

MYYTTI, DESAKRALISAATIO JA KAUNOKIRJALLISUUS

RENÉ GIRARD JA TULKINTA SEKULAARILLA AJALLA

Miten tahansa moderni, 1700-luvulla Euroopassa alkunsa saanut länsimainen kirjallisuus instituutiona määritelläänkään, se ei kumpua tyhjästä. Se on perinyt ja muokannut edeltävien kirjoitusten, kielten ja kulttuurien keskeisiä aineksia, jotka puolestaan ovat sekä paikallisten valtarakennelmien että globaalien vaikutusten alaisia. Globaalisti eräs kaikkein vahvimmin kulttuureihin, kieliin ja kirjallisuuteen vaikuttaneista tekijöistä on ollut uskonto. Ranskalaisen kirjallisuudentutkijan ja filosofisen antropologin René Girardin (1923–2015) ajattelussa uskonnon merkitys korostuu erityisen voimakkaasti.

Uskonnon erään osatekijän, myytin, suhde ”sekulaariin kirjallisuuteen” on tutkimushistorian valossa hyvin kirjava (esim. Segal 2004, 74–90). Myyteistä puhuttaessa uskontotieteilijä, psykologi ja kirjallisuudentutkija määrittelevät keskeisimmätkin käsitteet usein eri tavoin. Myytti voidaan määritellä esimerkiksi narratiiviksi, jolla on jokin erityinen merkitys tietyn yhteiskunnan jäsenille, kuten kertoa heille jotakin tärkeää jumalista, historiasta, laeista tai luokkarakenteesta. Näin ymmärrettyinä Raamatulla on ollut kanadalaisen kirjallisuudentutkija Northrop Fryen mukaan läntisessä Euroopassa myytin rooli ainakin 1700-luvulle asti. (Frye 2006, 50–51.)

1700-luvulle tultaessa länsimaissa on toisin sanoen alkanut tapahtua jotakin, johon ta-

vallisesti viitataan termillä sekularisaatio. Vielä esimerkiksi 1500-luvulla erilaisten uskonnollisten uskomusten ja kokemusten taustaehdot olivat länsimaisella ihmisellä filosofi Charles Taylorin (2007, 11–14) mukaan hyvin erilaiset kuin 2000-luvulla, sillä 1500-luvulla uskomukset olivat osa annettua ja naiivisti koettua todellisuutta. Sekulaarin ajan ihminen kokee sosiaalisten kuvastojen ja taustaehtojen vaihteitaisten muokkautumisten vuoksi todellisuuden eri tavalla – esimerkiksi se jättää mahdollisuuden valita vapaasti, mitä uskoo (Taylor 2007).

Girardin modernia aikaa koskevien näkemysten on katsottu olevan joiltakin keskeisiltä piirteiltään sopusoinnussa Taylorin kirjassaan *A Secular Age* (2007) esittämän laajan sekulaarin ajan kuvauksen kanssa (Palaver 2010, 8–9; Cowdell 2013, 11). Toisaalta Girard on selvästi Taylorin käsitystä klassisemman, Émile Durkheimiin tukeutuvan uskontokäsityksen puoltaja (Tarot 2008, 661; Goodhart & Astell 2011, 2; Arppe 2014, 160) ja samoin Tayloriin verrattuna jokseenkin suoraviivaisen, juuriltaan aina Max Weberiin ulottuvan sekularisaatiokäsityksen kannalla, vaikkakin omin painotuksin ja varauksin (Cowdell 2013, 12–13).

Tämän artikkelin tavoitteena on selvittää Girardin ajattelun valossa ja sitä edelleen kehittämällä, mikä on kaunokirjallisuuden tulkinnan merkitys aikana, jonka ilmeisenä taustana

länsimaissa yhä siintävät sekä monet myytit että erityisesti juutalais-kristillisten uskontojen pyhät tekstit. Missä mielessä sekulaarin ajan kirjallisuus on myyttien tai pyhien tekstien perillinen? Ja millaisia mahdollisuuksia ja toisaalta rajoitteita sekulaarin ajan ihminen tyypillisesti kohtaa tulkitessaan kaunokirjallisuutta ja sitä edeltäviä uskonnollisia tekstejä, kun ne Girardin tapaan nähdään osana samaa jatkumoa?

Edellisten kysymysten historiallinen laajuus tulee ymmärrettäväksi, kun ne suhteutetaan Girardin ajattelun kokonaiskaareen. Girard tuli ensin 1960-luvulla tunnetuksi subjektin halun mimeettisyyttä eli jäljittelytaipumusta tarkastelevana kirjallisuudentutkijana teoksellaan *Mensonge romantique et vérité romanesque* ("Romanttinen valhe ja romaanin totuus"). 1970-luvulla hän siirtyi filosofiseen antropologiaan, kun hänen uskontoa ja pyhää koskeva teoriansa julkaistiin teoksessa *La Violence et le sacré* (1972; suom. *Väkivalta ja pyhä*, 2004). Tämän jälkeen Girard syvensi teoriansa antropologista ja psykologista puolta ja siirtyi lisäksi teologiaan tarkastelemalla teoksessaan *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978; "Maailman perustamisesta saakka kätkeyt asiat") muun muassa sitä, miten raamatulliset tekstit valaisevat ihmisten välisten suhteiden järjestelmää. Viimeiseksi jäänyttä vaihetta Girardin ajattelussa on kutsuttu historialliseksi: teoksessaan *Achever Clausewitz* (2007; "Clausewitzin loppuun saattaminen") Girard analysoi preussilaisen sotateoreetikon Carl von Clausewitzin teosta *Vom kriege* (1832; suom. *Sodankäynnistä*, 1998). Samalla Girard käsittelee muun muassa Clausewitzin mimeettistä suhdetta Napoleoniin ja yleisemmin Saksan ja Ranskan välisiä suhteita mimeettisen kilpailun ja koko modernia aikaa leimaavan sosiaalisten ja yksilöllisten erojen katoamisen näkökulmasta.

Kenties tärkein modernia aikaa määrittävä muutos on Girardin (2007, 232–234) mukaan 1700-luvulla tapahtunut siirtyminen ulkoisten mallien jäljittelyn aikakaudesta aikaan, jolloin

mimeettisten halujen välittyminen on sisäistä. Tällä erottelulla Girard viittaa siihen, että ulkoisen välityksen aikakaudella perinteisissä hierarkkisissa yhteisöissä oli saatavilla suojaa tarjoavia transsendenteja malleja, joiden jäljittely asetti yksilöt riittävän etäälle toisistaan ja jotka siten ehkäisivät yhteisön sisäisiä konflikteja. Halujen sisäisen välittymisen aikakausi puolestaan viittaa romantiikan jälkeiseen maailmaan, jossa jäljiteltävät mallit ovat jumalien ja kuninkaiden puuttuessa jokaisen saatavilla olevia vertaisia, mikä johtaa moderniin tasa-arvoistumiseen mutta samalla myös yksilöiden keskinäiseen kilpailuun (esim. Girard 1961, 59–87). Vaikka Girard myöntääkin esittävänsä tämän siirtymän jokseenkin hajanaisesti ja epäsystemaattisesti, ikään kuin kirjallisuustulkintojensa sivutuotteena,¹ on modernisaatiosta hahmotettava kuva joka tapauksessa melko suoraviivainen: kyse on sosiaalisia suhteita koskevasta historiallisesta siirtymästä ulkoisen välityksen ajasta aikakauteen, jolle on ominaista, että vallitsevaksi nousee halujen sisäinen välitys (Sinivaara 2012; Cowdell 2013, 25–27; Palaver 2013, 58–62).

Artikkelissani analysoin ensin, miten erottaa pyhä teksti myytistä ja miten etenkin myytti oikeuttaa yhteisön järjestystä ja vahvistaa sen kokemusta transsendenssista. Oletuksena on, että tekstin pyhittyminen tarjoaa kiinnostavan välietapin matkalla myyteistä kaunokirjallisuuteen. Sen jälkeen selvitän, mitä Girard tarkoittaa desakralisaatiolla ja miten se liittyy myytteihin ja kirjallisuuden historiaan. Desakralisaatioissa säily terminologinen yhteys pyhään, sakraaliin, ja se on siten Girardin uskontoteorian kannalta sekularisaatiota osuvampi termi, vaikka molemmat viittaavat Girardin ajattelussa lopulta samaan kristinuskosta alkaneeseen historialliseen prosessiin. Tämän jälkeen käsittelem Girardin teorian pohjalta kehittämäni kolmea erilaista tulkintasuhdetta, jotka kuvaavat sekulaarin ajan lukijoiden tyypillisesti kohtamia mahdollisuuksia ja rajoitteita, kun he tulkitsevat kirjallisuuden valossa itseään ja ihmissuhteitaan

myytteihin asti ulottuvan juutalais-kristillisen tradition perillisinä. Artikkelin lopuksi palaan vielä kysymykseen, mitä Girardin teorian näkökulmasta onnistunut, parhaimmillaan antropologisesti ja sosiohistoriallisesti pätevää tietoa välittävä tulkinta edellyttää tulkittavilta teksteiltä.

TEKSTIN PYHYYS

JA MYYTIN KÄTKEVÄ VOIMA

Filosofi Jacques Derrida (2001, 374) on esittänyt, että pyhän ja sekulaarin vastakkainasettelu on naiivi, avoin dekonstruktivisille kysymyksille, koska sekulaari on itse asiassa läpeensä uskonnollinen ja erityisesti kristillinen idea. Tämä näkemys liittyy Derridan niiden tutkijoiden joukkoon, jotka Max Weberistä aina Hans Blumenbergiin, Marcel Gauchet'hen ja René Girardiin ovat tavalla tai toisella nähneet kristinuskon paradoksaalisesti kytköksissä sekularisaatioon. Niin sanottu sekulaari kirjallisuus alkoi säilyttää Derridan mukaan pyhien tekstien muistoa ”kvasi-sakraalissa” muodossa samaan aikaan kun raamatullisten tekstien desakralisaatio oli alkanut (Derrida 2001, 398). Samalla kirjallisuus Derridan mukaan toistaa vanhoja teologisia ja kristillisiä käsitteitä, joita Derrida-tutkija Michael Naasin (2012, 251) mukaan ovat esimerkiksi augustinolainen tunnustus omaelämäkerran taustalla tai kaunokirjallisen objektin loukkaamattomuuden suojaaminen pitämällä sitä tekijä-luojan teoksena.

Derridan näkökulmasta jokainen teksti on pyhä teksti sikäli kuin tekstin muodostavien sanojen koskemattomuus tai loukkaamattomuus eli ”tekstin kirjain” tulee kunnioitettuksi; tämä kunnioitus on tekstin sakralisaation alkuperä (Derrida 2001, 374). Toisaalta moderni kirjallisuus myös toistaa lukemattomissa eri tilanteissa ja siten ”desakralisoi” aabrahamilaisten uskontojen ”pyhää ilmoitusta” (Derrida 1999, 205). Näin ollen kaunokirjallisuuden

suhde raamatullisiin teksteihin on Derridan mukaan lopulta yhtä aikaa sekä niiden pyhää perintöä säilyttävä että sitä samalla peittävä.

Toisaalta myytti on selvästi jotakin muuta kuin edellä kuvatulla tavalla suojattu ja siten pyhitetty teksti, vaikka se voikin olla osa jonkin uskonnon pyhiä kirjoituksia. Tavanomaisesti myytti ymmärretään alkuperältään anonyymiksi mutta yhteisölle tärkeäksi perustavaksi kertomukseksi, jolle on tyypillistä esimerkiksi voimakkaat vastakohtat tai muodonmuutokset. Myyttinen teksti voi muuttua uskonnollisesti auktoritatiiviseksi ”käyttökirjallisuudeksi” sitä mukaa kuin sen luettu tai vaikkapa laulettu muoto liittyy yhteisön toimintaan – esimerkiksi vahvistamalla yksilöiden välisiä suhteita, vakiinnuttamalla yhteisön sisäisiä rooleja ja luomalla rituaalista jatkuvuutta. Paul Ricœurin (1979, 272) seuraten ”pyhästä tekstistä” onkin kenties hyödyllistä erottaa ”auktoitatiivinen teksti” silloin, kun jokin yhteisö tunnistaa hermeneuttisesti itsensä perustetuksi jonkin itselleen tärkeän tekstin varaan, joka samalla syrjäyttää muut tekstit ja traditiot tästä perustavasta tehtävästä. Tällaiset tekstile ulkoiset syyt ovat mielestäni viime kädessä niitä, jotka tuottavat tekstile uskonnollisesti merkittävän aseman tiettyssä yhteisössä tai kulttuurissa.

René Girardin uskontoteoriassa myytit ovat kertomuksia, joista voi rituaalien tapaan löytää vihjeitä yksilöiden ja ryhmien välisten erojen katoamista aiheuttaneista väkivaltaisen jäljittelyn kriiseistä – ja toisaalta näiltä kriiseiltä ”pelastaneiden”, kulttuurille elintärkeiden erojen paluusta. Kriisi tarkoittaa tässä yhteydessä kulttuurisen järjestyksen kriisiä tai lyhyemmin ”erojen kriisiä”, koska kulttuuri on Girardin mukaan yhtä kuin organisoitu erojen järjestelmä, jota tuottavat ja ylläpitävät yksilöiden väliset sopivat etäisyydet (Girard 2004a, 74). Myytit ”ovat kriisien jälkikätkistä muuntumista, uudelleentulkintaa tästä kriisistä syntyneen kulttuurisen järjestyksen valossa” (Girard 2004a, 94). Myöhemmin Girard määrittelee myytin entistä suorasukaisemmin: “[M]yytti on *valbe*, joka kätkee alkulylynkkauden ja joka

puhuu meille jumalista, mutta *ei koskaan uhreista, joita nämä jumalat olivat*” (Girard 2007, 61; suom. TK., kurs. Girardin).² Kyse on siis teksteistä, joiden representaatiojärjestelmää rakenteellistaa kätkeyty syntipukki (Golsan 2002, 132). Toisaalta näiden määritelmien perusteella ei ole helppoa nimetä loppuun saakka ”puhdasta myyttiä”, koska sellainen olisi itse asiassa häivyttänyt täydellisesti kaikki jäljet sitä edeltävästä väkivaltaisesta jäljittelystä tai siitä pelastaneesta uhrista, eikä sitä siten enää tunnistettaisi lainkaan myyiksi.

Uskonto ei näin ollen ole ensisijaisesti uskomuksia ja käsityksiä esimerkiksi jumalista, kuten esimerkiksi kognitiivinen uskontotiede olettaa, vaan durkheimilaisittain yhteisön jäsenten kollektiivista toimintaa (Dupuy 2008, 126–132). Tarkemmin sanottuna varhaisissa uskonnoissa on kyse yhteisön konfliktien ehkäisemisestä, joka toteutuu tiedostamattomasti yhtäältä käskyillä ja kielloilla ja toisaalta väkivallan ritualisoidulla korvaamisella erityisesti uhrauksessa, ja vasta jälkikäteen uskonnot ovat myyttejä, uskomuksia tai teologisia oppeja. Toisaalta näin määritellystä uskonnosta Girard erottaa juutalais-kristillisen uskonnon ”vastakulttuurisena todistajana” (Cowdell 2013, 10), koska monet raamatulliset tekstit tuovat esiin myyttien kätkeväle taipumukselle vastakkaisen näkökulman. Tietyt varhaiset tekstit, esimerkiksi Vanhan testamentin Joosef-kertomus, voivat paljastaa erityisellä tavalla ”kaiken mytologian kätkeytyn infrastruktuurin”, kollektiivisen väkivallan, kuten Joosef-kertomus tekee uhrin puolelle asettuvana kertomuksena yhteisöväkivallasta (Girard 2008, 7).

Näin myyteistä – tai siitä, mikä niissä on olennaisinta ja minkä ne siis myyteinä aina osittain kätkevät – saadaan aidointa tietoa vain kiertoteitse, jälkikätesen vertailun kautta. Vertailevalla tulkinnalla myyteistä myös voidaan erottaa pelkästään mielikuvitukselliset ja fiktiiviset elementit niiden todennäköisesti referentiaalisista aineksista (Golsan 2002, 151–179). Osittain juuri tähän tarkoitukseen

Girard on muodostanut myös ”vainotekstien” (*textes de persécution*) luokan: esimerkiksi keskiajan noitavainojen aikaan inkvisition pöytäkirjoista hahmottuu usein kuva syytettyjen mielikuvituksellisista rikoksista ja ”vainon stereotyypeistä”, mutta silti niistä on selvästi luettavissa todellinen historiallinen syntipukkiprosessi (Girard 1978a, 136–162; 1982, 7–36). Girardin mukaan myyteissä on kyse vastaavasta psykososiaalisesta syntipukki-ilmiöstä, mutta ne vain ovat käyneet keskiaikaisiin teksteihin verrattuna läpi vahvemman ”myyttisen kristallisaation” (Girard 1978a, 270; Girard 1985, 59; Palaver 2013, 188–190).

Girardin näkemys edellyttää intertekstuaalisuuden teoriaa, jonka mukaan varhaisten tekstien on mahdollista paitsi representoida hyvin hienovireisesti sosiaalisen todellisuuden ristiriitoja sekä oikeuttaa niiden sosiaalisia ratkaisuja, myös kommentoida aiempien myyttien ratkaisuja vastaaviin sosiaalsiin kriiseihin, vaikka nämä kriisit olisivat maantieteellisesti ja historiallisesti hyvinkin etäällä.

Kuvatessaan esimerkiksi jumalten syntyä myytit – joista tulee näin varhaisten uhriuskontojen pyhän yksi ylläpitäjä kieltojen ja rituaalien ohella – legitimoivat yhteisön järjestystä ja sen rituaaleja, ja samalla ne osaltaan vahvistavat yhteisön kokemusta sitä suojaavasta transsendenssista. Filosofit Jean-Pierre Dupuy tavoin voidaan puhua täsmällisemmin ”itse-transsendenssista”, eli yhteisön kyvystä säännellä itseään ulkopuolelta: ”Emergentti järjestys hallitsee yksilöiden käyttäytymistä näennäisesti ulkopuolelta, vaikka se itsessään on seuraus näiden samojen yksilöiden käyttäytymisen yhteistoiminnasta.” (Dupuy 2008, 14; suom. TK.)³

Tässä myytin kehkeytymisen historiallisessa prosessissa Derridan edellä kuvaama kirjallisten tekstien sakralisaatio on lopulta hyvin myöhäinen ilmiö. Se on silti merkittävä myytin ja kaunokirjallisuuden suhdetta määrittävä välietappi, sillä se osaltaan mahdollistaa painopisteen siirtymisen myyttien yhteisöllisestä todellisuuskokemuksesta kohti

yksilöllisempää tekstien kohtaamista. Haitta-
puolena tosin on, kuten Ricœur (1979, 276)
toteaa teologisesta näkökulmasta, että tekstien
sakralisaatio, niiden ”jäätyminen” johonkin
lopulliseen tai muuttumattomaan asuun, on
pikemminkin este niiden avaaman historial-
lisen ilmoituksen (*revelation*) ymmärtämiselle.
Tämä johtuu siitä, että pyhä teksti pyrkii aina
muuttumaan epä-historialliseksi, kun taas il-
moitus on aina historiallinen (Ricoeur 1979,
276). Tämä seikka on tärkeää huomata myös
Girardin ajattelussa: tietyt raamatulliset tekstit
eivät saa etuoikeutettua asemaa oletetun py-
hyytensä tähden, vaan siksi, että ne erottuvat
historiallisella jatkumolla myyttien peitellen
kuvaamien syntipukkiproosessien kriittisinä
tulkintoina.

DESAKRALISAATIO JA

KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN

KRITIIKKI

Myyttien ja niitä tavalla tai toisella seuran-
neen sekulaarin kirjallisuuden suhteet ovat
olleet merkittävän teoreettisen kiinnostuksen
kohteena antropologi James Frazerin ja Cam-
bridgen ritualistien ajoista, eli 1800-luvun
jälkimmäiseltä puoliskolta, Freudin ja Jungin
psykologisiin tulkintoihin, Northrop Fryehen
ja ainakin 1950-luvun strukturalismiin asti
(esim. Accardi et al. 1991; Meletinsky 1998).
Mutta aivan kuten Girard ei ole osoittanut
kiinnostusta mihin tahansa myytteihin, vaan
yksinomaan niihin ”arkaaisiin myytteihin”,
jotka kätkevät perustavaa yhteisöväkivaltaa
(Girard 2011, 229), hän ei myöskään ole kiin-
nostunut mistä tahansa kaunokirjallisuuden
myyttisistä motiiveista tai teemoista. Tässä
mielessä Girard ei näytä edes pyrkivän täysin
kattavaan myytin määritelmään, vaan päätyy
analysoimaan myyttejä jokseenkin funktio-
naalisesti ja takaperoisesti, sillä ne tulevat

ymmärrettäviksi lopulta vain juutalais-kris-
tillisten kirjoitusten avaaman desakralisaation
näkökulmasta. Samoin kaunokirjallisuus on
Girardille ennen kaikkea sen tietyille ”suu-
rille teoksille” ominaisen mimeettisen tiedon
paljastaja eikä ensisijaisesti kiinnostava koko
kirjossaan.

Mitä desakralisaatio sitten Girardille tar-
kasti ottaen tarkoittaa? Konkreettisesti sitä
ilmentää erityisesti sellaisten näkökulmien
yleistyminen, jotka kykenevät kaivautumaan
ihmisten välisten suhteiden ja sosiaalisen
järjestelmän muotoutumisen perustekijöihin
tuomalla esiin niiden alkuperän syntipukki-
mekanismeissa. Tämän kyvyn edellytyksenä
on ollut historiallisesti vähitellen kehitty-
nyt mahdollisuus eläytyä uhrin asemaan eri
kulttuureissa universaalisti toistuneissa synty-
pukkiprosesseissa. Tuota mahdollisuutta ovat
historiallisesti osaltaan vahvistaneet ainakin
seuraavat ilmiöt ja kehityskulut: Vanhan tes-
tamentin uhrin puolelle asetuvat kertomukset
ja profeetalliset tekstit; ”traaginen inspiraatio”,
eli kreikkalaiset tragediat, jotka usein näyttä-
vät konfliktien tuhoavan kulun mimeettisten
vastavuoroisuuksien näkökulmasta (Girard
2004a, 95); tietyt hindulaisen ja buddhalaisen
ajattelun vaiheet (Girard 2011, 249); ja lopul-
ta myös yksittäisten ”modernien” kirjailijoiden
näkemys (esim. Cervantes, Shakespeare,
Dostojevski). Kaikkein tärkeimmäksi desakra-
lisaation läpimurroksi Girard laskee kuitenkin
nimenomaan juutalais-kristilliset raamatulli-
set tekstit, jotka huipentuvat Girardin näkö-
kulmasta evankeliumeissa, sillä tulkitsemalla
ja demystifioimalla myyttejä ne tuovat esiin
yhteisöä rakenteellistavan syntipukkimeka-
nismien toiminnan (Girard 1978a, 200, 202;
1982, 148).

Jos sekulaarin aikakauden kaunokirjalli-
suuden ajateltaisiin olevan täysin desakrali-
soitunutta, se tarkoittaisi, että kirjallisuus olisi
menettänyt varhaisten myyttien uskonnolle
tyypillisen taipumuksen vaikuttaa yhteisöön
”ulkopuolelta” ja legitimoida sen järjestystä –
toisin sanoen menettänyt kykynsä osallistua yh-

teisön sisäisten konfliktien uhkaa ehkäisevien ja yhteisöväkivaltaa peittävien korvautumisten ketjuun, jonka alkuperä on syntipukissa. Muutos ei kuitenkaan ole ollut äkillinen, vaan täydellisen desakralisaation sijaan kaunokirjallisuus on alkanut renessanssista lähtien vähitellen mutta yhä useammin tiedostaa myyttisiä juuriaan palaamalla niihin avoimesti teemoina ja parhaimmillaan – esimerkiksi useissa Shakespearen näytelmissä – tulkitsemalla myyttien ilmaisemaa eriytymättömyyttä sosiokulttuurisesti generatiivisina prosesseina (Girard 1973).

Desakralisaatio on Girardin mukaan kannatettava kulttuurin kehityksen suunta, vaikka sillä toisaalta on varjopuolensakin. Modernina aikana ihmisten vastavuoroisesta jäljittelystä aiheutuva väkivalta, Girardin ajattelun vakio, pysyy kyllä samana, mutta se ei enää kykene tuottamaan minkäänlaista myyttiä oikeuttaakseen ja kätkeäkseen itsensä, minkä vuoksi moderni aika on itse asiassa antropologisella tasolla kasvavan väkivaltaisen eriytymättömyyden aikaa (Girard 2007, 57). ”Loputtomat riittämme ovat vapautemme lunnaat” (Girard 1999, 36; suom. TK.).⁴ Esimerkiksi Cowdellin (2013, 47) mukaan yksilön näkökulmasta sekulaarin moderniteetin varjopuolena on alistuminen esimodernien yhteiskuntien asettamiin rajoitteisiin verrattuna entistä suuremmille rajoitteille, joita mimeettisten voimien tunnustamaton leikki saa aikaan. Valitettavan avoimeksi Girardin osalta jää kysymys siitä, missä määrin moderniteetti mahdollisesti tuottaa muita kuin perustavaa yhteisöväkivaltaa kätkeviä myyttejä.

Desakralisaation myötä alkuaan syntipukkiin ja väkivallan kanavointiin perustunut pyhä ei katoa, vaan sen paikka pikemminkin hajaantuu, heikkenee ja vääristyy. Sen asteittain alulle panema moderni aika on Girard-tutkijoiden Sandor Goodhartin ja Ann W. Astellin (2011, 10) mukaan tulos sakralisaation järjestelmän korvautumisesta uudella, eettisellä järjestelmällä, joka ”ei enää perustu uhraukselliseen korvautumiseen, tai perustuu uhraukselliseen korvautumiseen kokonaan uusilla tavoilla”.⁵

Näin ollen siinä missä esimerkiksi Northrop Frye katsoo teoksissaan *Anatomy of Criticism* ja *The Great Code: The Bible and Literature* kirjallisuuden yksinkertaisesti korvanneen myytit, Girard ymmärtää näiden suhteen pikemminkin moninkertaisena korvautumisena: jo rituaalien sijaisuhrit korvasivat yhteisön alkuperäistä uhria, joka puolestaan oli korvannut yhteisön muut jäsenet heidän riitojensa syntipukkina. Toisin kuin useat raamatulliset tekstit, myytit legitimoivat tätä korvautumisten ketjua, ja lopulta uhrauksellinen järjestelmä korvautuu moderneilla järjestelmillä, joiden yksi osa on moderni kirjallisuusinstituutio. Juuri tämä etäisyys mytologioiden arkaaisesta pyhästä suo kirjallisuudelle tietyn etusijan: se käsittelee edelleen myyttien tavoin ihmisten välisiä mimeettisiä suhteita, mutta kriittisen etäisyyden päästä, vähemmän mytologisen muuntumisen ohjaamana (Livingston 1986, 234).

Modernin kirjallisuusinstituution näkökulmasta erityisen kiinnostavaa onkin se, että kirjallisuus – tai ainakin se, mitä on kutsuttu ”suureksi kirjallisuudeksi” – tulee Sandor Goodhartin (1996, 246–257) mukaan ymmärtää myyttien kuvaamien eriytymättömyyden kriisien ja niihin tehtyjen myyttisten erotte-lujen kriittiseksi kommentaariksi. Goodhartin yksityiskohtaiset analyysit esimerkiksi Sofokleen *Oidipuksesta* ja Shakespearen *Richard II*:sta ja niiden vastaanotoista osoittavat, että kun myyttien kuvaamat yhteisölliset erot alkavat horjua, juuri kirjallisuus voi tehdä vastaavan eriytymättömyyden kriisin koko jatkuvuudessaan näkyväksi ja asettaa sen sopivalle tarkasteluetäisyydelle. Kirjallisuudentutkimus on sen sijaan filosofis-kriittisessä otteessaan Platonista ainakin arnoldilaiseen perinteeseen saakka ollut Goodhartin (1996, 246–256) mukaan usein samojen kirjallisuuden jo käsittelemien lähdeainesten järjestelmällistä myyttistä – eli esimerkiksi rakenteellisiin tai filosofisiin erotteeluihin palauttavaa – luentaa, joka neutralisoidessaan ja kätkiessään eriytymättömyyden on samalla uhraavaa toimintaa.

Juuri tästä tutkimuksen taipumuksesta neutralisointiin myös Girard Goodhartia seuraten kritisoi institutionalisoitunutta kirjallisuudentutkimusta. Se pyrkii kätkemään mimeettisen halun toiminnan palauttamalla sen konventionaaliseen individualismiin tai vaikiintuneisiin sosiaalisiin normeihin esimerkiksi korostamalla yksipuolisesti alkuperäisyyttä ja uutuutta (Girard 2004b, 77). Toisin sanoen kirjallisuudentutkimuksen tulisi Girardin mukaan etsiä ennen kaikkea teosten ja kirjailijoiden keskinäisiä jatkuvuuksia, mimeettisiä riippuvuussuhteita, ja paradoksaalisesti ainoastaan tätä kautta teokset tai kirjailijat voivat erottautua kirjallisuudentutkimuksen niille jo ennalta asettamista normeista. Kokonaan toinen ja myös paradoksaalinen kysymys kuuluu, missä määrin Girard itse, joka on aina ollut antropologisella tasolla kiinnostunut ”jatkuvuuden ajattelusta” (Girard 2007, 46), onnistuu erottautumaan ”eron ajattelijoina” pyrkiessään paljastamaan teoriallaan koko eriytymisen generatiivisen alkuperän.

KOHTI GIRARDILAISTA

TULKINNAN TEORIAA

Camille Tarot’n (2008, 399) osuvan luonnehdinnan mukaan Girardin ajattelutyylillä ”vaatii hermeneuttista menetelmää, jossa mennyt on usein samanaikainen nykyisen kanssa ja joskus valaisee sitä tai jossa nykyinen purkaa mennyttä, mutta joskus myös kätkee sitä”.⁶ Myös Cyril O’Regan painottaa hermeneutiikkaa käsitellessään Girardin myöhäisteosta *Achever Clausewitz*: ”Girard on läpikotaisin hermeneuttinen ajattelija, joka ajattelee suhteessa toisten ajatteluun” (O’Regan 2012, 133; suom. TK.).⁷ Toisaalta Girardin hermeneutiikka on siinä määrin omaperäistä, että Girardia harvoin edes luetaan hermeneutikkojen joukkoon.⁸ Omaperäisyys johtuu paitsi Tarot’n esiin tuomasta genealogisen lukutavan

spiraalimaisuudesta, myös avoimesta valikoiduudesta: jos jokin kirjallinen teksti ei tarjoa Girardille mitään elinvoimaista, hän myöntää siirtyvänsä itsekkäästi ja pragmaattisesti niihin kaunokirjallisiin teksteihin, joilla on hänelle jotain annettavaa (Girard 1978b, 224).

Toisaalta Girard toteaa metodologisessa katkelmassa, joka puuttuu ranskankielisestä alkuteoksesta *Mensonge romantique et vérité romanesque*, mutta joka on lisätty vuoden 1966 käännökseen *Deceit, Desire, and the Novel* (s. 3), että tulkinta on vain jatkoa kirjallisuudelle systematisoidessaan ja formalisoidessaan sen, minkä tekstit osin julkilausumattomasti jo sisältävät. Robert Doran on hyvin tiivistänyt näkökulman: kirjallisuus ei Girardin ajattelussa tarvitse sille ulkoista teoriaa, vaan tulkinnan tehtävä on ymmärtää ”kirjallisuus teoriana” (Doran 2008, xiv). Taiteenfilosofi Paisley Livingston (1986, 225–226) on hieman varautuneempi: vahvimillaan Girard on silloin, kun hän ei edes väitä ”ehdyttävänsä” tulkitsemaansa kirjallisuutta vaan myöntää käsittelevänsä vain niissä kuvattuja ihmisten välisiä mimeettisiä suhteita.

Seuraavassa kehitän Girardin ajattelun pohjalta kolme erilaista tulkinnallista suhdetta teksteihin sen mukaan, millaisia ensisijaisia funktioita niillä on. Jokainen niistä kuvaa eri tavalla sitä, millaisia mahdollisuuksia ja toisaalta rajoitteita tekstit – olipa kyse kaunokirjallisista tai niitä edeltävistä uskonnollisista teksteistä – tyypillisesti asettavat tulkitsijalleen sekulaarina aikana. Tavoitteena on luoda systemaattinen työkalu, joka kehittää edelleen Girardin ajattelua ja avaa väyliä sen entistä monipuolisemmalle hyödyntämiselle kirjallisuuden tulkinnassa:

1. Teksti mimeettisenä mallina
2. Teksti mimesiksen uhkien ehkäisijänä
3. Tekstin lukeminen tapana käydä läpi mimeettisiä suhteita.

Kaikissa näissä tulkintasuhdeissa on kyse lukijoiden tai kokonaisten tulkintayhteisöjen

suhteesta mimesikseen – paitsi representaationa, myös ja ennen kaikkea mimesikseen psykologisesti ja sosiaalisesti affektiivisena ja ohjaavana, intersubjektiona tekijänä. Kuten mimesis-käsitteen tutkimuksessa on viime aikoina pantu merkille, esteettisen tarkastelun sijaan mimesis on hahmotettavissa myös ihmisen adaptaation osana, psykologisesti tai antropologisesti, ja Girardin teoria on osa tätä uutta mimesis-tulkintaa (Isomaa et al. 2012, x–xi). Girardin teorian näkökulmasta on näin ollen ilmeisen mahdotonta rajautua esimerkiksi pelkästään kirjallisuuden esteettiseen tai tekstuaaliseen tulkintaan.

Kun teksti alkaa vaikuttaa mimeettisenä mallina, se ohjaa tulkitsijansa haluja ja tavoitteita. Koska ihminen Girardin antropologian mukaan haluaa intensiivisesti, mutta ei tiedosta, mitä haluaa, hän tukeutuu jatkuvasti toisiin ympärillään lainatakseen heiltä halunsa (Girard 1999, 35). Nämä toiset voivat olla paitsi ihmisiä, myös esimerkiksi kirjoja tai elokuvia. Girardin keskeinen esimerkki on Danten *Infernon* (5.127–138) kohta Paolosta ja Francescasta: siinä nämä päätyvät Francescan aviomiehen poissaollessa suutelemaan toisiaan luettuaan ohimennen kirjaa, jossa kuvataan Lancelotin ja Guineveren aviorikosta (Girard 1978b, 1–8). Tämä lankeemus näyttää suoraviivaisesti tavan, jolla luettu teos vaikuttaa mimeettisenä mallina lukijoihinsa ja heidän välisiinsä suhteisiin. Kuvio voi olla kuitenkin monimutkaisempi. Teksteistä kaikkein intensiivisimpiä ja pakottavimpia mimeettisiä malleja ovat kenties ne, jotka muodostuvat lukijalle mallisteiksi, skandaaleiksi. Vaikka Girard on näillä termeillä viitannut ennen kaikkea ihmisten välisiin, yhtä aikaa kutsuvan ja torjuvan kaksoisiteen solmiviin suhteisiin (esim. Girard 1978a, 439; 1999, 23–29), yhtä hyvin kyse voi olla teksteistä ihmisten välisten suhteiden välittäjänä.

Esimerkiksi Hazard Adams argumentoi teoksessaan *The Offense of Poetry* (2007), että kaunokirjallisuuden lajeista runouden oikeutena ja ensisijaisena tehtävänä on loukata eli

”skandalisoida” kielen tavanomaista tehtävää, representaatiota. Myös tässä suhteessa kirjallisuus voi vaikuttaa mimeettisenä mallina: mitä vaikeampana teksti asettuu esteeksi ”proosalliselle” ymmärtämiselle, sitä pakotetummin lukija saattaa alkaa lukea sitä, jolloin tekstistä tulee mimeettisen kaksoisiteen asettava mallieste. Seurauksena voi tällöin olla Girardin ajattelulle tyyppisesti kohteen jumalallistuminen ja sakralisointi, mikä ei ole harvinaista ”vaikeiden” tekstien historiassa. Jeremiah Alberg onkin pyrkinyt osoittamaan teoksessaan *Beneath the Veil of Strange Texts. Reading Scandalous Texts* (2013), että kieleen kuuluva skandaali – eli kielen taipumus yhtä aikaa sekä luvata pääsy johonkin etuoikeutettuun asemaan, merkitykseen tai asiaan itseensä että estää kyseinen pääsy – on aina tavalla tai toisella kytköksissä myös henkilöiden välisiin suhteisiin.⁹

Jos teksti sen sijaan vaikuttaa ensisijaisesti mimesiksen uhkien ehkäisijänä, kuten toisessa kehittelemässäni tulkintasuhteessa, sillä on sama anti-mimeettinen tehtävä kuin arkaaisten yhteiskuntien uskonnollisilla käsillä, kielloilla ja joskus irrationaalisiltakin vaikuttavilla tabuilla. Girardin (1978a, 18–32) mukaan nämä ehkäisevät mimeettisen kriisin uhkaa. Arkaaisten yhteiskuntien jälkeen sama funktio on säilynyt moderneilla oikeuslaitoksilla ja lakiteksteillä, jotka asettavat koston kierteen katkaisevan transsendenssin yksilöiden ja kokonaisten sukupolvien ylle (Girard 2004a, 41–43; Girard 1978a, 20). Uskonnolliset lukutavat ovat kenties tämän funktion selkeimpiä perillisiä. Esimerkiksi kristinuskon Isä meidän -rukous on hyvä esimerkki uskonnollisesta tekstistä, joka Jeesuksen tarjoamana mallirukouksena paitsi ehkäisee rukoilijoiden omien rukousten ja keskinäisen pieteetin vertailua, myös avaa mahdollisuuden hyvään imitatioon (Stork 2014, 213–214). Jos kuitenkin otetaan huomioon Girardin pessimistinen näkemys modernia aikaa leimaavasta siirtymästä sisäisen välityksen ja kilpailun maailmaan, tällaisiin uskonnollisiin ratkaisuihin ei kuiten-

kaan ole länsimaisessa kulttuurissa mitään laajamittaista paluuta. Paradoksaalisesti Girardin ajattelun näkökulmasta eräs keskeinen sekulaarin ajan lukijan kohtaama tulkinnallinen rajoite on näin ollen mimeettisiä haluja positiivisiin suuntiin ohjaavien tekstien merkityksen väheneminen.

Omassa tuotannossaan Girard on ollut kaikkein kiinnostunein analysoimaan tekstejä, joilla on ainakin implisiittisesti kyky käydä läpi ja paljastaa mimeettisiä suhteita. Esimerkiksi tarinat yhteisöväkivallasta, skandaaleista, ihmisten välisestä kateudesta ja kilpailusta, joita on toki mahdollista seurata pelkästään negatiivisina mimeettisinä malleina, voivat tarjota myös niiden kuvaamista ilmiöistä pois johtavan reitin. Tämä onnistuu kuitenkin vain, jos ne on kerrottu ”alhaalta päin”, toisin sanoen jos niitä ei kerrota myyttien tavoin mimeettisiä kriisejä seuranneen muuntuneen järjestyksen näkökulmasta, vaan esittämällä mimeettinen halu ja sen seuraukset riittävän aidosti.¹⁰ Tällaisten tekstien ei kuitenkaan tarvitse välttämättä olla realistisia tai edes uskottavia – esimerkiksi Shakespeare liioittelee Girardin (1991, 25–27) mukaan lähteenään käyttämänsä roomalaisen Liviuksen kuvausta Lucretian raiskauksesta uskottavuuden kustannuksella saadakseen siinä aidommin esiin mimeettisen halun toiminnan. Tätä tulkintasuhteeseen liittyvää lukutapaa on Albergia (2013, ix–x) seuraten osuvaa kutsua ”anteeksiannon hermeneutiikaksi”, koska se antaa lukijalleen mahdollisuuden käydä läpi tekstien sisältämiä skandaaleja ja selvittää niiden ”vääristymistä” ilman että ne vakavasti loukkaavat.

Vaikka mikä tahansa elämän ilmiö voikin tulla osaksi kirjallisuutta ja myös muuttua kiinnostavaksi kirjallisuudeksi, kaikki ei kuitenkaan näyntyä koskaan yhtä kiinnostavana. Girardilainen lukemisen ja tulkinnan teoria auttaa ymmärtämään, miksi aina on merkityskeskittyviä, jotka viime kädessä ihmisten välisistä suhteista kumpuavan mimeettisen veto-voimansa takia näyttävät olevan täydempiä ja aidompia kuin muut teokset, taitelijat tai muut

kulttuurituotteet. On myös syytä huomioida, että ainakin periaatteessa yksi ja sama teksti voi vaikuttaa lukijoiden taustaoletuksista riippuen yhdelle mimeettisenä mallina, toiselle mimesiksen uhkien ehkäisijänä ja kolmannelle tapana käydä läpi mimeettisiä suhteita.

LOPUKSI

2000-luvun taitteen molemmin puolin on pohdittu paljon, millaisia ovat lukemisen, kaunokirjallisen tiedon ja etiikan keskinäiset suhteet (esim. Nussbaum 1990; Robbins 1999; Meretoja et al. 2015). Girardin on todettu omalla tavallaan ennakoineen tätä käännettä (Antonello & Webb 2015, xii–xiii). Myös kirjallisuudentutkija Gerald Bruns (2009) on tiivistänyt artikkelinsa otsikkoon ”Should Poetry Be Ethical or Otherwise?” kysymyksen suhteesta etiikkaan yhden kirjallisuuden päälajin osalta. Brunsin vastaus on, että runous keksiessään uutta ja kyseenalaistaessaan vakiintunutta on itse asiassa yhteneväistä Levinasin ja Derridan etiikkaa koskevien näkemysten kanssa. Niiden mukaan etiikka ei voi olla vakiintuneen normin seuraamista, vaan esimerkiksi mahdollottoman kautta kulkemista (Bruns 2009, 84–86). Girardin voisi kuitenkin arvella suhtautuvan tähän varauksin, sillä hän on myöhäistuotannossaan todennut Levinasin etiikasta, että antropologisella tasolla Levinasin kuvaama suhde toiseen ja näin ollen ero on aina jotakin, johon päästään vain samuuden, jäljittelyn ja eriytymättömyyden kautta, jos ollenkaan (Girard 2007, 137–138, 177–184). Jos korostetaan kirjallisuuden kokeellisuutta ja yritetään rajata se erilleen ”käyttökirjallisuudesta”, eli sen pragmaattisista, sosiohistoriallisista ja uskonnollisista konteksteista ja viime kädessä siis todellisista ihmisten välisistä suhteista, kirjallisuuden eettinen potentiaali voi jäädä hyvin rajatuksi.

Kirjallisuuden lajeista etenkin romantiikan jälkeinen runous on erityisen altis pikemmin-

kin tekstiä sakralisoiville kuin ihmisten välisen suhteiden ymmärtämistä edistävälle desakralisoiville tendensseille. Samalla sen vaarana on tuottaa sekulaarin ajan pyhän jäänteiden ja ”myyttisten kristallisaatioiden” viimeinen linnake sen sijaan, että lukijalle todella avautuisi aidosti eettinen näkökulma, johon runouskin voi toki lukijansa johtaa – ei julistamalla valmiita moraalisia arvoja, vaan kenties pakottamalla lukijansa käymään läpi erilaisia runolle ominaisia skandaaleja.

Girardin ajattelussa kaunokirjallisuuden tulkinnan tavoitteena on viime kädessä antropologisesti, sosiohistoriallisesti ja eettisesti pätevä tieto ihmisten välisistä suhteista.¹¹ Siksi nostan lopuksi esiin kaksi tämän tulkinnallisen tavoitteen onnistumisen edellytystä. Ensimmäinen niistä on tulkittavien tekstien avaat näkökulmat ja roolit: kuten Dupuy (2008, 125–126) argumentoi kognitiivista antropologia Pascal Boyeria vastaan, kristillisten evankeliumien passiokertomus on levinnyt erityisen tehokkaasti ensin länsimaissa ja lopulta globaalisti ennen kaikkea siksi, että jokainen voi helposti tunnistaa itsensä jossakin sen tarjoamassa hyvin jokapäiväisessä roolissa, joko uhrina tai osana kollektiivisesti levinnyttä syyttelijöiden joukkoa. Kun teksti pakottaa käymään läpi

ihmissuhteiden ja yhteisön perustavia ilmiöitä näkökulmista, jotka ovat jokaisen omankin elämän näkökulmia, se mahdollistaa myös niiden aidon ymmärtämisen. Ja kenties, kuten Dupuy (2008, 63) toteaa viitaten 2000-luvulla ihmiskuntaa uhkaaviin kriiseihin ja katastrofeihin, täytyy ensin kyetä kuvittelemaan ja uskomaan pahin, jotta voi välttää sen. Mikään ei tarjoa tähän parempaa koulutusta kuin klassinen kirjallisuuden opetus, tai yksinkertaisesti romaanien lukeminen ja elokuvien katsominen (Dupuy 2008, 63–64).

Toiseksi Girardin ajattelussa onnistuneen tulkinnan edellytyksenä on tulkittavien tekstien kyky muistaa, kommentoida ja purkaa sosiaalisen todellisuuden toistuvia ”mimeettisiä kuvioita”. Vaikka Girard ei esimerkiksi Northrop Fryen tavoin halua käyttää näistä kuvioista termiä arkkityyppi, silti hänenkin ajattelussaan esimerkiksi yhteisön perustavilla alkumurhilla Raamatun Abelista Shakespearen Julius Caesariin on yhteinen olemus tai tyyppi, sillä niitä voidaan tulkita vertailevasti samalla jatkumolla huolimatta suuristakin ajallisista ja paikallisista eroista. Tässä mielessä sekulaarin ajan lukija on tulkinnoissaan edelleen sekä länsimaisen uskonnollisen tradition että kirjallisuuden historian suurten teosten varassa.

VIITTEET

1. Girardin kommentit haastattelussa Richard J. Golsanin kanssa (Golsan 2002, 136).
2. “[L]e mythe est donc le mensonge qui dissimule le lynchage fondateur, qui nous parle de dieux mais *jamais des victimes que ces dieux ont été.*”
3. ”L’ordre émergeant gouverne les comportements individuels depuis une extériorité apparente, mais il résulte de la mise en synergie de ces mêmes comportements individuels.”
4. ”Nos discordes interminables sont la rançon de notre liberté.”
5. ”no longer based upon sacrificial substitution, or based upon sacrificial substitution in entirely new ways.”
6. ”revendique une démarche herméneutique où le passé est souvent contemporain du présent et parfois l’éclairc

et où le présent décrypte le passé, mais parfois l’occulte.”

7. ”Girard is through and through a hermeneutical thinker – one who thinks in relation to the thought of others.”
8. Esim. Jeff Malpasin ja Hans-Helmuth Ganderin toimittama laaja *The Routledge Companion to Hermeneutics* (2015) ei mainitse Girardia.
9. Käsitellessään kieleen kuuluvaa skandaalia Alberg (2013, 11–12) hyödyntää Walker Percyn esimerkkiä matkailun maailmasta: merkittävä referenttinsä sana ”Grand Canyon” paitsi mahdollistaa pääsyn itse asiaan, myös estää sen paketoitessaan sen mielikuvilla, arvostuksilla ja haluilla. Skandaali on siinä, että sanoihin liittyvien mielikuvien lupaama kokemus, joka on Grand Canyonin tapauksessa syntynyt vertailussa muiden matkailijoiden kuvausten kanssa, jää usein ak-

tuaalisesti tavoittamatta.

10. Narratologian käsitteillä tätä on tutkinut Hanna Mäkelä (2014). Mäkelä osoittaa, että vaikka kääntymyksen teema ei ole nykykirjallisuudessa yhtä ilmeinen kuin esimerkiksi Girardin tutkimilla Dostojevskilla ja Proustilla, kertomuksen tai implisiittisen tekijän tasolla teos voi yhä osoittaa reitin pois vahingollisista mimeettisistä suhteista. Vastaavasti myös lyriikka voi esimerkiksi kuvastollaan ja motiiveillaan osoittaa tietoisuutensa mimeettisistä jännitteistä (ks. Kervinen 2014), vaikka mimeettistä teoriaa onkin hyödynnetty etupäässä kertomakirjallisuuden ja draaman tutkimuksessa.
11. Kysymys siitä, onko tällainen tieto ylipäänsä mahdollista, on herättänyt paljon kritiikkiä. Esimerkiksi Hent de Vries hylkää teoksessaan *Religion and Violence* (2006, 204) Girardin ajattelun sillä perusteella, että antropologisten ”vakioden” oletaminen ja kristillisen perinteen asettaminen myyttien ja rituaalien uhrauksellista logiikkaa vastaan eivät ole kestävää. Tässä lähtökohtanani

on ollut, että Girardin teoria ei käsittele vain sen itsensä asettamia antropologisia ja historiallisia postulaatteja, vaan tosiasioita, joista on saatavilla yhtäältä sekä jokapäiväistä arkitietoa että empiirisesti todennettavaa tietoa, vaikka varsinkin joiltakin historianfilosofisilta osiltaan Girardin ajattelussa on kyse myös puhtaasta teoreettisesta spekulatiosta. Perusteellisempaa kriittistä arviointia on esittänyt kattavissa Girardin tuotannon analyyseissään Tiina Arppe (2014, 159–209; 2016, 177–213). Oma näkemykseni eroaa tässä joistakin Arppen painotuksista: Desakralisaatiolla (tai teologisesti ilmaistuna ilmoituksella) on Girardin ajattelussa myös historiansa (esim. Girard 2011, 247–250; vrt. Arppe 2014, 202). Tämä historia on avointa (Girard 1994, 142), vaikka sillä jälkikäteen onkin merkitys, ja tämä historiallisuus suhteellistaa antropologista tietoa ja mahdollistaa sen saavuttamisen myös ”valaistuneen eliitin” ulkopuolella osana länsimaisen kulttuurin jokapäiväistä peruskuvastoa (vrt. Arppe 2014, 206).

KIRJALLISUUS

- Accardi et al. (1991) *Recent Studies in Myths and Literature, 1970–1990. An Annotated Bibliography*. Koostanut Bernard Accardi, David J. Charlson, Frank A. Doden, Richard F. Hardin, Sung Ryol Kim, Sonya J. Lancaster ja Michael H. Shaw. Greenwood Press, New York, Westport & London.
- Adams, Hazard (2007) *The Offense of Poetry*. University of Washington Press, Seattle & London.
- Alberg, Jeremiah (2013) *Beneath the Veil of Strange Texts. Reading Scandalous Texts*. Michigan State University Press, East Lansing.
- Antonello, Pierpaolo & Heather Webb (2015) ”Introduction”. Teoksessa Pierpaolo Antonello & Heather Webb (toim.) *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and Literary Criticism*. Michigan State University Press, East Lansing, ix–liii.
- Arppe, Tiina (2014) *Affectivity and the Social Bond. Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Ashgate, Farnam & Burlington.
- Arppe, Tiina 2016: *Uskonto ja väkivalta. Durkheimin perilliset*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Bruns, Gerald (2009) ”Should Poetry Be Ethical or Otherwise?” *SubStance* (120) 38: 3, 72–91.
- Cowdell, Scott (2013) *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture, and Crisis*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Derrida, Jacques (1999) *Donner la mort*. Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (2001) *Papier Machine*. Galilée, Paris.
- Dupuy, Jean-Pierre (2008) *Le Marque du sacré*. Carnets Nord, Paris.
- Frye, Northrop (2006) *The Great Code. The Bible and Literature*. Collected works of Northrop Frye, Volume 19. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo & London.
- Girard, René (1961) *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset, Paris.
- Girard, René (1973) ”Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism”. *Diacritics* 3:3, 34–38.
- Girard, René (1978a) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset, Paris.
- Girard, René (1978b) *”To Double Business Bound”*. *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Girard, René (1982) *Le bouc émissaire*. Grasset, Paris.
- Girard, René (1985) *La Route antique des hommes pervers*. Bernard Grasset, Paris.
- Girard, René (1991) *A Theater of Envy. William Shakespeare*. Oxford University Press, New York & Oxford.
- Girard, René (1994) *Quand ces choses commenceront...* Arléa, Paris.

- Girard, René (1999) *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Grasset, Paris.
- Girard, René (2004a) *Väkivalta ja pyhä*. Suom. Olli Sinivaara. Tutkijaliitto, Helsinki. [*La violence et le sacré*, 1972.]
- Girard, René (2004b) *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Desclée de Brouwer, Paris.
- Girard, René (2007) *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris.
- Girard, René (2008) "Mimesis ja väkivalta". Suom. Olli Sinivaara. *Nuori voima* 2008:6, 2–8.
- Girard, René (2011) "Mimesis and Science: An Interview with René Girard". Teoksessa Scott R. Garrels (toim.) *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing, Michigan State University Press, 215–253.
- Golsan, Richard J. (2002) *René Girard and Myth. An Introduction*. Routledge, New York & London.
- Goodhart, Sandor (1996) *Sacrificing Commentary. Reading the End of Literature*. Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.
- Goodhart, Sandor & Ann W. Astell (2011) "Substitutive Reading". Teoksessa Ann W. Astell & Sandor Goodhart (toim.) *Sacrifice, Scripture, and Substitution. Readings in Ancient Judaism and Christianity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1–36.
- Isomaa et al. (2012) "Introduction: Rethinking Mimesis". Teoksessa Saija Isomaa, Sari Kivistö, Pirjo Lyytikäinen, Sanna Nyqvist, Merja Polvinen & Riikka Rossi (toim.) *Rethinking Mimesis. Concepts and Practices of Literary Representation*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, vii–xviii.
- Kervinen, Tuomas 2014: "Mimesis ja pyhä Panu Tuomen runoudessa". *Avain* 1, 52–68.
- Livingston, Paisley (1986) "Girard and Literary Knowledge". Teoksessa *To Honor René Girard*. Stanford French and Italian Studies 34. Anma Libri, Saratoga, 221–235.
- Meletinsky, Eleazar M. (1998) *The Poetics of Myth*. Käänt. Guy Lanoue ja Alexandre Sadetsky. Garland Publishing, New York & London.
- Meretoja et al. (2015) *Values of Literature*. Hanna Meretoja, Saija Isomaa, Pirjo Lyytikäinen ja Kristiina Malmio (toim.). Leiden & Boston, Brill Rodopi.
- Mäkelä, Hanna (2014) *Narrated Selves and Others. A Study of Mimetic Desire in Five Contemporary British and American Novels*. University of Helsinki, Helsinki.
- Naas, Michael (2012) *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. Fordham University Press, New York.
- Nussbaum, Martha C. (1990) *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, New York & Oxford.
- O'Regan, Cyril (2012) "Girard and the Spaces of Apocalyptic". *Modern Theology* 28:1, 112–140.
- Palaver, Wolfgang (2010) "A Letter from the President, and An Essay on Islam and the Return of the Archaic". *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion* 2010: 37, 6–10.
- Palaver, Wolfgang (2013) *René Girard's Mimetic Theory*. Käänt. Gabriel Borrud. East Lansing, Michigan State University Press. [*René Girard's mimetische Theorie*, 2011.]
- Ricoeur, Paul (1979) "Epilogue. The 'Sacred' Text and the Community". Teoksessa Wendy Doniger O'Flaherty (toim.) *The Critical Study of Sacred Texts*. Graduate Theological Union, Berkeley, 271–276.
- Robbins, Jill (1999) *Altered Reading. Levinas and Literature*. University of Chicago Press, Chicago & London.
- Segal, Robert A. (2004) *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford & New York.
- Sinivaara, Olli (2012) *Moderniteetti ja metafyyminen halu. René Girardin mimeettisen teorian ensimmäinen osa*. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- Stork, Peter (2014) "Forsaking Our Violent Ways: A Girardian Reflection on the Sermon of the Mount as a Path to a New Social Order". Teoksessa Scott Cowdell, Chris Fleming ja Joel Hodge (toim.) *Violence, Desire, and the Sacred, Volume 2. René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature*. Bloomsbury, New York & London, 207–219.
- Tarot, Camille (2008) *Le symbolique et le sacré*. Éditions la découverte, Paris.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Vries, Hent de 2006: *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.