

ЕМПІРИЧНА ТЕОЛОГІЯ ДЖОНА СТЮАРТА МІЛЛА
В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

У статті аналізується спроба Джона Стюарта Мілла захистити засади своєї емпірично-феноменалістичної теорії пізнання у застосуванні до проблеми пізнання людиною Бога. Показано, що Мілл будує свої висновки на категоричному неприйнятті ідей Гегеля, а також умисному чи несвідомому ігноруванні актуальної для Гегеля спадщини середньовічної теології. З іншого боку, Мілл у своїх висновках спирається на альтернативну до вказаної лінії філософського розвитку, що йде від Арістотеля до Бекона й далі поширюється на всю започатковану останнім традицію індуктивно-аналітичного філософського емпіризму.

Цю статтю присвячено аналізу поглядів Дж.С. Мілла на проблему пізнання людиною Бога. «Якими є здобутки епістемології Мілла у її застосуванні до проблеми богопізнання?» – такою є постановка проблеми даної статті в загальному вигляді. Вирішення цієї проблеми дозволить краще уявити собі розвиток британської філософії дев'ятнадцятого століття та її місце у загальноєвропейському історико-філософському процесі. Таким є зв'язок вказаної проблематики з актуальним науковим завданням у вітчизняній історії філософії взагалі та історії епістемології зокрема. Розв'язання даної проблеми у вітчизняних дослідженнях та публікаціях започатковано не було, оскільки епістемологія Мілла жодного разу не піддавалася у нас скільки-небудь детальному аналізу. Не приділялося спеціальної уваги цьому конкретному аспекту філософських поглядів Мілла також і в зарубіжних дослідженнях. **Мета даної статті** – заповнити цю дослідницьку лакуну, простеживши логіку міркувань Мілла з цього приводу й розглянувши її у світлі згаданих і не згаданих Міллом інших філософських та богословських концепцій, які торкалися піднятої Міллом епістемологічної проблематики. Далі в статті міститься виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

На самому початку «Досліджу філософії сера Вільяма Гемілтона» (глава 2) Мілл змальовує вельми показову «мапу» існуючих теорій пізнання, на якій знаходиться місце зокрема й для його власної теорії. Приводом для цього опису стала згадана Міллом поширена думка, згідно з якою Гемілтон, серед усіх тодішніх філософів, найбільш палко обстоював теорію «відносності людського знання», у протистоянні з «трансценденталізмом найновіших французьких та німецьких метафізиків» [1, р. 4]. Останні, відповідно, захищали ідею «абсолютності людського знання» як природну складову «філософії Абсолюту», що її Мілл неодноразово згадує, проте жодного разу не піддає скільки-небудь докладному аналізу. Що ж до «відносності людського знання», то ця формула, резонно зауважує Мілл, допускає декілька різних тлумачень.

Досліджуючи їх, Мілл пропонує спершу зосередитися лише на «фізичних, або, як їх звичай називають, матеріальних об'єктах. Ці об'єкти ми, звісно ж, знаємо через чуття. Все, що ми дізнаємося про них, ми дізнаємося саме цими каналами і ніяк інакше... Це, в очевидному значенні термінів, не заперечує ніхто, хоча є такі мислителі, які більш охоче висловлюють те саме іншою мовою» [1, р. 5]. Відповідно, «усі атрибути, які ми приписуємо об'єктам, полягають у силі цих об'єктів викликати той чи інший різновид відчуттів у наших розумах», тож «об'єкт для нас – це лише те, що впливає на наші чуття у певний спосіб». Отже, «наше знання об'єктів, і навіть наших фантазій щодо об'єктів, полягає виключно у відчуттях, які вони викликають в нас, чи то насправді, чи то лише в нашому власному уявленні» [1, р. 6].

Саме це, переконаний Мілл, і є «доктрина відносності знання стосовно розуму, що знає, у найбільш простому, чистому і, я вважаю, найбільш доречному значенні цього ви-

слову» [1, р. 6]. Але виведений на прикладі «матеріальних об'єктів» пізнавальний принцип Мілл надалі поширює й на інші можливі об'єкти пізнання, включно із самим Богом. Втім, як буде показано далі у статті, цей аспект Міллової епістемології є вельми специфічним і розкриває нам не лише її силу, а й пов'язану з нею «вроджену» обмеженість, зокрема й історико-філософського гатунку.

Почнемо з того, що Мілл беззастережно приєднується до свого опонента Гемілтона у відкиданні тези про інтуїтивне пізнання людиною Бога, що її обстоював головний опонент Гемілтона Віктор Кузен. На думку останнього (як її подає Мілл), у кожному акті свідомості є три елементи: скінченний, що складається з усвідомлення себе й розмаїття скінченних істот навколо себе; нескінченний, який і є усвідомленням Бога як нескінченної причини та абсолютної єдності, що перевершує й охоплює собою усе розмаїття скінченних істот; а також останній, третій елемент, що полягає у встановленні стосунків між скінченим та Богом [1, р. 35-36]. Мілл цілком підтримує Гемілтона, який з цих трьох елементів свідомості визнає лише перший; від себе Мілл також додає, що доктрину «безпосереднього чи інтуїтивного знання Бога» він вважає «поганою метафізикою, що тягне за собою хибне розуміння природи й меж людських здібностей і засновується на поверховій та помилковій психології» [1, р. 36]. Але на цьому згода Мілла з Гемілтоном вже й завершується. Мілл вважає, що Гемілтон, справедливо відкинувши ідеї Кузена, по суті не спростував ці останні – по-перше, тому, що не менше хибними є й думки з цього приводу самого Гемілтона, а по-друге, тому, що для спростування взагалі будь-якої доктрини, що посилається на інтуїцію, необхідно «продемонструвати, що вона є хибною інтерпретацією фактів» – що, у свою чергу, можна зробити, лише «показавши, яким іншим шляхом могли виникнути ті наявні сприйняття, які хибно вважаються інтуїтивними» [1, р. 59] (з очевидним натяком на фірмове Міллове пояснення психологічних феноменів із посиланням на дію «закону асоціацій»).

Гемілтон же, на думку Мілла, марно витратив чимало зусиль на доведення неможливості знати «Абсолют» (інтуїтивно, а втім, і у будь-який інший спосіб), хоча б тому, що не здогадався замінити «метафізичну абстракцію “Абсолют” більш зрозумілим конкретним виразом “дещо абсолютне”» – хоча другий не лише є цілком легітимним як такий, але й вказує єдино можливий спосіб хоч якось осмислити цю першу [1, р. 45]. Справді, «коли нам говорять про Абсолют взагалі, чи про Абсолютну Істоту, навіть якщо її називають Богом, ми можемо, і – аби дізнатися, про що йдеться, насправді мусимо – спитати: абсолютну *в чому*? Чи йдеться, приміром, про абсолютне благо, чи абсолютне знання? чи раптом ви маєте на увазі абсолютне невігластво, або ж абсолютну злісність? адже кожне з цього є так само Абсолютом, як і інше. А коли ви говорите про щось абстрактне, що називається Абсолют, ви маєте на увазі одну чи декілька названих якостей? або ж, можливо, їх усі?» [1, р. 45-46].

Як бачимо, Мілл знаходить тут нове поле для продовження своєї непримиренної боротьби з нелегітимними абстракціями і намагається щосили «дотиснути» на цьому полі свого супротивника. Будь-яке слово, продовжує він, «позбавлене сенсу [is devoid of meaning], якщо воно не посилається на якісь предикати. Абсолютне мусить бути абсолютно чимось – абсолютно тим чи абсолютно цим. Відтак, Абсолют [як такий] мусить бути родом, який охоплює все, що є абсолютно будь-чим – що там би не характеризувалося будь-яким предикатом у довершеній повноті. Отже, якщо нам кажуть, що є одна Істота, яка є Абсолютом – не чимось абсолютним, але самим Абсолютом, – це твердження можна зрозуміти лише так, що ця гадана Істота має в абсолютній повноті *усі* предикати: вона є абсолютно гарною й абсолютно поганою, абсолютно розумною й абсолютно дурною тощо. Концепція такої істоти – я не скажу: “такого Бога” – є гіршою, ніж купа заперечень; це купа протиріч, і наш автор [Гемілтон] міг би не завдавати собі клопоту доведення, що ця річ є невідомою, бо єдиний спосіб її словесного опису вже тягне за собою неможливість її існування. Наполягати на цьому трюїзмі не зайве, оскільки були й філософи, які бачили, що таким мусить бути значення “Абсолюту”, і все ж визнавали його реальністю. “Що ж це за Абсолютна Істота, – питав Гегель, – якщо вона не містить у собі всього дійсного, включаючи

навіть зло?»¹. Безперечно так; а отже, необхідно визнати або те, що Абсолютної Істоти не існує, або те, що закон, за яким суперечливі твердження не можуть обидва бути вірними, не стосується Абсолюту. Гегель обрав цю другу альтернативу, і цим, серед іншого, справедливо заслужив честь, яку, ймовірно, нададуть йому нащадки: а саме, честь логічного винищення трансцендентальної метафізики через серію *reductiones ad absurdissimum* [доведень до найвищого абсурду]» [1, р. 46-47].

Читач, обізнаний у історії європейської філософії, безумовно, вже оцінив не лише дотепність, але й історико-філософську обмеженість цих міркувань Мілла. Зокрема, Мілл чи то не знає, чи то свідомо ігнорує цілком традиційну для середньовічного богослов'я доктрину, за якою усі перераховані Міллом негативні властивості (погане, дурне, зле тощо) є не більше ніж браком відповідних позитивних властивостей (гарне, розумне, добре тощо), а отже, можна було б стверджувати, що Мілл вдається до неприпустимого кроку, приписуючи Богові водночас абсолютну наявність і абсолютний брак *тієї самої* властивості (а не протилежних властивостей, як може видатися зі щойно наведеної цитати). І навіть якщо визнати цей крок Мілла в якомусь сенсі легітимним, не гріх було б, на додачу, згадати ще й добре відомого Гегелю Миколу Кузанського, з його принципом *coincidentia oppositorum* і ретельною ієрархією теологічних стверджень та заперечень – коли у заперечній теології «більш істинними за інші» виявляються ті заперечення, «які вилучають з найдосконалішого недосконале, як-от “Бог не є каменем” більш істинне, ніж “Бог не є життям чи розумністю”, і “Бог не є оп'янінням” вірніше за “Бог не є чеснотою” [nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis; ut quia verius est Deum non esse lapidem quam non esse vitam aut intelligentiam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem]», тоді як в стверджувальній теології, навпаки, «більш істинним є ствердження, що називає Бога розумністю й життям, а не землею, каменем чи тілом [verior est affirmatio Deum dicens intelligentiam ac vitam quam terram, lapidem aut corpus]» [3]. З іншого боку, втім, варто визнати й те, що до модерного переосмислення і, у певному сенсі, розмивання цієї середньовічної традиції долучився, безумовно, і сам Гегель – хоча б тим, що на власний ризик переосмислив зло не як брак, а як заперечення, ввівши його у такому вигляді у свій «Абсолют» і тим самим емансипувавши цей Абсолют настільки, що сторонньому спостерігачу було вже надзвичайно важко впізнати у ньому традиційного Бога християнства.

На відміну від Гегеля, Мілл намагається за будь-що втриматися у межах тих міркувань і ідей стосовно Бога, які вписувалися б у межі, по-перше, традиційної британської розсудливості, і, по-друге, його власних засад філософського емпіризму. Тому його боротьба проти хибних, на його думку, уявлень про Бога є насправді боротьбою за *адекватне уявлення про людські можливості пізнання* – а зовсім не боротьбою проти Бога на знищення (як можна подумати по деяких вирваних з контексту цитатах). Тому в суперечці Кузена і Гемілтона, де перший стверджує, а другий заперечує можливість пізнання людиною «нескінченного» і «абсолютного», Мілл не приєднується до жодного з них, а натомість холоднокровно зауважує, що ці два поняття є зовсім неоднорідними: якщо «нескінченне», принаймні у таких сполученнях, як «нескінченний простір» чи «нескінченна тривалість», є цілком зрозумілим і не потребує пояснень, «Абсолют» може розумітися досить по-різному. «Приміром, стверджувати абсолютний мінімум матерії – це заперечувати її нескінченну подільність. Або ж ми можемо казати про абсолютно, але не нескінченно, чисту воду», маючи на увазі «абсолютну межу» її чистоти «у думці, якщо не в реальності» [1, р. 37]. У цьому сенсі «абсолютне» радше контрастує з «нескінченим», так що ми не можемо одночасно приписувати Богові (як і взагалі жодному атрибуту) як одне, так і інше. Але в іншому сенсі «абсолютне» також може «означати *ціле* того, до чого воно застосоване, але не вимагаючи, аби це ціле було скінченим. Якщо, наприклад, припустити істоту із нескінченними здатностями, знання цієї Істоти, будучи досконалим, мусить бути нескінченим; а

¹ Цю цитату Мілл наводить із посиланням на Менсела, який переклав її з Гегелевих «Лекцій з історії філософії» [2, р. 275].

отже, у припустимому значенні терміна, воно може називатися водночас нескінченним і абсолютним. У цьому розумінні немає непослідовності чи недоречності у приписуванні обох цих слів Богові» [1, р. 37-38] (курсив оригіналу. – О.П.).

Аналогічне «розчищення» уявлень про Бога знаходимо і в іншому місці: «Варто зазначити, що сумнів у тому, чи зберігають застосовані до Бога слова своє людське значення, відчувається лише тоді, коли ці слова стосуються його моральних атрибутів. Це ніколи не стосується його сили. Ми ніде не чуємо, щоби нам казали, що всемогутність Бога не має розумітися як нескінченний ступінь сили, яку ми знаємо в людині та природі, і, напевне, вона не означає, що він спроможний вбити нас чи присудити нас на довічне пекло. Божественна сила завжди тлумачиться у цілком людському сенсі, проте Божественна доброта і справедливість мусять розумітися як такі лише у якомусь незбагненному сенсі. Чи буде несправедливо припустити, що причиною цього є потреба тих, хто говорить від імені Бога, у людській концепції його сили, бо ідея, яка може вселяти благоговійний страх і примушувати до покорі, мусить звертатися до реальних почуттів...?» [1, р. 104].

При всій позірній антиклерикальності подібних заяв Мілл і тут цілком послідовно зберігає свою головну епістемологічну настанову: судити не стільки про сам «птойбічний» предмет, скільки про прийнятність тих шляхів, якими розум намагається дістатися тої чи іншої думки про нього. Тому Мілл в принципі не виключає, що «світом править істота, чії атрибути нескінченні, але які вони – ми не можемо дізнатися, як і про те, якими є принципи її правління», – крім хіба того, що ці принципи правління не збігаються з нормами людської моралі. Мілл, певна річ, далекий від того, щоб захищати ідею існування такої істоти від власного імені; але подібний опис принаймні є внутрішньо послідовним, і тому Мілл демонстративно готовий сприйняти його з усією серйозністю: «переконайте мене у цьому, і я буду вірити у цю істоту як можу. Але коли мені кажуть, що я мушу вірити у це і водночас називати цю істоту іменами, які виражають і стверджують найвищу людську моральність, я чітко відповідаю, що не буду цього робити. Яку б силу така істота не мала наді мною, одне вона не зможе зробити: вона не змусить мене поклонитися їй. Я не називатиму доброю цю істоту інакше ніж у тому сенсі, у якому я застосовую цей епітет до своїх ближніх; і якщо така істота прирече мене до пекла за відмову так її називати, до пекла я й піду» [1, р. 103].

Отже, або ми вважаємо Бога справді «абсолютною» і «незбагненою» істотою – але тоді нам слід позбавити його образ будь-яких залишків антропоморфності; або ж, навпаки, ми змальовуємо собі Бога за нашими людськими мірками, але тоді нам слід облишити будь-які зазіхання на розуміння його сутності, *незалежно від того, вважаємо ми її збагненою чи незбагненою*. Природно, що саме другий, по суті цілком феноменалістський, шлях подобається Міллу найбільше. Що Мілл справді готовий сказати про Бога від себе, і сказати цілком щиро – так це те, що «все, що стосується Бога, я вважаю проблемою [доречності] висновків; я додав би – висновків *a posteriori*» [1, р. 36] – що, між іншим, повністю узгоджується із поглядами на цю проблему Локка [4, с. 97-99]. У іншому місці та ж сама думка висловлюється Міллом значно більш поширено і переконливо: «Ми не маємо жодного іншого знання про Бога, ніж таке саме, яке ми маємо про людину чи матерію... Я знаю щось про людину та природу, не як вони є в собі, але як вони є стосовно нас; і так само стосовно нас, але не як він є в собі, я припускаю в собі певне знання про Бога. Атрибути, які я приписую йому, такі як доброта, знання, сила, усі відносні... Все, що я претендую приписувати Богові – це ці відносні атрибути, кожен з них у нескінченному ступені. Якщо я відкидаю доктрину як несумісну з Божественною природою, це тому, що вона несумісна не з тим, яким Бог є в собі, а з тим, яким він явив себе нам. Якщо моє знання Бога лише феноменальне, відкинуті мною заяви щодо нього є також феноменальними... Існують ті самі підстави відкидати якийсь приписуваний факт як негідний Бога, як і відкидати інший приписуваний факт як негідний Тюрго чи Вашингтона – яких я також не знаю як ноумени, а лише як феномени» [1, р. 100].

Як бачимо, феноменалізм Мілла черговий раз підтверджує свою засадничу епістемологічну нейтральність: оскільки все, що ми взагалі знаємо, ми рівною мірою знаємо лише

феноменально, у нас існує не більше підстав зазіхати на розуміння сутності Бога, ніж зазіхати на розуміння сутності матерії чи людини (по суті, усі ці зазіхання однаково марні), але у нас також і *не більше підстав заперечувати існування чи певні властивості Бога, ніж ми маємо для заперечення існування чи певних властивостей матерії або інших представників людського роду*. Ось що Мілл мав на увазі, коли казав у іншому місці [1, р. 10], що обстоювана ним доктрина «є сумісною і з прийняттям, і з запереченням теорії Барклі»!

Історико-філософська «короткозорість» Мілла, який, приділяючи ретельну увагу античній та модерній філософії, цілком та повністю ігнорує геть усю спадщину філософії середньовіччя, інколи виглядає як прикрий недолік. Приміром, коли Мілл, погоджуючись із Гемілтоном, що «все знання стосується множинних і різних речей», так що «річ є знаною для нас лише як відмінна від чогось іще», додає до цього, що «це одне з глибоких психологічних спостережень, яким світ завдячує Гоббсу» [1, р. 50-51], це знову виглядає як скандальне забуття Миколи Кузанського, який висловлював цю саму думку на цілих триста років раніше: «Отже, будь-який дослід полягає у більш легкому чи більш важкому порівнянні сумірного; тому нескінченне як нескінченне, що уникає всякої сумірності, є невідомим [Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est]» [3], – з чого для Кузанського якраз і випливає, що єдиного й незрівнянного Бога ми можемо осягати лише парадоксальним способом «вченого незнання». Але не будемо забувати, що й забуття (бодай тимчасове) інколи також буває корисним – ба більше: буває й *необхідним* для подальшого розвитку культури. Тож перед тим, як засуджувати Мілла за його очевидну історико-філософську «забудькуватість», дослухаємося до застереження його молодшого німецького сучасника Фрідріха Ніцше: «Забуття потрібне для всякої дії, як для всякого органічного життя потрібне не лише світло, але й темрява. Людина, яка хотіла б геть усе пережити історично, була б схожа на особу, змушену утримуватися від сну, або на тварину, зобов'язану жити постійно повторюваним реміганням» («Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte») [5].

У даному разі, «забуваючи», умисно чи несвідомо, про багатівкову спадщину середньовічної філософської думки, Мілл, безумовно, полегшує собі задачу прощання з її пізніми і, у такій формі, вочевидь вже віджилими залишками. Адже, відмовляючись мислити Бога водночас і антропоморфним і незбагненим, Мілл тим самим остаточно розриває ту напруженість думки між позитивним та негативним богослов'ям, яка більше тисячі років була джерелом і неспокою, і натхнення для багатьох поколінь християнських мислителів (а для деякого залишається такою ще й до сьогодні), і відлуння якої (нехай дуже слабке й викривлене) можна ще відчути у його опонентів Кузена та Гемілтона.

Ще більшу іронію історії, мабуть, можна побачити в тому, що силою, яка у філософії Мілла тим самим рішуче бере гору над середньовічним богослов'ям (вірніше, над тими рештками, що залишилися від нього у творах деяких Міллових сучасників), виявилася Аристотелева формальна логіка, яка у цей момент неначе реваншувалася за багатівкове переборення її засад різними представниками християнської богословської думки – від Тертуліана з його знаменитим *Credo quia absurdum*¹ й до Гегеля з його «діалектичною логікою», прибічникам якої так і не вдалося переконати представників класичної логіки, що Гегелева новація не знищує, а лише діалектично «зберігає/скасовує» (*aufheben*) цю останню. Аби переконатися, що саме формальна логіка зіграла тут вирішальну роль, достатньо послухати самого Мілла: «...той, хто щиро вірить в абсолютно доброго правителя світу, не має достатніх підстав відкидати [disbelieve] приписування йому якоїсь дії,

¹ «Вірую, бо абсурдно». Владислав Татаркевич вказує, що цей знаменитий вислів може бути приписаний Тертуліану лише умовно, оскільки він жодного разу не зустрічається у тих тертуліанівських текстах, які збереглися до нашого часу [6, р. 191]. Текстуально підтвердженням є інший подібний вислів Тертуліана («credibile est, quia ineptum est (...) certum est, quia impossibile»), який зокрема цитує Ляйбніц у «Теодицеї» з посиланням на роботу Тертуліана *De carne Christi*.

оскільки нам відома надто невелика частина усіх обставин такої дії, аби виправдати подібну недовіру. Але якщо сказане мені про цього правителя світу є таким, що його правдивість не можна підтвердити додаванням до моїх знань жодного факту, який тільки можна припустити; якщо його гадані способи поводження зі світом такі, що жодна уявна гіпотеза стосовно речей, відомих йому й невідомих мені, не може зробити ці способи сумісними з добром та мудрістю у моєму розумінні цих термінів, так що ці способи залишаються у прямій суперечності з їхнім значенням; тоді, *якщо закон суперечності є законом людської думки*, я не можу водночас *believe* ці речі й *believe*, що Бог є доброю і мудрою істотою» [1, р. 104] (курсив мій. – О.П.).

Як видається, Ніцше був таки правий – принаймні в тому сенсі, що жодна філософія не може рівною мірою «пам'ятати» й успадковувати всі попередні філософські традиції одночасно. З цієї точки зору, можна вбачати глибоку історичну закономірність у тому, що філософський ланцюжок, який простягнувся від ранньої християнської патристики до філософії Гегеля, практично повністю обминув Бекона і започатковану ним потужну англomовну школу індуктивно-аналітичного філософського емпіризму. І навпаки: ланцюжок, що простягнувся від Арістотеля до Бекона (попри все критичне ставлення другого до першого) й далі до всіх його англomовних нащадків, практично повністю обминув і християнську патристику, і післякантивську філософію німецького ідеалізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Mill J.S. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings // Collected works of John Stuart Mill. – Vol. IX. – University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979. – CVIII, 625 p.
2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / ed. Carl Ludwig Michelet // Werke: in 20 vols. – Berlin : Duncker and Humblot, 1834 – 1854. – Vol. XV. – 692 p.
3. Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia // Nicolai de Cusa Opera Omnia. – Vol. I : De docta ignorantia / Nicolaus Cusanus ; Ediderunt: E. Hoffmann, R. Klibansky. – Lipsiae 1932; Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch, 2008. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposit15/Cusa/cus_doct.html, доступ вільний.
4. Панич О.О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) / Панич О.О. – Донецьк : Донецький національний університет, 2007. – 524 с.
5. Nietzsche, Friedrich. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [Електронний ресурс] / Friedrich Nietzsche. – Режим доступу : <http://gutenberg.spiegel.de/nietzsch/unzeit/unzeit.htm>, доступ вільний.
6. Tatarkiewicz W. Historia Filozofii : 3 t. / Tatarkiewicz W. – Warszawa, 1988. – Т. 1 : Filozofia starożytna i średniowieczna. – 388 s.

А.О. Панич

Эмпирическая теология Джона Стюарта Милля в историко-философском контексте

В статье анализируется попытка Джона Стюарта Милля защитить основополагающие принципы своей эмпирико-феноменалистической теории познания в применении к проблеме познания человеком Бога. Показано, что Милль строит свои выводы на категорическом неприятии идей Гегеля, а также намеренном или бессознательном игнорировании актуального для Гегеля наследия средневековой теологии. С другой стороны, Милль опирается в своих выводах на альтернативную по отношению к указанной линии философского развития, идущую от Аристотеля к Бекону и далее распространяющуюся на всю основанную последним традицию индуктивно-аналитического философского эмпиризма.

О.О. Панич

Empirical Theology of John Stuart Mill in Historical and Philosophical Context

The article analyzes an attempt of John Stuart Mill to defend the basic principles of his empirical and phenomenological epistemology as applied to the problem of human cognition of God. Mill grounds his conclusions on radical disapproval of the ideas of Hegel, and also on intentional or unconscious ignoring of medieval theological heritage, which was very important for Hegel. On the other hand, Mill's conclusions are supported by an alternative line of philosophical development, which goes from Aristotle to Bacon and later on through the entire tradition of inductive-analytical philosophical empiricism, as founded by the latter.

Стаття надійшла до редакції 01.11.2010.