 88–102.
- Halbental, Moshe. 2014. „Eikhah and the Stance of Lamentation“. *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, edd. Ilit Ferber, Paula Schwebel: 3–10. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Hasan-Rokem, Galit. 2014. „Bodies Performing in Ruins: the Lamenting Mother in Ancient Hebrew Texts“. *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspective*, edd. Ilit Ferber, Paula Schwebel: 33–64. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Hillers, Delbert R. 1992. *Lamentations: Introduction, translation and notes*. Anchor Bible, no. 7A. 2nd edition. Garden City, NY: Doubleday.
- House, Paul R.; Garret, Duane A. 2010. *Song of Songs / Lamentations (Word Biblical Commentary)*. Thomas Nelson.
- Janzen, David. 2018. *Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations and the Destruction of Jerusalem*. Atlanta: SBL Press.
- Joyce, Paul M.; Lipton, Diana. 2013. *Lamentations Through the Centuries*. Wiley-Blackwell.
- Kaiser, Otto. 1992. „Klagelieder“. *Das Hohe Lied /Klagelieder /Das Buch Esther*, edd. Helmer Ringgren, Otto Kaiser: 91–198. 4th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lanahan, William F. 1974. „The Speaking Voice in the Book of Lamentations“. *Journal of Biblical Literature*, 93/1: 41–49.
- Lee, Nancy C. 2002. *The Singers of Lamentations. Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo*. Biblical Interpretation Series, Volume: 60. Brill.
- Lee, Nancy C.; Mandolfo, Carlee, edd. 2008. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Atlanta: SBL Press.
- Linafelt, Tod. 2008. „Surviving Lamentations (One More Time)“. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, edd. Nancy C. Lee, Carleen Mandolfo: 57–63. Atlanta: SBL Press.
- Linafelt, Tod. 2001. „The Refusal of a Conclusion in the Book of Lamentations“. *Journal of Biblical Literature* 120.2: 340–343.
- Linafelt, Tod. 2000. *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. University of Chicago Press.
- Mandolfo, Carleen. 2012. „Daughter Zion Talks Back to Her Interlocutors“. *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*, ed. Mark J. Boda: 355–368. Atlanta: SBL Press.
- Mandolfo, Carleen. 2007. *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A dialogic Theology of the Book of Lamentations*, Atlanta: SBL Press.
- Middlemas, Jill. 2021. *Lamentations. An Introduction and Study Guide*. T&T Clark's Study Guides to the Old Testament. T&T Clark.
- Middlemas, Jill. 2019. „War, Comfort, and Compassion in Lamentations“. *The Expository Times*, Vol 130 (8): 345–356.
- Middlemas, Jill. 2005. *The Troubles of Templeless Judah*. Oxford University Press.

- Teichman, Milton; Leders, Sharon, edd. 1994. *Truth and Lamentation: Stories and Poems of the Holocaust*. Chicago: University of Chicago Press
- Mintz, Alan. 1982. „The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe“. *Prooftexts*, Vol 2: 1–17.
- Moore, Michael S. 1983. „Human Suffering in Lamentations“. *Revue Biblique* Vol. 90, No. 4: 534–555.
- Nagouse, Emma. 2017. „The Lamentation of Jamie Fraser: Outlander, Male Rape and an Intertextual Reading of Lamentations 3“. The Shiloh Project. <https://www.shilohproject.blog/the-lamentation-of-jamie-fraser-outlander-male-rape-and-an-intertextual-reading-of-lamentations-3/>
- Nõmmik, Urmas. 2020. „Kuidas hoiduda lühisest pühakirja tõlgendamisel“. *Eesti Kirik* (2). 23.09.2020.
- Nõmmik, Urmas. 2019. „Meie mitmekesine pühakiri“. *Eesti Kirik* (2). 09.10.2019
- Nõmmik, Urmas. 2015a. „Eesti tee – tõlketeadustele ja mitmekesisusele kasvulava loomine“. *Sirp* (2). 16.10.2015.
- Nõmmik, Urmas. 2015b. „Kuidas valmib uus piiblitõlge?“ *Eesti Kirik* (6). 11.11.2015.
- Nõmmik, Urmas. 2013. „Mõningaid probleeme Vana Testamendi tõlkimisel“. *Akadeemia*, 25 (8): 1389–1401.
- O’Connor, Kathleen. 2008. „Voices Arguing About Meaning“. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, edd. Nancy C. Lee, Carleen Mandolfo: 27–31. Atlanta: SBL Press.
- O’Connor, Kathleen. 2002. *Lamentations and The Tears of the World*. Orbis Books.
- Pahlen, Amy. 2020. „Lamentations and Trauma Processing of COVID-19“. <https://static1.squarespace.com/static/5d3455489e7f1d0001070206/t/5f4e9706f994c14b0a33237f/1598985991504/Pahlen%2C+Lamentations+and+Trauma+Processing+of+COVID-19.pdf>
- Parry, Robin A. 2010. *Lamentations* (THOTC). Eerdmans.
- Provan, Iain. 1991. *Lamentations* (New Century Bible Commentary). Eerdmans.
- Renkema, Johan. 2003. „Theodicy in Lamentations“. *Theodicy in the World of the Bible*, edd. Antti Laato, Johannes C. De Moor: 410–428. Leiden: Brill.

- Renkema, Johan. 1998. *Lamentations*. HCOT. Leuven: Peeters.
- Rudolph, Wilhelm. 1938. „Der Text der Klagelieder“. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 55: 101–122.
- Ryken, Philip Graham. 2001. *Jeremiah and Lamentations: from Sorrow to Hope*. Wheaton: Crossway
- Salters, Robin B. 2011. *Lamentations (ICC): A Critical and Exegetical Commentary*. Bloomsbury Publishing.
- Salters, Robin B. 1994. *Jonah and Lamentations*. Old Testament Guides. Bloomsbury Publishing.
- Scarry, Elaine. 1987. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press
- Scholem, Gershom. 2014. „On Lament and Lamentation“. *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, edd. Ilit Ferber, Paula Schwebel: 313–319. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schonfeld, Eli. 2014. „Ein Menachem: On Lament and Consolation“. *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, edd. Ilit Ferber, Paula Schwebel: 11–30. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Serfontein, Johan L. 2021. „Introducing a re-reading of Lamentations through the lens of trauma studies: The challenge of the COVID-19 pandemic“. In *Skriflig* (Online) vol.55 n.1. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2305-08532021000100013
- Smith, Mark S. 1998. „The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology“. *Journal of Biblical Literature* 117/3: 427–436.
- Stiebert, Johanna. 2003 „Human Suffering and divine Abuse of Power in Lamentations: Reflections on Forgiveness in the Context of South Africa’s Truth and Reconciliation Process“. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, vol 16 (2): 195–215.
- Stone, Mark P. 2018. „Vindicating Yahweh: A Close Reading of Lamentations 3:21-42“. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol 4: 83–108.
- Thomas, Angela. 2008. *Anatomical Idiom and Emotional Expression in the Hebrew Bible and the Septuagint: A Comparative Study*. Doctoral Thesis. <https://pure.roehampton.ac.uk/portal/en/studentTheses/anatomical-idiom-and-emotional-expression-in-the-hebrew-bible-and>

- Thomas, Heath A.; Melton, Brittany N., edd. 2021. *Reading Lamentations Intertextually*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. Bloomsbury.
- Thomas, Heath A. 2013. „A Survey of Research on Lamentations (2002–2012)“. *Currents in Biblical Research*. Vol 12, issue 1: 8–38.
- Van der Zwan, Pieter. 2019. „The punished and the lamenting body“. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75 (3). <https://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/5092>
- Weigel, Sigrid. 2014. „The Role of Lamentations for Scholem’s Theory of Poetry and Language“. *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, edd. Ilit Ferber, Paula Schwebel: 185–203. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Westermann, Claus. 1994. *Lamentations: Issues and Interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- Westermann, Claus. 1974. „The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament“. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol 28, issue 1: 20–38.