

Serafim Seppälä

Jumala kyberavaruudessa 2: virtuaalinen tila liturgisena tilana

**Esitelmä Ortodoksisuuden tutkijana -symposiumissa
Joensuussa 11.11.2021**

Virkaanastujaisesitelmässäni ”Jumala kyberavaruudessa”¹ (14.5.2014) tarkastelin silloisessa lähitulevaisuudessa tapahtuvaa uskonnon siirtymistä internetiin. Seitsemän vuotta ja yksi virus myöhemmin tuo tulevaisuus on muuttunut menneisyydeksi, ja aihepiiri on syytä päivittää. Kollegani ovat jo ehtineet tutkia sitä, miten ihmiset ovat etäpalvelusajan kokeneet.² Etäpalveluksista laajemmin käydyn keskustelun painopisteet ovat liittyneet ehtoolliseen ja yhteisöllisyyden kokemiseen, mutta entä asian ydin? Mitä etäpalvelus itsessään perimmiltään on? Pysin seuraavassa hahmottelemaan virtuaalisen ortodoksisen jumalanpalveluksen ontologista luonnetta; lähestymistapaani voisi paremman sanan puutteessa nimittää ”filosofiseksi”. Keskeinen kysymykseni koskee virtuaalisen tilan luonnetta ja olemusta liturgisena tilana, mistä avautuu eritasoisia inhimillisen ja jumalallisen läsnäolon ja tietoisuuden kysymyksiä. Liturgiikan ontologisen statuksen arvioinnin keskeinen or-

¹ ”Kyberavaruus” oli hieman ilkkurinen käännökseni ilmaisulle *cyber space*. Se meni seitsemän vuotta sitten täydestä. Kyber-terminologia ei kuitenkaan Suomessa juuri yleistynyt: puhumme nykyään mieluummin virtuaalisesta tilasta.

² Metso, Kallatsa, Mikkola & Ahonen 2021. Protestanttisissa kirkoissa on keskusteltu paljonkin etäehtoollisen mahdollisuudesta (esimerkiksi episkopaalisen kirkon piispa Doyle 2021), mutta tämä keskustelu ei ole ortodoksisen liturgiikan kannalta erityisen relevanttia. Tavallisen jumalanpalveluksen kuten ehtoopalveluksen virtuaalisen ilmenemisen ja siihen osallistumisen luonne on sitäkin kiintoisampi kysymys.

todoksinen referenssi taas on Pseudo-Dionysioksen korpuksen hierarkkinen ontologia,³ jota vasten etäpalveluksen olemusta on hyvä arvioida.

Ortodoksisessa kokemusmaailmassa nämä kysymykset jäsenyivät eri tavalla kuin lännessä, jossa jumalanpalveluksen olemus ymmärretään varsin sanakeskeisesti. Sanan välittymisen kannalta etäpalvelus on tietysti erinomainen väline, ja niinpä virtuaalijumalanpalveluksista on läntisen kristillisyyden piirissä voitu kirjoittaa sivuuttaen tyystin pyhän tilan ja pyhässä tilassa keholisesti olemisen aspektit.⁴

Kyberavaruus 14 vuotta myöhemmin

Vuonna 2014 hahmottelemani yleisluontoiset skenaariot ja tendenssit ovat monessa suhteessa edenneet ja vahvistuneet, mutta tulevaisuus osoittautui silti yllätykselliseksi. Alkuperäisen esitelmän teemojen – verbaalis-kommunikatiivisen kulttuurin muutos, kyberikonien mahdollisuus, kyberuskontojen luonne, tiedonhallinnan demokratisoituminen, globaali eetos – rinnalle on noussut akuutiksi ongelmaksi kysymys siitä, mitä perimmiltään tapahtuu, kun ortodoksisen kirkon tavanomainen liturginen elämä siirretään virtuaaliseen todellisuuteen. Siirtymä virtuaaliseen avaa liturgiselle teologialle uudenlaisia kysymyksiä. Partisipaation kategoriat kaipaavat päivitystä; hengellisyyden ja yhteisöllisyyden suhde tarvitsee uudenlaisia analyyseja ja määritelmiä; pyhän tilan luonne avautuu uudelleen olottuvuuteen.

Koronaviruksen aiheuttamien sulkujen ansiosta problematiikka realisoitui voimakkaimmin juuri sillä sektorilla, jossa ainakaan ortodoksisen kirkon tapauksessa emme odottaneet tapahtuvaksi paljoakaan. Kukapa olisi arvannut, että kirkkojen jumalanpalveluselämä ympäri maailman joutuu yhtäkkisesti siirtymään virtuaaliseen olomuotoon. On selvää, että etäaikana

³ Pseudo-Dionysioksen hierarkkinen ontologian kannalta keskeinen ja havainnollinen kirjoitus on *De coelesti hierarchia* (PG 3: 121–369), jumalkuvan kannalta taas *De divinis nominibus* (PG 3: 608–996); näiden kirkollinen sovellutus on kirjoitelmassa *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3: 369–585). Käännökset teoksessa Pseudo-Dionysius 1987. Paras johdanto Pseudo-Dionysioksen ajatteluun lienee Louth 1987. Pseudo-Dionysioksen vaikutus liturgiseen ymmärrykseen on historiassa ollut hyvinkin merkittävä, mutta viime vuosikymmeninä hän on ollut ehkä jossain määrin poissa muodista ortodoksisesta liturgisesta teologiasta. Keskeinen syy on roomalaiskatolisen Robert F. Taftin peräänkuuluttama liturginen realismi, joka alkoi vaikuttaa ortodoksisessa maailmassa erityisesti Alexander Schmemmannin kautta.

⁴ Esimerkiksi Berger 2013.

yhteisöllisyys murtuu ja muokkautuu, mutta mielestäni vielä oleellisempi kysymys on se, mitä jää jäljelle pyhydestä ja pyhyiden kokemisesta. Onko kyberavaruudessa Jumalaa?

Palvelus kirkkokansasta irrallaan

Kirjapainotaidon syntyessä valiteltiin, että ihmiset alkavat vain lukea kirjoja luonnosta eivätkä enää mene itse luontoon. Nyt ihmiskunnan kehityksessä on saavutettu se piste, että ihmiset eivät enää lue kirjojakaan. Valittaminen ei kuitenkaan auta, vaan elämää täytyy jatkaa ja samalla pyrkiä ymmärtämään sitä. Esitän seuraavassa kriittisiä huomioita, mutta niiden tarkoitus ei ole torjua kehitystä, vaan ymmärtää, millaista tuo kehitys on.⁵

Ensimmäinen ongelma koskee itse kirkossa toimitettavaa palvelusta. Riisuttu palvelus, jossa paikalla on vain pelkät toimittajat, vaikuttaa yllättävänkin kylmältä ja vajaalta – erityisesti juhlapalvelukset. Eikä ihme: koronasulkujen aikana jopa jalkapallo-ottelut ovat jääneet tunnelmaltaan vaisuiksi yleisön puuttuessa. Kirkossa muutos on vielä suurempi, koska jumalanpalveluksen perusasetelmana ei ole esiintyjät–yleisö, vaan kirkkokansan mukana rukoileminen, elehtiminen ja hitaasti vellova liikkuminen on oleellinen osa palvelusta itseään.

Kun kirkosta puuttuu kansa, mitä palveluksesta puuttuu? Miten palvelus muuttuu? Etäaika haastaa arvioimaan kirkkokansan merkitystä uudesta kulmasta. Onhan jumalanpalvelus seurakunnallinen ja yhteisöllinen tapahtuma eikä toimittajan soolosuoritus. Osallistujajoukko tuo aina tunnelmaa, mutta mitä tuo tunnelma oikeastaan on? Kirkossa kirkkokansa ei ole vain tapahtumien seuraaja tai edes pelkkä tunnelman nostattaja. Palvelus on rukousta ja kirkkokansa on tuon rukouksen subjekti – riippumatta siitä, lausuuko rukoussanat ääneen toimittaja, lukija, kanttori vaiko kansa itse.

Jumalanpalveluksen yhteisöllisestä luonteesta seuraa sekin, että palvelusten toimittajat saavat rukoilevan kansan läsnäolosta tietynlaista henkevää nostetta. Etäpalveluksen tapauksessa tuota nostetta ei voi kokea, jollei toimittaja itse tavoittele sitä aktiivisesti luomalla mielikuvia kotikatsomoista, mikä

⁵ En siis tässä yhteydessä kommentoi sosiaalista mediaa, virtuaalista tiedonkulkua tai etäkokouksia enkä kyseenalaista jumalanpalvelusten välittämisen käytännöllisiä etuja, kuten kirkkomatkojen poistumista, vaan ainoastaan tarkastelen etäjumalanpalvelusta liturgisena tapahtumana.

taas ei täysin sovi palveluksen rukoukselliseen perusintention. Palveluksen toimittaminen on siis jo lähtökohtaisesti tuomittu tietynlaiseen vajuuteen.

Kirkkokansan roolille jumalanpalveluksessa on vaikea löytää toimivaa vertailukohtaa miltään kulttuurin alueelta. Osallistujat ovat palveluksessa selvästi enemmän kuin yleisö teatterissa, vaikka jälkimmäisessäkin läsnäolo on oleellisen tärkeää. Jumalanpalvelusta tyhjässä kirkossa voisi ehkä verrata mielenosoitukseen, jossa paikalla ovat vain johtajat megafoneineen; yleensä-hän marssin subjekti on kansanjoukko, ja ilman sitä mielenosoitus jää oleellisesti vajaaksi, vaikka sanoma ja datasisältö olisi tismalleen sama. Jumalanpalveluksen voima ja arvo ei kuitenkaan määriy suoraan osallistujamäärän perusteella, toisin kuin mielenosoituksen tapauksessa. Jumalanpalvelusta tyhjässä kirkossa voisi verrata myös lentomatkaan, jossa lentokoneessa on vain henkilökunta. Kotisohvalla lentäminen on kuitenkin kauempana oikeasta lentämisestä kuin kirkossa rukoileminen sohvalla rukoilemisesta. Vertailukohtien ontuminen kertoo lähinnä rukouksen ainutlaatuisuudesta inhimillisen toiminnan kategoriana.

Virtuaalinen tila liturgisena tilana: vahvuuksia

Varsinainen ongelmavyöhyke koskee palvelusta sellaisena kuin se ilmenee lähtökohtaisen vastaanottajille. Ensinnäkin on todettava, että kysymyksen jäsentymisen on osin sukupolvikysymys. Virtuaalisen tilan silmäilykulttuuri on uuden sukupolven äidinkieli: *me* olemme siirtyneet liturgisesta tilasta virtuaaliseen tilaan ja mietimme nyt, mitä se merkitsee, mutta nuorin sukupolvi siirtyy virtuaalisista tiloista liturgisiin tiloihin (jos siirtyy). Heille kysymys voi siis jäsentyä luontevammin toisin päin: miten kirkkotila muuttaa virtuaalista kokemusta?

Virtuaalinen tila on joissain suhteissa ylivertainen perinteiseen aika-tila-avaruuteen verrattuna. Ortodoksisen kirkon kipeästi kaipaama universaali ykseys ei näytä käytännössä realisoituvan keskenään riitelevien piispojen ja patriarkaattien johdolla, mutta etäpalveluskulttuuri tarjoaa konkreettisia mahdollisuuksia kokea elävää ortodoksisuutta yleismaailmallisena todellisuutena. Kun jumalanpalveluselämä kaikkialta maailmasta on käden ulottuvilla, tämä ei ainoastaan mahdollista näkökulmia moniin yksittäistapauksiin vaan myös avaa kokonaisuutta uudella tavalla.

Tässä kohdin on kuitenkin ylitettävä tietynlainen asenteellinen kynnyks. Toistaiseksi virtuaalisuutta tyydytään useimmiten käyttämään pelkästään tavomaisten toimintojemme korvikemuotona. Sen suurimmat mahdollisuudet ovat kuitenkin muualla. Virtuaalisuus mahdollistaa aivan uudenlaisen globaalien yhteisöllisyyden muodostumisen ilman etäisyyksien rajoituksia.

Jumalanpalveluselämän kannalta tämä merkitsee, että internetin globaali eetos avaa palveluksiin tietynlaisen taivaallisen perspektiivin. Itselleni esimerkiksi juliaanisen suuren viikon seuraaminen useammasta eri kirkosta on ollut antoisaa. Ortodoksisuuden universaalia luonnetta tuskin voi kokea paljon aidommin kuin avaamalla isolle näytölle sama live-jumalanpalvelus Ateenasta, Thessalonikista, Kyprokselta, Bulgariasta, Libanonista ja Jordaniasta. Tosin suuren viikon tapauksessa tämä universaali eetos samalla alleviivaa Suomen kirkon ankeaa asemaa ortodoksisen maailman marginaalissa ja sen liturgisen rytmin ulkopuolella.

Tarjonnan runsaus ja helppous luo kuitenkin käytännössä kilpailuasetelman, jossa jumalanpalveluksia voi valikoida kirkkolaulun ja äänentoiston laadun sekä visuaalisen vaikutelman perusteella. Esimerkiksi Kreikassa ateenalaisen Isidoroi-kirkon⁶ palveluksia on tavallisena arkaamunakin voinut seurata jopa 30 000 katsojaa: muut YouTubessa striimaavat kreikkalaiset kirkot eivät kykene kilpailemaan sen huipputasoisten laulajien sekä luolakirkon akustiikan ja ainutlaatuisen interiöörin kanssa. Karismaattinen pappi huomioi kotikatsomot elävissä puheissaan. Jopa mielipiteitä jakava iison-kone toimii Isidoroin virtuaalisessa tilassa mainiosti, koska se vahvistaa bassoääniä, jotka etälaitteiden äänentoistossa jäävät yleensä heikoiksi. Isidoroin menestys on esimerkki siitä, että etäpalvelusten kokonaiskonseptia kannattaa miettiä vastaanottajalähtöisesti.

Mistä on perimmiltään kyse hengellis-ontologisesti? Pseudo-Dionysiuksen visiossa elämän tarkoitus on ”kilvoitella pyhällä tavalla jumalallista täydellisyyttä kohti kohoamiseksi”,⁷ jotta päästäisiin katselemaan aineettomia asioita, jotka ”heijastelevat autuasta perimmäistä kauneutta (τῶν ἀρχετύπων κάλλος)”.⁸ Visio on optimistinen ja valoisa: kaikessa olevaisessa on oma osansa kauneudesta ja sikäli mikä tahansa olevainen voi palvella kontemplaation (*theōria*) apuna.⁹ Voidaan ajatella, että Isidoroi-kirkon etäpalveluksien seuraa-

⁶ YouTubessa kanava on nimellä St. Isidoroi Church Lycabettus Hill Athens Greece.

⁷ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401c.

⁸ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 3.3.2. PG 3: 428c.

⁹ Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3–4. PG 3: 141c.

misen ja niiden kauneuden kokemisen sisäinen liike on vähintäänkin suunnaltaan sellaista, että lähtökohtaisesti se palvelee tätä päämäärää.

Ontologisia ongelmia

Virtuaalinen palvelus vastaanotettuna reaaliiteettina on ontologisesti erikoinen todellisuuden muoto. Periaatteellisia ongelmia on paljon. Osallistuvuus on lähtökohtaisesti vajaata, kun palveluksen ja itsen välillä on etäisyys. Osallistujan kannalta etäisyys ilmenee jo katsojan ja näytön välillä: palvelus on konkreettisesti katsojasta irrallinen sfääri, eikä etäisyys nollaudu edes näyttöä koskettamalla: jos kosketan näyttöä, en kosketa jumalanpalvelusta vaan jotain muuta.¹⁰ Tämä taas osoittaa havainnollisesti, että katsojalle ilmenevää palvelusta vaivaa jonkinasteinen todellisuusvaje. Palveluksen sisältö on paikalla ja antautuu havainnoinnille, mutta irrotettuna siitä aineesta, joka sisällön muodostaa ja kantaa. Sikäli etäpalvelus on erinomainen vaihtoehto manikealaiselle tai dualismiin taipuvaiselle: se tarjoaa sisältöä, joka on irrotettu kehollisuudesta ja ylipäättään aineellisesta ulottuvuudesta. Mutta missä määrin hengellinen sisältö voi aidosti välittyä ilman sitä kantavaa ainetta? (Toki tietokonekin on ainetta, mutta ei *sitä* ainetta, joka tuottaa palveluksen sisällön.)

Toisaalta voidaan kysyä myös, minkä palveluksessa on perimmiltään tarkoitus välittyä. Onko tarkoituksena varsinaisesti ”sisällön” välittyminen? Vai onko niin, että palveluksen tarkoitus on synnyttää rukouksellista yhteyttä ihmisen ja Jumalan välille – sekä ihmisten välille – ja palveluksen aktuaalinen ”sisältö” on oikeastaan vain väline tuon tarkoituksen mahdollistamiseen? Tällöinhän lähetyksen tarkoitus olisi lähinnä inspiroida katsojaa rukouksellisuuteen. Jätän kysymyksen ilmaan, mutta jo pelkkä sen olemassaolo osoittaa, ettemme saa virtuaalisesta palveluksesta teologista otetta, jollemme mieltä syvällisesti mikä palvelus ylipäättään on, miten sana, liike ja ääni toimivat ja mitä varten.

Edelleen palveluksen – siis näyttöpäätteen – koko saa aikaan tietynlaisia todellisuusvajetta: näytössä ei ilmene jumalanpalvelus itsessään vaan aino-

¹⁰ Tästä huolimatta kyberuskonnollisuudesta kirjoittavat voivat puhua huolettomasti ”sisään käymisestä virtuaaliseen pyhään tilaan” (”entrance into an online sacred space”, Berger 2013, 270). Berger jopa korostaa osallistumisen kehollisuutta, koska internetin käyttämiseen tarvitaan sormia, silmiä ja kehoa – hän kuitenkin onnistuu ohittamaan tyystin kysymykset pyhän tilan olemuksesta, pyhässä tilassa olemisen merkityksestä ja virtuaalisen jumalanpalveluksen ontologiasta.

astaan sitä esittävä heijastuma sekä äänen toisinto. Tietoisuus tästä vaikuttaa kokemukseen. Palvelus ilmenee minulle kohteena, eräänlaisena ehtoopalveluksen symbolina – sanan ortodoksisessa merkityksessä eli elävänä ja antoisana, sisältöään ilmentävänä symbolina. En katso ja kuuntele asiaa itseään vaasen toisintoa, joka ilmentää todellisuutta suunnilleen *analogia entis* -periaatetta vastaavalla tavalla.

Mittakaavan muutos ei ole vain käytännöllinen ongelma, vaan taustalla on elämänfilosofian kokoisia ongelmia. Uskonnollisen ja filosofisen totuudenjanon ja jopa ihmisyyden perimmäisen luonteen voi määritellä niin, että ihmisen tahto ja mieli perimmiltään on jotain, joka suuntautuu ja hakeutuu kohti *olemista kokonaisuutena*.¹¹ Kirkkotila puolestaan avautuu aistimiselle subjektiivisessa mielessä kokonaisuutena, mikä toimintana on ikään kuin synkronoitua ihmisen perimmäisen kaipauksen kanssa. Striimin äärellä taas ollaan havainnoimassa hyvin rajattua kohdetta, joka jää vain osaksi tietoisuuden havainnoimaa kokemusmaailmaa. Tämä taas on eräänlaista semioottista sukua epäjumalanpalvelukselle, joka on todellisuuden *osan* palvomista.

Striimatun palveluksen ontologista säröisyyttä lisää se, että kuva ja ääni välittyvät erillisinä ja tulevat aistittaviksi eri kohdista, jopa eri suunnista. Tämäkin rikkoo kokonaisvaltaisuuden periaatetta ja kokonaisvaltaisen aistinnan ihannetta. Läppäriin ruudun edessä palvominen on ongelmallista paitsi ontologisesti myös esteettisesti, sillä tietynlaista ”kitsch-adoraation” vaikutelmaa on vaikea välttää. Pseudo-Dionysioksen termein voidaan todeta, että kun pyhä palvelus ilmenee virtuaalisessa tilassa, ”kaltainen edustaa kaltaista”, mutta tämä tapahtuu siten, että pyhälle muodostuu ilmiäsuja, jotka ovat ”epätäsmällisiä ja jopa naurettavia”.¹²

Jumalan tuntemisen kannalta palveluksen toisintoisuus ei sinänsä ole ongelma, koska kaikki tieto Jumalasta on välittyvää, heijasteista, figuratiivista ja/tai analogista. Rukouksen kannaltakaan asia ei ole ongelma, voihan ihminen rukoilla jopa tyystin ilman nettiyhteyttä. Vastaavasti myös Pseudo-Dionysioksen ontologia on tässä suhteessa armollista. Hän näet painottaa, että missä ikinä on edes vääristynyt kaiku todellisesta rakkaudesta ja todellisuudesta, siellä on jonkinasteinen osallisuus perimmäisestä hyvästä.¹³

¹¹ Mielen ”intention transsendentaalista horisontista” ja sen suhteesta aistihavainnointiin on innovatiivisesti kirjoittanut Hart 2020, 263.

¹² Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3. PG 3: 140c.

¹³ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720c.

Virtuaalinen tila on kuitenkin liturgisena tilana ongelmallinen monilla eri tasoilla. Pelkkä tietoisuus siitä, että palveluksen voi pysäyttää, syö sen todellisuustasoa. Problematiikka havainnollistuu, kun verrataan vaikkapa ehtoopalveluksen suoraa lähetystä nauhoitettuun palvelukseen. Visuaalisuuden ja äänen puolesta nämä ovat identtisiä, mutta fenomenologisesti niiden välillä on valtava ero: suora lähetys näyttäytyy tietoisuudelle enemmän ”oikeana” rukouksena, vanha tallenne taas menneisyyden rukousten dokumentaationa, jolla on informatiivista ja esteettistä arvoa sekä kenties inspiroivuutta – mutta ei samanlaista todellisuuden heijastavuutta kuin suoralla lähetyksellä. Tietynlainen ”kutsu läsnäoloon” jää nauhoitukselta puuttumaan.

Kun näet joku alkaa rukoilla YouTube-palveluksen mukana ja yhtäkkiä huomaa, että lähetys ei olekaan suora vaan liikkeelle on lähtenyt jokin vanha palvelus, reaktio on pettymys, jopa häpeä. Käy ilmi, että tilanne on parodinen – parodia siitä, mitä pitäisi tapahtua. Virtuaaliselle kultillisuudelle tyypillinen toden ja parodian jännite saattaa siis realisoitua reseptiossa hyvinkin yllättäen. Pettymyksen kokeminen osoittaa, kuinka tärkeä lähetyksen suoruus on. Tämä taas viittaa siihen, että hengellisesti oleellisinta loppujen lopuksi onkin se, että *muualla* rukoillaan – ei niinkään se, missä määrin itse sitä näen ja kuulen.

Kaiken lisäksi suorissakin lähetyksissä on jonkinasteinen viive: se, mitä näen nyt, on itse asiassa tapahtunut jo hetki sitten, mikä sekin periaatteessa laskee lähetyksen todellisuustasoa. Eri asia on, *kokeeko* tätä kukaan ongelmallisena.

Suurempi periaatteellinen ongelma on se, että virtuaalinen tila jäsentää liturgisen elämän valtasuhteiden ontologian uudella tavalla. Valtasuhteilla en tarkoita niinkään ihmisten muodostamaa kirkollista hierarkiaa vaan perus-assennoitumista liturgiseen virtaukseen, jonka taustalla ja jonka läpi taivaalliset hierarkiat avautuvat ja toimivat (tämä juuri on Pseudo-Dionysioksen perussanoma). Striimin seuraajalle näet muodostuu tietynlainen valta-asema suhteessa palvelukseen. Vaikka se olisi tiedostamaton, sellaisenakin se on ongelmallinen. Etäosallistujalla on palvelukseen sellainen valta, että hän on *de facto* sen yläpuolella. Tämä ei ole liturgisen osallistuvuuden asennekoordinaattien mukaista. Kirkossa emme voi pysäyttää pappia tai saattoa lähteäksemme käymään jääkaapilla tai vaihtaa mittakaavaa mieleisemmäksi; kirkossa asemoidumme luontevasti palveluksen virtauksen alapuolelle.

Asetelma on erityisen ongelmallinen nimenomaan ortodoksisessa palveluksessa, jonka olemusta luonnehtii hierarkkisuus sanan pseudo-dionysi-

oslaisessa merkityksessä.¹⁴ Bysanttilaisen jumalanpalveluksen ontologinen status määrittäyty suhteessa taivaalliseen jumalanpalvelukseen ja sen enkelihierarkioihin, ja palveluksen perusvirtaus on anagoginen¹⁵ nousu ylöspäin. Tätä taas on vaikeampi mieltää ja nousuun on vaikeampi mukautua, jos palveluksen virtaus asettuu virtuaalisen osallistujan alapuolelle ja on hänen säädeltävissään ja keskeytettävissään. Toisin ilmaisten palveluksen perusfunktio on sisäinen ylevöityminen – ”sydämen ylentäminen” – ja tätä voi olla vaikea kokea toisintetun ja pienennetyn palveluksen heijastuman kautta.

Toisin sanoen: jos keskiajan ihminen astuessaan Hagia Sofiaan ei tienneyt, oliko hän taivaassa vai maan päällä, nykyihminen etäpalveluksen äärellä tietää olevansa maan päällä, vastakkain tietynlaisen audiovisuaalisen tuotteen kanssa. Kirkkotilaan astuva voi vaikkapa keskustupolia ihaillessaan voi kokea ”tempautuvansa Jumalan valtakuntaan”, kuten Nikolai Saiki aikanaan ilmaisi asian vanhaa Valamoa muistellessaan,¹⁶ mutta etäpalveluksessa tällaisen kokemisen mahdollisuus on rajoitettua varsin kirjaimellisessa mielessä.

Lisäongelman muodostaa se, että kirkkotilassa oleva voi valita oman perspektiivinsä, joka pysyy jotakuinkin yhtenäisenä, mutta useamman kameran etäpalveluksessa asetutaan ohjaajan vaihtelemien kuvakulmien viettäväksi, eivätkä nämä edusta liturgista virtausta itseään vaan ohjaajan mielen mukaista versiota liturgisesta todellisuudesta. Tämä voi olla omiaan laskemaan palveluksen ja osallistuvuuden todellisuudentuntua. Toisaalta erilaisilla kuvakulmilla on ilmeinen informaatioarvonsa, ja liturgisuutta tunteva taitava ohjaaja voi tavoittaa juuri sen, mikä liturgisessa virtauksessa on oleellista. Televisiomainen ohjaus kuitenkin poikkeaa tavanomaisesta liturgisesta läsnäolosta, mikä voi etäännyttää lähetyksen seuraajaa palveluksen todellisuudesta ja heikentää osallistuvuuden kokemusta: lähetyksen televisiomaisuus saa katsojan tuntemaan itsensä nimenomaan ulkopuoliseksi lähetyksen tarkkailijaksi enemmän kuin palvelukseen osallistujaksi. Tässä mielessä yksinkertainen ohjaustapa saattaa olla ongelmattomampi, mutta toisaalta ohjauksen monotonisuuskin voi vaikuttaa etäännyttävästi: se poistaa mahdollisuuden

¹⁴ Pseudo-Dionysiosken hierarkkisen ontologian selkeä esitys teoksessa Louth 1987, 38–43.

¹⁵ Teologiassa anagogia (ἀναγωγή, ”nouseminen”) viittaa merkitystasoon, jonka keskeisenä periaatteena on ylentyminen ja nouseminen kohti taivaallisia sfäärejä, liturgian tulkinnassa keskeisenä referenssinä on tällöin enkelien harjoittama taivaallinen jumalanpalvelus.

¹⁶ Nikolai Saiki (1981, 61) muisteli nuoruusvuosiensa ensivaikutelmia Vanhan Valamon pääkirkosta.

katsoa toisaalle, mikä kirkossa aina on olemassa, vaikkei sitä koskaan käyttäkään.

Kummassakin tapauksessa perusongelma on se, että vastaanottaja ei voi valita omaa perspektiiviään niin kuin fyysisesti läsnä ollessaan. Tämä on ongelmallista ensinnäkin siinä periaatteellisessa mielessä, että ihmisen ja Jumalan kohtaaminen perustuu vapautteen ja perspektiivien rajoittaminen syö vapauden tasoa. Toiseksi asetelma on ongelmallinen myös siksi, että ortodoksinen kirkkotila ei ole vain ”katettua sijaitsemista tietyn tapahtumisen äärellä” vaan kokonaisvaltainen pyhyden tilallinen struktuuri, joka kattaa inhimillisen tietoisuuden ja aistinnan kaikki aspektit sekä puhuttelee ja koskettaa paitsi tietoisuutta myös tiedostamattomasti. Liturginen oleminen on pyhässä tilassa olemista, tietynlaista olotilaa moniaistisessa kokonaisuudessa, mutta sen tarkoitus ei ole tarjota nautintoja kaikille aisteille vaan kohottaa ihminen kohti taivaallisia aistimusten avulla.

Virtuaalisessa tilassa vallitsee ilmeinen partisipaatorajoitteisuus. Tätä voi havainnollistaa pyhiinvaelluksen ja turismin suhteella. Olen aiemmissa yhteyksissä¹⁷ esittänyt pyhiinvaelluksen ja turismin eron ytimen siten, että samassa pyhässä tilassa tai jumalanpalveluksessa ollessaan pyhiinvaeltaja *osallistuu* tapahtumiseen, mutta turisti *tarkkailee* tapahtuman ulkonaisia pintoja säilyttäen tietyn sisäisen etäisyyden ja jopa kokee olevansa ulkopuolinen tilassa, vaikka hän olisikin fyysisesti sen sisäpuolella. (Tällä taas en tarkoita, että ihmiset jakautuvat pyhiinvaeltajiin ja turisteihin: paremminkin pyhiinvaellus- ja turismitila voivat vuorotella kenessä tahansa.) Tässä mielessä etäpalvelus tekee meistä enemmänkin virtuaalisia turisteja kuin pyhiinvaeltajia. Ero ei kuitenkaan ole absoluuttinen: moni turisti on päässyt kokemaan pyhiinvaellus-moodia, ja vastaavasti jonkintasoista osallistuvuutta, partisipaatiota ja mukana olemista voi toki kokea ja ilmetä etänäkin.

Todellisuusvaje koskee tietysti myös jumalanpalveluksen yhteisöllistä ulottuvuutta. Yhteisöllisyys kuuluu autenttisen liturgisen kokemuksen luonteeseen. Liturginen rukous on ylyksilöllistä me-rukousta, ja sen suhteen virtuaalinen palvelus jättää oleellisen yhteysvajeen. Etäpalvelus tarjoaa kyllä yhteisöllisyyttä mutta hyvin laimeassa muodossa, periaatteellisella tasolla: ”Varmaan muutkin tätä katsovat ja kuuntelevat.” Tällöin katsojien lukumäärän seuranta (view count) saattaa muodostua merkitykselliseksi.¹⁸ Myös tietyt

¹⁷ Seppälä 2011, 6–18.

¹⁸ Yhteisöllisyyden kokemuksista korona-aikana ks. Metso, Kallatsa, Mikkola & Ahonen 2021.

palveluksen toimittajien manööverit, kuten kameran suitsuttaminen, voivat tarjota katsojalle konkreettisen kokemuksen ”nähdynksi” tulemisesta. Tämän heijastelee autenttista pyhässä tilassa olemisen kokemusta.¹⁹

Ei ole yllättävää, että ortodoksinen kirkko ei ole ottanut askelia interaktiivisten rituaalien suuntaan. Tässä suhteessa kiintoisia ovat sosiaalisten medioiden tarjoamien kommenttikenttien mahdollisuudet. Nämä paljastavat heti ensisilmäyksellä huomattavia kulttuurillisia eroja. Kreikkalaiset YouTube-palvelusstriimit täyttyvät pelkistä henkilönimistä eli esirukouspyynnöistä; Suomessa kyseinen kommenttikenttä on yleensä suljettu, mutta Facebook-striimauksissa suomalaiset käyttävät paljon emojia.

Mikä voisi olla interaktiivinen ortodoksinen rituaali? Jos esimerkiksi pääsiäisyön palveluksen loppuun liitettäisiin interaktiivinen virtuaaliäänestys, jossa kysyttäisiin ”Nousiko Kristus kuolleista?” vaihtoehdoin K/E, niin olisiko tämä aitoa pääsiäisiloa vai sen parodiaa? Vaikka pääsiäisilo olisi todellista, kuten se monilla eittämättä olisikin, niin jo pelkkä kysymyksen mielekkyys kertoo jälleen virtuaaliselle tilalle tyypillisestä parodisuuden ja aitouden jännitteestä. Tämä jännite ei johdu ainoastaan toteutuksen tavasta vaan se näyttää liittyvän virtuaalisen tilan ontologiseen perusluonteeseen.

Taivaallisen heijastuksen heijastusta

Todellisuusvajeesta huolimatta ja tavallaan juuri sen ansiosta virtuaalinen palvelus mukautuu bysanttilaiseen hierarkkiseen ontologiaan ja sen taustalla välkkyvään platoniseen ontologiaan sinänsä ongelmatomasti. Pseudo-Dionysios ilmaisee asetelman siten, että kaikki olevaiset asiat ovat hyviä ja peräisin perimmäisestä Hyvästä ”siinä määrin kuin ne ovat olemassa”.²⁰ Kysymys ei koskekaan etäpalveluksen hyvyyttä sinänsä, vaan sitä, missä määrin etäpalvelus on olemassa.

Bysanttilaisen näkemyksen mukaan jumalanpalvelus kaikkine symboleineen ja jumalallista kirkkautta himmentävine huntuiineen on olemukseltaan taivaallisen palveluksen heijastumaa. Virtuaalinen tila on tuon heijastuman heijastumista eteenpäin: se luo uuden liturgisen ontologiatason edellisten alapuolelle. Virtuaalinen palvelus toimii samoin kuin Platonin luolavertauksen

¹⁹ Joel Haahtela on haastatteluissaan korostanut nähdynksi tulemisen aspektia liturgisen kokemuksen ja pyhässä tilassa olemisen peruspiirteinä. Ks. Rinta-Tassi 2021.

²⁰ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720a–b.

varjot, jotka eivät ole asia itsessään vaan heijastavat sitä olemukseltaan köyhtyneenä.

Jumalanpalveluksen ontologista statusta ja ontologisia tasoja voi hahmottaa rinnastamalla tematiikka ikonin vastaaviin. Kummassakin on taivaallinen todellisuus, sen heijastus ja heijastuksen heijastus:

Ontologinen status	Visuaalinen	Liturginen
Korkein todellisuus	Kristus itse	Taivaallinen jumalanpalvelus
Kuva	Kristuksen ikoni	Maallinen jumalanpalvelus
Kuvan kuva	Virtuaalinen ikoni	Etäpalvelus

Virtuaalinen osallistuminen jumalanpalvelukseen on siis olemukseltaan välillistä ja rajattua, mutta ei sinänsä täysin epäaitoa. Virtuaalista palvelusta vain luonnehtii tietynlainen todellisuusvaje. Asetelman ontologista puolta voidaan havainnollistaa myös rinnastamalla liturgian ontologiset tasot Pseudo-Dionysioksen ontologiaan ja sen takana olevan uusplatonisen ontologian todellisuuskäsitykseen, jossa *psykhē* on aineellista ja aineetonta todellisuutta yhteen kytkevä ulottuvuus:

Liturgia	Pseudo-Dionysioksen ontologiset tasot	Uusplatoninen ontologia
Palvottava	Luomaton yliolevainen (hyperousia)	Yksi
Taivaallinen liturgia	Enkelinen todellisuus	Noeettinen sfääri (nous)
Maallisen liturgian sisäinen ulottuvuus	Sielu, sisäisyys	Sielu (psykhē)
Maallisen liturgian ulkonainen ulottuvuus	Aine eli aika-tila-ulottuvuus	Aine (fysis)
Virtuaalinen liturgia		

Pseudo-Dionysioksen ontologiassa oleminen itsessään edeltää ilmiötä, jotka tulevat siitä osallisiksi.²¹ Oleminen on osallisuutta olevaisen korkeammista muodoista, ja koska olevainen on kaunista, oleminen on osallisuutta kau-

²¹ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:5. PG 3: 820a.

neudesta, eikä ole mitään, millä ei olisi omaa osaansa kauneudesta.²² Jos taivaallisten todellisuuksien aineellisilla kuvilla on oma osansa perimmäisestä kauneudesta, aineellisten kuvien sähköisillä reproduktioilla on varmasti oma osansa tuosta kauneudesta, joskin todellisuuden asteeltaan alhaisempi.

Pseudo-Dionysioksen mukaan liturgiset ja sakramentaaliset riitit ovat taivaallisten todellisuuksien tarkimpia kuvia.²³ Virtuaalinen todellisuus on tällöin perimmiltään *ontologisesti epätarkka* kuva: teknisessä mielessä kuva voi olla hyvinkin tarkka, mutta ontologisessa mielessä epätarkka, koska se tavoittelee ilmiöiden pintaa ja tarjoaa ainoastaan monessa suhteessa vääristyneen todellisuuden muodon.

Ei-virtuaalista todellisuutta määrittelevän Pseudo-Dionysioksen ontologian ytimessä on *elämän* läpivirtaavuus. ”Elämä itsessään on kaiken elävän lähde.”²⁴ Jos olevaisen hierarkiaa ajatellaan elollisuuden perinteisenä hierarkiana, jossa aineettomien (noeettisten) sfäärien alapuolella on nelijako *ihmiset–eläimet–kasvit–eloton aine*, niin virtuaalinen liturgia tavallaan laskee jumalanpalveluksen elottoman aineen tasolle rakentaessaan palveluksen reproduktion sähköisistä partikkeleista elottomalle ruudulle.

Pseudo-Dionysioksen visiossa jokainen, joka ”kaipaa elämän alhaisinta muotoa, kaipaa elämää itseään”.²⁵ Vaikka virtuaalinen palvelus edustaisi miten alhaista elämän muotoa tahansa, oleellista on eksistentiaalinen suunta. Ihminen voi olla hyvä ja paha yhtä aikaa, mutta hän ei voi olla tulossa hyväksi ja tulossa pahaksi samaan aikaan. Tässä mielessä kukaan ei voi osallistua samalla kertaa sellaisista todellisuuden muodoista, jotka vievät perimmiltään vastakkaisiin suuntiin.²⁶ Siksi ”ei ole lainkaan mieletöntä nousta epäselkeiden kuvien pohjalta kohti kaiken yhtä ainoaa Alkusyötä”,²⁷ Pseudo-Dionysios päätteli juuri tämän asetelman pohjalta, ja lause sopii mitä parhaiten myös etäpalveluksen äärellä koettuihin hengellisiin pyrintöihin.

²² Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3. PG 3: 141c.

²³ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 3:6. PG 3: 401c.

²⁴ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:5. PG 3: 820b.

²⁵ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720c.

²⁶ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401a. Tästä syystä Pseudo-Dionysios (*Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401b) toteaa, että kaikki määrätietoinen yritys saavuttaa Jumala vaatii tälle päämäärälle vastakkaisten tekijöiden purkamista.

²⁷ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:7. PG 3: 821b.

Onko Jumala kyberavaruudessa?

”Missä Jumala oli tsunamin aikana?” kysyi David Bentley Hart samannimisessä kirjassaan. Hän haki suvereenia vastausta. Koska Jumala on olevaisen lähde ja päämäärä, mikään olevainen ei voi olla hänestä täysin riippumatonta; toisaalta tämä aika on vain jumalallisen kauneuden särkynyttä heijastusta.²⁸ Jokaisella hetkellä ja ajan ulkopuolella, Jumala on kaikkialla ja ei-missään.

Mutta sisältyykö virtuaalinen tila tuohon ”kaikkialla” olemiseen? Voi-ko Jumala olla sellaisessa tilassa, jonka todellisuustaso edustaa matalampaa todellisuuden muotoa, ontologista heijastuneisuutta? Ja onko kysymyksellä merkitystä, jos Jumala on katsojassa itsessään, kaikkialla, kaiken läpäisevänä ja samalla havainnoinnin ulkopuolella? Jos näin on, niin kysymyksessä on jotain vikaa. Vertauksen vuoksi: jos kaksi rakastavaista puhuu puhelimesta, onko rakkaus puhelimesta? Olisi takaperosta ajatella, että Jumala on jossain sellaisessa tilassa, jota määrittää olemisvaje.

Kysymys olisikin parempi muotoilla näin: missä määrin autenttinen pyhyiden kokemus on mahdollista virtuaalisessa tilassa? Pyhyys tai varsinkaan sen autenttisuus ei ole objektiivisesti määriteltävissä. Mutta jos se visuaalinen pinta, jota koetaan, ei ole olemassa täysin autenttisesti, sen välittämään pyhyyteenkin jää vastaava ontologinen epäily: ehkä emme koekaan pyhyyttä vaan jonkinlaista pyhyiden heijastumaa. Huomaamme, että Pseudo-Dionysiuksen hierarkkinen ontologia tulee kyberaikana entistä ajankohtaisemmaksi. Hänen visionsa pohjalta asian voisi määritellä niin, että virtuaalinen pyhyyskokemus sijoittuu ontologisesti alhaiselle tasolle, jossa pyhyydestä osallistumisen aste on heikompi kuin aika-tila-avaruuteen sijoittuvassa kirkkotilassa. Tämä taas johtuu siitä, että jälkimmäinen edustaa todellisuusasteeltaan korkeampaa liturgista tapahtumista, joka rakenteellisesti-toiminnalliselta elämältään heijastelee suuremmin taivaallista todellisuutta.

Virtuaalinen tila on liturgisena tilana erikoinen ja uudenlainen, ja tämä kutsuu partisipaation kategorioiden päivittämiseen. Ortodoksisen eli käytännössä myöhäisantiikin patristisen maailmankuvan kannalta ongelmallista on, että palveluksen visuaalis-musiikillis-verbaalinen sisältö irrotetaan sitä kantavasta aineesta. Tämä manikealainen fantasia toteutui siis yllättäen vuosisatoja manikealaisuuden hiipumisen jälkeen. Toisaalta tämä on tavallaan vain

²⁸ Hart 2005, 84, 102.

katsojan fenomenologinen ongelma, koska palvelus itsessään ei ole kadottanut aineellista luonnettaan.

Tulevaisuudessa kolmiulotteinen metaversumi²⁹ tulee laskemaan todellisuusvajetta entisestään, mutta kohentaako sekään partisipaatiotasoa? Kenties jo seuraavan viruksen aikana jokainen voi omassa kodissaan käyskennellä Uspenskin katedraalissa ja vaikkapa kävellä kuoron ympäri suoran 4D-lähetyksen aikana. Tällöin kokemus läsnäolosta on monipuolisempi ja aitomaisempi, mutta juuri siksi myös epätodellisuus ja ulkopuolisuus käyvät entistä ilmeisemmäksi: oikeassa palveluksessa ei voisi kuljeksia kuoron ympärillä. Metaversumissakin oleminen ja mielen intentio fokusoituvat entistä enemmän ulkonaisiin muotoihin ja niiden näkemiseen, tilaisuuden *todellinen* syvin luonne jää edelleen saavuttamatta. Toisin sanoen: suuri osa edellä kuvatuista perspektiiviongelmista voi korjaantua, mutta läsnäolo jää puuttumaan.

Oma kysymyksensä on se, miksi ”läsnäolo” loppujen lopuksi on niin syvällinen asia. Tämä saattaa olla itsessään loppuun saakka selittämätön kysymys, jonka juuret ovat enemmänkin mystiikassa kuin sosiologisissa ilmiöissä. Joka tapauksessa on selvää, että jatkossa teologian tulee mietiskellä hengellisyyden ja yhteisöllisyyden suhdetta – samoin kuin inhimillisen läsnäolon luonnetta ylipäättään – entistä tarkemmin ja perusteellisemmin myös virtuaalisuuden näkökulmasta.³⁰

Omasta puolestani en voi sanoa, että striimeissä roikkuessani olisin kohdannut Jumalan. Sen sijaan sain striimien äärellä vahvoja viitteitä siitä, että hänen olemassaolonsa vaikuttaa jossain muualla. Loppujen lopuksi parasta ehkä olisikin kysyä, olemmeko itse täydellisesti olemassa silloin kun seuraamme kuvaa jossain muualla tapahtuvasta todellisuudesta, olipa se liiturgista tai ei.

²⁹ Internetiin tuleva yhteiseen interaktiiviseen virtuaaliuniversumiin linkitetyistä 3D-virtuaalituloista koostuva iteraatio eli toisto-operaatio.

³⁰ Läsnäolon teologian ja filosofian modernit peruskivet ovat juutalaiset ajattelijat Martin Buber ja Emmanuel Lévinas, joiden näkemyksiin on mainio suomenkielinen johdanto teoksen Hankamäki 2015 ensimmäisessä luvussa.

Lähteet ja kirjallisuus

Berger, Theresa

2013 @ Worship: Exploring Liturgical Practices in Cyberspace. – Questions Liturgiques/Studies in Liturgy 94 (3–4). 266–286.

Doyle, C. Andrew

2021 Embodied Liturgy: Virtual Reality and Liturgical Theology in Conversation. New York: Church Publishing.

Hankamäki, Jukka

2015 Dialoginen filosofia. Books on Demand. [Ensimmäinen painos: Helsingin yliopistopaino 2015.]

Hart, David Bentley

2005 The Doors of the Sea: Where Was God in the *Tsunami*? Grand Rapids: Eerdmans.

2020 Theological Territories. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Louth, Andrew

1989 Denys the Areopagite. London: Continuum.

Metso, Pekka, Kallatsa, Laura, Mikkola, Sini, & Ahonen, Talvikki

2021 Kokemukset hengellisestä yhteydestä ja hengellisyyden muutoksesta koronapandemian aikana Suomen ortodoksisessa ja evankelis-luterilaisessa kirkossa. – Diakonian Tutkimus (2), 55–76.

Pseudo-Dionysios

1987 The Complete Works. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press.

De coelesti hierarchia. PG 3, 121–369.

De divinis nominibus. PG 3, 608–996.

De ecclesiastica hierarchia. PG 3, 369–585.

Rinta-Tassi, Minna

2021 ”Meillä jokaisella on tarve tulla nähdyksi ja kuulluksi” – kirjailija, psykiatri Joel Haahtelalle se tapahtui ortodoksisirkossa. Yle 4.4.2021. <https://yle.fi/uutiset/3-11866547>. Katsottu 1.9.2022.

Saiki, Nikolai

1981 Vanhan Valamon esilukija kertoo. Pieksämäki: Valamon ystävät ry.

Seppälä, Serafim

2011 Pyhiinvaelluksen filosofia: kohtaamista ja osallistumista. – Pyhiinvaellus ja kirkollinen matkailu. Oulu: Oulun ortodoksisen hiippakunnan säätiö. 6–18.