

欧亚学术期刊译丛

(2024年8月第2期总第34期)

编译:

顾朕岩 李妍 陆维然 麻文霞 任如意 吴俊杰 (上海全球治理与区域国别研究院 2023 级欧亚文明研究特色研究生班硕士研究生)

陈丽芳 练婧雯 梁俊彬 刘李亚 刘翊昕 马景彬 王蔚 (上海全球治理与区域国别研究院 2024 级欧亚文明研究特色研究生班预备硕士研究生)

校对: 高杰 (上海全球治理与区域国别研究院 2021 级博士研究生)

审核: 杨成 高杰

目录

俄罗斯的精神安全学说是欧洲全面安全战略的挑战.....	1
从吞并克里米亚考察俄罗斯官方的身份认同话语：民族的还是帝国的？..	6
哈萨克斯坦民族的构成：民族归属修辞的转变.....	12
后苏联宗教模式的弱点：克里姆林宫与“传统”宗教应对俄罗斯族际冲突	17
塔吉克斯坦世俗化国家与宗教的关系变化.....	23
俄罗斯穆斯林与选举参与：地区模式的比较分析.....	29
后苏联国家东正教面对共产主义解体.....	35
精神安全、俄罗斯东正教会和俄罗斯外交部：合作还是融合？.....	41
我属于哪里？哈萨克斯坦俄语青年的 <i>родина</i> 叙事.....	46
阿塞拜疆总统关于区域主义的演讲：突厥团结与丝绸之路.....	52
中亚的国家品牌：展现国家和民族理念的新运动.....	58
俄罗斯基督教右翼的崛起：以世界家庭大会为例.....	63
哈萨克斯坦的亲族国家大流散：定居规划与回归者的困境.....	68

俄罗斯的精神安全学说是欧洲全面安全战略的挑战

Kristina Stoeckl, “Russia’s Spiritual Security Doctrine as a Challenge to European Comprehensive Security Approaches”, *The Review of Faith & International Affairs*, Vol.20, No4, 2022, pp. 37-44.

陈丽芳 编译

一、简介

21 世纪以来，精神安全的概念一直存在于政府和俄罗斯东正教的官方话语中，该概念几乎和欧安组织全面安全战略的“宗教或信仰自由”（FoRB）概念同时段出现。

本文比较了该文件中的全面安全战略以及竞争对手俄罗斯对国家和人类安全的理解。本文借鉴了俄罗斯的法律文件以及对 2000 年至今俄罗斯公众、教会和学术话语的分析。官方法律文件中没有使用“精神安全”（духовная безопасность）而是使用了“精神道德价值观”一词。“精神安全”出现在对这些文件的评论以及俄罗斯政治家和神职人员的演讲和学术论文。“精神安全”并非俄罗斯法律术语，其描述了一种俄罗斯的法律和政治学说，将俄罗斯国家和社会的安全与稳定与维护某些宗教、文化和道德价值观联系起来。该学说暗示这些价值观受到来自外部的威胁，俄罗斯国家及其盟友（“俄罗斯世界”）受到围困。本文指出了精神道德价值观话语的悖论，以及俄乌战争证明了俄罗斯精神安全学说存在风险：导致内部镇压和与外部世界的战争。

二、欧洲全面安全框架中的信仰自由

21 世纪左右，在欧盟、联合国、欧安组织和美国外交政策层面的所有动态都表明，在全球安全背景下，对宗教自由问题的政治关注有所增加。全球全面安全基于尊重人权。全面安全战略具有本质创新性，为对人权和国家安全的陈旧的对抗性理解提供了替代方案。同一时段，俄罗斯也讨论了宗教或信仰自由：1997 年，俄罗斯实施了一项严重限制该国宗教自由的法律；2000 年，俄罗斯的国家安全战略从精神和道德价值的角度证明了对宗教自

由的限制是合理的。因此，俄罗斯的精神安全概念成为欧洲、美国和国际组织正在形成的全面安全概念的对手。

三、法律文件

2000年普京在国家安全概念首次引入了国家安全与精神道德价值观之间的联系。保障俄罗斯联邦的国家安全还包括保护文化和精神道德遗产以及公共生活的历史传统和标准，以及保护俄罗斯各民族的文化遗产。必须有一项国家政策来维护人民的精神和道德福祉。

在2009年、2015年和2021年《俄罗斯联邦国家安全概念》的所有迭代中，精神道德价值观都被提及为俄罗斯国家安全战略的组成部分。2015年的文件将精神道德价值观的复兴定义为俄罗斯国家安全战略的目标之一。在2021年《国家安全战略》中，传统的精神道德价值观扮演的角色更加突出，“精神”一词在整份文件中被提及24次。在该文件中，美国及其盟国与跨国公司、非政府组织、宗教、恐怖主义和极端主义组织一起被明确确定为攻击俄罗斯价值观的来源。这些行为者被归咎于文化的“信息心理转移”和“西化”，这可能导致俄罗斯“文化主权”的丧失。

精神道德价值观作为国家安全战略的组成部分，在其他法律文件中也占有突出地位。在2020年宪法修正案中，明确提到维护精神道德价值观，但“精神安全”并未被用作法律术语。2018年签署的《俄罗斯和白俄罗斯国家联盟价值观宣言》，阐述了精神道德价值观的内涵及地位。该文件中没有提到精神安全，但呼应了俄罗斯的国家安全战略和关于精神道德价值观在俄罗斯国家定义中发挥特殊作用的公开讨论。

四、公共话语

最初，精神安全的概念似乎是俄罗斯东正教抵御外国基督教传教士战略的一个组成部分。从俄罗斯东正教的角度来看，精神安全使东正教在俄罗斯国家和社会中的特权地位合法化，并使其作为该国其他宗教团体的看门人的角色合法化。此外，这一概念是将外国宗教团体描述为“教派”和“极端分子”的整体战略的一部分，该战略仍在继续，并产生了反对宗教自由的里程碑式的决定。

教会代表也将精神安全与“俄罗斯世界”（русский мир）的概念联系

起来。迄今为止，“俄罗斯世界”是声称对白俄罗斯、乌克兰和邻国其他地区进行政治和教会控制的合法化概念。

通过分析 2000 年至 2015 年俄罗斯国家安全战略中精神和道德价值观的使用方式，精神安全的含义有所扩展：通过促进传统的家庭价值观来促进人口统计学，打击极端主义，促进俄罗斯国内和谐的民族关系，为俄罗斯外交政策制定道德准则，打击民间社会和媒体层面的“外国代理人”。俄罗斯的“传统”宗教并受到约束，而是成为俄罗斯精神道德价值观安全化不可或缺的一部分。

从国家的角度来看，精神安全的目的是为国家安全服务，提供“道德使命”。教会领导层和政府一致认为，联邦安全局、警察和执法部门的任务之一是保护俄罗斯的身份和文化免受不良影响。在 21 世纪初，精神安全也成为学术流行语，有助于确保国家为相关研究分配资金，这解释了关于该主题的学术出版物急剧增加的现象。“精神安全”（духовная безопасность）一词于 1990 年代中期首次出现在俄语中。提及该术语的出版物在 2002 年经历了第一个高峰，在 2012 年左右经历了第二个高峰。其在公共话语和学术出版物中无处不在却不存在于法律文件。

五、俄罗斯精神安全话语的悖论

从法律文件和公共话语中提炼出的精神道德价值观优先与集体目标相关。这些集体目标与个人权利和自由相对立。在精神安全的话语中，通过构建朋友-敌人的情景团结吸收“俄罗斯人”。根据该情景，这些价值观受到来自西方和自由派反对派的威胁。俄罗斯的精神安全概念是在 2000 年左右在教会恐惧外国传教士的背景下创建的。但西方基督教团体的影响不仅表现为皈依，还包括保守的基督教右翼思想和精神道德教义的教导，这些思想和精神道德教义迄今为止在东正教的社会教义中尚未发挥重要作用。早在改革期间，美国基督教右翼团体就在俄罗斯境内活跃起来，并推广基督教价值观。这些团体带来了部分社会弊病的新思维模式。正是由于与西方基督徒的接触，部分道德问题被提上了俄罗斯东正教的议程。当宗主教谴责“精神殖民者”并意味着皈依时，他忽略了教会正在经历的更普遍的宗教教义殖民化且实际上是受欢迎的。

在俄罗斯精神安全教义中发挥核心作用的保守家庭价值观并非完全植

根于东正教教义或俄罗斯的社会实践。传统的家庭价值观作为俄罗斯精神道德价值观话语的重要元素，其根源不在于俄罗斯东正教的文化和历史，而在于全球文化战争。21 世纪初，保守的家庭价值观已经成为一种体系完备的全球性意识形态。俄罗斯东正教和俄罗斯政府已经将传统家庭价值观的概念安全化了，这种价值观至少与全球文化战争有关，这与后苏联俄罗斯社会的宗教复兴同等重要。俄罗斯、中欧、东欧和前苏联其他国家对于欧安组织的全面安全战略表示批评，认为该理论侧重于人的层面和平等问题。

六、俄罗斯精神安全学说和乌克兰战争

制定《国家安全战略》的俄罗斯政治家、安全机构和宗教领袖深信乌克兰是俄罗斯世界不可分割的一部分，控制乌克兰对国家的精神安全至关重要。精神安全学说已成为俄罗斯对乌克兰发动战争的理由，从更广泛的角度来看，它已成为与西方战争的理由。

从乌克兰的角度来看，2004 年的橙色革命、2014 年的独立广场以及 2018 年乌克兰东正教的一部分（脱离莫斯科宗主教区）宣布教会独立，都是离开俄罗斯世界过程中的里程碑。俄罗斯关于精神安全的话语中一个深刻的悖论是，乌克兰社会和政治的这种发展没有得到重视，也没有得到俄罗斯领导层的认可。在这二十年中，乌克兰社会经历了向国家独立和主权的深刻转变，这已经转化为俄罗斯领导层没有预料到的民族自卫决心，这甚至让许多西方观察家感到惊讶。

在俄罗斯社会内部，国家精神安全学说已经转化为对公民社会、媒体和学术界的准极权主义控制。俄罗斯国家宣传俄罗斯在世界上的独特性和特殊使命不仅在俄罗斯国内甚至在西方的一些观众中得到了积极的回应。俄罗斯领导层和莫斯科宗主教区已将全球文化战争的话题编织成他们自己对乌克兰的后苏联复仇主义。它们给冲突增加了层次的复杂性和混乱性。解构精神安全教义是解开这些层次的重要一步。

结论

作者分析了俄罗斯的精神安全学说，认为它是欧盟、欧安组织、联合国和美国外交政策所提出的全面安全战略的对手。这两种对立的学说几乎同时出现。从西方来看，中心概念是宗教或信仰自由，从俄罗斯来看，是传统价

价值观。虽然这里分析的俄罗斯法律文件没有使用精神安全一词，但该词在公共、教会和学术话语中被广泛使用。俄罗斯现行的法律和政治学说将俄罗斯国家和社会的安全与稳定与维护 and 维持某些宗教、文化和道德价值观联系起来。由于俄罗斯的官方话语将这些价值观描述为来自外部的威胁，因此对传统价值观的捍卫被用来将对公民社会和政权批评者的迫害合法化，称其为“外国代理人”。对乌克兰的战争同样是从国家精神安全的角度来构建的。将精神价值观与西方对人权和全球安全的理解相抵触，是当前俄罗斯破坏和改变二战后全球秩序的野心的重要组成部分。

从吞并克里米亚考察俄罗斯官方的身份认同话语：民族的还是帝国的？

Yuri Teper, “Official Russian identity discourse in light of the annexation of Crimea: national or imperial?”, *Post-Soviet Affairs*, Vol.32, No.4, 2016, pp. 378-396.

顾朕岩 编译

克里姆林宫在国内以民族统一主义话语描述吞并克里米亚事件，吞并行为据称旨在将俄民族统一于一个国家。官方的身份话语重新定义俄乌民族之间的界限，合法化俄对克里米亚的领土主张。然而，对乌东危机不断变化的描述表明，克宫的身份话语仍然主要受政治需要的影响，而不是由某种民族或意识形态愿景所决定。俄官方身份话语的重点从国家转移到民族，这标志着普京在二十一世纪初以国家为中心的言论发生决定性转变，他在第三个总统任期内启动的民族化趋势进入成熟和官方执行的新阶段。克宫重新定位自身，成为民族主义领域中积极主动的参与者。

一、引言

自俄吞并克里米亚半岛并介入乌东以来，普京的政策越来越多地被指责为帝国主义。但是，克宫在国内如何向人民呈现俄收复克里米亚事件？以此事件为契机分析俄官方身份话语。Beissinger 指出身份宣称、意图与实际情况之间存在差异，政治体的主观自我认知与他者对其的看法也有所不同。身份主张本身及其产生的话语具有很强的塑造现实的能力。因此，如果误解了俄身份话语的现状及其来源，可能会在理解克宫的政治动机和国内外政策时严重误判。

本研究旨在确定俄统治精英在克里米亚危机期间所使用的身份话语主要是基于民族特征还是帝国特征。如果精英的话语融合了这两种元素，那么其融合方式如何，以及各自所占的比例是多少？如果发现民族认同多于帝国认同，那么将分析俄民族是如何被定义和界定的——即该民族提出的包容和排斥标准。进一步的分析将推测为何选择了这些特定的身份表述。

二、克里米亚是俄罗斯身份认同话语的试金石

任何主动改变国家边界的行为都需要合法化解释。围绕克里米亚吞并所发展的俄身份话语尤为重要，因为乌在俄身份认同的历史中扮演了关键角色。在 19 世纪的帝俄时期，乌民族主义的挑战成为关于俄民族建构问题辩论的一个异常重要的催化剂。这一挑战提出了关于民族定义的问题：是将民族界定为狭义的俄民族，还是广义的泛俄民族，即包括俄罗斯人、乌克兰人和白俄罗斯人。同样的问题在苏联解体后再次浮现，当时乌民族建构取得了巨大进展，而俄民族话语却遭遇挫折。

在后苏联时代，乌也被视为检验俄帝国计划可行性的试金石。布热津斯基曾有句名言，“没有乌，俄就不再是一个帝国，但如果乌被控制，俄就自动成为一个帝国。”在 2004 年乌橙色革命成功之后，许多人同样指出，亲西方的乌意味着俄对后苏联空间主导地位的崩溃。

三、俄罗斯官方话语研究和俄罗斯身份认同

在普京执政以及整个乌危机期间，国家控制的电视媒体一直是大多数俄公民最重要和最信赖的信息来源，也是政权最重要的政治动员工具。普京既是俄的主要新闻人物，也是最重要的政治信息来源，这些信息随后由官方媒体传播和解读。因此，普京的声明以及国家电视广播构成了俄官方政治话语最重要的组成部分。本文回顾了普京以及俄两个主要国有电视台——Perviy Kanal（第一频道）和 Rossiya-1（俄罗斯-1）是如何描述吞并克里米亚的。

苏联解体后，俄的后苏联身份难以确立。俄此前从未在当前的边界内作为一个民族国家存在过。尽管新成立的俄联邦拥有稳固的俄罗斯族主体，但现今周边国家的俄罗斯族、俄境内的少数民族以及沉重的帝国传统使俄无法立即将自己定义为一个俄民族国家。

俄罗斯性的定义也非常含糊。虽然有些人倾向于将俄罗斯人简单地定义为俄联邦的现有公民，但在 20 世纪 90 年代，越来越多的俄公众倾向基于血统或俄语母语的民族定义。而且，对于大多数俄公民来说，如果没有“兄弟般的”乌克兰人和白俄罗斯人，俄罗斯人也不复存在。尽管民族差异日益增加，许多人仍将乌克兰人和白俄罗斯人视为一个大俄罗斯族的组成部分。

关于俄罗斯人身份及其定义的共识缺乏，反映在形容词“russkiy”和“rossiyskiy”的使用上：这两个词都意为“俄罗斯的”。前者主要具有民族

和文化内涵，而后者则更多地表现为包容性的公民特征，且较少具有帝国主义色彩。叶利钦强调使用后者，他试图巩固公民身份认同，这一词语成为官方话语中公认的政治正确规范。直到最近，普京几乎只用这一带有公民特征的词汇来指代俄政治集体。然而，Peter Rutland 指出，“russskiy”一词在日常使用中更为常见，有些人认为“rossiyskiy”一词暗中地否认了俄罗斯人为其民族认同感到自豪的权利。

普京成功地利用了怀旧的国家主义大国愿景，而他的国家建构政策则是故意采取模糊策略。他前后矛盾地将俄身份的各种公民、民族甚至一些帝国主义成分结合在一起，而没有完全采用一种身份。这一政策一度使克宫保留重要的政治回旋空间，并维持广泛的公众吸引力，而无需正面极具争议的问题。然而，由于 21 世纪初穆斯林激进分子的暴力行为和俄核心地区非斯拉夫移民的增加导致安全局势恶化，官方不愿公开讨论俄罗斯族在俄集体认同中的作用与民众日益增强的民族化观念之间的分歧进一步扩大。

2008 年的经济危机和 2011 年的自由主义抗议活动，迫使克宫选择更积极的政治动员策略。由于缺乏公民民族基础，反西方的保守道德政治和将俄描绘为一个由虔诚的俄罗斯族组成的同质社会的狭隘诉求被推上台前。普京逐渐增长的威权主义及其日益激进的外交政策进一步印证当代俄帝国主义的看法。

四、民族话语与帝国话语的特征

Beissinger 提出帝国和民族国家本质上是主观构建的，因为任何帝国最重要的维度是被统治者对政权的感知。基于 Wimmer、Min 以及 Suny 对帝国与民族国家的区分，本文将主要以此为依据描述帝国和民族话语。帝国话语具有以下特征：核心地区（大都市）与边缘地区之间有所区别，以及暗示前者对后者有支配的权利；统治者与被统治者之间存在基于民族或文化的等级差异；主张普遍合法性，无论是指革命意识形态、文明还是宗教使命。

相比之下，民族国家的统治是统一的，不存在核心与边缘的制度化区分，拥抱公民平等的原则，并以一个有界限的民族共同体的名义进行治理，而非基于某种普世原则。此外，民族主义话语不仅表现出平等主义，还包含宣称的民族成员之间深厚的团结和认同感。帝国主义意味着对异质性的统治，而民族国家的理想是追求同质性，即通过尽可能多地包容内部群体成员并尽可

能少地接纳外来者，使其边界尽可能与民族群体的定居区域相匹配。

五、讨论

（一）民族团结与民族统一主义

在报道克里米亚统一时，媒体明显在努力强调俄本土人民与克里米亚人民之间的团结和完全认同。这反映了官方立场，即统一是双边民意的合法实现，反映了历史和文化现实。根据官方说法，吞并旨在纠正对两侧俄罗斯人民任意划定边界造成的历史不公，使两地人民重新团结在一个国家。这些信息既通过明确的文字传达，也通过特殊的方式暗示。通常，较为微妙的文本会辅以生动且情感强烈的影像来加强传达效果。

2014年2月最后一周，俄开始对克里米亚进行干预。此后，俄电视台不断报道克里米亚半岛的亲俄集会，现场悬挂着俄国旗和亲俄口号横幅，当地民兵也佩戴着俄标志性的圣乔治丝带。宣布举行公投后不久，2014年3月2日同时播出的俄罗斯-1频道《每周新闻》和《周日时间》特别节目将1954年克里米亚从俄转交给乌的事件描述为赫鲁晓夫临时政治操纵的意外结果，尽管不合法，但在当时并不重要。另一方面，克里米亚在苏联解体后留在俄境外被描述为不自然的，而重新统一则被视为双方长期以来的愿望。

此后，支持公投被呈现为自然而然的选项。这一观点通过民意调查数据、压倒性的公投结果以及对克里米亚居民饱含同情的采访不断得到重申。例如，在3月16日《每周新闻》节目中接受采访的一名参与公投的男子表示，选择是“绝对显而易见”且“毫无疑问”的，而在2014年3月12日的《政治》节目中，一位克里米亚政治家评论说，“如果有人投反对票，那将是荒谬的行为。”

（二）身份认同话语的族裔化

这种跨境认同的基础是什么？如何定义新统一的俄民族？在回顾克里米亚危机的相关话语时，有两个特征尤为突出：

（1）官方话语的全面族裔化：在提及俄、克里米亚和乌东人口时，族裔色彩浓厚的词语“*russkiy*”（俄罗斯人）被大量使用，甚至成为唯一表达方式。

（2）强调支持和捍卫俄同胞权利的道德义务：这一义务超越俄边界。

然而，在俄介入克里米亚之前，该半岛的地位并未与乌更广泛俄语区的

政治、文化和安全问题区分开来。乌危机被描绘为亲西方的“广场政变”、国家权力的瓦解以及乌激进民族主义所带来的威胁。在这一阶段，“russkiy”一词很少被使用，危机被视为一个纯粹的乌内部问题，应通过镇压反政府抗议和恢复宪法秩序来解决。

这一态度在 2014 年 2 月最后一周发生了改变，许多政客在电视节目中公表示不能放弃生活在克里米亚的同胞。在阐述俄对克里米亚问题的立场时，普京首先强调了克里米亚的人口以俄罗斯人为主。他随后将克里米亚描述为“俄罗斯人的故土”，称塞瓦斯托波尔是“俄罗斯人的城市”。在演讲的后半部分，普京声称讲俄语的克里米亚人已请求俄保护其免受由种族主义者、新纳粹分子、恐俄者和反犹主义者领导的新基辅政权的侵害。普京坚持认为俄站在无法后退的边缘，如不出手相救就是背叛。他进一步巩固了俄作为跨国界的俄罗斯族保护者的角色，承诺俄将永远保护俄罗斯人以及居住在乌的讲俄语公民。

（三）俄罗斯人（Russkiy）是谁？俄罗斯性又是什么？

普京声称，俄无法容忍的是乌一再试图剥夺俄罗斯人（Russkiy）的历史记忆，有时甚至剥夺他们使用母语的权利，强迫他们同化。因此，共同的独特历史记忆、俄语和与乌克兰人有民族差异的假设（使用“同化”一词暗示）可以被视为俄罗斯性。

（四）克里米亚统一，民族重生

克里米亚事件后，官方身份话语结构发生了深刻变化，即焦点从国家转向民族。这种变化最明显地反映在俄民族重生的理念中，官方媒体在克里米亚危机期间反复强调这一理念。俄的后苏联时代被明确划分为前克里米亚和后克里米亚，后者被描述为一个前所未有的团结且自觉的民族重回历史舞台。

俄复兴是地缘政治上的成就，但俄在克里米亚事件中的最初动机主要是民族性的。尽管俄在国际舞台上的新立场符合普京传统的大国主义愿景，但话语中有关民族复兴的信息强调，这一变化主要源于民族精神的复兴和自我意识的增强，而非国家的军事、经济或行政建设。

六、族裔民族话语的局限性：乌东的考验

在危机开始时，俄官方话语对克里米亚和乌东的态度几乎相同。然而，当顿涅茨克和卢甘斯克地区的局势不会如克里米亚那样顺利时，克宫的话语

不再称其为俄的一部分，也不再使用新俄罗斯（Novorossiya）一词。为了避免国内公众压力，俄事实上撤回了对该地区的主权要求，并减少了暗示俄有道德义务积极干预乌东的话语。

结论

在克里米亚统一背景下形成的官方身份话语既延续了普京第三任期内确立的趋势，又出现了一些创新。首先，这一话语的特点是深刻的族裔化，在指称俄罗斯族时几乎只使用带有民族色彩的“russkiy”一词。值得注意的是，包括俄总统普京在内的高级国家官员完全采用了这种民族言论，这表明官方对俄民族主义的认可达到了前所未有的水平。

克宫空前的民族主义号召力表明，俄政府已决然脱离了 21 世纪初普京政府以国家主义为主的国家建构模式，于普京第三任总统任期内发起的民族化趋势趋于成熟。

对克里米亚事件的官方身份话语及其近年来总体趋势的分析可以得出两种主要推测。一种是俄民众的民族主义议程已经强加给不情愿的决策者，而他们长期以来一直试图在俄民族定义方面保持一定程度的模糊性。另一种是领导层看到了民族主义诉求的政治潜力，他们根本无法忽视这种诉求。不管怎样，俄的民族主义现在已被政府及其媒体代理人进一步积极塑造并深植于社会。经过多年的观望，克宫已经将自己重塑为民族主义领域积极主动的参与者。

哈萨克斯坦民族的构成：民族归属修辞的转变

Rees, K., & Burkhanov, A. (2018). Constituting the Kazakhstani Nation: Rhetorical Transformation of National Belonging. *Nationalism and Ethnic Politics*, 24(4), 433–455.

李妍 编译

一、引言

苏联及其民族建构意识形态已经解体近 30 年，但在后苏联空间国家中，许多民族建构形式依然存在，即使这些建构项目的具体内容已发生变化。学术界许多研究都关注到后苏联时期中亚国家领导人为制定新的民族认同愿景做出努力，但 Rico Isaacs 和 Abel Polese 认为这些研究大多关注的是国家层面自上而下的方法，忽视了政策和官方叙事对普通公民的影响。因此本文试图弥补这一疏忽，以便更好地理解当代哈萨克斯坦人是如何看待、理解和表达其身份认同的。

本文采取定性研究与解释性方法，研究并评估哈国国家政策及官方、非官方媒体在 2010 年哈当局发表《民族团结论》（*Doctrine of National Unity*）前后的言论及其社会影响。本文亦评估“哈萨克斯坦民族”（*Kazakhstani nation*）这一概念作为哈国公民应认同的政治身份的理想预设是如何被普通公民接受并转化为实践的。在此过程中，本文将自上而下与自下而上两方面调查相结合，研究官方民族认同政策被理解、表达和重塑的日常方式。

在《民族团结论》中，哈国自独立以来首次确立了公民身份概念，该声明的重点在于建立同化的公民共同体与身份认同，而非推行旨在建立多民族共同体的包容政策，声明指出哈语为“哈萨克斯坦人民团结的重要因素”。该声明旨在建立基于公民认同和爱国的“民族团结”，但这种超民族的民族认同与基于种族和宗教因素的认同之间明显脱节，忽视了哈国在民族认同与民族政策之间长期存在的矛盾。自《民族团结论》发布以来，官方叙事中对公民身份的术语表述为“哈萨克斯坦人”（*Kazakhstani*），很大程度上影响了媒体言论。因此本文将围绕哈萨克斯坦人认同这一概念展开调查。

作为一个多元国家，哈国人口并非是同质的，而哈国试图创造与族裔脱

节的民族认同挑战了所有公民的民族归属感。本文通过媒体话语分析与对哈国公民的开放式访谈，研究哈国最大的两个民族群体——哈萨克族与俄罗斯族——对官方、非官方民族化话语、政策和进程的适应，重点关注大众对身份认同的看法与叙事。

二、自上而下与自下而上的理解

本文选取 2004—2017 年哈国具有全国影响力的大众传媒（包括国有与私营）中与民族政策相关的讨论进行话语分析，将国有媒体与私营媒体的叙事并列来看可比较官方认可的身份政策愿景与民间对民族建构努力的话语反应。本文受 Ernesto Laclau 与 Chantal Mouffe 话语分析方法的启示，即探索语言实践中的权力关系，揭示其中的权力滥用现象。

在关于哈萨克斯坦人认同的媒体讨论中，本文关注了哈语媒体对以下问题的看法：若出现有凝聚力的“哈萨克斯坦民族”，哈萨克斯坦将使用何种语言？就此问题，媒体报道存在两种看法。大多哈语媒体中的文章、社论、访谈等指出，哈语应为哈国主要交流工具，且所有“哈萨克斯坦人”都应用哈语交谈，而反对该观点的人认为，若“哈萨克斯坦民族”出现，将更有可能采用俄语作为交流工具。

同时，许多媒体文章指出，在未认清何为哈萨克族民族思想的境遇下，实现“哈萨克斯坦民族”更为困难。随着哈国决策界的讨论趋向于最终在《民族团结论》中表达的同化身份政策，2008 年哈萨克族民族主义知识分子代表与众多著名政治家公开发表联名信反对“哈萨克斯坦民族”政策，其认为该政策将使包括哈萨克族在内的所有民族的消失，指出每个民族都有自己的传统、语言、宗教、文学和文化，应尊重其他民族传统。近年来由于《民族团结论》的发表，“哈萨克斯坦民族”问题更被广泛讨论，媒体文章指出，“哈萨克斯坦民族”的概念使社会愈发分裂而非团结，是无视各民族历史的行为。

三、个人理解与日常实践

从国有与私营媒体中对旨在建立哈萨克斯坦人集体身份的官方政策的质疑与批评中可知，这些政策并未获得一致的解释或大众理解。因此普通民众如何以对构建个人集体归属感有意义的方式转化并应用这些政策值得研

究，能够更深入地了解国家与地方层面进程的不对称与复杂关系。

本文该部分的解释性分析源于本文作者 2014 年对不同民族的哈国公民进行的 37 次开放式访谈。与其他旨在了解国家导向政策与个人理解之间动态关系的定性研究类似，本文认同 Jeremy Morris 与 Abel Polese 所得出的结论，即作为行动者的公民不太可能不加批判地、被动地接受官方的民族建构叙事。但由于哈国是公共领域相对受控的国家，公开质疑国家叙事或导致罚款拘留等不良后果，因此不可避免的是，一些真实观点是定量方法无法获得的。

本文通过直接与间接提问了解受访者态度。直接提问包括受访者对“哈萨克斯坦民族”政策的態度，间接提问要求受访者描述在此情况下的经历以及看法。与受访者的谈话围绕三大主题展开：人口信息与个人认同；语言使用与态度；身份认同与政治参与。访谈证实了本文在上一部分媒体话语分析提出的观点，即公众对“哈萨克斯坦民族”一词的理解具有偶然性并取决于语境，受访者对此概念的理解与官方政策提出的期望截然不同。

访谈得出，哈国公民大多认为“哈萨克斯坦人”是一种公民身份（citizenship），而非民族身份，更非国籍（nationality）。就一位俄罗斯族受访者而言，其将自己的个人认同定性为“拥有哈萨克斯坦公民身份的俄罗斯人”，哈萨克斯坦人这一公民身份与自己的民族身份无关。与哈国国家政策目标相反，“哈萨克斯坦人”并未取代以民族为基础的国家身份，而是形成了公民与民族身份结合的混合身份。

这一混合身份中公民身份的一面在国际环境中尤为突出。例如，受访者当被问及在何种情况下会首先认为自己是“哈萨克斯坦人”时，大多受访者表示在国外，尤其是教育交流与旅游时，公民身份会变得突出。这进一步表明，非族裔界定的哈萨克斯坦人身份是重要的，且形成了离散的集体身份，即这些哈萨克斯坦人，无论其族裔或民族身份如何，都效忠于哈萨克斯坦国家。但这并不意味着所有哈国公民都拥有同样的公民自豪感，约 1/3 受访者表示在多数情况下其更愿保持族裔界定的身份。

一些高教育水平的受访者认为，在某些情况下，“哈萨克斯坦人”使其想起“苏联人民”（Soviet people）的概念，认为两种概念具有相似之处。但大多数受访者并未将“哈萨克斯坦人”理解为苏联政策的重塑，而是普遍解释为公民身份的概念。

此外，亦有受访者表示“哈萨克斯坦人”是一种融合身份，既有哈萨克文化和语言元素，又有俄罗斯文化及其语言元素。受访者认为，哈萨克族是不同民族之间宽容原则的历史文化基础，自古以来便是开放的包容民族，因此其同意一个非民族化的“哈萨克斯坦民族”的观点。“哈萨克斯坦人”的身份已被内化为不仅仅是哈萨克族的身份。访谈表明，“哈萨克斯坦人”身份认同是可能实现的政策目标，但仅能吸引与国家政策目标保持一致的哈萨克人与毫不在意国家语言目标的居民，且只有哈语与俄语及其文化继续同等成为哈国社会的重要元素，这种支持才有可能持续。

在所有受访者中，只有阿斯塔纳的受访者在未经任何提示的情况下提到了哈萨克斯坦人民大会或《民族团结论》，这表明大多数普通哈国民众对身份认同政策的正式机构与官方叙事的兴趣有限。这也强化了这样一种观点，即阿斯塔纳是对国家意识形态有特别强烈认同感的人的聚集地，而这些人对官方叙事并不会进行太多的修辞转换（无论是出于工具性原因还是情感性原因）。

多数受访者表示，国家向哈萨克公民民族身份（Kazakh civic national identity）的转变应循序渐进。受访者认为，强行将哈萨克语作为国家的唯一语言会导致国家民族化，使俄罗斯人感到不适且影响日常工作与生活。且民族标识极难摒弃，须缓慢向哈萨克民族身份过渡，以避免出现类似乌克兰自2014年初以来存在的情况。一些受访者一致认为，国家政策目标难以与当地现实匹配，其原因在于缺乏哈萨克语教材，无法真正过渡到一个语言上以哈语为主的社会，这是技术上的不足，而非意识形态上的欠缺。

结论

本文所做的访谈与话语分析表明，在哈萨克斯坦，民族认同与国家认同脱钩的进程正在进行，且这一进程甚至在脱离苏联独立之前就已开始。“苏联人民”的建设项目赋予了集体政治认同不必源自民族的观点以合法性。

“哈萨克斯坦人”集体身份认同的发展在一定程度上具有包容性。

本文对公民对国家民族政策的态度分析表明，虽然对绝大多数哈萨克斯坦公民而言，非族裔界定的“哈萨克斯坦人”身份是突出且可接受的，但其程度因情况而异，且在国内，该身份比预期更受民族身份的制约。“哈萨克斯坦人”这一概念与多元文化的规范性公民身份并不一致。

其次，哈萨克斯坦的语言环境符合语言多元化的准则，哈萨语、俄语与英语愈发交替使用，但目前哈国对哈萨克语的政策强调似乎超出了理想型多元文化模式的预期。使用俄语作为日常交流工具的哈萨克斯坦人担心，若上述政策得到全面实施，其工作保障将会受到影响。

本文话语分析部分表明，“哈萨克人的国家”的民族愿景与“哈萨克斯坦多民族国家”的多元愿景仍存在对立，是当今哈国主要的身份认同辩论与政策之一。尽管在《民族团结论》发表前，官方有关实现“哈萨克斯坦民族”愿景的修辞形式不断变化，但其核心内容一致，即以哈萨克族为主导、但有意去民族化的集体民族认同。

后苏联宗教模式的弱点：克里姆林宫与“传统”宗教应对俄罗斯族际冲突

Alicja Curanović, “Weaknesses of the Post-Soviet Religious Model: The Kremlin and ‘Traditional’ Religions in Face of Interethnic Tensions in Russia”, *Politics and Religion*, Vol.7, No.4, 2014, pp. 788-817.

练婧雯 编译

一、简介

俄罗斯经过早期混乱后，国家与宗教组织形成了特定的关系模式与合作机制。由于俄的情况与诸多独联体国家相似，本文将此类模式称为“后苏联宗教模式”，该表述意味着俄政教关系经过实证观察得出的特征及国家管理宗教事物采取的措施。

国家与宗教组织建立关系的主要目的之一是管理宗教、种族间的关系，后苏联模式便属于更为复杂的国家控制社会宗教生活的系统元素。该系统在俄依靠两大支柱——联邦安全局（Federal’ naya sluzhba bezopasnosti，以下简称FSB）与传统宗教组织。前者监视宗教群体，后者依托国家支持，宣扬国家提倡的观念行为，充当国家与民众的中介。

本文聚集于后者中最活跃的两个传统宗教代表——俄东正教会（the Russian Orthodox Church，以下简称ROC）与俄穆夫提组织，两者是俄政府的主要合作者。本文将以族际冲突问题来检验目前俄宗教模式的缺点，证明政教合作与宗教组织参与国家种族政策是否切实有效。

下文将呈现后苏联宗教模式的特征，概述俄族际关系状况，讨论俄种族与移民政策，以及传统宗教在相关领域的活动。

二、后苏联宗教模式主要特征

后苏联宗教模式具有三个特征。一是国家具有宪法赋予的世俗性。二是所谓传统宗教具有特殊地位。此类宗教因在塑造民族文化与认同方面具有特别作用而受到国家区分，俄传统宗教为东正教、伊斯兰教、佛教与犹太教。应注意，处于突出地位的传统宗教实践已缩小了宪法世俗原则，承认一个宗教的传统性质实际上是政治决定，宗教因此获得如国家资助在内的特权。但

是，国家赋予的特权并非没有代价，国家要求宗教表示忠诚。若宗教组织失信于国，其在公共领域将岌岌可危。在实际的宗教模式中，国家赋予宗教组织“持证传教”的权力，其可受到限制或被国家剥夺，此为第三特征，宗教组织易受国家摆布。

后苏联宗教模式目前仍是初生状态，具有混合性质。在温弗里德·布鲁格的类型学框架中，俄宗教模式处于“分裂与合作”和“政教形式统一、实质割裂”两种类别之间，俄政教虽分离，但双方进行部分合作并互相协调，同时政治团体对特定宗教、宗教传统存在强烈认同。因此，伊戈尔·庞金将俄归类为“认同类型”，俄虽为世俗国家，但与选定宗教团体合作，保障公民培养文化认同的权利。

如上所述，该模式中，国家处于掌控地位，模式的核心是国家对宗教机构的控制体系。国家将宗教作为工具使用，一方面，国家鼓励传统宗教进行跨教沟通，培养不同种族间的互相理解，另一方面，FSB对极端主义迹象予以严厉打击。换言之，后苏联宗教模式是自上而下的体系，国家提供支持的同时控制制度框架，允许民众在框架内表达宗教认同，满足精神需求。

后苏联宗教模式被国家作为处理宗教间与民族间关系的工具，但国家仅依赖于忠诚机构，揭露了该模式的首要弱点——属于“精英”行列的传统宗教无法完全代表日益复杂的俄社会。如俄穆夫提组织，实力虚弱，内部不和，组织分裂，在俄年轻穆斯林中威信衰退。在此情况下，可对该模式缺陷提出下列问题——该模式措施真的能够达成种族安定与宗教和谐吗？政府有替代方案吗？模式是否反映俄政权自身？若如此，改变模式是否首先需要政权改革？为解答上述问题并确定俄后苏联宗教模式的弱点，下文将以族际冲突为检验案例。

三、俄罗斯族际关系特征

俄罗斯是多民族国家，其民族主义与族际关系塑造问题十分复杂，族际冲突威胁着内部安全，国内仇外情绪近年显著上涨。仇外是不容忍大众意识中陌生者，在俄多民族社会中两类陌生者——移民与少数民族。前者带来文化同化挑战，而后者则迫使大众面对民族认同问题，两者对理解俄族际关系十分关键。本文认为移民问题更能揭露后苏联宗教模式的弊端，因而主要针对该话题。

苏联解体后，俄民族主义在政府支持下发展出文明形式，该文明民族主义的拥护者称俄不仅仅是国家，而且是拥有独特文化与认同的文明。此视角下，文化被视作决定民族行为与发展的客观因素，个体都出生在具体文化中，认同相应也是具有决定作用的客观条件。这一系列价值观可称为文化主义或文化种族主义。该种族主义不以种族，而以文化为区分标准，虽不否认文明多元化，但按“卓越”标准对文明进行等级排列。在此叙述中，文明是闭合完全体，在对话中表达异同，但不应相互影响、混合，以免侵蚀文化认同。因此，文化主义强调文化差异，并将其政治化，文化被视作国家安全的重要因素，保护民族文化与认同成为政府政策的目标之一。

文化主义自 20 世纪 90 年代中期就主宰着俄认同话语，接着又产生种族民族主义，即渴望创立单一民族国家，具有反移民倾向。据列瓦达中心 2013 年的调查，66%的人支持“俄罗斯族的俄罗斯”口号。俄族际关系总体上表现出种族倾向，种族化成为文化主义的一种形式，其认为人出生在种族民族中，这一事实决定了其生活、性格和心理。种族化夸大了族际差异，并锐化群体分界，接而影响陌生者所受待遇，为仇外情绪提供肥沃土壤。种族化在俄内部表现为对高加索民族的抵触，在外表现为对移民的反感。2012 年列瓦达调查表明，47%的受访者对移民持负面态度，70%的人希望国家采取措施限制移民。

文化主义同时也表现为传统化倾向，其主张每个民族文化的精华在于传统，民族应围绕传统价值观民族保持团结，保护传统遗产免受外国影响，保护传统的纯洁以维持认同与文明主权。此背景下，传统又往往与宗教相联系。就俄而言，民族传统日益被视作东正教传统，俄传统价值观实际上与东正教价值观等同。东正教价值观被视作俄罗斯民族核心更新的基础，应通过精神培育的方式完成更新。传统化因此在将传统宗教推向俄公众的过程中发挥了主要作用，宗教成为民族、文化归属的附加标准与认同准则。2012 年列瓦达调查中，69%的人认为真正的俄罗斯族应是东正教徒。宗教与民族认同紧密相连，加深种族分歧，传统宗教参会管理族际关系更强化了这种倾向。因此，宗教因素干涉族际事务的风险正是俄宗教模式的另一弊端，这种做法将传统宗教作为民族群体的代表，加深宗教认同的民族化倾向，深化社会内部分裂。

四、克里姆林宫应对族际冲突的政策：对话与文化适应

2012年普京在总统竞选中呈现的文章包含国家民族与移民政策的主要内容，后收录于《到2025年的国家民族政策战略》。普京在其中对俄民族与国家认同的定义符合文化主义框架，他认为俄罗斯民族是民族统一的多民族社会，俄罗斯是建立在俄语与俄罗斯文化之上、多民族和谐共存独特文明。在此多民族社会中，俄罗斯族过去是国家建设者，而今应是俄罗斯文化核心融合下多民族文明的一分子。据普京所言，俄罗斯族的现代使命在于延续俄罗斯文明，壮大民族潜能。但在多民族、多信仰的俄罗斯，俄罗斯族居于多数，其角色定位对政府造成了不小的挑战。政府的民族叙述自相矛盾，政客们宣称致力于多民族、多宗教的国家理念，同时又将俄未来发展依托于俄罗斯族的精神复兴，承认其特殊地位，造成后续表述模糊。

同时，在普京视角下，个人应培养爱国精神与公民责任意识，并塑造个人特有的种族与宗教认同，这是俄培养公民意识的现代路径，与上述方法相抵触。普京宣称的这种复杂文化疗法转为以传统方法提倡俄语、文学与历史的膨胀爱国主义。

就移民政策而言，普京认为非法移民是仇外情绪上涨的原因之一，提倡择优移民并对非法移民采取更严厉的措施。通过比较其移民政策与2003年的政策可发现，移民与安全强烈相关，由于可能打破人口及种族平衡被视作动荡的潜在因素。此外，2003年政策对文化适应关注不多，而2012年的内容则截然相反，其就文化适应与移民融入问题设有完整篇章。文化适应在实践中意味着在俄与移民原属国建设文化适应中心，教授俄语、法律基础与俄传统文化。

在如FSB监管的法律措施之类的民族、移民政策标准工具外，俄政府另外运用与传统宗教的合作。在国家方案中，传统宗教应在国内外促进与不同种族的跨信仰对话，预防极端主义抬头与族际冲突产生。以传统宗教处理移民问题也成为政府主要议题，2011年2月，梅德韦杰夫称：“ROC是当代俄罗斯最受尊敬的社会机构，我们应携手解决最迫切的民众问题，其中之一就是种族与宗教间对话。”其认为，教会是宗教间对话的永恒参与者与发起者，而对话是解决族际冲突的真正手段。同年11月，梅德韦杰夫与乌法穆夫提会面，要求穆斯林神职人员更多参与移民的适应过程，并欢迎穆夫提就建设移民伊斯兰教文化中心提供建议。然而，政教合作深化了本就相对强

烈的传统化倾向，加重随之而来的社会关系种族化问题。

就传统宗教而言，在族际关系领域与国家合作最为活跃的是东正教与穆夫提组织，他们一致认同俄罗斯是独特文明，其遗产在于不同种族与宗教群体的和谐共处。传统宗教维系着种族与宗教间的强烈联系，因此俄种族群体传统上都信奉特定宗教。ROC 与穆夫提虽在文明观点上态度相同，但信仰间对话暴露了两者的潜在矛盾。ROC 对外联系部副部长认为，成功的对话应依从传统宗教共同认可的原则与观点，其中之一就是公平比例原则，每个传统宗教在公众中的存在与活动应与其信徒数量成正比。并非所有穆夫提都接受 ROC 的解释，俄穆夫提委员会主席盖努丁就要求穆夫提与 ROC 应具有同等公共地位。

ROC 对自身主宰地位的期望不利于在宗教间建立理解和信任，传统宗教就信仰间对话没有达成共识，其或难以解决该问题。此外，信仰间对话意味着传统宗教尊重彼此的影响范围，避免神学争论，因此过于正式死板，无法解决本质问题，缓解社会冲突。

就移民问题而言，东正教人员倾向于将族际冲突归咎于非法移民，并对俄罗斯族表现出同情。牧首基里尔认为传统宗教应与国家联手排除潜在族际冲突的激进化趋势，参与移民文化适应，教授移民俄语与传统。ROC 的核心任务相应表现为移民文化适应、与宗教机构对话、培养俄公民的精神及恢复俄传统价值观。穆夫提与 ROC 就处理移民问题持有相同观点，大多数穆斯林神职人员认同应帮助移民进行文化适应。

国家与传统宗教在诸多族际关系与移民话题上观点一致。政教都持有文化主义理念，表现出强烈的传统化与种族化倾向，以复兴、保护传统为首要任务，并一致认为独特俄罗斯文明能够团结不同种族与宗教。不过，ROC 与国家表现出更多的相似性，两者认识到多民族国家的事实，但强调俄罗斯族的地位。

政教观念一致促进了彼此协调行动。国家与传统宗教都认可文化适应的移民措施，向俄公民提供精神培育的文化疗法。其中，精神培育在国家层面是俄传统价值观的社会化与调整过程，但国家对实际内容没有明确指示，由宗教组织进行具体诠释。2011，ROC 发表了 17 条具体的价值观内容。由传统宗教定义价值观暗中提升宗教组织地位，但也加强了将俄罗斯性等同于东正教观念的倾向，深化种族与宗教的纽带。

同时，政教合作现实中涉及两个平台——联邦移民局与独联体双边、多边活动。俄穆夫提组织近年与其他后苏联伊斯兰教国家就移民问题开展合作，俄穆夫提委员会致力于与哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦穆夫提进行互动。ROC 则利用独联体宗教理事会(the Interfaith Council of CIS)动员其他宗教组织，谋求对自身倡议的支持。在国内，联邦移民局与传统宗教的合作最为先进，于 2011 年与 ROC 达成 45 份双边协议，于 2012 年与地方穆夫提签署协议，与佛教也有联系。联邦移民局与传统宗教的合作发展表明宗教组织日益参与管理俄族际关系。

结论

综上所述，后苏联宗教模式作为缓和族际冲突的工具存在多个缺陷。一，公共领域中的传统宗教助长了传统主义倾向，其文化主义低估了文化、传统与认同，无法为多民族、多信仰国家提供适宜的意识形态框架。二，传统宗教遵循明显的宗教种族界线，加深族际关系种族化。三，东正教部分群体表现出民族主义倾向，不利于族际和谐。四，传统宗教组织并未形成持久的和谐合作机制，ROC 的公共领导地位不断上升，挑战合作效率。五，国家选择自上而下路径，所选合作机构社会代表性不足，社会仅是政教倡议的被动接受者。因此，俄宗教模式打破传统宗教间的平衡，忽视了社会作用并将宗教与传统混为一谈，或不能达成前文所述的种族安定与宗教和平，难以应对未来俄族际冲突带来的挑战。

塔吉克斯坦世俗化国家与宗教的关系变化

Zainiddinov, Hakim. "The Changing Relationship of the Secularized State to Religion in Tajikistan." *Journal of Church and State*, vol. 55, no. 3, 2013, pp. 456–77.

梁俊彬 编译

塔吉克斯坦是中亚五国之一，人口超过 760 万，主要为逊尼派穆斯林，根据 2011 年的估计，占信徒总数的 95%至 97%。该国现代史的特点是宗教与国家之间充满争议的关系，政府曾发起激烈的反宗教运动，偶尔放松限制，有时还会发生宗教团体挑战世俗国家合法性的冲突。

苏联解体后，塔吉克斯坦宣布打算建立一个世俗国家。然而，与其他中亚国家不同，内战后的塔吉克斯坦出现了世俗政府和伊斯兰势力之间的权力分享。尽管塔吉克政府自称是世俗政权，但它与宗教机构密切接触，宣称遵守伊斯兰价值观，并寻求神职人员和宗教实体的支持。这种参与促进了社会和政治领域的重大变化，并影响了公民的个人生活。

本文探讨了几个关键领域：苏联解体后塔吉克斯坦独立国家的出现及其世俗政权；和平条约后国家与宗教互动的重建；内战后世俗国家对宗教事务的介入；国家对不同形式伊斯兰教的模糊立场；国家利用宗教领袖来执行其政策；以及推动国家渗透宗教领域的脆弱的国家与宗教关系。

一、世俗国家继承

大多数当代塔吉克和国际学者都认为，塔吉克斯坦目前的政策延续了苏联控制和压制宗教和宗教组织的方法。在苏联统治下，国家对宗教问题表现出高度关注，并采取严厉措施削弱并最终消除宗教机构和领袖的权力。列宁 1918 年的法令将教会与国家分离，随后采取了禁止伊斯兰教法庭、关闭宗教学校和清真寺以及迫害宗教神职人员等行动。

在整个苏联时代，一直有人努力遏制宗教教育。第二次世界大战期间，反宗教政策曾短暂放松，以团结民众对抗共同的敌人，但这只是昙花一现。Nikita Khrushchev 在 1961 年颁布的法令再次对宗教发起攻击，直到 1980 年代中期，这仍然是共产党路线的一部分。这一时期对神职人员进行了严厉镇

压，并更严格地执行了反宗教法。

20世纪80年代中期，在 Mikhail Gorbachev 的领导下，苏联政府对宗教的态度有所软化，导致塔吉克斯坦的伊斯兰教复兴。新建了清真寺和宗教学校，宗教活动也随之增多。戈尔巴乔夫的公开化和改革政策促进了宗教复兴，朝圣人数增加、伊斯兰节日庆祝和宗教文学的出现。

1991年独立后，塔吉克斯坦经历了快速的伊斯兰化进程，包括正式注册塔吉克斯坦伊斯兰复兴党，伊斯兰教开始在社会和政治领域发挥重要作用。然而，塔吉克斯坦在没有事先进行政治运动或反殖民斗争的情况下突然独立，导致局势动荡，并爆发了长达五年的毁灭性内战，造成大量人员伤亡和流离失所。

独立初期，塔吉克斯坦政府频繁更迭。第一任总统于1991年辞职，随后 Rahmon Nabiev 当选总统，引发抗议和冲突，最终引发内战。1992年，包括伊斯兰派和民主派在内的联合政府成立，但很快被俄罗斯和乌兹别克斯坦支持的人民阵线推翻，Emomali Rahmon 上台执政。

Rahmon 政府于1993年禁止伊斯兰复兴党，由于害怕遭到迫害和媒体对伊斯兰主义者的负面报道，宗教活动减少。来自邻国的反对派组成了塔吉克联合反对派。内战一直持续到1997年，当时在莫斯科签署了《关于在塔实现和平和民族和解总协定》（General Agreement on the Establishment of Peace and National Accord in Tajikistan），从此结束了冲突。

二、重建政教互动

1997年签署的《关于在塔实现和平和民族和解总协定》开启了塔吉克斯坦政教关系的新阶段。该协议将30%的政府职位分配给塔吉克斯坦联合反对派，该反对派主要由伊斯兰复兴党支持者组成。民族和解委员会的成立旨在促进国家与反对派之间的持续对话，为和平与稳定作出重大贡献。

尽管达成了协议，但紧张局势仍然存在，特别是在世俗国家的定义方面。宗教派别将世俗主义等同于反宗教，试图从宪法中删除“世俗国家”（secular state）一词。相反，世俗派别认为世俗主义是非宗教的，不受宗教影响。妥协导致在宪法中保留了国家的世俗性质，而修正案允许宗教党派运作。

伊斯兰复兴党在1997年至2000年期间以30%的配额参与治理，这有助于该党获得合法性，但由于与激进伊斯兰教的联系以及其领导层在社会和经

济问题上的务实转变，该党的受欢迎程度有所下降。伊斯兰复兴党在 1999 年修订的章程强调与世俗国家的合作、坚持民主原则以及延续多元化和世俗的政府结构，正如其领导人所阐明的那样。

三、国家浸入宗教

在内战后时期，塔吉克斯坦政府越来越多地干预宗教事务，通过非正式压力和正式法令来规范穆斯林生活的各个方面，包括外表、教育和宗教习俗。过渡时期（1997-2000 年）后，随着总统巩固权力、消除异议并将反对派成员从政府职位上撤职，这种干预愈演愈烈。

《塔吉克斯坦宪法》和《良心自由和宗教结社法》（The Constitution of Tajikistan and the Law on Freedom of Conscience and Religious Associations）为宗教活动提供了法律框架，确保信仰自由和国家与宗教组织之间的不干涉。然而，在实践中，国家实施了一些限制，例如禁止在学校和政府办公室留胡须和戴面纱，这是其世俗化努力的一部分。政府将头巾视为意识形态威胁，并对宗教教育进行监管，禁止 7 岁以下儿童和在私人住宅中接受宗教教育，并将宗教服务限制在国家批准的地点。

国家通过任命宗教领袖、规定布道内容和管理清真寺登记来控制宗教机构。例如，塔吉克伊斯兰大学改组为塔吉克国家伊斯兰学院，将其置于国家控制之下。此外，国家规定周五的布道必须遵循批准的主题，确保同质性并避免政治敏感问题。国家还通过伊玛目认证等程序审查清真寺人员，表面上是为了确保能力，但通常被视为用忠诚的伊玛目取代持不同意见的伊玛目的一种手段。认证过程和其他国家行动因违反宗教组织与国家分离的原则而受到批评。此外，国家限制妇女进入清真寺，乌里玛委员会发布决议限制妇女进入清真寺，理由是设施不足。地方当局执行此类决议进一步体现了国家干预。

在某些情况下，国家采取极端措施控制宗教活动，包括拆除清真寺并将其改作世俗用途，这让人想起苏联时代的做法。这种全面的国家干预凸显了塔吉克斯坦为遏制伊斯兰教影响和维持世俗国家而做出的持续努力。

四、通过分而治之进行渗透

尽管有大量证据表明国家主导宗教，但塔吉克斯坦对待宗教的态度却是

多方面的和模棱两可的。这种复杂性体现在国家渗透宗教生活的各种策略中。一种突出的方法是划分公共和私人空间。一方面，国家通过在学校强制推行伊斯兰教育、举办国际伊斯兰会议、庆祝伊斯兰学者、促进大型清真寺的建设（如在沙特支持下建造的前苏联最大的清真寺）来推广国家认可的伊斯兰教。另一方面，国家限制公共领域的宗教活动，例如不允许在工作场所祈祷、不允许周五祈祷休息、禁止通过扩音器公开祈祷。这种二元性表明，国家努力在公开场合支持和控制特定形式的伊斯兰教，同时将宗教活动限制在密切监控的私人领域。

国家与伊斯兰教的关系因信奉的伊斯兰教类型而异。传统伊斯兰教包括苏菲派团体和其他遵守历史和文化习俗的宗教团体，与国家保持着友好关系。这些传统主义团体在民众中受到尊重和影响，国家寻求他们的合作来解决社会问题，通常避免制定会扰乱这些团体的政策。

相比之下，政治伊斯兰教面临国家的严格限制和不宽容。政府将政治伊斯兰教，特别是那些与主流哈乃斐学派思想不同的团体视为威胁。正式注册的塔吉克斯坦伊斯兰复兴党尽管在法律框架内运作并参加议会选举，但仍不受世俗政府的信任。由于意识形态差异，其他伊斯兰运动面临着严厉的国家行动。这些团体经常被指控煽动宗教紧张局势并与恐怖主义有联系，导致其成员被捕并被判处长期监禁。

非穆斯林宗教团体也遭受不公待遇。政府关闭了被指控传播基督教的国际人道主义组织，如 *ORA International*，并起诉了耶和华见证人等教派的成员。法律禁令和限制性法律进一步边缘化了较小的宗教团体，实际上阻止了它们合法运作。

总体而言，塔吉克斯坦的国家与宗教关系的特点是选择性地认可和控制某些宗教表达，同时压制其他被视为对国家世俗框架构成威胁的宗教表达。

五、利用宗教领袖的力量实施国家渗透

塔吉克斯坦社会的特点是宗教权威世袭，领导权通常通过家庭传统传承下来。政府认识到民众的虔诚和与精神领袖的紧密联系，经常招募这些领袖来使新法规合法化，有时甚至挑战传统价值观。例如，为了解决计划生育问题并降低生育率，政府与解释《古兰经》经文的伊斯兰教士合作，以支持这项倡议。这一策略与苏联在 1980 年代中期因当地强烈抵制而控制生育率的

失败尝试形成了鲜明对比。

另一个重要的例子是 2007 年 6 月 8 日通过的《规范传统、节日和仪式法》（the Law on Regulating Traditions, Festivities, and Ceremonies）。政府寻求宗教领袖和学者的支持，使该法律合法化，并将其与伊斯兰教义和《古兰经》经文联系起来。这一策略旨在利用宗教领袖的权威来获得公众的服从，这表明在塔吉克斯坦，宗教影响力可以超越政府权力。

尽管塔吉克斯坦宪法规定是一个世俗国家，但该国以穆斯林为主的人口在日常生活中受到宗教的重大影响。1992 年 5 月，宗教领袖动员数千人反对政府，这一经历凸显了宗教领袖团结或分裂社会的潜力。因此，政府现在限制政治活跃的宗教领袖的公开言论，偏袒支持政府国家目标的国家任命的伊玛目。

政府还利用宗教权威来达到经济目的。2010 年 1 月，政府发起了一场出售罗贡发电站股份的活动，让知名宗教人士参与其中，以获得公众支持。宗教领袖发布了支持购买股份的教令，将伊斯兰教义与国家的财政目标结合起来。这种做法凸显了政府依赖宗教影响力来调动资源和实施改革，特别是在农村地区。

六、脆弱的政教关系：推动渗透的基础

在内战后时期，塔吉克斯坦的国家与宗教关系尽管有所改善，但仍然充满相互不信任。在巩固权力后，世俗政府减少了与宗教当局的对话，并在许多关键问题上不再妥协。国家在 1999 年承诺将塔吉克斯坦伊斯兰复兴党合法化，这似乎更像是一种政治手段，而不是真正的承诺，这表明未来对话的基础不稳定。

鉴于历史背景，世俗与宗教的关系不太可能很快改善。塔吉克政府继承了苏联时代的做法，努力与反对党，尤其是那些有宗教信仰的反对党共存。尽管包括伊斯兰复兴党在内的反对党重新登记，但政府继续迫害和拘留其成员。宗教被允许重新出现，但其作用仅限于监督仪式和服务。

世俗国家将伊斯兰教视为一种不妥协的宗教，阻碍了与宗教团体建立更牢固的关系。伊斯兰主义者妥协意愿有限，而且有激进化倾向，这被视为与改革不相容。尽管伊斯兰革命党已从军事力量转变为政治力量，但国家对伊斯兰革命党的怀疑态度依然存在。宗教方面仍然意识到世俗国家的敌对立场

以及该党未来可能受到镇压。双方脆弱的共存取决于共同的国家目标，即建立一个自由、民主和发达的国家。

结论

在苏联政权之前，塔吉克斯坦的国家与宗教关系错综复杂，伊斯兰教法为主要法律，统治者被视为神圣的代表。苏联时代打破了这种关系，将宗教降为私人领域，旨在根除宗教习俗。目前，塔吉克斯坦表现出国家与宗教之间的相互共生关系。国家利用宗教使政策合法化并确保稳定，而传统伊斯兰教则寻求国家支持以对抗新教派。然而，国家表现出双重标准，偏爱传统伊斯兰教，但不信任政治伊斯兰教，常常将其视为对手。

由于缺乏统一的宗教战略，这种紧张局势加剧，导致临时措施加剧冲突。国家的行动，包括 2009 年的宗教法，反映了安全担忧，并受到全球模式的影响。世俗国家的历史观点将伊斯兰教视为政治威胁，导致制定的政策可能会将温和的伊斯兰主义者推向极端主义。土耳其、法国和瑞士的比较案例凸显了不同背景下的类似限制措施。

本文强调需要制定全面的战略来管理国家与宗教的关系，并建议进一步分析性别、种族和政治精英等因素。这种更深入的理解有助于驾驭塔吉克斯坦复杂的宗教与国家动态。

俄罗斯穆斯林与选举参与:地区模式的比较分析

Golosov, G. V. (2014). Russia's Muslims and Electoral Participation: A Comparative Analysis of Regional Patterns. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(2), 211–229. <https://doi.org/10.1080/09596410.2013.869437>

刘李亚 编译

一、简介

本文探讨了俄罗斯穆斯林少数群体对区域选举政治模式的影响。研究发现,民族和宗教因素在选举动员中起到了关键作用。然而,在乌里扬诺夫斯克和阿斯特拉罕的差异无法仅用这些因素解释,因此,引入了区域政治体制作为解释变量,并构建了一个多因素穆斯林民族主义模型。该模型首先考虑政治背景的外部因素,然后再纳入与民族和宗教直接相关的因素。研究基于Arend Lijphart的共识型和冲突型政治体制分类,指出冲突型政体不利于俄罗斯穆斯林的常规政治参与和立法代表性。

本文首先介绍了两地的基本情况和政治模式,然后讨论了穆斯林人口的背景、规模和民族构成,并通过选举数据分析穆斯林候选人的成功模式。研究发现,阿斯特拉罕州的共识型政体使穆斯林群体在选举中表现积极,而乌里扬诺夫斯克州的冲突型政体则抑制了穆斯林的政治参与。

此外,文章考察了政治伊斯兰在后共产主义阶段的发展,尤其是宗教因素对选举参与的影响。通过对两地候选人提名模式和鞑靼斯坦穆斯林社区分裂的分析,文章进一步论证了伊斯兰教与政治的相互作用。因此,宗教作为剩余类别进入了解释模型,基于文化的政治发展理论相呼应。

二、两地区的发展背景、政治格局

阿斯特拉罕和乌里扬诺夫斯克州都位于俄罗斯欧洲部分的南部,地理位置接近但不相邻。阿斯特拉罕州历史上曾是鞑靼阿斯特拉罕王国的首府,是俄罗斯和高加索地区之间的纽带,经济以农业和渔业为主,以农业出口为导向,较少受苏联时期工业化的影响,因此在后共产主义时期经济转型较为顺利。乌里扬诺夫斯克州人口较多,是苏联工业化的主要地区之一,农业发达,

但不以出口为导向。拥有大型汽车和飞机制造厂，但在后苏联时代经济发展不佳。

政治发展方面，阿斯特拉罕以共识型政体为主，领导人古日温与联邦政府合作，政局稳定，反对派力量较弱。乌里扬诺夫斯克则充满冲突，早期领导人戈里亚切夫采取权威统治，与地方精英和中央政府发生多次冲突，最终在 2000 年选举中被取代，继任者沙马诺夫继续权威统治，忽视地方利益，引发了新的政治对抗。

三、两地区选举概况的数据分析

穆斯林人口

两州自九至十世纪起便有穆斯林定居，乌里扬诺夫斯克曾是以伊斯兰教为主要宗教的伏尔加保加利亚的边缘地区，后成为喀山汗国的一部分。随着俄罗斯定居者的到来，穆斯林逐渐成为少数，其中大部分是鞑靼人。阿斯特拉罕的穆斯林族群则更为多样化，主要由鞑靼人和哈萨克人组成，其中哈萨克人集中在与哈萨克斯坦接壤的农村地区。

从数据来看，阿斯特拉罕的穆斯林人口比例比乌里扬诺夫斯克高得多。然而，在阿斯特拉罕，穆斯林人口在民族划分上更加分散。事实上，乌里扬诺夫斯克 93.8% 的穆斯林是鞑靼人，而在阿斯特拉罕，哈萨克人占 55.6%，鞑靼人占 27.5%，达吉斯坦人占 7.4%。

地方立法选举

在 1999-2003 和 2003-2007 两个全国选举周期中，阿斯特拉罕和乌里扬诺夫斯克的地区立法选举表现出不同的政治竞争格局，但就其机构地位而言，两地区立法机构在任命和控制方面权力有限，但在地方立法和预算过程中具有明显的影响力，因此吸引了当地有影响力的政治群体参与。

1999-2003 年，选举主要依赖单一席位多数制，候选人大多以独立身份参选，缺乏党派性。2003 年后，选举制度变为混合制，要求至少半数议员通过比例代表制选举产生，选举参与模式更加复杂透明。在阿斯特拉罕，统一俄罗斯党是最成功的政党，获得了大部分席位。2003 年乌里扬诺夫斯克州的选举也吸引了 10 个政党的参与，统一俄罗斯党同样取得较大优势，但仍有大量选区因投票率低而未能选出代表。

地区立法选举中的穆斯林少数民族

在 1999-2001 年单一选区选举中，乌里扬诺夫斯克的穆斯林候选人比例较低（仅为 6.4%），且无一当选。而在阿斯特拉罕，穆斯林候选人的比例相对较高（18.4%），其中四人成功当选。尽管穆斯林在阿斯特拉罕立法机构中的代表性仍低于其在总体人口中的比例，但至少未完全缺失。这一模式在随后的选举周期中大致延续，尽管在后续选举周期中，乌里扬诺夫斯克略有上升。但阿斯特拉罕的穆斯林候选人活动和当选比例更高更稳定。

基于人口模式的解释

尽管阿斯特拉罕的穆斯林人口比乌里扬诺夫斯克多，但这并不能完全解释两地穆斯林候选人选举成功率的差异。分析显示，即使在阿斯特拉罕，选举成功的穆斯林代表中，少数民族人口密集区域并未显著增加当选机会。此外，乌里扬诺夫斯克尽管有集中分布的鞑靼族穆斯林，但他们在选举中的成功率一直较低，因此人口模式的差异无法解释两地区的选举成功率差异。

候选人提名策略

从候选人提名策略的角度看，1999-2001 年的选举意义不大，因为唯一成整体的政党是共产党，大多数候选人以独立人士的身份参选，因此将 2003-06 年地区立法选举中提名候选人的各政党(包括作为单独类别的独立候选人)的信息作为分析样本。

从数据来看，这两个地区的政党都为穆斯林候选人提名提供了空间，尽管空间不是很大。此外，两州在提名策略上存在显著差异。在乌里扬诺夫斯克州，穆斯林候选人主要集中在未赢得席位的小党派中，而像统一俄罗斯党这样的大党则相对排外，穆斯林候选人成功当选的机会较少。相反，阿斯特拉罕州的大党，特别是统一俄罗斯党和祖国党，更多地提名了穆斯林候选人。

总体而言，阿斯特拉罕省的政治氛围对穆斯林的政治参与更为有利，作为执政党，同时也是地区精英的主导联盟，统一俄罗斯党帮助穆斯林族裔获得了代表权。

四、后共产主义俄罗斯鞑靼穆斯林社区的分裂

苏联时期，穆斯林的最高精神权威机构由欧洲部分和西伯利亚的穆斯林精神委员会（DUMES）掌握。几十年来，DUMES 一直是共产主义政权推行其控制与包容伊斯兰教政策的主要工具。1994 年，DUMES 更名为俄罗斯

穆斯林中央精神委员会(TsDUMR)。20世纪90年代, TsDUMR主席 Talgat Tadzhutdin的权威受到挑战,一些团体推动将俄罗斯伊斯兰中心转移至喀山。鞑靼斯坦当局在推行自己的政策议程时,主要目标是提升其相对于莫斯科的地位,消除该地区的内部反对势力。

1996年,反 Talgat 团体经过漫长的整合,最终成立了俄罗斯穆夫提理事会(SMR),宣称代表所有俄罗斯穆斯林,但它并没有将喀山作为俄罗斯伊斯兰教中心。这导致了喀山成为第三个伊斯兰权力中心。1998年,喀山建立了新的穆斯林精神委员会(DUM RT),试图扩展其管辖范围。到1998年底,俄罗斯穆斯林鞑靼族群的分裂已基本完成。尽管尝试了整合,三个穆斯林组织之间的关系依旧紧张,彼此间竞争激烈,缺乏有效合作。

五、两地区的穆斯林和伊斯兰教

在乌里扬诺夫斯克州,20世纪90年代的伊斯兰复兴主要体现在清真寺数量的增加。该州穆斯林宗教管理由 TsDUMR 负责管理。90年代初, Ismail Shangareev 领导的伊斯兰团体崛起,并与 SMR 联合。Shangareev 拥有丰富的物质资源,他的组织成功渗透到周边地区,在乌里扬诺夫斯克市取得了胜利。然而,在乡村地区,鞑靼斯坦穆斯林联合会的结构几乎保持不变,绝大多数清真寺都忠于 TsDUMR 集团。两个团体经常产生冲突,双方都指责对方与伊斯兰激进分子有联系。但知情人士认为,两集团的冲突很大程度上是领导人个人恩怨,他们希望垄断对穆斯林社区的控制权。

与此同时,地方当局利用双方冲突强化其统治地位,不断使用“反瓦哈比主义”(anti-Wahhabism)言论,将打击穆斯林激进分子作为公共议程。最终该省的穆斯林社区在宗教和政治上陷入了分裂,影响了其政治动员和组织资源的建设。

两地区穆斯林社区的发展模式形成了鲜明对比。阿斯特拉罕的穆斯林管理由穆斯林精神委员会(ARDUM)负责,ARDUM与州长 Anatolii Guzhvin 建立了良好关系,获得了支持。ARDUM 主要由鞑靼人领导,与其他穆斯林群体(如哈萨克人)关系较远。然而,哈萨克族虽然在阿斯特拉罕占更大的比重,但仍然处于宗教生活的边缘,因此并未在该地区造成局势的紧张。

虽然达吉斯坦裔穆斯林成立激进组织 Mukhmin,但当局采取了平衡措施,防止局势升级。因此,在阿斯特拉罕,地方当局与穆斯林社区建立了一

种显著的民族合作模式。非鞑靼族基本上未参与合作，但被允许在小范围内自主活动。

结论

本研究构建了一个多因素模型来分析民族穆斯林的政治活动，综合了政治背景、民族和宗教因素。根据 Lijphart 的理论，冲突性政治体制基于多数规则的合法性主张，尽管这一规则的程序要求常被严重违反。在这种逻辑下，少数群体被视为对现行政治领导的威胁，因此有必要激发反少数群体民众的情绪。少数群体的组织利益可以存在，但前提是必须保持边缘化，不能进入公共领域提出自己的代表权诉求。

十多年来，在以鞑靼族为主的乌里扬诺夫斯克州穆斯林社区，两个宗教团体之间一直存在冲突。首先，它导致鞑靼族不断边缘化，阻碍了其统治阶级精英阶层的形成。其次，它通过加重民族与宗教关系的复杂化，抑制了该州鞑靼社区“支柱结构”的发展。最后，它通过唤起反穆斯林情绪，为当权者带来政治利益，促进了该政权更广泛的政治战略。这些因素共同导致了该州穆斯林少数民族的代表性不足。

相反，阿斯特拉罕代表了一种共识性政治体制，其合法性主张基于包容多元的社会利益，努力将少数群体融入更大的政治社会。少数群体通过发展“支柱结构”来避免内部冲突。他们将身份认同的主要元素纳入复杂的、垂直结构化的组织网络中。在这种网络中，每个元素本身都是有价值的，可以被视为利益倡导的重要资源。

宗教在两州政治发展中扮演了重要角色。在乌里扬诺夫斯克，政治伊斯兰被当局污名化，激进的伊斯兰被用作构建敌对少数群体形象的工具，并通过政治排斥使其进一步边缘化。而在阿斯特拉罕，政治伊斯兰被“持有许可”的民族穆斯林边缘化，他们强调民族身份以维持当局对其的政治接受度。这表明，尽管两地的专制政治环境有效遏制了激进伊斯兰渗透到选举领域，但方式各异。

最后，穆斯林在遏制激进伊斯兰的代价在两个地区不同。冲突性政权在面对激进伊斯兰威胁时，会夸大其威胁，往往会减少穆斯林少数群体的政治机会，而共识性政权则更倾向于实施包容政策。其次，在少数群体代表权方面，选举专制政权的逻辑与民主政权有相似处。这表明，冲突性与共识性政

权类型的划分不仅限于特定政体，而是贯穿于更广泛的政治体制中，这扩展了对选举威权主义研究的理论工具。

后苏联国家东正教面对共产主义解体

Irena Borowik, "Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries", *Social compass*, Volume 53, Issue 2, June 2006, pp. 267-278.

刘翊昕 编译

如果我们要问中欧和东欧当前局势的具体宗教特征，我们立刻会发现，后共产主义欧洲被两个占主导地位的基督教传统所分割：中欧绝大多数人信奉拉丁罗马天主教，而东欧则主要信奉东正教。共产主义的崩溃给社会和个人生活的各个领域都带来了迅速的变化。从宗教社会学的角度来看，主要问题涉及这些变化的特征以及宗教机构和价值观在更广泛问题中的参与。在持续的变革中，有些因素是整个地区所共有的，如对宗教自由的承认或有关国家与教会关系的新规定。其他一些特点则是某些国家或地区所特有的，例如，捷克共和国和曾经是德意志民主共和国一部分的德国各省的无神论程度较高，拉脱维亚和爱沙尼亚的公开的宗教性程度较低。还有一些因宗教传统而异的特点，例如，天主教在共产党政权下的生存状况要好于新教或东正教。此外，后共产主义社会和整个地区的宗教性也在不断发生变化，人们也曾多次尝试从这些变化中寻找规律。

本文的重点是东欧以东正教为主的地区的宗教变革。前苏联宗教体系的崩溃似乎是最具创伤性的。因此，了解今天如何看待那段时期以及东正教在从共产主义中复苏的过程中发挥着怎样的作用非常重要。另一项重要任务是研究当前变革背景下宗教性的复杂模式。如果说对共产主义或共产党的信仰在过去占主导地位，那么今天取而代之的是什么？我们该如何称呼它？这两个问题是本文主要目的的背景，本文旨在思考东正教世界宗教机构的转变，以及东正教在新社会秩序中的功能。

一、东正教与共产主义过往：教会及其信徒

面对作为一种意识形态和极权统治方式的共产主义，不同的基督教会采取了不同的方法。这方面影响最大的两个因素是教会与国家关系的组织和结构传统。这两点使得捍卫东正教会的立场变得更加困难。国家与教会之间紧

密联系的传统为教会的服从和与国家的合作提供了基础。从结构上看，东正教会与其他东正教会的关系相当薄弱，更重要的是，东正教会没有影响特定国家某一教会立场的工具。在这方面，东正教会与新教教会相当，而与天主教会则大不相同。相对而言，这两个因素在很大程度上导致东正教会在与共产主义的对抗中比天主教会遭受更多的苦难。后者在与国家的关系上具有强烈的反对传统，并拥有强大的国际和组织结构，使其能够从国际立场上捍卫地方教会。

俄罗斯东正教最重要的象征性举动之一，是其牧首在斯大林逝世时举行的葬礼上发表的讲话，表明其自愿服从极权政权。该演讲可被视为当时东正教感染的“共产主义疾病”的象征性表达。

革命刚结束时，牧首、主教和牧师们遭到逮捕和迫害，生命受到威胁，与此形成鲜明对比的是，牧首似乎是自愿发表这一讲话的，他使用了人们可能称之为“共产主义语法”的方式，称斯大林为“伟大的道德力量”和“天才”，并着重强调了这一点，表明他相信这一点。“永恒的记忆”不仅是一种表达，也是宗教葬礼仪式上所唱歌曲的歌名，根据东正教的信仰，这首歌帮助逝者从尘世跨越到永生。从象征意义上讲，这一举动非常重要，因为它再次证实了东正教对世俗权力的依赖。对世俗权力的依附不仅仅是迫不得已。它表明了宗教空间与世俗空间的融合——毕竟斯大林既不是信徒也不是东正教会的成员——同时也表明了宗教权威与世俗权威的融合。问题在于，这些宗教宣言是否象征着共产主义战胜了宗教，是否表明共产主义已经触及东正教的核心，即牧首区本身。

二、转型中的“东正教”宗教性？

一个正常运作的宗教的核心是那些可以被视为信徒的人，即那些认同宗教和宗教机构的东正教教会成员。如果狭义地将宗教性视为与传统宗教机构、形式和终极答案相关联，那么自共产主义垮台以来，俄罗斯、东乌克兰和白俄罗斯的“宗教复兴”只是在有限的范围内发生。有研究用接受教条和宗教习俗等几种标准来衡量，结果表明，尽管 40% 的俄罗斯人将自己定义为信徒，但只有 4% 的俄罗斯人可以被归类为“传统信徒”。总体而言，这些传统信徒多为女性（81%），半数以上年龄在 60 岁以上，与普通人相比，他们受教育程度较低，较为贫穷，而且生长在农村地区。但如果从更广义的角度来

看待宗教性，使其不一定意味着回到以前的宗教形态，那么它反而可以被视为一种折衷现象和“一种灵性”。在俄罗斯、白俄罗斯和乌克兰，相信 UFO、护身符、感官外交流和类似新时代元素的人比例很高。

有人说，在东欧，宗教性在许多方面是一种时尚或政治正确的表现形式也有人说，信教与仅仅对宗教产生抽象的兴趣（不包括任何宗教或道德义务或情感）是有区别的。如果我们把对上帝的信仰作为宗教性的一个很好的指标，那么至少可以清楚地看到，在东欧，“无可争议的”无神论者，即无论对上帝的理解如何都不相信上帝的人的数量在过去 10 年中有所减少。然而，宗教性和东正教信仰似乎与民族身份重叠。大多数以东正教为主的国家都是这种情况。

三、东欧东正教会的“转型”状况

上述考虑构成了介绍当代东正教情况的背景，特别是莫斯科牧首区的愿望和趋势，毫无疑问，它是世界上最大的东正教机构。就教区和合并教会的数量而言，该教会尚未恢复革命前的地位，内部分裂造成的损失加剧了这一弱点。

东正教会面临的紧迫问题包括以下几个方面：

1.内部分裂。苏联解体后，东正教世界内部出现分裂，这反映了在现已独立的民族国家中形成独立民族教会的趋势。

2.关于财产的分歧。这个复杂的问题包括因列宁的国有化法令而被没收的教会财产的国家归还和赔偿问题，以及乌克兰东正教和希腊天主教教区之间的严重冲突，这是战后希腊天主教会解体的后果，当时大多数教堂都归东正教所有。财产问题造成了特殊的困难和冲突，没有一个教派能避免与礼拜场所有关的问题。穆斯林和新教少数派也遇到了此类问题。

3.人员缺乏和教育水平低。宗教教育水平低、宗教知识精英薄弱、神学思考不发达、缺乏适应当代东正教社会环境的语言，这些都对东正教会的许多活动领域产生了重要影响。

4.与其他宗教的竞争。东正教很难应对或接受自由宗教市场形式的竞争。新教和天主教会被指责在传统东正教地区劝诱改变宗教信仰。

四、东正教在后共产主义社会和后共产主义世界秩序中的功能

随着共产主义的瓦解，东欧和中欧国家加入了日益分化和全球化的世界。并非所有国家都在同样程度上经历了这些进程，也并非所有国家都在同样程度上欢迎这些进程。在所有东欧国家中，宗教可能变得更加重要，因为在后苏联时代，根植于十月革命的 20 世纪旧政治认同已不再可行，而宗教提供了重建政治或地缘政治认同的工具。

共产主义的瓦解意味着生活中许多领域的变革。在最普遍的地缘政治层面上，它改变了围绕两个集团形成的世界结构地图——基于欧美文化的“西方”自由民主世界和隶属于苏联的极权主义世界。在很大程度上，这种划分成为那个时代苏联人民，尤其是属于东方社会主义集团中心的苏联人民的世界轴心。柏林墙的倒塌和苏联的解体尖锐地提出了东欧身份认同的问题。有一种假设认为，前社会主义国家，尤其是东欧的社会主义国家的身份认同问题要比中欧或西欧严重得多。为什么呢？在苏联，尤其是在俄罗斯，对共产主义神话的认同要比波兰、波罗的海国家、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克等后加入集团的国家强烈得多。散布在俄罗斯联邦、白俄罗斯和乌克兰境内的列宁纪念碑表明，列宁的形象对于面向过去的社会记忆具有重要意义。在不断变化的世界中，与其他后共产主义国家和社会相比，身为俄罗斯人、白俄罗斯人或乌克兰人意味着什么？

东正教是在不断变化的世界中建立身份认同的工具

在后共产主义世界建立新方向的可能性不止一种，宗教在这一过程中的作用也相应不同。一种可能的取向是面向西方。相比之下，白俄罗斯人通过面向俄罗斯来建立自己的身份认同，而乌克兰人则分为西方身份认同和东方身份认同，分别亲西方和亲莫斯科。但是，俄罗斯这个旧共产主义神话中的“中心民族”又如何呢？东正教完全有可能成为唯一可行的替代品，取代以前基于两大集团分裂的对抗性身份认同。

东正教是政治认同的基础

在上届乌克兰总统选举中，可以清楚地看到利用宗教建立新的政治身份的典型问题。亲俄候选人亚努科维奇强调乌克兰与俄罗斯的统一性，而将尤先科描述为美国代理人。莫斯科教区的乌克兰东正教会支持亚努科维奇，而乌克兰所有其他基督教会和非基督教会都支持他的对手。在这些教会中，为

尤先科获胜而举行的宣传和祈祷仪式同时也是政治集会。此外，这种政治认同还与另外两种认同密切相关，即民族认同和文化认同。

东正教作为一种文化和民族特性

共产主义瓦解后，民族认同一直是最棘手的问题之一。试图将民族东正教会叠加于民族国家之上的做法导致了东正教世界内部的冲突。一些迄今为止依附于俄罗斯东正教会的东正教出现了强大的结构性（即组织的）独立运动。俄罗斯东正教会在行政、教规和礼仪方面的优先地位在历史上一直是象征权力的重要体现。维护东正教身份的工具之一是古斯拉夫语，这是许多东正教会的礼仪语言，是由一套强大的礼仪标志和神圣表达组成的统一工具。

东正教会使用古斯拉夫语在双重意义上创造了东正教内部的统一。首先，它保留了与共同过去的联系。其次，它表达了与西方基督教严格而明显的对立，后者使用民族语言，失去了共同礼仪语言的统一性。因此，这种做法反映了俄罗斯东正教会对其宣称的东西方东正教强烈分离的高度重视。

东正教世界面临的最重要问题之一是，地方教会实现独立或自治的途径不够明确。新独立的后苏联国家希望拥有“自己的”独立东正教会，以支持其国家和民族身份。出于多种原因，乌克兰东正教内部的分裂最能体现这种情况。长期以来，争取教会自治地位的斗争一直是乌克兰从俄罗斯独立出来的一种方式。俄罗斯东正教会以各种方式表示反对乌克兰和其他东正教国家利用宗教作为主张独立身份的工具的趋势。今天，俄罗斯东正教会在试图统一东正教和保护其财产时所使用的策略与其过去所使用的策略基本相似。

五、结论

基督教从西方和东方传入中欧和东欧，形成了两种对立的宗教文化，一种是罗马文化，一种是拜占庭文化。这一事实在过去产生了深远的影响，但在今天也很重要。罗马方向形成了受拉丁模式影响的文化，认同罗马天主教（以及宗教改革后的新教），并形成了各种民族。相比之下，拜占庭方向集中在君士坦丁堡塑造的文化和俄罗斯、乌克兰、白俄罗斯等国受东方基督教影响的民族认同上。这些古老的文化和文明分裂仍然是当今欧洲的特点。在阿列克谢二世领导下的俄罗斯东正教会显然在维护这种旧的分裂，以加强俄罗斯领导下的斯拉夫人的东正教，维护莫斯科作为第三罗马的地位。

是什么使东欧国家的宗教性归于“东正教”？这不是信仰、伦理或宗教习俗不同的问题。相反，东正教存在于对东正教传统的主观归属感，即使是那些自称“不信奉东正教”的人也会宣称并感受到这种归属感。然而，矛盾的是，在经历了 60 年的反宗教宣传和 10 年的变革之后，东欧的宗教性在很大程度上与西欧的宗教性相似。在这两个地区，参加教会活动的人数都很少，对特定教会团体的归属感很低，信仰和习俗的选择性很高，但无神论的程度也很低。在西欧，身份认同问题并不那么紧迫，因为身份认同没有迅速变化，因此不需要教义或意识形态逻辑的支持。东欧的重要区别在于，无论是在个人的、国家的、文化的还是政治的身份认同的形成中，宗教和东正教都是不可替代的。

精神安全、俄罗斯东正教会和俄罗斯外交部：合作还是融合？

Daniel P. Payne, *Spiritual Security, the Russian Orthodox Church, and the Russian Foreign Ministry: Collaboration or Cooptation?*, *Journal of Church and State*, Volume 52, Issue 4, Autumn 2010, Pages 712–727, <https://doi.org/10.1093/jcs/csq102>

陆维然 编译

一、简介

在莫斯科和全俄罗斯牧首阿列克谢二世逝世后，俄罗斯外交部部长谢尔盖·拉夫罗夫表示：“无论如何高估教会教长对加强我们祖国在世界上的地位和提高俄罗斯的国际威望所做的贡献都不为过。”首先，2007年《俄罗斯境外东正教与俄罗斯东正教莫斯科宗主教区的正统共融法案》的签署标志着“巩固俄罗斯世界的努力进入了一个新阶段”。这不仅是为了确保散居国外的俄罗斯人的“精神安全”，也是为了重新获得原属于俄罗斯帝国的财产。此外，教会通过与外交部合作，表明教会确实与国家团结一致，通过传播俄罗斯东正教来促进大俄罗斯的发展。

本文将关注俄罗斯东正教会正在发挥的三种作用。首先，随着普京对“精神安全”的理解，俄罗斯东正教会通过巩固其对俄罗斯侨民的统治，正在将这一概念扩展到俄罗斯本土之外。其次，这种关系为重新获得苏联时期失去的俄罗斯财产提供了机会。第三，通过与俄罗斯联邦外交部的关系，俄罗斯东正教会得以扩大俄罗斯政府在全世界的影响力。

二、俄罗斯东正教会、俄罗斯外交部，以及侨民的精神安全

（一）精神安全的概念

普京政府在2000年的《国家安全构想》中指出，保障俄罗斯联邦的国家安全还包括保护文化和精神道德遗产以及公共生活的历史传统和标准，以及保护俄罗斯各民族的文化遗产。必须有一项国家政策来维护人民的精神和道德福祉，禁止利用广播时间来宣扬暴力或卑鄙的本能，并抵制外国宗教组织和传教士的不利影响，该法结束了俄罗斯在1990年之后所经历的短暂

宗教自由时期。在俄罗斯的法律允许信仰自由后，“成群结队的传教士冲进来，认为前苏联是一个广阔的传教领土”。这些新的宗教团体与俄罗斯东正教会发生冲突，冲突的焦点是“人民的民族和宗教情感”，导致许多俄罗斯人认为“非东正教”意味着那些来破坏人民的精神统一和东正教信仰的人。此外，还有人认为这些外国传教士实际上是秘密的外国情报工作者，负责收集有关“俄罗斯政策和战略活动”的信息。

因此，在未来几年中，应更加重视“精神安全”的概念。为了强调俄罗斯面临的精神危险，普京在 2000 年的《国家安全概念》中“将宗教、文化和民族紧密联系在一起，强调其在俄罗斯文化和社会秩序中的核心作用。”

（二）精神安全与俄罗斯侨民

如前所述，拉夫罗夫表示，2007 年的《正统共融法案》代表了“我们巩固俄罗斯世界努力的新阶段”。2007 年 6 月，俄罗斯境外东正教与俄罗斯东正教莫斯科宗主教区双方的主教/牧首共同出席了一场圣祭，标志着长达八十年的分裂结束。

尽管许多人庆祝这一重聚所带来的精神和教会意义，但也有人对合并背后的政治含义持怀疑态度。一些观察者指出，普京的目的是由莫斯科宗主教区“接管”俄罗斯海外教会，以便“建立一个新的全球化教会，作为其国家的主要意识形态武装和重要的外交政策工具”。此外，普京评论说，这次团聚是俄罗斯民族精神安全的一部分，“将俄罗斯的‘传统宗教’等同于其核盾牌，两者都……是‘加强俄罗斯国家地位的组成部分’，并为该国的内部和外部安全创造必要的先决条件。

事实上，2007 年的统一虽然是普京政府和俄罗斯东正教会向散居国外的俄罗斯人发出的最大、最重要的姿态，但并不是重新团结世界各地的俄罗斯移民社区、扩大俄罗斯的影响力并保护俄罗斯移民的唯一尝试。正如基里尔牧首所说：“在许多国家都有俄罗斯东正教的教区和修道院。他们不仅团结了俄罗斯人，而且团结了莫斯科宗主教区规范空间中的其他国家的当地人，特别是白俄罗斯、乌克兰和摩尔多瓦的公民。所有这些都发现自己被他们的祖先、他们的人民和东正教的信仰所吸引，当他们降落在外国时。教会团体寻求团结东正教基督徒，以便他们能够一起在信仰上变得更强大，祈祷和领受圣礼。此外，我们的教堂还肩负着文化使命。他们是祖国与远离祖国的人民之间的重要纽带。”

牧首阿列克谢二世和俄罗斯外交部部长伊戈尔·伊万诺夫肯定了俄罗斯东正教会和俄罗斯外交部的共同使命。伊万诺夫将“保护我国公民和海外侨胞的利益”与“可靠的安全”相提并论。据基里尔牧首称，这是俄罗斯东正教会与俄罗斯联邦外交部联合外交的首要任务。2001年4月举行的俄罗斯东正教会和俄罗斯联邦宗教运动联合会议上，基里尔曾评论说，教堂，尤其是共产主义时期之前在西欧建造的教堂，其主要目的是维护俄罗斯人民的统一，但这些财产在苏联时期已经丢失。而重新获得俄罗斯教会海外财产的努力与精神安全问题息息相关，因为教会领袖和政治家们都认为这一进程是俄罗斯人民与祖国统一的根本。

三、俄罗斯东正教的扩张与教规领土问题

2003年4月，牧首阿列克谢向西欧的俄罗斯传统主教们发表了一份公报，呼吁将这些教会——俄罗斯教会、君士坦丁堡下属的西方总主教区以及莫斯科下属的西欧和中欧教区——纳入俄罗斯东正教会的管辖范围。根据阿列克谢的意图，统一后的教会将拥有自治地位，但在组建过程中将得到俄罗斯东正教会的赞助。根据公报，需要解决的问题是“俄罗斯教会分裂的部分”和“散居各地同胞的教会生活”的需要。但一些研究者指出，阿列克谢引用“俄罗斯传统”一词，是否是他只关心将俄罗斯教会团结在他的徽章之下？还是他关心的是将西欧的所有东正教基督徒团结在俄罗斯东正教会的管辖之下？似乎牧首更关心的是前者而不是后者，因为他要将散居各地的俄罗斯人统一到俄罗斯东正教会的管辖之下，并声称这些教会属于教会的“教规管辖”。

正如本文所述，俄罗斯东正教会和君士坦丁堡主教团在教规领土问题上正在进行一场争夺。特别是，这场冲突涉及爱沙尼亚和乌克兰的教会。然而，2006年出现了一场冲突，英国苏罗日教区对此发布了一份公报。

君士坦丁堡下属的西方总主教区和苏罗日教区（隶属于俄罗斯东正教会）在各自的国家发展了自己的本土东正教传统，不再将自己理解为散居国外的教会。从性质上讲，这些教会已经融入了他们所处的国家。正如凯斯顿研究所（Keston Institute）主席谢尼亚·丹宁（Xenia Dennen）所写，俄罗斯东正教会和苏罗日教区之间的冲突是“一种‘开放’的东正教，对周围的文化持开放态度，关注探索信仰，不惧怕‘他人’，而不是‘封闭’的、防御性

的、专注于权力和控制的。”菲利普·沃尔特斯（Philip Walters）还指出，与“俄罗斯东正教的情绪越来越内向和排他主义”相比，苏罗日具有“外向和包容”的性质。

这一问题的出现是由于在改革开放期间和之后，大量俄罗斯移民涌入西欧和英国。起初，移民的涌入只是给教会带来了一个牧灵问题，因为他们已经与各自国家的文化同化，并按照东正教的习惯使用当地民族的语言。然而，由于俄罗斯移民向东正教会抱怨他们缺乏牧灵关怀，牧灵问题变成了政治问题。特别是苏罗日教区，在大主教安东尼·布鲁姆（Antony Bloom）的领导下，并没有把自己理解为“维护俄罗斯民族特性的工具”。之后，苏罗日教区也申请从俄罗斯东正教会脱离，服从君士坦丁堡教会的管理。

然而，在西欧建立教区时，俄罗斯东正教会试图通过将教区统一在其权力之下来防止这种情况的发生，但事实上，这种情况是通过俄罗斯教会向属于这些其他教会的领土扩张而发生的，这就产生了一个关于“教规领土”的问题。一些研究者提出，“教会试图协助国家‘统一’莫斯科牧首区所谓‘教规领土’上的前帝国。这种‘统一’的基础是多民族共同信仰的理念，以及以莫斯科为中心、覆盖前苏联全境的共同教规结构。”然而，正如亚历克斯·阿加贾尼安（Alex Agadjanian）和凯西·鲁塞莱（Kathy Rousselet）所表明的那样，随着苏联的解体和东正教与俄罗斯性的认同，“教规领土”具有了跨国性。它不再局限于前苏联甚至俄罗斯帝国的领土；相反，它与俄罗斯人身份的理念本身联系在一起。因此，无论世界上哪里有俄罗斯人，俄罗斯东正教会都声称他们是其管辖范围的一部分。

四、结论

俄罗斯外交部长谢尔盖·拉夫罗夫在接受俄新社采访时，就俄罗斯与拉丁美洲和加勒比地区的关系发表了讲话“外交部和俄罗斯驻该地区各国的外交使团优先关注深化与同胞的互动，全面帮助巩固侨民及其组织，扩大俄罗斯东正教的存在……我们将继续努力，尽可能充分地发挥俄罗斯世界的丰富创造潜力，将我们团结在一起。”

为了扩大和巩固俄罗斯世界，俄罗斯教会与俄罗斯宗教运动进行了合作。他们以精神安全的名义，通过试图与散居在俄罗斯的其他俄罗斯传统教会团聚，以及通过重新获得在苏联时期失去的俄罗斯教会财产，共同实现了这一

目标。他们的努力取得了一定的成功——尤其值得一提的是，俄罗斯教会与俄罗斯海外教会的重新结合。因此，俄罗斯东正教会教规领土的扩大导致了涉及其中一些教会的冲突，尤其是在西欧。

虽然俄罗斯东正教会和俄罗斯联邦宗教运动的既定工作目标是海外侨胞提供精神关怀，但似乎还有更重要的事情，那就是扩大俄罗斯的影响力。由于其在国家中的有利地位，俄罗斯东正教会正在影响力和领土两方面进行跨国扩张。此外，这种关系也为国家带来了同样的潜力。为了再次成为世界超级大国，俄罗斯需要一种工具，作为统一其自我认同的文化因素。这个工具就是俄罗斯东正教会。

我属于哪里？哈萨克斯坦俄语青年的 *родина* 叙事

Jašina-Schäfer, A. (2018). Where Do I Belong? Narratives of Rodina among Russian-speaking Youth in Kazakhstan. *Europe-Asia Studies*, 71(1), 97–116. <https://doi.org/10.1080/09668136.2018.1508645>

麻文霞 编译

在俄总统普京的多次讲话中，特别是在乌克兰危机持续的背景下，讲俄语的人的归属感和政治身份问题被突出强调。2014年俄吞并克里米亚后，普京提及前苏联加盟共和国数百万人一夜之间变成少数民族的“悲剧”，并多次强调在国外讲俄语的人是俄的“自己人”，国家将尽一切可能维护他们的权利。这些言论被解读为俄试图在讲俄语的群体中制造一种相互竞争的归属感，重塑俄作为其“散居国外者”的历史故乡的观念。

在这一背景下，学术界和政界重新关注苏联继承国中讲俄语者的归属感问题。本文基于2015年4月在哈进行的田野调查，批判性探讨了讲俄语的年轻人在日常生活中如何表达其归属感和依恋。对哈进行重点研究的原因在于其俄语人口的规模及其与俄接壤的地理位置，这引发了哈政府的担忧，并促使其采取措施加强讲俄语者对其居住国的认同。

本文以归属感的多维概念为理论基础，聚焦地方归属感这一最强烈的依恋形式。地方归属感通过个人故事和社会叙述在不同空间中得以表达，既有私密性，也有官方性。这一概念在俄语中的“*родина*”得到了具体化，*родина* 不仅代表国家层面的归属感，还包含个人和地方的情感联系。

在研究讲俄语者的归属感时，*родина* 概念至关重要。*родина* 在俄语中具有丰富的文化和情感内涵，难以直接翻译。它既可以指国家，也可以指更私密的地方依恋。本文通过分析哈讲俄语者的生活经验，探讨他们如何通过对 *родина* 的感知来与环境互动，并在居住国和“历史故乡”俄罗斯之间寻找归属感。本文最终提出，应构建更大的概念框架来研究讲俄语者的归属感和身份认同，关注其与地方的情感关系，以及这些关系如何受到个人经历和社会政治背景的影响。

此外，本文还考察了 *родина* 在个人和社会层面上如何参与自我身份的

建构，突显了地方归属感在身份认同中的重要性。研究显示，讲俄语者通过将哈描绘为多元文化共存的地方，赋予其民族居住地积极意义，从而塑造了积极的自我形象。同时，**родина** 作为空间标记，也反映了他们对新生活的渴望，这种渴望源于对当前生活的不适感。下一节提供了一个将归属感、自我、日常实践和官方政策联系起来的框架，将以哈俄政策为重点，阐述个人层面与所谓的归属政治之间的相互作用，解释这两种指涉如何通过 **родина** 对地方进行话语建构。

一、地点、归属与自我：一个概念框架

围绕后苏联空间的边界、安全与社会凝聚力的辩论，凸显了归属感在日常生活中的核心作用。地理学和社会学界已多次尝试为归属感制定分析框架，如 Pfaff-Czarnecka 提出通过“归属”分析个人的亲和力、依附关系和共同性。尽管“归属”概念模糊，但它能捕捉当代社会动态，帮助理解人类关系的复杂性。

地方归属感是最强烈的依恋之一，随着时间推移，通过日常活动和安全感的积累逐渐形成。尽管地方依恋充满矛盾，但无论是想象中的还是现实中的，都为我们理解多层次的身份认同提供了视角。记忆、熟悉感、家庭关系和土地所有权等元素，帮助我们在全球化背景下找到自己的位置。地方和归属感如何影响自我和社区认同的形成？安东希提出的理论框架探讨了地方如何通过被称为 **родина** 的概念，影响人们对自我和社会认同的理解。**родина** 是一个多层次的概念，涵盖个人和社会层面，因此需要修改传统的分析框架，考虑俄外部社会政治环境对哈内部国家建设政策的影响。

地方的意义受个人因素影响，如家庭关系、日常实践和个人记忆，但也与社会政治背景密切相关。地方是否感觉像“家”不仅是个人问题，也是社会政治问题。例如，国家的公共政策深刻影响个人情感生活，进而影响家庭结构。因此，研究地方归属感时，需同时考虑个人和社会政治因素，尤其是少数民族在内部和外部归属政治下的复杂经历。

讲俄语的后苏联地区居民往往被居住国和俄建国政策所影响，他们的归属感也因此变得复杂。地方归属感通过熟悉感、安全感和舒适感形成，反映在人们将某地称为 **родина** 的愿望中。**родина** 的概念不仅代表家园和故乡，还激发了个人和社会认同的问题，体现了人类存在与环境的深刻联系。在实

际分析讲俄语者的地方归属叙事之前，需探讨哈俄排斥和包容政策对个人归属感和对俄整体看法的影响。个人的地方归属感总是与国家建设项目以及自上而下的包容和排斥政策并存。。

二、自上而下的归属政策与实践

（一）“一个民族、一个国家、一种命运”：哈俄罗斯少数民族问题

在哈萨克斯坦，少数群体的日常生活深受国家的正式和非正式归属政策影响。苏联解体时，哈萨克斯坦的俄罗斯族占总人口的 37.8%，使哈成为唯一一个命名民族为少数的独立国家。尽管人们预计独立后哈萨克斯坦会推行有利于哈萨克族的政策，实际政策却相当矛盾。一方面，讲俄语者享有文化自主权和平等的公民权；另一方面，政府通过移民和行政政策试图削弱俄语使用者在北部的影响力。

语言政策上，哈推行“哈萨克化”，导致俄语的地位逐渐衰落，这些政策往往被俄语使用者视为歧视。尽管宪法允许俄语在与哈萨克语平等的基础上使用，但实际操作中，哈萨克化仍在推进。这种政策的模糊性在俄积极捍卫讲俄语者权利的背景下显得尤为突出。特别是在乌克兰危机后，哈采取措施防止国内种族冲突，强调多元文化和国家统一，试图塑造哈为“每个人的共同家园”。

（二）从温和到强硬？俄海外“侨民”政策

苏联解体后，俄逐渐将国外讲俄语者视为需要保护的“散居者”，并通过各种政策支持他们。在普京上台后，这一策略变得更加积极主动。俄通过法律文件和文化推广，试图加强与海外侨胞的联系，尤其是吸引年轻一代回到俄罗斯或接受俄罗斯教育。

然而，直到 2014 年吞并克里米亚并入侵乌克兰东部之前，海外俄罗斯社区问题并未成为政治焦点。克里米亚事件后，俄利用讲俄语者的问题为其行动辩护，并通过文化、家庭和媒体渠道，继续影响海外俄语使用者的日常生活。这些行动可能长期改变讲俄语者的归属感和他们与居住国的关系。在这一背景下，下面的实证部分将重点探讨讲俄语者对地方归属感的日常叙述。

三、在哈萨克斯坦的田野调查

本文基于 2015 年 4 月在阿斯塔纳和彼得罗巴甫洛夫斯克对俄罗斯族和

讲俄语社区的实地调查数据。“讲俄语的人”包括俄罗斯人、乌克兰人、白俄罗斯人及其他被苏联严重俄罗斯化的民族（如德国人、鞑靼人、波兰人）。这些群体在历史、文化和语言上有共性，社会地位也相似。选择这两个城市是为了反映经济条件和人口状况的差异。阿斯塔纳的讲俄语者占人口约25%，年轻人与哈萨克族文化互动更多，可能更倾向于将哈萨克斯坦视为 *родина*。而在讲俄语者占70%的彼得罗巴甫洛夫斯克，居民经常跨境前往俄罗斯。虽然这两个城市不能代表整个国家，但有效反映了哈萨克斯坦的社会经济差异。

研究重点在于探讨哈萨克斯坦讲俄语者如何理解 *родина*，以及这种理解如何影响其身份构建。研究方法包括焦点小组讨论和参与者观察，共收集了39位17-25岁大学生的数据。为弥补焦点小组的局限，我还进行了几次非正式的一对一谈话，并记录在实地日记中。研究聚焦讲俄语的年轻人，因为他们未经历过从多数群体到少数群体的心理转变，因此更容易与出生地产生归属感。克里姆林宫的政策试图加强与海外俄罗斯“侨民”的联系，特别是针对年轻一代，鼓励他们重新定居。年轻人移民倾向强，因此成为研究重点。

尽管样本有限，研究结果可能不具普遍性，但本研究为未来涵盖更广泛人群的研究提供了明确的框架。

在以下段落中，简短引语揭示了讲俄语者对地方的多样化看法。这些回答不仅反映了参与者之间的差异，也展现了个人内心的矛盾，这些矛盾在不同谈话环境中有时更为明显。

（一）“我不属于任何地方”或“我属于我出生的地方”

一位来自彼得罗巴甫洛夫斯克的受访者在谈及归属感时表示悲观，认为自己永远不会属于任何国家或社区。另一位受访者则感叹对自己历史的陌生，无法认同任何特定的归属地。部分受访者表达了“既不是俄罗斯人，也不是哈萨克斯坦人”的感觉，这表明他们难以认同一个具体的地方或文化。然而，深入讨论后，我发现讲俄语者对 *родина* 的理解实际上是复杂且多层次的，受多种因素影响。

尽管俄罗斯自20世纪90年代以来一直宣称自己是海外俄语使用者的“历史故乡”，这种自上而下构建的 *родина* 并未与许多讲俄语者的个人经历和观念相符。对许多人来说，哈是他们出生和成长的地方，因此被视为“家”。例如，一位受访者说：“*родина* 是我出生的地方，我的亲戚生活

的地方——哈萨克斯坦就是我的家。”

（二）想象中的家园

除了地理上的家园，一些受访者将 *родина* 视为一种想象中的概念，与实际存在的俄罗斯无关，而与他们心中的理想俄罗斯有关。虽然他们对俄有文化上的亲近感，但这种情感纽带并不一定与现实中的俄相连，而是与他们想象中的“俄罗斯世界”相关。一位受访者坦言：“我的情感纽带是与一个想象中的俄罗斯联系在一起的，而这个俄罗斯只存在于我的想象中。”

这种想象中的家园反映了受访者对俄罗斯的矛盾情感。一方面，他们感受到与俄罗斯的文化联系，另一方面，他们在现实中却感受到被排斥。在俄境内，尽管他们讲俄语并与俄有历史渊源，但仍被视为外来者。许多受访者表达了在俄被视为“哈萨克人”而非“俄罗斯人”的不满，这加剧了他们对 *родина* 概念的复杂理解。

文化和语言因素在归属感的形成中至关重要，但由于不被俄这一文化中心的国家和人民认可，这些因素的作用被削弱了。一些受访者在哈也未能完全被接纳为“自己人”，这促使讲俄语的年轻人寻找其他形式的归属感，往往通过想象的方式表达出来。

四、*родина* 是一个舒适和物质安全的地方

对 *родина* 的理解并非全都基于情感因素。正如莫利所指出的，家园和故乡的概念会因社会、文化和经济条件而异。经济因素和实用利益在其中起着重要作用，因为它们为个人及其家庭提供了安全和稳定。许多受访者将物质安全视为决定其在某地生活的重要因素。”

对于一些受访者来说，经济状况优越的地方就是他们的家。特别是那些已经毕业、正在求职或已有工作的人，经济因素对他们影响更大。哈曾提供相对稳定的经济和就业机会，这使一些俄语使用者，尤其是阿斯塔纳的居民，更倾向于将哈视为 *родина*。然而，随着 2014 年坚戈贬值和油价下跌，经济动荡促使一些受访者开始考虑前往俄寻找工作。

五、关于地点与自我

受访者 *родина* 的理解是多层次的，既可以是与个人经历和记忆产生共鸣的象征性空间，也可以是提供物质安全的实际空间。一个人与地方的联系

不仅依赖于个人经历和记忆，也受到社会和政治背景的影响。哈萨克斯坦的国家话语，如“一个民族、一个国家、一种命运”，在许多受访者的故事中得到反映，他们认为国家建设促进了民族团结和友谊。

родина 的叙述如何参与个人和集体身份的构建？通过研究受访者的回答，可以看出他们将某个地方视为自我认同的标记。例如，一位阿斯塔纳的受访者表示：“我出生在这里，所以觉得自己更像哈萨克斯坦人。”这表明，地方归属感与个人身份认同密切相关。

尽管受访者在文化上与俄有联系，但他们在现实中常常感到被排斥，尤其是在俄境内。许多受访者表示，他们在俄罗斯不被视为“真正的俄罗斯人”，这促使他们寻求其他形式的归属感，往往通过想象中的 родина 来实现。

结论

本研究通过与讲俄语年轻人的对话，探讨了在俄和哈不断演变的归属感政治背景下，他们对地方的依恋和自我认同的复杂性。родина 被用作研究国家、地方和跨国层面归属感的空间标记。数据表明，讲俄语者对 родина 的理解多样化——既是出生地，也是想象中的地方或物质安全的象征。这反映出 родина 并非简单的一维或二维概念，而是一个多层次的归属感，超越了传统的“内部”和“外部”框架。

研究还发现，родина 的空间位置与个人和社会层面的自我建构密切相关。讲俄语者通过与特定地点的联系，为自我认同提供了连续性，使其成为该地点的内部人。同时，物质不稳定或排斥感等因素可能导致身份认同的不连续性，进而促使他们在想象中的 родина 中寻找新的归属感。

总之，无论是现实中的地方还是想象中的 родина，都在自我认同和社区认同中扮演着重要角色。研究俄语使用者与地方的情感关系如何随时间演变至关重要，未来的研究可以进一步探讨地方的负面影响，以及这些“局外性”如何塑造整个社区的认同。

阿塞拜疆总统关于区域主义的演讲：突厥团结与丝绸之路

Guliyev, F. (2024). Presidential Discourses on Regionalism in Azerbaijan: Turkic Solidarity and the Silk Road. *Nationalities Papers*, 1–21.

doi:10.1017/nps.2024.42

马景彬 编译

一、简介

本文借鉴比较区域主义理论，研究了 1993 年至 2023 年阿塞拜疆区域主义框架的构建。通过研究总统演讲和声明，该研究确定了两种主导阿塞拜疆总统话语的区域主义框架：突厥团结或统一的话语（在政治安全领域）和东西走廊或复兴丝绸之路以运输货物和油气资源的叙述（在经济领域）。通过构建这些话语框架，阿塞拜疆国家领导人制定了一种替代的区域秩序，将“南高加索”的地理类别重构为一个新的、空间更广阔的区域。在这种表述中，“南高加索”被视为丝绸之路的中心支柱，阿塞拜疆是其焦点或节点之一。该研究强调了行为主体和思想在地区和区域机构形成过程中发挥的关键作用，同时也强调了区域认同的社会建构如何融入并受到历史经验和特定国家的政治经济条件的影响，如历史记忆、战争经历、集体认同和文化亲和力、地理位置、国内政治经济结构和国际联系。

二、审视阿塞拜疆总统关于区域主义的论述

自 1990 年代初与亚美尼亚全面开战以来，在地缘政治敌对环境中恢复其整个领土的主权一直是阿塞拜疆领导层的外交政策重点。因此，寻求包括亚美尼亚在内的区域安全安排已被彻底排除。1990 年代初，阿塞拜疆和亚美尼亚爆发了一场战争，阿塞拜疆失去了其前自治区纳戈尔诺-卡拉巴赫及其周围七个相邻地区。结果，超过 70 万阿塞拜疆人被迫从受冲突影响的地区流离失所。1994 年，在俄罗斯斡旋下达成的停火协议结束了那场战争。2020 年秋，这场冲突再次爆发，演变成一场全面战争。持续 44 天的第二次卡拉巴赫战争以亚美尼亚战败告终，阿塞拜疆收复了大部分先前被占领的领土。11 月 10 日，双方签署了由俄罗斯斡旋的停火协议。

为了实现其目标，阿塞拜疆一般不愿加入区域安全组织。阿塞拜疆仍然是独立国家联合体的成员，但巴库认为加入莫斯科推动的其他欧亚一体化项目没有什么价值。由于与亚美尼亚的持续冲突，军事和安全领域的区域内一体化被排除在外。阿塞拜疆热情地接受了与北约的伙伴关系，并加入了北约的和平伙伴关系计划，但与格鲁吉亚不同，它并没有正式寻求加入。至于俄罗斯领导的集体安全条约组织，阿塞拜疆精英怀疑这是克里姆林宫扩大其在该地区影响力的计划，并选择退出。相反，阿塞拜疆与土耳其结盟，因为两国有着共同的、根植于语言和文化的身份认同感。近年来，巴库在一个日益制度化的区域倡议即突厥国家组织 (OTS) 内与中亚突厥语国家建立了联系。OTS 已成为阿塞拜疆外交政策工具箱中的重要工具，尤其是在 2011 年开始举行峰会之后；OTS 在接下来的十年里发展成为一个成熟的区域组织。突厥统一话语是“集体记忆动员”的一个很好的例子，通过这一话语，身份认同叙事被动员起来，用于地区建设的过程。

关于经济区域主义，阿塞拜疆在油气方面的比较优势及其地理位置使得自 20 世纪 90 年代中期以来，丝绸之路或的论述成为一种元叙事。这一论述与阿塞拜疆当时采取的偏向西方的外交政策路线相一致，该路线逐渐被对俄罗斯采取的更为平衡的姿态所取代。这些想法并不新鲜，可以追溯到盖达尔·阿利耶夫时代。盖达尔·阿利耶夫在 2000 年会见美国参议员时发表的演讲中说：“正如你所看到的，里海是丝绸之路的中心，阿塞拜疆位于高加索和里海最重要的战略地区，连接欧洲与亚洲、西方与东方”。

三、 解释政治和安全区域主义的框架

苏联解体后，南高加索地区一片混乱。分裂运动、民族冲突、内战和经济崩溃将三个国家撕裂。在这三个国家中，20 世纪 90 年代初的战争和混乱仍然留下了“沉重的遗产”。

亚美尼亚和阿塞拜疆因卡拉巴赫山区分离地区而爆发的战争进一步加剧了该地区的分裂，因为两国之间的边界被关闭，铁路连接中断。几十年来，卡拉巴赫及其周边地区的战争一直是阻碍地区一体化的最重要因素，并自那时起主导了阿塞拜疆的外交政策议程。因此，自 1990 年代以来，南高加索地区的安全可以归结为“安全赤字”。阿塞拜疆的精英们奉行务实的政策，与土耳其建立双边伙伴关系，并进而与中亚其他突厥语国家建立伙伴关系。

阿塞拜疆谨慎地利用其与土耳其的强大而可靠的伙伴关系以及与 OTS 成员国的关系来对抗俄罗斯的影响并促进其对亚美尼亚的安全目标。

在安全领域，自 1993 年以来，阿塞拜疆利用与土耳其的关系，将其视为平衡俄罗斯影响力的一种方式。亲西方的格鲁吉亚也被视为巴库建设东西走廊以运输里海油气资源的战略的一部分。1997 年，阿塞拜疆与格鲁吉亚、乌克兰和摩尔多瓦共同建立了一个名为 GUAM 的区域组织，作为加强与西方联系和促进欧亚过境走廊的机制，这被视为防止俄罗斯在后苏联地区日益增长的霸权野心的保障。

土耳其则将格鲁吉亚和阿塞拜疆视为连接中亚的陆路路线。与土耳其的战略伙伴关系对阿塞拜疆武装部队的训练和将其军事能力提高到西方标准发挥了重要作用。2000 年代中期开始流入国库的石油暴利使巴库能够增加国防预算并实现军事力量现代化。军事能力的提高在 2020 年战争中取得军事胜利方面发挥了决定性作用。

作为与土耳其建立“兄弟关系”战略联盟的产物，阿塞拜疆通过采取措施将围绕突厥团结理念形成的新合作组织制度化，培养了深化与其他中亚突厥语国家政治和经济联系的想法。突厥国家组织 (OTS) 是一个区域组织，总部设在伊斯坦布尔，成立于 2012 年 11 月 1 日，以阿塞拜疆、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦和土耳其国家元首于 2009 年 10 月签署的《纳希切万协议》为基础。其既定目标是“促进突厥语国家之间更深层次的关系和团结……特别是在中亚和高加索地区”。

阿塞拜疆、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦和乌兹别克斯坦在独联体成员国身份重叠。通过共同的 OTS 成员资格，巴库一直在利用 OTS 在其他区域平台上争取这些中亚国家的支持。在 2016 年的升级期间，亚美尼亚试图利用其集体安全条约组织成员身份对抗阿塞拜疆，但无济于事，因为集体安全条约组织选择了中立。看来巴库利用重叠成员资格的策略奏效了，因为集体安全条约组织在 2020 年战争后与亚美尼亚边境发生小规模冲突时的反应同样低调。

由于与亚美尼亚的冲突尚未解决，以及亚美尼亚和格鲁吉亚寻求替代安全联盟，阿塞拜疆精英无法将格鲁吉亚和亚美尼亚整合成某种统一的南高加索共同体。相反，在石油财富的支持下，阿塞拜疆奉行相对“独立的外交政策”，在俄罗斯和西方利益之间取得平衡，但不加入任何地缘政治集团。土

耳其一直是巴库阻止莫斯科的关键战略伙伴。

四、 解释经济区域主义话语

地理和国际结合是塑造阿塞拜疆关于区域经济一体化的外交政策话语的关键。加上石油财富，这种“内陆困境”将过境和运输置于阿塞拜疆外交政策议程的核心问题。这决定了阿塞拜疆依赖石油的经济与国际经济体系的特定联系模式，将该国的石油和天然气部门与西方的全球石油供应链联系起来。西方的出口管道也使西方对阿塞拜疆的石油和天然气部门产生了既得利益。这种西方导向的政策也在一定程度上是一种与俄罗斯脱钩并获得国家经济独立的战略。与西方的联系被视为阿塞拜疆的战略重点。

南高加索地区对经济一体化的需求相当薄弱，因为大多数贸易都是外向型的。该地区还因缺乏一个领先的经济强国而受到影响，类似于日本或中国在东亚发挥的作用。部分区域主义合作的唯一形式是连接阿塞拜疆与格鲁吉亚和土耳其的密集能源管道项目和铁路连接网络。总之，南高加索地区促进经济互动的经济前提条件还不够先进，导致对加强区域内一体化的需求不强。

阿塞拜疆领导人的主要区域主义话语是里海地区的概念，阿塞拜疆将在其中扮演中亚石油、天然气和商品的主要供应国和重要中转站的双重角色。这些项目大多是石油和天然气基础设施项目，用于将阿塞拜疆的石油资源运往西方市场。在保持独联体成员国席位的同时，阿塞拜疆一直与俄罗斯的经济一体化倡议保持距离，例如关税同盟和欧亚经济联盟（EAEU）。巴库在不完全疏远俄罗斯的情况下推行了这一政策。

在地理空间叙事中，阿塞拜疆被视为欧亚交通走廊的关键节点。在阿塞拜疆的公开讨论中，盖达尔·阿利耶夫被描绘成复兴历史丝绸之路的策划者，他是 TRACECA 区域连通性倡议的热心支持者之一，该项目由欧盟于 1993 年发起。1998 年 9 月，在巴库举行了一次具有里程碑意义的会议，主题为“TRACECA——复兴历史丝绸之路”。

在这里，阿塞拜疆自我认定的区域角色的关键组成部分是充当里海能源向欧盟市场的供应者和中转站。这与欧盟在乌克兰战争期间寻找俄罗斯石油和天然气替代品的举措一致。南部天然气走廊的启动是阿塞拜疆天然气供应线建设的里程碑。

除了能源部门外，阿塞拜疆还预示着将发挥交通枢纽的关键作用。BRI

项目被认为是欧盟和中国利益与南高加索地区重叠的地区，是从中国到欧洲的最短铁路路线，并有望使格鲁吉亚和阿塞拜疆受益，这两个国家将自己定位为战略位置的交通枢纽。

巴库从一开始就支持 BRI。2015 年 12 月，阿利耶夫总统访华，签署了谅解备忘录。两国政府后来同意了总额为 8.2 亿美元的额外投资项目。阿塞拜疆被认为是中国-中亚-西亚经济走廊的一部分，主要是连接中国和欧洲的跨高加索过境走廊 (TCTC)。这条走廊被视为俄罗斯北部路线的替代方案。

乌克兰持续不断的战争无疑推动了中部走廊的建设，因为物流公司开始将货物的铁路运输从北部路线转移到中部走廊，以替代经过俄罗斯的西伯利亚大铁路走廊。

然而，实施这一有前途的中部走廊概念仍面临挑战。首先，中国没有表现出对投资这个需要巨额资本投资的项目的兴趣。虽然已经实施了重大基础设施项目，但经济一体化进展相当缓慢。巴库设想的这一一体化倡议要想取得成功，需要大量资金投入，而这些资金只能来自中国这样的大经济体。释放跨里海走廊的潜力还需要消除俄罗斯等潜在的破坏者和伊朗。中部走廊的全面实施还需要更有效的政策协调，以及实施政策以协调过境国之间的边境管理和海关程序。

结论

通过研究该国的历史发展，并审视其过去三十年来的外交政策和总统关于区域合作与一体化的论述，本研究发现，对领土主权的硬实力关注和领导人的思想对于理解该国区域主义的构建都具有重要意义。与亚美尼亚的战争周期反复出现，首先是阿塞拜疆被击败，并将其部分国际公认领土拱手让给亚美尼亚，后来又发生了逆转即阿塞拜疆在 2020 年战场上取得胜利并收复了领土。几十年来，主权受阻的感觉和俄罗斯试图破坏阿塞拜疆独立国家地位的作用，主导了国内公众的言论，塑造了政治领导人关于区域主义的言论。这导致政治领导人制定了一种替代的区域秩序，其边界在地理上并不局限于南高加索地区。阿塞拜疆精英阶层的自我认同牢牢扎根于共同的突厥历史根源和与土耳其的特殊关系，他们还共同制作和推动了一种平行的话语，重点关注突厥语国家的共同文化认同，这在某种程度上补充了丝绸之路的经济区域主义话语。

中亚的国家品牌：展现国家和民族理念的新运动

Marat, E. (2009). Nation Branding in Central Asia: A New Campaign to Present Ideas about the State and the Nation. *Europe-Asia Studies*, 61(7), 1123–1136.

任如意 编译

一、引言

自 1991 年以来，所有中亚国家都确立了国家意识形态，但只有三个国家——哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦和乌兹别克斯坦——制定了吸引外国商人、政治家和游客的计划。执政精英们带头努力为自己的国家创建独特的国际“品牌”形象。这一过程已成为使馆官员的公共外交手段，以在国际企业和全球政治中寻求提高本国的声望。

本文通过对哈、乌、吉三国开展的案例研究，探讨了国家品牌萌芽和发展的国际经验，并分析了部分现有国家品牌。哈、乌、吉三个中亚国家在传播和宣传的方式上有所不同，但其活动模式愈发靠近推广国家品牌的标准国际范例。

二、新老国家品牌

“国家品牌”的概念出现于 1990 年代中期，主要指通过发展公共外交、贸易、出口和旅游向世界其他地区构建和传达关于特定国家的独特形象的做法。国家品牌将一个国家的文化、历史、民族、政府和商业浓缩在一个简短的格言或形象中，反映了其复杂的现实情况。国家品牌建设反过来也是为本国及其人民创造国际声誉的过程。

中亚领导人正首次尝试在国际舞台推广自己的国家。哈、乌大使馆通过授权出版物、电影、演讲和文化活动，宣传各自国家的潜力，美化其成就，掩盖负面内容。在此过程中，各国创造了关于国家和民族的新叙事，哈通常被描述为地缘政治的十字路口，而乌则是区域文化宝地。该类叙述通常是专门为国际公众（通常是西方公众）量身定制的。与国内公众不同，国际受众很难准确界定，但可分为三大群体：商界、政界和游客。哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦和吉尔吉斯斯坦正积极利用公共外交与商界和政界的特定代表进行沟通，并利用大众媒体面向更广泛的受众开展宣传。对大多数国家来说，

游客群体相对更难接触和发展。目前，中亚国家所传递的信息通常杂乱无章，国家品牌更像是外交中开展沟通的媒介。因此，各国宣传的国家和民族形象通常代表外交官和执政精英的想法和利益，而非各国人民的观点。

各国的对外宣传和对内宣传也不完全相同。例如，虽然乌对内外都强调其丰富的文化底蕴和历史遗产，但其在外交宣传中却隐去作为乌国家认同核心的帖木儿遗产。与在国内传播的思想和符号相比，各国在国际舞台上塑造形象时面临着更激烈的竞争。政府和企业无法操纵或强制外国受众接受国家品牌，争夺游客和投资的国际竞争无处不在，因此政府在宣传其形象时必须动用更多资源，使用更具创造性的方式。

成功塑造国际形象并非易事。与国旗、国徽和国歌——主权的主要组成——不同，一国的国际形象可通过科技、文化、历史等多个层面构成，国家须从战略高度来处理其内外公关活动。

目前，每个中亚国家都已拥有了一些国家品牌。例如，撒马尔罕市在国际社会成为乌国的文化标签。土库曼斯坦已故领导人萨帕尔穆拉特·尼亚佐夫的独特政权使土成为引人入胜的旅游胜地。塔吉克政府的雅利安人身份认同也备受关注。但迄今为止，中亚国家还远未享有类似德国、日本和瑞典等国的国际知名“品牌”。

三、哈萨克斯坦和乌兹别克斯坦

哈和乌都自称为文明和文化的交汇之地。哈主要利用大众传媒、纪念书籍、会议和驻外使馆的公共活动开展宣传。乌则主要依靠外交官与国际政界和商界人士在外交活动中进行交流。

（一）哈萨克斯坦

在逐步消灭政治对手之后，纳扎尔巴耶夫愈发关注在国内为其政权合法性辩护，将哈塑造为快速崛起的经济和政治大国，强调社会的和平与和谐。哈位于俄中两国之间，因此自称为欧洲文明的十字路口。

自 20 世纪 90 年代以来，哈投入了大量资金来改善其国际形象，阿斯塔纳出版了大量出版物，并组织了多次会议和文化展览。欧安组织轮值主席国竞选在向国内和国际受众传递纳扎尔巴耶夫对哈的愿景方面发挥了重要作用。在竞选欧安组织主席国期间，哈主要强调了其多元文化和多民族社会。哈政府于 2007 年 5 月在外交部下设专门的国际信息部，其正式职责是创建

和推广哈的海外形象。国际信息与多家公关公司密切合作，帮助宣传哈作为“欧亚大陆的心脏”的品牌内容。

在2009-2011年间，除“欧亚之心”运动外，哈还制定了题为“通往欧洲之路”的方案。该方案旨在加强哈与欧洲国家在技术、能源和交通方面的合作，完善国家立法以吸引国际投资，并为哈担任欧安组织主席国做好准备。政府向外国游客发放的传单强调，哈是一个稳定的国家，公民财产权能得到保护。传单中将哈不断发展的民主描述为“在没有任何暴力的情况下，（实现了）超乎寻常的政治自由”。哈的宣传五花八门，政府缺乏统一的战略。哈大使馆等多个部委和机构同时寻求改善国家形象，这导致了活动的重叠和矛盾。

哈一直在积极推广其“文明的十字路口”和“欧亚大陆的心脏”品牌，以至于中亚邻国如采用类似口号，或将被指控剽窃。哈对“欧亚之心”口号的垄断相当于乌对帖木儿遗产的垄断。然而，在国际社会，该类口号实则微不足道。数十个国家和地区都宣称自己是通往某个地区的十字路口或门户。此外，由于纳扎尔巴耶夫的总统任期没有限制，而反对派势力在全国范围内噤若寒蝉，因此大多数西方研究和政策文件都倾向于将哈视为一个专制的能源国家。哈过早宣传自身政治和经济“民主化”很可能是意在成为欧安组织主席国的计谋。

（二）乌兹别克斯坦

哈大力宣传自身的地缘政治角色，而乌则通过组织重大节日庆祝活动和传统服装时装秀来突出其古老传统和现代文化。乌政府对内、对外宣传的内容并不相同。在外事活动中，乌使馆举办晚宴、时装表演、展览和音乐会时，较少提及帖木儿，而多用传统手工艺品和有关乌兹别克文化的现代绘画。撒马尔罕历史古迹的蓝色圆顶图案经常出现在有关乌的官方传单、书籍和网站上。

2005年5月，乌政府暴力镇压了安集延的抗议活动，因而招致了国际舆论的猛烈抨击，欧盟也对乌官员实施了严厉制裁。然而，据乌驻美国大使馆称，从那时起，他们组织的摄影展和时装秀等文化活动的频率持续加快。乌驻华盛顿大使馆每月都会组织文化活动，并自行筹集资金。乌官员还与一些有影响力的西方学者合作，通过学者宣传有关安集延事件的正面论述。

此外，塔什干还通过乌大使馆的活动和各种出版物，直接或间接地推广

撒马尔罕、布哈拉和希瓦等旅游景点以及其他历史名胜。乌国城市吸引的游客对该国政治局势不感兴趣，主要对宗教和文明历史感到好奇。幸运的是，乌的主要旅游景点在西方国家一直很受欢迎。

四、吉尔吉斯斯坦

与其他国家不同，吉总统库尔曼别克·巴基耶夫对建构国家意识形态或对外形象并不感兴趣。总统很少关注外交，而更倾向于集中精力，采取限制言论自由和遏制国内反对派的强制手段。吉塑造国家形象的工作并非由政府或总统领导，而是由政府机构中的个人、反对派势力和私营公司发起的。文化部缺乏接触国际媒体或在国外组织活动所需的资源，因此，大多数吸引国际关注的活动都在吉国内举办。

在巴基耶夫执政时期，文化部曾试图提出“吉尔吉斯斯坦——一个充满活力的国度”的口号。而 2007 年底，官员们开始将吉与圣诞老人的形象联系起来。吉位于欧亚大陆的中心，而且大部分地区都是山区，与圣诞老人居住地环境相似。吉文化事务部很快就组织了一系列主题活动来吸引游客，例如安排几位身着不同风格圣诞老人服装的登山者在伊塞克湖附近爬山。圣诞老人的形象并非吉获得国际认可的工具，而是吉政府和商业机构挖掘本国旅游业潜力的产物，这一宣传小有成效。

与哈和乌不同，吉反对派领导人能够对政府向国际公众展示的言论提出质疑。反对派活动家为塑造吉的对外形象提供了另一渠道。例如，反对派领导人 Alikbek Jekshenkulov 提出了“吉尔吉斯斯坦是酢浆草之国”的口号。他收集并分发了内含上千张照片的相册，介绍了吉的名胜古迹、民族和传统，并在与美国和欧盟代表的多次会晤中赠送了该相册。重要的是，Jekshenkulov 的宣传活动同时面向外国领导人和吉尔吉斯公众，这既是吉形象的对外传播，也是该政党的政治纲领宣传。

总而言之，巴基耶夫对控制国际局势缺乏兴趣。吉政府代表和反对派成员持续就吉国际形象和国家品牌的内容展开竞争。相对而言，政治反对派更努力地向国际公众展示吉的国家形象。

结论

苏联历史仍是现代中亚国家身份的重要组成部分。国际媒体、学术界和

旅游机构常给中亚国家贴上“后苏联”的标签。对许多国际游客来说，中亚的苏联历史颇具吸引力，但也使该地区本身的文化特色大打折扣。当前，中亚各国试图通过发展各自的政治或文化品牌，以宣传国家的正面形象。

中亚国家此举面临的主要挑战是强调自身相对于苏联时期的独立性，因而尤其需要创造性地宣传国家形象，强调苏联解体前历史的传统手法可能会适得其反。

中亚各国政府的国家品牌创造已取得了一定成果。总的来说，各国对创建新国家品牌的临时反应与其更系统、更连贯的国家意识形态形成鲜明对比。中亚国家声称在民主发展方面取得了巨大成功，但这与投资者或游客无关。相反，中亚国家在宣传后苏联时期的独立特征时会取得更大的成功。

中亚领导人在 2000 年代首次尝试建立国家品牌，面向国际社会展示自身国家形象。乌宣传自己是文化丰富的国家，而哈则强调其经济潜力、重要地理位置和民族多样性。同时，哈更多地依赖于简短的宣传口号，而非乌所追求的更全面的文化宣传。此外，哈、吉的国家品牌将该国与统治政权、总统及其决定紧密连接。相反，乌依赖于其从苏联继承的资源，即其著名的城市和文化遗产。这与乌的国家意识形态形成鲜明对比，后者以帖木儿的旧形象为中心。最后，哈的一党制，对大众媒体的控制和政治腐败不可避免地破坏了其政府在国外建立正面形象的努力。而乌通过专注文化领域宣传，试图将国际注意力从专制、人权等问题上转移开来。

俄罗斯基督教右翼的崛起：以世界家庭大会为例

Stoeckl, Kristina. “The Rise of the Russian Christian Right: The Case of the World Congress of Families.” *Religion, State and Society*, 2020, vol.48, no.4, 223–238.

王蔚 编译

过去十年间，社会保守派政党和民间团体在俄罗斯、中欧和东欧以及西欧和美国不断崛起。这些团体以“传统家庭”的名义，动员民众反对男女同性恋、双性恋和变性者的权利、妇女和儿童的权利以及生殖权利，利用宗教和文化论据来反对自由主义、女权主义、性别平等和个人人权。保守派的反弹往往与民族主义、民粹主义和宗教传统主义有关，在以民族主义或单一宗教团体为重点的单个国家案例研究和工作中，右翼和保守团体跨越国界和教派的联系日益紧密。

本文对俄美亲家庭组织“世界家庭大会”（World Congress of Families）进行案例研究，阐述了该组织从1995年到2019年的兴起过程、战略以及宗教和政治议程。本研究揭示了保守派和右翼政治及民间社会行动者的跨国网络，汇总了与此类网络相关联的俄罗斯亲家庭活动家，以创新的视角将俄罗斯的保守转向视为全球现象的一部分。本文认为，俄罗斯基督教右翼运动与美国基督教右翼运动和欧洲的保守基督教团体相似并有联系，这一运动正在俄罗斯逐步形成。

本文有两个主要的研究目标：一、填补文献空白，详细介绍俄罗斯人从世界基督教联合会成立至今在其中扮演的角色。二、分析俄罗斯与世界基督教联合会之间的联系，这是俄罗斯宗教领域的新现象。世界基督教联合会俄罗斯分会领导人主张保守的宗教立场，但又相当独立于教会和东正教神学。他们代表了俄罗斯背景下的一种新型宗教行为体，即以美国基督教右翼的策略和方式为蓝本的俄罗斯基督教右翼。本研究涵盖俄罗斯WCF组织从1995年至今的整个生命周期，使用了原始的第一手档案材料和关键人物访谈、对该组织活动的非参与者观察以及该组织的在线材料。

一、世界基督教联合会在俄罗斯的成立

苏联解体后，来自西方的经济顾问、政策顾问、宗教传教士和商人纷纷涌入俄罗斯。美国支持家庭的非政府组织“关注家庭”（Focus on the Family）在俄罗斯非常活跃。在美国，这些团体处于“文化战争”的前沿；随着冷战结束，文化战争开始全球化并波及俄罗斯。世界家庭大会的创始时刻正是在这一时期。

1995年1月，美国支持家庭的活动家艾伦·卡尔森访问莫斯科，与莫斯科国立大学家庭社会学和人口学教授阿纳托利·安东诺夫会面。此次会面基于双方对家庭价值观的共同认同，探讨了在俄罗斯与美国之间开展家庭问题合作的可行性。卡尔森作为美国“关注家庭”组织的支持者，将美国的家庭保守主义理念带入俄罗斯，而安东诺夫则凭借其在苏联时期对家庭问题的深入研究和对保守价值观的坚持，成为这一合作的俄罗斯方代表。

卡尔森与安东诺夫的合作并非偶然，他们在家庭社会学领域的学术背景和思想倾向具有高度的一致性。两人都曾在学术界受到排斥，卡尔森因其家庭政策研究被贴上“基督教右翼社会科学”的标签，而安东诺夫则因反对马克思主义家庭观而遭受冷落。这种共同的学术经历和排斥感促使他们走到一起，共同推动WCF的成立。20世纪90年代中期，俄罗斯的经济和人口危机全速发展时，出生率的加速下降、公共医疗体系的崩溃以及后苏联过渡时期预期寿命的急剧下降被归咎于当时控制不力的新自由主义“冲击”改革和俄罗斯社会的“文化大革命”，这些改革一夜之间暴露在西方消费文化中。安东诺夫认为家庭是“一个确保人口和社会再生产的社会机构”，他在寻找西方学术文献来证明自身观点时结识了卡尔森。

在卡尔森与安东诺夫的推动下，双方共同创立了世界基督教联合会，这一跨国非政府组织旨在倡导传统异性恋家庭模式和保守性别角色。WCF的成立不仅体现了美俄两国在家庭价值观上的共鸣，也预示着保守主义思潮的全球化趋势。俄罗斯在这一过程中扮演了核心角色，其丰富的东正教资源和迫切的意识形态重建需求为WCF的发展提供了肥沃土壤。

二、俄罗斯基督教右翼的崛起

WCF在俄罗斯的成立为俄罗斯在全球文化战争中的右翼立场提供了证据，也展示了俄罗斯宗教领域新型宗教参与者的形象。20世纪90年代，俄罗斯东正教会在经历了苏联几十年的宗教镇压后，忙于机构复苏进程，积极

反对其他宗教教派涌入俄罗斯，并反对教会内部的自由主义思想。东正教公民社会聚焦于俄罗斯文化和宗教，更广泛地说，是聚焦于共产主义后俄罗斯社会的“精神重生”；这些群体在意识形态上往往是保守的、原教旨主义的和反西方的。WCF 的俄罗斯分会不同于这两种趋势，它关注具体的社会政策问题（家庭、堕胎），有政策目标，并对其他教派的基督徒保持开放态度。1995 年后的 WCF 及其主要参与者的研究相当详细地记录了俄罗斯基督教右翼的崛起。

俄罗斯东正教会最初没有在俄罗斯 WCF 的创建中发挥作用。2011 年，科莫夫成立了自己的亲家庭基金会，即以圣徒彼得和费夫罗尼亚命名的家庭和人口支持基金会，并与帕维尔·帕芬特耶夫一起成立了家庭政策分析中心。WCF 的俄罗斯分会逐渐与俄罗斯东正教会建立紧密联系，成为其家庭政策战略的一部分。WCF 还得到了富有且人脉广泛的商人如弗拉基米尔·雅库宁和康斯坦丁·马洛费耶夫的支持，为开展活动提供了资金和资源保障。2014 年，WCF 俄罗斯分会启动仪式在莫斯科举行，不再受 WCF 总部的全权指导。2016 年和 2017 年，WCF 俄罗斯分会在西方合作伙伴的帮助下，参与了在格鲁吉亚和摩尔多瓦共和国这两个前苏联国家举办的国际大会，加强了与国际社会的合作。

WCF 的案例研究展示了跨国民间社会行为者、俄罗斯商人、政治家和俄罗斯东正教会之间的互动；这也表明，俄罗斯保守主义的转变有其历史根源，早于“传统价值观”作为国内外政策目标的崛起，这与普京 2012 年执政理念转变有关。

三、WCF 的策略

跨教派合作等美国基督教右翼常见的想法和策略已经通过 WCF 引入了俄罗斯东正教环境。俄罗斯基督教联合会对与其他教派的基督徒接触持开放态度，这与俄罗斯东正教会内部对其他基督教教派的普遍敌意形成了鲜明对比。WCF 积极推进跨宗教合作，号召保守派基督徒团结起来反对共同的敌人（自由主义、世俗主义、女权主义等）。

WCF 俄罗斯分会引入了与美国基督教右翼常用方法类似的社会保守主义做法，鼓励在家庭教育中传播思想，这在俄罗斯东正教背景下是一种新奇事物。科莫夫和他的妻子将北美流行的家庭教育课程“经典对话”翻译

成了俄语，与美国家庭学校法律辩护协会合作，在莫斯科和圣彼得堡组织了一次国际家庭学校大会。WCF 俄罗斯分会宣布的政策目标不仅针对国内，也在国际社会中发挥作用。该组织将自身描述为一个寻求影响政策制定者的保守派智库，建立了“政治价值观的网络”式的国际关系。

WCF 的俄罗斯分会以宗教道德语言宣传社会政策目标，但没有实际的神学内容。WCF 最初是学术和活动家的亲家庭运动，后来才与莫斯科宗主教接触，通过牧首家庭委员会及其负责人斯米尔诺夫，它在俄罗斯东正教会内部担任家庭问题的议程制定者。传统的东正教关于家庭的神学立场实际上强调禁欲主义和独身主义，而不是家庭生活和育儿，WCF 议程中缺乏神学内容显而易见。

科莫夫认为，俄罗斯是全世界基督教价值观的堡垒，在反对全球反家庭游说团体的斗争中发挥着特殊作用。布尔什维克主义是西方强加给俄罗斯人民的，旨在通过引入女权主义和堕胎权来破坏家庭价值和民族团结。斯大林拯救了俄罗斯人民，重新树立了父权权威和爱国价值观。俄罗斯有机会成为新兴的“亲家庭”运动的公认领导者，并重新获得地缘政治中的意识形态和道德领导地位。

结论

WCF 的俄罗斯分会是俄罗斯宗教领域的新型参与者，一种“反映”美国基督教右翼思想的参与者。首先，它将美国文化战争背景下与美国基督教右翼普遍相关的论点和策略引入了俄罗斯东正教环境。其次，它对与其他基督教教派的基督徒接触持开放态度，这与俄罗斯东正教会内部对其他基督教教派普遍存在的敌意形成鲜明对比。第三，它活跃于跨国市场，并与欧洲的民粹主义右翼团体有联系。第四，它维持着一种意识形态议程，并将历史视为一场全球文化战争，而没有实际的神学内容。

俄罗斯社会转向传统价值观的动力并非完全源于自身，也不完全来自俄罗斯东正教会的努力。俄罗斯保守派亲家庭运动与美国基督教右翼紧密相关，从中吸纳了关键思想和策略。本研究对过往将俄罗斯保守主义仅归因于俄罗斯的帝国历史与东正教传统的文献进行了修正，本文认为当今俄罗斯的基督教右翼正活跃于宗教、政治与商业的交汇地带。由于它已成为美国基督教右翼团体的对应力量，俄罗斯宗教领域的这一新现象值得学术界关注。此外，

关于该主题的研究还需深入探讨基督教右翼思想在俄罗斯公众中的说服力。在美国，基督教右翼可以依靠庞大的保守福音派基督徒群体，他们经常基于宗教观点进行投票。而俄罗斯基督教右翼是否真正拥有自己的选民基础，则是一个有待社会学验证的问题。

哈萨克斯坦的亲族国家大流散：定居规划与回归者的困境

Diener, Alexander C., “Kazakhstan’s Kin State Diaspora: Settlement Planning and the Oralman Dilemma”, *Europe-Asia Studies*, Vol.57, No.2, 2005, pp. 327-348.

吴俊杰 编译

一、引言

作为新独立的国家，哈萨克斯坦迫切需要确立和增强领土主权合法性和政权合法性。其中最为突出的一项举措就是提高命名民族的人口比例。哈萨克斯坦在建国之初就以“哈萨克”命名本国，这本身就足以快速推进民族化进程。但由于在独立时哈萨克族仅占人口的 40.1%，纳扎尔巴耶夫政权为进一步加快提高命名民族的比例，在 20 世纪 90 年代初正式启动促进海外哈萨克族归国的计划，呼吁散居国外的哈萨克人回到历史家园同亲族同胞在一起。

不过，这一计划并未取得预期的巨大成功。据估计，居于哈国之外的哈萨克人有 410 万，但归国的仅有 50 万左右。而且对于许多响应号召归国的回归者而言，哈萨克斯坦与他们想象中的家园大相径庭。回归者被哈萨克斯坦话语所构建的理想化的“回归神话”所吸引，但归国之后却发现在政治、社会、经济甚至文化上都处于边缘地位，而民族家园梦被哈萨克斯坦的多元文化和总体上俄罗斯化的社会现实所击碎。

Oralman（复数 Oralmandar）的意思是“回归者”，源自哈萨克语中的动词“oralu”（返回），指那些从哈萨克斯坦境外迁居至哈萨克斯坦的海外哈萨克人。该词自 1994 年起开始大规模流行，当时哈国许多媒体上开始出现关于政府向回归者提供支持的相关争论。此外，哈国在 1993 年建立每年入境的哈萨克人配额制度，只有在配额内入籍方可取得“回归者”的身份。另外，由于定居规划和入籍程序的诸多问题，许多归国的海外哈萨克人难以取得“回归者”的身份，也就无从享受所谓的“命名民族”的特殊地位和政府的各种福利补贴。

流散（diaspora）指的是一个民族或民族中的一部分与自己的国家与领土相分离，散布至其他民族当中，但却延续着自身的民族文化。流散者可能会回迁至本民族大量聚居的国家或历史家园，这种现象并不局限于后苏联空

间，日本、蒙古、菲律宾以及拉丁美洲、非洲等地都存在类似现象。全球化所带来的人口、信息和资本在全球范围内的自由流动并不一定会抹杀民族身份，反而在许多情况下会催化民族化的新阶段，同时促进流散者和回归者重新认识家园（即去领土化和重新领土化）。

本文基于 2000-2002 年间在哈萨克斯坦和蒙古多地的 18 个月实地考察和对哈萨克文化精英、在籍和非在籍哈萨克人等的访谈记录，结合对报纸、学术著作、政府文件和其他媒体来源资料，以蒙古国（回归或未回归）哈萨克人为例，探讨“回归者”融入哈国社会的法律基础、哈国政府帮扶政策的不足、“回归者”的文化生活状况等。

二、哈萨克斯坦的移民政策与“回归者”融入困境

由于独立初期哈国国内各项规章制度都尚不完善，尤其在移民问题上存在诸多缺漏，“回归者”面临各种各样的现实问题。

首当其冲的就是立法和政策方面的缺陷所导致的入籍问题。由于哈萨克斯坦与其他国家并未就移民问题缔结有效的双边协议，“回归者”无法有效处理放弃外国公民身份的程序，更无法进行入籍程序和居住许可申请。与此同时，国家立法与决策同地方各级政府行政之间并未形成充分协调的互动机制，大量出现各级政府及其官员有意或无意地违背、歪曲或不执行相关法律，从而使得《移民法》的相关规定和政府承诺的各种福利等无法有效落实。在哈萨克斯坦的六万多名自蒙古国回归哈国的哈萨克人中，到 1998 年只有 859 人获得了哈国国籍，4667 人放弃了蒙古国籍，25500 人提出了入籍申请。1999 年，近九成的“回归者”没有取得哈国公民身份。放弃原国籍和申请加入哈国国籍的程序繁琐不堪。就蒙古国的哈萨克人而言，放弃蒙古国的国籍需在四个不同的政府部门填写八份文件，入哈国国籍则需要填写 13-16 份文件。其中需要花费大量时间精力以及各种手续费用，因此许多蒙古国的哈萨克人在一开始就不愿花费心思开始这漫长的申请过程。移民登记卡成为许多“回归者”获得在哈合法身份的唯一选择，但该卡的费用较高，月费约为 5800 坚戈（约合 40 美元）或年费为 13000 坚戈（约合 90 美元）。

其次，住房问题始终困扰“回归者”。政府承诺会为“回归者”提供住房，但大多数“回归者”没有哈国国籍，无法在哈国境内拥有房产，无法获得房产证等所有权凭证，也无法获得购房贷款，他们只能算是“福利性租

户”。如果对房屋的位置、设施条件等不满意，也没有申请更换等求助渠道。此外，“回归者”分配到的房屋大多是移民至他国的原哈国公民所弃置的房屋，这些房子往往破败不堪，“回归者”无力承担房屋的修缮费用，政府也没有相关资助帮助修缮。因此，本应是国家主人的“回归者”更像是客居哈国的旅人。

其三，“回归者”的失业率高居不下。《移民法》中的“将帮助回归者就业、提高技能，在其失业的情况下帮助其在当地劳动局登记以获得政府规定的失业救济”的规定几乎未有落实。有工作能力的“回归者”的失业率高达 70%左右。通常情况下，“回归者”需要前往特定的人才市场寻找工作，但由于雇主普遍认为“回归者”“落后、缺乏经验”，加上“回归者”可能存在语言不通的问题，大多数“回归者”都无法找到合法工作，只能从地下劳动力市场上找一些未经正式登记和许可的工作。

其四，“回归者”的文化属性同哈国社会也并不完全相符。一般而言，“回归者”愿意回迁至哈国不仅仅是因为哈国的相关政策，更是因为他们认为他们拥有同哈国公民相同的文化背景，期望他们能够在更契合自身民族文化的环境中生活，但实际并非如此。由于长达数十年的“苏联化”“俄罗斯化”，俄语在哈国社会中占据突出地位，俄语往往同“先进”“受教育程度高”等联系起来，哈语反而使用不多，且同“落后”“受教育程度低”联系起来，但来自中国、蒙古、阿富汗、伊朗和土耳其“回归者”大多不会俄语，因而许多哈国民众认为“回归者”“落后、愚昧”“缺乏现代化”并贬低和歧视他们，更多使用哈语反而使得“回归者”同“哈萨克人的历史家园”更加格格不入。于是，许多“回归者”群体自发地聚集在某一区域，由此形成了不同“回归者”群体的聚居区。

其五，哈国政府承诺的各种补贴、救助金等常常拖欠不发。哈国处于经济转型期，国家百废待兴，需要拨款用钱的地方数不胜数，向“回归者”支付各项承诺的补贴对哈国政府而言是一项巨大的负担。1993 年哈国陷入经济危机，挺过经济危机后的哈国又在 1996 年进行了迁都，向“回归者”支付各种款项成为次要事项。据称，拖欠“回归者”的债务将近 12 亿坚戈（约合 800 万美元）。哈国政府也没有建立起发放相关钱款的成熟机制。

结论

由于立法和政策机制的不完善，归返哈萨克斯坦的哈萨克人难以入籍，住房、就业、子女就学、补助领取等各种问题随之而来，这都大大限制了他们融入哈国社会。“回归者”这一标签将这些归返的海外哈萨克人排除在当地就业就学、生活居住、政治选举等各种进程之外。他们成为格格不入的外来者，与血亲同胞美好幸福地共居于“哈萨克人的历史家园”的梦想被现实狠狠击打破碎。不过，对于大多数“回归者”而言，当前的这些不满是可以忍受的，因为他们希望自己的后代能从“命名民族”的特殊身份中获益，期望政府能够兑现承诺。哈国政府计划进一步推进号召海外哈萨克人归返的计划，在已经存在不满情绪的情况下，新移民的到来可能会进一步扩大社会裂痕，加剧定居规划不足的问题。