УДК 94 + 322

Технологии использования религиозного фактора во Вьетнаме: особенности политической истории основных религиозных групп с начала XVII в. до настоящего времени¹

В. Н. Колотов

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9*

Для цитирования: Колотов В. Н. Технологии использования религиозного фактора во Вьетнаме: особенности политической истории основных религиозных групп с начала XVII в. до настоящего времени // Актуальные проблемы мировой политики. Вып. 10 / под ред. Т. С. Немчиновой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2020. С. 347–369.
<https://doi.org/10.21638/11701/26868318.24>

Статья посвящена технологиям создания религиозных сообществ, провоцирования конфликтов между различными религиозными группами, а также использования управляемых локальных конфликтов в геополитических целях. Погружение политических противоречий в культурную и религиозную области позволяет умело скрывать интересы тех сил, которые стоят за спровоцированными ими конфликтами.

Ключевые слова: религиозный фактор, управляемые конфликты, столкновение цивилизаций, шизофрения культуры, Вьетнам.

Технологии нового времени. Существует много информационных и справочных изданий, посвященных описанию различных религий во Вьетнаме, в которых пересказываются хорошо известные факты. Исследований, посвященных действительно актуальным проблемам, существенно меньше. «Стратегия страуса» не позволяет эффективно исследовать проблему и разработать эффективные методы защиты от программ по духовной колонизации, так как при таком подходе они не улавливаются, сохраняется политехнологическое отставание. Данное исследование посвящено технологиям использования религиозного фактора в геополитической борьбе во Вьет-

¹ Сокращенная версия данной статьи была опубликована: Колотов В. Н. Технологии использования религиозного фактора во Вьетнаме: особенности политической истории основных религиозных групп // Культура и искусство Вьетнама: сборник научных статей. М.: ИД «ФОРУМ», 2017. С. 248–261.

наме. Как в период Великих географических открытий, так и в наши дни они в модернизированном виде активно применяются в разных регионах мира, многие впервые были использованы во Вьетнаме. Основное внимание уделяется технологиям, которые задают четкую последовательность выполнения различных этапов заранее определенной программы в целях достижения желаемого результата.

С незапамятных времен люди поклонялись солнцу, к этому выводу можно прийти, анализируя изображения в том числе и на бронзовых барабанах, найденных на территории современного Вьетнама. Затем в III в. до н. э. Древний Вьетнам, с применением стратагемы «красавчик» 美人計, был завоеван китайцами. С этого времени началось распространение китайских учений: буддизма, даосизма, конфуцианства, которые прижились на основе пришедшего из глубины веков культа предков, закрепив за собой в течение долгого периода внедрения во Вьетнаме определенные сферы влияния. Конфуцианство регламентировало сферу государственного управления и ритуалов. Даосизм — магию, геомантию и учение о методах продления жизни и достижения бессмертия. Буддизм в изрядно китаизированном виде школы созерцания стал духовной опорой в полном опасностей и несправедливостей мире.

К началу периода Великих географических открытий Вьетнам представлял собой страну, разделенную политически на северную (Дангнгоай) и южную (Дангчонг) части. Однако в религиозном плане Вьетнам оставался единым.

Ситуация претерпела кардинальные качественные и количественные изменения в период Великих географических открытий. Перед западными миссионерами открылись захватывающие дух перспективы, воплотить которые на практике оказалось не так просто. Как совершенно справедливо указал авторитетный советский востоковед Э. О. Берзин, «...можно завоевать какую-нибудь страну силой оружия, но нельзя сколько-нибудь продолжительное время удерживать власть над ее населением, если среди него господствовала идеология, враждебная или просто чуждая завоевателю» [1, с. 4]. С одной стороны, в духовной сфере ниша прочно была занята традиционными учениями и религиозными культами, а с другой — колониальных войск явно не хватало для удовлетворения непрерывно растущих appetitов оказавшихся в Юго-Восточной Азии (ЮВА) европейских держав. «Отсюда, — продолжает Берзин, — единственным выходом для колонизаторов в тех условиях было внедрение

в завоевываемых странах идеологии завоевателя и по возможности полное уничтожение прежней идеологии вместе с уничтожением физическим или моральным ее носителей — жрецов. Вот это и входило в задачу католической церкви в первых заокеанских колониях Европы, и потому-то первые колониальные державы так щедро ее одаривали» [1, с. 4].

В феодальном Вьетнаме миссионерам приходилось действовать малым числом во враждебной среде без поддержки колониальных войск. Поэтому они, с одной стороны, с помощью взяток и обещаний установить выгодные связи с европейскими державами покупали покровительство местных элит, а с другой — занимались тщательным изучением населения с тем, чтобы создать на региональном уровне сплоченные религиозные сообщества, которым и предстояло в будущем в соответствии с замыслами католических прелатов стать тараном, сокрушающим местные политические режимы.

Лишенные вооруженной поддержки европейских держав миссионеры принялись коварством и хитростью обращать в свою веру население, распространяя тем самым свое влияние. Для решения данной задачи был применен, выражаясь современным языком, кибернетическо-психологический подход, в соответствии с которым местные жители после соответствующей психологической обработки попадали под преимущественное влияние иностранных миссионеров и становились послушным инструментом в их коварных планах по захвату Вьетнама.

Иезуиты в то время стояли на переднем крае многих научных направлений и проводили большую исследовательскую работу в различных областях. В частности, они на серьезном профессиональном уровне интересовались даже гипнозом. Известный российский гипнолог В.В. Кондрашов, характеризуя историю развития гипноза, отметил, что «первым описал так называемое гипнотическое состояние у животных в 1646 году профессор и иезуит Афанасий Кирхер» [2, с. 24].

Другой иезуит, его коллега и современник Александр де Род эффективно применил эти наработки, разработав адаптированные именно для Вьетнама технологии обращения в католицизм местного населения с применением не убеждения, а элементов так называемого легкого гипноза. Наработки были творчески использованы при составлении психоактивного текста для выдающегося труда, который получил название «Катехизис за восемь дней. Для того, кто хочет совершить крещение и принять священную религию Небес-

ного Правителя» [3]. Книга стала основой католической пропаганды и основным инструментом изменения религиозной идентичности местных жителей. Данный труд был издан в 1651 г. в Ватикане уже после того, как прошел в полном смысле слова боевое крещение во Вьетнаме. «Катехизис за восемь дней» представляет собой блестящий пример психоактивного текста, который эффективно выполнил роль обращения в католицизм после дискредитации традиционных учений и верований. Как отметил сам Александр де Род, его «катехизис содержит в себе метод, который мы использовали для представления наших таинств язычникам. Это может быть полезно любому, кто захочет оказать нам помощь в проповедовании учения Иисуса Христа на языках, которые раньше использовались только для того, чтобы славить бесов» [4, р. 50].

С помощью продуманной пропаганды в тесной связи с провоцируемыми гонениями на неопитов за несколько лет миссионерам удалось создать сплоченное религиозное сообщество, имеющее не только иную религию, календарь, имена и свою особую вьетнамскую латинизированную письменность. Оно имело отличные от большинства населения ценности, защищая которые, неопиты были готовы убивать соотечественников буддистов и погибать в борьбе под руководством отцов миссионеров.

Благодаря активной и креативной деятельности иезуитов количество обращенных в католицизм вьетнамцев существенно выросло, что позволяет с полным правом назвать Александра де Рода евангелизатором Вьетнама. В 1645 г., когда его наконец выслали из Вьетнама без права возвращения, количество католиков в Данчонге и Дангнгае составило примерно 190 тыс. человек, и это количество стабильно продержалось до конца XVIII в. [5, р. 289].

Выдающийся результат стал возможен благодаря разработке миссионерами полноценной технологии создания управляемых локальных конфликтов, которая предусматривала последовательную реализацию следующих этапов:

1. Изменение религиозной идентичности с помощью специально разработанного «Катехизиса» на вьетнамском языке.
2. Создание религиозных сообществ и их стабилизация. Неопиты укреплялись в новой вере в ходе спровоцированных миссионерами «гонений» со стороны местных властей, которые по традиции придерживались буддизма. Стабилизация этих

сообществ происходила в ходе появления мучеников из местной среды, что переводило конфликт на высокий эмоциональный уровень личной мести за собрата по вере.

3. Организация локальных конфликтов. Взаимная ненависть буддистов и католиков позволяла перейти к организации локальных конфликтов, базой которых становились действующие по указке миссионеров католические поселения, однако относительно низкий процент неофитов был недостаточен для перевода конфликта на постоянную основу, поскольку местные власти блокировали охваченные беспорядками регионы и высылали миссионеров.

Спровоцированные «гонения» еще больше спланивали неофитов вокруг иностранных миссионеров, а институт «мучеников» окончательно закреплял религиозный раздел и цементировал католические общины во время очередной высылки прелатов. Таким образом, неофиты попадали в состояние кризиса идентичности. Они были своими для иностранных миссионеров, но чужими для своих соседей буддистов. Чем больше местные власти пытались «решить вопрос» разделения по религиозному признаку, тем больше сокращалось их влияние в местах компактного проживания католиков. Миссионеры приступили к грамотному раскачиванию ситуации в стране. Неофиты были их искренним и единственным союзником, поскольку в целях самосохранения они стали единственной опорой колонизаторов. Только при колониальном режиме они могли повысить свой статус и занять привилегированное положение. Постепенно религиозный фактор начинал играть все более заметную роль при восстаниях, в ходе которых некоторые лидеры получали поддержку миссионеров в обмен на обещание креститься в случае захвата власти. Так миссионеры стали формировать свою «скамейку запасных» из числа претендентов на престол и готовых приступить к насильственной католизации страны.

Основные этапы организации управляемых локальных конфликтов на религиозной почве указаны в таблице.

Открытый вооруженный захват Вьетнама французским экспедиционным корпусом начался в 1858 г. Именно в это время была активирована заранее созданная миссионерами инфраструктура управления конфликтом. В тылу воюющей с колонизаторами вьетнамской армии миссионеры провоцировали католические восста-

**Таблица. Этапы организации управляемых локальных конфликтов
на религиозной почве**

Этапы	Содержание
Информационно-подготовительный этап	Прибытие в страну, ознакомление с ситуацией и обучение навыкам пользоваться инструментарием (язык, связи, технологии). Создание латинизированной письменности, разработка технологий, оттачивание аргументов в дискуссиях на религиозную тематику, составление «Катехизиса», обеспечение контактов с местными элитами на столичном и региональном уровнях
Изменение религиозной идентичности	Пропаганда катехизиса
Создание религиозных сообществ	Противопоставление буддистам
Стабилизация религиозных сообществ	Катехисты, гонения, мученики
Управляемая региональная дестабилизация	Провоцирование локальных конфликтов

Составлено по: [6].

ния. Католические отряды проводили зачистки на оккупированных колонизаторами территориях. Католическое ополчение плечом к плечу с колонизаторами сражалось против защитников Вьетнама, а местные католики служили проводниками и переводчиками для французов. Они стали основным кадровым резервом оккупантов на захваченных территориях. Как подчеркнул епископ Пюжинье, который активно выступал за скорейшее завоевание Вьетнама, «без помощи миссионеров и вьетнамцев-католиков французские колонизаторы были бы подобны крабу с оборванными клешнями» [7, tr. 79]. Сотрудничество с оккупантами надолго закрепило за местными католиками репутацию пособников иноземных колонизаторов, предателей национальных интересов и обеспечило недоверие со стороны остального населения страны.

Французы хорошо понимали, что без проведения тотальной католизации захваченных территорий остается высокая вероятность появления национально-освободительного движения в будущем.

Капитан Обарэ, в частности, писал губернатору Кохинхины, адмиралу Бонару: «Мы абсолютно уверены в том, что Кохинхина никогда не будет нашей до тех пор, пока она не будет христианизирована. Это является самым надежным и наиболее долговременным способом завоевания» [8, р. 83].

Проводимая католическими миссиями политика привела к разделению населения Вьетнама на две неравные ненавидящие друг друга части. Контролируемые миссионерами католики выступали за скорейшее завоевание Вьетнама своими единоверцами французами, а патриотические силы пытались организовать освободительное движение. Так колониальная война была закамуфлирована под гражданскую, в которой использование одной из сторон религиозного фактора существенно ослабляло Вьетнам и усиливало Францию. На оккупированных территориях местные католики становились опорой новых властей. Как отмечал французский историк Жан Шено, «несмотря на свою немногочисленность, вьетнамские католики представляли главное препятствие для успеха движения сопротивления, поскольку они помогали французским войскам выйти из изоляции» [9, с. 161].

Однако несовместимость католицизма с местными культами не позволяла обратить в эту веру остальное население страны. На уже захваченных территориях постоянно возникали антифранцузские движения, а достигнутый уровень католизации не позволял перевести колониальную войну на уровень самовоспроизводящегося внутриэтнического межконфессионального конфликта. Первоначальные планы тотальной католизации Вьетнама провалились.

После завоевания страны, утраты национальной независимости и установления колониального режима во Вьетнаме осталась последняя линия обороны, которая защищала культуру от окончательной утраты своей идентичности, — культ предков.

Анализируя политику миссионеров и колонизаторов с позиций великого древнекитайского стратега Сунь-цзы, следует отметить, что действовали они вполне логично. Именно он вывел фундаментальный принцип «Познай себя, познай его» 知己知彼 [10], который был забыт вьетнамскими правителями тех лет, что негативно сказалось на единстве нации в религиозной сфере и привело к трагическим последствиям в области национальной безопасности. Чем активнее действовали миссионеры, тем быстрее страна шла к потере суверенитета. Миссионеры знали себя и тщательно изучали про-

тивника, тогда как вьетнамские власти тех лет противника не знали и не стремились изучать, полагая, что смогут решить периодически возникавшие с миссионерами проблемы их высылкой. Происходившие в соседних странах процессы колонизации их не интересовали, и соответствующих выводов они не делали.

Согласно выведенному Сунь-цзы правилу, «самая лучшая стратегия — разбить замыслы противника. Затем — разбить его связи. Затем — разбить его войска. Самая худшая стратегия — осаждать крепости» [11, с. 20]². Миссионеры умело работали на всех уровнях. Они имели свои замыслы и целенаправленно шли к их реализации, подстраивая свои технологии под изменяющиеся условия, создавали свои связи и разрушали их у противника, обращали местное население в свою веру и создавали из него частные армии, которые затем совместно с французскими колонизаторами штурмовали вьетнамские города и воевали с королевской армией. Так они смогли разбить замыслы 謀 и связи 交 противника. На уровне войск 兵 и осаждения крепостей 城 они активно в качестве пушечного мяса использовали местное католическое население. Так во время атаки на ханойскую цитадель местные католики несли лестницы для штурма [12, р. 421]. Высшие стратегические уровни замыслов 謀 и связей 交 французы оставляли за собой, а на тактических уровнях в качестве расходного материала использовали заранее созданные местные католические сообщества.

Распространяя свои ценности, миссионеры в массовом порядке изменяли поведение местных жителей, которые под их умелым руководством зачастую вступали в конфликты с буддистами, ввергая тем самым свою страну в пучину религиозного конфликта. Миссионеры таким образом пытались замаскировать начало колониальной войны под гражданскую или, вернее, религиозную. «Замыслы» вьетнамской элиты не отличались оригинальностью, легко просчитывались и умело встраивались в стратегию деятельности миссионеров. Местные власти мобилизацию не проводили и не оказывали должного противодействия миссионерам, наивно пытаясь использовать их связи на Западе, чтобы решить свои споры с региональными конкурентами, которые действовали точно так же. В результате колонизаторы при поддержке миссионеров с каждым годом становились все сильнее, а ЮВА постепенно превращалась в пеструю мозаику колоний и протекторатов европейских держав.

² В перевод Н. И. Конрада на русский язык внесены уточнения; в оригинале «故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城».

Для вьетнамских чиновников, получавших подарки миссионеров, это была «выгодная» сделка, они не думали о том, что в ходе их попустительства в стране появится большая социальная группа, которая в будущем будет использоваться для дестабилизации ситуации. В данном случае речь идет уже о критической уязвимости, которая в перспективе вела к угрозе обрушения всей системы. А в то же самое время миссионеры проводили индоктринацию местного населения, имплантируя ценности, несовместимые с традициями, получившими распространение на данной территории. Как совершенно справедливо отмечал С. Хантингтон, «компромиссы невозможны, когда споры касаются вопросов в области культуры» [13, р. 193]. И умышленно созданная миссионерами ситуация стала источником перманентного конфликта, который ослаблял страну и был умело использован колонизаторами для ее порабощения.

1. Технологии новейшего времени. Рост освободительного движения, несмотря на стабилизацию колониального режима, продолжал оставаться постоянно действующим фактором, который с каждым годом отнимал все больше ресурсов у колониального режима. В процессе колонизации католицизм был окончательно дискредитирован, что не позволяло эффективно использовать его в дальнейшем. Национально-освободительное движение активно развивалось, а установление рабочих контактов с советскими коммунистами вьетнамских патриотов говорило о том, что последние стали частью мирового коммунистического движения.

Французские спецслужбы осознали опасность «коммунистической угрозы» для Индокитая уже в 1924 г., когда во Франции вышла статья «Русская революция и колониальные народы», в которой Нгуен Ай Куок (Хо Ши Мин) фактически объявил войну французскому колониализму, назвав его пиявкой, которая высасывает кровь из эксплуатируемых классов, и выступил с призывом «отрубить ей оба хоботка» [14, tr. 130]. Эти призывы были услышаны, а из начала подготовки будущих лидеров коммунистических режимов в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВе) и Международной ленинской школе (МЛШ) были сделаны далеко идущие практические выводы.

Раньше единственным вариантом надежного предотвращения освободительных движений считалось тотальное обращение местного населения в католицизм, но этот вариант исключался. Теперь же народным массам предлагались суррогатные культы, в которых

нашли сочетание элементы как католицизма, так и местных учений. К разработанным еще католическими миссионерами технологиям изменения религиозной идентичности, стабилизации религиозных сообществ и управляемой региональной дестабилизации был добавлен местный «наполнитель», который в отличие от католицизма уже не вызывал отторжения у традиционных структур. Так созданные французскими спецслужбами суррогатные локальные культы под видом «местных», «патриотических» религиозных сект на антифранцузском идеологическом фронте стали успешно конкурировать с вьетнамскими коммунистами.

«Если раньше колониальные власти сражались с различными модификациями вьетнамского освободительного движения как с мифической гидрой, у которой на месте каждой отрубленной головы вырастало несколько новых, то теперь акцент был поставлен на формирование системы, которая бы предотвращала появление противника. Благодаря такой стратегии новые головы на месте отрубленных уже не вырастали. Более того, с помощью технологий социального конструирования французы создавали своих “лабораторных гидр” в виде религиозных сект. Последние, будучи имплантированы в ту же среду, обладали такими же способностями к восстановлению отрубленных голов, но в отличие от освободительного движения они получали всемерную поддержку колониальных властей и имели все возможности создания ощутимых проблем вьетнамским коммунистам. Это изобретение перевело процесс антиколониальной борьбы на уровень внутринационального межэтнического конфликта. Секты имели ярко выраженное локальное распространение, то есть неофиты появлялись там, где было нужно колониальным властям, где велась систематическая пропаганда в совокупности с мерами экономического принуждения. Использование религиозного фактора позволяло скрыть суть происходящего в первую очередь от участников локальных конфликтов. Французские спецслужбы создали суррогатные религии, от которых в ужасе отреклись представители традиционных культов. На этом этапе произошло создание религиозных сект, а разжигание будущих локальных конфликтов между сектами и коммунистами в борьбе за лидерство уже было запланировано в тишине сайгонских кабинетов. В то время только колониальные власти признавали право на существование «новых религий», а также легитимность их административных структур в регионах, что делало их не только естественным, но и единственным союзником религиозных сект» [6, с. 394–395].

Создание каодаизма является творческим развитием и продолжением традиционной колониальной стратегии католизации колоний. Не случайно коллега реальных создателей каодаистской церкви, капитан французской военной разведки А. М. Савани написал такие слова под изображением каодаистской Священной Резиденции: «Le temple caodaïste de Tay Ninh... une temple polichrome, une église catholique habillée en pagode» («Каодаистский собор в Тэйнинне... собор полихромный, католическая церковь, одетая в пагоду») [15].

Кстати, в 30-е годы французские власти Индокитая в лице Управления политических дел и общей безопасности по запросу генерал-губернатора Индокитая провели собственное расследование появления каодаизма, в котором было отмечено, что «пока [каодаизм] лишь порождает нелепые пародии на уже существующие культы» [16, р. 3–5]. В том же документе отмечалось, что «каодаизм не является и никогда не был религией, тем более новой религией, превосходство которой должно стать всеобщим; его догмы ничтожны, его идолы из глины, его фальшивые культы всего лишь смесь азиатских верований и западной идеологии. Никакая потребность в вере, никакое человеческое беспокойство благородного порядка не предшествовала его образованию; дух наживы и высокомерия были единственными святынями, которым поклонялись промотеры этой религиозной фирмы, где выставка божеств служит вывеской и у которой не будет вероотступников потому, что никакая вера никогда не жидилась у ее адептов» [16, р. 103]³. Вот такой диагноз был поставлен «новой религии» французскими спецслужбами в рапорте на имя генерал-губернатора Индокитайского союза в 1934 г.

Согласно более поздним данным Отечественного фронта Вьетнама 1978 г., каодаизм был организован французской разведкой и властями Кохинхины [17, tr. 3]. В документе для служебного пользования «Приговор по делу о контрреволюционной деятельности некоторых реакционных элементов в руководящих кругах секты Као Дай (Тэйнинь)» [17; 18], называются имена реальных создателей каодаизма. Там прямо написано, что, «появление секты Као Дай — это подготовленный и осуществленный французскими колонизаторами процесс, которым непосредственно руководили французские разведчики Боннэ, Латапи и губернатор Кохинхины Ле Фоль» [17, tr. 3]. Обратим внимание на то, что это цитата из документа, не предназначенного для огласки.

³ Direction des affaires politiques et de la sûreté générale. Op. cit. P. 103.

Весьма показателен публичный ответ каодаистских священнослужителей на процитированный выше закрытый «Приговор». Каодаистское духовенство выступило с официальными разъяснениями по этому поводу из пятнадцати пунктов, в которых излагалась конфессиональная точка зрения. По мнению каодаистских священнослужителей, в данном письме содержатся исчерпывающие ответы на содержащиеся в «Приговоре» обвинения. Эти комментарии были составлены 3 мая 1983 г. и направлены председателю Национального собрания, председателю совета министров, председателю центрального комитета Отечественного фронта СРВ и председателю Тэининьского отделения Отечественного фронта Вьетнама. Вот какое «исчерпывающее» объяснение содержится в данном письме: «В 1925 г. несколько интеллигентов в Сайгоне собирались на спиритические сеансы со стучащими столами, служившие средством для общения с невидимым миром... Интеллигенция патриотической направленности стала использовать стучащий стол как средство общения с духами в качестве утешения, так появились красивые стихотворные произведения между миром форм и миром отсутствия форм. Среди духов был один ААА, который пользовался наибольшим уважением. По случаю празднования рождества в 1925 г. дух ААА представился великим бодхисатвой Као Дай (Cao Đài Tiên Ông Đại Bồ Tát Ma Ha Tát). Именно отсюда возник каодаизм» [19]. Таким образом каждый интересующийся проблемой происхождения каодаизма исследователь может сам выбрать наиболее реалистичный аргумент о появлении этой секты: вмешательство потусторонних духов или французской военной разведки.

В качестве противовеса патриотическому движению сначала в 1926 г. была создана религиозная секта Као Дай, а в 1939 г. появилась вторая секта — «Буддизм Хоа Хао». К концу Второй мировой войны у этих сект уже в ходе взаимодействия с оккупантами появились серьезные вооруженные отряды, которые на словах выступали за независимость Вьетнама, но при возвращении французских войск секты быстро вернулись под крыло некогда породивших их сил.

На этой прочной основе французские спецслужбы создали систему управления конфликтом [6, с. 20], которая в наиболее развитом виде существовала в Южном Вьетнаме в период с 1948 по 1955 г. Ее основными структурными элементами стали религиозные секты Као Дай и Хоа Хао, а также криминальная организация Бинь Сюен. Основной задачей этой системы являлась нейтрализация активной военной и политической деятельности патриотических сил руками

вооруженных отрядов религиозных сект. Эта система перевела конфликт в режим управляемого локального конфликта, что существенно подорвало позиции патриотических сил в Южном Вьетнаме.

В результате франко-американского конфликта 1954–1955 гг. США взяли курс на установление проамериканского режима во главе с Нго Динь Зьемом и ликвидацию созданной французами системы управления конфликтом, основные элементы которой по команде Второго отделения выступили против американского ставленника. После дезинтеграции системы колониального управления посредством религиозных сект США стали использовать технологии католизации, от которых французские спецслужбы отказались еще в начале XX века. Вашингтон таким образом пытался с помощью укрепления позиций католической церкви поставить идеологический заслон на пути распространения коммунизма в ЮВА. В период существования режима Нго Динь Зьема (1954–1963) США усиленно проводили политику религиозной дискриминации и католизации Южного Вьетнама, основным инструментом которой стали находившийся у власти католический клан родственников Нго Динь Зьема и политическая партия Кан Лао.

Приведя к власти в 1955 г. Нго Динь Зьема, США полностью разрушили созданную французскими колонизаторами систему, лишив религиозные секты Као Дай и Хоа Хао их автономий и вооруженных отрядов. Именно это обстоятельство и послужило основной причиной восстановления баз национально-освободительного движения в Южном Вьетнаме во второй половине 1950-х гг. США в своей практике вернулись к устаревшим технологиям католизации, которые в силу своей низкой эффективности были отброшены французскими спецслужбами. США, демонтировав систему управления конфликтом, вернулись к конфигурации, которая была до создания религиозных сект, что вынудило их самостоятельно сражаться с вьетнамскими коммунистами. Преследовавшие их неудачи они пытались решить, встав на путь ввода американских войск и эскалации военных действий.

В ответ на грубую политику дискриминации и католизации, которую проводил американский ставленник Нго Динь Зьем, в Южном Вьетнаме стала нарастать оппозиция режиму, что привело в 1963 г. к «буддийскому кризису», в результате которого произошел военный переворот и ликвидация Нго Динь Зьема. Однако смена номинальных политических лидеров не могла изменить структуру конфликта. После дезинтеграции французской системы управления

конфликтом и ликвидации автономий и вооруженных сил религиозных сект ранее занятые ими стратегически важные регионы вокруг Сайгона оказались под контролем патриотических сил. Южно-вьетнамский режим оказался в окружении реальных освобожденных районов. При этом американские ставленники быстро теряли социальную базу, в то время как патриотические силы ее постоянно расширяли. В итоге произошло существенное изменение конфигурации конфликта. Произошел переход к неуправляемой модели конфликта, что привело к постепенной дестабилизации марионеточного режима, необходимости ввода сухопутных войск США и их поражению во Второй Индокитайской войне (1965–1975), которое стало неизбежным следствием дезинтеграции системы управления конфликтом в 1955 г.

Целенаправленная деятельность католических миссионеров, желавших полной католизации страны, привела к тому, что Вьетнам под воздействием миссионеров, а затем и колониальных институтов постепенно превращался, по терминологии С. Хантингтона, сначала в «расколотую», а затем и в «разорванную» страну. Согласно определению авторитетного американского политолога, «в расколотой стране... большие группы принадлежат к различным цивилизациям» [13, с.206]. Именно такая ситуация и начала складываться во Вьетнаме в новое время. Буддисты принадлежали к традиционной дальневосточной цивилизации, а крещеные вьетнамцы были в духовном плане ориентированы уже на западно-европейскую. «В расколотой стране, — полагает С. Хантингтон, — основные группы из двух или более цивилизаций словно заявляют: “Мы различные народы и принадлежим к различным местам”. Силы отталкивания раскалывают их на части и их притягивают к цивилизационным магнитам других обществ» [13, с.209]. Такая конфигурация создает благоприятные условия для раскачки внутривнутриполитической ситуации внешними силами. Именно поэтому вьетнамские католики не только с нетерпением ждали французского колониального вторжения, но с оружием в руках воевали плечом к плечу с французами против королевской армии и проводили зачистки на оккупированных территориях. Так в результате воздействия миссионеров Вьетнам в культурном плане стал постепенно превращаться в расколотую страну.

Позднее под воздействием уже неоколониальных институтов во главе Республики Вьетнам американцы поставили представителей местного католического меньшинства, которые предприняли очередную жестокую попытку силовой католизации Южного Вьетнама,

что стало важным симптомом превращения этой страны уже в разорванную. «Разорванная страна, — отмечает С. Хантингтон, — имеет у себя одну господствующую культуру, которая соотносит ее с одной основной цивилизацией, но ее лидеры стремятся к другой цивилизации» [13, с. 209]. Все именно так и было при южновьетнамских режимах. В то время как французы внедрились во властные группировки полностью подконтрольных им католиков или сектантов, американцы напрямую ставили у власти только католиков, которые проводили политику религиозной дискриминации и пытались обратить буддийское население в католицизм. Так все «президенты» Республики Вьетнам были представителями именно этого меньшинства. «Профранцузские» сектанты у американцев не пользовались доверием. Только чудом вьетнамским коммунистам после освобождения Южного Вьетнама в 1975 г. удалось вновь «сшить» страну в единое целое, при этом были грамотно использованы положения идеологии Хо Ши Мина.

Пример южновьетнамских политиков от Нго Динь Зьема до Нгуен Ван Тхьеу, которые пытались обратить в католицизм Южный Вьетнам, лишний раз подтверждает идею американского политолога С. Хантингтона: «Политических лидеров, которые надменно считают, что могут кардинально перековать культуру своих стран, неизбежно ждет провал. Им удастся заимствовать элементы западной культуры, но они не смогут вечно подавлять или навсегда удалить основные элементы своей местной культуры. И наоборот, если западный вирус проник в другое общество, его очень трудно убить. Вирус живучий, но не смертельный: пациент выживает, но полностью не излечивается. Политические лидеры могут творить историю, но не могут избежать истории. Они порождают разорванные страны, но не могут сотворить западные страны. Они могут заразить страну шизофренией культуры, которая надолго останется ее определяющей характеристикой» [13, с. 237].

В случае Вьетнама идеология Хо Ши Мина представляется единственным лекарством, которое на базе здорового национализма и построения гражданской идентичности может примирить доставшиеся от колониальных времен противоречия и если не вылечить, то существенно ослабить симптомы шизофрении культуры. Президент Хо Ши Мин призывал к асимметричному ответу политике колонизаторов: «Французы имеют танки, пушки, мы разрушаем дороги. Французы имеют самолеты, мы копаем бомбоубежища. Враг атакует нас днем, мы атакуем ночью. Он проводит тотальную операцию, мы воюем по-партизански. Он на небе, мы на земле. Он ведет

молниеносную войну, мы затяжную. Он сеет рознь между буддистами и католиками, между северянами и южанами, мы осуществляем сплочение. Поэтому мы обязательно победим, враг обязательно потерпит поражение» [21, tr. 402–403].

Сайгонские режимы, при которых проводилась антinationальная политика, направленная на разжигание национальной и религиозной розни, могли существовать только на иностранных штыках. Религиозные меньшинства в целом сыграли неприглядную роль в истории Вьетнама, поскольку они достаточно эффективно использовались французами и американцами в борьбе против национально-освободительного движения. Хо Ши Мин предложил другую модель — сплочение, другой моральный императив, который стал альтернативой колониальной парадигме «дилемма заключенного», в рамках которой существовали марионеточные режимы и подконтрольные иностранным миссионерам этнические и религиозные меньшинства.

2. Религиозная политика среди этнических меньшинств. Во времена колонизации основные усилия миссионеров были направлены на обращение в католицизм представителей этнического большинства (вьетов), однако по мере расширения театра военных действий стали предприниматься попытки обращения и этнических меньшинств, большая часть которых проживает в горах северной и центральной частей страны. По мере повышения стратегической значимости горных регионов, там в скором времени появились офицеры западных спецслужб и миссионеры.

Использование горцев против вьетов началось еще во второй половине XIX в., когда французские военные ловко использовали межэтнические противоречия. Известный французский исследователь Жан Шено так охарактеризовал ситуацию: «Вековые распри между вьетнамцами и племенами тхай, мыонг, тхи и другими привели к тому, что сопротивление было политически скомпрометировано там, где в военном отношении для него имелись наиболее благоприятные условия, то есть в Верхнем районе. Следует напомнить, что Хам Нги⁴ был выдан (французским колониальным властям. — *Авт.*) мыонгами» [9, с. 161].

⁴ Хам Нги — император династии Нгуен, который поддержал регента Тон Тхат Тхуета и выступил с антифранцузским воззванием, призвал народ подняться на борьбу за освобождение Вьетнама, за что был смещен с престола в 1885 г., скрывался с повстанцами и партизанами в предгорьях, был выдан колонизаторам мыонгами в 1888 г. На момент выдачи ему исполнилось 17 лет.

Французское командование создавало из горцев вооруженные подразделения, которые использовались для проведения зачисток в населенных вьетами регионах. «В 1892 г. Полковник Сервьер приступил к организации батальонов из племен тхо, которые он использовал в районе дельты. Галлиени продолжил эту политику. Политические меры, — заявлял он, — имеют гораздо большее значение... они заключаются в проведении “расовой политики”... всякое объединение индивидов — раса, народ, племя или семья — представляют собой совокупность общих и *противоположных* интересов... имеют место также проявления ненависти и соперничества, из которых нужно уметь извлекать для себя пользу...» [9, с. 161–162].

Благодаря стратегии «разделяй и властвуй» французским колонизаторам удалось в конце XIX в. сбить накал освободительной борьбы во Вьетнаме.

После Второй мировой войны французы вывели на новый уровень технологии по разжиганию национальной розни. Горцам предлагалось создать квазигосударственные образования под эгидой французов. Так появилась «Автономная федерация Тхай». В эти же годы началось активное использование горцев в военных действиях против вьетнамских коммунистов. В период Индокитайских войн под контролем французских и американских спецслужб в горных регионах Вьетнама были предприняты попытки создать из местных жителей локальный противовес национально-освободительному движению, которое предполагалось расколоть по линии этнических и конфессиональных конфликтов.

Периодизация этапов использования горцев восточного Индокитая в политических целях внешних сил выглядит следующим образом.

Нулевой цикл. Попытки использовать в антивьетнамской борьбе уже готовые структуры, то есть пакты с вождями племен, подкуп полевых командиров и использование уже готовых вооруженных формирований для карательных операций против вьетов. В целях дополнительной мотивации родоплеменной верхушке обещались автономии и поддержка «независимости» полугосударственных образований под французской эгидой.

Следующие этапы уже связаны с технологическими инновациями, которые предусматривали более или менее существенное преобразование имеющейся в наличии инфраструктуры (создание военизированных формирований нового типа, формирование «освободительных» движений или религиозных организаций) для решения

тактических, стратегических и геополитических задач иностранных кураторов.

Первый этап связан с проводившейся французской военной разведкой «Операцией Х». Во время Первой Индокитайской войны (1945–1954) капитан Роже Транкье предложил план организации из горцев нерегулярных частей, создание которых, однако, требовало регулярных денежных поступлений. После спецподготовки на французских военных базах из горцев формировали мобильные группы, которые перерезали вьетнамские коммуникации.

Второй этап связан с проектом БАЖАРАКА, который реализовывался ЦРУ в 60-х годах прошлого века. Название БАЖАРАКА (BAJARAKA) составлено из первых слогов названий наиболее крупных племен центрального нагорья бана, жарай, раглай, кахо (*bana, jarai, raglai, kaho*). На этой основе была предпринята попытка организации объединенных вооруженных сил горцев, которые бы под американским командованием воевали против коммунистов.

Особого внимания заслуживает опыт офицера австралийской разведки Барри Петерсена, который получил прозвище Австралийского Лоуренса. Способного австралийского офицера ЦРУ направило в отдаленный горный район Вьетнама для организации антикоммунистических партизанских отрядов. Вскоре Петерсен создал свой персональный культ среди горцев и наемную армию «Тигровые силы», состоявшую в период расцвета из 1200 бойцов, которые называли его именем легендарного полубога Дам Сам [22]. Эта эпопея продолжалась с 1963 по 1965 г. Однако Барри Петерсен мог работать только при условии внешнего финансирования со стороны ЦРУ, на чем во многом и строился его персональный культ. Как позднее вспоминал сам Петерсен: «Все, что ЦРУ нужно было сделать в моем отношении, так это перекрыть мне финансирование, которое в конце миссии составляло 50 тыс. долларов в месяц — после этого я не мог функционировать»⁵. После того как «Живого Бога» отозвали кураторы из ЦРУ, горцы лишились объекта поклонения, перестали нападать на коммуникации Вьет Конга и вернулись к своим прежним верованиям.

Третий этап 1964–1993 гг. связан с деятельностью Объединенного фронта освобождения угнетенных народов, который получил известность под акронимом ФУЛРО (*FULRO* — фр. *Front Unifié de Lutte des Races Opprimées* (англ. *United Struggle Front for the Oppressed*

⁵ Lawrence of the Highlands. The Sun Herald (Sydney, Australia). Apr. 20, 2008.

Races)). Данное движение было образовано американскими спецслужбами в горных регионах Вьетнама в целях организации партизанской вооруженной борьбы на коммуникациях вьетнамских войск в 1964 г. После освобождения Южного Вьетнама отряды ФУЛРО продолжали подрывную деятельность. Затем руководители ФУЛРО были переправлены в США, где продолжили свою деятельность под прикрытием правозащитных лозунгов. С начала 1990-х годов отношения Вьетнама и США нормализовались, и американцы обязались прекратить поддержку сепаратистских формирований ФУЛРО. Ситуация в горах центрального Вьетнама стала улучшаться. В деятельности ФУЛРО на первый план выходил национализм, а религиозный фактор не играл особой роли.

3. Технологии в период Обновления. Четвертый этап — «свобода вероисповедания» и протестантизация горцев. В начале 1990-х годов в США была образована организация Фонд горцев (*The Montagnard Foundation Inc*), а вместо инструкторов по диверсионной подготовке в горах появились протестантские миссионеры, которые в течение нескольких лет обратили в протестантизм национальные меньшинства — говорящие на различных языках народы (бана, мнонги, кохо (кахо), стиенги, джарай, раде), которые и составляли в свое время костяк таких движений, как БАЖАРАКА и ФУЛРО. Во многих публикациях они объединяются в одно «национальное меньшинство» под общим термином «христиане-монтаньяры» от фр. *montagnard* (горец) или народы дегар (*degar*). В данном случае разрозненные горные племена, населяющие центральное нагорье Вьетнама, говорят преимущественно на языках мон-кхмерской (бана, мнонги, кохо, стиенги) и малайско-полинезийской (джарай, раде) языковых групп. В течение 1990-х годов они были обращены в протестантизм и объединены общей религиозной идеологией.

По сведениям вьетнамского исследователя Чан Хонг Лиен, «протестантские миссионеры... заставляли этнических кхмеров, проживающих в провинции Сокчанг, сжигать статуи Будды, уничтожать алтари поклонения предкам... и только после этого они получали право на обряд крещения» [22, tr.101]. Данные факты напоминают печально известную методику стабилизации католических общин, которая применялась во Вьетнаме европейскими миссионерами еще в XVII в. В те времена Вьетнам впервые стал ареной локальных конфликтов на религиозной основе. Тогда неофитов также отправляли «оскорблять идолов», что, как и следовало ожидать, вызывало конфликты между новоиспеченными католиками и остальным

местным населением. При умелом руководстве со стороны европейских миссионеров такие конфликты предотвращали индигенизацию (возвращение неофитов в исходное состояние «язычества») и распад религиозных общин, что происходило после высылки иностранных миссионеров за деструктивную деятельность.

Самопровозглашенное государство Дегар⁶ претендует на территории горной части юго-востока Лаоса, северо-востока Камбоджи, а также требует отделения от СРВ 14 провинций в центральном Вьетнаме от Куангчи до Биньтхуана с четырьмя провинциями в центре, населенными преимущественно горцами и создания на этой территории государства «христиан-монтаньяров».

Следует отметить, что в данном случае технология создания инфраструктуры этноконфессионального конфликта и ее информационного прикрытия имеет много общего с предыдущими проектами по внедрению и использованию католицизма и религиозных сект.

Официальная позиция властей СРВ состоит в том, эти проекты создания Королевства Монгов⁷ под эгидой «Протестантизма Вангты»⁸ на Северо-Западе Вьетнама, а также проект самопровозглашенного Государства Дегар в Центральном Нагорье под прикрытием идеологии «Протестантизма Дегар» представляют собой политическую деятельность, которая посягает на национальную независимость, суверенитет и территориальную целостность Социалистической Республики Вьетнам.

В наши дни религиозный фактор вновь начинает играть все более активную роль в геополитических процессах в ЮВА. В настоящее время под воздействием радикальных экстремистских группировок в южной части ЮВА формируется исламистская дуга, которая усиливает конфессиональную фрагментацию региона. С юга Мьянмы, через Таиланд, Индонезию и Малайзию до южных регионов Филиппин простирается дуга прибрежных, островных и полуостровных регионов с преимущественно мусульманским населением. Местные радикалы приняли активное участие в боевых действиях на Ближнем Востоке на стороне запрещенного в РФ террористического образования под названием Исламское Государство (ИГ). В среде местных радикальных группировок активно обсуждается идея основать будущую столицу ИГ в провинции Патани (Таиланд), штате Саравак

⁶ Дегар — дети гор.

⁷ Королевство Монгов или Хмонгов.

⁸ *Vâng Chúa* — «Властелин Неба» одна из протестантских производных во Вьетнаме.

(Малайзия) или на о. Минданао (Филиппины). В данном контексте страны ЮВА приступили к обсуждению создания на континенте в качестве противовеса альтернативного проекта буддийской конфедерации Суварнабхуми (*Suwarnabhumi*) «Золотая земля».

Указанные выше процессы представляют собой существенную угрозу стабильности политических режимов и религиозно-политической ситуации как для всего региона ЮВА, так и для Вьетнама.

Литература

1. Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии / Э. О. Берзин; отв. ред. Г. И. Левинсон. М.: Наука, 1966. 324 с.
2. Кондрашов В. В. Всё о гипнозе. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 384 с.
3. Rhodes de A. Cathéchismus. Pro ils, qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus. Phép giảng tám ngày. Cho kẻ muốn chịu phép rửa tội mà vào đạo thánh Đức Chúa Trời. Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1651.
4. Rhodes de A. The Travels and Missions of Father Alexander de Rhodes in China and Other Kingdoms of the Orient / Translated by Solange Hertz. Westminster, Md.: The Newman Press, 1966. 245 p.
5. Dufourcq É. Les aventurières de Dieu. Paris: Perrin, 2009. 784 p.
6. Колотов В. Н. Технологии использования религиозного фактора в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индо-китайских войн (вторая четверть XVII — третья четверть XX вв.). СПб.: NP-Print, 2013. 684 с.
7. Bùi Kha. Tuyển tập Alexandre de Rhodes, Trần Lục, Trương Vĩnh Ký, Ngô Đình Diệm. California, Giao Điểm, 2004. Tr. 57.
8. Tuck P. French Catholic Missionaries and the politics of Imperialism in Vietnam, 1857–1914. A documentary survey. Liverpool, Liverpool University Press, 1987. 352 p.
9. Шено Ж. Очерки истории вьетнамского народа. М.: Иностранная литература, 1957. 344 с.
10. Сунь-Цзы. Искусство войны (孫子兵法). <http://www.thetao.info/artofwar.thetao.info/china/chinatext.htm>.
11. Сунь-цзы. Искусство войны / пер. Н. И. Конрад // Искусство войны: Антология военной мысли. СПб.: Амфора, 2009. 542 с.
12. Louvet E. Vie de Mgr. Puginier. Hanoi: F.-H. Schneider, 1894. 602 p.
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Изд-во АСТ, 2003. 603 с.
14. Hồ Chí Minh. Toàn tập. Vol. 2. Hà Nội: Sự thật, 2011. 648 p.
15. Savani A. M. Visages et images du Sud du Vietnam. Saigon: Imprimerie francDi-rection des affaires politiques et de la sûreté générale. Le Cao daïsme (1926–1934). Contribution à l'histoire des mouvements politiques de l'Indochine française. Documents, vol. VII, Hanoi, 1934. 112 p.
16. Bản án hoạt động phản cách mạng của một số tên phản động trong giới cầm đầu giáo phái Cao Đài Tây Ninh. Tây Ninh: NXB Hoàng Lê Kha, 1978. 15 p.

17. Колотов В. Н. «Приговор по делу контрреволюционной деятельности некоторых реакционных элементов в руководящих кругах секты Као Дай» как новый источник по мирской истории каодаизма // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Вып. XXI. СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2004. С. 77–93.
18. Bản cải án Cao Đài. <http://archive.is/mau5>.
19. Колотов В. Н. Институт «новых религий» как инструмент управления конфликтом // *Международные процессы*. 2004. № 3 (6). С. 96–105.
20. Song Thành (chủ biên). Hồ Chí Minh — Tiểu sử. Hà Nội: NXB Lý luận chính trị, 2006. Tập 8. Tr. 130.
21. Trần Hồng Liên. Vấn đề tôn giáo trong cộng đồng Khmer và Hoa ở Sóc Trăng // *Vấn đề dân tộc và tôn giáo ở Sóc Trăng*. NXB Khoa Học xã hội. HCM, 2002. 228 p.

Контактная информация:

Колотов Владимир Николаевич — д-р ист. наук, проф.; v.kolotov@spbu.ru

Technologies of using the religious factor in Vietnam: features of the political history of the main religious groups from the beginning of the 17 century to the present time

Vladimir N. Kolotov

St. Petersburg State University,

7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Kolotov V.N. Technologies of using the religious factor in Vietnam: features of the political history of the main religious groups from the beginning of the 17 century to the present time. *Digest of World Politics*, vol. 10, ed. by T.S. Nemchinova, St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, 2020, pp. 347–369. <https://doi.org/10.21638/11701/26868318.24> (In Russian)

This article is devoted to the technologies for creating religious communities, provoking conflicts between different religious groups and using local controlled conflicts for geopolitical purposes. Immersion of political contradictions in the cultural and religious environment allows skillfully concealing the interests of the forces that stand behind the conflicts they provoked.

Keywords: Religious Factor, Controlled Conflicts, Clash of Civilizations, Cultural Schizophrenia.

References

1. Berzin Je. O. *Catholic Church in Southeast Asia*. Moscow, Nauka Publ., 1966. 324 p. (In Russian)
2. Kondrashov V.V. *All about hypnosis*. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1998. 384 p. (In Russian)

3. Rhodes de A. *Cathechismus. Pro ils, qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus. Phép giảng tám ngày. Cho kẻ muốn chịu phép rửa tội mà vào đạo thánh Đức Chúa Trời.* Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1651.
4. Rhodes de A. *The Travels and Missions of Father Alexander de Rhodes in China and Other Kingdoms of the Orient.* Transl. by Solange Hertz. Westminster, Madrid, The Newman Press, 1966. 245 p.
5. Dufourcq É. *Les aventurières de Dieu.* Paris, Perrin, 2009. 784 p.
6. Kolotov V. N. *The Technologies of Using Religious Factor in Local Controlled Conflicts: South Vietnam during the Period of Colonization and Indochinese Wars (the second quarter of the 17th — the third quarter of the 20th century).* St. Petersburg, NP-Print, 2013. 683 p. (In Russian)
7. Bùi Kha. Tuyển tập Alexandre de Rhodes, Trần Lục, Trương Vĩnh Ký, Ngô Đình Diệm. California, Giao Điểm, 2004, tr. 57.
8. Tuck P. *French Catholic Missionaries and the politics of Imperialism in Vietnam, 1857–1914. A documentary survey.* Liverpool, Liverpool University Press, 1987. 352 p.
9. Chesneaux J. *Essays on the History of the Vietnamese People.* Rus. Ed. Moscow, Inostrannaya Literatura, 1957. 344 p. (In Russian)
10. 孫子兵法. <http://www.thetao.info/artofwar.thetao.info/china/chinatext.htm>. (In Chinese)
11. Sun-Tzu. *The Art of War.* Rus. Ed. Ed. by N. I. Konrad. The Art of War: Anthology of Military Thought. St. Petersburg, Amfora Publ., 2009. 542 p. (In Russian)
12. Louvet E. *Vie de Mgr. Puginier.* Hanoi, F.-H. Schneider, 1894. 602 p.
13. Hantington S. *The Clash of Civilizations.* Rus. Ed. Moscow, AST Publ., 2003. 603 p. (In Russian)
14. Hồ Chí Minh. *Toàn tập*, vol. 2, Hà Nội, Sự thật, 2011. 648 p.
15. Savani A. M. *Visages et images du Sud du Vietnam.* Saigon, Imprimerie francDi-
rection des affaires politiques et de la sûreté générale. Le Cao daisme (1926–1934).
Contribution à l'histoire des mouvements politiques de l'Indochine française. Do-
cuments, vol. VII, Hanoi, 1934. 112 p.
16. Bản án hoạt động phản cách mạng của một số tên phản động trong giới cầm đầu
giáo phái Cao Đài Tây Ninh. Tây Ninh: NXB Hoàng Lê Kha, 1978. 15 p.
17. Kolotov V. N. “The Verdict in the Case of Counter-Revolutionary Activities of Some
Reactionary Elements in the Leadership of the Sect Cao Dai” as the New Source
for Secular History of Cao daism. *Istoriografija i istochnikovedenie istorii stran Azii i
Afriki*, iss. XXI, St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, 2004, pp. 77–93.
(In Russian)
18. Bản cải án Cao Đài. <http://archive.is/mau5>.
19. Kolotov V. N. Conflict Management by French Intelligence. *Mezhdunarodnye pro-
cessy*, 2004, no. 3 (6), pp. 96–105. (In Russian)
20. Song Thành (chủ biên). Hồ Chí Minh — Tiểu sử. Hà Nội: NXB Lý luận chính trị,
2006, tập 8, tr. 130.
21. Trần Hồng Liên. Vấn đề tôn giáo trong cộng đồng Khmer và Hoa ở Sóc Trăng. Vấn
đề dân tộc và tôn giáo ở Sóc Trăng. NXB Khoa Học xã hội. HCM, 2002. 228 p.

Author's information:

Vladimir N. Kolotov — Dr. Sci. in History, Professor; v.kolotov@spbu.ru