

Леонид Кацис (Москва), Елена Толстая (Иерусалим)

JUDAICA ROSSICA – ROSSICA JUDAICA

В самое последнее время в связи с резким умножением работ как о русско-еврейской литературе, так и о роли и месте евреев и еврейского элемента в литературе русской со всей неизбежностью встала проблема институциональной принадлежности такого рода исследований.

С одной стороны, русско-еврейскую литературу вполне можно изучать в рамках иудаики как разновидность еврейской литературы на нееврейских языках (немецко-еврейскую, франко-еврейскую, польско-еврейскую и т.д.), с другой стороны, при отсутствии явно выраженных политических или националистических предпочтений, роль писателей-евреев в русской литературе и их сочинения, даже полные еврейских образов и мотивов (напр. у Бабея) вполне изучаемы в рамках истории или поэтики русской литературы.

Однако здесь есть свои проблемы: имеет место как отсутствие взаимопонимания, так и отсутствие, по большей части, интереса исследователей из двух этих областей к работам друг друга.

На наш взгляд, это связано с принципиальной асимметрией даже не столько проблем понимания или изучения литературы, сколько с более фундаментальным феноменом иудейско-христианских взаимоотношений. Если иудей вполне может прожить жизнь, ничего не зная о христианстве, то христианин со всей неизбежностью должен учитывать наличие Ветхого Завета. Ведь картина мира иудео-христианской цивилизации общая.

Аналогично, писатель еврейского происхождения, пишущий на нееврейском языке, безусловно, знает язык и культуру окружающего населения, и при этом (в разной степени) такой писатель владеет еврейским языком (языками), знает соответствующую еврейскую литературу на нееврейском языке, либо, как минимум, обладает особой национальной исторической памятью, включающей в себя и культурно-историческую память окружающего населения.

Однако представители титульных культур и литератур по большей части не учитывают особенности историко-культурной памяти национальных меньшинств. И это далеко не всегда вредит рецепции произведений писателей-евреев, какие бы позиции они не занимали на литературной арене. Так, у писателя-еврея появляется возможность использовать двойной смысл библейских цитат (по-разному понимаемых в иудейской и христианской экзегезе), скрывать побудительные причины написания тех или иных сочинений, что придает им необыкновенную глубину и загадочность и т.д. Эта же ситуация в условиях существования, например, русской и русско-еврейской печати позволяет сочинениям таких авторов существовать в принципиально разных и непересекающихся пространствах. Более того, произведения русско-еврейских авторов могут рецензироваться не только в русской или русско-еврейской, но и в идишской и ивритской еврейской печати.

С другой стороны, практически полное незнание читателем или критиком особенностей еврейского мира приводит как к выхолащиванию целых слоев русско-еврейских произведений, так и к абсолютно неадекватному пониманию и использованию такого рода образного слоя в литературе титульных языков.

На этом фоне совершенно особую роль начинают играть филологические исследования, эксплицирующие национальные особенности евреев-классиков литератур титульных языков. Здесь возникают серьезные проблемы междисциплинарного взаимодействия.

Так, в иудаике исследование литературных феноменов ведется в основном в рамках проблемы национального самоопределения писателя, границ между разными

поколениями, приемлющими или не приемлющими творчество на нееврейских языках, проблемы светскости или религиозности и т.д. При этом для такого рода исследователей еврейский элемент является превалирующим и менее всего профессионально чуждым. В такого рода исследованиях может редуцироваться общеизвестное в славистике. А это, в свою очередь, приводит к попыткам искусственного рассмотрения русско-еврейских произведений в чисто еврейском контексте, либо к фантастическим интерпретациям русско-еврейских сочинений.

В славистике еврейские элементы изучаются как особенности поэтики, прямые отражения известных фактов еврейской биографии авторов или в ряде случаев просто как заумь. Хотя, как будет показано ниже, даже в заумных сочинениях еврейские слова и выражения приводятся полностью и без искажений, причем для авторов зауми (как русских, так и евреев) подобные выражения являются важнейшими диагностическими признаками для поиска глубин содержания авангардных произведений.

При этом, та или иная экспликация еврейской образности, подтекстов и содержания в работах славистов либо специалистов по иудаике, работающих в русском культурно-языковом пространстве, по мере углубления исследований в области как *Judaica (Slavica)* *Rossica* так и *Rossica (Slavica) Judaica*, приводит к ощутимому сопротивлению включению подобных результатов в нормативные истории или поэтики русской литературы. В немалой степени это объясняется и отмеченной выше разностью методологий и ценностных установок двух научных дисциплин.

Есть у этого явления и историческое измерение. На протяжении десятилетий еврейская или русско-еврейская проблематика были исключены из программ советских учебных заведений, что создало целые поколения исследователей как еврейского, так и нееврейского происхождения, для которых само наличие анализируемой нами проблемы было абсолютно нерелевантно. Не говоря уже о сознательно проводившейся в СССР деевреизации и деиудаизации еврейского населения. Последнее обстоятельство сделало невозможным появление читательского запроса на описание, анализ и осмысление еврейского компонента русской культуры, не говоря уже о русско-еврейской литературе.

На этом фоне знаковые фигуры О. Мандельштама, И. Эренбурга, Б. Пастернака и даже И. Бабеля стали рассматриваться как удачные еврейские судьбы в русской культуре. При этом стараниями нескольких поколений мемуаристов и исследователей О. Мандельштам и Б. Пастернак стали еще и образцами успешной реализации еврея-христианина в русской культуре и примерами для подражания новым поколениям евреев-интеллектуалов, стремящимся к денационализации.

Ярким примером этого является полное отсутствие в мандельштамоведении работ по проблеме «Мандельштам и еврейство», находящихся в библиографической системе по иудаике RAMBI.

А сегодня все больше становится ясно: даже когда эти авторы писали о чем-то еврейском в жизни своих героев, то то немногое, что они запомнили из еврейской жизни двух классиков, оказалось полностью искажено, не понято, редуцировано и поэтому потребовало тщательнейшей реконструкции.

При этом нельзя говорить о том, что на сегодня даны хотя бы мало-мальски внятные определения даже основной проблематики истории русско-еврейской литературы (и шире – культуры). Начать хотя бы с того, как можно определить русско-еврейского писателя.

Проще всего, конечно, использовать самоопределение автора, который готов назвать себя «русско-еврейским писателем». Однако уже здесь возникают проблемы. Ведь авторы собственно русско-еврейской литературы первого периода от Осипа Рабиновича и Льва Леванды, бывших, как им казалось, русским голосом еврейской общины, не говорившей тогда в массе своей по-русски, – через Семена Фруга с его переломом середины 1880-х гг. от ассимиляции к национальному творчеству, и вплоть до Владимира (Зеева) Жаботинского с Исааком Бабелем, писавших в эпоху, когда русский язык начинал ста-

новиться основным языком евреев России, – мотивировали свой выбор писательского самоопределения совершенно по-разному. Причем Бабель был отнесен к русско-еврейским авторам скорее волей критиков и исследователей, чем своими собственными открытыми заявлениями. А уж в годы социалистического реализма, последовавшие за расцветом творчества Бабеля, не говоря уже о десятилетиях, потребовавшихся на его реабилитацию в 1950-е гг. после эпохи расцвета советского антисемитизма, никто особенно не стремился подчеркивать принадлежность автора «Конармии» к ушедшей в небытие русско-еврейской литературе.

Если же мы обратимся к исследованиям русско-еврейской литературы 1970-х гг., то увидим, что до самого последнего времени именно границей 1940 г., года гибели Бабеля и смерти Жаботинского, история русско-еврейской литературы заканчивалась.

В такой ситуации не возникало особых методологических проблем, связанных с изучением длившейся всего лишь 80 лет (1860-1940) и закончившейся истории русско-еврейской литературы.

Однако, как и всегда в истории науки, дьявол прятался в деталях. Так, крупнейшему исследователю русско-еврейской литературы 1970-1990-х гг. Шимону Маркишу пришлось сделать ряд послаблений для строгой схемы истории русско-еврейской литературы. Во-первых, пришлось включить в нее нескольких авторов, создавших тексты, которые более чем легко включаются в истории такой литературы, – авторов, для которых русско-еврейская проблематика была далеко не всегда главной и определяющей: «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» Ильи Эренбурга, «В городе Бердичеве» Василия Гроссмана и т.д. При этом знаменитый роман Гроссмана «Жизнь и судьба», посвященный II мировой войне, написан был уже в 1950-е гг., т.е. выходил за рамки «закрытой истории» русско-еврейской литературы. Более того, все творчество такого откровенно русско-еврейского классика, как Фридрих Горенштейн, о котором не раз писал сам Маркиш, проходило в 1960-1990 гг.

Еще сложнее оказался случай Ильи Эренбурга, крестившегося в католицизм в Париже, написавшего книгу «Молитва о России», участвовавшего в русской литературной жизни, писавшего статьи о погромах в Киеве в Гражданскую войну, бывшего официальным советским журналистом, затем виднейшим публицистом времен II мировой войны, а после войны – не только соавтором с Гроссманом «Черной книги», но и едва ли не главным ходатаем за евреев после убийства Соломона Михоэлса.

Эти и многие подобные случаи (Лев Лунц, Вениамин Каверин и т.д.) заставили Шимона Маркиша рассматривать различные периоды жизни и творчества его героев как то русские, то русско-еврейские.

Именно так строились и тома избранных русско-еврейских Гроссмана, Эренбурга, Бабеля и т.д., которые выходили в Израиле по-русски с предисловиями Шимона Маркиша.

Понятно, что следующее за Маркишем поколение исследователей русско-еврейской литературы должно было начать поиск новых методологических принципов построения истории и поэтики русско-еврейской литературы.

До всякого дополнительно исследования ясно, что есть два пути для подобной работы. Первый, использованный еще в книге Василия Львова-Рогачевского «Русско-еврейская литература», написанной в 1916 и опубликованной в 1922 г., где русско-еврейская литература понимается как **еврейская литература на русском языке**. Это и не удивительно, т.к. мы имеем дело с осколком огромного замысла Максима Горького по созданию истории нерусских литератур Российской империи, где наряду с книгой о русско-еврейской литературе планировались, но не были написаны книги о литературе на идише и на древнееврейском языке. Тогда же в 1923 г. в «Еврейском альманахе» появилась критическая рецензия на эту работу, написанная русским и русско-еврейским литератором Аркадием Горнфельдом, где взамен еврейской литературы на русском языке («по Жаботинскому», или, как мы только что видели, по Горькому) он предложил вариант

«еврейское творчество на русском языке», которое включало в себя любое русскоязычное творчество этнических евреев, в том числе и христианских философов типа Семена Франка.

Характерно, что абсолютно синхронно эти же проблемы решались в Германии в сборнике «Современные немецкие писатели-евреи» под редакцией Макса Кроянкера и Мартина Бубера. Что касается русско-советской ситуации, то эта книга привлекла внимание известного критика и автора еврейских изданий, а впоследствии видного советского официального публициста Давида Заславского, который посвятил ей объемный обзор по-русски. Вся эта дискуссия нашла свое отражение в, частности, «Четвертой прозе» Осипа Мандельштама.

Однако с ходом времени интерес к изучению русско-еврейской культуры угас, что в определяющей степени было связано с постепенным закрытием с 1924 по примерно 1928 г. (когда прекратил выход в свет последний русско-еврейский орган «Еврейская старина») всех существовавших органов русско-еврейской печати. С этого момента любые русско-еврейские сочинения оказались включены в поток русской советской литературы, а их авторы уже не были обязаны, да и не могли выбирать, быть ли им русскими или русско-еврейскими писателями. И такая ситуация продолжалась до конца 1980-х г., когда вновь стали возникать органы русско-еврейской печати.

Характерно, что к 1928 г. уже были написаны основные прозаические вещи Осипа Мандельштама, которые в ином политическом контексте могли бы вполне оказаться прозой «двойного применения»: и русского, и русско-еврейского. А сегодня историк еврейской культуры М. Станиславски считает, что русско-еврейская автобиография Осипа Мандельштама «Шум времени» является пародией на автобиографии евреев времен Гаскалы (Еврейского просвещения), написанных на иврите или идише.

1928 г. был, естественно, уже годом настоящей славы Исаака Бабеля. При этом Бабель однозначно относится к русско-еврейской литературе, а Осипа Мандельштама никому не приходило в голову включать в нее. В свою очередь, ранняя проза Бориса Пастернака: «Апеллесова черта» или квази-мемуарная «Охранная грамота», отразившая отказ Пастернака от философской карьеры под руководством позднего «еврейского» Германа Когена и являвшаяся скрытым отказом от своего еврейства, - вообще не рассматривалась в русско-еврейском контексте.

Апофеозом этого процесса явился роман Пастернака «Доктор Живаго» (1956) с его манифестом саморастворения еврейства в христианстве, вызвавший раздраженную реакцию Бен Гуриона, однако никогда не рассматривавшийся на фоне синхронной событиям романа русско-еврейской прессы (от «Еврейской мысли» и «Нового восхода» до «Фельетонов» Жаботинского). Между тем, и в середине 1950-х Пастернак продолжал переживать национальную травму 1900-1910-х гг. На них пришлась и дискуссия о евреях в русской литературе 1906-1908, начатая его соседом по писательскому поселку Переделкино – учеником Жаботинского Корнеем Чуковским – и продолженная Жаботинским в его знаменитых статьях «О евреях и русской литературе» и «Четырех статьях о «чириковском инциденте»», вошедших в «Фельетоны». А 1911-1913 г. стали годами дела Бейлиса, задевшего все слои российского общества. Следующим же историческим этапом, радикально изменившим историю русского еврейства, была Первая мировая война с ее тотальным обвинением евреев прифронтовой полосы в шпионаже в пользу Германии. Однако именно в этот момент, в 1915 г., и именно в прифронтовой полосе и происходит диалог Юрия Живаго и крещеного еврея Михаила Гордона о судьбах еврейства.

Понятно, что в 1950-1960-х гг. этот контекст вообще не просматривался читателями романа, удостоенного Нобелевской премии.

Совершенно иной случай – возвращение в самом начале 1960-х гг. в читательский обиход творчества Осипа Мандельштама. Он вернулся в читательский обиход в сопровождении двух знаменитых книг его вдовы Надежды Мандельштам, которая сделала

все, чтобы ее муж вошел в русскую литературу новой эпохи без еврейского ореола. Этому способствовала ее концепция творчества Осипа Мандельштама, в рамках которой особую ценность представляла его поэзия, а русско-еврейская автобиография и т.п. тексты практически выводились за рамки активного восприятия. Либо, в других случаях, такие сочинения как «Египетская марка» (основанная во многом на сюжете «Кровавой шутки» Шолом-Алейхема, связанной с делом Бейлиса) или «Четвертая проза» (построенная во многом на еврейских эпизодах автобиографии Генриха Гейне) оказывались из-за своей фрагментарности и часто непонятности примерами авангардной прозы либо предвестием французского «нового романа». О том, что цикл статей Осипа Мандельштама о еврейском Киеве или гастролях в городе московского Еврейского камерного театра не был предметом изучения до самых последних лет, и говорить не стоит.

Здесь становится очевидно, что Осип Мандельштам и Борис Пастернак оказываются двумя крайними случаями описанной выше схемы Бубера-Кроянкера, где на противоположных краях веера находятся отказ от еврейства и, наоборот, выраженный еврейский субстрат нееврейскоязычного литературного творчества.

Ни для кого не является секретом, что русско-еврейская культура в любых ее проявлениях ориентировалась на соответствующие европейские образцы, по большей части немецкие и французские. Однако, если мы обратимся к работам о франко-еврейской или немецко-еврейской культуре или литературе, то обнаружим, что 1940 г., которым традиционно ограничивают историю русско-еврейской литературы и который из-за захвата Франции гитлеровскими войсками прервал какое бы то ни было закономерное развитие франко-еврейской культуры, не стал конечной датой этой культуры ни в одной истории этого феномена, существующего и изучающегося вплоть до наших дней. Та же ситуация имеет место и в немецкой науке, несмотря на радикальное изменение структуры еврейских общин в этих странах после Второй мировой войны.

Здесь особое значение приобретает факт перевода Осипом Мандельштамом на русский язык романа французско-еврейского писателя Бернара Лекаша «Радан Великолепный». И даже не столько сам перевод, сколько предисловие к нему. Парадоксально, но факт: в этом тексте Мандельштам сравнивает франко-еврейскую и немецко-еврейскую литературу своего времени.

Важно помнить о двух обстоятельствах, которые обычно не привлекают к себе внимания исследователей русско-еврейской культуры. Во-первых, тот факт, что существенное количество представителей немецко-еврейской и франко-еврейской литератур имеют восточно-европейское происхождение. Это особенно важно для граждан Австро-Венгерской империи. А во-вторых, большая часть переведившейся на русский язык немецкой или французской литературы XX века (а Мандельштам, например, был ее внутренним издательским рецензентом, и, бывало, рекомендовал к переводу и еврейские сочинения) в ином ракурсе безо всяких сомнений относится к франко- или немецко-еврейской литературе. Таким образом, русский читатель даже и в условиях закрытия органов русско-еврейской печати, находился вполне в курсе европейско-еврейской литературы. Здесь стоит помнить, что, например, сочинения Якоба Вассермана и др. печатались по-русски в журналах типа «Еврейский мир», оказываясь институционально русско-еврейским переводом немецко-еврейской прозы. Понятно, что при издании в составе «общих» собраний сочинений или в русских издательствах они становились немецкой переводной литературой.

Позднее, уже в 1960-1970-е гг., которые принято называть годами «молчания» русских евреев, заменой отсутствовавшей современной русско-еврейской литературы стали переводы романов Лиона Фейхвангера об Иосифе Флавии или о лже-Нероне, комментарии к которым писал античник Симон Маркиш – будущий историк русско-еврейской литературы Шимон Маркиш.

Если теперь подвести промежуточные итоги сказанного, то станет ясно: описанного перерыва в осмыслении на русском языке «евреями молчания» своего бытия в мире не было и быть не могло. Достаточно добавить в хронику русско-еврейской литературы хотя бы только названные здесь сочинения. Однако – что же является русско-еврейской литературой в этом случае?

Наиболее простой случай – прямое самоопределение писателя, в первом поколении вышедшего из еврейской среды и идущего в русскую литературу как еврей.

Более сложный случай: двойная идентификация русско-еврейского литератора, с уже родным русским языком, работающего и в русской и в русско-еврейской средах, не говоря уже об осложнении этой ситуации еврейским многоязычием.

И, наконец, ситуация евреев-писателей с родным русским языком, постепенно становящихся классиками русской литературы. Приведенные здесь примеры Бабеля, Мандельштама или Пастернака – самоочевидны. Однако в данном случае трудно ожидать ото всех названных писателей, как бы они не относились к своему еврейству, этнически чистого подхода и к литературе, и к своей личной жизни, и к вряд ли возможному для них нейтральному отношению к христианству или, например, к русскому или немецкому патриотизму.

Разумеется, таких писателей никоим образом невозможно отнести к русско-еврейским литераторам в первом смысле. Однако и полное исключение «еврейского компонента» из их жизни и творчества приводит к слишком тяжелым потерям.

И здесь возникает тот самый вопрос, который находится в заголовке нашей работы и который уже встал во весь рост перед еврейскими историками: кто и для кого пишет еврейскую историю? Пишется ли она для того, чтобы общенаучный мэйнстрим принял в свой поток и еврейский приток, приведенный к виду, удобному для использования в общих курсах истории для тех, кто мало знаком с еврейской проблематикой, - либо историк еврейства или еврейской культуры обращается к евреям же, стремящимся сохранить либо восстановить свою историческую память?

Нетрудно видеть, что в наших терминах это и есть *Judaica Rossica vs Rossica Judaica*.

Так, читателям входящих даже в общую школьную программу Пастернака и Мандельштама менее всего важно в рамках истории русской литературы изучать проблемы их национальной идентификации, а славистам вне России, работающим в рамках истории русской литературы, нет никакого резона изучать творчество трудного поэта Осипа Мандельштама в направлении, противоречащем книгам его вдовы, на сегодня едва ли не более популярным, чем сочинения ее мужа.

В свою очередь, специалисты по иудаике по большей части не являются знатоками русской поэзии и поэтики. А на этом фоне изучение достаточно типичных поведенческих стереотипов русских писателей-евреев окажется лишь еще одним вариантом еврейской судьбы, известной науке.

Поэтому исследователи этих двух специальностей готовы, с одной стороны, редуцировать определенные стороны жизни и творчества своих героев, а с другой – ограничивать время существования феномена русско-еврейской культуры определенным и законченным периодом, редуцируя уже целые этапы истории нееврейско-еврейских литератур на русском языке.

Разумеется, у нас всегда остается возможность изучать поток русско-еврейских текстов, не заостряя внимания на тех этапах жизни их авторов, которые ни при каких условиях не могут быть отнесены к еврейским (крещение или стремление к нему, принципиально смешанный брак, отказ от сотрудничества в русско-еврейской прессе, грубый еврейский антисемитизм, крайнее ассимиляторство и т.д.). Однако жизнь устроена так, что у представителей этих тенденций бывают и возвраты к еврейству, и сложные биографические зигзаги. И учет всего этого абсолютно необходим, в числе прочего, и

потому, что подобные обстоятельства существенно влияли на творчество национально ориентированных русских евреев.

Поэтому необходимо попытаться сформулировать какие-то новые принципы подхода к ситуации, описанной выше, либо выделить некоторую незамеченную до сих пор область пересечения славистики и иудаики.

Единственным рациональным выходом из ситуации «двух ненаучностей» (Михаил Гаспаров) является попытка включения в изучение русско-еврейской культуры промежуточных фигур и обстоятельств, которые требуют одновременного учета и русской, и еврейской составляющей жизни и творчества русских евреев, независимо от того, насколько они полезны и для славистики, и для иудаики. Более того, обе эти дисциплины должны получить возможность использовать результаты изучения этого срединного русско-еврейского поля в своих терминах.

Совершенно очевидно, что на сегодня такого рода дисциплины не существует, но существуют предмет и объект изучения, однако отсутствует методология подобной работы, признанная значимым количеством участников научного процесса.

Между тем, достаточно включить в общую историю русско-еврейской литературы или культуры ряд «промежуточных» имен, до сих пор туда по разным причинам не включавшихся, как история русско-еврейской культуры обретет черты, приближающие ее к европейско-еврейским аналогам, а неинституализованное «еврейство молчания» обретет свой голос в немалой степени усилиями тех авторов, которые, кстати, как и их читатели, оказываются фигурами с двойной или даже мозаичной идентичностью.

Кроме всего прочего, даже такой явно анти-еврейский феномен, как крещение, в еврейском случае имеет свои особенности, связанные и с социальными последствиями этого шага, и с теологическими особенностями еврейско-христианской картины мира.

В этой ситуации наиболее простым методологическим выходом представляется стандартная компаративная процедура. Однако она вряд ли будет работать в нашем случае. И прежде всего потому, что не существует абсолютно единой и гомогенной «еврейской» позиции на нееврейских языках, которую можно было бы сравнить с культурными и национальными позициями метрополных наций Европы.

Даже развитие европейских еврейских культур на нееврейских языках происходило крайне неравномерно. Если германская еврейская религиозная реформация создала условия для такого развития на протяжении практически 200 лет, то развитие франко-еврейской культуры отстояло от начала этого процесса на полвека, а русско-еврейская культура, возникшая в середине XIX столетия, отстала фактически на сто лет.

При этом практически все этапы развития русско-еврейской культуры проходили ускоренно и в очень сжатые сроки, однако наличие черты еврейской оседлости в Российской империи, сохранение вплоть до первой трети XX века, если не больше (с учетом появления на русской культурной сцене евреев из Прибалтики, Западной Украины и Западной Белоруссии, присоединенных Сталиным в самом начале Второй мировой войны) евреев с родным еврейским языком, лишь в первом поколении входивших в русскую литературу, продолжали поставлять в русскую литературу идиш-язычных евреев, которые по всем меркам относились бы к первому этапу развития русско-еврейской литературы.

В свою очередь, планомерное развитие франко-еврейской культуры было прервано в районе 1905 г. из-за массовой эмиграции восточно-европейских евреев во Францию, где важной частью франко-еврейской культуры стали тексты нефранцузских евреев на французском языке, посвященные проблемам евреев России и Восточной Европы. Именно такого автора – литовского еврея, переехавшего во Францию и писавшего, в частности, о еврейских погромах в Российской империи, и выбрал для перевода и осмысления Осип Мандельштам.

Судя по всему, наиболее методологически правильным подходом будет здесь построение сравнительно-исторической процедуры, где объектами сравнения окажутся различные еврейские нееврейско-язычные культуры на европейских языках, сопоставленные и между собой, и сравненные с еврейскими литературами соответствующих стран и периодов, а уже после этого возникнет возможность возврата к общей компаративистике, где конкретные еврейские нееврейско-язычные литературы могут сопоставляться с релевантными культурами и литературами.

В сущности, здесь и возникает поле деятельности особой научной дисциплины, в рамках которой *Judaica (Slavica) Rossica* не противопоставляется *Rossica (Slavica) Judaica*, а специалисты-слависты или исследователи в области иудаики находят область пересечения своих научных интересов. Материалы же и сведения, взятые из этой области пересечения, легко трансформируются в термины и славистики, и иудаики.