

Tuomas Kervinen

Mimesis ja pyhä Panu Tuomen runoudessa

Kaunokirjallisuus dramatisoi eri tavoin ihmisten välisiä suhteita, joita osaltaan tutkivat myös ihmistieteet. Samalla se voi tulla vaikuttaneeksi siihen, miten yhteisöjä vanhastaan jäsentäneet erottelut – kuten jako pyhään ja profaaniin – näyttäytyvät. Sekä lukuisat myytit että länsimainen nykykirjallisuus säilyttävät usein jotakin yhteistä tällaisten erotelujen taustalla vaikuttavista yhteisöllisistä prosesseista, jos kohta varsinkin romantiikan kirjallisuudesta lähtien erilaisiin ilmiöihin on liitetty pyhän arvo enää vain jäänteinä.

Panu Tuomen (s. 1968) runous on tässä suhteessa kiinnostava tapaus. Tuomi hyödyntää usein erilaisia myyttisiä aineksia samalla, kun runoissa romantiikan runoudelle tyypillisellä tavalla esimerkiksi puhutellaan poissaolevaa toiseutta. Teokset *Pyhän Vituksen tauti* (2003) ja *Vaaleanpunainen ilmestyskirja* (2005; tästä eteenpäin PVT ja VI) dramatisoivat myyttisten motiivien avulla esimerkiksi runon hahmojen välisiä peilimäisiä suhteita, jotka osaltaan toistuvat myös teosten matemaattisesti symmetrisissä rakenteissa. Tässä artikkelissa rajaan tarkastelun edellisestä teoksesta pitkiin runoihin ”Felix culpa I” ja ”Felix culpa II”, jälkimmäisestä puolestaan niin ikään laajaan, lähes 40-sivuisen nimirunoelmaan. Tuomen vähän tutkittua runoutta on aikaisemmin tarkastellut Outi Oja, joka on käsitellyt Tuomen runojen romanttis-individualistisia ja mystisiä piirteitä viimeksi osana suomalaista 1990- ja 2000-lukujen metarunouden kenttää (Oja 2012). Artikkelini syventää Ojan kattavaa analyysia Tuomesta suurista teemoista ja uskonnollisia aiheita käsittelevänä runoilijana.

Tulkintani Tuomen runoista seuraa kirjallisuudentutkija ja antropologi René Girardin kehittämää teoriaa mimesiksestä, uhrauksesta ja pyhästä. Mimesis, jonka Girard määrittelee ihmisten väliseksi kilpailua aiheuttavaksi jäljittelyksi, esiintyy Girardilla ensimmäistä kertaa romaaneja koskevassa tutkimuksessa *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961, ”Romanttinen valhe ja romaanin totuus”). Seuraavasta teoksestaan *Väkivalta ja pyhä* (suom. 2004, alkuteos *La violence et le sacré*, 1972) alkaen Girard on määritellyt pyhän yhteisölliseksi säätelymekanismiksi, joka kanavoi yksilöiden välisissä mimeettisissä suhteissa syntyneitä konflikteja ulkopuoliseen syntipukkiin. Tietyt representaatiot, erityisesti kristilliset evankeliumit uhrin puolelle asettuvina kertomuksina, mutta myös kaunokirjallisuus, säilyttävät kuitenkin kyvyn paljastaa mimesiksen vetovoima ja sen ihmissuhteita ja yksilöiden identiteettejä tuhoava kulku. Näitä teoriansa eri puolia Girard on kehitellyt edelleen myöhemmässä pääteoksessaan *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978b, ”Maailman perustamisesta saakka kätketyt asiat”).¹

Tarkastelen artikkelissani, miten Tuomen tekstit dramatisoivat mimesiksen veto-voimaa ja mimeettisiä suhteita, joiden pohjalta yksilöt, yhteisöt ja kokonainen länsimainen kulttuuri ovat rakentaneet identiteettiään. Tuomen runous on tässä suhteessa erityisen otollinen tutkimuskohde, sillä siinä yhdistyy romantiikan individualistinen ja jälkimytologinen perintö yhtäältä sekä arkaaisiin, juutalais-kristillistä kulttuuria edeltäviin uhrimytologisiin aineksiin että toisaalta raamatullisiin ja erityisesti katolisiin kuvastoihin. Tuomen runot eivät yksiselitteisesti palaudu Girardin *Mensonge romantique et vérité romanesque* -teoksessa kuvaamaan ”romanttiseen valheeseen”, jossa yksilöt ovat jääneet ulkoisen uskonnollisen horisontin puuttuessa toinen toisistaan löytämiensä pyhän jäänteiden armoille. Tuomen runot pikemminkin dramatisoivat monipuolisesti mimeettisiä suhteita osana omaa desakralisoituvaa modernia aikaansa, jolloin pyhä toimii yhä vähemmässä määrin yhteisöllisiä hierarkioita ja yksilöiden välisiä suhteita järjestävänä mekanismina.

Mimeettisen kriisin merkit

Eräs silmiinpistävimmistä teoksen *Pyhän Vituksen tauti* piirteistä on siinä esiintyvien erilaisten tarttuvien tautien runsaus. Teoksen nimessä esiintyvä tauti viittaa lääketieteessä tunnettuun tahattomia pakkoliikkeitä aiheuttavaan Sydenhamin koreaan. Toisaalta tautiin on yhdistetty varsinkin keskiaikaisissa kuvauksissa esiintyvä kollektiivinen tanssitauti, jonka pelättiin tempaavan kokonaisia yhteisöjä valtaansa. Tämä tartuntatautien kirjo, johon sisältyy myös pelätty rutto, synnyttää runoissa vaikutelman kollektiivisen sekasorron uhasta.

Ruttotaudin kulttuurista merkitystä tutkineen Jennifer Cooken (2009) mukaan vielä kauan sen jälkeen, kun rutto on lakannut toimimasta epidemiaalisena uhkana länsimaissa, sen vaikutukselle uhkaavan ja tarttuvan taudin metaforana ei näy loppua. Vastaavasti René Girard on läpi tuotantonsa viitannut rutolla sen lääketieteellisen merkityksen rinnalla yhteisöjä uhkaavaan hierarkkisten ja funktionaalisten erojen poistumisen prosessiin.² Girardin mukaan ”rutto on erojen katoamisen symboli ja oire”, toisin sanoen ”ruttoepidemia symbolisoi aina ryhmän uhkaavaa katoamista, väkivaltaista ja yleistä vastavuoroisuutta, jossa jokainen on toisensa kilpailija” (Girard 2007, 63; suom. TK).³ Tällaista sosiaalisia ryhmiä uhkaavaa kilpailevaa vastavuoroisuutta Girard kutsuu *mimeettiseksi kriisiksi*.

Mutta se joka
pystyy vain
juoksemaan on
edelleen linnuksi rampa,
ei auta vaikka
kuinka polttaisi
rosmariinia kaduilla,

rutto tulee sisältä
jos ei myönnä
että kolme tähteä
lainaavat valonsa
neljänneltä joka
sytyttää niiden
öljyisen pellavasydämen

ja läpikuultavat
säkeet niin kuin
Syrakusan kynttilät [--]
(PVT, 54–55).

Lainatuissa säikeistöissä yksi ja sama kipinä sytyttää kolmen tähden ”öljyisen pellavasydämen” ja ”läpikuultavat säkeet”, mutta se lainautuu kyseisen tähtien kolminaisuuden ulkopuolelta. Jos lainautuvuutta ei myönnä, uhkaa sisältä tuleva rutto. Tällöin valon liekki ei mitä ilmeisimmin sytyttäisi vain tähtien pellavasydäntä, vaan leviäisi hallitsemattomasti kuin rutto – tai kuin sisältä tuleva kateellinen kilpailu. Kuten Girardin (1999, 87) mukaan vielä antiikin ja keskiajan maailmassa, Tuomen runossakin ruton lääketieteelliseen merkitykseen sekoittuu ajatus sosiaalisten suhteiden järkkymisestä, koska myös kateellinen kilpailu on ruton tavoin tarttuvaa.

Muutkin metaforiset taudit saavat Tuomen runossa sosiaaliset erot horjumaan. Erojen katoamisen kriisi etenee ajoittain niin pitkälle, että runon puhujan on vaikea havaita tärkeitä hierarkkisia eroja enää lainkaan:

[K]ohta tämä päivä
on huhmar
jossa murskataan
toivon ja epätoivon jyvät
ja jäljelle jää silmä

joka sekin laskee
mailleen, kun
salavihkaa alkavat
luudat lakaista
itsestään, eikä
kylpyvaahdon ja vesikauhun
välillä ole eroa,

näen televisiossa
nokikolarin ja
luulen häntä
metropoliitaksi
kun vaatteetkin
tuntuvat olevan
hiukan sinne päin [--]
(PVT, 53).

Puhdistava kylpyvahto ja vaarallisesti tarttuva vesikauhu sekoittuvat erottamattomasti, minkä jälkeen runon puhuja ei hetkellisesti kykene erottamaan nokikolaria metro-

poliitasta. Samoihin aikoihin pahaenteiset luodat alkavat lakaista salakavalasti itsestään. Girardin teoksessaan *Le bouc émissaire* (1982, ”Syntipukki”) kuvaama erojen poiskytkytymisen prosessi selventää osuvasti, mistä tällaisessa hierarkioiden katoamisessa on kyse:

Institutionaalinen romahdus pyyhkii pois tai painaa kasaan hierarkkiset ja funktionaaliset erot niin, että kaikilla asioilla on sama monotoninen ja hirviömäinen aspekti. Yhteisössä, joka ei ole kriisissä, eron vaikutelma on tulos todellisesta erilaisuudesta ja myös vaihdon järjestelmästä, joka *erottaa* ja siksi myös kätkee vastavuoroisuuden elementit, jotka sillä väistämättä on sen muodostamassa vaihtojärjestelmässä, toisin sanoen kulttuurissa. [--] Kun yhteisö sitä vastoin voittuu, määrääjat lähenevät, vastavuoroisuus nopeutuu, ei ainoastaan positiivisessa vaihdossa [--] vaan myös vihamielisessä tai ”negatiivisessa” vaihdossa, jolla on taipumus moninkertaistua. (Girard 1982, 24–25; suom. TK.)⁴

Girard väittää, että kulttuurille elintärkeä vaihto ja vastavuoroisuus tulevat näkyviksi erityisesti kriisien aikana. Tällöin vastavuoroisuus myös rikkoo yhteisön hierarkkisesti ja funktionaalisesti vakiintuneita eroja. Jos erojen katoamisesta aiheutuva kriisi ajautuu yhteisössä tarpeeksi pitkälle – kuten Girard toisaalla kiteyttää kirjoittaessaan vastaavasta eron kriisistä Shakespearen näytelmässä *Troilus ja Cressida* – ”[e]nä ei voida puhua edes vastapuolista sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan pelkästään lähes sanomattomista ’asioista’, jotka typerällä itsepäisyydellä iskevät toisiaan vastaan kuin paikoiltaan irronneet esineet” (Girard 2004, 77).

Yhtäältä yhteisössä, jonka hierarkkiset ja funktionaaliset roolit ovat kunnossa, mustunut nokikolari erottuu ”lian” kerääjänä. Tällöin nokikolari ei sekoitu metropoliittaan, joka yhdistyy vastaavasti puhdistavaan kylpyvaahtoon. Metropoliitta edustaa instituutiota, jonka tehtävänä on pitää pyhä ja profaani erillään yhteisössä, jossa jokainen tuntee oikeat ehtäisyydet suhteessa toisiinsa. Toisaalta nyt voittuneessa yhteisössä, jonka vioittuminen tulee runossa kuvatuksi hierarkkisten ja funktionaalisten erojen tasoittumisena, koko pyhän instituutio rooleineen alkaa horjua. Ennen hallitusti lakaisseet luodat eivät enää puhdistaa, vaan päinvastoin salakavalasti kiihtyneissä vedoissaan toimivat kuin itsestään ja sekoittavat vesikauhun saastuneen vaahdon puhdistavaan kylpyvaahtoon. Tällöin ”saastunut” ei enää puhdistavasti kanavoidu yksittäiseen kategoriaan vaan uhkaa levitä kaikkiin suuntiin. Seurauksena on totaalisen ”puhdistuksen” vaara: käsillä on päivä, jolloin väkivalta uhkaa eskaloitua kuin astiassa, jossa toisilleen vastakkaisista toivon ja epätoivon jyvistä – ei ainoastaan metropoliitasta ja nokikolarista – murskataan niiden väliset erot tasoittavaa jauhoa.

Runon mukaan jäljelle jää kuitenkin yksi silmä. Silmän motiivi on eräs runon tärkeimmistä kristillisistä motiiveista, koska sillä on etenkin runon lopussa väkivallan näkyväksi tekevä funktio. Yleisemmin se voi viitata myös myyttiseen pahaan silmään, jonka varjolla lähes kenestä tahansa poikkeavasta yksilöstä on voitu tehdä tekosyy yhteisöä kohdanneelle epäonnelle (Girard 1982, 29). Tällaiset poikkeavat ihmiset ovat

Girardin mukaan viime kädessä yhteisön muodostaman järjestelmän sisäisiin eroihin palautumattomia merkkejä (Girard 1982, 35), jotka ovat kriisin keskellä helppoja syntipukkeja.

Erityisen tärkeää on kuitenkin huomata, että mimeettiset konfliktit eivät ratkea Tuomen runoissa suoraviivaisesti myyttisillä keinoilla, kuten konflikteista pelastavien sankarijumalien syntymillä. Tätä valaisee erityisen hyvin runossa ”Felix culpa I” esiintyvä taivaallinen hedelmöitys ja sitä seuraava syntymä:

[--] ja niin
syntyy yön ja päivän
salavuoteuden hedelmä,

[--]
ja aavistus
siitä että
omenasta on
riuhaistu sokka,
että pilven
hedelmöittäjä
nainen synnyttää
sadepisarasta kaksoset
(PVT, 11–12).

Vastakohtien salavuoteutta⁵ seuraa aavistus kaksosten syntymästä. Vertaillenään myyttejä ja etnologisia aineistoja Girard on tunnistanut esimerkiksi juuri yön ja päivän yhtymisiä ja kaksosten syntymiä koskevissa kuvastoissa kaikkein vanhimpia sosiaalisten kriisien ja kollektiivisen vainon stereotyyppisiä:

Usein myyttien alku palautuu yhteen tunnuspiirteeseen. Päivä ja yö ovat sekaisin; taivas ja maa kommunikoivat; jumalat liikkuvat ihmisten keskellä ja ihmiset jumalten. Jumalan, ihmisen ja pedon välillä on hyvin vähän eroa. Aurinko ja kuu ovat kaksoset; ne tappelevat jatkuvasti eivätkä erotu toisistaan.
[--]

Loppujen lopuksi kyse on aina liian nopeasta ja näkyvästä pahasta vasta-
vuoroisuudesta, joka yhdenmukaistaa käyttäytymistä sosiaalisissa kriiseissä. Nämä ovat alttiita laukaisemaan kollektiivisia vainoja. Eriytymätön ei ole kuin yksi osittain myyttinen käännös tästä tilanteesta. Siihen täytyy myös yhdistää kaksosten tai vihollisveljesten teema, joka havainnollistaa konfliktuaalista eriytymättömyyttä erityisen taloudellisesti [--]. (Girard 1982, 47–48; suom. TK.)⁶

Siinä missä kaksoset ovat taloudellinen tapa ilmaista konfliktuaalista eriytymättömyyttä myyteissä, Tuomen runossa niiden syntymään yhdistetty aavistus ”omenasta”, josta ”on / riuhtaistu sokka”, kiteyttää runokuvana osuvasti vaaran, joka uhkaa yhteisöä mimeettisiltä kilpailulta suojaavien tabujen ja kieltojen rikkoutuessa. Samalla huomataan, että toisin kuin monissa myyteissä, joissa Girardin mukaan jumala usein parittelee kuolevaisen kanssa antaakseen syntymän kriisistä pelastavalle sankarijumalalle (Girard 1978b, 244), runossa pilvestä hedelmöittynyt nainen ei tuo ratkaisua piilevään

kriisiin. Sen sijaan tämän synnyttämät kaksoset näyttävät vain pahentavan vastavuoroisen kilpailun uhkaa.

Nämä esimerkit osoittavat, että Tuomen runoissa kohdataan samoja vastavuoroisen väkivallan ongelmia, joita myytit ovat perinteisesti käsitelleet. Modernilla runoilijalla ei ole kuitenkaan käytössään niistä pelastavaa uhrimytologista ratkaisua. Mimeettiset vastavuoroisuudet eivät stabilisoidu ja palaudu selkeiksi eroiksi, vaan yksilöt jäävät toinen toistaan jäljittelevien halujensa armoille. Jos Tuomen runoissa tulee esiin jokin tätä ongelmaa koskeva ratkaisu, se on pikemminkin kristillinen ja mystissävytteinen itsensä kieltäminen, kuten voidaan lukea esimerkiksi runon ”Felix culpa II” lopusta.

Erojen vaalimisesta skandaaliin

Kirjallisuutta ja juutalaisuutta tutkinut Sandor Goodhart (2009, 94) on huomauttanut, että profeetallista modaliteettia, jonka juuret ovat raamatullisissa kirjoituksissa, ei tule ymmärtää sanan arkisessa merkityksessä tulevaisuuden ennustamiseksi. Sen sijaan kyse on sen mahdollisuuden osoittamisesta, mitä tulee tapahtumaan, jos yhteisön jäsenet jatkavat toimimistaan niin kuin he parhaillaan toimivat. Profeetallisuus on tällöin modaliteetti, joka tuo esiin eettisen muutoksen mahdollisuuden: profeetan julistaman tuhon tieltä voi kääntyä takaisin. Tämä modaliteetti on käytössä myös seuraavissa säkeistöissä:

[]a nukkavierua
sinun täytyy vaalia,
niin suolasta
louhittua katedraalia
kuin keisarin
huopatossutehdasta,
niin piikkihernettä
kuin orjantappuraa
jotta kaameimmassakin
horkassa tuntisit
hengityksen huurun
panssarilasia vasten.

Jos tässä onnistut
ja teet kuvan
tekemättä kuvaa
(sillä kuvaaminen
on kuin ryöstäisi
näyteikkunan),
on koittava
päivä jolloin
serafit uivat ja
merenneidot leijuvat
liuskan mittaiseen
äärettömyyteen [-].
(PVT, 14.)

Runo asettaa vaatimuksen vaalia erilaisia kohteita tekemättä eroa niiden välille. Kuvasolttaan nämä vaalimisen kohteet koskevat vivahteikkaasti eri aistialueita. Jälkimmäisessä säikeistössä puolestaan vakuutetaan profeetallisesti, että onnistuessaan tässä eroavuuksia tasoittavassa vaalimisessa – mikä samalla tarkoittaa luopumista välittävistä transsendenssin kuvista – ”on koittava / päivä jolloin / serafit uivat ja / merenneidot leijuvat / liuskan mittaiseen / äärettömyyteen”.

Girardin teorian mukaan kuitenkin juuri ulkoisen välityksen (*la médiation externe*) puuttuminen ja kaiken tasavertainen vaaliminen voivat johtaa yhteisön ongelmiin. Esimerkiksi Raamatun Deuterokesajan julistus varoittaa erojen tasoittumisesta, kun se julistaa notkojen täyttyvän ja huippujen alentuvan, mäkien madaltuvan ja vuorten louhikkojen tasoittuvan ennen Jumalan kunnian ilmestymistä (Jes. 40: 4–5). Girardin (1999, 56) mukaan näissä tunnetuissa jakeissa on kyse mimeettisen kriisin representatiosta, sillä yhteisön jäsenet ovat muuttuneet eriytymättömäksi massaksi ja kieltäneet samalla kaiken ”suuruuden ja totuuden”. Toisaalta tämä ulkoisten välittäjien kieltäminen usein kätkee yksilöiden pyrkimyksen pysytellä itse kaikkien asioiden pinnalla (mp.).

Tätä taustaa vasten on vaikea välttää mielikuvaa, että kun runossa ”Felix culpa I” merenneito *leijuu*, se haluaa voittoa mimeettisessä kilpailussa serafin tämän omalla alueella, lentämisessä. Tässä mielessä ”se joka / pystyy vain / juoksemaan on / edelleen linnuksi rampa” (PVT, 54). Kun taas serafi *ui*, se vastaavasti pelaa kaikkein korkeimmilla panoksilla haastaessaan kilpailijansa kunnian iskemällä siihen ominaisuuteen, jossa kilpailija on oletettavasti parhaimmillaan. Panokset ovat nimenomaan korkeat, sillä serafit esitetään usein enkelten hierarkiassa heti Jumalan jälkeen seuraavina, mikä tekee eron merenneitoihin suurimmaksi mahdolliseksi. Nämä hierarkian ääripäitä edustavat kilpailijat ovat tulleet toistensa sokaisemiksi eivätkä kenties tässä vastavuoroisessa kamppailussa lopulta peilikuvien tavoin erotu toisistaan.

Tässä mielessä runo kertoo profeetallisessa modaliteetissa, mitä tulee tapahtumaan, jos toimitaan niin kuin nyt toimitaan: asioiden tasavertainen vaaliminen ilman ulkoisia välittäjiä on onnistuessaan johtava mimeettisiin kilpailuihin ja hierarkkisten erojen tasoittumiseen. Girardin kulttuuriteoriassa tällainen kriisi tarkoittaa monessa mielessä synonyymiä modernille (Girard 2004, 248). Kun yhteisö on kadottanut pyhän mekanismin, jolla kilpailuissa piilevät konfliktit voitiin esimoderneissa yhteisöissä rajata ja ulkoistaa, mikään ei enää estä moderneja yhteisöjä rajoittamattomilta kilpailuilta. Kääntäen voidaan myös ajatella, että kaikesta tulee tällöin nimenomaan ehdottoman vaalimisen arvoista, sillä mikään pyhitetty syy ei enää oikeuta kilpailujen mukanaan tuomien konfliktien ulkoistamista uhrauksellisenä poikkeuksena. Modernissa maailmassa ilman ulkoista transsendenssia kaikesta uhkaa tulla kiellettyä, kuten Slavoj Žižek on hiljattain tiivistänyt (Žižek & Gunjević 2013, 44).

Kokonaan transsendenssi ei kuitenkaan katoa, vaan leviää runon mukaan mimeettisten kilpailujen myötä ”liuskan mittaiseen / äärettömyyteen” (PVT, 14). Girardin

varhaisten termien mukaan vertikaalisen transsendenssin on tällöin korvannut mimeettisten kilpailijoiden toinen toisistaan löytämä poikennut transsendenssi (*la transcendence devinée*):

Ei ole enää Jumalaa, kuningasta tai herraa, joka yhdistää ihmiset universaaliin. Paetakseen partikulaarisuuden tunnetta ihmiset haluavat *toistensa* halujen mukaan; he valitsevat sijaisjumalia, koska he eivät kykene luopumaan äärettömydestä. (Girard 1961, 70; suom. TK.)⁷

Runossa ”Felix culpa I” esiintyvä lakkaamatta soivan puhelimen motiivi kiteyttää myös jotakin olennaista tällaisesta poikenneesta transsendenssista, joka tuottaa romantiikan runoudelle tyypillisen pettävän äärettömyyden kokemuksen. Girardin mukaan kilpaillevaksi muuttunut mimeettinen suhde muuttaa kohteensa pian lumoavaksi esteeksi (*l’obstacle fascinant*) eli skandaaliksi (Girard 1999, 37).

Vaikka nostat luurin
ja vastaat, puhelin
ei lakkaa soimasta;

[--]

sillä pimentolan
aarnivalkea on sinun
elämäsi kysymys,
sinun joka et
etsi vettä vaan
janonlähdettä,
ja pajuvinssa kourassa
vaellat halki roudan
karaiseman maan
jotta viimein
löytyisi suoni josta
oma kuumeesi pulppuaa.
(PVT, 9–10.)

Jälkimmäisessä säkeistössä runon puhuttelema henkilö etsii jotakin. Hän ei etsi tavallista vettä, vaan jotakin perustavampaa, joka voisi tyydyttää hänen eksistentiaalisen janonsa. Mutta kaikki vaikuttaa illusoriselta, sillä korkeinkin tavoite on kuin pettävä ”pimentolan aarnivalkea”. Silti kyse on jostakin erittäin tärkeästä, sillä pelissä on kokonainen ”elämäsi kysymys”.

Miten epävarmoista lähteistä voi tulla ”elämäsi kysymys”? Nämä metaforat ja runon alussa dramaattisesti lakkaamatta toistuva puhelimen hälytys muistuttavat raamatullista kompastuskiveä (*skandalon*). *Skandalon* tarkoittaa toistuvaa estettä, jota vasten voi paradoksaalisesti vain kompastua lisää. Toisin sanoen se on sekä halun pakottava kohde että sen täyttyminen este.⁸ Puhelin ei anna mitään siihen vastattaessa, mutta mitä enemmän siihen yrittää vastata, sitä enemmän se kiehtoo. Juuri tähän pakottavaan kiehtovuuteen, joka jatkuessaan voi saada patologisia muotoja, viittaa myös se, että illusorisesta

”pimentolan aarnivalkeasta” on tullut runossa puhutellulle henkilölle ”elämäsi kysymys”.

Puhelimen motiivi tulee näin ymmärtää suhteessa mimesiksen vetovoimaan. Girardin mukaan juuri skandaalit aiheuttavat ”väriä transsendensseja”, kuten mustasukkaisuutta, kateutta ja kaunaa, sillä kilpailijoiden asettuessa lakkaamatta vastakkain toistensa kanssa erottuakseen toisistaan he tosiasiaassa kompastuvat toisiinsa yhä enemmän (Girard 1999, 37). Teoksessaan *Mensonge romantique et vérité romanesque* Girard pyrki selvittämään, miten tällaiset väärät transsendenssit korvaavat arkaaisen pyhän:

Sitä mukaa kuin taivas tyhjenee, pyhä virtaa yli maan. Se erottaa yksilön kaikista maallisista hyödykkeistä; se kaivertaa yksilön ja tämänpuoleisen maailman välille paljon suuremman kuilun kuin muinainen tuonpuoleinen. Maan pinnasta, jolla *toiset* elävät, tulee saavuttamaton paratiisi. (Girard 1961, 67; suom. TK.)⁹

Kun ulkoisen uskonnollisen horisontin puuttuessa yksilöt tulevat tiedostamattaan pyhittäneeksi toinen toisensa halujensa välittäjiksi, kyse on halun sisäisestä välityksestä (*la médiation interne*) (Girard 1961, 18). Tällöin yksilö alkaa kärsiä metafyysestä halusta, eli halusta koota itseensä kaikki oletettu täyteys, joka kuitenkin aina pakenee toisiin ihmisiin (Girard 1961, 69).

Runon viimeisessä säkeistössä, jossa palataan vielä puhelimen motiiviin, puhuteltu henkilö tulee vielä kerran esiin – tällä kertaa ikään kuin karkotettuna enkelinä kolkuttamassa paratiisin portilla. Puhelimen illusorinen äärettömyys saa hänet nyt yhtä aikaa sekä kavahtamaan sitä että samalla tuntemaan itsensä siihen vihityksi. Suhde toiseen on muuttunut mimeettiseksi hyperbolaksi: mitä intensiivemmin puhelimeen vastaaja altistuu pakottavaan suhteeseen, sitä huonommin hän kykenee tarkastelemaan vihkimystään laajemmasta perspektiivistä. Mitä enemmän puhelimeen vastaaja epäonnistuu tasapainoisen suhteen luomisessa toiseen, sitä pakotetumpana hän jatkaa etsintäänsä:

[J]a säteellä
ratsastaja kolkuttaa
suljetun puutarhan
porttiin, ja
kaikki mitä
kavahdat on
ennettä siitä
että johonkin
sinut on vihitty,
sillä vaikka nostat
luurin ja vastaat,
puhelin ei lakkaa soimasta
(PVT, 15).

Skandaalin vetovoima vaikuttaa myös runoa tulkitsevaan lukijaan. Antaahan vastaimisen pakko vaikutelman, että vastaajalla on mitä tärkein syy haluta sitä, mitä hän

tavoittelee. Tällaisen pakottavan esteen – joka sekä vihkii että kavahduttaa – on kätkevä mittaamaton aarre, jonka etsimiseen on käytettävä kaikki jäljellä olevat voimat (Girard 1961, 181).

”Felix culpa I” -runon loppu, jota edellä siteerasin, eroaa merkittävästi sen vastinparin lopetuksesta. ”Felix culpa II” -runossa suhde toiseen esitetään skandaalin sijaan personoituna kristillisenä lahjana, jota kuvataan katolisesta mystiikasta tutuin kieli-

[--] runossa
kuten rakkaudessa
kaikki tapahtuu
sinussa ja sinua
vailla, kun hiljaa
tihentyy pimeydessä
hiili ja Alban tryffeli

ja tiedät katseen
joka tilkitsee murheen
vaikka on
murhe itse,
lahja joka
kerran annettiin
saamatta mitään

takaisin, lahja
joka näkee
meidät ja
silti hymyilee
kuin kylkeen
puhkaistu aurinko:
siinä se nyt on
(PVT, 55–56).

Teoksen lopussa runon puhuja tunnustaa sen, mikä teoksen alussa tuntui aina pakenevan saavuttamattomiin vedenlähteisiin, suljettujen paratiisin porttien taakse ja lakkaamatta soivaan puhelimeen: niin runossa kuin rakkaudessakin kaikki tapahtuu sinussa ja sinua vailla. Pakonomaiseksi muuttuneen metafysisen halun ja autonomian illuusion on rikkonut uudella tavalla ymmärretty itsen ja toisen välisen suhde, jossa itseen ei enää yritetä koota kaikkea toisissa nähtyä täyteyttä. Varmasti myös ristiinnaulitun haavojen ja katseen on mahdollista ”skandalisoida”, mutta tässä ne edustavat pikemminkin anteeksiantoa ja muistamista.

Tässä mielessä runon lopun kristillisessä tunnustuksessa on jotakin samaa Girardin tarkastelemien suurten romaanien lopetusten kanssa: ”Metafyysisestä halusta luopuminen muodostaa romaanien päätösten ykseyden” (Girard 1961, 293; suom. TK).¹⁰ Enää omasta itsestä puuttuvaa täyteyttä ei etsitä toisista, joista muodostui skandaaleja. Mimeettisen kilpailun tilalle on tullut *imitatio Christi*.

Apokalypsi ja sijoiltaan vivuttu maailma

Kekseliäitä sanaleikkejä runsaasti hyödyntävä teos *Vaaleanpunainen ilmestyskirja* on sekoitus myyttisiä vihjeitä sekä teknologian, median ja sotien nopeuttamaa modernia kuvastoa. Teos on ajoittain poliittisesti kantaottava puhuessaan esimerkiksi markkina-voimista, välillä taas alkemistisen kirjoituksen tapaan harhaileva tekstikudos, joka jättää lukijalleen vain epämääräisiä vihjeitä. Tällaisena teos on syytä sijoittaa raamatullisten apokalypsien jatkumolle. Esimerkiksi Robert Hamerton-Kelly (2007, 5) määrittelee teoksessa *Politics and Apocalypse* apokalypsin sen raamatullisesta taustasta lähtien koodatuksi narratiiviksi, jolla on usein poliittinen merkitys. Tuomen runoelmalle ei tosin ole vierasta myöskään alkemistinen kirjoitustapa. Sen eräänä tunnuspiirteenä on käyttää vailla vastausta jääviä vihjeitä ja peitenimiä, joiden ainoa tarkoitus on kätkeä syvien merkitysten poissaolo (Pinkus 2010, 16).

Teoksen nimirunoelma alkaa selittämättömillä enteillä. Taivas on jälleen kerran levoton, kun outo vihellys kiertää öisen kaupungin taivaalla. Kadut ovat täynnä enteilevää höyryä. Niin kuin monissa hirviömyyteissä, maalliset eläimet lentävät saatuaan taivaallisten olentojen siivet. Samalla muistetaan huomauttaa, että vain valitut voivat ymmärtää näitä outoja enteitä. (VI, 19–20.) Runoelma saa kuitenkin pian epätoivoisemman sävyn, sillä se päinvastoin alkaa harmitella selkeiden erojen puuttumista. Värien sekoittuminen osoittautuu vaaralliseksi, sillä Theseuksen traaginen virhe Aigeianmerellä – hän ei muistanut vaihtaa mustia purjeita valkoisiin – uhkaa toistua paikasta riippumatta (VI, 25–27).

Huoli selkeiden erojen katoamisesta vahvistuu jo runoelman motoksi valitussa lainauksessa ranskalaiselta benediktiiniläismunkki Antonin Augustin Calmet’lta (1672–1757). Oman aikansa katolilaisuudelle tyypillisesti Calmet tulkitsee *Raamattua* kirjaimellisesti. ”Vaaleanpunaisen ilmestyskirjan” englanninkielisessä motossa hän varoittaa pyhän rajojen hälvenemisestä:

The number 666 can be found in names and words the most sacred and of the most opposite character to the Antichrist, so that the wisest and best plan is to be silent rather than to invent fancy meanings which may be unjustly applied (VI, 17).

Koko runoelma voidaan lukea kommenttina Calmet’n varoitukseen. Calmet’n ajatus heijastelee länsimaissa ainakin 1500-luvulle asti vallinnutta allergista asennetta, jolla pyhä on pyritty pitämään erillään sekä sille vastakkaisista voimista että maallisesta (ks. Bandera 1994). Allerginen asenne on tämänkin jälkeen usein säilynyt, mutta usein kääntyneenä toisin perin: profaaniksi ymmärretty maailma pyritään pitämään puhtaana taivaallisista aineksista (mt.). Runoelmassa Calmet’n pelko on käynyt toteen, sillä pedon luku löytyy muualtakin kuin perinteisen raamatuntulkinnan mainitsemista kohteista:

[K]uka antoi
jonotusnumeron
666 kuin
polttoimerkin
otsaan
jotta ostaisimme
ja myisimme

itsemme helvettiin,
näinhän meille aina
kerrottiin, mutta ei,
yhtä hyvin
on kyse myös
auringon luvusta,

sorath sorath
raakkuvat varikset
räystäillä, ja
etäisyyksiin vihityille
tämä on
silkkää hepreaa,

tämä on vaaleanpunainen
ilmestyskirja,
kun sarastus ja
varjo vaihtavat
paikkaa

eikä kukaan
tiedä mitä
väriä tunnustaa
tai kenen lipun
alla kulkee [--]
(VI, 47–48).

Kun pedon luvun edustamaa pahuutta ei kyetä rajaamaan esimerkiksi kirjaimellisella tulkinnalla – niin kuin runon puhujan tulkintayhteisössä on ennen voitu tehdä, sillä ”näinhän meille aina / kerrottiin” – runon puhuja löytää sen merkityksiä myös petoa tarkoittavasta hepreankielisestä sanasta *Sorath*, joka on myös yhdistetty lukuun 666. Samalla runon motossa esitetty huoli erojen katoamisesta laajenee eksegeetikasta myös sosiaaliselle ja poliittiselle tasolle, sillä menetettyään kykynsä ulkoistaa pahuus yhteisö on myös menettänyt kykynsä perustaa itsensä myyttisesti: jos ketään ei voida osoittaa yksimielisesti pahaksi, kukaan ei ole enää syytön.

Pyhäinjäännökset eivät enää toimi rajaavina kategorioina: ”[--] nämä / häviävät hetket / ovat yhtä arvokkaita / kuin Johannes / Kastajan pääkallo // tai Pyhän Paavalin / leukaluu [--]” (VI, 54). Desakralisoituneessa maailmassa Paavalin leukaluu on vain pala luuta, aivan kuten toteemit ovat vain paloja puuta ja pyhät kivet pelkkiä kiviä. Mikään ei erota niiden arvoa immanenttien ”häviävien hetkien” arvokkuudesta. Kokonainen mennyt maailma on tullut siirtyneeksi pois paikoiltaan:

[--] voi
Arkhimedes,

sydän on
se piste jossa
maailma vivutaan
sijoiltaan, ja se
on linnoittautuessaan
vapaa, koska

se antaa anteeksi
vaikka taivaalta
sataisi rakeita
kuin uuden
jäkäuden siemeniä,
kurnusimppuja

ja kummelinturskia,
ja riivaajat
ja raivottaret
kylväisivät tänne
spitaalini ja
tulirokon merkit

ja iskisivät säpäleiksi
sen peilin
jonka oli määrä
heijastaa jokin
siedettävämpi
kohtalo,

sydän kuin
Rosettan kivi
jonka oikea
tulkinta olemme
me [--]
(VI, 48–50).

Romanttinen ”sydän” voi lopulta toimia Arkhimedeen pisteenä, josta kokonainen maailma vivutaan sijoiltaan – niin kuin Jean-François Champollionin ratkaistessa hieroglyfien arvoituksen Rosettan kiven avulla. Ihmiset ovat olleet osia ikään kuin hieroglyfien tapaan koodautuneessa myyttisessä järjestelmässä, joka nyt purkautuu oikein tulkitusta ihmissydämeistä lähtien. Walter Benjamin on todennut pyhän ja hieroglyfien yhteydestä seuraavasti:

Kirjoituksen pyhyys on erottamattomasti sidottu ajatukseen sen tiukasta koodautumisesta. Jokainen pyhä kirjoitus nimittäin kiinnittyy tiettyyn järjestelmään, joka lopulta yhdistyy yhdeksi ja muuttumattomaksi, tai pyrkii muodostumaan sellaiseksi. Siksi aakkosellinen kirjoitus yhdistelmänä kirjoituksen yksikköjä on kauimmaksi poikennut pyhien järjestelmien kirjoituksesta. Jälkimmäiset muodostavat hieroglyfejä. Halu varmistaa minkä tahansa kir-

joituksen pyhä luonne – konflikti pyhän voimassaolon ja profaanin ymmärrettävyyden välillä tulee aina olemaan – johtaa järjestelmiin, hieroglyfeihin. (Benjamin 1991, 351; suom. TK.)¹¹

Benjaminin mukaan juuri kielestä toiseen kääntyvä profaani ymmärrettävyys asettuu pyhän koodautuvaa tendenssiä vastaan. Tämä ajatus on kuitenkin syytä ymmärtää Benjaminin omaperäistä kielikäsitystä laajemmin: esimerkiksi anteeksianto edellyttää menneiden vääryyksien avointa tulkintaa, ei niiden yhteisöllistä ritualisointia tai niiden myyttisiä transfiguraatiota, jotka usein vain vaientavat uhriensa äänet.

Epäilemättä Tuomen runous on Benjaminin tarkoittamassa mielessä yhä osaltaan altis pyhittävälle tendensseille, mihin viittaa esimerkiksi *Vaaleanpunaisen ilmestyskirjan* numerologinen arkkitehtuuri – teoksen nimirunoelmassa on tarkalleen 666 säettä. Desakralisoivaan tendenssiin viittaa kuitenkin se, että runoelman mukaan muinoin hieroglyfien tapaan koodautunut sydän kykenee antamaan anteeksi, vaikka myyttisen kohtalon heijastanut peili rikkoutuisi. Myyttisellä kielellä runoelma toteaa, että riivaajia ja raivottaria on yhä jäljellä ja että ne myrkyttävät yhä ihmisten välisiä suhteita kylvämällä spitaalain ja tulirokon merkkejä, mutta ne eivät enää heijasta ”siedettävämp[ää] kohtalo[a]” ja perusta yhteisöä. Runoelman jälkimytologisessä maailmassa on käynyt mahdottomaksi palata yhteisön pelastaviin figureihin: ”[J]a siksi on // turha puhua / naurettavasta / totuudesta, joka / löytyy kuin / ajelehtiva lapsi / koristaan keskeltä // osmankäämien / holvia [-]” (VI, 41–42).

Maailman desakralisoitumisen lisäksi Tuomelle ominainen mystiikka tulee myös runoelmassa esiin: ”pohjimmiltaan” ovat ”samaa juurta / kaikki” (VI, 51), ja ”on kuin jokin / näkymätön säie // virittyisi kaiken / olevan välille” (VI, 53). Mystiikka on yritys vetäytyä sekä mimeettisen mallien että pyhää välittävien kuvien ulottumattomiin, mikä on osaltaan äärimmäinen keino välttää mimeettisiä konflikteja. Tästä kertovat myös kuvaukset pimeyden ja kirkkauden kääntymisestä toisikseen (VI, 51) sekä kokemus kaitselmuksen nielemäksi tulemisesta (VI, 52). Luopuminen mimeettisestä halusta tosin muistuttaa enemmän esimerkiksi buddhalaisuutta kuin kristinuskolle tyypillistä *imitatio Christiä*, joka affirmoi mimeettisen mallin (Girard 1996, 63). Kenties tämä heijastaa Tuomen syvää vakuuttumista siitä, että eri uskonnollisten traditioiden mystikot puhuvat pohjimmiltaan samoista asioista (Halonen 2010).

Lopuksi

Kaksi Panu Tuomen 2000-luvun alun runoteosta – *Pyhän Vituksen tauti* ja *Vaaleanpunainen ilmestyskirja* – viittaavat molemmat useilla eri tavoilla mimesiksen vetovoimaan ihmisten välisissä suhteissa. Tästä ovat osoituksena niissä ilmenneet lukuisat eriytymättömyyden kriisit. Myyttiset figuurit ajautuvat kilpailuihin ja uhkaavat muuttua toisikseen. Sosiaaliset ja uskonnolliset hierarkiat horjuvat. Ulkoisten uskonnollis-

ten välittäjien puuttuessa vastavuoroinen mimesis tuo mukanaan skandaaleja, jolloin yksilöt muuttuvat lumoaviksi esteiksi toinen toisilleen. Pyhän Vituksen tanssitauti voi muiden tarttuvien tautien tavoin saada kokonaisia yhteisöjä sekasorron valtaan, eikä edes yhteisön tabuin suojaama keskus vältty tartunnalta: ”[V]aietulla sanalla / on pyhän Vituksen / tauti” (PVT, 9).

Jos pyhä ymmärretään René Girardia seuraten yhteisöllisenä mekanismina, joka kätkee mimeettisten mallien kanssa syntyneet konfliktit kanavoimalla ne yhteisön ulkopuolelle, Tuomen runoteokset edustavat usein päinvastaista kehitystä. Juuri mimeettiset suhteet ja pitkittyneet kriisit jäävät niissä näkyville. Siinä missä erityisesti *Pyhän Vituksen tauti* lukuisine myyttisine viittauksineen jättää mimeettiset vastavuoroisuudet tulkittaviksi, *Vaaleanpunainen ilmestyskirja* puolestaan antaa ymmärtää, että mimesiksen vaarojen kieltäminen – sen palauttaminen jonkinlaiseen myyttiseen järjestykseen – voisi tarkoittaa ainoastaan totalisoivaa ratkaisua, yksilöiden kokoamista yhteisen lipun alle. Mutta juuri tämä katkeamaton ketju on käynyt mahdottomaksi runoelman kuvaamassa maailmassa, sillä pyhä ja profaani ovat menettäneet kulttuuria jäsentävän voimansa – mikä tarkoittaa, loppujen lopuksi, että mimeettisiä konflikteja ei kyetä enää ulkoistamaan yhteisöä perustavasti.

Näin Tuomen tekstit toimivat osaltaan sisältämiensä myyttisten motiivien kriittisenä kommentaarina.¹² Kuten raamatulliset esikuvansa, ne käyttävät usein myyttistä kieltä mutta myös kieltäytyvät myyttisistä, selkeät erot palauttavista ratkaisuista, kuten pelastavista figureista. Konfliktit peittävän järjestyksen sijaan runot näyttävät mimesiksen vetovoiman ja asettuvat konfliktien uhrien, muistamisen ja anteeksiannon puolelle. Tässä mielessä Tuomi tulee usein tulkinneeksi anti-uhrauksellisesti aikaisempia myyttejä ja aikansa yhteiskuntaa.

Viitteet

¹ Parhaita yleisesityksiä Girardin ajattelusta ovat Fleming (2004) ja kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta Doran (2008). Suomalaista keskustelua sisältyy erityisesti *Nuoren voiman* Girard-teemanumeroon 6/2008.

² Erityisesti ”The Plague in Literature and Myth” (Girard 1978a, 136–154).

³ ”[–] l’épidémie de peste symbolise toujours l’imminente disparition du groupe, l’advenue d’une réciprocité violente et généralisée où chacun est le rival de l’autre. Le peste est un symbole et un symptôme de la perte des différences.”

⁴ ”L’effondrement des institutions efface ou télescope les différences hiérarchiques et fonctionnelles, conférant à toutes choses un aspect simultanément monotone et monstrueux. Dans une société qui n’est pas en crise l’impression de différence résulte à la fois de la diversité du réel et d’un système d’échanges qui *diffère* et par conséquent dissimule les éléments de réciprocité que forcément il comporte, sous peine de ne plus constituer un système d’échanges, c’est-à-dire une culture. [–] Quand la société se détraque, par contre, les échéances se rapprochent, une réciprocité plus rapide s’installe non seulement dans les échanges positifs [–] mais dans les échanges hostiles ou ’négatifs’ qui tendent à se multiplier.”

⁵ Tuomen tuotannossa vastakohtien yhtymisen teema on ollut toistuvasti esillä (Tuomi 2009).

⁶ "Souvent le commencement des mythes se réduit à un seul trait. Le jour et la nuit sont confondus. Le ciel et la terre communiquent: les dieux circulent parmi les hommes et les hommes parmi les dieux. Entre le dieu, l'homme et la bête, il n'y a pas de distinction nette. Le soleil et la lune sont frères jumeaux; ils se battent perpétuellement et l'on ne peut pas les distinguer. [...] C'est toujours, en somme, la mauvaise réciprocité trop rapide et visible qui uniformise les comportements dans les grandes crises sociales susceptibles de déclencher les persécutions collectives. L'indifférencié n'est qu'une traduction partiellement mythique de cet état des choses. Il faut y associer le thème des jumeaux ou des frères ennemies qui illustre l'indifférenciation conflictuelle de façon particulièrement économique [...]."

⁷ "Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon *l'Autre*; ils choisissent des dieux de rechange car ils peuvent pas renoncer à l'infini."

⁸ Girard (1978b, 438–453); Girard (1996, 198); Girard (1999, 23–39).

⁹ "A mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre; il isole l'individu de tous les biens terrestres; il creuse, entre lui et l'ici-bas un gouffre plus profond que l'ancien au-delà. La surface de la terre où habitent les *Autres* devient un inaccessible paradis."

¹⁰ "C'est le renoncement au désir métaphysique qui fait l'unité des conclusions romanesques."

¹¹ "Die Heiligkeit der Schrift ist vom Gedanken ihrer strengen Kodifikation untrennbar. Denn alle sakrale Schrift fixiert sich in Komplexen, die zuletzt einen einzigen und unveränderlichen ausmachen oder doch zu bilden trachten. Daher entfernt sich die Buchstabenschrift als eine Kombination von Schriftatomen am weitesten von der Schrift sakraler Komplexe. Diese prägen in der Hieroglyphik sich aus. Will die Schrift sich ihres sakralen Charakters versichern – immer wieder wird der Konflikt von sakraler Geltung und profaner Verständlichkeit sie betreffen – so drängt sie zu Komplexen, zur Hieroglyphik."

¹² Lisää kirjallisuudesta myyttien kriittisenä kommentaarina teoksessa Goodhart (1996).

Lähteet

Primäärilähteet

Tuomi, Panu 2003. *Pyhän Vituksen tauti* [= PVT]. Helsinki: WSOY.

Tuomi, Panu 2005. *Vaaleanpunainen ilmestyskirja* [= VI]. Helsinki: WSOY.

Sekundäärilähteet

Bandera, Cesáreo 1994. *The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Benjamin, Walter 1991. *Gesammelte Schriften*, Band I. Hrsg. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp.

Cooke, Jennifer 2009. *Legacies of Plague in Literature, Theory and Film*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Doran, Robert 2008. Editor's Introduction: Literature as Theory. Robert Doran (ed.), *Mimesis and Theory. Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*. Stanford: Stanford University Press, xi–xxvi.

- Fleming, Chris 2004. *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.
- Girard, René 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- Girard, René 1978a. "To Double Business Bound". *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René 1978b. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- Girard, René 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Girard, René 1996. *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. New York: Crossroad.
- Girard, René 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- Girard, René 2004. *Väkivalta ja pyhä. (La violence et le sacré, 1972.)* Suom. Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Girard, René 2007. *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets Nord.
- Goodhart, Sandor 1996. *Sacrificing Commentary. Reading the End of Literature*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Goodhart, Sandor 2009. Literature, Myth, and Prophecy. Encountering René Girard. Sandor Goodhart, Jorgen Jorgensen, Tom Ryba & James G. Williams (eds.), *For René Girard. Essays in Friendship and Truth*. East Lansing: Michigan State University Press, 87–99.
- Halonen, Kaisa 2010. Runoja yötyönä. *Vantaan Lauri* 18.11.2010.
- Hamerton-Kelly, Robert 2007. An Introductory Essay. Robert Hamerton-Kelly (ed.), *Politics and Apocalypse*. East Lansing: Michigan State University Press, 1–28.
- Oja, Outi 2012. From Autofictive Poetry to the New Romanticism. The Guises of Finnish Poetry in the 1990s and 2000s. Leena Kirstinä (ed.), *Nodes of Contemporary Finnish Literature*. Studia Fennica Litteraria 6. Helsinki: Finnish Literature Society, 112–135.
- Pinkus, Karen 2010. *Alchemical Mercury. A Theory of Ambivalence*. Stanford: Stanford University Press.
- Tuomi, Panu 2009. Vastakohtien salavuoteudesta. Torsti Lehtinen (toim.), *Kirjailijan Raamattu*. Helsinki: Johnny Kniga, 165–180.
- Žižek, Slavoj & Boris Gunjević 2013. *God in Pain. Inversion of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press.