Джузеппе Джордан, Марко Гульельми, Ольга Бреская

Гендерный порядок и румынские православные женщины в Италии: социо-религиозная перспектива

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-221-247

Giuseppe Giordan, Marco Guglielmi, Olga Breskaya

Gender Order and Romanian Orthodox Women in Italy: A Socio-Religious Perspective

Giuseppe Giordan — University of Padova (Italy). giuseppe.giordan@unipd.it

Marco Guglielmi — University of Padova (Italy). marco.guglielmi.3@phd.unipd.it

Olga Breskaya — University of Padova (Italy). olga.breskaya@phd.unipd.it

This article offers a brief overview of recent theoretical socio-religious approaches to the study of gender order and religion. The authors elaborate them by linking to the reflections on religion's encounter with (Western) modernity as applied to the case of Eastern Orthodoxy. The article then briefly reviews the official position of the Romanian Orthodox Church on the issues of gender order in the family. After describing the religious situation related to the significant growth of Orthodox parishes in Italy, the authors present the results of fifteen in-depth interviews conducted with Romanian Orthodox women in Italy. They examine several socio-cultural fractures between Romanian and Italian gender orders based on the comparison of women's perception of societies and families, as well as their strategies related to their experiences of migration. Finally, the paper proposes an application of the sociological concept of diaspora for analyzing the key issues in the relationship among religion, gender, and modernity.

Keywords: religion and modernity, religion and gender, Orthodox Christian diaspora, religious diversity in Italy, Romanian Orthodox Church, women's religious experience.

Введение

Православие в Италии является второй по численности последователей христианской конфессией (после католицизма). Последние два десятилетия заметно изменили социологический профиль итальянского православия благодаря усилившимся миграционным процессам из Восточной Европы[1]. При этом численность православных христиан, проживающих в современной Италии, является наибольшей по сравнению с другими странами Западной Европы; на 2016 г. она составила 1 506 557 человек[2]. Италию можно охарактеризовать также как страну с крупнейшей румынской православной диаспорой в мире[3]. В этом отношении Италия представляет собой образец укоренения православия в Западной Европе и определенную модель взаимодействия православной традиции с западной культурой и *современностью*[4].

Положительную динамику распространения румынских православных приходов на полуострове важно рассматривать в контексте двух особенностей, характеризующих присутствие православной диаспоры на итальянской территории. Во-первых, это — монополия Католической церкви в социокультурной среде и особый тип религиозного плюрализма, сформировавшийся в Италии[5]. Во-вторых, это — нахождение нескольких православных юрисдикций и епископов в пределах одной территории. При этом количество канонических юрисдикций равно количеству не-

1. См. Giordan, G. (2013) "A World in Motion: The Plurality of Orthodox Churches in Italy", in G. Giordan, W.H. Swatos (eds) *Testing Pluralism, Globalizing Belief, Localizing Gods*, pp. 57-74. Leiden: Brill; Giordan, G. (2015) "Orthodox Christianity in Italy: historical continuity and social discontinuity", *Religion, State and Society* 43(3), 262-275.
2. Giordan, G., Guglielmi, M. (2018) "Be Fruitful and Multiply... Fast! The Spread of Orthodox Churches in Italy", in J. Stolz, Ch. Monnot (eds) *Congregations in Europe*, pp. 53-70. Cham: Springer.
3. Ibid.
4. Далее по тексту мы используем термины *современность* и *модерность* в качестве понятий, связанных по смыслу с англоязычным концептом *modernity*.
5. Pace, E. (ed.) (2013) *Le Religioni nell'Italia Che Cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci.

канонических юрисдикций; к этому необходимо добавить недавнюю попытку основать местную Православную церковь в Италии. Сочетание этих особенностей позволяет предположить, что итальянский полуостров — лаборатория для анализа новых стратегий взаимодействия и адаптации православных церквей с принимающим обществом, что имеет особенное значение для Румынской православной церкви.

Данная статья предлагает, во-первых, краткий обзор современных теоретических подходов в социологии религии к изучению гендерного порядка и религии. Мы развиваем их, добавляя к анализу перспективу столкновения религии с (западной) модерностью и применяем изложенную методологию к изучению православия. Во-вторых, мы проводим краткий анализ официальной позиции Румынской православной церкви относительно гендерного порядка в семье и обществе в целом. В-третьих, после описания религиозной ситуации, связанной со значительным ростом православных приходов в Италии, мы представим результаты пятнадцати глубинных интервью, проведенных с румынскими православными женщинами в Италии. Мы рассматриваем отдельные элементы различий между румынским и итальянским гендерными порядками на основе сравнения женского восприятия румынского и итальянского обществ и семей, а также стратегии их нивелирования, конструируемые на основе женского опыта миграции. В заключение мы предлагаем выводы об использовании социологического концепта диаспоры для анализа ключевых проблем взаимодействия религии, гендера и современности.

Православие между современностью и «гендерным порядком»

При анализе отношений религии к гендерным вопросам в рамках теоретической модели западной современности социальные исследователи выделяют ряд социологических характеристик, которые проблематизируют эти отношения и предлагают аналитические схемы для их осмысления. А. Герцог и А. Брауде указывают на некоторое социологическое сходство положения религии и статуса женщин в процессе модернизации. Авторы отмечают, что опыт маргинализации, исключения, приватизации, который переживается женщинами в современных обществах, в определенной степени напоминает процессы приватизации религии

и секуляризации[6]. Как отмечает Х. Казанова, гендерная религиозная политика является важной глобальной проблемой современности[7], а поиск стратегий религиозных ответов на существующее гендерное неравенство формирует различные модели взаимодействия религии с проектом модернизации. Гендерные нормы и представления о гендерном порядке так или иначе поднимают вопрос о том, что такое современность и каковы причины сосуществования различных гендерных порядков. Одновременно процессы глобализации, «юридификации» обществ, благодаря применению международных принципов борьбы с гендерным неравенством, определяют те области социальной жизни, в которых религия выстраивает паритетные отношения или конфликтует с современными представлениями о гендерном равноправии[8]. Перед тем как обратиться к перспективе православного видения гендерного вопроса, мы коснемся отношений религии и современности, в частности, применительно к православию.

Начиная с 2000-х появляется ряд публикаций как официальной церковной позиции православных церквей, так и научных исследований, посвященных осмыслению моделей взаимодействия православия и современности. Официальные документы Русской православной церкви стали отправным пунктом для многих дискуссий о «прорыве» православия к современности с одновременным сохранением традиционной идентичности, противопоставляемой глобальному либеральному секуляризму[9]. А. Агаджанян характеризует присущую православию амбивалентность в отношении к современности, сложность и многообразие интерпретаций феномена современности и модернизации православия, при этом

6. См. Herzog, H., Braude, A. (2009) "Untangling Modernities. Introduction", in H. Herzog, A. Braude (eds) *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, pp. 1-21. New York: Palgrave Macmillan.

7. Casanova, J. (2009) "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam", in H. Herzog, A. Braude (ed) *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, p. 38. New York: Palgrave Macmillan.

8. Giordan, G., Breskaya, O. (2018) "Divided by Religion, United by Gender: A Socio–Religious Interpretation of the 'Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women'", *Sociologia* 1: 110–116.

9. См. Agadjanian, A. (2003) "Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective", *Religion State and Society* 31(4): 327–346; Agadjanian A. (2010) "Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective", Religion, State, and Society 38(2): 97–113; Agadjanian, A. (2017) "Tradition, Morality and Community: Elaborating Orthodox Identity in Putin's Russia", *Religion State and Society* 45(1): 39–60.

указывая, что современность остается «доминирующей глобальной программой»[10], задающей систему координат для локальных дискурсов и практик. В. Макридес, описывая процесс столкновения религии с современностью, предлагает рассматривать это взаимодействие в более широкой перспективе, не сводя модернизацию к исключительно европоцентристской версии. Постсовременность как критическое переосмысление проекта современности, но не ее завершение, предлагает перспективу для последовательного развития этих отношений. Обосновывая плюралистичную модель современности, Макридес систематизирует 17 бинарных оппозиций, характеризующих исторические, политические, социокультурные напряженности/различия между православием и современностью[11]. Анализируя историческое развитие православного мира с XIX века, Макридес предлагает ряд кейсов, описывающих различные формы и процессы модернизации православия в условиях современности. Среди них — развитие академической теологии в Греции, более активное обсуждение теологами социально-политических процессов в ЕС, открытые дискуссии по вопросам рукоположения женщин и т. д. В этом списке, в частности, упоминаются документы, посвященные вопросам православной диаспоры в Западной Европе и связанные с обсуждением православия как религиозного меньшинства в контексте западноевропейских обществ.

Предлагая концепцию «множественных современностей», Ш. Эйзенштадт[12] говорит о «программе западной современности» без гомогенности и гегемонизма, обозначая многообразие вариантов ее воплощения. Он интерпретирует современность как историю непрерывных конституций и реставраций множества идеологических и институциональных моделей. Согласно этой теории, взаимодействие между акторами и различными подсистемами общества порождает уникальные выражения современности. Несмотря на то, что идеологические и институциональные модели западной современности имеют исторический приоритет и остаются важной точкой отсчета для незападных обществ, взаимодействия социальных субъектов и социальных движений с компонен-

10. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного Модерна (теоретическое эссе) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 83–110.

11. Makrides, V.N. (2012) “Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment”, *Religion, State and Society* 40 (3–4): 248–285.

12. Eisenstadt, Sh.N. (ed.) (2000) *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

тами западной современности перерабатываются нелинейным способом. Эти альтернативные современности всегда находятся в фазе конституции и воссоздания посредством сочетания более универсалистских и традиционных элементов, а также путем переопределения их культурных программ, границ и содержания политической арены. Например, Э. Продромоу[13] анализирует вопрос о религиозной свободе и религиозном плюрализме в Греции в контексте отношений с Европейским союзом, обозначая таким образом специфику интерпретации «греческой современности» в ее религиозных, политических и культурных аспектах. К. Штекль предложила аналогичный подход для понимания плюралистичных процессов, происходящих в отношениях между Россией, европейскими институтами и российским православием[14].

Религия и гендер в социо-религиозной перспективе

Анализ религии и гендера с помощью теорий и методов социологии религии — сравнительно новая область. До недавнего времени эта дисциплина была почти глуха к гендерной проблематике[15]. Интересно также, что гендерные вопросы горячо обсуждаются в Католической церкви, протестантизме, иудаизме и исламе, в то время как для православия гендерное равенство и гендерный порядок не стали предметом широких дискуссий[16]. Обсуждаемые проблемы «женщин в богослужении» или «женщин в церковном пении», вопросы рукоположения женщин, практик, связанных с «женской нечистотой» или запретом на посещение горы Афон, представляются ограниченными только сферой православных церковных практик, не выводящими обсуждение гендерной проблематики за церковную ограду. Некоторые из этих вопросов женщины пытаются решить самостоятельно, на основе соб-

13. Prodromou, E. (2004) "The Ambivalent Orthodox", *Journal of Democracy* 15(2): 62-75.
14. Stoeckl, K. (2016) "Moral Argument in the Human Rights Debate of the Russian Orthodox Church", in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. (eds) *Democracy, and the Shadow of Constantine*, pp. 11–30. New York: Fordham University Press.
15. Woodhead, L. (2007) "Gender Differences in Religious Practice and Significance", in J. Beckford, II N.J. Demerath (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 566-587. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.
16. См. о дискуссии по вопросам женского равенства в православном экуменическом движении: Liveris, L.B. (2005) *Ancient Taboos and Gender Prejudice: Challenges for Orthodox Women and the Church*. Aldershot: Ashgate; Salapatas, D. (2015) "The Role of Women in the Orthodox Church", *Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 2: 177-194.

ственного понимания и морального авторитета[17]. Положительная динамика наблюдается на уровне общей повседневной практики, когда женщины «игнорируют церковные правила и устанавливают новые практики, более подходящие для них»[18]. Как подчеркивают Е. Белякова, Н. Белякова и Е. Емченко, исторический анализ статуса женщины в православии на примере российского православия показывает, как гендерные вопросы не сводились к проблеме рукоположения женщин, но поднимались в связи с формированием представлений об изменяющейся роли женщин в обществе с середины XIX века[19].

Гендерная проблематика освещает теоретические пробелы в социологии религии. Это, в частности, очевидно на примере изучения румынского православия. Так, М. Бучур интерпретирует данные, которые указывают на большее количество монахинь по сравнению с монахами в Румынии в период с 1938-го по 1957 г., с точки зрения гендерного неравенства, поясняя, что период модернизации не предоставлял сельским женщинам равных образовательных и экономических возможностей по сравнению с мужчинами. Монашество для религиозных женщин становилось альтернативой самореализации в меняющемся обществе, определенной стратегией достижения равенства в процессе адаптации к новой экономической и социальной политике коммунистического режима[20]. На примере анализа православной религиозности в Румынии в период с 1945-го по 1989 г. Бучур демонстрирует, что тип религиозности сельских женщин и социально-экономические условия повлияли в большей степени на непрерывный характер религиозности в посткоммунистической Румынии, чем возрастающая публичная роль и авторитет Православной церкви в контексте либерализации религиозной жизни и усиления религиозной свободы[21].

Социологический подход позволяет конструировать нарративы о религии на основе женского опыта, создавая при этом определенные перспективы анализа современности и связанных с ней вызовов для религиозной традиции. Так, например,

17. Sotiriu, E. (2004) “Contested Masculine Spaces in Greek Orthodoxy”, *Social Compass* 51(4): 499–510.
18. Ibid., p. 503.
19. *Белякова Е., Белякова Н., Емченко Е.* Женщина в Православии. Церковное право и российская практика. Москва: Кучково поле, 2011.
20. Bucur, M. (2011) “Gender and Religiosity among the Orthodox Christians in Romania: Continuity and Change, 1945–1989”, *Aspasia* 5: 28–45, p. 29.
21. Ibid.

Л. Вудхед поясняет, каким образом, различая мужские и женские модели урбанизации, мы можем по-новому понимать связи между религией и обществом[22]. Учитывая тот факт, что религии существуют «в конкретном структурном отношении к гендерному порядку в обществе»[23] и имеют свою собственную гендерную стратегию, Вудхед предложила две перспективы для анализа их взаимодействия друг с другом. Она отличает религиозную *ситуацию* относительно гендера (religion's *situation* in relation to gender) от религиозной *стратегии* относительно гендера (religion's *strategy* in relation to gender). Религиозная *ситуация* относительно гендера позволяет интерпретировать, «каким образом религия относится к существующему распределению светской власти»[24], связанному с гендерными вопросами. Религиозная *стратегия* относительно гендера характеризует «способ мобилизации религии» относительно существующего гендерного порядка в обществе[25]. Соотношение религиозной *ситуации* и *стратегии* относительно гендера устанавливают две оси координат с полюсами: от *мейнстримной* ("mainstream") до *маргинальной* ("marginal") позиции и от *подтверждающей* ("confirmatory") до *противостоящей* ("challenging"). Такие полюса задают четыре типа возможного позиционирования религии относительно гендера: *консолидирующего* ("consolidating"), *поискового* ("questing"), *тактического* ("tactical") и *контркультурного* ("countercultural") типов. Для православия в Восточной Европе консолидирующий тип — сочетание мейнстримной и подтверждающей позиций — в наибольшей степени характеризует отношение религии к гендеру, поскольку модель симфонии в отношениях религии и государства является доминирующей и православная культура большинства создает более или менее однородные гендерные режимы.

Феминистская теория критически относится к простому разделению на частное/публичное, традиционное/модерное, светское/религиозное при анализе современности. В качестве альтернативы предлагается использовать подходы, которые при исследовании женской религиозности, интимности, типа лидерства, роли в семье рассматривают данные феномены в их взаимодей-

22. Woodhead, L. (2007) "Gender Differences in Religious Practice and Significance".

23. Ibid., p. 569.

24. Ibid.

25. Ibid.

ствии и формируют для этого гибридные/пересекающиеся схемы анализа. Социологическая перспектива анализа женского опыта современности не может, однако, полностью пренебречь противопоставлением традиционных и современных обществ, характеризуя существующие между ними напряженности и различия в сфере социальных, культурных, религиозных и экономических отношений. В нашем эмпирическом исследовании мы будем опираться на аналитический фрейм, предложенный В. Макридесом и артикулирующий «полюса» различий между модерностью и традицией. Данная теоретическая модель применяется, чтобы, во-первых, интерпретировать рассказы о женском опыте восприятия нового социокультурного контекста итальянского общества, учитывая при этом, что одновременно сохраняется идентичность с родной культурой. Во-вторых, мы представим анализ интервью с женщинами-мигрантками и рассмотрим процесс переосмысления гендерного порядка и ролей для женщин, оказавшихся в новых социально-экономических, семейных, культурных и религиозных условиях.

Официальная позиция Румынской православной церкви по гендерным вопросам

Официальную позицию Румынской православной церкви по гендерным вопросам можно найти в выступлениях Патриарха Даниила. При этом, как подчеркивает румынский теолог Р. Преда, для понимания румынских взглядов также важны официальные документы Русской православной церкви, поскольку в них была впервые обозначена публичная позиция православия относительно социально значимых вопросов современности[26].

В десятом разделе «Социальной концепции» Русской православной церкви (2000), который называется «Вопросы личной, семейной и общественной нравственности», реконструируются, начиная с трудов отцов церкви, богословское видение и священная ценность брака. В этом же разделе рассматриваются различные критические проблемы, затрагивающие жизнь семей в контексте недавних социокультурных изменений:

26. Preda, R. (2012) "Human Rights and Their Reception in Orthodoxy — A Romanian Perspective", in A. Brüning, E. Van der Zweerde (eds) *Orthodox Christianity and Human Rights, p. 294.* Leuven: Peeters.

> Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе.
> (...)
> Представители некоторых общественных течений склонны принижать, а иногда и вовсе отрицать значение брака и института семьи, уделяя главное внимание общественно значимой деятельности женщин[27].

Структурирование разделения между священной реальностью семьи и ролью женщины не рассматривается в категориях «разрыва» с современностью, но в контексте существования некоторых негативных для церкви явлений современного мира. В этом документе разрыв между священным и светским получает определенную интерпретацию: церковная позиция сталкивается с негативными общественными процессами, «пропагандой порока», социальными течениями, средствами массовой информации и продуктами массовой культуры.

Более детальную позицию Румынской православной церкви по вопросам гендера можно найти в нескольких официальных речах патриарха Даниила, посвященных вопросам христианской семьи, кризису традиционных семейных ценностей, однополым бракам. В своей речи «Семья в современном европейском контексте» патриарх Даниил говорит о существующей кризисной ситуации в Европе и рассматривает важные проблемы, с которыми сталкивается семья:

> ...как в Румынии, так и по всей Европе, христианская семья сталкивается с *экономическим кризисом* (бедность, безработица, неопределенность в будущем, эмиграция и т.д.), *моральным кризисом* (вседозволенность, аборты, разводы, отказ от детей, насилие в семье, преступность среди несовершеннолетних, торговля людьми и т.д.) и *духовным кризисом* (сектантство, фанатизм, религиозный прозелитизм и т.д.). Семья также находится в хрупкой и сложной ситуации, потому что традиционная семейная модель считается несовременной или отжившей. Мы живем в контексте,

27. «Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви» (2000).

> в котором доминирует менталитет индивидуализма и секуляризации, а не стремление к святости жизни посредством молитвы, рождения детей и их воспитания в христианской вере. (...) Поэтому размывание традиционных семейных ценностей или устранение различий между семьей и другими типами союзов во имя прав человека и равенства подрывают естественную семью как основу человеческого общества[28].

Важно отметить, что традиционные ценности и дискурсы секуляризации и индивидуализма воспринимаются Румынской Православной церковью как противоречащие друг другу. Традиция и модерность противопоставляются друг другу в этой речи с помощью отсылок к священному и божественному авторитету, утверждающему, что «семья является священной реальностью», выходящий за рамки семейного сообщества в ее «сотрудничестве с Богом»[29], как в христианской традиции, так и во всех монотеистических религиях. Обозначая разрыв между священным и профанным, традицией и современностью, при описании экономического кризиса используются социологические понятия *бедность*, *безработица*, *неопределенность*, *миграция*, в то время как моральный кризис апеллирует к риторике прав человека и понятиям *домашнее насилие* и *торговля людьми* наряду с другими социальными проблемами.

В Международный День защиты детей, 1 июня 2016 года, патриарх Даниил рассказал о роли родителей и семьи в процессе воспитания детей и указал на необходимость создавать гармоничные отношения между родителями и детьми. В этой речи дается также описание положения современной семьи в обществе:

> В сегодняшнем секулярном обществе, лежащем в экономическом, моральном и социальном кризисе, в котором христианская семья сталкивается с серьезными финансовыми и социальными, моральными и духовными проблемами, защита, продвижение и консолидация священного института семьи, основанной на евангельских неизменных ценностях, должны представлять постоянную миссию церкви и ответственность общества в целом[30].

28. Daniel (Ciobotea) (2014) “Family in the Current European Context”.

29. Ibid.

30. Daniel (Ciobotea) (2016) “Christian Family is a Blessing of the Love of God for Humanity”.

Патриарх Даниил в очередной раз призывает к поддержке традиционной семьи и подчеркивает, что «формы социального партнерства или сожительство между людьми нельзя рассматривать как традиционную семью»[31]. Проблемы семьи, традиции и современности являются важными в контексте недавних исследований румынской православной теологии[32], подвергшие анализу дискурс разрыва между светским и традиционным.

Православие в Италии: рост румынского присутствия

В конце XIX века только три православные церкви на территории Италии совершали богослужения: Константинопольская, Русская и Сербская. За одно столетие эта ситуация сильно изменилась. К началу 2016 г. мы можем наблюдать присутствие 18 православных юрисдикций с 486 приходами[33] в Италии, при том что в 2011 г. насчитывалось 16 юрисдикций, а количество приходов составляло 355. Увеличение численности всех православных приходов составило 37% всего за пять лет; в Московском патриархате число приходов возросло на 43%, в Румынском патриархате — на 37% и в Коптской церкви — на 52%. Митрополия Миланская и Аквилеи, в которой наблюдается неожиданный рост приходов, представляет собой отдельный случай для анализа, поскольку эта митрополия собрала клириков и верующих из разных этнических групп. В 2016 г. наибольшее число православных приходов принадлежало Румынскому патриархату (228), Константинопольскому патриархату (87), Московскому патриархату (63) и Коптской православной церкви (32). В остальных юрисдикциях насчитывалось менее десяти приходов в каждой (за исключением Автономной православной церкви Западной Европы и Америки (Митрополия Миланская и Аквилейская (14), Греческой православной Старостильной церкви (12) и Грузинской православной церкви (10). География распространения православия в Италии неоднородна. Православные приходы разбросаны по всей территории Италии; почти во всех регионах есть хотя бы одна православная община. При этом в регионах Лацио, Ломбардии и Пье-

31. Daniel (Ciobotea) (2017) “Patriarch Daniel of Romania Urges Support for the Traditional Family”.

32. Viorel, I. (ed.) (2013) *Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21st Century: A Romanian Orthodox Perspective*. Bucharest: Basilica.

33. См. Giordan, G., Guglielmi, M. “Be Fruitful and Multiply... Fast! The Spread of Orthodox Churches in Italy”.

монте наблюдается наибольшее число приходов. За ними следуют Эмилия-Романья, Венеция, Калабрия, Тоскана и Сицилия. Такое распределение не является результатом длительного исторического процесса, но отражает динамику миграционных потоков, связанную с предложениями на рынке труда.

Увеличение приходов Румынского патриархата стало заметным и в количественном измерении и в скорости их распространения. Так, численность румынских приходов в Италии возросла с 34 до 228 за 12 лет. Такая динамика стала также результатом изменения европейского законодательства о миграции. Можно констатировать, что именно православные румыны изменили религиозную ситуацию, связанную с присутствием православных церквей в Италии.

История румынского православия в Италии — недавняя; ее начало связано с сотрудничеством между Папским Восточным Институтом в Риме и православным теологическим факультетом университета Бухареста в 1960-е гг. Отец Траян Вальдман, молодой священник, получил стипендию на двухлетнее обучение в аспирантуре, зарезервированную для одного румынского студента в Католическом Университете. К окончанию двухлетнего периода обучения он создал в 1975 г. первый румынский православный приход в Милане. В следующем году вторую стипендию на новую докторскую степень предоставили Георге Василеску, основателю первого румынского православного прихода в Турине в 1979 г.[34]

За созданием двух приходов следует появление приходов в Бари (1983) и Флоренции (1984), а позднее в других итальянских городах, в которых обосновывались небольшие группы румын. Именно в 90-е гг., после падения коммунистического режима Чаушеску, первый большой поток румынских иммигрантов прибыл в Италию. Несмотря на то, что к 2004 г. было создано уже 34 прихода в Италии, феномен румынской диаспоры появляется с 2007 г. — момента вхождения Румынии в Европейский союз. Благодаря социокультурным сходствам, исторической близости и установленным дипломатическим отношениям между двумя странами, Италия стала первой страной румынской диаспоры в Европе и мира с сообществом более чем в 1 150 000 человек.

34. Alzati, C. (2011) "L'Ortodossia nello Spazio Romeno e il Significato della sua Presenza in Italia per la Comunione tra le Chiese", in G. Battaglia *L'Ortodossia in Italia: Le Sfide di un Incontro*, pp. 193–195. Bologna: Edizioni Dehoniane.

С 2001 г. румынские приходы в Италии находились под управлением румынской Православной митрополии в Западной и Южной Европе во главе с епископом Иосифом (Поп). В июне 2004 г. епископ Силуан (Спан), в то время викарный епископ обозначенной выше митрополии, был назначен викарным епископом для Италии. В 2007 г. Святой Синод Румынской православной церкви одобрил создание Румынской православной диоцезии в Италии, и в 2008 г. епископ Силуан был назначен епископом Италии. Румынская православная церковь получила юридическое признание от итальянского государства в 2011 г. В настоящее время продолжаются переговоры о достижении более тесной формы сотрудничества — соглашения между государством и Румынской православной церковью.

Румынские православные женщины в Италии: рассмотрение кейса

Согласно Итальянскому Национальному Институту Статистики (ISTAT), к январю 2017 г. в Италии насчитывалось 670 975 румынских женщин-мигранток, что составило 57,4% от общего количества (1 168 552) румынских мигрантов[35]. В то время как большинство румынских мужчин-мигрантов вовлечено в строительный сектор, женщины главным образом нанимаются на работу в качестве сиделок, домашней прислуги или социальных работниц. Благодаря этому факту феномен румынских *badanti* (сиделки) привлек особое внимание итальянских ученых. При этом религиозные аспекты жизни этих женщин остаются все еще мало изученными[36].

Наше эмпирическое исследование представляет собой попытку описания динамики румынских православных семей в диаспоре в Италии, а также поиска ответов на вопросы, связанные с женским опытом восприятия общего и различного в гендерном порядке семейных отношений. Нас интересует позиция румынских православных женщин относительно общества и семей в Италии, а также их представление о православной традиции в связи с восприятием нового социокультурного и религиозно-

35. См. сайт итальянской статистики [https://www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri/romania/, доступ от 26.04.2018].

36. Caselgrandi, N., Rinaldi, A., Montebugnoli, A. (eds) (2013) *Se Due Milioni vi Sembran Pochi: Colf e Badanti nella Società Italiana di Oggi*. Roma: Carocci.

го контекстов. При этом итальянская модель взаимодействия религии и современности рассматривается в нашей статье с учетом представлений итальянского социолога Л. Диоталлеви о специфике итальянской социо-религиозной среды.

Л. Диоталлеви выдвигает гипотезу об итальянской социокультурной и религиозной ситуации[37], которая подрывает классические теории социологии религии. Согласно его концепции, итальянский католицизм разработал оригинальную модель религиозной модернизации благодаря стратегии, которую теоретики секуляризации и «религиозного рынка» не считали бы возможной. Автор развивает идею о том, что начиная с XIX века и в течение всего XX века итальянская Католическая церковь фактически применяла стратегии по расширению и диверсификации своего религиозного предложения, способствуя высокой внутренней конкуренции в церкви[38]. Кроме того, по мнению Диоталлеви, мы можем утверждать, что в Италии осуществлялся и продолжается процесс секуляризации, который, однако, сопровождался относительно высокими показателями религиозного присутствия на различных социальных уровнях[39]. Анализ активности религиозной практики, религиозной идентификации и религиозной мобилизации показывает жизнеспособность религии. Автор подчеркивает, что в ходе истории итальянский католицизм столкнулся с проблемой модернизации страны (индустриализацией, изменением стилей жизни), развивая «итальянский путь религиозной модернизации». Католическая церковь в Италии сама участвовала в руководстве процессами модернизации и, по возможности, выражала «оборонительную» стратегию[40]. Это позволило «амортизировать» напряженности и резкие «переломы» столкновения католицизма с современностью. Кроме того, участие Римско-католической церкви в Италии в некоторых процессах модернизации способствовало внутренним организационным преобразованиям, которые ослабили ее (даже символический) конфликт с современным миром.

Определяя таким образом итальянскую специфику, мы представили результаты нашего исследования в виде двух основных

37. См. Diotallevi, L. (1999) *Religione, Chiesa e Modernità: Il Caso Italiano*. Roma: Borla; Diotallevi, L. (2001) *Il Rompicapo della Secolarizzazione Italiana: Caso Italiano, Teorie Americane e Revisione del Paradigma della Secolarizzazione*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

38. Ibid., p. 182–183.

39. Ibid., p. 70.

40. Ibid., p. 61–62.

тематических разделов, которые также присутствовали в структуре интервью и соответствовали теоретической модели исследования. Эта модель характеризует ключевые аспекты процесса взаимодействия православного христианства и современности[41] через обращение к «зонам напряженности». Предложенные Макридесом дихотомии: индивидуализм vs. общинность, свобода vs. ответственность также проблематизируют феномен западной современности во взаимосвязи с гендерными вопросами[42]. Мы полагаем, что анализ этих «зон различий» через призму женского восприятия позволяет сформировать более полную картину взаимодействия православия и современности, предлагая, в том числе, гендерные «перспективы» на возможную динамику отношений православия и современности.

С марта по декабрь 2017 г. было проведено 15 глубинных интервью с румынскими православными женщинами, проживающими в областях Виченцы и Падуи. Интервью были полуструктурированными и сфокусированными на сравнении женского опыта восприятия социокультурных особенностей общества и семьи, а также женской роли в румынском и итальянском обществах. Каждое интервью занимало от сорока минут до полутора часов и в среднем длилось около часа. Мы провели интервью с верующими женщинами, принадлежащими румынской православной диаспоре. Также, все участницы интервью принадлежали к одной из трех групп: 1) замужние верующие женщины, работающие сиделками и чаще всего проживающие в Италии без своих семей; 2) верующие женщины, которые постоянно проживают в Италии со своими семьями, включая смешанные браки; 3) молодые румынские верующие женщины, которые еще не состоят в браке. Во время интервью и сбора биографических сведений каждой интервьюируемой мы задавали вопрос о религиозной самоидентификации.

41. Makrides, V.N. (2012) “Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment”; Makrides, V.N. (2012) “Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?”, in T.S., Willert, L. Molokotos-Liederman (eds) *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, pp. 19–50. London; New York: Routledge.

42. Giordan, G., Guglielmi, M. (2017) “Ortodossia Cristiana, Modernità e la Questione dei Diritti Umani: Prospettive Teoriche”, *Religioni e Società* 87(1): 41–49.

Общинность vs. индивидуализм

Тема, которая наиболее часто акцентировалась в интервью румынских православных женщин (14 раз), — восприятие социокультурных различий принимающего общества. Интервьюируемые отмечали более индивидуализированный характер итальянского общества и более общинный по сравнению с ним тип румынского общества. *Марии*, нашей первой интервьюируемой, 54 года. На данный момент она работает сиделкой в небольшой деревне в области Виченцы, схожей по размеру с населенным пунктом, в котором она росла и где сейчас проживает ее мать. Она сообщает о более сильном чувстве коллективной принадлежности на своей родине. Мария поясняет, как глубоко она воспринимает «признаки безразличия и обособленности между людьми; насколько редко происходят события, позволяющие почувствовать общность с соседями или предоставляется случай сделать что-то совместно».

Однако *Евгения*, которой недавно исполнилось 60 лет и которая родом из Трансильвании, обращает внимание на то, что общинный образ жизни скорее является наследием румынского коммунистического периода[43], чем связанным с религиозной доктриной или культурой. Начиная с воспоминаний о своей юности, она нивелирует роль религиозного фактора в формировании общинного образа жизни и придает большее значение воздействию организации социально-политической жизни во время авторитарного режима.

В обобщенном виде итальянское общество представляется интервьюируемыми через систему западных ценностей, которые сокрушают «традиционные ценности» и подрывают семейные ценности в корне. Для румынских православных женщин индивидуализм главным образом переживается в итальянских семьях. Он проявляется в стиле жизни семейной пары и отношениях с детьми. *Елена*, вдова, проработавшая в Италии сиделкой в течение десяти лет, отмечает: «Здесь супруги более независимы, однако в некоторых случаях они также менее объединены. В семьях, в которых я работала, из того, что я увидела, например, супруги и их дети даже не ходят вместе навестить своих родителей. Они навещают родителей по отдельности, а не вместе, как мы обычно

43. Что также отчасти отмечает С. Рогобете. См. Rogobete, S. (2004) "Morality and Tradition in Postcommunist Orthodox Lands: On the Universality of Human Rights, with Special Reference to Romania", *Religion, State and Society* 32(3): 275-297.

это делаем в Румынии. И часто каждый супруг регулярно идет повидаться только со своими родителями». Схожую тенденцию отмечает *Александра*, студентка университета и дочь от смешанного брака итальянско-румынской пары, говорит: «Мой отец — итальянец и женился на моей матери-румынке. Если бы я выросла в итальянской семье, вероятно, мы были бы немного менее объединены как семья. В то время как если бы я выросла в румынской семье, видя опыт сестер моей матери, мы были бы, возможно, более объединены, но мы бы жили более экономно, планируя нашу жизнь в меньшей степени».

Ценности совместной общинной деятельности, которые часто приписываются православной традиции, можно обнаружить в ответах интервьюируемых женщин и при описании католического общества. Опыт пребывания в диаспоре, в ином социокультурном контексте, для некоторых верующих (3 интервью) способствует размышлениям об отсутствии реального социального учения в Румынской православной церкви. Эти верующие принимают православную диаконию, т. е. церковную миссию солидарности и материальной помощи людям. При этом, проживая в Италии, они чувствуют более организованное действие солидарности и большее внимание общественности к социальным проблемам в Католической церкви. Некоторые интервьюируемые с осторожностью высказывались об опыте католического мира и возможности его применения в православном мире, поскольку он может привести к отстранению церкви от ее духовной миссии. Например, Елена, состоящая в браке с итальянцем-католиком и проживающая в Италии с конца 1990-х, говорит: «это верно, что в Италии Католическая церковь больше привыкла к помощи бедным, но это явление может также иметь и некоторые ограничения, потому что невозможно помогать слишком много, необходимо помогать людям меняться. Кроме того, если слишком много разговаривать о социальных проблемах, существует риск мало говорить о Боге и потерять религиозность и сосредоточенность на молитве».

Как подчеркивает В. Макридес, одна из главных причин отсутствия систематического социального учения в православии состоит в сложности нахождения той модальности, с которой бы оно соотносилось и могло выстаивать отношения с современностью[44].

44. См. Makrides, V.N. (2013) “Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?”, *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23: 281–312.

Представляется, что опыт религиозной диаспоры благоприятствует размышлениям о возможности большего структурирования и тематизации социальных вопросов в Православной церкви, «отражая» опыт католических «братьев» (и «сестер») и развивая элементы оппозиции «индивидуализм-общинность» в духе христианского социального учения.

Свобода vs. ответственность

Второй центральной темой интервью является восприятие отношений между правами и обязанностями или свободой и ответственностью. Треть интервьюируемых отмечает значимость этих отношений. Эта тема получает новую интерпретацию в связи с усилением риторики прав человека. Противоречивая «культура прав» непосредственно связана с поляризацией ценностей индивида и сообщества и концепцией достоинства человека. Эта культура касается не только свободы субъекта и возможности выбора различных стилей жизни, но также места женщины в обществе. Например, как рассказывает *Микелла*, резидент Италии с 2008 г., живущая с итальянским партнером: «В целом у женщины в Италии есть больше свободы выражения и мобильности. В Румынии в некоторых случаях, прежде всего в сельской местности, женщины все еще подчинены». Схожее наблюдение можно найти в высказываниях о женской автономии и способах проведения женщинами своего свободного времени. Структура свободного времени выстраивается на основе личного выбора предпочитаемых активностей: проводимого самостоятельно или в небольших группах, иногда смешанных, но не совместно с другими женщинами, участвующими в различных формах деятельности, определяемых коммунитарным стилем жизни. Несмотря на то, что Румыния переживает социальные изменения, интервьюируемые отмечают, что «за женщинами в Италии признается большая свобода выражения, где у них есть больше возможностей поиска самой себя».

Перспектива прав и обязанностей также присутствует в интервью при описании повседневной жизни семейных пар в Италии. В Румынии, несмотря на то, что социальные изменения главным образом затрагивают молодое поколение, модель патриархальной семьи все еще преобладает, как показывают интервью. Женщине предназначены все работы по дому в дополнение к полной или частичной занятости на работе, в то время

как мужчина сосредотачивается только на своей профессиональной деятельности. Об итальянском контексте, на основании интервью, напротив, складывается представление о том, что существует своего рода больший баланс в распределении домашней работы, как в описаниях итальянских семей, так и смешанных браков. Модель патриархальной семьи представляется устаревшей в итальянских семьях, и все больше исчезающей и в новых румынских парах.

В интервью также поднимается проблема семей в православной диаспоре в Италии, которая может быть осмыслена в понятиях транснациональных семей[45]. По словам К. Ших, «транснациональные семьи — это семьи, члены которых разделены физически между двумя или более государствами, но поддерживают тесную связь и отношения. [Эти] (...) семьи сталкиваются со многими схожими трудностями, как и семьи иммигрантов, но также переживают и уникальные сложности, (...) транснациональные семьи должны также справляться с семейным разделением и связанными с этим трудностями»[46]. Представляется, что каждая семья развивает различные транснациональные конфигурации в этом процессе не только по отношению к направлениям мобильности, но также относительно ее интенсивности. Социологическое понятие транснациональной семьи выступает адекватной схемой анализа структуры таких семей, которые одновременно могут возвращаться на родину для воссоединения с членами семьи (при этом, возможно, оставляя других родственников в Италии) на несколько месяцев и несколько раз в году. В наших интервью контекст транснациональной семьи неоднократно возникал, в том числе, когда женщины описывали свой опыт проведения свободного времени, создания новых социальных связей в принимающем обществе.

Нахождение в диаспоре порождает религиозный опыт, который более тесно соединяет православную и католическую традиции. Интервьюируемые рассказывают истории о том, как они посещают католическую мессу и в некоторых случаях причаща-

45. См. Ducu, V., Telegdi-Csetri, Á. (eds) (2016) *Managing "Difference" in Eastern-European Transnational Families*. Frankfurt am Main: Peter Lang; Ducu, V. (ed.) (2017) "Special Issue: Transnational Family Research — Methodological Challenges", *Romanian Journal of Population Studies* XI (1).

46. Shih, K.Y. (2015) "Transnational Families", in C.L. Shehan, (ed.) *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies*, p. 1. London: Wiley-Blackwell. [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781119085621.wbefs177/pdf, accessed on 11.03.2018].

ются. В этом смысле итальянский контекст порождает сближение христианских традиций. Большое количество интервьюируемых верующих поддерживают отношения с их духовными отцами на родине. Однако женщины идут в церковь диаспоры только в некоторых случаях, среди которых обязательное участие в пасхальной литургии. Остальную часть года они посещают воскресную католическую литургию с различной частотой, которая может также варьироваться в зависимости от образа жизни и потребностей женщин. Например, румынская сиделка может регулярно ходить на католическую мессу, сопровождая своего подопечного каждое воскресенье.

В контексте интерпретации свободы и ответственности, самые молодые интервьюируемые описывали присутствие сильной религиозной морали в румынском обществе, связанной с рядом обязательств и запретов. Согласно их мнению, эти моральные принципы ограничивают независимость различными способами как во время их юности в Италии, так и во время пребывания в Румынии. Этот опыт также распространяется на условия православной диаспоры. Например, *Габриэла*, студентка университета, живущая с итальянским молодым человеком и находящаяся в Италии уже 12 лет, говорит: «мои румынские родственники здесь, в диаспоре, плохо отзываются обо мне, потому что я живу со своим бойфрендом до бракосочетания. И мой отец шутит, что у моего партнера нет маскулинности, присущей румынскому кавалеру».

Несколько интервьюируемых, среди которых наблюдался невысокий уровень религиозной самоидентификации, принадлежат к самому молодому поколению; эта характеристика, возможно, определяет некоторые изменения в религиозной идентичности румынской православной молодежи в Италии. Как подчеркивается в недавнем исследовании Р. Рикуччи[47], эти изменения связаны с переживанием веры, которое присуще «поколению миллениум»; оно характеризуется противоречивой динамикой и определяется меняющимися типами участия в религиозных практиках и аффилиации с религиозными институтами. Во-первых, в среде румынской православной молодежи в Италии существует классическое ослабление религиозной социализации, которое затрагивает молодое поколения на Западе и является неотъемлемым элементом процесса секуляризации. Для румынской молодежи

47. См. Ricucci, R. (2017) *Diversi dall'Islam: Figli dell'Immigrazione e Altre Fedi.*

религиозная культура в приходе, на простом примере практики покрытия головы женщинами во время литургии, может восприниматься по-иному в контексте итальянской религиозной культуры. Более того, статус иммигранта может затруднять процесс интеграции религиозной и национальной идентичностей для молодежи. Будучи православными, молодые люди считают необходимым подчеркивать, что они румыны, однако в повседневной жизни, даже под давлением семей, они осознают обязательство показывать, что они итальянцы. Наконец, некоторые молодые румыны уже воспринимают себя в качестве «детей» принимающей страны. Они — итальянцы по социализации и иностранцы по паспорту; они выросли в итальянской школе и в семье, которая порой все еще сильно связана со страной происхождения[48]. *Елена* (22 года) говорит: «когда я иду на православную службу здесь, у меня возникает двойственное ощущение. С одной стороны, я представляю церковь, которая находится там, где живут мои бабушки и дедушки, и наше общее участие в службе. С другой стороны, я понимаю, что моя жизнь здесь, и я испытываю смешанное чувство, потому что я не думаю, что однажды вернусь в Румынию».

Заключение

Гендерное восприятие и опыт пребывания в принимающем обществе, который опирается и вырабатывается главным образом благодаря вовлеченности в итальянскую семейную среду (через трудоустройство в семьях, а также создание смешанных браков) во многом воспроизводит институциональную позицию Румынской православной церкви. При этом женское восприятие и артикуляция различий указывают на определенную динамику происходящих процессов и обозначают наиболее проблемные зоны напряженности между религией и современностью, как на индивидуальном, так и институциональном уровнях. Характеризуя общее/различное/противоречащее в гендерном порядке итальянского общества и итальянской семьи, по сравнению с румынским, опираясь на свой опыт понимания институциональной позиции православия относительно гендерного порядка и сложившиеся гендерные практики в румынских семьях, мы можем отметить, что женская перспектива определения гендерного по-

48. Ibid., p. 121–127.

рядка представляется в некотором смысле отличной от институциональной. Если институциональная позиция Румынской православной церкви относительно гендерного порядка может быть описана с помощью предложенной Вудхед *консолидирующей* модели позицирования религии относительно гендера (религия является неотъемлемой частью существующего гендерного порядка и баланса и служит для его воспроизведения и легитимации)[49], то позиция румынских женщин в диаспоре может быть описана с помощью модели *поиска*, цель которой — не изменить существующий порядок, а улучшить собственную ситуацию и благополучие[50]. Модель *поиска* также характерна для ситуации, когда религия занимает маргинальную позицию по отношению к существующему гендерному порядку в обществе. При этом критическое восприятие ценностей индивидуализма румынскими женщинами в Италии во много воспроизводит риторику Румынской православной церкви в ее противопоставлении индивидуализма традиционным ценностям.

Опыт восприятия принимающего общества, описываемый через нарративы свободы самовыражения, свободного времени, самореализации, личного выбора, мобильности противопоставляется нарративам покорности и меньших возможностей для румынских православных женщин в домашнем обществе. Этот опыт переживается женщинами в контексте транснациональной семьи, что в определенной степени подчеркивает динамику гендерного порядка в ситуации ослабления интенсивности семейных связей. Особенности восприятия ценностей «индивидуализма и общинности», «свободы и ответственности» в двух обществах указывают на сложное взаимодействие политического, религиозного, национального, возрастного факторов при анализе данных оппозиций, а также на возможные стратегии сближения западной модерности и православной традиции.

Контекст диаспоры создает определенные условия для нахождения и «сглаживания» напряженностей в этом процессе. Социо-религиозная перспектива понимания диаспоры в сравнении

49. Такая модель может быть распространена особенно в тех случаях, когда институциональная позиция религии выражается в избирательном использовании дискурсов современности/прав человека при интерпретации экономических, моральных, духовных вызовов общества. См. Giordan, G., Zrinščak, S. (2018) “One Pope, Two Churches: Refugees, Human Rights and Religion in Croatia and Italy”, *Social Compass* 65(1): 62–78.

50. Woodhead, L. “Gender Differences in Religious Practice and Significance”, p. 575.

с ее теологическим толкованием позволяет анализировать проблемы религиозности поколений, модели взаимодействия между родным и принимающим обществами, а также предлагает изучение диаспоры как «пространства парадоксальных, децентрализованных, гибридных идентичностей»[51]. Как показывает анализ интервью, женский опыт пребывания в диаспоре заставляет задумываться о ценностях индивидуализма и общинности, поскольку статус иммигранток связан с большей незащищенностью и зависимостью от социальной политики, как государственной, так и религиозной. Социо-религиозная перспектива также позволяет дифференцировать различные уровни отношений в религиозной диаспоре[52]: отношения в контексте религиозных институтов (канонические/организационные проблемы диаспоры, социальное учение церкви); отношения в конкретной общине (выбор общины, возможность обустройства жизни в миграции благодаря религиозной общине); а также индивидуальный уровень вовлеченности в жизнь религиозной диаспоры (участие в службах другой христианской конфессии или другой православной юрисдикции).

Библиография / References

Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного модерна (теоретическое эссе) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30). С. 83–110.

Белякова Е., Белякова Н., Емченко Е. Женщина в Православии. Церковное право и российская практика. Москва: Кучково поле, 2011.

«Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви», Русская Православная церковь, Отдел Внешних Церковных связей, 2000.

Agadjanian, A. (2003) "Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective", *Religion State and Society* 31(4): 327–346.

Agadjanian, A. (2010) "Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective", *Religion, State, and Society* 38(2): 97–113.

51. См. Cohen, R. (2008) *Global Diasporas: An Introduction*; Hämmerli, M. (2010) "Orthodox Diaspora? A Sociological and Theological Problematisation of a Stock Phrase", *International Journal for the Study of the Christian Church* 10(2-3): 99.

52. См. Thorbjørnsrud, B. (2015) "'The Problem of the Orthodox Diaspora': The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality", *Numen* 62: 568–595.

Agadjanian, A. (2012) "Mnozhestvennye sovremennosti', rossiiskie "prokliatye voprosy' i nezyblemost' sekuliarnogo Moderna (teoreticheskoe esse)" [Multiple modernities, Russian "cursed questions" and the inevitability of secular modernity (theoretical essay)], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(30): 83–110.

Agadjanian, A. (2017) "Tradition, Morality and Community: Elaborating Orthodox Identity in Putin's Russia", *Religion State and Society* 45(1): 39–60.

Alzati, C. (2011) "L'Ortodossia nello Spazio Romeno e il Significato della sua Presenza in Italia per la Comunione tra le Chiese", in G. Battaglia *L'Ortodossia in Italia: Le Sfide di un Incontro*, pp. 171–198. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Beliakova, E., Beliakova, N., Emchenko, E. (2011*) Zhenshchina v Pravoslavii. Tserkovnoe pravo i rossiiskaia praktika* [Women and Orthodox Christianity. Church Law and Russian Practice]. Moskva: Kuchkovo pole.

Bucur, M. (2011) "Gender and Religiosity among the Orthodox Christians in Romania: Continuity and Change, 1945–1989", *Aspasia* 5: 28–45.

Casanova, J. (2009) "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam", in H. Herzog, and Braude, A. (ed) *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, pp. 21–52. New York: Palgrave Macmillan.

Caselgrandi, N., Rinaldi, A., Montebugnoli, A. (eds) (2013) *Se Due Milioni vi Sembran Pochi: Colf e Badanti nella Società Italiana di Oggi*. Roma: Carocci.

Cohen, R. (2008) *Global Diasporas: An Introduction*. New York: Routledge.

Daniel (Ciobotea) (2014) "Family in the Current European Context", *Official site of the Romanian Patriarchate*. Bucharest, May 16 [http://patriarhia.ro/family-in-the-current-european-context-7583-en.html, accessed on 11.03.2018].

Daniel (Ciobotea) (2016) "Christian Family is a Blessing of the Love of God for Humanity", *Official site of the Romanian Patriarchate*. Bucharest, June 1 [http://patriarhia.ro/christian-family-is-a-blessing-of-the-love-of-god-for-humanity-8915-en.htm, accessed on 11.03.2018l

Daniel (Ciobotea) (2017) "Patriarch Daniel of Romania Urges Support for the Traditional Family", *News Agency Basilica.Ro*, February 15 [http://basilica.ro/en/patriarch-daniel-of-romania-urges-support-for-the-traditional-family/, accessed on 11.03.2018]

Diotallevi, L. (1999) *Religione, Chiesa e Modernità: Il Caso Italiano*. Roma: Borla.

Diotallevi, L. (2001) *Il Rompicapo della Secolarizzazione Italiana: Caso Italiano, Teorie Americane e Revisione del Paradigma della Secolarizzazione*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Ducu, V. (ed.) (2017) "Special Issue: Transnational Family Research — Methodological Challenges", *Romanian Journal of Population Studies* XI (1).

Ducu, V., Telegdi-Csetri, Á. (eds) (2016) *Managing "Difference" in Eastern-European Transnational Families*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Eisenstadt, Sh. N. (ed.) (2000) *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Giordan, G. (2013) "A World in Motion: The Plurality of Orthodox Churches in Italy", in G. Giordan, W.H. Swatos (eds) *Testing Pluralism, Globalizing Belief, Localizing Gods*, pp. 57–74. Leiden: Brill.

Giordan, G. (2015) "Orthodox Christianity in Italy: historical continuity and social discontinuity", *Religion, State and Society* 43(3): 262–275.

Giordan, G., Guglielmi, M. (2017) "Ortodossia Cristiana, Modernità e la Questione dei Diritti Umani: Prospettive Teoriche", *Religioni e Società* 87(1): 41–49.

Giordan, G., Breskaya, O. (2018) "Divided by Religion, United by Gender: A Socio-Religious Interpretation of the 'Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women'", *Sociologia* 1: 110–116.

Giordan, G., Guglielmi, M. (2018) "Be Fruitful and Multiply... Fast! The Spread of Orthodox Churches in Italy", in J. Stolz, Ch. Monnot (eds) *Congregations in Europe*, pp. 53–70. Cham: Springer.

Giordan, G., Zrinščak, S. (2018) "One Pope, Two Churches: Refugees, Human Rights and Religion in Croatia and Italy", *Social Compass* 65(1): 62–78.

Hämmerli, M. (2010) "Orthodox Diaspora? A Sociological and Theological Problematisation of a Stock Phrase", *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2-3): 97–115.

Herzog, H., Braude, A. (2009) "Untangling Modernities. Introduction", in H. Herzog and Braude, A. (eds) *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, pp. 1–21. New York: Palgrave Macmillan.

Liveris, L.B. (2005) *Ancient Taboos and Gender Prejudice: Challenges for Orthodox Women and the Church*. Aldershot: Ashgate.

Makrides, V. (2012) "Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment", *Religion, State and Society* 40(3-4): 248–285.

Makrides, V.N. (2012) "Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?", in T.S., Willert, and Molokotos-Liederman, L. (eds) *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, pp. 19–50. London; New York: Routledge.

Makrides, V.N. (2013) "Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?", *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23: 281–312.

"Osnovy Sotsial'noi Kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi" [The Basis of the Social Concept of The Russian Orthodox Church] (2000), *Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations*.

Pace, E. (ed.) (2013) *Le Religioni nell'Italia Che Cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci.

Preda, R. (2012) "Human Rights and Their Reception in Orthodoxy — A Romanian Perspective", in A. Brüning, E. Van der Zweerde (eds) *Orthodox Christianity and Human Rights,* pp. 293–313. Leuven: Peeters.

Prodromou, E. (2004) "The Ambivalent Orthodox", *Journal of Democracy* 15(2): 62–75.

Ricucci, R. (2017) *Diversi dall'Islam: Figli dell'Immigrazione e Altre Fedi*. Bologna: Il Mulino.

Rogobete, S. (2004) "Morality and Tradition in Postcommunist Orthodox Lands: On the Universality of Human Rights, with Special Reference to Romania", *Religion, State and Society* 32(3): 275–297.

Salapatas, D. (2015) "The Role of Women in the Orthodox Church", *Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 2: 177–194.

Shih, K.Y. (2015) "Transnational Families", in C.L. Shehan, (ed.) *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies*. London: Wiley-Blackwell. [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781119085621.wbefs177/pdf, accessed on 11.03.2018].

Sotiriu, E. (2004) "Contested Masculine Spaces in Greek Orthodoxy", *Social Compass* 51(4): 499–510.

Stoeckl, K. (2016) "Moral Argument in the Human Rights Debate of the Russian Orthodox Church", in G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds) *Democracy, and the Shadow of Constantine*, pp. 11–30. New York: Fordham University Press.

Thorbjørnsrud, B. (2015) "'The Problem of the Orthodox Diaspora': The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality", *Numen* 62: 568–595.

Viorel, I. (ed.) (2013) *Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21st Century: A Romanian Orthodox Perspective*. Bucharest: Basilica.

Woodhead, L. (2007) "Gender Differences in Religious Practice and Significance", in J. Beckford, II N.J. Demerath (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 566–587. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.