

большем распространении культов общехристианских, чем болгарских святых.

4. Важной особенностью этнического самосознания болгарской народности является тот факт, что оно целенаправленно поддерживалось ограниченным кругом представителей духовной элиты, хотя и было присуще обыденному сознанию широких масс.

В связи с этими особенностями донациональной ступени этнического самосознания процесс формирования самосознания болгарской нации идет по пути расширения представлений о локальной принадлежности и постепенного наполнения локальных топонимов общеэтническим содержанием, т.е. по пути движения от местного и областного к общеэтническому. Этнотерриториальный компонент самосознания болгарской народности проявляется особенно четко, вероятно, потому, что единственный признак социальной общности болгар после завоевания турками — это территориальное единство болгарских земель в рамках Османской империи. В условиях перехода от народности к нации более низкая его ступень — сознание принадлежности к региону и локальному поселению — постепенно теряет свое значение. Некоторые из областных и локальных самоназваний отпадают, другие же наполняются общеэтническим смыслом.

Формирование национального самосознания происходит вначале в теснейшей связи с эволюцией религиозных представлений, благодаря чему из общерелигиозной связи выделяется собственно этническая. В обстановке чуждого политического господства этнически определенная религиозная общность в большой степени выражает представления о независимости общности этнической. Вот почему правомерно рассматривать создание болгарской экзархии в 1870 г. и определение ее границ до середины 70-х годов XIX в. путем народного плебисцита как проявление сформировавшегося и действующего национального самосознания, которое еще ярче и убедительнее выражается в революционных акциях болгар до их освобождения в 1878 г., которые имеют национально-освободительный и массовый социально-политический характер.

Параллельно с указанными тенденциями национальные идеи внедряются в прослойки и классы болгарского общества, что сопровождается оснащением этнического самосознания классовыми мотивами. Эта новая ступень самосознания характеризуется массовостью, а в своих зрелых формах — классовой спецификой.

## **А. И. Карагодин**

### **УНАГАН БОГОЛЫ**

#### **{ОБ ЭВОЛЮЦИИ ФОРМ ЗАВИСИМОСТИ У МОНГОЛАЗЫЧНЫХ КОЧЕВНИКОВ}**

Возникновение и развитие частной собственности, рост имущественного неравенства среди кочевников, как и вообще у всех народов, сопровождались сложными общественно-политическими процессами, не свойственными первобытно-общинному строю. С одной стороны, наблюдалось разорение общинников, с другой — выделялась и обособлялась собственная знать, знать не только по происхождению (благодаря наследованию общественных должностей), но и по богатству. Знатность без богатства — феномен краткосрочный. С ростом объема общественных функций в том или ином коллективе, что несомненно связано с развитием межплеменной организации, с усилением общения племен, с

поддержанием постоянных внешнеполитических связей, торговых, союзнических отношений, происходило закрепление политической власти знати над определенными коллективами<sup>1</sup>. Ф. Энгельс особо подчеркивал, что в основе политического господства повсюду лежало отправление какой-либо общественной функции<sup>2</sup>. Постепенно знать превращалась в господ, а экономически зависимые общинники становились е людьми, *hominēs* (кюмюн). Механизм взаимоотношений знати с вышестоящими лицами требовал от нее строгого исполнения военных обязанностей. Это вело к приобретению знатью некоторой судебной и даже карательной власти. Во внутривополитической жизни того или иного коллектива представители знати опирались на своих слуг, телохранителей и т. д. Но в отношениях с такой же знатью из других коллективов (а это происходило постоянно) ей необходимо было искать защиты у всех общинников. Именно поэтому продолжали бытовать некоторые демократические принципы управления, невысокая степень эксплуатации, подати на нужды всего общества, а не отдельным лицам.

Не все члены коллектива у монголоязычных кочевников теряли личную свободу. Возможен был даже переход от одного представителя знати к другому. Тем временем число экономически зависимых росло. Условий для этого было предостаточно. Непрерывавшиеся военные столкновения приводили к обнищанию. Этому же способствовали и неблагоприятные для развития скотоводства засухи, суровые зимы. Имело место и добровольное закабаление. С другой стороны, благодаря войнам коллективы пополнялись представителями других этнических групп. Отношение представителей знати (нойона), разумеется, не могло быть одинаковым к победителям и побежденным. Ввиду низкого уровня потребностей нойоны вполне удовлетворялись данью, полученной от вновь поступивших подданных. В то же время эксплуатация старых подданных приобретала скорее символический, чем реальный характер. Победители, т. е. старые подданные нойонов, чувствовали себя на более высокой ступени общественной лестницы. Но со временем противоречия между этими группами зависимого населения сглаживались, главным образом потому, что знать не была заинтересована в резком усилении экономического положения и повышении политического статуса старых подданных. Следует также учитывать, что потребности все же росли, следовательно, усиливалась эксплуатация и старых подданных. Сближение обеих групп зависимого населения происходило более интенсивно в моменты военных столкновений с другими коллективами, когда в данный коллектив поступали новые подданные. Процесс повторялся, хотя уже на несколько иной качественной основе. Подчинение больших масс инородного населения приводило к тому, что зависимым слоям определялось особое место в структуре того или иного народа, племени, улуса.

Но вследствие единообразия путей добывания средств к жизни, вследствие стагнации производительных сил в кочевых обществах процесс этот мог длиться столетиями и не получал завершения. Прогресс был незначителен, но он все же был<sup>3</sup>. Все это дает нам основание рассматривать исследованный Б. Я. Владимирцовым институт *унаган боголов*<sup>4</sup> как одну из первоначальных форм отношений зависимости в кочевом обществе<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 508—509.

<sup>2</sup> Там же, т. 20, с. 184.

<sup>3</sup> При этом необходимо иметь в виду, что в этот период вассальные отношения могли и не быть связанными с земельными пожалованиями.— См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 509—510.

<sup>4</sup> См. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934.

<sup>5</sup> О важности рассматриваемого вопроса см. рец. Маркова Г. Е. на кн.: Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. М.: Наука, 1972.— Сов. этнография, 1973, № 3, с. 184.

А. Ю. Якубовский утверждал вскоре после выхода в свет труда Б. Я. Владимирцова, что мимо него не пройдет ни один исследователь истории монгольской эпохи<sup>6</sup>. Так и случилось. Добавим, что он важен и для исследователей истории кочевых обществ вообще<sup>7</sup>. Книга Б. Я. Владимирцова продолжает вызывать споры и в настоящее время. Одни оценивают ее как «классический образец исторического исследования»<sup>8</sup>, другие отмечают и свойственные этой работе серьезные недостатки, в том числе явное преувеличение автором степени развития феодальных отношений у монголов, перенесение на монгольское общество классических черт развитого западноевропейского феодализма<sup>9</sup>. Часть историков не принимает основных выводов Б. Я. Владимирцова о наличии феодальных отношений у монголов<sup>10</sup>, а отдельные исследователи в пылу полемики обвинили автора в воскрешении им реакционной теории насилия Дюринга<sup>11</sup>.

Особенно спорной оказалась теория об унаган боголах. А. Ю. Якубовский назвал *unagan bogol* «чрезвычайно важной категорией»<sup>12</sup>. Многие советские историки в своих конкретных исследованиях присоединились ко взглядам Б. Я. Владимирцова по данному вопросу<sup>13</sup>. Существуют, однако, и другие мнения и оценки этой теории. Так, Г. Е. Марков, ссылаясь на неясность трактовки термина «унаган богол» в источниках, высказывает мнение, что установить истинный характер этого института, хозяйственное и общественное положение людей в этом состоянии затруднительно<sup>14</sup>. А. С. Тольбеков и это теоретическое положение Б. Я. Владимирцова объявил развитием теории насилия Дюринга<sup>15</sup>. Мы не можем с этим согласиться, поскольку не уловили методологической ограниченности концепции Б. Я. Владимирцова по указанному вопросу. В теории Дюринга насилие объявляется первичным и решающим фактором исторического процесса. Но не соглашаясь с этой теорией, не следует вообще отказываться от объяснения некоторых исторических феноменов именно насилием. Это было бы в лучшем случае недиалектично. При решении социальных вопросов, в том числе и связанных со становлением классовых отношений К. Маркс и Ф. Энгельс учитывали и этот фактор. Так, Ф. Энгельс, например, даже упрекал Маурера за то, что он «недостаточно уделяет внимания насилию и его роли»<sup>16</sup>. И К. Маркс в «Капитале» подчеркивал, что «в действительной истории большую роль играют завоевание, порабощение, разбой,— одним словом, насилие»<sup>17</sup>.

Многие советские историки, обращаясь к термину «унаган богол», пытаются не только выяснить его этимологию<sup>18</sup>, но и дать характеристи-

<sup>6</sup> Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов и перспективы дальнейшего изучения „Золотой орды“». — Исторический сборник, 1936, № 5, с. 293.

<sup>7</sup> Козьмин П. Н. К вопросу о турецко-монгольском феодализме. М.— Иркутск, 1934.

<sup>8</sup> Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М.: Наука, 1964, с. 2.

<sup>9</sup> Очерки истории исторической науки в СССР. Т. IV. М.: Наука, 1966, с. 793; см. также работы А. Якубовского, Г. Румянцева, Г. Федорова-Давыдова, Е. Залкинда и др.

<sup>10</sup> Марков Г. Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.: Изд-во МГУ, 1976.

<sup>11</sup> Тольбеков С. Е. Кочевое общество казахов в XVII — начале XX в. Алма-Ата, 1971, с. 224 сл.

<sup>12</sup> Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова..., с. 297.

<sup>13</sup> См.: Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок.— Тр. Ин-та востоковедения, т. 45. М.— Л.: Изд-во АН СССР, 1946; Викторова Л. Л. Становление классового общества у древнемонгольских кочевников.— В кн.: Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. 1. М.: Наука, 1968, с. 570; Залкин Е. М. Изучение генезиса феодализма у бурят.— В кн.: Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М.: Наука, 1969, с. 253.

<sup>14</sup> Марков Г. Е. Кочевники Азии..., с. 66.

<sup>15</sup> Тольбеков С. Е. Указ. раб., с. 222.

<sup>16</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 35, с. 105.

<sup>17</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 726.

<sup>18</sup> Рыгдылон Э. Р. О монгольском термине онгу-богол.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М.: Изд-во восточ. лит.-ры, 1958, с. 166—172; Викторова Л. Л. Указ. раб., с. 570, примеч.; Мункуев Н. Ц. Заметки о древних монголах.— В кн.: Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: Наука, 1970, с. 352—381.

ку и оценку этой социальной категории с точки зрения развития общественных отношений у кочевников<sup>19</sup>. Принято считать, что этот термин не встречается ни в одном из источников, а Б. Я. Владимирцов вывел его из термина *онгу-богол*, приводимого Рашид-ад-дином. Э. Р. Рыгдылон присоединился к этой точке зрения и привел ряд фактов, позволяющих во многом уточнить характер этой категории.

Бол (богол) — по-монгольски «раб». С точки зрения Рашид-ад-дина, свыкшегося с неограниченной властью восточных монархов, «рабами» были все их подданные. В содержание этого слова он вкладывал совсем иной смысл, чем это делается нами, подчеркивал и Б. Я. Владимирцов, а вслед за ним и Э. Р. Рыгдылон<sup>20</sup>. В представлении Рашид-ад-дина все население, не принадлежавшее к роду Чингис-хана — рабы, а из этого следует, что словом «богол» обозначалась определенная форма зависимости. Э. Р. Рыгдылон указывал, что слово «унаган» соотносят с «онгу», «аутку» и «отэгу», что значит «старый», «древний». Именно доказательству существования термина «отэгу богол», а не «унаган богол» посвятил свою статью Н. Ц. Мункуев, призвавший отказаться от употребления термина «унаган», заменив его на «отэгу»<sup>21</sup>. Можно считать доказанным, что унаган богол — это не что иное, как утэгу богол, отэгу богол, отэг-боол<sup>22</sup>. Перед нами старые рабы, скорее всего подданные Чингис-хана и его семьи (рода). Это союзники, при помощи которых род Чингис-хана сумел возвыситься над другими народами. Подобный вывод подтверждается и материалами, приводимыми Б. Я. Владимирцовым<sup>23</sup> и Рашид-ад-дином<sup>24</sup>.

Часто отношения между нойонами и их унаган богами (отэгу богами<sup>25</sup>) настолько сглаживались, что начинали напоминать отношения двух союзных родов. Владельческий род брал у своих унаган боголов девушек в жены и давал им своих. Из среды унаган боголов выходили сподвижники членов владельческого рода. Однако, ссылаясь на такой характер взаимоотношений, Б. Я. Владимирцов сделал неожиданный вывод: отношения между родом владельческим и родом унаган боголов — это отношения сюзерена, сеньора и крепостных вассалов, которые не могли свободно расторгать связи, скреплявшие их с владельческим родом<sup>26</sup>. Это неожиданное заключение, тем более что чуть ниже наиболее видные и состоятельные унаган боголы отнесены к классу владельцев<sup>27</sup>.

Подведем некоторые итоги. Унаган боголы — старые рабы, старые подданные (унаган албату) — представляли собой особую социальную категорию феодализирующегося монгольского общества, состоявшую из людей, впоследствии становившихся относительно свободными, связанных с нойоном определенными вассальными отношениями. При помощи унаган боголов нойоны добивались своих политических целей, отстаивали свою независимость. Они выступали как союзники, старые «друзья», побратимы и даже «сваты». Но чтобы оттенить могущество новоявленных владык, их и называли богами, позже — албату. Но почему старые? Раз есть понятие «старые», должно быть и понятие

<sup>19</sup> Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова..., с. 297—298; Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. М.: Изд-во МГУ, 1973, с. 36—39; Викторов Л. Л. Указ. раб., с. 570.

<sup>20</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 64; Рыгдылон Э. Р. Указ. раб., с. 171.

<sup>21</sup> Мункуев Н. Ц. Указ. раб., с. 361, 377 и др.

<sup>22</sup> История Монгольской Народной Республики (на монг. яз.), т. 1. Улан-Батор, 1966, с. 197.

<sup>23</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 65.

<sup>24</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 2. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1952, с. 15.

<sup>25</sup> Автор статьи для удобства продолжает пользоваться старым термином, не возражая и против применения термина «отэгу-богол».

<sup>26</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 65.

<sup>27</sup> Там же, с. 70. Против перевода термина «унаган богол» как крепостных вассалов справедливо возражают советские историки. См.: Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова..., с. 297; Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды..., с. 38.

«новые». Вполне обоснованно возникает предположение о противопоставлении унаган боголов не только роду Чингис-хана, но и какой-то другой социальной группе. Уже А. Ю. Якубовский заметил, что Б. Я. Владимирцов правильно видел в унаган боголах категорию, отличную от социальной категории *харачу*<sup>28</sup>. И действительно, завоеванные при помощи унаган боголов другие роды, племена, если пользоваться терминологией Б. Я. Владимирцова, именовались «простые богол». У Рашид-ад-дина эти роды носят название *otole bogol* — простые рабы. Заметим, что все они были как раз из «левого поколения»<sup>29</sup>. Вот они-то и находились на противоположном полюсе социальной структуры древнемонгольского общества. Отоле боголы представляли население, зависимое от чингисханидов и в некоторой степени до известного времени — от их унаган боголов. По отношению к третьим обществам и унаган и отоле обычно выступали вместе. И при завоевании новых боголов отоле как оказавшие услугу своему владельцу в борьбе с внешними, «чуждыми» людьми приближались к унаган и даже переходили на их положение. Проследившая эволюцию отоле боголов, Б. Я. Владимирцов писал, что скоро или через несколько поколений «простые рабы» превращались в тех же унаган боголов, как бы повторяя историю последних. Разница состояла лишь в том, что теперь унаган боголы становились «крепостными вассалами не рода, а определенного лица»<sup>30</sup>.

Возможно, уже в древности термин «унаган богол» был заменен на *унаган албату*. Э. Р. Рыгдылон оперировал этим выражением со ссылкой на словарь Ковалевского<sup>31</sup>. Б. Я. Владимирцов не приводит сведений о времени возникновения термина *албату*. Но из чтения его книги вытекает, что термин «албату», который обычно применяли к самому низшему классу монголо-ойратского общества, не совсем четко отражал социальную структуру этого общества. Более того, усматривается прямая, но не подчеркнутая автором аналогия с термином «унаган богол». Понятие «албату» (обязанный службой-повинностью, подданный) использовалось не только для названия трудящихся масс. Б. Я. Владимирцов отмечает, что простой арат был албату по отношению к своему сеньору, а сам сеньор, даже царевич, мог быть назван албату по отношению к своему *эзени* (хозяину), *хагану*. Таким образом, один и тот же термин существовал для обозначения социально-политического статуса и простолюдинов и царевичей по отношению к лицам, занимавшим более высокие посты<sup>32</sup>. Такое же положение существовало и в калмыцком обществе XVIII — первой половины XIX в. Нойоны называли своих людей албату (албт)<sup>33</sup>. Это подтверждено и исследованиями профессора Казанского университета А. Попова<sup>34</sup>. Но в то же время нойоны, обращаясь к российскому царю, также именовали себя албату<sup>35</sup>. Явно ощутив противоречивость этого термина, Б. Я. Владимирцов предложил класс албату разделить на «класс мелких феодалов» и «класс простых»<sup>36</sup>. Но едва ли такое разделение решает вопрос о характере категорий феодалов или феодално-зависимых

Сказанное выше позволяет говорить о том, что албату — прежде всего выражение определенной степени подданства, подвластности конкретному лицу. В каждом случае требуется специальное исследование для установления социально-политического статуса албату в системе тех или иных общественных отношений. В основе зависимости албату лежит подданство юридическое (если таковое имелось), официальное

<sup>28</sup> Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова..., с. 297.

<sup>29</sup> Рашид-ад-дин. Указ. раб., т. 1, кн. 1, с. 159; Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 68.

<sup>30</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 68.

<sup>31</sup> См.: Рыгдылон Э. Р. Указ. раб., с. 169.

<sup>32</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 159.

<sup>33</sup> Центральный гос. архив Калмыкской АССР (далее ЦГА КАССР), ф. 36, оп. 1, д. 365, л. 6—6 об.; ф. 6, оп. 1, д. 86, л. 232—232 об.; ф. 3, оп. 1, д. 337.

<sup>34</sup> ЦГА КАССР, ф. 28, оп. 1, д. 228, л. 40.

<sup>35</sup> Там же, ф. 33, оп. 1, д. 242, л. 61.

<sup>36</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 169.

или неофициальное признание политической зависимости, зависимости в силу известных обстоятельств или в силу традиций. И поэтому указанный термин не может служить для обозначения однородной группы, сословия.

Нами выявлены причины образования по крайней мере двух типов отношений албату. Почему калмыцкие ханы, нойоны пользовались во взаимоотношениях с русским царем термином «албату»? Да потому, что в реальной обстановке они имели в виду лишь свое добровольное подчинение *цаган-хану* (белому царю). Протестуя против ограничения своих прав в России, калмыцкие нойоны всегда подчеркивали именно добровольность перехода калмыцкого народа в Россию<sup>37</sup>. Здесь не было (разумеется, первоначально) отношений господства и подчинения, так как не существовало реального присвоения чужой воли, а признавалось лишь номинальное верховенство, покровительство российского царя.

Кочевники четко противопоставляли добровольное подчинение подчинению посредством силы. Но и в том, и в другом случае перед нами албату. В слабо развитых обществах насилие выступало едва ли не главным регулятором социальных отношений. Так было и у калмыков. Шубучинеры Багацухуровского улуса, отстаивая свою независимость от зайсангов, обосновывали свое право на свободу прежде всего тем, что они никогда и никому не отдавались «сильною рукою» (*кючени орап*)<sup>38</sup>. Об этом же свидетельствуют материалы дела по поводу захвата нойоном Замьяном мерген-цорджиновых шабинеров<sup>39</sup>. Или вот примечательный в этом отношении факт. Дербетовские бухусы по их согласию были переданы (*огугсен белей*)<sup>40</sup> одному зайсангу. Но потом их «усильно» передали другому (*абги огугсен*)<sup>41</sup>. Именно на таких принципах строились взаимоотношения *хуучин албату* (древних подданных) — *орулх албату* (вновь поступивших подданных).

В литературе об азиатских кочевниках часто упоминается деление кочевых народов, а чаще их войска на две части: крылья, руки, стороны левые, правые<sup>42</sup>. Т. А. Жданко высказала вполне справедливое предположение о том, что деление племен на две части — это закономерное явление и что первичным было именно деление племен и их территорий, вызванное «какими-то особенностями общественного строя», а уже вторичным — отраженное в литературе деление войска на две части<sup>43</sup>. Нам уже приходилось писать, что такое членение было характерно для кочевых обществ не только в военное, но и в мирное время<sup>44</sup>. Заметим только, что в отношениях *зюн* (левый) — *барун* (правый) и *орулх албату* — *хуучин албату* нашла отражение дальнейшая эволюция отношений *унаган богол* — *отоле богол*. Примечательно, что как *отоле боголы*, так и *зюн* (*орулх албату*) составлялись из иноплеменных, покоренных, «неродственных», зависимых народов, племен, улусов.

Несколько иным было развитие этих отношений в Дербетовском улусе. Внутриполитическая борьба здесь закончилась в 1786 г. причислением его к казенному ведомству. С этого времени образовались как бы две группы дербетов: с одной стороны, основная масса улуса, состав-

<sup>37</sup> Гос. архив Астраханской области (далее ГААО), ф. 1, оп. 10, д. 1257, л. 4—7 об.; ЦГА КАССР, ф. 2, оп. 1—а, д. 16, л. 63.

<sup>38</sup> ЦГА КАССР, ф. 1, оп. 1, д. 24, л. 10.

<sup>39</sup> Там же, ф. 36, оп. 1, д. 370, л. 756—756 об.

<sup>40</sup> Это выражение имеет в их жалобе как бы одобрительный оттенок.

<sup>41</sup> Дословно: «беря, отдать», что связано будет с потерей их свободы. Пользуясь случаем, автор приносит искреннюю благодарность за помощь в переводе документов старокалмыцкой письменности И. О. Кокшаевой и П. К. Корсункиеву.

<sup>42</sup> См.: *Успенский В.* Страна Куко Нор или Цан Хай с прибавлением краткой истории ойратов и монголов. СПб., 1880, с. 11; *Леонтович Ф. И.* К истории права русских инородцев. Калмыцкое право, ч. I. Одесса, 1880, с. 222, 223—224; *Владимирцов Б. Я.* Указ. раб., с. 135, 149 и др.

<sup>43</sup> *Жданко Т. А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. Родоплеменная структура и расселение в XIX — начале XX в. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 38.

<sup>44</sup> См. *Карагодин А. И.* Дуальная организация приволжских калмыков.— Сов. этнография, 1984, № 5, с. 25—36.

лявшая одно время казенный Дербетовский улус, а с другой — часть калмыков этого же улуса, но принадлежавшая дербетовским нойонам на правах родового имени. Вот эта часть и получила в дальнейшем название *абганеров*<sup>45</sup>. Факты свидетельствуют, что основное ядро абганеров составили орулх албату (торгоутовского происхождения), а также оруды некалмыцкого населения: татары, адыги (черкесы), казахи и др.<sup>46</sup>.

Весь имеющийся материал по истории абганеров свидетельствует, что они представляли «особый род» в двух Дербетовских улусах, которые вновь стали владельческими. Особое положение абганеров подтверждалось их особым социальным статусом. Астраханский губернатор в докладе А. П. Ермолову выделял в числе других калмыков «собственных их (т. е. нойонов.— А. К.) калмыков абганерами называемых»<sup>47</sup>. В источниках абганеров называют «исключительной собственностью владельцев»<sup>48</sup>, «крепостными»<sup>49</sup>. Считали абганеров своими крепостными, «холопами» и их владельцы. Так, в 1834 г. два абганеровских калмыка пожаловались на свою нойоншу, которая потребовала с одного из них 500, а с другого 1000 рублей. Оказалось, что во время холодной зимы эти калмыки сумели уберечь свой скот. И владелица «по своей бедности» обратилась к ним на том основании, что они были «крестьянами» ее отца<sup>50</sup>.

«Крестьянами» же калмыки обычно называли холопов, рабов. Но это уже следующая ступень эволюции унаган боголов, орулх албату. Анализ документов, составленных старокалмыцким алфавитом (*тодо узэг*), позволил нам выделить в социальной структуре калмыцкого общества категорию *цоохор*. Русские источники переводят ее как холоп, дворовый, крестьянин<sup>51</sup>. Так, бухусовские калмыки, жалуясь на своего зайсанга, в качестве одной из причин неподчинения ему указывали на то, что он «три семьи людей сделал собственными крестьянами»<sup>52</sup>. В некоторых случаях речь шла не о прямом захвате, а только о записи в цоохоры<sup>53</sup>. Один из зайсангов имел у себя в холопах 50 семей. В данном случае «холопы» в старокалмыцком тексте имели глоссу *цохортаган*<sup>54</sup>.

Общепринятый перевод слова цоохор — «пестрый, рябой, пестрота, несогласие». Поскольку перед нами термин социальный, то его перевод скорее всего связан с обозначением такой категории людей, которая не имела рода-племени, защиты коллектива. Кстати, неясность происхождения термина «холоп» также порождает ряд гипотез. Одна из них связывает слово «холоп» с уничижительным значением («отколотый», «происходящий от»), другая говорит о заимствовании этого слова из иранской корневой системы со значением «захваченный в качестве добычи»<sup>55</sup>. Наши материалы больше отвечают второй гипотезе.

<sup>45</sup> Этимология этого слова до конца не выяснена.

<sup>46</sup> ЦГА КАССР, ф. 35, оп. 1, д. 116, л. 172—173; д. 113, л. 104, 242; ф. 33, оп. 1, д. 68, л. 75 об.; Вестник Калмыцкого НИИ языка, литературы и истории при Сов. Мин. КалмАССР (Серия историч.), № 10. Элиста, 1974, с. 53, 56, 105, 16.

<sup>47</sup> ЦГИА СССР, ф. 383, оп. 29, д. 17, с. 366 сб.

<sup>48</sup> ЦГА КАССР, ф. 2, оп. 1-а, д. 29.

<sup>49</sup> ЦГИА СССР, ф. 383, оп. 29, д. 33, л. 64—65.

<sup>50</sup> ЦГА КАССР, ф. 2, оп. 1-а, д. 42, л. 340—342. Эти и другие факты показывают, что калмыцкие абганеры в этническом отношении не имели никакой связи с абганерами других монголоязычных народов. Этнонимы социального происхождения обычно не имеют преемственности с аналогичными названиями у других народов. См.: *Жуковская Н. Л.* Отражение социальной структуры в монгольских этнонимах.— Сов. этнография, 1969, № 4, с. 124.

<sup>51</sup> ЦГА КАССР, ф. 35, оп. 1, д. 113, л. 38 об.; д. 116, л. 162; ф. 34, оп. 1, д. 123, л. 48—51.

<sup>52</sup> Там же, ф. 33, оп. 1, д. 234, л. 34—34 об.

<sup>53</sup> Там же, л. 90.

<sup>54</sup> «Таган» как показатель множественности. См. ЦГА КАССР, ф. 34, оп. 1, д. 123, л. 48—51. Автор искренне благодарит за оказанную помощь в переводе канд. филолог. наук А. В. Бадмаева.

<sup>55</sup> См. об этом: *Свердлов М. Б.* Челядь и холопы в Древней Руси.— Вопросы истории, 1982, № 9, с. 45.

Прежде чем говорить о цоохор как о категории социальной структуры калмыцкого общества, отметим, что встречающиеся в русском переводе термины «крестьяне», «холопы», «дворовые» имеют идентичный социально-экономический смысл<sup>56</sup>. И другое обстоятельство: калмыки очень четко фиксировали различие между обычными аймачными и цоохор<sup>57</sup>. Отсутствие единообразия терминов в русских переводах для обозначения одних и тех же категорий населения связано и с продолжавшимся бытованием в калмыцком делопроизводстве монгольских терминов. У Б. Я. Владимирцова, как, впрочем, и у других авторов, отсутствует термин «цоохор». Для обозначения рабов и даже слуг у монголов употреблялись термины *китад*, *бол*, *мухали* и др.<sup>58</sup>. И в калмыцком обществе встречались *китад*, *китадут* (мн. число) и даже — *китад-мухулай*, реже — *боол* или просто *эрке*. В плане эволюции представляет интерес словосочетание *цоохор-китад*, также применявшееся для обозначения категории холопов, крестьян.

Думается, что слово «цоохор» наиболее полно и точно передавало социальное содержание соответствующей прослойки калмыцкого общества. Цоохоры как бы тяготели, с одной стороны, к орулх албату, а с другой — к древнемонгольским боголам, китадам, мухулай. Но если орулх албату представляли собой отдельные коллективы, оказавшиеся в зависимости от нойонов (временами и от хуучин албату), то цоохоры были объектом строго индивидуальной эксплуатации. Вспомним хотя бы случай с пришедшими на Волгу из Джунгарии 800 семей зюнгаров. Только после того, как ханские торгоуты разделили их на части, они оказались в холопстве (*китад-мухулай*) и превратились уже не в орулх албату, а в цоохоров.

Крестьяне, холопы, дворовые, они же цоохоры, китады, мухали представляли собой уже полностью несвободное население калмыцких улусов. Их положение приближалось к крепостному и даже рабскому. И это не удивительно. В определенных условиях формальные признаки крепостничества и рабства были очень условны: В. И. Ленин, касаясь России, писал, что на практике крепостное право мало чем отличалось от рабства<sup>59</sup>. Главный признак правового положения цоохоров — полная личная зависимость и подчинение своему хозяину (*эзени*), который распоряжался личностью цоохора, превращавшегося при определенных условиях в предмет купли и продажи. Но отождествление цоохоров с рабами может быть основано лишь на внешних юридических признаках, как это делается и по отношению к русским холопам<sup>60</sup>.

Какова же эволюция категории цоохоров? Принадлежавшие зайсангам цоохоры постепенно вливались в число аймачных, что несомненно объясняется эволюцией самих аймачных калмыков, продвигавшихся к статусу крепостного населения. Именно поэтому зайсанги начали освобождать своих цоохоров и переводить их в разряд аймачных<sup>61</sup>. Иной путь эволюции проделали цоохоры, принадлежавшие нойонам. Превращение нойонских цоохоров во владельческую дворню, в крепостное население связано с возникновением вокруг нойонских ставок поселений типа *цагар* (*сахар*). Нам представляется вполне вероятным происхождение слова «сахар» от «цоохор». Еще в XVIII в. встречались названия холопов не только как *цо : хор*, но и как *цо : хар*. К тому же и социально-экономическое положение сахар вполне соответствовало положению цохора, холопа, дворового. Сообщая о живущих при нойонах и зайсангах «в виде прислуги» калмыках, И. А. Житецкий называл их также цохор. Кибитки цохоров, хотя и располагались поодаль от зайсангских и нойонских ставок, но составляли с ними единый хотон. И. А. Житец-

<sup>56</sup> ЦГА КАССР, ф. 35, оп. 1, д. 182, л. 139 об.; ф. 33, оп. 1, д. 1, л. 28 об.; д. 13, л. 85 об.; ЦГИА ГрузССР, ф. 2, оп. 1, д. 933, л. 32.

<sup>57</sup> ЦГА КАССР, ф. 35, оп. 1, д. 170, л. 147 об.

<sup>58</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 118, 165.

<sup>59</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 70.

<sup>60</sup> Свердлов М. Б. Указ. раб., с. 44.

<sup>61</sup> ЦГИА СССР, ф. 383, оп. 29, д. 33, л. 187—187 об.

кий прямо указывает, что такой хотон состоял из кибиток «родственных и кибиток крепостных людей»<sup>62</sup>.

П. И. Небольсин считал цагаром «собрание кибиток близ владельческой ставки»; их обитатели занимались уходом за дойным скотом нойона<sup>63</sup>. Более широкое содержание вкладывал в понятие «цагар» Ф. И. Леонтович. Он включал в него не только служителей, но и воинов, и «владельческих думцев»<sup>64</sup>. Примечательно, что среди ногайских племен отмечалась такая этническая и социальная категория, как чагары. Как утверждает Б. Б. Қочекаев, это была категория зависимых крестьян, принадлежавших султану, князьям, узденям<sup>65</sup>.

Поселения цохоров находились не только возле нойонских и зайсангских ставок, но и возле монастырей. Но в этом случае цохоры составлялись, как пишет И. А. Житецкий, не из кибиток подвластного населения, а из лиц, которым покровительствовал хурул (монастырь), наемных работников<sup>66</sup>. Но известно, что ламинские и хурульские цохоры также составлялись из холопов, принадлежавших духовенству<sup>67</sup>. В связи с этим заметим, что и в записке врача Дапкова, жившего среди калмыков, беднота, оседавшая возле монастырей, также называлась «цахар»<sup>68</sup>.

Для понимания дальнейшего развития социальной категории цохоров важно то, что наемные работники зажиточных калмыков не назывались цохорами. Не входили в разряд цохоров пойки и обедневшие, но им подвластные калмыки<sup>69</sup>. Следовательно, в цахары (цохоры) включались не столько экономически обедневшие, сколько лично зависимые крестьяне. Время, конечно, сближало их социально-экономический статус, как это наблюдалось при хурулах.

Несмотря на разные источники происхождения социального института цохоров, различий в социальном статусе цохоров тех или иных типов практически не наблюдалось. Все они были лично зависимыми, однако имели семью, вели собственное хозяйство. Прикрепление цохора осуществлялось не только к личности господина, но также к ставке нойона, зайсангам, монастырям. С образованием категории цахаров успешнее развивалась первая форма феодальной земельной ренты — отработочная. От краткосрочного, эпизодического (поочередного) использования труда аймачных калмыков нойоны, крупные зайсанги и хурулы переходили к постоянному использованию труда лично зависимых людей, прежде всего цохоров. И не удивительно, что все русские источники соотносили цохоров с дворовыми крепостными крестьянами. Разумеется, в естественной обстановке происходило сближение хуучин албату с орулх албату, а последних — с цохорами. Но поскольку масса албату не могла быть посажена на землю или возле ставки, то и формы эксплуатации ее были иными, чем эксплуатация цохоров.

На этом можно было бы и закончить. Но, предвидя вопрос о том, правомерно ли распространять закономерности, выявленные в основном на калмыцком материале, и причем позднего времени, на другие кочевые общества, придется остановиться еще на двух моментах. Калмыки, монголоязычный народ, пришли в Россию со сложившимся общественно-политическим строем: они перенесли в Россию из Джунгарии то же общественное устройство, какое было свойственно многим монгольским народностям, и долгие годы сохраняли его<sup>70</sup>. Все это под-

<sup>62</sup> Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Астрахань, 1892, с. 31.

<sup>63</sup> Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852, с. 38.

<sup>64</sup> Леонтович Ф. И. Указ. раб., с. 221—222.

<sup>65</sup> Қочекаев Б. Б. Социально-экономическое и политическое развитие ногайского общества. Алма-Ата, 1973, с. 157.

<sup>66</sup> Житецкий И. А. Указ. раб., с. 31.

<sup>67</sup> ЦГА КАССР, ф. 42, оп. 1, д. 36, л. 2—2 об.

<sup>68</sup> ЦГАДА, ф. 186, оп. 1, д. 156, л. 5.

<sup>69</sup> Житецкий И. А. Указ. раб., с. 31, 35.

<sup>70</sup> См.: Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса..., с. 7; Костенков К. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астрахан-

тверждает необходимость привлечения материалов по истории калмыков-кочевников при исследовании малоизученных проблем общественного строя кочевых народов.

Обратимся к анализу монголо-ойратских законов 1640 г., принятых на съезде всех князей Западной и Восточной Монголии. Причем анализировать их будем как раз в плане выяснения основных форм зависимости. Известно, что многие ученые, начиная с Б. Я. Владимирцова, на основании этих законов доказывали безусловное наличие у ойратов и монголов крепостнических отношений<sup>71</sup>. Иной подход к оценке этих законов у Г. Е. Маркова: статьи, запрещавшие переходы кочевников, по его мнению, были направлены на укрепление сложившихся территориальных общностей, а не на закрепощение ойратов и монголов<sup>72</sup>. Таким образом, исследуя одни и те же источники, специалисты приходят к разным выводам.

Разноречивыми при поверхностном взгляде представляются и те статьи законов 1640 г., в которых речь шла о запрещении переходов, о наказании за них и т. д. (например, ст. 7 и 55 по нумерации Ф. И. Леонтовича<sup>73</sup>). Что это — противоречивость законов или, может быть, перед нами совершенно разные виды переходов, а следовательно, и разные типы беглецов, принадлежавших к различным социальным слоям рассматриваемого общества? Статья 7 требовала, чтобы при возвращении перебежчиков половина их имущества оставалась новым владельцам, а с другою половиною их следовало возвращать прежним владельцам. В данной статье говорилось о «перебежчиках» (*bosxul*). Согласно же статье 55, беглого отдавали прежнему владельцу с «тем его пожитком», с которым он совершил переход или побег. Новый владелец мог удержать у себя только часть имущества и только в том случае, если он сам или его родственники принимали участие в пополнении этого имущества<sup>74</sup>.

Анализ статьи 55 позволил Б. Я. Владимирцову выявить у ойратов и монголов институт патроната типа *sub protectio, sub commenda*. Прибегнувший к протекторату назывался (хабчигур, *xabcigur* — дословно: находившийся в тисках). «Феодальный закон», продолжает далее Б. Я. Владимирцов, требовал: отдающийся под протекторат получал при уходе то, с чем прибыл, а лицо, оказавшее покровительство, сохраняло то, что было им дано. Поровну делился скот, расплодившийся между приходом и уходом покровительствуемого. В этом факте Б. Я. Владимирцов увидел лишь стремление феодалов не допускать утечки имущества из своих сеньорий. На самом же деле перешедший мог терять, а мог и сохранять часть своего имущества. Как правило, предоставлявший покровительство оказывал ему не только политическую защиту, но и экономическую помощь. В кочевом обществе — это прежде всего наделение скотом. И вот при новом переходе хабчигур имел право на половину нажитого у нового владельца. Таким образом, он не только не терял своего собственного имущества, но даже при определенных обстоятельствах умножал его. Но дело не только в этом. Анализ статей 55 и 56 показывает, что в монголо-ойратском обществе любой свободный кочевник мог беспрепятственно сменить своего защитника, патрона. И это не грозило ему ни потерей имущества, ни личным наказанием, но иногда даже было ему более выгодно. Как соотносились перебежчиков (*bosxul*), терявших, по статье 7, половину иму-

ской губернии. СПб., 1870, с. 32; Кичиков М. (Очиров). К вопросу образования Калмыцкого ханства в составе России. — Вестник Калмыцкого НИИ языка, литературы и истории (Историко-филологическая серия). Элиста, 1963, с. 13; Златкин И. Я. Указ. раб., с. 407; ЦГИА СССР, ф. 383, оп. 29, д. 33, л. 243—243 об.

<sup>71</sup> Владимирцов Б. Я. Указ. раб., с. 163, 180 и др.; Минкин Г. З. О феодализме в Калмыкии. — Революционный Восток, 1933, № 1, с. 126, 128—129; Козьмин Н. Н. Указ. раб., с. 25; Очерки истории Калмыцкой АССР. М.: Наука, 1967, с. 98; и др.

<sup>72</sup> Марков Г. Е. Кочевники Азии..., с. 97—98.

<sup>73</sup> Леонтович Ф. И. К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий (цааджи бичик). Одесса, 1879.

<sup>74</sup> См. ст. 56: — Северный архив, 1828, № 2, с. 280.

щества, с переходившими от одного владельца к другому (*хабчигур*), фактически ничего не утрачивавшими из своего хозяйства? Об этом в работе Б. Я. Владимирцова ничего не говорится.

Очевидно, в законах 1640 г. имеются в виду различные слои населения, занимавшие разные ступени в общественной структуре кочевников — монголов и ойратов. Как правильно заметил Г. Е. Марков, одной из важнейших задач, стоявших перед составителями законов 1640 г., была стабилизация политического положения, прекращение усобиц и некоторая координация действий<sup>75</sup>. И не случайно самые первые статьи законов начинаются с призывов к санкциям за нападение и разорение улусов. А затем сразу же следует переход к статьям, распределением и закреплением между монголами и ойратами «людей» (кюмюн) из улусов Баргу, Баатуд, Хонд, а также Цоктуевых людей. Та их часть, которая с 1618 по 1628 г. находилась у монголов, закреплялась за монголами, а те, кто «находятся у калмык и тем также у них быть». Вот относительно перебежчиков разных этнических групп (в данном случае монголов и ойратов) законодатель предупреждал: «А кто таковых перебежчиков собою не возвратит, то от оного отбирать судом и за удержание за каждую душу брать с того штрафа по 20 лошадей и по верблюду». Вот они-то и лишались половины своего имущества при возвращении к старым владельцам. Таким образом, речь идет о людях, уже не принадлежавших ни монголам, ни ойратам. Они входили в состав монгольских и ойратских улусов уже на положении орулх албату, новых подвластных. Именно о них и говорится в статьях 3, 4, 7.

Продолжим анализ далее. В законах 1640 г. мы находим и такие статьи о бегстве, которые по своему содержанию резко отличаются от разобранных. Так, в статье 10 говорится о «беглых людях», имевших собственного хозяина. Тут речь идет о полностью зависимом населении, скорее всего о холопах. За задержку таких людей в течение продолжительного времени и сумма штрафа была значительно выше, чем за укрывательство перебежчиков из орулх албату. Владелец, задержавший таких людей, подвергался материальной санкции в размере 100 панцирей, 100 верблюдов и 1 тыс. лошадей. Кроме того, «хозяин, чьи люди», получал «за удержание оных противу вышеопределенного вполы». Приходится констатировать, что Ф. И. Леонтович был более точен при анализе законов статей 1640 г., ибо еще он отметил, что «перебежчики» отличались от «беглых» рабов, так как за тех и других положен различный штраф. По Ф. И. Леонтовичу, статья 10 как раз и говорила о бегстве рабов-холопов<sup>76</sup>.

Громадная сумма штрафа по сравнению с размерами штрафа за невозвращение албату из новых подданных объясняется, на наш взгляд, несколькими обстоятельствами. Во-первых, статья 10 решала более важные вопросы внутренней жизни кочевников (ойратов и монголов). Во-вторых, взыскание штрафов таких масштабов с внешних нарушителей законов было практически невозможным и могло осуществляться только внутри феодализировавшегося общества. И наконец, в-третьих, орулх албату являлись в большей мере объектом коллективной эксплуатации, а холопы были частной, индивидуальной собственностью.

Итак, монголо-ойратские законы 1640 г. включали ряд статей о переходах калмыков и монголов и санкции за их задержку. Но перед нами различные социальные группы монголо-ойратского общества. Это прежде всего хуучин албату (старые подвластные, менявшие по своей воле нойона, а возможно, и улус). Это орулх албату — вновь вошедшие подвластные. И наконец, это полностью зависимое население (холопы), бежавшие от одного хозяина к другому. Полное запрещение переходов законодательно оформлялось только по отношению к холопам, составлявшим собственность владельцев. В этом случае вообще не говорилось о потере беглецами своего имущества, так как наличие тако-

<sup>75</sup> Марков Г. Е. Кочевники Азии..., с. 97.

<sup>76</sup> Леонтович Ф. И. К истории права русских инородцев..., с. 166.

вого было довольно условным при полной собственности хозяина на личность самих холопов. Орулх албату занимали как бы среднее положение. В случае перехода они теряли половину своего имущества. Переход же хуучин албату, так называемых хабчигур, фактически никак не наказывался, а иногда как бы поощрялся прибавлением к их имуществу. Однако переходы хуучин албату, очевидно, были не частыми, поскольку они теряли такого защитника, как род или община, к которым принадлежали. В новых улусах они часто становились орудиями, людьми без рода и племени. Скорее всего хуучин албату превращались в хабчигур целыми родами, аймаками, что при помощи предоставлявшегося им покровительство нового владельца обеспечивало им независимость среди чуждых им родов. Переходы хуучин албату были редки еще и потому, что эксплуатация их в условиях кочевой жизни носила как бы символический характер. Диалектика взаимоотношений нойон — хуучин албату такова: усиление жестокости нойона в старом улусе влекло за собой усиление могущества его политических противников. А это довольно часто ставило и самого нойона, и его улус в положение орулх албату. Если калмыков «жестоко содержать, то они от того разбегутся в улусы... противников», — категорически заявлял один из калмыцких нойонов еще в первой четверти XVIII в.<sup>77</sup> Преобладание на известном этапе внешних форм эксплуатации, приближение их к коллективным поддерживало внутреннее политическое и социальное единство этнически целостных коллективов, сглаживало до поры остроту социальных противоречий внутри таких обществ.

И не случайно на съезде 1640 г., где и были приняты законы, монгольские и ойратские нойоны дали клятву не притеснять людей «одной с ними кости». По мнению Г. Е. Грум-Гржимайло, эта клятва имела якобы в виду не «черный народ», а только «белую кость». Но это не так. Более полно эта клятва изложена в «Сказании об ойратах» калмыцкого историка XVIII в. Габан Шараба. На съезде нойоны решили «мунгалов у себя в холопстве не иметь и однородцев, хотя б и самые подлые были, в тяжкие работы не отдавать и в холопстве не иметь и иностранным не отдавать, и кровь их не проливать...»<sup>78</sup>. И это было не простым демагогическим заявлением. Для таких предположений нет никаких оснований. Нойоны имели полную возможность отразить и в клятве, и в самом сборнике законов только интересы господствующего класса. В клятве, данной на съезде, мы видим прежде всего идеологическое обоснование принципов внутреннего единства монголо-ойратского кочевого мира и внешнеполитических форм эксплуатации. Мера эксплуатации определялась условиями кочевого производства, которые оказывали непосредственное воздействие на субординацию, принципы подчиненности и зависимости в кочевых обществах. В качестве одного из примеров можно указать на действия калмыцкого хана Церена Дондука, передавшего троих калмыков русскому дворянину Николаю Григорьеву. Через 100 лет после съезда продолжали еще действовать законы клятвы нойонов, хотя время и условия новой жизни несомненно наложили свою печать и на них. В акте, выданном ханом Григорьеву, говорилось: «...хана Церена Дондука повеление дано Николаю, тех трех человек ты имей, а как калмык иностранным людям не отдадут, то сыскав других людей, оных мы возвратим...»<sup>79</sup>.

И наконец, обратим внимание читателя на содержание письма зюнгарской нойонши Эльзе Орошиху астраханскому губернатору Н. А. Бекетову по поводу возвращений ей зюнгарских калмыков, находившихся в Дербетовском улусе. «Слышала я, — писала владелица, — будто дербети вам доносили, что те люди выпрошены у Шеаренга (зюнгарского нойона. — А. К.), но оные люди ни Шеаренгом и не в раздел не отданы,

<sup>77</sup> ЦГА КАССР, ф. Р-145, оп. 1, д. 219, л. 23.

<sup>78</sup> Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста: Изд-во Калм. НИИ языка, лит-ры и истории. Элиста, 1969, с. 145.

<sup>79</sup> ЦГА КАССР, ф. 33, оп. 1, д. 154, л. 10.

а жили для спискания себе скота»<sup>80</sup>. В указанном письме упомянуты фактически все три категории зависимого населения: холопы («те люди выпрошены у Шеаренга... оные люди ни Шеаренгом... не отданы»), орулх албату («оные люди... в раздел не отданы») и хуучин албату («оные люди... жили для спискания себе скота»).

Таким образом, напрашивается следующая схема эволюции института *унаган богол*, одной из основных начальных форм политической и социально-экономической зависимости в монголоязычном мире кочевых скотоводов: чингисханиды — боголы вообще, унаган богол — отоле богол, унаган албату — отоле албату (это развитие совершалось в основном в рамках системы барун-зюн), хуучин албату — орулх албату, нойон — цоохор, нойон — цахар.

Изучение широкого спектра отношений зависимости, различных типов господства — подчинения, особенностей эволюции социальной стратификации позволяет избежать известной ущербности тех концепций, согласно которым кочевые общества рассматриваются преимущественно в статике и однозначно.

---

<sup>80</sup> Там же, ф. 35, оп. 1, д. 37, л. 405 об.