

П. В. Алексеев¹✉, С. С. Жданов^{1,2}, В. С. Шарыпова^{1,3}

Образы калмыков в англоязычных травелогах конца XIX – начала XX века

¹ Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация

² Сибирский государственный университет геосистем и технологий,
г. Новосибирск, Российская Федерация

³ Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация
e-mail: pavel.alekseev.gasu@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу образа калмыков в англоязычных травелогах второй половины XIX – начала XX в. На материале текстов восьми британских и американских авторов (А. Мичи, Г. Лансделла, Г. Свейна и др.) прослеживается эволюция репрезентации этноса: от фрагментарных заметок до комплексных этнографических портретов. С позиций имагологии деконструируются ключевые нарративы: кочевой быт, охота, буддийская обрядность и межнациональные отношения. Выявлена глубокая амбивалентность дискурса, сочетающего топос «благородного дикаря» с колониальными стереотипами о лени и нечистоплотности. Особое внимание уделено исторической субъектности калмыков, представленных активными акторами имперского пограничья. Работа раскрывает механизмы ориентализации кочевого мира в западном сознании эпохи заката империй.

Ключевые слова: калмыки, травелоги, имагология, ориентализм, «Другой», межнациональные отношения, Российская империя, кочевой быт, А. Мичи, Г. Лансделл, Г. Г. К. Свейн, Л. Зетланд, Л. Бейтс, Х. Де Виндт, Дж. Робертс

P. V. Alekseev¹✉, S. S. Zhdanov^{1,2}, V. S. Sharypova^{1,3}

Representations of the Kalmyks in the late 19th – early 20th century based on English-language travelogues

¹ Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russian Federation

² Siberian State University of Geosystems and Technologies, Novosibirsk, Russian Federation

³ Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation
e-mail: pavel.alekseev.gasu@gmail.com

Abstract. The article analyzes the representation of the Kalmyks in English-language travelogues from the second half of the 19th to the early 20th centuries. Based on texts by eight British and American authors (A. Michie, H. Lansdell, H. Swayne, etc.), it traces the evolution of ethnic representation from fragmented notes to complex ethnographic portraits. Using an imagological approach, the study deconstructs key narratives: nomadic life, hunting, Buddhist rituals, and interethnic relations. It reveals a deep ambivalence in the discourse, blending the "noble savage" topos with colonial stereotypes of laziness and lack of hygiene. Particular attention is paid to the historical agency of the Kalmyks, presented as active actors in the imperial borderlands. The work uncovers the mechanisms of orientalizing the nomadic world within the Western consciousness during the twilight of empires.

Keywords: Kalmyks, travelogues, imagology, orientalism, the "Other", interethnic relations, Russian Empire, nomadic life, A. Michie, H. Lansdell, H. G. C. Swayne, L. Zetland, L. Bates, H. De Windt, J. Roberts

Введение

В конце XIX – начале XX века Сибирь и сопредельные степные регионы Российской империи становятся объектом устойчивого интереса британских путешественников, предпринимателей и исследователей. Их маршруты, пролегавшие вдоль строящейся Транссибирской магистрали, через Томск и Алтай к монгольской границе, пересекали зоны интенсивной переселенческой колонизации, казачьих кордонов и древних кочевых путей. В этом многослойном пространстве образ «калмыка» выступал одним из ключевых маркеров «пограничья», соединяя буддийский и православный миры, реликты кочевой политической культуры и реалии модернизирующегося фронта.

Если в раннее Новое время калмыки фигурировали в европейских описаниях преимущественно как экзотический народ на южных рубежах Московии, то к концу XIX века их репрезентация в дискурсе радикально трансформируется. Калмыцкие сообщества предстают встроенными в сложный аппарат имперского управления и вовлеченными в процессы глубокой правовой интеграции. Как отмечает В. М. Мацакова, еще с XVII столетия калмыцкий фактор рассматривался правительством как стратегический военный ресурс, требовавший гибких договорных форм контроля [1, 113]. К началу XX века, по наблюдению Е. А. Гунаева, Калмыцкая степь превращается в полигон для апробации моделей управления – от регламентации быта положениями 1834 и 1847 гг. до масштабной реформы 1892 года, ликвидировавшей реликты кочевого «крепостничества» [2, 134, 142–143]. Сформированная система улусов, функционировавших как уездные полицейские управления, маркировала завершение юридической унификации «настоящих» калмыков Поволжья. Однако в британских травелогах этот бюрократический порядок вступал в противоречие с инерцией географических номинаций: этноним «калмык» по-прежнему экстраполировался также на тюркоязычное население Алтая, создавая в сознании западного читателя упрощенный, вневременной образ кочевой периферии. Анализ опубликованных травелогов позволяет проследить, как реальные механизмы имперской интеграции переплетались в западном сознании с историческими мифами о «Великой Татарии» и дискурсивным наследием кочевых империй Евразии.

Несмотря на значительный интерес исследователей к истории освоения региона, вопрос о том, как в данных очерках и травелогах репрезентировались межнациональные отношения и положение кочевых народов внутри империи, остается фрагментарным. Если экономические и политические аспекты колонизации края изучены подробно, то имагологический аспект – то, как западный наблюдатель фиксировал взаимодействие калмыков с имперской властью и соседними этносами, – до сих пор не получил системного освещения. Данная статья призвана восполнить этот пробел, проанализировав стратегии репрезентации сложной этнической мозаики российского Востока в англоязычном дискурсе.

В центре настоящего исследования – образ калмыков, чей ареал становился для путешественников пространством встречи с «внутренним Востоком» империи. Исследование направлено на деконструкцию устойчивых нарративных схем в текстах британских и американских авторов (А. Мичи, Г. Ланселла, Л. Бейтса и др.). Опираясь на принципы имагологии, авторы анализируют, как принадлежность путешественника к той или иной национальной традиции (британский имперский дискурс vs. американский взгляд на «фронтир») влияла на стратегии экзотизации и оценки кочевой культуры.

Методы и материалы

Методология исследования базируется на имагологическом подходе, направленном на деконструкцию образа «Другого» в структуре путевого нарратива. Работа сочетает принципы структурно-семиотического анализа с инструментарием постколониальной критики (в частности, концепции «ориентализма» Э. Саида и его последователей), что позволяет выявить механизмы экзотизации и иерархизации культур. Теоретическую базу исследования составляют труды по истории репрезентаций и дискурсивных практик Российской империи, учитывающие достижения Л. Вульфа в области конструирования образа Восточной Европы [3], Р. Джераси [4] и М. Долбилова [5] в вопросах имперской этнополитики, а также Д. Схиммельпенника ван дер Ойе в анализе российского ориентализма [6]. Взаимосвязь имперской идеологии с литературным каноном и механизмами мифотворчества прослеживается через работы А. Зорина [7], В. Проскуриной [8] и П. В. Алексеева [9], что позволяет дешифровать вербальные коды власти в путевых заметках.

Важное значение для статьи имеет концепция «культурного пограничья» и междисциплинарные подходы «новой имперской истории». Вслед за В. Кивельсон [10], рассматривающей карту как инструмент присвоения пространства, и М. Эспанем [11], трактующим историю цивилизаций как процесс культурного трансфера, мы анализируем калмыцкую степь как зону интенсивного взаимодействия.

Методология расширяется за счет обращения к парадигме «исторической мобильности» [12; 13], где перемещение в пространстве интерпретируется как опыт трансформации идентичности. Исследования В. А. Морева и А. В. Моревой [14] позволяют учесть материально-техническую специфику путешествий по империи XIX в. как фактор, формирующий нарратив. Особое место занимают работы, посвященные трансграничности и специфике «пограничных мест» (например, Кяхта у Д. Савелли [15], Сибирь у А. Юргенсона [16]), а также анализу правовых и административных систем региона глазами внешних наблюдателей [17]. Это позволяет рассматривать травелог не просто как текст, а как результат сложного трансграничного взаимодействия [18] и диалога между метрополией и колониальной периферией [19].

Материалом исследования служит корпус англоязычных эго-документов (путевых очерков, записок, мемуаров) второй половины XIX – начала XX вв., созданных британскими и американскими путешественниками (А. Мичи, Г. Лан-

сделл, Л. Бейтс и др.). Данные источники рассматриваются в контексте эволюции жанра ориентального травелога и специфики «англо-саксонской оптики», сформированной в эпоху «Большой игры» и глобальной колониальной экспансии. В отличие от работ предшественников, в данной статье акцент смещен с чисто этнографического описания на анализ того, как авторы фиксировали динамику межнациональных отношений и место калмыков в социокультурном ландшафте поздней империи.

Результаты и обсуждение

Анализ корпуса текстов демонстрирует отчетливую эволюцию в репрезентации калмыцкого этноса – от фрагментарных внешних заметок к комплексным характеристикам. В ранних путевых очерках, в частности в работе Александра Мичи (1864), образ калмыков носит дистанцированный и подчеркнуто классификационный характер. Специфика «имперского взгляда» в тексте Мичи во многом продиктована его профессиональным бэкграундом: шотландский коммерсант и журналист, он совершал пеший маршрут из Пекина в Санкт-Петербург прежде всего как представитель британских деловых кругов. Его оптика настроена на фиксацию транзитных путей и оценку стабильности на пограничных территориях, что превращает описание народов в своеобразную инвентаризацию ресурсов и геополитических факторов.

В тексте Мичи калмыки упоминаются лишь восемь раз, при этом автор выступает в роли стороннего систематизатора, стремящегося упорядочить малознакомое пространство через жесткую этническую номенклатуру: «Однородную расу монголов теперь можно разделить на калканов, калмыков и бурятов» [20, 175]. Этот процесс «каталогизации» Другого сопровождается фиксацией географического расселения, где этноним становится маркером имперской территории: «Калмыки, так прозванные магометанскими татарами, населяют Астраханскую губернию России» [20, 175], в то время как «Чёрные калмыки расселены у истоков реки Оби, к северу от Алтайских гор» [20, 175].

Итинерарий упоминаний, охватывающий шесть ключевых точек (Китайская Тартария, Астраханская губерния, Волга, Джунгария, истоки Оби и Алтай), выстраивает статичную «ментальную карту» этноса. В этой оптике калмыки лишены индивидуальности и внутренней динамики; они вписаны в привычную для западного читателя бинарную оппозицию по религиозному признаку: «Монголы, калмыки и буряты – все буддисты, тогда как другие татарские племена, с которыми монголы сотрудничали в своих войнах, почти все – магометане» [20, 176]. Подобная репрезентация свидетельствует о том, что на раннем этапе (середина XIX в.) в англоязычном дискурсе калмыцкий этнос воспринимался как реликтовый элемент азиатского пространства. Автор фиксирует их присутствие в пограничных зонах, однако межнациональные отношения и живое взаимодействие внутри империи остаются за рамками его прагматичного, «коммерческого» описания.

Качественный скачок в репрезентации калмыцкого этноса происходит в работах Генри Лансделла («Российская Центральная Азия: включая Кульджу, Бу-

хару, Хиву и Мерв», 1885) и Гарольда Дж. К. Свейна («Через высокогорья Сибири», 1904). В отличие от прагматичного подхода А. Мичи, здесь наблюдается переход к комплексному этнографическому описанию, в котором народ перестает быть простым географическим маркером.

Ланселл, британский священник и миссионер, член Королевского географического общества, преследовал в своих путешествиях по «Русской Центральной Азии» не только исследовательские, но и филантропические цели (инспекция тюрем и больниц, распространение религиозной литературы). Его имперский взгляд лишен сухости коммерсанта; это оптика просветителя-наблюдателя, стремящегося к детальной фиксации образа жизни «инородцев». В его двухтомнике [21; 22] калмыки упоминаются 87 раз, что позволяет автору сконструировать всеобъемлющий этнографический портрет.

Ланселл преодолевает статичность ранних описаний: народ рассматривается им не как абстрактная «однородная раса», а через призму конкретных групп и практик. Автор детально исследует семейный уклад и материальную культуру, фиксируя специфику жилища, украшений и предметов быта. Особое внимание уделяется «внутреннему миру» этноса: мировоззрению и религиозным практикам буддизма, которые Ланселл описывает с позиций христианского наблюдателя, но с высокой степенью системности. Принципиально важным для англоязычного дискурса того времени стало его упоминание о наличии у калмыков собственной литературы и школ. В рамках имагологического анализа это значимый маркер: наличие письменной традиции служило в глазах британского автора признаком более высокого уровня «цивилизованности» по сравнению с другими кочевыми племенами.

Схожая детализация характерна и для работы Свейна (1904). Майор британской армии и опытный путешественник, Свейн прибыл на Алтай (Алтайский горный округ Томской губернии) с охотничьими целями, однако его очерки [23] выходят далеко за рамки спортивного отчета. Обладая навыками военного топографа и натуралиста, Свейн фиксирует «калмыков» в контексте их естественной среды обитания – алтайских высокогорий на границе с Китаем. Важно отметить, что в данном случае мы сталкиваемся с терминологической ловушкой, характерной для западной литературы того времени: под «калмыками» Свейн подразумевает тюркоязычное коренное население Алтая (алтай-кижи). Закрепление этого экзонима за алтайскими племенами в англоязычном дискурсе было обусловлено их историческим статусом подданных Джунгарского ханства, что привело к ошибочному переносу этнонима монголоязычных ойратов на народы иной языковой группы, не имевшие такого самоназвания.

В текстах Ланселла и Свейна калмыцкий этнос (или то, что авторы конструируют под этим именем) обретает социокультурную плотность. Если для Мичи калмыки были лишь «точкой на карте», то для авторов рубежа веков они становятся полноправными субъектами имперского пространства, обладающими сложной социальной структурой и уникальным менталитетом. Трансформация образа здесь идет по пути гуманизации «Другого»: от внешней классификации к попытке реконструировать внутреннюю логику их жизни, пусть и через призму

упрочившихся колониальных этнографических клише.

При анализе внутреннего мира и повседневных практик этноса Лансделл фиксирует характерную для викторианского сознания амбивалентность. С одной стороны, в рамках топоса «степного гостеприимства», автор подчеркивает радушие и социальный этикет калмыков, которые «сочли за честь оказать наилучший прием и устроить пир» [21, 216]. Однако этот позитивный маркер уравнивается критическим описанием бытовых привычек и ритуального поведения, которые европеец интерпретирует как признаки культурной отсталости (незрелости этноса).

Религиозно-мифологические представления калмыков в тексте Лансделла подвергаются рационализаторской критике. Буддийская обрядность в его восприятии зачастую низводится до уровня суеверий и иррациональных актов. Так, реакция на лунное затмение (сопровожаемая «криками и барабанным боем» [21, 220]) и эсхатологические страхи перед «всеобщей нищетой» [21, 220] подаются как свидетельство архаичного сознания. Автор детально фиксирует иерархию магических запретов – от ритуальных плевков до избегания пути человека, «порицаемого Богом» [21, 220], – конструируя образ «Другого» как пленника предрассудков. Этот портрет дополняется устойчивым колониальным стереотипом о «крайнем нежелании быть чистоплотными» [21, 271], что в англоязычном дискурсе того времени служило базовым маркером гигиенической (а следовательно, и цивилизационной) дистанции.

Важным аспектом культурного трансфера в трактовке Лансделла становится описание интеллектуальной жизни. Автор признает наличие у этноса «калмыцко-буддийской литературы», однако подчеркивает её элитарный и герметичный характер. Знания (в частности, медицинские) в его репрезентации «не являются достоянием всего народа, а принадлежат лишь ламам» [21, с. 220]. Тот факт, что в руках духовенства эти знания «приобретают форму, близкую к колдовству» [21, 220], позволяет Лансделлу выстроить типичную для западного наблюдателя антитезу между «темным» народом и манипулирующей им религиозной элитой. Таким образом, признание грамотности калмыков парадоксальным образом оборачивается в тексте дополнительным аргументом в пользу их «экзотизации» и инаковости.

Особое место в иерархии описаний Лансделла занимает религиозная жизнь калмыков, которую автор интерпретирует как сложный синтез догматического буддизма и архаических пластов культуры. В рамках имагологического анализа важно, что исследователь уходит от упрощенных схем, фиксируя живой синкретизм: по его наблюдениям, «вера калмыков <...> была буддийско-шаманской, которую ламы усердно пропагандировали» [21, 217–218].

Религиозный ландшафт в тексте Лансделла обретает архитектурную и институциональную завершенность. Автор подчеркивает развитую структуру культа, упоминая «особые молельни в Кульдже и монастырь на Текесе» [21, 218], а также фиксируя руины храмов, которые служат для него материальным доказательством исторической укорененности буддийской традиции в регионе [21, 136]. Через описание повседневных ритуалов – таких, как возжигание чаш с

кунджутным маслом перед бурханами [21, 218] или ношение священных амулетов в «медных или серебряных футлярах на груди» [21, 219], – Лансделл конструирует образ «религиозного Другого», чья жизнь тотально сакрализована. С точки зрения постколониальных исследований, принципиально значимым является сюжет о взаимодействии традиционной веры с имперским православием. Лансделл, сам будучи миссионером, с особым интересом фиксирует результаты культурного трансфера в зоне влияния российской администрации. Упоминание о создании «школы для калмыцких христианских мальчиков <...> сыновей недавно крещеных калмыков» [21, 170] служит маркером цивилизационных изменений. Таким образом, в нарративе Лансделла калмыцкое общество предстает как пространство сложного идеологического переплетения, где традиционные институты (монастыри, ламы) сталкиваются с новыми имперскими образовательными и религиозными проектами. Это превращает калмыков из статичного объекта описания в динамичный субъект, находящийся в процессе социокультурной трансформации.

Масштабность присутствия калмыцкого этноса в англоязычном дискурсе подчеркивается обширным итинерарием Лансделла, включающим 31 географическую точку. Такая детальная локализация свидетельствует о восприятии калмыков не как изолированной экзотической группы, а как значимого субъекта, маркирующего огромные пространства от Волги до границ Китая.

В нарративе Лансделла межнациональные отношения калмыков предстают как история перманентной борьбы за субъектность. Автор реконструирует сложную карту территориальных и политических притязаний, где калмыцкий этнос выступает в качестве активной имперской силы прошлого. Лансделл фиксирует их историческую память о доминировании, отмечая, что «калмыки заявляли, что турецкие племена, обитавшие вокруг Тары, были их подданными с незапамятных времен» [1, 126], что давало им право на сбор дани. Таким образом, в глазах британского наблюдателя калмыки наделяются чертами «степной империи», встроенной в систему межэтнической иерархии региона.

Особое внимание в тексте уделено динамике конфликтов с соседями по степному фронтиру. Отношения с киргизами описываются через призму этнического противостояния и борьбы за ресурсы. Лансделл приводит факты масштабных столкновений – таких, как нападение 1764 года, когда «киргизы Малой Орды снова напали на калмыков на льду Каспия и захватили 700 пленных» [21, 405]. Эти сюжеты формируют в англоязычном травелоге образ «нестабильной окраины», где калмыки оказываются зажаты в тисках междоусобных войн и давления соседних держав.

Драматическим пиком в этой летописи противостояний становится описание отношений с Цинской империей. Лансделл транслирует сюжет о трагическом исходе калмыков, подчеркивая крайнюю степень китайской враждебности: «стремясь избавиться от беспокойных калмыков, [китайцы] решили устроить их массовую резню» [21, 130].

С точки зрения имагологии, такая репрезентация превращает калмыков в символ «трагического кочевника» – народа, находящегося в постоянном поиске

безопасности между Россией и Китаем. Ланселл фиксирует не просто факты, а конфликтную идентичность этноса, чья история в британском тексте становится метафорой хрупкости традиционных сообществ в эпоху столкновения великих империй. Данный травелог выделяется в корпусе англоязычных источников как наиболее фундаментальный текст, предлагающий комплексную репрезентацию калмыцкого этноса. Масштабность его наблюдений позволяет автору реконструировать панораму жизни народа во всей ее полноте: от повседневных практик и социальной иерархии до глубинных пластов буддийского мировоззрения. Ланселл фиксирует калмыцкое общество в переломный исторический период, когда традиционный уклад номадов вступал в неизбежное взаимодействие с административными и правовыми институтами Российской империи.

Особую ценность работе придает детальный анализ межэтнических связей, в которых калмыки предстают не пассивными объектами имперского надзора, а самостоятельными историческими субъектами. Автор вписывает их судьбу в широкий геополитический контекст Центральной Азии, подчеркивая их роль как активных участников многовековой борьбы за территории и влияние на стыке интересов России и Китая. В тексте Ланселла образ калмыков эволюционирует от экзотического «иностранца» к образу мощной и политически значимой силы, обладавшей собственной исторической памятью и субъектностью. Таким образом, его путевые очерки становятся не просто этнографическим свидетельством, но и важным документом, фиксирующим сложную динамику имперского пограничья и механизмы адаптации кочевого мира к вызовам Нового времени.

Не менее детальную репрезентацию калмыцкого мира предлагает в своих очерках [23] Свейн. Его взгляд, сформированный опытом британского офицера и натуралиста, фокусируется на повседневном взаимодействии кочевников с природной средой и русским населением Алтая. Предметная специфика описаний Свейна охватывает широкий спектр тем: от этнографических зарисовок материальной культуры (устройство жилища, специфика выделки войлока и одежды) до анализа хозяйственных стратегий. Однако за внешней этнографичностью очерка Свейна скрывается более глубокая нарративная структура, которую можно интерпретировать через концепцию «экзотического Аида» (exotic hades) [24, 559], предложенную Х. Винкиром. Согласно этой теории, путешествие европейца в неразведанные регионы неевропейских цивилизаций часто уподобляется греческому понятию «катабасиса» – мифологическому спуску в подземный мир [25]. Несмотря на теологические корни, этот мотив сохранился в западной литературе как устойчивая схема репрезентации «далеких земель». В этой оптике Алтай Свейна предстает как мистическая среда, сопоставимая с античным или христианским «иным миром», где калмыки (алтайцы, алтай-кижи) выступают в роли обитателей этого пространства, наделенных чертами, отличными от привычных европейских стандартов.

Свейн, заявляя о радости временного ухода от современной цивилизации, фактически осуществляет этот «спуск» в архаику. Однако такие радикальные на первый взгляд допущения автора о ценности «дикости» на деле лишь подчеркивают манифестацию его собственной европейской идентичности. Несмотря на

восхищение навыками кочевников, Свейн оценивает их через призму своих ценностей, где калмыки остаются обитателями «иного мира», чье существование оправдано лишь как контраст с «прогрессивной» Европой. Таким образом, его описание охоты, быта и кочевания становится элементом сложного литературного дискурса, где Алтай репрезентирован как «кросс-культурный Аид», требующий от европейца не только физического, но и концептуального освоения.

Особое внимание автор уделяет охотничьему промыслу как фундаментальной составляющей алтайского быта. Однако здесь профессиональная оптика Свейна в качестве представителя западной спортивной этики вступает в конфликт с традиционными методами кочевников. Он подвергает резкой критике местную культуру охоты, заявляя, что «туземцы <...> поставляют подстреленную дичь волкам и оставляют огромные головы гнить на земле» [23, 10]. В этом сюжете отчетливо прослеживается «взор» колониального администратора: Свейн не просто фиксирует факт, но и выражает надежду, что «российское правительство ограничит их действия» [23, 10]. Таким образом, автор делегирует империи право контроля над природопользованием, отказывая коренному населению в рациональности их собственных вековых практик.

Характерной чертой нарратива Свейна является использование полярных оценочных категорий, конструирующих внутренне противоречивый образ этноса. С одной стороны, автор не лишен романтизированного восприятия «благородного дикаря», называя алтайцев «истинными детьми степи» и подчеркивая их природную одаренность: «зоркий глаз, как у ястреба» [23, 123].

Однако этот позитивный пласт уравнивается жесткими стереотипами. Для Свейна как военного человека калмыки оказываются «неудобным» объектом взаимодействия: они «ленивы и некомпетентны в качестве слуг» [23, 237], а их нежелание вписываться в иерархическую структуру – «Ни один из калмыков не имел ни малейшего представления о том, чтобы подчиняться приказам» [23, 154] – интерпретируется как системный порок. Важным критерием дистанции вновь выступает бытовая гигиена: вердикт о том, что калмыки «слишком грязны, чтобы им доверять обслуживание за столом» [23, 242-243], окончательно закрепляет статус «чужого», исключая возможность полноценного социального контакта. В тексте Свейна калмыцкий этнос предстает в парадоксальном свете – как виртуозные хозяева дикой природы, остающиеся при этом трудноуправляемыми и «нерациональными» субъектами с точки зрения европейских стандартов порядка.

В репрезентации межнациональных отношений Свейн прибегает к характерному для англоязычного сознания того времени компаративизму, отмечая внешнее и поведенческое сходство калмыков с «североамериканскими индейцами» [23, 204]. Это сравнение, неоднократно возникающее в тексте [23, 94-95, 98, 204], вписывает аборигенов Алтая в глобальный контекст «исчезающих народов» и маркирует их как часть единого, понятного европейцу внегеографического пространства «дикости». «Калмыки» в этой оптике предстают не просто локальной этнической группой, а универсальным типом «Другого», экзотического и архаичного.

В то же время автор фиксирует глубокие процессы аккультурации на Алтае, выделяя группу «обрусевших калмыков». Свейн с удивлением отмечает высокий уровень их социальной интеграции: они «жили точно так же, как русские, в одних домах с русскими, одевались так же и братались с ними на равных», что, по мнению автора, купировало проявления «расовой враждебности» [23, 216]. В этом описании российский имперский опыт предстает перед британским офицером как модель успешного (хотя и стирающего самобытность) сосуществования, контрастирующая с колониальными практиками Британской империи.

Религиозная сфера в очерках Свейна остается зоной принципиального отчуждения. Он интерпретирует духовную жизнь кочевников исключительно через категорию «суеверия», последовательно маркируя своих героев как «суеверных калмыков» [23, 211]. Обладая взглядом типичного представителя викторианской эпохи, Свейн десакрализует местный ландшафт: духи гор и рек в его нарративе превращаются в «нелепые фантазии», препятствующие рациональному освоению пространства. Шаманы в тексте лишены подлинного сакрального статуса и характеризуются как «языческие калмыцкие жрецы» [23, 211]. Такая номинация не только подчеркивает цивилизационную дистанцию между рациональным наблюдателем и «темным» объектом описания, но и вписывает верования алтайцев в упрощенную парадигму «умирающего язычества». Отказ признать за шаманизмом статус сложной религиозной системы позволяет Свейну утвердить интеллектуальное превосходство европейца, для которого обряд – это лишь экзотическое зрелище, лишенное глубокого метафизического смысла.

Таким образом, травелог Свейна, несмотря на значительный объем фактических данных, является классическим примером формирования образа «Другого». Алтайцы под именем «калмыков» здесь репрезентированы через набор противоречивых характеристик: от восхищения их природной интуицией до жесткого осуждения их бытовой культуры. В конечном счете, в нарративе Свейна этот этнос предстает как экзотическая и потенциально деструктивная сила, которая нуждается в дисциплинирующем контроле со стороны имперской власти.

В травелоге Лоуренса Зетланда «На окраинах империи в Азии» (1904) репрезентация калмыцкого этноса (34 упоминания) строится на пересечении их хозяйственной специализации и кочевого быта. Центральным мотивом повествования становится феномен охоты, который автор интерпретирует как фундаментальную стратегию выживания: «Их охота – это средство существования, а не развлечение» [26, 230]. Зетланд, будучи представителем британской элиты, прибегает к классическим аллюзиям для описания мастерства степных охотников. Сравнение калмыка с «древним Нимродом», библейским «сильным звероловом», придает образу кочевника эпический масштаб, превращая его в «могучего охотника» [26, 230]. Однако эта героизация ограничена рамками материальной культуры: образ жизни этноса жестко детерминирован природной средой и мобильностью, что фиксируется в описаниях «серых войлочных палаток» [26, 230] и расселения в «юртах» [26, 245].

Автор выстраивает амбивалентный психологический портрет, где эмоцио-

нальная витальность калмыков соседствует с жесткими поведенческими табу викторианской эпохи. С одной стороны, Зетланд отмечает их искренность и открытость: они «невероятно счастливы, смеялись и кричали от восторга» [26, 239]. С другой стороны, этот позитивный фон перекрывается набором натуралистических стереотипов, маркирующих цивилизационную дистанцию. В тексте фиксируется дефицит гигиенической культуры – «Калмык харкает всегда и при любых обстоятельствах» [26, 239], – а также традиционные для западного дискурса обвинения в лени: «Калмык никогда не подумает идти куда-либо на своих ногах» [26, 248]. В конечном счете автор транслирует упрощенный вердикт об интеллектуальной ограниченности «Другого» [26, 261].

Важным индикатором имперских трансформаций в тексте Зетланда становится религиозный аспект. Фиксация появления «калмыков, обращенных в православие» [26, 275], служит для британского наблюдателя свидетельством активных процессов аккультурации. Таким образом, в нарративе Зетланда калмыки предстают как народ, находящийся в состоянии перехода: сохраняя архаичные навыки «Нимродов» и кочевой уклад, они постепенно интегрируются в административное и конфессиональное поле Российской империи, утрачивая при этом часть своей «экзотической» автономии.

В травелогах Гарри де Виндта («Из Кале по суше», 1889), Джеймса Робертса («Бегство ради спасения и взгляд на Монголию изнутри», 1903) и Линдона Бейтса («Русский путь в Китай», 1910) репрезентация калмыцкого этноса носит более фрагментарный характер, сводясь к нескольким функциональным упоминаниям. Тем не менее, эти краткие свидетельства позволяют реконструировать внешние маркеры идентичности калмыков в представлении англоязычных путешественников.

Для британского путешественника, исследователя и авантюриста де Виндта, известного своими экспедициями по сухопутным маршрутам из Европы в Азию, калмыки вписываются в экономическую карту региона через специфические практики потребления. Он фиксирует их быт через призму торговых связей, отмечая импорт огромного количества кирпичного чая: «Он называется „кирпични“ и в основном пьется калмыками и киргизами» [27, 635]. В этой оптике чай становится объединяющим культурным маркером кочевых народов степного пограничья.

Американский христианский миссионер Робертс, многие годы проживший в Северном Китае, в своих очерках обращается к лингвистическому и историческому аспекту. Он выделяет значимость калмыцкого языка, определяя их диалект как «ключ к монгольскому» [28, 208], что косвенно указывает на признание их центральной роли в понимании культуры кочевой Центральной Азии. Исторический фон в его тексте очерчен через призму перманентного конфликта: Робертс подчеркивает их субъектность, упоминая, что они «часто воевали с Китаем и Россией» [28, 232], что закрепляет за калмыками статус воинственного народа, отстаивающего свою независимость на стыке двух империй.

Нью-Йоркский инженер, политик и писатель Бейтс рассматривает калмыков в контексте их трансграничной мобильности. Он фиксирует масштабные пере-

мещения народов, сходящихся в ключевых точках имперского пространства: «Калмыки приезжают с Волги, маньчжуры совершают паломничества, буряты спускаются с севера Байкала...» [30, 232]. В описании Бейтса калмыки предстают как динамичный элемент евразийской этнической мозаики, сохраняющий прочные связи со своим волжским ареалом, но активно участвующий в жизни отдаленных территорий. Таким образом, даже в кратких упоминаниях у данных авторов калмыцкий этнос сохраняет черты исторической самостоятельности и культурного своеобразия, маркируя собой обширные пространства имперского Востока. Центральной характеристикой репрезентации калмыков в англоязычных источниках рубежа веков является глубокая внутренняя противоречивость создаваемого образа. В текстах наблюдается постоянная флуктуация между признанием достоинств этноса и трансляцией устойчивых колониальных предубеждений.

С одной стороны, авторы отдают дань природной витальности и этическим качествам народа. Калмыки описываются как «добродушные и великодушные» [21, 163], их эмоциональная открытость подчеркивается наблюдениями за тем, как они были «невероятно счастливы, смеялись и кричали от восторга» [26, 239]. Профессиональные навыки кочевников – в частности, мастерство «искусного охотника» [26, 248] – вызывают искреннее уважение путешественников, закрепляя за ними статус «добрых калмыков» [23, 176], органично вписанных в суровую среду степи и гор. С другой стороны, в нарративах доминирует жесткий набор негативных стереотипов, выполняющих функцию цивилизационной демаркации. Позитивные черты «детей природы» вступают в конфликт с требованиями западного прагматизма, что порождает обвинения в системной лени, глупости и неорганизованности. Особое место занимает мотив нечистоплотности, который в англоязычном дискурсе того времени служил не просто бытовым замечанием, а фундаментальным маркером культурной дистанции.

Такая полярность оценок свидетельствует о том, что калмыцкий этнос воспринимался западными наблюдателями как пограничный феномен: вызывая симпатию своей архаичной свободой и мастерством, он одновременно маркировался как «отсталый» и нуждающийся в дисциплинирующем воздействии цивилизации. Эта внутренняя борьба в сознании авторов – между восхищением и отчуждением – и определяет специфику образа калмыков в британских и американских очерках рассматриваемого периода.

Заключение

Анализ англоязычной путевой литературы второй половины XIX – начала XX вв. позволяет реконструировать процесс формирования устойчивого, но внутренне конфликтного коллективного портрета калмыков. Исследование выявило отчетливую стадийность репрезентации: от «инвентаризационного» взгляда середины XIX века (А. Мичи), фиксирующего этнос как статичный элемент имперской географии, к «плотному описанию» рубежа столетий (Г. Ланселл, Г. Г. К. Свейн, Л. Зетланд), где калмыцкий мир обретает социокультурную и историческую глубину.

Центральной чертой этого образа стала его структурная амбивалентность. Англоязычные авторы конструировали фигуру «Другого» на пересечении двух мощных дискурсов. С одной стороны, это романтизированный образ «благородного дикаря», воплощенный в метафоре «Нимродов степи» и «детей природы», обладающих уникальной интуицией и свободой. С другой стороны, это жесткий колониальный стереотип, где кочевник маркируется как носитель «грязи», «лени» и «иррациональности». Такая полярность оценок служила инструментом цивилизационной дистанции: восхищаясь охотничьим мастерством или гостеприимством калмыков, западный наблюдатель одновременно легитимировал необходимость внешнего дисциплинирующего контроля со стороны «цивилизованной» власти.

Важнейшим научным результатом работы стало доказательство того, что в англоязычном дискурсе калмыки наделялись высокой степенью субъектности. В отличие от многих других народов окраин, калмыцкий этнос предстает в текстах (особенно у Лансделла и Робертса) как активный исторический актер, чья идентичность сформирована в пространстве межэтнических столкновений и политического лавирования между великими империями. Фиксация процессов аккумуляции – от «обрусевших калмыков» Алтая до «христианских школ» – показывает, что западный взор улавливал не только экзотику, но и динамику имперской интеграции, превращавшей «дикое пограничье» в упорядоченное пространство.

В итоге, корпус рассмотренных травелогов (от Мичи до Бейтса) представляет собой не просто сумму этнографических фактов, а сложный механизм культурного трансфера. Англоязычные авторы «переводили» калмыцкую реальность на язык викторианских ценностей, создавая многогранный образ народа, зажатого между архаикой кочевого прошлого и вызовами имперского модерна.

Благодарности

Источник финансирования: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № № 25-28-20397 «Межнациональные отношения в Сибири в рецепции европейских путешественников конца XIX – начала XX вв. <https://rscf.ru/project/25-28-20397/>.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Мацакова В. М. Проблема вхождения калмыков в состав России во взаимосвязи с военной политикой государства в XVII–XVIII вв. // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. – 2024. – № 2 (49). – С. 113-117.
2. Гунаев Е. А. Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская орда в XIX – начале XX вв.: модели административного управления // Новый исторический вестник. – 2025. – № 3 (85). – С. 133-151.
3. Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. – М.: Новое литературное обозрение, 2003. – 567 с.
4. Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России: авторизов. пер. с англ. В. Гончарова. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 538 с.
5. Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. - 1000 с.

6. Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Навстречу восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 419 с.
7. Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 414 с.
8. Проскурина В. Мифы империи: Литература и власть в эпоху Екатерины II. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 322 с.
9. Алексеев П. В. Концептосфера ориентального дискурса в русской литературе первой половины XIX в.: от А. С. Пушкина к Ф. М. Достоевскому. – Томск: ТГУ, 2015. – 347 с.
10. Кивельсон В. Картографии царства: Земля и ее значения в России XVII века: пер. с англ. Наталии Мишаковой / науч. ред. перевода Михаил Кром. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 357 с.
11. Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 816 с.
12. Healy R. From travel to mobility: Perspectives on journeys in the Russian, Central and East European past // *Mobility in the Russian, Central and East European past*. – 2019. – P. 1-14.
13. Rowson J. The threshold of Siberia: Tracing migrant experiences in Perm Province during the long nineteenth century // *Mobility in the Russian, Central and East European past*. – 2019. – P. 17-31.
14. Морев В. А., Морева А. В. Дороги, средства транспорта и особенности путешествия по Российской империи в XIX в. // *Вестник Томского государственного университета*. – 2025. – № 512. – С. 149-157.
15. Savelli D. Kiakhta ou l'épaisseur de la frontière // *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. – 2008. – № 38-39. – P. 271-338.
16. Jürgenson A. Siberlaste identiteedi kujunemine ja selle üks poliitilisi avaldumisvorme – oblastnike liikumine // *Acta Historica Tallinnensia*. – 2007. – № 11. – P. 30-47.
17. Почекаев Р. Ю. Государство и право в Центральной Азии глазами российских и западных путешественников XVIII – начала XX в. – М.: Изд. дом «Высшая школа экономики», 2019. – 424 с.
18. Marinelli M. The politics of heritage in a river-city: Imperial, hyper-colonial, and globalising Tianjin // *Built Heritage*. – 2024. – № 8 (1). – P. 1-17.
19. Morrison A. Metropole, colony, and imperial citizenship in the Russian Empire // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. – 2012. – № 13 (2). – P. 327-364.
20. Michie A. The Siberian overland route from Peking to Petersburg, through the deserts and steppes of Mongolia, Tartary, &c. – London: J. Murray, 1864. – 420 p.
21. Lansdell H. Russian Central Asia: including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. – Boston: Houghton, Milffin, and Co, 1885. – Vol. 1. – 740 p.
22. Lansdell H. Russian Central Asia: including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. – London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1885. – Vol. 2. – 770 p.
23. Swayne H. Through the highlands of Siberia. – London: R. Ward, limited, 1904. – 259 p.
24. Alekseev P. V., Alekseeva A. A., Boone P. Remembering India: Southern Altai in Harold Swayne's travelogue // *Mir Nauki, Kultury, Obrazovaniya*. – 2020. – № 3 (82). – С. 558-559.
25. Vynckier H. Exotic Hades: The Representation of Alien Lands As Underworlds in European Literature // *History of European Ideas*. – 1992. – № 14 (6). – P. 863-876.
26. Zetland Lawrence J., Lumley D., Marquis. On the outskirts of empire in Asia. – Edinburgh, London: W. Blackwood, 1904. – 408 p.

27. De Windt H. From Calais by land. – London: Chapman and Hall, 1889. – 647 p.
28. Roberts J. Flight for life and an inside view of Mongolia. Boston, Chicago: The Pilgrim press, 1903. – 393 p.
29. Bates L. The Russian road to China. – Boston, New York: Houghton Mifflin Co, 1910. – 391 p.

© П. В. Алексеев, С. С. Жданов, В. С. Шарыпова, 2026