

АНТОН ИХСАНОВ

**Благочестие, преданность и служение:
Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы
и роль его историй о поэтах XVIII в.
в процессе формирования туркменской
культурной идентичности**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-55-86>

Anton Ikhsanov

**Piety, Commitment and Duty: Molla-Hojaly Myrat-Berdi-ogly
and the Impact of His Stories about the Poets of the 18th
Century on the Formation of Turkmen Cultural Identity**

Anton Ikhsanov — HSE University (Moscow, Russia). antonx2301@icloud.com

Historians see the emergence of Turkmen national identity as a result of activities by local progressivists inspired by the Jadid literature at the beginning of the 20th century. According to this vision, the progressivists proposed a program of homogeneous and “mechanized” educational system aimed to fill the concept of “nation” by unified and standardized meanings. However, there are several opponents for this vision. They argue that before the local intellectuals accepted the modernist concept of “nation”, the Turkmen community was already unified by a concept of ethics and social relations. The basis for this centrality of ethics was orthopraxy. This article focuses on the historical narratives written by mullah Hojaly Myratberdi-ogly. He served as a secretary of the colonial administration of the Transcaspian region. By addressing the Islamic hagiographical discourse, he described the paths of some key local personalities who were the examples of piety, commitment, and servanthood for Turkmens. Can modern-day historians consider those narratives as

Исследование осуществлено по результатам проекта «Переpleтeнная история/ *Entangled History*: Мусульмане и другие в России и вовне» при поддержке Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2022–2024 году и в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

the ethical basis for the local communal order? Was Hojaly a unique collector of those stories? Why did he publish several stories in the newspapers of the local colonial administration? Were those tales in demand by the following generations of the Turkmen intellectuals? By analyzing the context of Hojaly's activity, this article argues that at the beginning of the 20th century the Turkmen polymaths (such as Hojaly) tried to collect the knowledge about their community to preserve and transmit it to following generations. To do so, they used the established infrastructure for knowledge exchange created by the colonial administrators. In their turn, the local orientalists analyzed those stories by using the positivist claim for demythologising local knowledge. Hence, they reinterpreted those texts by changing their meanings from ethics to culture. Therefore, the translation of those texts and methodological search by the following generations of Turkmen intellectuals created the conditions for transition from orthopraxy to the modernist concept of "national culture".

Keywords: Turkmen, national culture, *keramat*, orthopraxy, Asian studies, modernism.

НА ВТОРОМ этаже Национального института языка, литературы и рукописей имени Магтымгулы Пырагы¹ Академии Наук Туркменистана висят два больших плаката, озаглавленные «Собиратели и исследователи национального наследия». Плакаты состоят из портретов академиков, начиная от тюркологов Александра Николаевича Самойловича (1880–1938) и Александра Петровича Поцелуевского (1894–1948), считавшихся основателями академического изучения туркменского языка и литературы², и заканчивая современными специалистами. В нижнем левом углу первого плаката находится небольшой список из девяти имен. Ему предшествует надпись:

Было непростым делом, двигаясь пешком от села к селу в палящий зной и лютую стужу, собирать наше национальное богатство, лелеемое народной мудростью и уходящее корнями в глубину [веков]. В этой работе могли участвовать только истинные ревнители нацио-

1. В русском языке сложилась традиция транслитерировать его имя как Махтумкули Фраги.

2. Muhyýew, H., Kürenow, S. (1988) *Türkmen dilçileri*, s. 4. Aşgabat: Magaryf.

нального достояния, осознавшие его колоссальную значимость для народа. Представленные ниже [люди] были первыми, кто начал эту полную трудностей работу.

Первым именем в этом списке значится Молла-Ходжалы Мурат-Берды-оглы (1860–1920)³, секретарь колониальной администрации Закаспийской области, публицист, отправлявший свои заметки в «Закаспийскую туземную газету», а также собеседник уже упомянутого Самойловича и его однокурсника Ивана Александровича Беляева (1877–1920)⁴. Биография Ходжалы уже становилась объектом исследования в советское время. В 1971 г. туркменский литературовед Дурдымухаммед Нуралыев опубликовал монографию «Академик А. Н. Самойлович о туркменской литературе», вторая часть которой полностью посвящена Ходжалы и его переписке с петербургским тюркологом⁵. Однако Нуралыев был ограничен в возможностях высказывания. При публикации писем он удалил все упоминания офицера-администратора Николая Николаевича Йомудского (1868–1928). Определенные ограничения накладывали и границы классического литературоведения, в рамках которого он работал⁶. Тем не менее, судьба Ходжалы интересует исследователей не только в связи с изучением историографии и литературоведения.

Исследования истории Центральной Азии переживают период методологического поворота. Критическая рефлексия относительно наследия предшествующих эпох (в частности, концепций советологии и советской историографии) и проблем анализа локальных источников стали значительным элементом дискус-

3. Самойлович А. Из туркменской старины // Записки ИРГО по отделению этнографии. Том XXXIV. Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909. С. 559. В работе Нуралыева датой смерти Ходжалы указан 1920 г. Однако автор не приводит ссылку на источник. Nuralyýew, D. (1971) *Akademik A.N. Samojlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*, ss. 99–102. Aşgabat: Ýlym neşirýaty.
4. Подробнее о датах рождения и смерти Беляева: Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 14 (Петроградский университет). О. 3. Д. 37199 (Беляев Иван Александрович). Л. 34; Кононов А. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М: Главная редакция восточной литературы, 1974. С. 122; Соегов М. О деятельности в Баку в 1919–1920 гг. двух Александровичей из Закаспийской области: Лев Зимин, Иван Беляев (дополнение к ранее изданным работам) // Ученые записки Орловского государственного университета. 2018. № 4 (81). С. 57–59.
5. Nuralyýew, D. *Akademik A.N. Samojlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*.
6. Добренко Е., Тиханов Г. История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи. Москва: Новое литературное обозрение, 2011.

сии об историческом знании⁷. Еще более громким стало заявление о необходимости отказа от термина «модерность» и исследований «идентичности», которые занимают слишком обширную нишу в локальной историографии⁸. Действительно, в течение долгого времени фокус внимания к событиям начала XX в. был сосредоточен преимущественно на небольшой группе интеллектуалов-модернистов, пытавшихся создать механизированную систему воспроизводства «национальной идентичности»⁹. Современные исследователи стараются развернуть дискуссию не просто в сторону других интеллектуальных групп, маргинализированных «джадидоцентричной историографией», но и увидеть жизнь субалтернов, их реакцию на дискуссии между интеллектуальными сообществами¹⁰.

В этой связи американский исламовед Аллен Франк обратился к двум исследованиям по истории туркменской идентичности — классической работе Эдриян Линн Эдгар и монографии Виктории Клемент¹¹. Обе указанные публикации создавались на рубеже 1990–2000-х гг. в одно время с книгами Франсин Хирш и Адиба Халида¹², следуя их аргументации. И Эдгар, и Клемент указывают, что туркменская национальная идентичность стала продуктом советского времени, когда прежние идеи (генеалогическая общность) были переосмыслены интеллектуалами через призму новых научных направлений (этнография и филология). Франк раскритиковал обеих исследовательниц, обратив их внимание на систему образования, распространенную у туркмен в имперский период. Эта система была основана на преподавании этиче-

7. Gorshenina-Rapin, S. (2009) “La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l’Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des Post-Studies”, in *Cahiers d’Asie Centrale* 17/18: “Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?”, pp. 17–79. Tachkent-Paris: IFÉAC Éditions Complexe.
8. Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) “On Writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects”, *Central Asian Survey* 40(4): 483–503.
9. Бисенова А., Медеуова К. Давление метрополий и тихий национализм академических практик // *Ab Imperio*. 2016. № 4. С. 207–255.
10. Arbuthnot, M. (2019) “The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931”, *Slavic Review* 78(3): 717–737.
11. Clement, V. (2018) *Learning to Become Turkmen: Literacy, Language, and Power, 1914–2014*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Edgar, A. (2004) *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
12. Hirsch, F. (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press; Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press.

ских начал, обусловленных исламским вероучением. Франк, поместив в центр своего анализа учебник «Светоч Ислама» (араб. *Rownakyl-Yslam*), утверждает, что еще до советских изменений туркмены были общностью, основанной на единообразном восприятии этики¹³. То есть Франк предлагает искать ответ на вопрос, что объединяло группы населения Закаспия не в более поздних конструктах советской власти, а в процессе осмысления самим сообществом его внутреннего устройства и взаимодействия между его членами.

Следуя этому аргументу, необходимо задаться вопросом: существует ли связь между рассуждениями о социальной структуре туркменского сообщества и текстами, посвященными культуре, созданными самими туркменами? Какое значение этим текстам придавали локальные знатоки, в том числе Ходжалы? Рассматривал ли он свои тексты об истории и этике в качестве фактора объединения сообщества? Можем ли мы увидеть связь между «модернистской» и «немодернистской» версиями появления туркменской идентичности? Каким образом появилась концепция «национальной культуры» туркмен?

Данная работа основана на исследовании практик создания знания, использованных туркменскими знатоками. Под этим термином подразумевается определенная группа людей, получивших богословское образование до завоевания Закаспия Российской империей, позднее ставших частью системы колониальной администрации (на должностях переводчиков и секретарей). В настоящей статье проводится различие между «знатоками» и «интеллектуалами». Вторая группа людей получила образование в имперских образовательных учреждениях (включая реформированные поволжские медресе) и воспринимала культуру туркмен через призму позитивизма, оперируя рамкой понятий и способами говорить о себе, отличавшимися от их предшественников. В центре внимания этой статьи находятся три практики: 1 — практика написания истории сообщества (сочетающая генеалогический и агиографический жанры); 2 — практика циркуляции этого знания, взаимодействия с другими группами производителей знания (в частности, колониальными администраторами и востоковедами); 3 — практика перевода этого знания, использо-

13. Frank, A. (2020) "Turkmen Literacy and Turkmen Identity before the Soviets: the Ravnaq al-Islām in Its Literary and Social Context", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)* 63: 286–315.

ванная интеллектуалами-модернистами и востоковедами при составлении своих текстов. Кроме того, в статье определённое внимание уделяется структуре текстов знатоков, которые соединяли между собой образы личной и общественной этики.

С точки зрения методологии статья базируется на нескольких основаниях. Прежде всего, это анализ практик формирования знания о персонажах-образцах благочестия, преданности и служения. Ключевую роль для настоящей статьи играет процесс мифологического переосмысления личной мотивации персонажей к действию и высказыванию, основанный на их представлениях о пороках и добродетелях в качестве общественной установки. Слияние личного и общественного в рамках этих рассказов приводило к формированию иного взгляда на социальные институты, обоснованные чувством солидарности внутри сообщества (туркм. *millet*)¹⁴, ассоциаций со знаковыми персонажами генеалогических текстов¹⁵. Также, рассматривая взаимодействия между группами производителей знания, данная статья обращается к концепциям перекрестной или переплетенной истории (англ. *entangled history*), предусматривающих анализ транскультурных обменов в комплексной динамике, то есть не ограничиваясь эссенциализированными сущностями «наций», «государств» и «цивилизаций»¹⁶. В данном случае исследование стремится избежать взгляда на туркменскую историю как «этнически окрашенного» комплекса текстов, формирующих эссенциалистское восприятие дискретности социального мира данного сообщества¹⁷. Вместо этого статья показывает практики формирования знания как процесс обмена между группами его производителей (в рамках конструктивизма), имеющий свою специфическую пространствен-

14. О термине *millet* (туркм. нация) Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*, p. 99. Oxford University Press.

15. Jabbari, A. (2023) *The Making of Persianate Modernity. Language and Literary History between Iran and India*. Cambridge University Press; Kia, M. (2020) *Persianate Selves: Memories of Place and Origin before Nationalism*. Stanford University Press; Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.

16. Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: SUNY Press.

17. Огайон И., Торез Ж. За критический и беспристрастный конструктивизм. Еще раз о понятии «Глобальный Восток» применительно к Центральной Азии // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 1. С. 48–60.

но-временную локализацию¹⁸. Тем самым статья фокусируется на микроисторическом анализе создания и движения текстов в рамках множества социальных, культурных и политических контекстов определенного периода¹⁹. Значительную роль в представленных в статье рассуждениях о практиках сыграла критическая монография Хеннинга Трюпера²⁰ по истории немецкого востоковедения. В частности, его рассуждения о работе востоковедов и их собеседников, процессах перевода изучаемого востоковедами знания исходя из положений истории семантики.

Ключевой тезис этой статьи заключается в том, что туркменские агиографические сочинения, описывавшие биографии обладателей «благочестия» (туркм. *takwalyk*), формировали чувство солидарности внутри туркменского сообщества, будучи передаваемыми и транслируемыми знатоками прошлого. Однако на рубеже XIX–XX вв. в их среде возникла полемика относительно необходимости социальных изменений и возможности продолжить практику воспроизводства рассказов об обладателях «благочестия». В этой связи знатоки доверили собственные тексты востоковедам, способным к переводу этого знания в форму печатного текста. Востоковеды, следуя методологии позитивизма, занялись переводами этих сочинений, трансформируя их смыслы. В итоге, усилия востоковедов и туркменских модернистов привели к переосмыслению агиографий и генеалогий в категориях национальной культуры и истории литературы, подверженных методологическому и идеологическому влиянию более поздних советских дискуссий²¹.

Прежде чем перейти к самой сути работы, следует обговорить еще одну деталь. Термин *takwalyk* происходит от арабского *takwa* (араб. богобоязненность). В агиографической литературе существует целый набор категорий, характеризующих «благоче-

18. Feichtinger, J., Bhatti, A. and Hülmbauer, C. (2020) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer.

19. Messling, M. (2023) *Philology and the Appropriation of the World: Champollion's Hieroglyphs*. Palgrave Macmillan.

20. Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London: Bloomsbury.

21. Бурцева А. Проект советской национальной литературы (на материале туркменских альманахов). Москва: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2023.

стие» человека²². Например, в исследованных туркменских текстах встречаются понятия *edep/ahlak* (этика в широком понимании), *rahyr* (смиранный), *kemine* (скромный). В этих сочинениях, как правило, «благочестие» человека характеризуется через несколько разных аспектов, включая стремление скрыть свой «особый статус», одаренность умом и прозорливостью и способность изменять социальную реальность силой слова. Изначально для обозначения этого комплекса качеств планировалось указывать термин *keramat* (туркм. сверхъестественная сила). Но, благодаря замечанию анонимного рецензента, было решено нивелировать его использование.

Источниками для настоящей статьи стали письма Молла-Ходжалы, хранящиеся в арабографичном фонде рукописного отдела Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН)²³ и Санкт-Петербургском филиале архива РАН (СПбФ АРАН)²⁴, публикации статей туркменских знатоков в различных газетах и журналах Закаспийской области и Туркменской ССР, полевые заметки и дневники русских востоковедов (прежде всего Самойловича), хранящиеся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки²⁵, а также протокол заседания отделения наук о человеке Комиссии по изучению производственных сил Туркменистана, материалы которого хранятся в Архиве РАН²⁶.

Кто такой Ходжалы и каким было его интеллектуальное окружение

Первый раздел посвящен практикам создания знания и контекстам, в которых они были актуализированы. В связи с этим данный фрагмент описывает биографию Ходжалы и дискуссии, окружавшие его. Следует оговориться, что имеющиеся в на-

22. Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.

23. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Рукописный отдел. Арабографичный фонд. Рукопись С-162 (Литературные письма Ходжалы-моллы).

24. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 782 (А. Н. Самойлович). Опись 2 (Переписка). Д. 46 (Муллы-Ходжалы).

25. Российская Национальная Библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР). Ф. 671 (А. Н. Самойлович). Д. 77–81 (Дневники).

26. Архив РАН (АРАН). Ф. 174 (Совет по изучению производительных сил Академии наук). О. 8 (среднеазиатская секция). Д. 10 (стенограмма по Секции культуры и человека).

шем распоряжении источники связаны с проблемой посредничества, медиации, как со стороны востоковедов, собиравших их, так и со стороны систем каталогизации и учета, что имеет свое влияние на возможности их интерпретации.

В 1902 г. упомянутый тюрколог Самойлович был командирован своим научным руководителем Платоном Мелиоранским (1868–1906) в Закаспийскую область Российской империи с целью изучения языка и литературы туркмен. Мелиоранский отдельно указывал своему студенту, что ему не следует полагаться в своей работе на знатоков (араб. *ulamo*), выпускников системы богословского образования, а лучше сосредоточиться на рядовых жителях поселений. Однако в ходе нескольких экспедиций (1902, 1906, 1908) Самойлович убедился в бесперспективности этой идеи²⁷. В своих дневниках, статьях и монографиях Самойлович приводит целый список тех, с кем он общался в Закаспийской области. Однако наибольшее влияние на его исследования имели несколько собеседников. Среди них были Бай-Мухаммад Курбаноглы, Сабыр Союн-оглы, Ходжалы Мурат-Берды-оглы. По своему роду деятельности все представленные лица были связаны с делопроизводством.

Ходжалы служил секретарем колониальной администрации. Он работал в Дуруне (1897), но позднее переехал в Бахарден. Он был советником нескольких знакомых друг с другом представителей колониальной администрации. Так, Ходжалы помогал Федору Михайлову (род. 1862), приставу Дуруна²⁸. Именно Ходжалы переписывал для этого офицера произведения Магтымгулы. Он же помогал по службе молодому офицеру Николаю Йомудскому (1868–1928), который, благодаря покровительству генерал-губернатора области Александра Куропаткина (1848–1925)²⁹, возглавлял Мервский уезд (1895) и Дурунское приставство (1900)³⁰. Именно через посредничество Йомудского, который в 1902 г. отправился для обучения в Петербург, Самойлович и был заочно

27. Благова Г. Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. Москва: Восточная литература, 2008. С. 492–497.

28. Васильева Г. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке (конец XVIII–XX века). Очерки. М.: Наука, 2003. С. 66–67.

29. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400 (Азиатский департамент). Оп. 1. Д. 3616 (Запрос на получение дворянского звания Н. Н. Йомудским).

30. Басханов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005. С. 165–166; 250–251.

знаком с Ходжалы по переписке³¹. Личное знакомство произошло лишь в 1906 г.:

Привели мне Ходжели. Он скоро принес мне рукопись. Ходжели видел Мескин-Кылыча³² лично. [Мескин-Клыч] — ата. Он же сообщил, что полного Махтумкули не существует. Говорит, что полное собрание было увезено персами в войну. Ходжели переписал Махтумкули для Михайлова. Ала-верды-хан знает Дован-шагыра. Днем крайне доволен. Мулла Ходжели, которому предстоит отсидеть 6 месяцев из-за взятки и которого погнали со службы (приятель донес!) принадлежит к весьма интересным туркменам. Седая борода, раздвоенная, средний рост, сухощав, мягкие черты лица (ирано-турецкие), умные черные глаза. Читает в очках. Говорит умно, с пословицами, с иносказаниями (рассказ про Лукмана³³ и кебаб из бараньего языка и сердца). Любит литературу и много помнит и знает наизусть. Собирает книги и записывает новые материалы. Пятнадцать лет был мирзой (туркм. *mürze* — секретарь. — *примеч. А.И.*). Судьба подвела. Суд прав, да сколько от суда ускользают и даже в Думские кандидаты³⁴ попадают!³⁵

Отца Ходжалы звали Молла-Мырат-Берды Анна-Мырат-усса-оглы, он был знатоком истории туркмен и передал эти знания своему сыну. Родился Ходжалы в Кызыл-Арвате, был выходцем из сообщества Теке. На момент встречи ему было сорок шесть лет³⁶. Несмотря на то, что до знакомства он занимал позицию секретаря, после дела о взятке возобновить административную карьеру ему не удалось. Он планировал просить о содействии в восстановлении себя на службе Михайлова. Однако этим планам не суждено было исполниться. Ходжалы остался в Бахардене, где владел

31. ИВР РАН. Рукописный отдел. Арабографичный фонд. Рукопись С-162.

32. Мескин-Гылыч (1852–1907) — туркменский поэт. Biray H. (1990) “Türkmen şairlerinden Miskin Kılıç”, *Milli Folklor* 8: 48–50.

33. Лукман — образ мудреца, распространенный на территории Ближнего и Среднего Востока. Toutant, M. (2018) “Evaluating Jāmi’s Influence on Nava’ī: The Case Studies of the Khiradnāma-yi iskandarī and the Sadd-i iskandarī”, *Jāmi in Regional Contexts: The Reception of ‘Abd al-Raḥmān Jāmi’s Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*, pp. 618–650. Leiden-Boston: Brill.

34. Речь идет о полковнике Георгии Александровиче Арендаренко (1846–1908). Самойлович упоминает об этом в дневнике. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Л. 50.

35. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 19–20.

36. Самойлович А. Из туркменской старины. С. 559.

лавкой и занимался сельским хозяйством (пост секретаря получил его сын Ата). Тем не менее, туркменский знаток продолжал собирать сведения о социально-экономическом состоянии области для Йомудского, начавшего адвокатскую практику и занимавшегося решением земельных споров. Позднее к этой работе прибавилась и запись фольклора для Самойловича³⁷.

Ходжалы был тем собеседником, который предоставил ключевые сведения для магистерской диссертации Самойловича³⁸. Согласно Нуралыеву, Ходжалы владел русским языком³⁹. В ИВР РАН сохранилась записка Ходжалы с пожеланиями, написанная на туркменском языке кириллицей⁴⁰. Вводные и заключительные части его писем написаны на арабском языке с использованием различных этических формул⁴¹.

Владение арабским языком свидетельствует о том, что Ходжалы, родившийся еще до завоевания Закаспия (завершившегося к 1885 г.), имел отношение к локальной системе богословского образования. Такая система на территории Ближнего и Среднего Востока состояла из школы (туркмен. *mekdep*) и медресе (туркмен. *medrese*). Школа была ступенью, направленной на обучение учеников основам этики, чтению арабских и персидских этических сочинений. Вторая ступень выпускала экспертов-улемов по религиозно-правовым вопросам. Это знание определяло положение человека в обществе. Улемы влияли на функционирование общественных институтов, занимаясь, например, процессами разрешения споров (позиция судьи — туркм. *kazy*).

В своем исследовании Джеймс Пикетт задается вопросом: какое же значение имел «тюркский язык» во всей этой системе? На его взгляд, это прежде всего один из локальных языков, подчиненных общей логике «канона» исламской этики. Неслучайно ученики школ изучали произведения Алишера Навои, «методолога» использования тюркских языков для передачи смыслов «канона». С другой стороны, это вопрос особой структуры обще-

37. ИВР РАН. Рукопись С-162.

38. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005. С. 362–367.

39. Nuralýew, D. *Akademik A.N. Samojłowić Türkmen edebiyaty hakynda*, s. 102.

40. ИВР РАН. Рукопись С-162.

41. Подробнее о переписке мусульман: Bustanov, A. (2020) "On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia", *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 73(4): 655–682.

ственных институтов, характерных для тюркоязычного, зачастую кочевого населения, который требовал адаптации положений «канона» для их образа жизни⁴².

Различие в многомерности социальной реальности приводило к «вернакуляризации канона», которая в восприятии колониальной администрации была нивелирована до эссенциалистских категорий⁴³. Колониальная администрация предпочитала проводить линию разделения между «ортодоксией» (и шариатом как ее правовой системой) и «локальным сообществом» (и адатом как системой «обычного права»), тем самым стремясь отмежеваться от «фанатизма», который рассматривался в качестве одной из характеристик ислама. Империя стремилась кодифицировать «адат» и противопоставить его «шариату», полагая кочевое население наиболее лояльной себе группой⁴⁴.

Внутри исламских сообществ также были актуализированы различия в практиках, вызывавшие дискуссии и споры (например между жителями Казахских степей и Поволжья, казахами и ташкентскими сартами⁴⁵). Проблема заключалась в том, что каждая группа по-своему формулировала образ «истинного ислама» и противопоставляла ему новшества, нарушавшие видение ими вероучения (например поклонение могилам праведников, наречение детей немусульманскими именами)⁴⁶. Таким образом, в регионе появлялись группы, выступавшие за новое «очищение» ислама.

Одним из пунктов для подобных дискуссий был механизм создания агиографических сочинений. Все дело в том, что сведения о прошлом среди туркмен передавались через определенный набор жанров. Речь идет о генеалогических трактатах (туркм. *şejere*) и описаниях наиболее значимых событий (туркм. *taryh*), которые

42. Pickett, J. *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*.

43. DeWeese, D. (2014) "Shamanization in Central Asia", in *JESHO* 57: 326–363; Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) "Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule", *Studia Islamica* 111 (2): 231–284.

44. Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: адат, шариат и производство знаний в казахской степи.

45. Самойлович А. «Вот — вагонный пассажир». Песенка-сатира ташкентских сартов // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 159–163.

46. Шаблей П. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 1(40). С. 226–259.

были призваны сформулировать идею групповой солидарности. В подобных текстах описывалось мифологическое происхождение родовых структур, истории противостояния с соперниками (например персами или калмыками)⁴⁷. В состав генеалогий вплетались сведения о деятельности знаковых для сообщества персоналий. Сочетание стихотворных строк и кратких историй о проявлениях «благочестия» становились частью исторического повествования, со временем усиливая ассоциацию сообщества с описываемым историческим персонажем. В то же время агиографическое описание, выстроенное по модели биографий сподвижников Пророка (араб. *ashab*), было запрещено применять для обычных людей⁴⁸. Попытка возвысить мудрость избранных персоналий, особенно связанных с суфизмом, не была экстраординарной, но сталкивалась с противостоянием со стороны различных групп улемов.

Интересный кейс, связанный с подобной ситуацией, привел один из туркменских интеллектуалов в 1934 г. Выступая на Конференции по исследованию производительных сил Туркменистана, Султан-Мурад рассказал, что в 1922 г., во время обучения в религиозной школе в Аннау, молла потребовал от них закопать произведения Магтымгулы, которые могли стать призывом для противостояния между разными группами населения. Султан-Мурад подробно описывает, как ахун и молла игнорировали философские вопросы учеников, чье мировоззрение строилось исключительно на чтении произведений Магтымгулы. Именно искажения «вернакуляризацией» основных положений «канона» и виделось религиозным деятелям главной опасностью агиографий⁴⁹.

Подобного рода противостояние приводило к утрате исторического знания, которое подтверждали в своих текстах и сами знатоки. В 1915 г. Ходжалы опубликовал серию статей в «Закаспийской туземной газете», позже объединенных редактором издания Беляевым в единое сочинение с заглавием «Древняя история» (туркм. *Gadym taryh*; изначально так называлась рубрика, автором которой был не только Ходжалы)⁵⁰. Эту публикацию предвзяло введение (араб. *muqaddimah*):

47. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе). Л. 2–6.

48. Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*.

49. АРАН. Ф. 174. О. 8. Д. 10. Л. 150–155.

50. Hojaly Myrat-berdi-ogly (1915) "Gadym taryh", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 70: 2.

<...> Воздав Богу хвалу и славу, начал я записывать, согласно тому, что говорят некоторые старейшины и аксакалы, слова кое-каких оставшихся издавна от предков притч и преданий. С покорности и поклонения Всевышнему Аллаху, без подарка близким, не ведая приветствий, многогрешный, непокорный житель Гызыл-Арвата, проживающий в Бахардене, Молла Ходжалы Мурат-Берды-оглы в воскресенье 24-го числа месяца раджаба 1331 г. мухаммеданского летоисчисления, 16-го числа месяца июня 1913 г. христианского летоисчисления, в возрасте 53 лет, желая милости попечительства от Преславной и Всевышней Истины, нравственного величия и наставления от бывших угодников и пророков, начал в напоминание людям, что будут жить в последующую пору. Я не предполагал писать этот трактат, однако, причиной стало то, что кроме старейшин не было бы сведений о древней истории⁵¹.

Несмотря на довольно стандартизированную форму записи подобных текстов (лишний раз указывающую на связь Ходжалы с богословским образованием), ключевым аспектом для составления своих исторических заметок туркменский знаток указывал именно проблему передачи знания, возможной его утраты. Существуют и другие свидетельства возможного исчезновения исторических сведений в процессе их циркуляции⁵².

Начало XX в. было периодом изменений в Центральной Азии. Конкуренция различных групп богословов дополнялась трансформацией социального порядка⁵³. В эту эпоху и вели деятельность колониальные посредники⁵⁴, в частности секретари администрации, одним из которых и был Ходжалы. Это были улемы, получившие богословское образование, которые теми или иными способами овладели русским языком (или прибегали к персидскому, как способу коммуникации с российскими чиновниками),

51. Перевод: Т. Кораев и А. Ихсанов. *Беляев И. Ходжали Мулла Муратберды оглы. Древняя история: Из истории туркмен Закаспийской области // Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 2 (1915–1916). Асхабад: типография И. Александрова, 1916. С. 12–19.*

52. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 20.

53. Sartori, P. (2018) *Visions of Justice: Sharī'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden, Boston: Brill.

54. Campbell, I. (2011) *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845–1917*. University of Michigan.

занимались учетом экономических и юридических документов, преподаванием и переводом. Они выступали связующим звеном между колониальной администрацией и местными жителями. Именно они предприняли попытку записать и сохранить исторические тексты своего сообщества, опасаясь утраты этих знаковых элементов групповой солидарности и используя тот формат исторического повествования, который был знаком им по текстам медресе.

Почему туркменские знатоки были заинтересованы в сотрудничестве с востоковедами

Безусловно, посредники собирали фольклор и поэтические произведения для заинтересованных администраторов. Однако интерес последних к культуре туркмен не носил систематического характера. Ситуация изменилась с началом деятельности Самойловича и Беляева, исходивших из идей интенсификации взаимодействия с местным населением и собирания материалов живого языка⁵⁵.

Почему же посредники шли на контакт с востоковедами? Каким именно образом была выстроена практика взаимодействия между этими людьми?

Начать анализ представленной коммуникации следует с одного эпизода. Особым значением для туркмен пользовалось имя Магтымгулы, поэта XVIII в. Его слова были также популярны и у окружавших туркмен сообществ, говоривших о «переполнении их чистейшими жемчужинами и превосходными перлами советов и предостережений»⁵⁶. Например, Самойлович отмечает факт обнаружения поэзии Магтымгулы в словаре бухарца Шейха Сулеймана⁵⁷. Известны были произведения туркменского поэта на Кавказе и в Фергане⁵⁸.

Воспользовался этим фактором и сам исследователь:

55. Herman, P. (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Leiden-Boston: Brill.

56. Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 125–148.

57. Речь идет о «Словаре чагатайского и турецко-османского языков», опубликованном в Стамбуле в 1881 г. (1298 г.х.). Şeyh Süleyman Efendi-i Buhari (2003) *Lugat-i Çagatai ve Türki-i 'Osmani*. Istanbul.

58. Walidi, A. (1913) “Diwan-i Mahtumkulu”, in *Shuro* 12: 357–360.

В соседнем отделении слышу восточную речь: говорят два татарина, киргиз и узбекский мулла. Прошел мимо и слышу, мулла спрашивает, «русский это или мусульманин», ему говорят — русский. Говорю, что я русский, но знаю турецкий язык. Понравился. Похож на Станбульского османлы. Хорошо бы мне стать мусульманином, потому как судьба их привлекательна: обещан рай и прочие прелести. Понял арабские вопросы. [Мулла] провел рукой по бороде, приставил ладони к лицу, произнес *alla ta'la* — заставил меня сделать то же. По-восточному пожал руку. Он хивинец, приглашал в свой «юрт» (узб. *yurt* — край, страна. — примеч. А.И.). В общем, я теперь не уверен, что я не мусульманин, ибо, кажется, проделал обряд вступления в мусульманство⁵⁹. <...> Получил приглашение от муллы пить чай, от жира отказался. За чаем мулла опять уговаривает меня стать мусульманином, т.к. эта жизнь проходящая и ложная, а загробные блага — удел мусульманина. Мулла едет от киргизов в Ташкент, Коканд и др. города. Вероятно, проповедовать? Я ему процитировал насчет тленности мирской несколько стихов Махтумкули. Имя муллы Мехмед Шереф. <...> Когда я вчера показал мулле переписанную мной рукопись, то он назвал меня эвлией⁶⁰.

Нельзя согласиться с использованием Паоло Сартори слова *saint* (англ. святой) для перевода понятия *avliyo* в представленном отрывке⁶¹. Пример использования подобного рода понятий в иных смыслах приводит и сам Самойлович, описывая термин *molla* в вокабуляре туркмен. *Molla* могло быть не только словом, обозначающим богослова, но и синонимом выражения «умный, знающий человек»⁶². Суть проблемы заключается в инклюзивности «канона», отмеченной Пикеттом⁶³. Мехмед-Шереф увидел в исследователе знатока, «подвижника» (узб. *avliyo*), изучающего религиозные тексты и способствующего их циркуляции (воспроизводству и распространению). Разговор на арабском и поэзия Магтымгулы о бренности бытия лишь подтверждали этот взгляд.

59. Самойлович подразумевает чтение *шахады* (араб. свидетельство), которое его попросили сделать мулла и его спутники. На странице дневника, на которой описан этот эпизод, сохранилась запись *шахады* на арабском языке.

60. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 78. Книжка 4. Л. 24–28.

61. Sartori, P. (2018) “On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from ‘the North’”, *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 133–145.

62. Самойлович А. Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. (Этнографический набросок)// Живая Старина. 1907, год 16, вып. 4, отд. 1. С. 221–225.

63. Pickett, J. *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*.

Потому Самойлович, несмотря на свой статус неверного (араб. *käfir*, туркм. *biwera*, *upatsyz*), все равно был объектом интереса для жителей Туркестана. Описывая жизнь в Мерве, Самойлович писал: «слышал сожаление, что не мусульманин, а то был бы евлией Мерва. Старик зовет меня “буд-перест”⁶⁴ (перс. идолопоклонник — прим. А.И.)».

Именно в этом факторе и лежит ответ на вопрос о причинах коммуникации между исследователем и его собеседниками. В отчете об экспедиции 1908 г. Самойлович писал:

По доброму восточному обычаю я обменивался с туземными своими знакомыми подарками и в Ташкенте, и впоследствии в Хиве; как люди книжные, мы подносили друг другу литературные памятки⁶⁵.

Фактор «людей книжных» как раз и означает ознакомление с теми дискурсивными моделями, по которым происходила циркуляция знания между знатоками исламской этики, заложенными местной системой образования.

Лишний раз Ходжалы мог убедиться в знаниях тюрколога благодаря следующему случаю. В 1906 г. Самойлович завершил публикацию книги «Шайбани-нома» историка Мухаммада Салиха, подготовку которой начал Мелиоранский⁶⁶. После издания текста тюрколог разослал копии своим собеседникам. Одну из них получил Ходжалы. В благодарность он писал: «Кроме того, получил отправляемую в качестве подарка книгу Шейбани наставника Абдурахмана. Да воздаст Вам в обоих мирах с тем, что пожелает Ваша душа вечный и милосердный [Бог]». Уже спустя несколько строк, он поинтересовался у тюрколога: «И еще я хотел бы обратиться к Вам с просьбой, если Вы издали книгу “Огузнама”, размножили ее, если не трудно, отправьте мне копию. Если трудно, то не страшно»⁶⁷. «Огуз-нама» (Книга огузов), речь о которой идет в этом отрывке, — это генеалогическое сочинение, бывшее

64. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 79. Книжка 10а. Л. 11.

65. Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А.Н. Самойловича в 1908 году // Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1910. № 9. С. 15–29.

66. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005. С. 335–353.

67. Тут и далее — перевод А. Ихсанова. СПбФ АРАН. Ф. 782. Д. 46. Л. 3.

ключевым историческим источником для туркменского сообщества⁶⁸. Очевидно, на взгляд Ходжалы, эта книга требовала перевода в другой формат — формат печатного слова, способствовавшего распространению текста⁶⁹.

Ходжалы искал и иные возможности для реализации своего замысла, о чем указывал в письме Самойловичу: «Если Вы сочтете достойными для службы Ваших друзей, подобных Вам, привезите их в нашу страну. Мы готовы к служению»⁷⁰. Именно такую возможность он нашел позднее в «Закаспийской туземной газете». Беляев изначально позиционировал ее как вариант сбора сведений о туркменской культуре⁷¹. Он активно публиковал собственные фольклорные записи из ущелья Нохур⁷². Ходжалы, отметив ошибки в публикациях Беляева, написал письмо в редакцию с требованием внести исправления в текст поэзии Кемине, приводя подробные сведения о контексте создания стихотворных строк⁷³. Именно после получения агиографических сведений Беляев привлек Ходжалы к публицистической работе.

Знание языков и стремление востоковедов к чтению и воспроизводству текстов вызывало интерес среди знатоков локальной истории. Они хотели использовать существующую инфраструктуру для переиздания генеалогических сочинений, содержащих сведения о «персонажах-образцах». Интерес востоковедов в собирании текстов и повестка локальных интеллектуалов, столкнувшихся с проблемой сохранения циркуляции знания, обуславливавших общность их сообщества, и приводили к эпизодам взаимодействия.

68. Аникеева Т. Предания Горкута. Огузский героический эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М: Наука, 2018; Кононов А. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958; Baldauf, I. (2020) "Narrating Mythical Genealogy: Examples from the Chingiznāma-Oghuznāma Complex", *Asian Ethnicity* 22(1): 11–28.

69. Jabbari, A. *The Making of Persianate Modernity*.

70. СПбФ АРАН. Ф. 782. Д. 46. Л. 1.

71. «Буду рад, если чем-либо я мог бы пригодиться в деле изучения Востока. Работать научно не могу, но собирать материал — люблю; в этом вижу некоторый смысл жизни, а иначе в Асхабаде и служить не стоит». СПбФ АРАН. Ф. 68 (В. В. Бартольд). О. 2 (Переписка). Д. 21 (И. А. Беляев). Л. 28.

72. Записи туркменского фольклора из Хорезма и Нохура, сделанные Беляевым, сохранились в: АРАН. Ф. 688 (А. В. Гордлевский) О. 5 (Материалы других лиц). Д. 30 (Материалы для изучения туркменской народной поэзии); ИВР РАН. Рукописный отдел. Арабиграфичный фонд. Рукопись D 21 (Стихи Махтумкули).

73. Nuralýýew, D. *Akademik A. N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynada*.

Персонажи-образцы благочестия в дискурсе Ходжалы и его современников

Рассмотрев практики создания знания туркменскими знатоками и механизмы циркуляции знания, в которые оказались включены и имперские востоковеды, остается необходимым сосредоточиться на смысловых особенностях текстов, составленных туркменскими собеседниками. Почему эти тексты были столь необходимы для сохранения? В чем заключалось их значение для сообщества?

Наиболее часто в письмах и текстах Ходжалы встречаются рассказы о персонажах-образцах благочестия — знаковых личностях, воплощавших в себе высокие личные моральные качества. К таким людям относился Магтымгулы и его современники, например Мамметвели Кемине (туркм. *kemine* — скромный, грешный).

Структура этих рассказов была направлена на подчеркивание особого статуса «персонажей-образцов благочестия», полученного свыше особого дара, отличающего их от других смертных⁷⁴. В частности, Ходжалы характеризует их разум как превосходящий возможности их учителей. Например, описывая обучение поэта Магтымгулы, он пишет:

Уже в юности он был подобен знающим старикам (туркм. *garry* — старик. — прим. А.И.). Видя это, его и прозвали Гарры-Мулла... Магтымгулы учился в учебных заведениях своего региона. Сначала в возрасте 7 лет он учился у своего соседа-муллы. Однако, поскольку его разум был более совершенным, он постепенно стал знать больше слов, чем мулла. Наконец этот мулла отказался учить Магтымгулы. После этот отрок пошел к другому мулле... Итак, Магтымгулы куда бы ни приходил, начинал писать разнообразные хорошие слова⁷⁵.

Этот «дар» легитимизировался через благословение, полученное от Пророка. Тем самым «персонажи-образцы» становились частью «вернакуляризированного канона», передачи знания об этике через локальные языки. Именно так выстроен рассказ Ходжалы об отце Магтымгулы:

74. Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*.

75. Nuralýýew, D. *Akademik A.N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*.

В-четвертых, насколько я слышал, истинное имя отца Магтымгулы, то имя, которое ему дали родители, было Довлет Мухаммад. А имя Азад появилось по этой причине. Однажды ночью наш Пророк Мухаммад явился во сне к Довлет Мухаммаду и сказал: «Ты свободен (туркм. *azat* — прим. А. И.) от адского пекла». По этой причине закрепились имя Азад. После этого он написал книгу, которую озаглавил «Призыв свободы» или «Призыв Азади»⁷⁶.

Ключевым элементом структуры агиографических сочинений был эпизод, в котором особые качества «персонажей-образцов благочестия» и их мужество становилось жизненно важным для сообщества, позволяя разрешить конфликт или помочь людям в трудную минуту. Эти фрагменты отражали сочетание личного мужества, силы слова и общественного признания, демонстрируя переход личной этики в область общественных отношений. За счет подобного рода сочетания персонажи агиографических сочинений виделись уже не отдельными историческими фигурами, а переосмысливались в контексте истории формирования сообщества, его генеалогии. Их слова становились пословицами (что привело Самойловича к теории об отсутствии у туркмен фольклора⁷⁷). Тем самым формировалась основа групповой солидарности, ассоциация сообщества с самой фигурой «обладателя благочестия». Стоит привести в пример рассказ о действиях Магтымгулы:

И еще, когда Магтымгулы был молод, беден и безвестен народу, на Гургене в одно село пришли с аламаном (туркм. нападение — прим. А. И.) Каджары. Они пленили семьи и увели их. В ответ на это 5–10 старейшин отправились к иранскому шаху с прошением. Они не обращались за советом к Магтымгулы. Магтымгулы, подозревая провал миссии этих старейшин, отправился им вслед. Он не встречался со старейшинами. Прибыв к шаху, аксакалы вошли и обратились с просьбой. Тогда Магтымгулы, тоже никем не замеченный, проник вовнутрь, укрывшись за стволом дерева. Когда аксакалы обратились с просьбой, шах спросил: «Кто из вас молла Магтымгулы?» Они друг на друга посмотрели и один из них сказал: «Нет моллы Магтымгулы». Тогда молла Магтымгулы известил о себе: «Я есмь молла Магтымгулы». «Тогда молла Магтымгулы, если у вас

76. ИВР РАН. Рукопись С-162.

77. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах). Л. 25.

есть с чем обратиться — говорите». И молла Магтымгулы произнес такую газель. <...>⁷⁸ Когда он закончил эти слова, шах Ирана трижды произнес: «Извиняюсь, молла Магтымгулы, извиняюсь, молла Магтымгулы». Он и до этого произносил много газелей, но именно после этих слов он снискал среди народа добрую славу, и уважение к его роду возросло⁷⁹.

Этот эпизод характеризуется не только явлением «обладателя благочестия» из глубин бедности и аскетизма, но и признанием соперника, его раскаянием перед силой слова этого человека. При этом для самой личности служение сообществу является важнейшей целью, ради которой она идет на риск, бросая вызов неизвестности.

Фактор «слова» был немаловажным в описаниях жизни «обладателей благочестия». Именно вопрос о *шахърах* (туркм. поэт) и их произведениях был знаковым для туркменской публицистики начала XX в. Большинство авторов отстаивало тезис об особом значении слов-«образцов», необходимости их сохранения. Например, Молла-Назар-ишан Кёне-ишан-оглы в своей статье указывал, что *шахыр* — не обычные люди, а их имена вошли в историю именно благодаря их произведениям⁸⁰.

Необходимость изучения истории «обладателей благочестия» подчеркивал и Сейид-Ахмад-ишан Дурды-ишан-оглы. Рассуждая о важности истории как науки, он указывал:

Наука история освещает людям биографии людей, живших в прежние времена. И это бесконечно полезная научная традиция для информации о мире, интересующая начитанных людей, которые получают сведения о биографиях своих отцов и видят пользу от некоторых сведений о людях, живших в их время, и от некоторых их дел. По этой причине она имеет бесконечную пользу для веры,

78. Газель, прочтенная Магтымгулы, начинается с рассказа о разнице между мирским и божественным, описанием притеснений имамов времен правления губернатора Наср ибн Сейара. Последующая часть текста — описание движения рассказчика по суфийскому пути «*хакиката*» (араб. истина) и рассказом о будущем Страшном суде. В конце каждого бейта Магтымгулы взывает к сподвижникам Пророка с просьбами о прощении.

Перевод этого письма и попытка перевода газели, выполненные Самойловичем: ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112. Л. 52–55.

79. ИВР РАН. Рукопись С-162.

80. al-kätib Molla-Nazar işan Köne-işan-ogly (1915) “Türkmen şa’erlary”, *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 9(11): 2.

поскольку ведет речь о жизнедеятельности пророков, подвижников и богословов. В мире живут три типа людей. Первые — люди, живущие в городах, изучающие все виды наук. Вторые — люди, ведущие образ жизни за пределами города в своих селениях. Третьи — люди, живущие в пустынях в палатках или подобных им вещах. Первая из этих трех частей — самая благородная часть человечества. Понизже нее — вторая, а затем третья часть. Все эти три части должны были выстроены в соответствующем друг с другом порядке. Историческая наука, которая дает много хорошей пользы при многократном, а не однократном изучении этих порядков и правил, необходима, чтобы все сообщества, и в особенности из всех них наше туркменское сообщество, усвоило полезные и нужные для себя знания, из которых состоит прошлое. Мусульманское сообщество послужило исторической науке больше любого сообщества⁸¹.

Поэтические строки и изустная передача историй о прошлом (неслучайно в советский период довольно распространенным стали публикации «народных рассказов» об «образцах благочестия»⁸²) создавали условия, при которых «персонажи-образцы» и их слова осмыслились в качестве примеров «народной мудрости», широко распространенных среди туркмен. Неслучайно тот же Самойлович отмечал, что имя Магтымгулы вытеснило имена локальных поэтов, становясь нарицательным для туркменских сообществ Хорезма⁸³, а чуть ли не каждая монография, опубликованная в СССР в 1920-е гг., использует цитаты поэта в качестве афоризмов.

Туркменские знатоки, а позднее и интеллектуалы-модернисты⁸⁴, указывали, что многие члены сообщества легкомысленно относятся к поэзии как к способу развлечения, не имеющему социального и философского смысла. Однако они противостояли подобным воззрениям, отмечая значение высказываний поэтов прошлого. Связывая генеалогию и агиографию, знатоки стремились подчеркнуть, что эти тексты несут в себе глубокий смысл и способствуют единению сообщества. Именно поэтому они со-

81. Mehineli Seyîd-Ahmad işan Durdy-işan-ogly (1915) “Taryh bilmek ötürü”, *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 29(31): 2.

82. Например: Kösaýew, M., Kekilow, A. (1959) *Magtymguly hakynda halk rowaýatlary*. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşriýaty.

83. Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство. Он же указывал, что имя Магтымгулы ассоциировалось с разными литературными псевдонимами (например, Магруппи). ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112. Л. 52–55.

84. Garahanow, A. (1922) “Türkmen şa’erlary”, *Türkmen ili* 3: 38–40.

здавали свои произведения и стремились перевести их в форму печатного слова, создать условия для их сохранения и распространения знания.

Судьба «образцов благочестия» в дискурсе востоковедов и модернистов

Понимали ли востоковеды смыслы, стоявшие за предоставленными в их распоряжение текстами? Как они пытались проанализировать эти произведения? И в каких категориях производили экспликацию смыслов из них? Что связывало взгляды востоковедов и туркменских модернистов, прошедших систему имперского образования?

Этот раздел посвящен практикам систематизации текстов и их перевода, использованных академическими специалистами. Одна из базовых идей этого раздела заключается в том, что востоковеды, проводя анализ локальных текстов, соотносят их не с внутренними процессами консолидации сообщества, составлением истории, а с локализацией сообщества внутри концепций «мировой истории» и «мировой литературы», зависимых от эстетических взглядов самих востоковедов⁸⁵.

Адресатом рассматриваемых текстов Ходжалы был Самойлович. В своих исследованиях он следовал идее «ур-текста», то есть восстановления первоначального, утраченного извода. Например, большую роль в его работе играла попытка найти оригинальный коллият (собрание произведений) Магтымгулы или реконструировать его состав на базе имевшихся в распоряжении востоковеда произведений⁸⁶. Ровно такую же цель он преследовал в работе над «Огуз-нама». Ключевая цель этих поисков заключалась в том, чтобы увидеть аутентичную тюркскую культуру, определить исторический момент смешения ее с персидскими культурными образцами. Потому тюрколог признавал отправленные ему копии «дефектными» и «неполными», отказываясь от содействия в их циркуляции⁸⁷. По его словам, туркменская литература была «рабыней-подражательницей персидской»⁸⁸. Кроме того, Самойлович отказывался от публикации многих сведений, предостав-

85. Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*.

86. Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули.

87. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. С. 896–901.

88. Там же. С. 357.

ляемых ему Ходжалы. Основываясь на демифологизирующем начале позитивизма, он критиковал их религиозные нарративы⁸⁹.

Занимаясь систематизацией туркменских текстов, полученных им в экспедициях, Самойлович выдвинул тезис о разделении туркменской литературы на «низкую» (простонародную) и «высокую» (образованных слоев населения) по степени их связи с дискурсом медресе (и персидской литературой), от которого зависела и форма произведений⁹⁰. Тем не менее, «персонажи-образцы благочестия» были связующим звеном, формулирующим основу «народной мудрости»⁹¹. Это утверждение позволило Самойловичу заявить тезис о туркменах как о «культурной нации», ассоциирующей себя с личностью поэта⁹².

Схожие размышления демонстрировала в 1920-х гг. специалист по этнографии Надежда Брюллова-Шаскольская (1886–1937). Брюллова связывала развитие туркменской литературы со становлением социальных институтов под влиянием ислама. Она проводит разделение туркменской литературы на «высокую» (выразителем которой было «официальное духовенство») и «низкую» (выразителем которой были суфии). Она также отмечает возможности связи между этими двумя полюсами в лице поэтов-одинок, обращавшихся к суфизму. Именно в такой роли она рассматривала кейс Магтымгулы, который стал выразителем «религиозного экстаза», удаленного от реализма других поэтов⁹³.

89. Например, сравнение образа поэта-суфия с монахами Афона в: *Самойлович А.* Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. И демонстрация несопадений рассказов Ходжалы об авторе «Светоча Ислама» в: *Самойлович А.* По поводу издания Н.П. Остроумова «Светоч Ислама» // ЗВОРАО. 1908. Т. 18. С. 158–166; 210.

90. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе). Л. 2–6.

91. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах). Л. 25.

92. *Самойлович А.* Среди ставропольских туркмен и ногайцев и у крымских татар // ИРКА. 1913. Сер. 2, номер 2. С. 54–74.

93. Заметки Брюлловой издавались дважды. В первом случае — в 1928 г. в журнале «Новый Восток». Согласно утверждениям самой исследовательницы, это были отдельные отрывки из ее черновиков, которые редакция журнала получила и переписала исходя из своего видения. Во втором случае — в 1931 г. в журнале «Литературный Узбекистан». В распоряжении автора настоящей статьи был экземпляр журнала, принадлежавший самой Брюлловой. Благодарю за возможность ознакомиться с ним М.И. Шаскольскую. *Брюллова-Шаскольская Н.* Страницы туркменской поэзии // Новый Восток. 1928. № 20–21; *Брюллова-Шаскольская Н.* Письмо в редакцию // Туркменоведение. 1928. № 3–4 (7–8). С. 72; *Брюллова-Шаскольская Н.* Старинная поэзия туркмен // Литературный Узбекистан. Книга 3. Ташкент: Государственное издательство УзССР, 1931. С. 144–160.

Позиция Брюлловой вызвала резкую критику ее соавтора — туркменского модерниста Бекки (Бегмурата) Бердыева, сторонника смещения фокуса с объединяющего нарратива ислама в сторону национализма в историографии⁹⁴. Переход был связан уже с новой, модернистской парадигмой видения единства сообщества, основанного на механическом воспроизводстве образцов «национальной культуры». Эта идея получила свое развитие в газете «Зарница» (туркм. *Daň ýyldyzy*, дословно: «утренняя звезда»), информационном органе Национального комитета, образованного в 1918 г. группой туркменских военных-модернистов. Указанное издание имело тех же авторов и редакторов, что имперская и советская печать, связывая их в единую линию преемственности. В этой газете Магтымгулы назван «поэтом туркменской нации»⁹⁵. Подобного рода подход так или иначе апеллировал к отказу от религиозно-этического содержания⁹⁶, переводу слов «персонажей-образцов» в рамки концепции «национальной литературы», дискуссии о которой начались в 1920–1930-х гг.⁹⁷

Можно заключить, что востоковеды и академические специалисты читали тексты собеседников через призму концепций «мировой литературы» и «мировой истории». Они определяли представленные тексты вторичными по отношению к «канону», рассматривали их с точки зрения их эстетической ценности. При таком прочтении смыслы, заложенные в эти тексты знатоками, были утрачены или восприняты исходя из критического видения позитивизма. Туркменские модернисты также использовали методологические новации востоковедов, но тяготели к видению текстов «персонажей-образцов» в качестве наследия истории и культуры туркменской нации, стремясь отмежеваться от зало-

94. СПбФ АРАН. Ф. 282 (Л.Я. Штернберг). О. 2 (Переписка). Д. 4 (Н.В. Брюллова-Шаскольская).

95. Nazarow, A. (2016) “‘Daň ýyldyzy’ gazetiniň şuglasy”, in *Edebiýat we sungat* 30(4092): 7.

96. Например: Kulyýew, G. (1931) “Magtymguly hakynda”, *Türkmen Medeniýeti* 1–2: 27–30; Sahatow, G. (1928) “‘Türkmençilik’ pelsepesi we edebi meselerimiz”, in *Milli medeniýet hakynda*, s. 108–131. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşirýaty.

97. Комментируя в 1920-х гг. работу сотрудников Туркменского литературного общества, Самойлович призывал их сверять свои работы с материалами Ходжалы. Samoýłowicz, A. (1927) “Türkmen edebiýaty taryhyndan”, *Türkmenistan* 27 fewral: 4. Своеобразный диалог с Ходжалы вел и один из учеников Самойловича, туркменский модернист Абдулкеим Гулмухаммедов. *Гулмухаммедов А. Материалы по среднеазиатским литературным памятникам*. Ашхабад: Туркменское государственное издательство, 1931.

женных в них религиозно-этических смыслов, видя их устаревшими моделями идеологии и социального устройства.

Заключение

Сообщество формируется на основе единообразного видения этики, понимания, как разрешать общественные конфликты, выстраивать взаимодействие между социальными институтами, противостоять соперникам. В случае кочевых, тюркоязычных сообществ принятие мусульманских этических норм сопровождалось переводом и разъяснениями, процессом вернакуляризации «канона», адаптации его положений к их условиям жизни.

Эти положения описывались через слова и действия значимых «персонажей-образцов», которые были вписаны в генеалогию сообщества, а их активность легитимизировалась «даром», благословением Пророка и его сподвижников. Вписывая этих «персонажей» в генеалогические трактаты, сообщество начинало рассматривать их личности в качестве основ групповой солидарности, ассоциируя себя с их поступками и словами, которые становились пословицами и афоризмами, частью «народной мудрости».

В эпоху социальных изменений в начале XX в., туркменские знатоки предприняли попытку зафиксировать эти истории в рамках моделей агиографического описания, распространенных в мусульманской богословской среде. Используя знакомый им дискурс, отталкиваясь от необходимости сохранить основы самовосприятия сообщества, они запускали процесс циркуляции текстов, включив в него и имперских востоковедов, готовых перевести эти сказания в формат печатного текста.

Однако востоковеды действовали исходя из широких концепций «мировой литературы» и «мировой истории», которые нивелировали те смыслы, которые закладывали в свои тексты знатоки. Переводы востоковедов придавали текстам новые значения, позиционируя их вторичными по отношению к «канону». Академические сотрудники видели в этих текстах источники по социальной стратификации туркменского сообщества, истории его религии.

Туркменские модернисты, используя методологические новации востоковедов, собирали эти тексты, рассматриваемые ими в качестве базы для формирования «национальной культуры», запуская новый процесс единения сообщества в рамках модернистской сетки понятий.

Библиография / References

Архивы

Архив РАН (АРАН)

Ф. 174 (Совет по изучению производительных сил Академии наук). О. 8 (Среднеазиатская секция). Д. 10 (Стенограмма по Секции культуры и человека).

Ф. 688 (А. В. Гордлевский) О. 5 (Материалы других лиц). Д. 30 (Материалы для изучения туркменской народной поэзии).

Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН) Рукописный отдел. Арабиграфичный фонд

Рукопись В-320 (Диван Махтумкули).

Рукопись С-162 (Литературные письма Ходжалы-моллы).

Рукопись D 21 (Стихи Махтумкули).

РГБ (Российская государственная библиотека). Шифр XXIV 65/6.

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА).

Ф. 400 (Азиатский департамент). Оп. 1. Д. 3616 (Запрос на получение дворянского звания Н. Н. Йомудским).

Российская национальная библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР)

Ф. 671 (А. Н. Самойлович). Д. 31 (Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1906–1907 годах).

Ф. 671. Д. 77–81 (Дневники).

Ф. 671. Д. 110 (Записи по истории туркмен-текинцев).

Ф. 671. Д. 112 (Туркменские отзвуки на события в Геок-тепе).

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН)

Ф. 68 (В. В. Бартольд). О. 2 (Переписка). Д. 21 (И. А. Беляев).

Ф. 282 (Л. Я. Штернберг). О. 2 (Переписка). Д. 4 (Н. В. Брюллова-Шаскольская).

Ф. 782 (А. Н. Самойлович). Опись 2 (Переписка). Д. 46 (Муллы-Ходжалы).

Центральный Государственный Исторический Архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб)

Ф. 14 (Петроградский университет). О. 3. Д. 37199 (Беляев Иван Александрович).

Литература

Аникиева Т. Предания Горкута. Огузских героических эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М: Наука, 2018.

Басханов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005.

Беляев И. Ходжали Мулла Муратберды оглы. Древняя история: из истории туркмен Закаспийской области // Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 2 (1915–1916). Асхабад: типография И. Александрова, 1916. С. 12–19.

Бисенова А., Медеуова К. Давление метрополий и тихий национализм академических практик // Ab Imperio. 2016. № 4. С. 207–255.

Благова Г. Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. Москва: Восточная литература, 2008.

Брюллова-Шаскольская Н. Письмо в редакцию // Туркменоведение. № 3–4 (7–8), 1928.

- Брюллова-Шаскольская Н. Старинная поэзия туркмен // Литературный Узбекистан. Книга 3. Ташкент: Государственное издательство УзССР, 1931. С. 144–160.
- Брюллова-Шаскольская Н. Страницы туркменской поэзии // Новый Восток. 1928. № 20–21.
- Бурицева А. Проект советской национальной литературы (на материале туркменских альманахов). Москва: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2023.
- Васильева Г. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке (конец XVIII–XX века). Очерки. М.: Наука, 2003.
- Гулмухаммедов А. Материалы по среднеазиатским литературным памятникам. Ашхабад: Туркменское государственное издательство, 1931.
- Добренко Е., Тиханов Г. История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи. Москва: Новое литературное обозрение, 2011.
- Кононов А. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М: Главная редакция восточной литературы, 1974.
- Кононов А. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958.
- Огайон И., Торез Ж. За критический и беспристрастный конструктивизм. Еще раз о понятии «Глобальный Восток» применительно к Центральной Азии // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 1. С. 48–60.
- Самойлович А. «Вот — вагонный пассажир». Песенка-сатира ташкентских сартов // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 159–163.
- Самойлович А. Из туркменской старины // Записки ИРГО по отделению этнографии. Том XXXIV. Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909.
- Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 году // Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1910. № 9. С. 15–29.
- Самойлович А. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч Ислама» // ЗВОРАО. 1908. Т. 18. С. 158–166; 210.
- Самойлович А. Среди ставропольских туркмен и ногайцев и у крымских татар // ИРКА. 1913. Сер. 2, номер 2. С. 54–74.
- Самойлович А. Туркменский поэт-босьяк Кёр-Молла и его песня о русских. (Этнографический набросок) // Живая Старина. 1907, год 16, вып. 4, отд. 1. С. 221–225.
- Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Составители и ответственные редакторы Галина Федоровна Благова, Дмитрий Михайлович Насилов. Москва: Восточная литература, 2005.
- Самойлович А. Указатель к песням Махтумкули // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 4. С. 125–148.
- Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: адат, шарият и производство знаний в казахской степи. Москва: Новое литературное обозрение, 2019.
- Соегов М. О деятельности в Баку в 1919–1920 гг. двух Александровичей из Закаспийской области: Лев Зимин, Иван Беляев (дополнение к ранее изданным работам) // Ученые записки Орловского государственного университета. 2018. № 4(81). С. 57–59.
- Шаблей П. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. 2022. № 1(40). С. 226–259.

Literature

- Anikeeva, T. (2018) *Predaniia Gorkuta. Oguzskikh geroicheskii épos kak istochnik po istorii tiurkskikh narodov Tsentral'noi Azii IX–XI vv.* [The tales of Gorkut. The Oghuz heroic epic as a source on the history of Turkic-speaking communities of Central Asia, 9–11th century]. M: Nauka.
- Arbutnot, M. (2019) “The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931”, in *Slavic Review* 78(3): 717–737.
- Ahundow-Gürgenli, A. (1940) *Magtymguly. Saýlanan goşgyýlar*. Aşgabat: Türkmen döwlet neşri.
- Baldauf, I. (2020) “Narrating Mythical Genealogy: Examples from the Chingiznāma-Oghuznāma Complex”, *Asian Ethnicity* 22(1): 11–28.
- Baskhanov, M. (2005) *Russkie voennye vostokovedy do 1917 g.* [The Russian military orientalists before 1917] M.: Vostochnaia literatura.
- Beliaev, I. (1916) “Khodzhalı Mulla Muratberdy oğly. Drevniaia istoriia: Iz istorii turkmen Zakaspiiskoi oblasti” [Hojaly-molla Myratberdi-ogly. Ancient history: an extract from the history of Transcaspian Turkmens], in *Protokoly zasedanii i soobshchenii chlenov Zakaspiiskogo kruzhka liubitelei arkhologii i istorii Vostoka* 2, pp. 12–19. Ashkhabad: tipografiia I. Aleksandrova.
- Biray, H. (1990) “Türkmen şairlerinden Miskin Kılıç”, *Milli Folklor* 8: 48–50.
- Bisenova, A., Medeuova, K. (2016) “Davlenie metropolii i tikhii natsionalizm akademicheskikh praktik” [The pressure by metropolis and the silent nationalism of academic practices], *Ab Imperio* 4: 207–255.
- Blagova, G. (2008) *Aleksandr Nikolaevich Samoilovich: nauchnaia perepiska, biografiia* [Alexander Samoilovich: academic correspondence, biography]. Moskva: Vostochnaia literatura.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1928) “Pis'mo v redaktsiiu” [A letter to editors], *Turkmeno-vedenie* 3–4 (7–8): 72.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1931) “Starinnaia poeziia turkmen”, in *Literaturnyi Uzbekistan* [“Ancient poetry of Turkmen people”, in Literary Uzbekistan]. Book 3, pp. 144–160. Tashkent: Gosudarstvennoe izdatel'stvo UzSSR.
- Briullova-Shaskol'skaia, N. (1928) “Stranitsy turkmenskoi poëzii” [The pages of Turkmen poetry], in *Novyi Vostok*: 20–21.
- Burtseva, A. (2023) *Proekt sovetskoi natsional'noi literatury (na materiale turkmenskikh al'manakhov)* [Project of Soviet national literature (on the material of almanacs)]. Moskva: Moskovskii Gosudarstvennyi Universitet imeni M. V. Lomonosova.
- Bustanov, A. (2020) “On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia”, *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 73(4): 655–682.
- Campbell, I. (2011) *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845–1917*. University of Michigan.
- Clement, V. (2018) *Learning to Become Turkmen: Literacy, Language, and Power, 1914–2014*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Deutschmann, M. (2016) *Iran and Russian Imperialism: The Ideal Anarchists, 1800–1914*. Routledge.
- DeWeese, D. (2014) “Shamanization in Central Asia”, *JESHO* 57: 326–363.
- Dobrenko, E., Tikhanov, G. (2011) *Istoriia russkoi literaturnoi kritiki: sovetskaia i postsovetskaia epokhi* [The history of Russian literature critique: Soviet and Post-Soviet periods]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Edgar, A. (2004) *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Feichtinger, J., Bhatti, A., Hülbauer, C. (2020) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer.
- Frank, A. (2020) "Turkmen Literacy and Turkmen Identity before the Soviets: the Ravnaq al-Islām in Its Literary and Social Context", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)* 63: 286–315.
- Garahanow, A. (1922) "Türkmen şa'rlary", *Türkmen ili* 3: 38–40.
- Gorshenina-Rapin, S. (2009) "La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l'Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des Post-Studies", in *Cahiers d'Asie Centrale* 17/18: *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?*, pp. 17–79. Tachkent-Paris: IFÉAC Éditions Complexe.
- Gulmukhammedov, A. (1931) *Materialy po sredneaziatskim literaturnym pamiatnikam* [Some notes on the Turkmen manuscripts]. Ashkhabad: Turkmenskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Herman, P. (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Leiden-Boston: Brill.
- Hirsch, F. (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press
- Hojaly Myrat-berdi-ogly (1915) "Gadym taryh", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 70: 2.
- Jabbari, A. (2023) *The Making of Persianate Modernity. Language and Literary History between Iran and India*. Cambridge University Press.
- Kassymbekova, B., Chokobaeva, A. (2021) "On Writing Soviet History of Central Asia: Frameworks, Challenges, Prospects", *Central Asian Survey* 40 (4): 483–503.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press.
- Kononov, A. (1958) *Rodoslovnaia turkmen. Sochinenie Abu-l-Gazi, khana khivinskogo* [The genealogy of Turkmens. The manuscript by Abu-l-Gazi]. M., L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Kononov, A. (1974) *Biobibliograficheskii slovar' otechestvennykh tiurkologov (dooktiabr'skii period)* [Bio-bibliographical dictionary of the Russian Turkologists before the Revolution]. M: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.
- Kia, M. (2020) *Persianate Selves: Memories of Place and Origin before Nationalism*. Stanford University Press.
- Kulyýew, G. (1931) "Magtymguly hakynda", *Türkmen Medeniýeti* 1–2: 27–30.
- Mehineli Seyid-Ahmad išan Durdy-išan-ogly (1915) "Taryh bilmek ötürü", *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 29(31): 2.
- Messling, M. (2023) *Philology and the Appropriation of the World: Champollion's Hieroglyphs*. Palgrave Macmillan.
- Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) "Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule", *Studia Islamica* 111(2): 231–284.
- Meyer, J. (2014) *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford University Press.
- al-kätib Molla-Nazar išan Köne-išan-ogly (1915) "Türkmen şa'rlary", in *Ruzname-i Mawara-i Bahr-i Hazar* 9(11): 2.
- Muhyýew, H., Kürenow, S. (1988) *Türkmen dilçileri*. Aşgabat: Magaryf.

- Nuralýýew, D. (1971) *Akademik A. N. Samoýlowiç Türkmen edebiýaty hakynda*. Aşgabat: Ýlym neşirýaty.
- Ogaion, I., Torez, Zh. (2023) “Za kriticheskii i bespristrastnyi konstruktivizm. Eshchë raz o poniatii ‘Global’nyi Vostok’ primenitel’no k Tsentral’noi Azii” [For critical and impartial constructivism. Once again on the notion of “Global East” in relation to Central Asia], in *Sotsiologicheskoe obozrenie*. T. 22. № 1. S. 48–60.
- Pickett, J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Renard, J. (2008) *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. University of California Press.
- Ross, D. (2020) *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*. Indiana University Press.
- Sahatow, G. (1928) “‘Türkmençilik’ pelsepesi we edebi meselerimiz”, in *Milli medeniýet hakynda*, s. 108–131. Aşgabat: Türkmenistan döwlet neşirýaty.
- Samoilovich, A. (1907) “‘Türkmeniskii poët-bosiak Kër-Molla i ego pesnia o russkikh. (Etnograficheskii nabrosok)’ [A Turkmen tramp-poet Gor-molla and his song about Russians, in Preserved antiquity], *Zhivaia Starina* 4(1): 221–225.
- Samoilovich, A. (1908) “Po povodu izdaniia N. P. Ostroumova ‘Svetoch Islama’” [About the publication of «Rownakul-Yslam» by N. Ostroumov], *ZVORAO* 18: 158–166; 210.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Iz turkmenskoi stariny’ [The expels from the Turkmen antiquity], in *Zapiski IRGO po otdeleniiu étnografii. Tom XXXIV. Sbornik v chest’ semidesiatiletiia G. N. Potanina*, p. 559. Sankt-Peterburg.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Ukazatel’ k pesniam Makhtumkuli’ [The index of Magtymguly’s songs], *ZVORAO* 19(4): 125–148.
- Samoilovich, A. (1909) “‘Vot — vagonnyi passazhir’. Pesenka-satira tashkentskikh sartov’ [‘Here is a passenger in our car’, a song by the Tashkenti Sarts], *Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva* 19(4): 159–163.
- Samoilovich, A. (1910) “Kratkii otchet o poezdke v Tashkent i Bukharu i v Khivinskoe khanstvo komandirovannogo SPb. Universitetom i Russkim komitetom privatsenta A. N. Samoilovicha v 1908 godu” [The brief report on the expedition to Tashkent, Bukhara and the Khiva khanate], *Izvestiia Russkogo Komiteta dlia izucheniia Srednei i Vostochnoi Azii* 9: 15–29.
- Samoilovich, A. (1913) “Sredi stavropol’skikh turkmenov i nogaitsev i u krymskikh tatar” [Among the Stavropol Turkmens, Nogais and the Tatars of Crimea], *IRKSA* 2: 54–74.
- Samoilovich, A. (2005) *Tiurkskoe iazykoznanie. Filologüia. Runika* [The studies of Turkic languages, philology and the studies of runic monuments]. Moskva: Vostochnaia literatura.
- Samoýlowiç, A. (1927) “Türkmen edebiýaty taryhyndan”, *Türkmenistan* 27 fewral: 4.
- Sartori, P. (2020) “From the Demotic to the Literary: The Ascendancy of the Vernacular Turkic in Central Asia (Eighteenth-Nineteenth Centuries)”, in *Eurasian Studies* 18: 213–254.
- Sartori, P. (2018) “On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from ‘the North’”, in *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 133–145.
- Sartori, P. (2018) *Visions of Justice: Shari’a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden, Boston: Brill.
- Sartori, P., Shablei, P. (2019) *Eksperimenty imperii: adat, shariat i proizvodstvo znanii v kazakhskoi stepi* [The experiments by the Empire: adat, sharia and the production of knowledge in the Kazakh steppe]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Shablei, P. (2022) “Musul'mane Atbasara na stranitsakh tatarskoi pechati: mezhdru vyzovami sovremennosti i regional'nym kontekstom”, in *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i zarubezhom* [Muslims of Atbasar on the Pages of the Tatar Press: Challenges of Modernity and Regional Context] 1(40): 226–259.
- Skakov, N. (2020) “Kul'tura poltora” [Culture One and a Half], in *Novoe literaturnoe obozrenie* 1(161): 104–123.
- Soegov, M. (2021) “Ob istoricheskoi podoplioke odnoi nebylitsy (ili o konflikte, iakoby vznikshem mezhdru Akhmedom Iasavi i turkmenskimi plemenami salyrskoi konfederatsii)” [About a historical background of a lie], in *Vestnik Kazakhstansko-Amerikanskogo Svobodnogo Universiteta* 2: 71–77.
- Soegov, M. (2018) “O deiatel'nosti v Baku v 1919–1920 gg. dvukh Aleksandrovichei iz Zakaspiiskoi oblasti: Lev Zimin, Ivan Beliaev (dopolnenie k ranee izdannym rabotam)” [About the activity by two Alexandrovich'es from the Transcaspian region], *Uchionye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4(81): 57–59.
- Subrahmanyam, S. (2019) *Empires between Islam and Christianity, 1500–1800*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: SUNY Press.
- Şeyh Süleyman Efendi-i Buhari (2003) *Lugat-i Çagatai ve Türki-i 'Osmāni*. Istanbul.
- Toutant M. (2018) “Evaluating Jāmī's Influence on Nava'i: The Case Studies of the Khiradnāma-yi iskandarī and the Sadd-i iskandarī”, in *Jāmī in Regional Contexts: The Reception of 'Abd al-Raḥmān Jāmī's Works in the Islamic World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*, pp. 618–650. Leiden—Boston: Brill.
- Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London: Bloomsbury.
- Vasil'eva, G. (2003) *Istoriia etnograficheskogo izucheniia turkmenskogo naroda v otechestvennoi nauke (konets XVIII–XX veka)*. Ocherki [The history of ethnographical study of the Turkmen people, the 18–20th centuries. Essays]. M.: Nauka.