

УДК (430) (09) + 929*

**ЧЕЛОВЕК — «ГРАЖДАНИН
ДВУХ МИРОВ»:
РАЗВИТИЕ РОЗЕНЦВЕЙГОМ
КАНТОВСКИХ ТЕМ¹**

Л. Бертолино*

Речь идет о главном произведении Ф. Розенцвейга «Звезда искупления». Автор пытается дать ответ на принципиальный вопрос о принадлежности мысли Розенцвейга к традиции кантовской философии.

Автор воспринимает трактовку кантовского понятия свободы со стороны Розенцвейга как герменевтический шифр для выявления некоторых его соображений в оценке темы человеческой природы. Розенцвейг признает заслугу Канта в том, что тот через дефиницию понятия свободы отнес человеческий поступок к главному фундаменту, который спасает человека от всеобъемлющих претензий философии.

Интеллектуальный характер человеческой причинности и свобода как чудо феноменального мира так, как они названы в рецепции Канта Розенцвейгом, позволяют, в конечном счете, гарантировать человеку измерение автономное, касаемое сущности, и понятное для самого себя, иначе говоря, непоколебимое никакими претензиями идеалистической философии.

То, к чему, по мнению автора статьи, приходит Розенцвейг, — это заключение о том, что о человеке, в той же мере как о мире и о Боге, ничего невозможно знать.

В анализе общей архитектоники «Звезды искупления» необходимо отметить центральное положение темы откровения. Розенцвейг указывает, что такое положение откровения непосредственно связано с понятием свободы.

По убеждению автора статьи, Розенцвейг оказывается мыслителем, которого можно разместить между старой и новой философией. Для автора «Звезды искупления» логико-аргументативный момент (анализа и синтеза) и герменевтический момент религиозного опыта, и тот и другой, являются необходимыми на пути, который ведет к пониманию истины, в полной мере воспроизводимой в опыте и реализуемой только в слушании божественного слова.

Ключевые слова: Кант, Розенцвейг, «Звезда искупления», свобода, Бог, человек, мир.

Известное, как «Звезда искупления», «произведение жизни»² (Rosenzweig, 1979, S. 1196) Франца Розенцвейга (1886–1929)

* Туринский университет, Via Giuseppe Verdi, 8, Torino, Италия

Поступила в редакцию 25.06.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-6

© Бертолино Л., 2014

¹ Перевод сделан с издания: Bertolino L. *L'uomo «cittadino di due mondi». Sviluppi in Rosenzweig di temi kantiani*, in: Mario Signore e Giovanni Scarafile (Eds.), *La natura umana tra determinismo e libertà*, Edizioni Messaggero. Padova, 2008. P. 151–184.

² Письмо Розенцвейга Рихарду Коху от 2 сентября 1928 года.

не просто классифицировать по общим или частным дисциплинарным рубрикам. Если в эссе «Новое мышление. Некоторые дополнительные замечания к “Звезде искупления”» (Rosenzweig, 1991, S. 257–282) — часто справедливо положение критики, чей герменевтический ключ предпочтителен для анализа теоретических положений Розенцвейга — он отмечает, что настоящий труд «не является совершенно “еврейской книгой”», но представляет «просто систему философии», то в письме от 7 февраля 1919 года к Маргарет Розеншток уже утверждает, что «в действительности, я никакой не “философ”; но я даю себе отчет каждый раз, когда оказываюсь рядом с профессиональными философами. ☆ [Звезда искупления] не является философией» (Rosenzweig, 2002, S. 231). Потом Розенцвейг 11 марта 1925 года пишет Гансу Эренбергу, что «новое мышление» напрямую адресовано еврейскому читателю и потому характеризуется сознательным преувеличением «универсально-философского» измерения (Rosenzweig, 1979, S. 1025). Какую оценку дать в таком случае именно работе «Звезда искупления», в которой идет речь «о еврействе, но не более подробно, чем о христианстве, и едва более развернуто, чем когда идет речь об исламе [?]. Она не претендует на то, чтобы быть философией религии; как бы она могла ей быть, если слово религия там даже не встречается!» (Rosenzweig, 1991, S. 258).

В письме Рихарду Коху от 2 сентября 1928 года Розенцвейг заявляет, что «Звезда искупления» должна была бы быть книгой «обо всех вещах и еще некоторых других [de omnibus rebus et quibusdam aliis — латинское крылатое выражение], чем “Звезда” потом и стала, но в форме библейского комментария». «К счастью, — добавляет — он написал «комментарий с пропусками текста» (Rosenzweig, 1979, S. 1196). В дополнении к этой автоинтерпретации Розенцвейга Мартин Брассер в 2001 году инициировал проект «“Звезда искупления” как комментарий», частично опубликованный, в котором отмечал усилия многочисленных иностранных ученых выявить не только библейские отрывки, но и влияния, оказанные текстами и персоналиями на Розенцвейга, принимая во внимание то, что «“особый метод”, который направляет “Звезду”, заключается в том, чтобы посредством комментария определенно или почти скрыто или просто-напросто “в цифрах” занять позицию в отношении более ранних текстов и мнений» (Brasser, 2004, S. 7).

Отношение между Розенцвейгом и Кантом, по мнению Эмилио Антуоно и Ирэне Кайон, определяемое, как гетевское «сродство душ» (D’Antuono, 1991, p. 698–714), покоится на этом фоне: на фоне текста, в котором — как справедливо заметил Фабио Попола — цитирование часто включено «без кавычек... в речь автора»,

это не порок, что он ищет искажение выраженного смысла в тех словах, от чьего лица их использует, и в еще меньшей степени он хочет совершить плагиат. Это, напротив, место, в котором укореняется диалог, интерпретация, трансляция традиции, которая дошла до нас (Popolla, 1998, p. 278).

Исходя из этого понимания, я воспринимаю здесь трактовку кантовского понятия свободы со стороны Розенцвейга как герменевтический шифр для выявления некоторых его соображений в оценке темы человеческой природы и, в целом, для взгляда на архитектонику и значение «Звезды искупления».

1. Свобода — «чудо в мире явлений»

С самых первых страниц своего *opus maius* (величественного произведения — лат.) Розенцвейг признает заслугу Канта в том, что тот приравнял человеческий поступок через дефиницию понятия свободы, гениально определенную как «чудо феноменального мира», к главному фундаменту, который спасает человека от всеобъемлющих претензий философии. Даже если нигде в кантовских работах и в приближенной форме, как выяснил Джордж Диссе, невозможно обнаружить выражение «тайна феноменального мира» (Disse, 2004, S. 252), которое, напротив, появляется в кавычках в «Звезде искушения», и даже если то же понятие «феноменального мира» ни для чего не использовано Кантом, все это тем не менее является показательным примером того способа, с помощью которого Розенцвейг примыкает к философской традиции. Эта его рецепция истории философии, которая, впрочем, отражается также и в особой ее интерпретации вплоть до Гегеля как истории *tout court* (просто — фр.) идеализма, не мешает, тем не менее, демонстрировать мотивы, в силу которых кантовское определение свободы оказывается в глазах Розенцвейга плодотворным. Речь идет о возможности основать человеческий поступок на — в кавычках — «интеллектуальном характере», ноуменальном, свойственном каузальности действующего субъекта, «который, — как отмечает Кант в «Критике чистого разума», — правда, составляет причину... поступков как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений... Одним словом, его каузальность, поскольку она интеллектуальна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот интеллектуальный характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были бы мыслить его сообразно с эмпирическим характером, подобно тому как мы вообще должны мысленно полагать в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя мы вовсе не знаем, что он такое сам по себе» (Кант, 2006, с. 703–705).

Интеллектуальный характер человеческой причинности и свобода как чудо феноменального мира так, как они названы в рецепции Канта Розенцвейгом, позволяют, в конечном счете, гарантировать человеку измерение, согласно Спинозе, имеющее силу *in se et per se* (в себе и для себя — фр.), автономное касаясь сущности и понятное для самого себя, иначе говоря, непоколебимое никакими претензиями «всеобъемлющей философии» (*filosofia del Tutto*) (Rosenzweig, 1985, S. 5). Эта последняя, по мнению автора «Звезды искушения», действительно испокон века характеризовала, при помощи процесса редукции к единому, всю традицию восточной философии «от Фалеса до Гегеля»³ (Rosenzweig, 1979, S. 410), «от Ионии до Йены» (Rosenzweig, 1985, S. 12): в античной космологии, в средневековой теологии и в эпоху современной антропологии, обретая, в конечном итоге, свою более совершенную формулировку в идеализме. Мысль всеобъемлющая и тоталитарная, редуцирующая любой объект к «бытию» подлинного продукта самой мысли. Также философская попытка гарантировать в этике специфику поступка человека, понятого как «личность», была для Розенцвейга неминуемо обречена на провал, потому что «любая этика закан-

³ Письмо Рудольфу Эренбергу от 28 мая 1917 года.

чивается, в конце концов, учением о сообществе, понятием как часть бытия» (Rosenzweig, 1985, S. 10) и, следовательно, в пределах всего объема идеалистического знания. Розенцвейг, впрочем, полагает, что такие термины, как «личная жизнь, личность, индивидуальность (понятия, для нас просто бесполезные)» (Rosenzweig, 1985, S. 11), являются неадекватными для понимания в полной мере особенности человеческой природы. Понятия «индивидуальность» и «личность», в действительности, релятивны «родовой общности человеческой природы» (Rosenzweig, 1985, S. 74), так как индивидуальность всегда сводится к внутривидовому, поэтому универсальному, и личность определяется всегда как единица только в своей связи с другой личностью, а потому вновь с универсальным: «индивидуальность, так сказать, не является более высокой ступенью особенности, но есть остановка на пути чистой особы к универсальному»; это есть индивидуум, «отдельное, которое имеет черты универсальности, и именно не универсальности вообще, которая ведь не имеет своих собственных "черт", но своей универсальности, своего рода, своего вида» (Rosenzweig, 1985, S. 50); «личность, как говорит уже само происхождение слова, есть человек, который играет уготованную ему судьбой роль, роль наряду с другими, голос в многоголосой симфонии человечества»⁴ (Rosenzweig, 1985, S. 71).

С одной стороны, Розенцвейг восхваляет Канта как первого философа, который всерьез попробовал освободить этику от ее связи с идеалистической мыслью бытия, понимая необходимость — по оценке Кайон — «конструкции метафизики, не закрытой более в "систему", но признающей нерациональность существования в его последнем основании» (Kajon, 1993, p. 314). Однако, с другой, не удерживается и от критического размышления, так как «именно у Канта через формулирование морального закон, как общепринятого поступка всеобъемлющее понятие (*il concetto di Tutto*) вновь одержало победу над единственностью человека» (Rosenzweig, 1985, S. 10). Фундаментальный закон чистого практического разума: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (Кант, 1997, с. 349) в действительности для Розенцвейга способствовал переосмыслению понятия свободы в терминах «чуда феноменального мира» посткантIANцами (Rosenzweig, 1985, S. 11), следовательно, вновь осуществлялась редукция человека к части всего. Даже подтверждая интеллигибельный характер причинности действующего субъекта, Канту, следовательно, не удалось уберечь человеческую свободу от включения ее в «магический круг» идеализма:

...«принцип всеобщего законодательства», достигнув предела, вновь включается в «максиму собственной воли», и таким образом в нем сила идеалистического добровольного подчинения должна вновь пройти проверку, становясь также вновь принципом всеобщего законодательства. На этом пути добровольного подчинения сообществу все более высокому, универсальности жизни все более широкой, универсальное... оказывается предпосылкой того, что уже имело место быть ранее. И... это против первоначальной тенденции, которая... направлена на «чистоту»; ...добровольное подчинение не желает быть связанным ни с каким чуждым законом; ...здесь должна быть «спасена свобода» (Rosenzweig, 1985, S. 151).

⁴ Розенцвейг явно ссылается на латинские корни термина «personalità» (Persönlichkeit): личность, то есть «маска», которую носят на сцене актеры.

Предоставляется, по существу, антитезис, почти антиномия, среди концептуального измерения этики, а именно, «моральное царство целей» (Rosenzweig, 1985, p. 17), где человек определяется универсальным законом и сферой поступка, свободно совершенного человеком.

Для Розенцвейга только Ницше будет разрубать гордиев узел, представленный в двойственном требовании Канта. Ницшеанская критика морали в действительности окончательно будет открывать мысли «новую страну» по ту сторону добра и зла, иначе говоря, по ту сторону «всего того, что понималось до сих пор под понятием этика и что только так могло быть понято» (Rosenzweig, 1985, S. 11). С Ницше человек становится «силой за пределами философии, и даже за пределами собственной философии» (Rosenzweig, 1985, S. 10): то есть утверждается концепция жизни, другими словами, измерение этоса единичного человека, которое избегает этической концепции всеобъемлющей философии и чьи «проблемы... могли бы предпочтительным образом обозначаться непосредственно как метаэтические» (Rosenzweig, 1985, S. 11).

2. Человек и его самость, или метаэтика

После того как однажды метаэтический человек был подчинен идеалистической тоталитарности, она оказывается, согласно Розенцвейгу, определенным образом преодоленной, до такой степени, что не только человек, но и другие традиционные философские объекты — мир и Бог — могут быть впоследствии возвращаемы к их «последней фактичности», к их бытию в себе и для себя, закрытые и независимые. Однако помимо деструктивного измерения первая часть «Звезды искупления» характеризуется также и конструктивной попыткой, при помощи которой Розенцвейг, прижимая в качестве точки отсчета ничто относительно всякой фактичности, двигаясь от него на двойной путь утверждения того, что ничто не есть, и отрицания ничто, описывает три «элемента или вечный пред-мир» (Rosenzweig, 1985, S. 1).

Что касается «человека и его самости или метаэтики», то Кант вновь становится точкой опоры для рефлексии Розенцвейга:

Одним из наиболее удивительных достижений Канта является то, что он Я, очевидное-для-себя сознания (*di-per-sé-comprensibile della coscienza*), сделал собственно проблемой, достойной вопрошания. О познающем Я он учит, что его следует познавать только в отношении к познаванию, таким образом, к его результатам, а не «в себе самом». И даже о волящем Я он знает, что собственная мораль, заслуга и вина поступков, даже наших поступков, остается всегда скрытой от нас. Тем самым он устанавливает негативную психологию, которая дала повод для размышлений целому веку, веку психологии, лишенной души (Rosenzweig, 1985, S. 65).

В первом комментарии очевидна отсылка к кантовской полемике по поводу рациональной психологии, развернутой в разделе «О паралогизмах чистого разума»: думающий субъект может познать самого себя только как феномен, то есть являющийся себе самому во внутреннем опыте и поэтому в чистой интуиции времени; «Я мыслю» — не допускает сознания себя как объекта, но только самосознания или трансцендентальной апперцепции себя как субъекта, то есть как оригинального единства мышления, которое

универсальным и объективным образом объединяет все представления (Кант, 2006, с. 510–548). Менее очевидным, напротив, представляется выражение автора «Звезды искупления» относительно непознаваемости волящего субъекта: Розенцвейг, кажется, ссылается на собственную ноуманальную причинность действующего субъекта и не принимает во внимание раздел в «Критике практического разума» относительно права, который трактует чистый разум в практическом использовании, который невозможен к расширению в спекулятивном смысле. То, что у Розенцвейга, в конце концов, выявляется — это заключение, к которому, по его мнению, пришел бы и Кант в «Трансцендентальной диалектике» «Критики чистого разума», а именно, что о человеке, в той же мере как о мире и о Боге, ничего невозможно знать. Более того, вопреки формулировке трансцендентальных идей, абсолютной тотальности, которую производит разум с трансцендентным и поэтому незаконным применением категорий, Кант попробовал также сформулировать, первый раз в истории мысли, ничто знания уже больше не в едином, но в тройном значении и, следовательно, раз за разом определяемого: ничто знания относительно человека, мира и Бога.

Отсюда как ничто знания относительно человека Розенцвейг описывает внутреннюю артикуляцию, насколько ее возможно вывести посредством вышеупомянутого метода утверждения не-ничто и отрицания ничто: метаэтический человек есть его «самость», то есть «независимость», в которой свободная «воля» воздействует на «своеобразие» человека.

С одной стороны, действительно, «да» не-ничто метаэтического человека подтверждает в нем своеобразие или же его временное и преходящее, единичное бытие. Временное и преходящее: «бренность... для человека — это атмосфера, которая постоянно его окружает, которую он вдыхает и выдыхает с каждым своим вдохом. Человек преходящ, преходящее бытие есть его сущность» (Rosenzweig, 1985, S. 66). Единичное, не индивидуальное: не феномен внутреннего мира, не часть целого, но «единичная величина и поэтому одновременно... все» (Rosenzweig, 1985, S. 67), которая ничего не знает о других единичностях рядом с собой; сущность человека есть «бытие в исключительности» (Rosenzweig, 1985, S. 67). В таком смысле исключительность человека может быть обозначена через B , «перманентно находиться в том состоянии» (Rosenzweig, 1985, S. 68), при помощи которого невозможно определить никакой направленности [деятельности], активной или пассивной.

С другой стороны, «нет», направленное на ничто метаэтического человека, открывает его «к свободе, его свободе» (Rosenzweig, 1985, S. 69). Она — конечна: она не только, как любой акт негации, определяет, оконечивает, но прежде всего имеет как свой собственный объект конечную сущность, иначе говоря, своеобразие человека. Следовательно, если человеческая свобода не проявляется как бесконечная сила, она есть, тем не менее, «безусловная, вследствие своего непосредственного первоначала из негативного ничто, предпосылаемая ничто и только ничто и никакой другой вещью, свобода» (Rosenzweig, 1985, S. 69): есть свобода для воления, свободная воля. Ориентированный феномен, отличный от всех других феноменов мира, может быть обозначен алгебраическим знаком $B=$: «...в мире явлений свобода проявляется как содержание среди других содержаний, но в данном мире она есть “чудо”, она отлична от всех других содержаний» (Rosenzweig, 1985, S. 70). Здесь вновь следует свидетельство уважения Розенцвейга

к философу из Кёнигсберга: «Кант, которого мы только что процитировали, при помощи замечательной интуиции установил наверняка сущность свободы» (Rosenzweig, 1985, S. 70). Заслуживает быть подчеркнутым тот факт, что Розенцвейг, делая в этом случае еще раз ссылку на «свою» кантовскую дефиницию свободы как «чуда феноменального мира», то есть как ноуменальную причину, которая из самой себя инициирует ряд эффектов, оставляет, однако, почву для догадок о возможности ее определения с позиции этики, либо в позитивном смысле автономии (что касается свободной воли), либо — и здесь, как мне кажется, новизна — в негативном смысле причинности, не зависящей от каких-либо материальных условий (что касается не-детерминированного-чем-то [non-determinata-da-cose]).

В движении, которое направляет действие свободной воли на своеобразную сущность метаэтического человека, есть, по мнению Розенцвейга, возможность уловить независимость человека или, другими словами, «живого человека, “самость”». “Самость” есть больше, чем воля, больше, чем бытие» (Rosenzweig, 1985, S. 70): она встает на точку, на которой своеобразие метаэтического человека коррелятивным образом оказывается на пути его свободной воли, своенравной в преследовании своего объекта, издавдалека обнаруживаемого. В этом месте воля находит свое определение, оставаясь формально необусловленной, потому что содержательно принимает своеобразный характер человека, однако без потери своеобразия своей сущности. Своя настолько укоренившаяся в характере «самость» не должна смешиваться ни с индивидуальностью, ни с личностью, понятиями, которые также относятся — если уже есть способ их удостоверения — к уровню универсальности. В таком смысле, в явной оппозиции к идеалистическитотальному характеру этих понятий, автор «Звезды искушения» устанавливает рождение метаэтической «самости» прямо там, где проявляется исключение индивидуума или личности: следовательно, не в естественном рождении, в котором человек начинает олицетворять частную роль внутри универсального, но прежде всего в соединении целого, в котором индивид умирает «повторной смертью в роде» (Rosenzweig, 1985, S. 74), и прежде всего — второй, решающий момент — в естественной смерти, то есть в тот же день, когда личность совсем отказывается от своей роли в мире.

Этот слепой и глухой, закрытый в себе даимон первый раз овладевает человеком, надевая на себя маску Эроса, и с того времени сопровождает его всю жизнь вплоть до момента, когда отбрасывает маску и открывается как Танатос (Rosenzweig, 1985, S. 75).

Как вооруженный человек в один из дней «самость» овладевает человеком и присваивает все имущество его дома. До этого дня — а это всегда определенный день, даже если человек его не знает — до этого дня человек является частью мира и перед своим собственным сознанием... Вторжение «самости» отнимает у него одним ударом все его вещи и блага, которыми он отважился обладать. Он становится абсолютно бедным и имеющим теперь только себя, знает только себя, никто его не знает, потому что здесь нет никого вне его. «Самость» есть одинокий человек, в самом непосредственном смысле слова (Rosenzweig, 1985, S. 74).

Это «холодное одиночество “самости”» (Rosenzweig, 1985, S. 81), но и позитивная независимость метаэтического человека обозначается у Розенцвейга посредством уравнения $B = B$, которое, относительно равенства двух

равных терминов, обозначает «чистую заключенность-в-себе (*chiusura-in-sé*) при такой же чистой конечности» (Rosenzweig, 1985, S. 73). Кроме того, соответствующее изображение метаэтического человека получило окончательное оформление для Розенцвейга у греков, у которых «самость»

восседа в строптивом одиночестве на своем троне; это произошло, пожалуй, в теоретических претензиях софистов, которые сделали “самость” мерой вещей, но преимущественно, со всей очевидностью, в великих современниках этих теорий, героях греческой трагедии (Rosenzweig, 1985, S. 77).

Итак, не только в греческой классике человек есть πάντων χρημάτων μέτρον (мера всех вещей — греч.), как он выдержан у Протагора, но он прекрасно представлен также и в фигуре трагического героя, безмолвная одинокая «самость», вечная в своем молчании и в своем отсутствии связей: герой молчит, изолировавшись, таким образом, от мира и почитая богов (представьте себе, например, персонажей трагедий Эсхила); можно в лучшем случае попробовать изъясниться, если бы когда-нибудь представился случай, в лирических монологах (как это происходит в трагедиях Софокла и Эврипида); не старается понять собственную судьбу (как у Эдипа в отличие от Иова); он закрывается в собственной «самости» и «жаждет одиночества заката, потому что нет одиночества, большего этого» (Rosenzweig, 1985, S. 83).

Уравнение, которое показывает метаэтическую «самость», как $B = B$, позволяет здесь намекнуть на связь человека с Богом и миром, без желания, впрочем, вникнуть в детали артикуляции, которые характеризуют эти два другие элемента пред-мира. Бог конституируется как «жизненность» ($A = A$), в которой соединяются его сущность, божественная «природа» (A), и его первоначальное действие, «свобода» ($A=$), как бесконечная сила (Rosenzweig, 1985, S. 28–36); мир есть мировая «реальность» ($B = A$), единство его сущности, «порядка», или логоса ($=A$), и его действия, «богатство» феноменов (B) (Rosenzweig, 1985, S. 44–54). Интуитивно подразумевается в $B = B$ — «Адам тот же самый человек» (Rosenzweig, 1985, S. 72), предполагается с тем же видом и абсолютным формальным сходством, но конечным перед лицом бесконечности Бога ($A=A$) и как своеобразии характера его спецификация феномена индивидуальности, поскольку оба чистых показателя того же символа B приобрели все же различные позиции внутри уравнений относительно человека и мира. Характер, в действительности, располагается на правой стороне уравнения $B=B$, поскольку есть утверждение, определяющее человеческую свободу; индивидуальность — с левой стороны уравнения $B=A$, поскольку есть объект говорения:

Субъект B может быть либо A , либо B . В первом случае $B=A$, это — мир, во втором, $B = B$, это — «самость». Очевидно, чему учит нас и уравнение, человек может быть и тем, и другим: согласно Канту, он является «гражданином двух миров».

Причем, однако, это выражение, сильное само по себе, обнаруживает вновь всю слабость Канта, которая предает забвению его неувядаемую заслугу: в идентификации обеих сфер как «миров». Как раз мир — только один. Сфера «самости» не является миром и не становится миром только для того, чтобы его так называли. Для того чтобы сфера «самости» стала «миром», должен «мир погибнуть». Аналогия, которая включает «самость» в категорию мира, сбивает уже самого Канта и совершенно открыто его последователей на путь смешения этого «мира самости» с наличным миром (Rosenzweig, 1985, S. 73).

Не думаю, что Розенцвейг мог и должен был сильно изумляться тем фактом, что определение человека как «гражданина двух миров» в работах Канта не обнаруживается. Помимо установленного свободного восприятия Розенцвейга необходимо также иметь в виду, что часто кантовская мысль доходит до нас через фильтр интерпретаций. Так, если известно, что выражение «коперниканская революция» есть удачный штамп комментаторов Канта, так же и формулировка «гражданин двух миров» была его вероятным атрибутом уже во времена Розенцвейга. Автор «Звезды искушения» удачно ссылается на тот факт, что кантовский человек, ввиду его эмпирического характера, является объектом природы и подчиняется всем универсальным и необходимым законам, которые ею управляют, но одновременно, в силу своего ноуменального характера, является субъектом, способным автономным образом себя определять. С одной стороны, следовательно, он принадлежит чувственному миру феноменов, с другой — интеллигибельному миру или, лучше сказать, для того чтобы избежать двойственности Канта и недопонимания посткантианцев, сфере, где «самость» является ноуменальной причиной в себе и для себя (*in se et per se*). В таком случае кантовское утверждение должно быть возобновлением и использованием точки зрения большего отличия между принадлежностью человека миру ($B = A$) и его независимостью ($B = B$):

Наше уравнение, которое так сильно подчеркивает формальное различие (уравнивая два неравных термина в одном случае и два равных термина — в другом)... может поэтому вполне наглядно представить параллелизм того содержания, что в обоих случаях делаются высказывания об одном и том же, даже если это противоположные высказывания (Rosenzweig, 1985, S. 73).

3. Человек «гражданин двух миров»

Замечания, которые Розенцвейг обращает к сущности природы человека, берущие начало в кантовском понятии свободы, легитимируют на первый взгляд понимание человека как «гражданина двух миров»: как феноменального мира и одновременно как мира самого по себе; обобщенным в этическом измерении мира, где был бы создан моральным законом и, с точки зрения Канта, детерминирован им, но также охарактеризован в своей собственной метаэтической сфере, а следовательно, не в не-этической, в которой закон устанавливается человеком и ввиду которой он является «свободным господином своего нрава [этоса]» (Rosenzweig, 1985, p. 18). Поэтому в первой части «Звезды искушения» Розенцвейг настаивает также на необходимости чистого разделения между двумя мирами, отмечая в качестве измерения, более присущего человеку, то метаэтическое измерение, где человек является в полной мере самим собой, равным только самому себе ($B = B$).

Эта его позиция была предварена в письме к Рудольфу Эренбергу от 18 ноября 1917 года, получившая затем у самого Розенцвейга название «первоначальной клеточки» «Звезды искушения» (Rosenzweig, 1991, S. 241 — 256), чтобы указать на первую концептуальную разработку — именно в состоянии спонтанной интуиции — основного произведения. Розенцвейг пишет, ссылаясь на «собственное» определение кантовской свободы:

Одно только честное признание того, что свобода есть «чудо мира явлений», делает лично Канта величайшим из философов; все другие пытаются более-менее успешно от этого увильнуть, только он один говорит об этом, только

он один благодаря своей формальной связи с истиной не забыл ребенка и сумасшедшего. Отсюда, свобода как то, что не может быть ограничено «отношениями», как несистематизируемое; предположим, что свобода спокойным образом может быть определена как порядок, добровольное подчинение и тому подобное, если только помнить о том, что она «до» была свободой чистой и простой. И это живое воспоминание (*ἀνάμνησις*) понятия свободы у Канта есть, поэтому каравелла, на которой мы можем двигаться к открытию нового мира откровений, если мы произвели посадку в порту старого мира логики (Rosenzweig, 1991, S. 246).

В подтверждение решающей ценности кантовской рецепции автономной теоретической разработки автора «Звезды искупления» приведенная цитата вновь предлагает двойной способ понимания Розенцвейгом кантовской свободы: с одной стороны, как точки Архимеда, которая позволяет утвердить «полное, транслогическое, смутное, грубое измерение $B=B$ » (Rosenzweig, 1991, S. 247), с другой — как понятый в следующий момент (но только «впоследствии», проясняет Розенцвейг) в универсальном, иначе говоря, в том добровольном подчинении, которое, по мнению Розенцвейга, характеризует идеалистическую этику.

Там, в ранее приведенной цитате, есть также один примечательный элемент новизны: метафорический намек на обнаружение «нового мира» («*nuovo mondo*») — по-итальянски в немецком тексте — он отмечает действительное участие человека также в двух других мирах: мире откровения и мире логики. В этом случае ему предлагается покинуть порт традиционной философии для того, чтобы сесть на судно, направляющееся к тому новому мышлению. По одному борту — «мыслящее мышление» (*das denkende Denken*), логико-математическое, вне времени, уединенное, которое не думает что-то о себе; по другому — «мышление, которое говорит», «говорящее» (*das sprechende Denken, Sprachdenken*), грамматическое, связанное со временем, нуждающееся в другом, кто думает о ком-то и кто говорит о ком-то. Иначе говоря: с одной стороны, «вечная философия», которая исследует то, что касается сущности, постоянно отвечая на вопрос «что есть?», потому что убеждена, что одна вещь «должна быть по истине чем-нибудь абсолютно отличающимся», «собственно» другим; с другой — «опытная философия» (*erfahrende Philosophie*), которая знает реальность и экспериментирует с ней так, как она есть. Потом, по мнению Розенцвейга, платоновская реминисценция кантовского понятия свободы представляется для мышления «уникальной каравеллой», с которой борется бурный океан, переплыв который, можно увидеть горизонт желанной земли, где будет реализована новая система философии:

...то есть философии, которая не хотела бы осуществления простого «коперниканского поворота» в мышлении, после которого всякий, кто его совершил, видит все вещи перевернутыми, однако те же самые вещи, которые видел и прежде, но скорее философии, которая хотела бы произвести свое совершенное обновление, обновление мышления (Rosenzweig, 1991, S. 258).

Много раз повторяется, что свобода позволяет удостоверять человека как элемент, который спасается от редукционистских претензий всеобъемлющей философии [*filosofia del Tutto*], как то, что «не втянуто в конкретизирующую путаницу отношений, как человек, который находится вне теоретико-практической системы, как человек в качестве “Я”» (Rosenzweig, 1991, S. 248). Сейчас речь идет о разъяснении, каким образом будет наведен мост в направлении нового мышления не только посредством деконструк-

ции старой философии, но и позитивным образом, содействуя конституции опытной философии. Это отмечено Розенцвейгом во второй части «Звезды искупления» («Путь или вечно возобновляемый мир»), там, где он описывает фактически опытную реальность человека, то есть сплетение творения-откровения-избавления, в котором реализованы отношения между Богом, миром и человеком, однажды вышедшие из их поочередной закрытости. Такой поворот оказался возможным при «инверсии», или внутреннем «перевороте», в каждом из элементов пред-мира — не в случае одной из большинства концептуальных проблем произведения Розенцвейга, ввиду чего сущность «да» занимает место действия, место «нет», и наоборот. В творении мира Богом божественная свобода стала главным атрибутом творца, «силой», которая учреждает тварное «бытие» мира, его непрерывно обновляемый порядок; в откровении Бога человеку божественная природа становится проявляющейся в качестве акта «любви», который открывающийся Бог обращает на возлюбленную душу, чье гордое «смирение» есть результат переворота своеволия человеческой свободной воли; в спасении мира творчеством человека своеобразие человека превращается в акт «любви к ближнему», в котором человек обращается к миру, к царству «живых существ», которое должно произрастать и чья сущность есть длительное явленное изобилие. *Звезда искупления*, символизирующая маген («щит» — иврит) Давида (✠), или шестиконечную «звезду Давида», оказывается учрежденной в третьей части работы («Фигура или вечный высший мир») из наложения равностороннего треугольника, символизирующего три изолированные реальности (Δ), на такой же равным и симметричным образом опрокинутый треугольник, символизирующий их отношения (∇).

Без продвижения далее здесь в анализе общей архитектоники «Звезды искупления» необходимо, по крайней мере, отметить то, что тема откровения представляет, с согласия автора, главный предмет его теоретической рефлексии и, таким образом, сердце произведения. Кроме того, в «Первоначальной клеточке» «Звезды искупления» Розенцвейг отмечает, что центральное положение откровения непосредственно связано с понятием свободы:

Откровение... способно быть центром, устойчивым непоколебимым центром. И почему? Потому что оно случается в точке, в твердой бесплодной неподвижной точке, в своевольном «Я», которое «таков уж я есть». Моя «свобода», и, конечно, не моя свобода, как, заблуждаясь, о ней говорят философы, которые сцеживают из нее красную кровь произвола, оставляя ее в сосудах «чувственности», «инстинкта», «мотивов», и желают знать в качестве свободы только обескровленный остаток повиновения закону. Но полная свобода, мой абсолютно слепой безответственный произвол, есть все мое «таково уж как есть», без чего эта свобода философов является хромой от рождения. Однако что же поможет любому послушанию в отношении идеала, любому принятию общепринятых максим, любой гегелевской божественности, если человек, способный на все эти прекрасные вещи, не в силах их осуществить? <...> «Идеалы», «императивы», «идеи» и *et hoc genus omne* (лат. — и все такого рода вещи) говорят человеку: пожертвуй собой ради меня! Из «благодарности», «добровольно», чтобы ты «стал тем, что ты есть» или выполнил свое «предназначение» — поэтому в любом случае: пожертвуй собой ради меня! Следовательно, допущение: человек отказывается от своего собственного. Напротив, откровение говорит: осуществляй мою волю, делай мою работу! Следовательно, допущение: человеку становится знаком собственный Бог, воля Бога, творение Бога, чтобы он его довершал (Rosenzweig, 1991, S. 250).

В этом единстве, в котором божественное откровение встречается с человеческой свободой, можно уловить максимальное удаление Розенцвейга от Канта и одновременно новизну его собственной философии, представленной в «Звезде искупления».

В открытой полемике с Кантом Розенцвейг в своем *opus maius* на самом деле отмечает, что фундаментальный концепт моральной доктрины Канта возводит также и границу:

Это — известное требование «автономии». Естественным следствием этого требования является то, что законы, которые определяют это действие, теряют любое содержание; так как любое содержание производило бы силу, которая препятствовала бы автономии: нельзя хотеть «ничто» и все же хотеть лишь «вообще» (Rosenzweig, 1985, S. 231).

То есть для универсально значимого бытия фундаментальный закон чистого практического разума не должен признавать другую предпосылку, кроме свободы — не в случае кантовского «*ratio essendi*» (лат. — основания бытия) морального закона» (Кант, 1997, с. 281) — будь то в качестве негативного понятия, как независимость воли от какой-либо материи закона, будь то, прежде всего, в качестве позитивного понятия, а именно как автономия, иначе говоря, как способность воли определять себя исключительно посредством чистой формы закона. Отсутствие какого-либо законодательного содержания, однако, влечет за собой, согласно автору «Звезды искупления», субстанциальную неточность в сфере моральных действий: «Вследствие этого и отдельное действие никак не гарантировано. В моральном... все может быть, в конце концов, моральным, но ничто не является моральным с достоверностью», поскольку моральный закон «требует содержательно ясной и однозначной заповеди» (Rosenzweig, 1985, S. 231).

Совсем иначе акт любви, через который Бог открывает себя человеку, заполняет содержанием чистую форму морального закона. Даруя себя любящей душе, в действительности Бог любящий заповедует человеку любить: «*люби меня*»... Любовь любящего не должна выражать себя иначе, чем через посредство заповеди» (Rosenzweig, 1985, S. 189). Только богатство содержания, присущее заповеди любви откровения, способно, согласно Розенцвейгу, спасти моральные поступки от неопределенности и двусмысленности, которые вытекают из формального характера закона. Акт божественной любви, предписывающийся человеку как заповедь, делает, таким образом, возможным, несомненно и однозначно, поворот человека в спасении к миру, к «ближнему» (понятый в литературном смысле как «наиболее близкий» (Rosenzweig, 1985, S. 234), независимо от того, кто он) и потому, косвенно, к Богу: «Люби своего ближнего. Это, как уверяют евреи и христиане, есть синтез всех заповедей» (Rosenzweig, 1985, S. 221). Что эта заповедь не допускает гетерономии разума, иначе говоря, детерминации воли со стороны какого-либо материального мотива, даже если рационального и объективного, всегда сопровождающего принцип собственного счастья, замечено уже Кантом в «Критике чистого разума»: речь не идет о патологической любви, с другой стороны, нельзя приказывать чувству. Поэтому для Розенцвейга заповедь любви сигнализирует прежде всего о необходимости фундаментальной потусторонности моральности, которая присоединилась бы к свободе. Автор «Звезды искупления», который по этому поводу признает определенное влияние, оказанное на него Христофом Шремпфом, «его ранней работой-первенцем о Канте и Христе, где он подправляет про-

тивоположность между автономией и гетерономией с помощью противоположности между законом и приказом (Befehl)»⁵ (Rosenzweig, 1991, S. 256), — полагает, в конце концов, что в основании морального поступка, который реализуется в любви к ближнему, имеется не только человеческая свобода, присущая метаэтической самости, но необходима также достоверность связи между Богом и человеком, предполагающая небытие свободы:

fac quod jubes et jube quod vis (делай, что велено и приказывай, что хочешь — лат.) — факт, что Бог «приказывает то, что хочет», должен быть предшествующим, потому что здесь содержанием заповеди является любовь, божественное «бытие уже случилось», чтобы он заповедовал. Только любящая душа Бога может вместить заповедь любви к ближнему до исполнения ее предписания. Бог должен быть обращенным к человеку до того, как человек сможет склониться к воле Бога (Rosenzweig, 1985, S. 231).

Заповедь любви, данная Богом человеку в откровении, предоставляет, следовательно, возможность, в конце концов, соединения горизонтов различных миров, к которым принадлежит человек, отменяя все кажущиеся оппозиции. Таким образом, человек отступает к бытию, уединенному в себе, не имеющему никакой связи с миром, который есть феномен; он полностью реализуется также на уровне морального действия, в отношении спасения мира, заповеданного Богом. В откровении, пишет Розенцвейг,

съезд на другое ответвление системы невозможен, так как здесь нет никакой системы линий, есть только двухколейный отрезок; были бы возможны высшее своеволие Люцифера или бегство Иова. Имеется царство идеалов (оно только систематизируемо, но, таким образом, не обладает способностью к единству), пока есть только слово Бога (которое только развивается в многообразии царства). Поэтому в мире откровения нет никакого «конфликта»... Не какой-то «определенный» долг побеждает «определенную» любовь, но этот долг и эта любовь отодвигают в сторону любой другой долг или любую другую любовь. Клином откровение вбивается в мир (Rosenzweig, 1991, S. 251).

В общем, человек призван дать «ответ» на «слово», идущее от Бога. Этот ответ — не просто ответ кому-то, но также специально извлеченный из рефлексии Мартина Бубера⁶, который мне кажется, однако, в зародыше присутствует также в спекуляции Розенцвейга — отклик на что-то, принятие ответственности в отношении мира.

«Звезда искупления» может быть также прочитана, в таком смысле, как ответственный ответ Розенцвейга на слово Бога, которое понимается людьми различными способами. «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это» (Пс. 61: 12): по Розенцвейгу нельзя было избежать этой герменевтической истины, так же, как, несомненно, было осознано и поствавилонское смешение языков (Быт. 11: 1–9). Таким образом, объясняется, я полагаю, переход к новому мышлению, который он предпринял в своей работе: переход рискованный, обозначенный «астрономическими метафорами трех томов [Звезды искупления]: — элементы, путь, фигура — » (Rosenzweig, 1991,

⁵ Отсылка Розенцвейга к изданию: *Schrempf Ch. Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube. Eine religiöse Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1891.

⁶ Сравни, в частности, *Buber M. Zwiesprache*, «Die Kreatur» 3 (1929/1930), p. 201–222, p. 214; tr. it. di *Pastore A.M. Dialogo in ID., Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 201–203.

S. 259), которые намереваются, в постоянном критическом противостоянии, обновить традиционные философские и теологические категории. Под руководством полярной звезды «веры», от которой «мы можем себя освободить только гипотетически; гипотетически в том смысле, что мы ее возводим на основании; так мы, в конце концов, достигаем пункта, где мы отдаем себе отчет в том, как гипотетическое должно обернуться в антигипотетическое, в абсолютное, в безусловное любой веры» (Rosenzweig, 1985, S. 44), Розенцвейг оказывается мыслителем, которого можно разместить между старой и новой философией. Как человек есть гражданин двух миров для полной реализации в единственном мире откровения, так и для автора «Звезды избавления» логико-аргументативный момент (анализа и синтеза) и герменевтический момент религиозного опыта, и тот и другой, являются необходимыми на пути, который ведет к пониманию истины, который в полной мере воспроизводим в опыте и реализуем только в слушании божественного слова.

Перевод с итал. В. Н. Белова

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т. на нем. и рус. языках / подг. к изд. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. М., 1997. Т. 3.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на нем и рус. яз. / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. М., 2006. Т. 2. Ч. 1.
3. D'Antuono E. Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva // Prospettive settanta, 13. 1991.
4. Kajon I. Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig in Id. (a cura), La storia della filosofia ebraica, Cedam, Padova, 1993.
5. Popolla F. «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». Rosenzweig interprete di Schelling // Annuario filosofico, 14. 1998.
6. Rosenzweig F. Briefe und Tagebücher (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I), 2 voll., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag, vol. 2. 1979.
7. Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, La stella della redenzione, Marietti, Casale Monferrato, 1985.
8. Rosenzweig F. Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung», «Der Morgen» 1 (1925), pp. 426–451; tr. it. a cura di G. Bonola, Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione» in ID., La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929, Città Nuova, Roma, 1991. pp. 257–282.
9. Rosenzweig F. Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, Bilam, Tübingen, 2002.
10. Rosenzweig F. «Urzelle» des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917 in ID., Kleinere Schriften, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, pp. 357–372; tr. it. a cura di G. Bonola, «Cellula originaria» de «La stella della redenzione» in ID., La Scrittura, 1991. pp. 241–256.
11. Disse J. Die Philosophie Immanuel Kants im «Stern der Erlösung». Ein Kommentar. In: BRASSER (Hg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung», Max Niemeyer, Tübingen, 2004.
12. Brasser M. Einleitung a Id. (Hg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung», Max Niemeyer, Tübingen, 2004.

Об авторе

Лука Бертолино — д-р философии, проф. Туринского университета, luca.bertolino@unito.it

О переводчике

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

A MAN AS A "CITIZEN OF TWO WORLDS":
THE DEVELOPMENT OF KANTIAN THEMES BY ROSENZWEIG

L. Bertolino

This article focuses on Rosenzweig's major work The Star of Redemption. The author attempts to answer the principal question as to whether Rosenzweig's thought belongs to the tradition of Kantian philosophy.

The author addresses the Rosenzweig's interpretation of Kant's concept of freedom as a hermeneutical cipher to expose some of his considerations on human nature. Rosenzweig acknowledges Kant's achievement in attributing a human act to the major fundament, which will save a human from the universal claims of philosophy.

The intelligible character of human causation and freedom as a miracle of phenomenal world (as they are called in Rosenzweig's reception of Kant) make it possible to guarantee an autonomous dimension of a human being that relates to the essence and is understandable for oneself, in other words, resistant to any claims of idealistic philosophy.

The author believes that Rosenzweig arrives at the conclusion that nothing can be known about a human just as nothing can be known about god.

An analysis of general architectonics of The Star of Redemption emphasises the central position of the theme of revelation. Rosenzweig stresses that the central position of revelation relates to the notion of freedom.

The author believes that Rosenzweig is a thinker that occupies a position between old and new philosophy. For the author of The Star of Redemption, the logical and argumentative aspect (of analysis and synthesis) and the hermeneutical aspect of religious experience are necessary elements of the path to understanding the truth, which can be fully reproduced and implemented only in listening to the word of god.

Key words: Kant, Rosenzweig, The Star of Redemption, freedom, God, man, world.

References

1. Kant, I. 1997, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. In: I. Kant. *Soch. v 4 t. na nem. i russ. jazikach. Podgotovlenno k izdaniju* N. Motroshilovoj (Moskva) i B. Tushlingom (Marburg) [Works in 4 volumes], Moscow. T. 3.

2. Kant, I. 2006, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] In: I. Kant. *Soch. na nem. i russ. jaz. T. 2. Chast' 1 / pod red. B. Tushlinga, N. Motroshilovoj* [Works in German and Russian language]. Moscow.

3. D'Antuono E., 1991. Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva, In: *Prospettive settanta*, 13.

4. Kajon I., 1993. Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig in Id. (a cura), *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova.

5. Popolla F., 1998. «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». Rosenzweig interprete di Schelling, In: *Annuario filosofico*, 14.

6. Rosenzweig F., 1979. *Briefe und Tagebücher* (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I), 2 voll., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag, vol. 2.

7. Rosenzweig F., 1985. *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato.

8. Rosenzweig F., 1991. Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung», «Der Morgen» 1 (1925), pp. 426–451; tr. it. a cura di G. Bonola, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione»* in ID., *La Scrittura*. Saggi dal 1914 al 1929, Città Nuova, Roma, pp. 257–282.

9. Rosenzweig F., 2002. *Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, Bilam, Tübingen.

10. Rosenzweig F., 1991. «Urzelle» des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917 in ID., *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, pp. 357–372; tr. it. a cura di G. Bonola, «Cellula originaria» de «La stella della redenzione» in ID., *La Scrittura*, pp. 241–256.

11. Disse J., 2004. Die Philosophie Immanuel Kants im «Stern der Erlösung». Ein Kommentar. In: BRASSER (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen.

12. Brassler M., 2004. Einleitung a Id. (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, Max Niemeyer, Tübingen.

About the author

Prof. Dr Luca Bertolino, University of Turin, luca.bertolino@unito.it

About the translator

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru