

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 1:2:165.75

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.1>

**Денисенко Анатолій В'ячеславович,**  
*докторант Українського державного університету  
імені Михайла Драгоманова, кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник Східноєвропейського інституту теології  
[orcid.org/0000-0002-7166-9401](https://orcid.org/0000-0002-7166-9401)  
[anatoliy.denysenko@gmail.com](mailto:anatoliy.denysenko@gmail.com)*

### ПОСТМОДЕРНИЙ БОГ РІЧАРДА КЕРНІ

В статті розглядається постмодерністське розуміння релігійного концепту Бога. За приклад береться анатеїзм ірландського публічного інтелектуала, фахівця із сучасної континентальної філософії, автора концепції «діакритичної герменевтики», який спеціалізується на сучасній континентальній філософії, Річарда Керні. Бог для постмодерністів поняття Бога не є єдиною, об'єктивною чи метафізичною істиною. Смерть великих наративів (великих ідеологій, які пояснюють світ) торкнулась і релігійних істин. Постмодернізм деконструє всі сталі структури, включаючи і сталий (консервативний, метафізичний) образ Бога. Анатеїзм Річарда Керні наголошує на тому, що людство живе в епоху «після смерті Бога» (метафізичного Бога-архітектора). Але це не підстава для атеїзму. Автор пропонує анатеїзм (грец. *ana* – знову, *theos* – Бог). Керні відмовляється від онто-теології, відкидаючи віру в Бога, як в об'єкт, який можна «довести» і пропонує дивитися на сакральне, як на «поклик», що виникає в досвіді людини через зустріч із чужинцем, а отже і ближнім.

**Ключові слова:** постмодернізм, Бог після Бога, постметафізика, деконструкція, анатеїзм.

**Denysenko Anatoliy,**  
*Postdoctoral Student at the Department of Theology and Religious Studies  
Dragomanov Ukrainian State University,  
Senior Research Fellow at The Eastern European Institute of Theology  
[orcid.org/0000-0002-7166-9401](https://orcid.org/0000-0002-7166-9401)  
[anatoliy.denysenko@gmail.com](mailto:anatoliy.denysenko@gmail.com)*

### RICHARD KERNY'S POSTMODERN GOD

This article examines the postmodern understanding of the religious concept of God. It takes as its example the anatheism of Richard Kearney, an Irish public intellectual, specialist in contemporary continental philosophy, and author of the concept of «diacritical hermeneutics». For postmodernists, the concept of God is not a single, objective, or metaphysical truth. The death of metanarratives (grand ideologies that explain the world) has also affected religious truths. Postmodernism deconstructs all fixed structures, including the fixed (conservative, metaphysical) image of God. Richard Kearney's anatheism emphasizes that humanity lives in the era of «the death of God» (the metaphysical God-architect). But this is not a basis for atheism. Kearney proposes anatheism (Greek: *ana* – again, *theos* – God). Kearney rejects ontotheology, dismissing belief in God as an object that can be «proved» and proposes viewing the sacred as a «call» that arises in human experience through an encounter with a stranger, and thus with a neighbor.

**Key words:** postmodernism, God after God, post-metaphysics, deconstruction, atheism.



**Вступ.** Постмодернізм, як тенденція в філософії, як нам відомо, ставив під сумнів «великі наративи» – глобальні ідеї / історії, якими пояснюється світ (такими можуть бути віра у безперервний прогрес, всемогутність науки, традиція догми). Питання, яке варте уваги є наступним: що стається з концептом Бога, коли звичні конструкції і усталені вірування руйнуються і піддаються сумніву? Відомо, що постструктуралісти / постмодерністи не були готові сприймали Бога, як фіксований чи логічний об'єкт, який можна логічно обґрунтувати і досконало «пізнати». Під час доби постмодерну, божественне / сакральне розглядалося, як певна таємниця / містерія, присутність або, навіть, відсутність, що може бути «втілене» через мову, культуру та людський досвід.

Якщо коротко, то постмодерна доба (від кінця 1960-х до початку 2000-х) включала в себе такі ключові теми та концепції, як:

*Кінець метафізики.* Під цим ми розуміємо відмову від будь яких спроб довести існування Бога за допомогою логіки, доказів, фактів і т.д. Пропонувався шлях (пізнання сакрального) через етику, мистецтво та зустріч з «Іншим».

*Лінгвістичний поворот.* Питання, яке піднімалося, звучало наступним чином: чи наша мова обмежує чи, навпаки, створює, наше розуміння божественного?

*Деконструкція.* Теологи і дослідники релігії використовували метод французького постструктураліста Жака Дерріда для того, щоб побачити те, що приховано між рядками.

*Піднесене.* Тут погляд на Бога базується на відчутті трепету перед тим, що виходить за межі людських категорій.

В пантеоні мислителів, як світських, так і релігійних, які допомагають краще зрозуміти природу божественного в «системі координат» доби постмодерну, особливе місце належить Річарду Керні, фахівцю в галузі герменевтики, феноменології та філософії релігії. Його найвідоміша концепція анатеїзму (*anatheism*) описувала стан «після Бога» (після смерті традиційної метафізики). Анатеїзм – це і не теїзм і не атеїзм, а така собі можливість по новому (в черговий раз) повірити в божественне через відкритість до «іншого».

**Філософи і теологи про Бога доби постмодерну.** Серед головних мислителів (які «розхитали» фундамент класичної західної думки)

з боку філософії постструктуралізму виступають наступні: Жак Дерріда, Мішель Фуко, Жан-Франсуа Ліотар. З боку теологів це: Жан-Люк Маріон, Роуен Вільямс, Люс Ірігаре, та інші. Жорж Батай, французький філософ і соціолог, розглядає релігію не просто як моральний кодекс, а як досвід межі. Його «Теорія релігії» концентрується на ідеї жертви та поверненні людини до «близкості» зі світом, який, нажаль, пережив руйнівний досвід раціоналізму (Bataille, 1948). Психоданалітик Жак Лакан наголошував на тому, що Бог не помер в ніцшеанському сенсі, Він став частиною підсвідомого людини. Прочитуємо керівника фрейдистської школи в Парижі (з 1964): «Справжня формула атеїзму – це не те, що Бог помер, а те, що Бог це Несвідоме» (Lacan, 1964: р. 38). Бог, в психіці людини, виступає, як «Великий Інший», який структурує людське бажання та закон. Феноменолог Еммануель Левінас писав про те, що індивід зустрічає Бога не через метафізичні роздуми, а через зустріч з іншою людиною. Ким тоді є Бог, в такому разі? Бога можна визначити, як нескінченну відповідальність перед ближнім (Левінас, 1999). Французький семиотик Ролан Барт, як це не дивно, застосовував свій метод структурного аналізу до Священного Писання. Для нього сакральний текст «працює», як механізм знаків. Зміст тексту ні в якому разі не є застиглою істиною, а народжується в процесі читання (Barthes, 1971). Ще один французький культуролог Рене Жирар, автор концепцій міметичного бажання та «Козла відпущення», спробував розтлумачити, як побудовані людські суспільства. На його думку вони збудовані навколо насильства, де головною ціллю є пошук винного. Для Жирара біблійне одкровення є унікальним хоча би тим, що воно стає на бік жертви, а не на бік тих, хто її приносить в жертву / вбиває (Girard, 1982). Постструктураліст Мішель Фуко прослідковує, як релігія пов'язана з владою, тілом та сексуальністю (Фуко, 2025). Його колега «по цеху» Жак Дерріда акцентує увагу на «апофатичній теології». Апофатичне мислення артикулює Бога лише через заперечення (чим Бог не є) (Derrida, 1987). Апофатика – це не просто заперечення, це, перш за все, спосіб «зарезервувати» місце за «Абсолютно Іншим» (Derrida, 1983). Мовознавиця Люс Ірігаре та постструктуралістка Юлія Крістева, представляють

феміністичний та психоаналітичний напрямки і кардинально переосмислюють поняття любові та божественного жіночого начала (Kristeva, 1983; Irigaray, 1984).

В кінці ХХ століття, християнська теологія тісно вступила в діалог з постмодерністською філософією. Так, наприклад, англійський теолог Джон Мілбанк представив свій проєкт під назвою «Постмодерністський критичний августинізм» (більш відомий з 90-х років, як «радикальна ортодоксія»), де спробував повернутися до *ad fontes* – християнських витоків, використовуючи інструменти постмодерної критики проти світської науки (Milbank, 1991). Ще один французький феноменолог, католицький богослов, учень Жака Дерріда, Жан-Люк Маріон, пояснює, як людина може мислити про Бога поза межами буття. Бог Маріона – це чистий «Дар» (Marion, 1982). Християнські мислителі останніх десятиліть, не відкидали культурний / постмодерністський поворот, а постійно шукали нові шляхи промовляння про Бога. Це робилось і заради того, щоб встати перед закидами секуляризму. Бог модерну був «об'єктом», «першопричиною»? «Суддею». Бог модерну стає Подією, Даром, Відсутністю. У постмодерністів Бог не вписується в людську логіку. Він є «Надлишком» та / або «Даром». Бог постмодерністів занадто «великий», щоб бути остаточно зрозумілим. До прикладу, Маріон вважав, що Бог це Дар без обміну. Бога не можливо задобрити, а його прихильність «купить». Бог просто «трапляється», як подія любові. Всевишній «перебуває» поза буттям. Священне дає себе без буття («*Dieu se donne sans l'être*») (Marion, 1982). Хтось може сказати, що «Бог є». Відповідь постмодерністів буде такою: «Господь вищий за саме існування». Бог – це горизонт (любові). Він, як напише американський філософ і теолог Марк К. Тейлор, це «Відсутня Присутність». Його «а / теологія» (A-theology) говорить про такий стан, де Бог одночасно і є, і Його немає (Taylor, 1984). Якщо зобразити це наглядно, то Бог, як слід на піску. Хтось лишив цей слід на березі водойми, морські хвилі поступово змивають його контури, за мить відбиток зникає.

Отже, Бог постмодерністів не живе на небі і не сидить на троні. Уважний і чутливий до Його присутність може розглядіти священне в «тріщинах» людської реальності, у мовних

іграх, у мистецтві, життєвій насолоді, стражданні іншого, тощо. Бог – це «кенозис» (самоприменшення). «*Kenosis*» це ідея про Бога, який спустошує себе, щоб поступитися місцем Іншому. Наприклад, світові. Бог доби постмодерну не проявляє себе через силу чи диктат. У сучасного американського теолога Джона Капуто, Бог є слабким Богом («*weak God*») (Caputo, 2006). Такий Бог вразливий, як вразливим на хресті був Син Божий Христос. Якби він був «сильним» в людському розумінні, то Він би, наприклад, передбачив і не допустив Голокост та війну в Україні. Але слабкий Бог постмодерністів не виступає, як супергерой. Його не слід розуміти, як «силу», яка вривається в світ, Він – «слабкість», яка просить від людини стати Його руками в цьому не досконалому світі.

Якщо взяти молитву, то постмодерністи в ній не просять про «чудо», а відкривають себе перед невідомим майбутнім. Вони не говорять «Бог, зроби це», вони кажуть «Прийди, Господи» з надією на те, що неможливе все ж таки стане можливим. Постмодерністський Бог не є всемогутнім Монархом або найвищим Буттям. Бог не Сутність. Бог – це Подія. Модерністський Бог (за Декартом та Кантом), це, перш за все, гарант істини та порядку. Такий Бог пізнається через логіку, докази, сприймається через призму фактів. Сакральність зводиться до точних визначень та догм. Бог десь «там» далеко. Він трансцендентний. На іншій стороні спектру – постмодерний Бог. Подія, що порушує порядок. Пізнати такого Бога можна через проявлену чутливість до Іншого, через Дар. Такого Бога можна спробувати «зрозуміти» через певні метафори, абстрактну поезію і суцільну тишу. Бог постмодерністів всюди і ніде. Постмодерністи вважають / вважали, що будь яка спроба дати Богу визначення – це спроба обмежити Його свободу (Hemming, 2005, с. 445–455).

Слід зазначити, що постмодернізм, як анти-метафізична філософія, долає «онто-теологію», яка, в свою чергу, є способом мислення, де Бог – це одна з істот в системі, хай і сама «найвища» з них. Бог постмодерністів знаходиться поза Буттям. Його не можна вважати частиною світу, Він не може бути дослідженим ніякими дослідницькими методами. Воскресіння з мертвих Ісуса Христа, не може бути доведене ніякими історичними, археологічними чи будь

якими іншими фактами. Це, доречі, і не треба, бо сама по собі подія воскресіння – є подію в яку треба повіри, а не подією, в якій потрібно, раціонально переконатися. Отже, в цій новій парадигмі Бог є радикально Іншим. Він не підкоряється правилам логіки. Презентуючи таким чином Бога, постмодерністи «рятували» Бога від «опредметнення» та ідолопоклонства. Постмодерний Бог – анти-ідол. Бог без буття. На противагу «смерті Бога» Фридриха Ніцше, постмодерністський Бог не є мертвим. Нігілізм першої половини ХХ століття, в постмодернізмі долається сумнівом, або вірою в абсурд: «Вірую, Господи! Допоможи моєму невір'ю» (Євангеліє від Марка 9:24). Бог постмодерністів, на відміну від «доброго та всемогутнього Бога» епохи модерну, невловимий, багатоманітний та радикально Інший (Ward, 2007, с. xi-xliii).

**Анатейзм Річарда Керні й «Бог після Бога» в постмодернізмі.** Будь яка розмова про постмодернізм має враховувати релігійну проблематику в цілому і питання Бога, зокрема. Тема постмодерністського Бога, вкрай важлива. Питання, яким є Бог для людини, що перебуває в ситуації після так званого кінця метафізики, залишається вкрай актуальним (Manoussakis, 2007). Про що йде мова? Дискусія йде про важливу і епохальну подію, а саме про релігійний поворот у континентальній філософії. Людство все глибше занурюється в часи коли догми секуляризму й абсолютизму загрожують можливості виваженого діалогу про природу сакрального. Ось чому тема «Бога після Бога», яку порушив в своїх працях ірландський філософ Річард Керні (Richard Kearney, 1954 року народження), виступала одним з головних питань постмодерної епохи. В свій час Керні створив оригінальну теорію і назвав її анатеїзмом (*Anatheism*). Її можна вважати таким собі інтелектуальним майданчиком, на якому, на рівних умовах, могли зустрітися як теїст, так і атеїст. Запропонований ним анатеїзм починається з питання, яке ще французький філософ Поль Рікер ставив своїм студентам на початку кожного нового семестру. Воно звучить так: *d'où parlez-vous?* З якої позиції ви говорите? (Kearney; Clemente, 2018, с. vii)

Розпочнемо з того, що Річарда Керні є публічним інтелектуалом, який спеціалізується на сучасній континентальній філософії. Він

професор філософії в Бостонському коледжі. Свого часу Керні викладав в Університетському коледжі Дубліна, Сорбонні, Університеті Ніцци та Австралійському католицькому університеті. Керні є автором 23 книжок з європейської філософії та літератури (які включають два романи і збірку поезії). Він також редактор або співредактор ще понад 20 академічних праць. Серед його доробку: «Переосмислення сакрального. Річард Керні дискутує про Бога» («Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God») (Kearney, 2015); «Анатейзм. Повернення до Бога після Бога» («Anatheism: Returning to God After God») (Kearney, 2019), «Бог, який може бути. Герменевтика релігії», («The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion») (Kearney, 2001).

Формула Бога, нова герменевтика релігії за Керні, звучить так: «Бог НЕ не існує, не існує, але може існувати» («*God neither is nor is not but may be*») (Kearney, 2001, с. 1, 80). Постмодерністський Бог – «Бог як Інший». Тут можна згадати і «останнього Бога» Мартіна Гайдеггера, «Бога нескінченності» Еммануеля Левінаса, *tout autre* Жака Дерріда й Джона Капуто, «Бога без буття» Жан-Люка Маріона. У Керні це «Бог, який може бути». Як писав один з представників постметафізичної теології, православний мислитель Джон Пантелеймон Мануссакіс у збірці «Після Бога. Річард Керні й релігійний поворот в континентальній філософії», Керні запрошує нас у світ, де Бога можна побачити «*лише ззаду*» / «*from behind*» (що є алюзією на пророка Мойсея, який спілкується «зі своїм» Богом на горі Синай) (Manoussakis, 2006, с. xv). Трансцендентне, поки «воно» не побачене чи схоплене, перебуває на межі феноменологічного горизонту. Мова йде про Бога, який «перебуває» в хмарі незнання. Це Бог, якого можна означити лише через парадокс Його імені («Я той, хто Я є»). Цей парадокс говорить про Бога без імені, про Бога без Бога, про Бога без суверенітету, сили й присутності (Kearney, 2001, с. 37–38).

Слід наголосити, що в межах континентальній (європейській) традиції релігія в цілому і питання про Бога зокрема завжди були частиною філософії (Phelps, 2017). Не важливо, теїстичні чи атеїстичні інтелектуальні течії, але феноменологія, герменевтика, екзистенціалізм, структуралізм і постструктуралізм – усі в той чи інший спосіб зверталися до питання

«останньої / остаточної реальності», трансцендентності та мінливості (Бога). Чи може Бог бути даним свідомості як певний феномен? Або, яким феноменом є релігійний досвід? Який саме феноменологічний метод потрібен, щоб описати релігійний досвід / Ідосвід пізнання Бога? Слід констатувати, що останнім часом питання про Бога набуло таких гострих і неймовірних масштабів, що спонукало деяких науковців говорити про теологічний поворот у межах континентальної філософії, де і відбувається мислення про Бога. Це мислення про Бога поза межами онтологічних чи метафізичних категорій.

В контексті сказаного згадуються роздуми французького феноменолога Жан-Люка Маріона з його статті «Метафізика й феноменологія. Сума для теологів»: «Не можна сказати, що питання Бога починається з метафізики. Але здається, або принаймні могло колись здатися, що питання про Бога почало згортатися з того моменту, коли метафізика дійшла до завершення й почала зникати. Це все відбувалося протягом (XX) століття, яке вже добігає кінця... Щоб залишатися раціональними, ставлячи питання про Бога, чи повинні ми обов'язково й виключно йти шляхом, який веде до "Бога філософів і мудреців", оскільки цей шлях з необхідністю починається з висновків метафізики?» (Marion, 1993, с. 189–205).

Керні, в своїх працях, які присвячені теологічній тематиці, намагається пройти середнім шляхом (*via tertia*) між романтичною герменевтикою (Фрідріха Шляєрмахера), яка повертає і монополізує ідею Бога як присутність, і радикальною герменевтикою (Жака Дерріда, Джона Капуто), яка підтягує ідею мінливості (Бога) до статусу невизначеної піднесеності. Керні позначає такий підхід терміном діакритична герменевтика (*diacritical hermeneutics*). В такий спосіб він намагається розповісти філософську історію питання Бога. Це історія, яка пов'язана з його власним релігійним шляхом, що пролягає через біблійний теїзм, міжрелігійний діалог, модерністську літературу, пригоди європейської думки та політики у XX столітті й викликом повернення до сакрального на початку третього тисячоліття. Керні, в свій час, також проходив стажування з християнськими монахами в Ірландії та вивчав континентальну філософію в Парижі (Kearney, 2003, с. 17–19).

У своїй мабуть ключовій книжці «Анатемізм. Повернення до Бога після Бога» Керні наголошує на тому, що питання Бога в часи постмодерну повертається в суспільний дискурс з новою силою. Це стосується і «повернення релігійного» в сучасну світову політику. Питання співвідношення секулярного й сакрального доволі таки поширені й все більше хвилюють сучасників. Кажуть навіть про релігійний поворот у континентальній філософії. З іншого боку чуємо про антирелігійний поворот і нову хвилю критичного секуляризму (Деніел Деннет, Річард Докінз, Крістофер Гітченс). Здавалось би, в попередню (о постмодерну) епоху модерну суперечки про теїзм і атеїзм мали б зникнути. Існувала думка, що з епохою Просвітництва та подальшими деклараціями про смерть релігії і деміфологізації всього магічного з вуст Фрідріха Ніцше, Карла Маркса й Зигмунда Фрейда (цієї несвятої трійці та представників філософії підозри) та їх чисельних послідовників, людство ось-ось позбавиться потреби говорити так часто про Бога. На противагу цьому, через плюс-мінус сто років усі факти, навпаки, вказують на те, що в добу постмодерну питання про Бога повернулося з новою силою й змушує вже запитувати не про те, є Бог чи Його нема, а «що ми маємо на увазі, коли говоримо про Бога?» (Kearney, 2010, с. xi).

Епоха модерну, нажалю, відкидала Бога як застарілу ідею, а релігію – як непотрібну милицю. Постмодерністська філософія, зі свого боку, запитує, чи тепер ідеться про Бога без релігії чи про релігію без Бога. «Чи можливо повернутися до Бога після того, як ми залишили Бога?» (це сталося, до прикладу, через теологію «смерті Бога») – питання, яке автор поставив собі ще 1978 року (Kearney, 2010, с. xiii). Це саме питання він ставив собі й під час роботи над своєю докторською дисертацією під керівництвом Поля Рікера й Еммануеля Левінаса в Парижі. Ці питання підіймаються в його працях (як французькою, так і англійською): від «Гайдеггер і питання Бога» («Heidegger et la Question de Dieu») (Kearney, Marion, 1980) та «Поетика можливого» («Poétique du Possible») (Kearney, 1984) до більш сучасних «Бог, який може бути» і «Чужинці, боги й чудовиська. Інтерпретація інакшості» (Kearney, 2003). Ці питання він підіймав у своїх численних діалогах щодо «релігії

без релігії», які він провадить з Джоном Капуто й Жаком Дерріда. У 2005 році питання «про якого Бога ми говоримо, коли говоримо про Бога?» підштовхнуло Керні відвідати Індію та Непал, де він зміг поспілкуватися зі свамі, йогами й ламами. Згодом про цей досвід він написав у збірці «Подорож серцем: мандрівки міжрелігійної уяви» («*Traversing the Heart: Journeys of the Inter-Religious Imagination*») (Kearney, Rizo-Patron, 2010).

Анатейзм Керні це не банальна ностальгія по Богу чи по золотій добі релігії. Мова йде про повернення до Бога після Бога. Це повторення й відтворення, яке не вже не звернене в минуле. Анатейзм дивиться в майбутнє. Керні формулює це в такий спосіб: «повертатися назад заради того, щоб рухатися знову вперед» («*coming back “afterwards” in order to move forward again*») (Kearney, 2015, с. 7). Його анатейзм охоплює бінарність / двоїстість теїзму й атеїзму. Анатейзм вказує на можливість Бога після Бога. Керні опрацьовує альтернативний варіант неможливості Бога. Існування Бога не тільки не можливе (як у модерні), а й можливе (принципова позиція постмодерну). Звичайно, тут багато залежить від того, що ми маємо на увазі під терміном «Бог». Якщо трансцендентність – це справді «*surpluse*» (надлишок) сенсу, то тоді вона потребує процесу нескінченної інтерпретації. Чим більш дивніший Бог для наших сталих уявлень, тим більш множинні людські прочитання цієї дивовижності. Коли божественність є непізнаваною, людство має шанс уявляти / представляти її (собі) різними способами. Абсолюту має бути притаманний плюралізм, щоб уникнути абсолютизму. Парадокс (хоча це також і новозавітна максима) полягає в тому, що «Бог має померти, щоб Бог зміг переродитися. Анатеїстично» (*God must die so that God might be reborn. Anatheistically*) (Kearney, 2010, с. xvi). Питання, як це може статися? Це вже задача інтерпретації. Питання віри чи невіри – або якогось середнього простору між ними – це завжди питання інтерпретації.

Керні пише так: «найважливіше, що я засвоїв з філософії герменевтики, так це те, що інтерпретація пронизує все («все є інтерпретацією»). Ніщо не є виключенням. Якщо Слово було на початку, то і герменевтика теж» (Kearney, 2010, с. xv). Він наголошує, що людині не доступний погляд на речі з боку Бога. Бо людина не Бог,

а історія свідчить, що спроба людини набути божественного статусу призводять до інтелектуальної та політичної катастрофи. Герменевтика – це урок смирення (людина говорить з перспективи скінченності) з використанням уяви (індивід заповнює прогалини між наявними та прихованими значеннями). Герменевтика нагадує, що сакральні книги є творами інтерпретації не тільки для читача, але і для самого автора. Мойсей, до прикладу, розбив написані скрижалі; Ісус не написав жодного слова (лише в одній ситуації щось накреслив на піску). Якщо боги й пророки говорять, то найкраще, що можемо зробити людина, – слухати, а потім сама говорити й писати, але завжди після події, ана-логічно й ана-гогічно, повертаючись до вже сказаних слів і завжди потребуючи їх повторення. За Керні, герменевтика була від самого початку й буде існувати до самого кінця (Kearney, 2010, с. xv).

Свою позицію, яку Керні описує в книжці «Чужинці, боги й чудовиська», він називає терміном «діакритична герменевтика» (*diacritical hermeneutics*) (Kearney, 2003, с. 17). Вона збудована, з однієї сторони, як на модерністській феноменології так і на екзистенціалізмі, а з іншої сторони, на постмодерністських ідеях постструктуралізму й деконструкції. Під час свого навчання в Парижі в 1970-х роках від модерністських феноменологів та екзистенціалістів він перейняв повагу до особистої відповідальності, вибору та свободи дій. Керні також вірив в те, що можна мислити, виходячи з конкретного втіленого досвіду. Він позитивно відноситься до здатності людської уяви та сили дії трансформувати світ. Керні пише, що коли він навчався, то «утопічна енергія шістдесятих ще не випарувалася з паризького повітря Парижа» (Kearney, 2010, с. xvi). Від постмодерністських теоретиків Керні дізнався, що людська самосвідомість та ідентичність завжди були частинами більшого лінгвістично-культурного процесу. Цей процес є таким собі павутинням багатозначних значень, які постійно нагадують нам про незбагненні загадки Іншого (Дерріда, Левінас, Юлія Крістева). Обидві позиції, модерністська й постмодерністська, в діалозі з Рікером, об'єдналися для формування власної нарративної герменевтики Керні (Kearney, 2010, с. xvi).

В кінці можна лише порадити, щоб кожний, хто ще залишає надію на існування Бога

в сутінках нашого світу, разом з Керні поставить перед собою ці важливі анатеїстичні запитання: «Що приходить після Бога? Що приходить на зміну, якщо ми «відпускаємо» Бога? Що з'являється з тієї ночі незнання, з тієї миті, покинутості?...Особливо для тих, хто після того, як позбавив себе Бога, все ще шукає Бога» (Kearney, 2010, с. 3).

**Висновки.** На прикладі філософії Річарда Керні (анатеїзму) було розглянуто одну з граней постмодерністського розуміння Бога. Сьогодні вважається, що людство вже живе в часи постпостмодерну. Якщо це дійсно так, то постає вже і наступне логічне питання, а саме, яким є теологічне мислення після постмодернізму в умовах кіберпростору? Яким є Бог в часи колапсу (краху) часу та простору (раніше фіксованих категорій), вже в новій ситуації, а саме, в часи всюдисущності та мультилокальності? Питання яке актуалізується в XXI столітті виглядає так: у що вірують постпостмодерністи або метамодерністи? Інтернет нещадно стирає межі часу та простору, Бог вже давно не сприймається як «високе небо». Бог це нескінченна і неосяжна «мережа». Всюдисущність (перебувати зразу всюди) і мультилокальність (бути одночасно в багатьох / всіх локаціях) вже не є містерією, які слід доводити чи пояснювати. Те, що завжди були прерогативою Бога, втілюється в нових умовах існування людини, бо кіберпростір пропонує (псевдо) божественний досвід. Людство може відчутти

себе богами (або дотичними до божественного), бо, певною мірою, має можливості долати фізичні обмеження. Новий «досвід» створює нову «вічність» – нескінченне, миттєве теперішнє, де відсутня будь яка нудьга, а бажання постійно підтримується і стимулюється. Сьогоднішній «інтернет-серфер» живе у стані безперервного потоку. Знайомий людині твердий і передбачуваний світ фізичних об'єктів підмінюється «плинним / рідким» світом інформації (Ward, 2007, с. xv).

Сучасна людина, яка перебуває в постсеклярному світі, може або розчинитися в кіберпросторі, або може, за потреби, відмовившись від егоцентризму модерності, погодившись при цьому з тим, що людство не володіє істиною, а сам індивід це лише мандрівники, який вчиться бачити «невидиме, як видиме» (2 Коринтян 4:18). В світі кіберпростору людина втрачає тілесність і теологія тут нагадує не про що інше, як про втілення. І цей невловимий Бог все ще має «слабку силу» вирвати людину з віртуального світу і дати можливість їй побачити реального Іншого (себто Себе). Якщо постмодерн перетворив релігію на естетику, то постпостмодерн шукає в релігії практичну / актуальну глибину. Прагнення трансцендентного допомагає людству не зійти з розуму в світі цифр, алгоритмів і кодів. Але зважаючи на це, все ж таки, не варто тікати від хаосу, слід пройти крізь нього, використовуючи віру як компас до «Іншого міста», яке ще людству належить збудувати та дослідити.

#### Список використаних джерел:

- Левінас, Е. (1999). Між нами. Дослідження. Думки про іншого. Київ: Дух і Літера, Задруга. 291 с.
- Фуко, М. (2025) Воля до знання. Київ: Клубук. 200 с.
- Barthes, R. (1971) *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel / Paris: Delachaux et Niestlé. 121 с.
- Bataille, G. (1948). *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard. 160 с.
- Caputo, John D. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press. 356 с.
- Derrida, J. (1987). *Comment ne pas parler: Dénégations*. Psyché: Invention de l'autre. Paris: Galilée. 652 с.
- Derrida, J. (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée. 120 с.
- Girard, R. (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset. 298 с.
- Hemming Laurence, P. (2005). *The Subject of Prayer: Unwilling Words in the Postmodern Access to God..* In: Ward G. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Malden: Blackwell Publisher. с. 444–457.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit. 200 с.
- Kearney, R. (1984). *Poétique du Possible: Phénoménologie de l'imagination*. Paris: Beauchesne. 330 с.
- Kearney, R. (2001). *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* Bloomington: Indiana University Press. 192 с.
- Kearney, R. (2003). *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. New York: Routledge. 304 с.
- Kearney, R. (2010). *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press. 272 с.

- Kearney, R. (2010). Introduction: A Pilgrimage to the Heart. In: Kearney R; Rizo-Patron E. (eds.) *Traversing the Heart: Journeys of the Inter-religious Imagination*. Leiden: Brill. c. 18–31.
- Kearney, R., Clemente, M. (2018). Introduction. *Who Do You Speak From?* In: Kearney R.; Clemente M. (ed.) *The Art of Anatheism*. London: Rowman & Littlefield International. c. vii–ix.
- Kearney, R., Marion, J.-L. (eds.). (2010). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset. 352 c.
- Kearney, R., Zimmermann, J. (eds.). (2015). *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press. 272 c.
- Kristeva, J. (1983). *Histoires d'amour*. Paris: Denoë. 360 c.
- Lacan, J. (1964). *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Manoussakis, John P. (2007). *God After Metaphysics*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 256 c.
- Manoussakis, John P. (2006). Introduction. In: Manoussakis John P. (ed.) *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press. c. xv–xx.
- Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard. 238 c.
- Marion, J.-L. (1993). *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*. *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Volume: 94, Issue: 3: c. 189–205.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*: Presses Universitaires de France. 452 c.
- Milbank, J. (1991). *Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*. In: *Modern Theology*. 7:3 April. c. 265–278.
- Phelps, H. (2017). *Religion and European Philosophy. A Brief Introduction*. In: Goodchild P.; Phelps H. (eds.) *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek*. New York: Routledge. c. 1–13.
- Taylor Mark, C. (1984). *Erring: A Postmodern A-theology*. Chicago: The University of Chicago Press. 232 c.
- Ward, G. (2007). Introduction, or, *A Guide to Theological Thinking in Cyberspace*. In: Ward G. (ed.) *The Postmodern God. A Theological Reader*. Malden: Blackwell Publisher. c. xv–xlviii.

### References:

- Barthes, R. (1971) *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel / Paris: Delachaux et Niestlé. 121 c.
- Bataille, G. (1948). *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard. 160 c.
- Caputo, John D. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press. 356 c.
- Derrida, J. (1987). *Comment ne pas parler: Dénégations*. Psyché: Invention de l'autre. Paris: Galilée. 652 c.
- Derrida, J. (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée. 120 c.
- Foucault, M. (2025). *Volia do znannia*. Kyiv: Komubuk. 200 c.
- Girard, R. (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset. 298 c.
- Hemming, Laurence P. (2005). *The Subject of Prayer: Unwilling Words in the Postmodern Access to God..* In: Ward G. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Malden: Blackwell Publisher. c. 444–457.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit. 200 c.
- Kearney, R. (1984). *Poétique du Possible: Phénoménologie de l'imagination*. Paris: Beauchesne. 330 c.
- Kearney, R. (2001). *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* Bloomington: Indiana University Press. 192 c.
- Kearney, R. (2003). *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. New York: Routledge. 304 c.
- Kearney, R. (2010). *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press. 272 c.
- Kearney, R. (2010). Introduction: A Pilgrimage to the Heart. In: Kearney R; Rizo-Patron E. (eds.) *Traversing the Heart: Journeys of the Inter-religious Imagination*. Leiden: Brill. c. 18–31.
- Kearney, R., Clemente, M. (2018). Introduction. *Who Do You Speak From?* In: Kearney R.; Clemente M. (ed.) *The Art of Anatheism*. London: Rowman & Littlefield International. c. vii–ix.
- Kearney, R., Marion, J.-L. (eds.). (2010). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset. 352 c.
- Kearney, R., Zimmermann, J. (eds.). (2015). *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press. 272 c.
- Kristeva, J. (1983). *Histoires d'amour*. Paris: Denoë. 360 c.
- Lacan, J. (1964). *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1999). *Mizh namy. Doslidzhennia. Dumky pro inshoho*. Kyiv: Dukh i Litera, Zadruha. 291 c.

Manoussakis, John P. (2006). Introduction. In: Manoussakis John P. (ed.) *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press. с. xv–xx.

Manoussakis, John P. (2007). *God After Metaphysics*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 256 с.

Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard. 238 с.

Marion, J.-L. (1993). *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*. *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Volume: 94, Issue: 3: с. 189–205.

Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*: Presses Universitaires de France. 452 с.

Milbank, J. (1991). *Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*». In: *Modern Theology*. 7:3 April. с. 265–278.

Phelps, H. (2017). *Religion and European Philosophy. A Brief Introduction*. In: Goodchild P.; Phelps H. (eds.) *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek*. Ney York: Routledge. с. 1–13.

Taylor Mark, C. (1984). *Erring: A Postmodern A-theology*. Chicago: The University of Chicago Press. 232 с.

Ward, G. (2007). Introduction, or, A Guide to Theological Thinking in Cyberspace. In: Ward G. (ed.) *The Postmodern God. A Theological Reader*. Malden: Blackwell Publisher. с. xv–xlviii.

Дата першого надходження статті до видання: 24.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026