

НАЦІОНАЛЬНИЙ ЮРИДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЯРОСЛАВА МУДРОГО
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

*Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису*

ГОРБАЧЕВСЬКА ТАМАРА ІГОРІВНА

УДК 340.12:342.724

ДИСЕРТАЦІЯ
СВОБОДА РЕЛІГІЇ Й ПЕРЕКОНАНЬ І ПРАВО: ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНЕ
ДОСЛІДЖЕННЯ

081 «Право»

08 «Право»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Т. І. Горбачевська

Наукова керівниця

УВАРОВА Олена Олександрівна

кандидатка юридичних наук, доцентка

Харків – 2024

АНОТАЦІЯ

Горбачевська Т. І. Свобода релігії й переконань і право: загальнотеоретичне дослідження. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 081 «Право». – Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2024.

У дисертації здійснено комплексне загальнотеоретичне дослідження свободи релігії або переконань як фундаментального права людини з урахуванням необхідності пошуку належного балансу з іншими основоположними свободами і правами людини та загальними суспільними благами в умовах таких сучасних викликів, як війни, політизація свободи релігії або переконань, збільшення впливу приватних акторів на права людини та посилення конфліктів між свободою релігії або переконань та іншими правами людини.

Авторка досліджує розвиток ідей щодо захисту свободи релігії або переконань як невід’ємного права людини, сучасні стандарти із захисту релігійної свободи та проблеми щодо їх тлумачення. Праця шляхом розгляду конкретних проблем праворегулювання, які виникають у захисті право на свободу релігії або переконань в Україні й у світі тенденції та закономірності захисту цього права в умовах сучасних викликів.

Дослідження визначає відмінності в інтерпретації визначення права на свободу релігії або переконань, доводить неприпустимість використання мови релігійної свободи для непропорційного втручання в реалізацію інших прав людини, взаємодоповнюваність та несуперечливість права на свободу релігії або переконань з іншими правами людини, такими, зокрема, як гендерна рівність та свобода від дискримінації.

У дослідженні авторка наголошує, що посилення на право на свободу релігії або переконань не повинно призводити до закріплення нормативних положень, спрямованих на захист релігії, що сповідується більшістю населення країни, які матимуть дискримінаційний характер для інших груп. В роботі підкреслюється,

що право на свободу релігії або переконань спрямована на захист не релігії як певної системи віри та поклоніння, а права індивіда набувати, змінювати або відмовлятися від певної релігії. В зв'язку з цим держава не може спрямовувати правовий захист певних релігійних положень, у тому числі шляхом ухвалення законів, які забороняють будь-яку критику релігії, або відмовлятися від закріплення певних правових норм через релігійні погляди окремих осіб чи груп осіб. Зокрема, в дослідженні обґрунтовано недопустимість використання мови свободи релігії або переконань з метою обґрунтування відмови від впровадження норм про одностатеві партнерства або боротьбу з гендерно-обумовленим та домашнім насильством.

Авторка доводить необхідність переосмислення характеристики свободи релігії або переконань крізь призму сучасних дискурсів сталого розвитку, спроможностей, деколоніалізму, фемінізму. Сучасні дискурси про права людини не вичерпуються вищевказаними концепціями, проте вони обрані для аналізу, оскільки мають важливе значення для переосмислення свободи релігії або переконань в умовах сучасних викликів та є малодослідженими в українській науці. Вказані дискурси подають нове і навіть критичне бачення щодо усталених норм міжнародного права та є взаємопов'язаними між собою.

Цілі сталого розвитку вказують на необхідність подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини, або, наприклад, релігійні жінки, з одного боку, та на переосмислення ролі релігійних діячів в досягненні сталого розвитку і переміщення уваги з суб'єктів, які посилюють структурні нерівності в суспільстві, на суб'єктів, які беруть участь у формуванні більш інклюзивного суспільства – з іншого боку. Підхід спроможностей, тісно пов'язаний з концепцією сталого розвитку, вказує не лише на необхідність формального захисту права на свободу релігії або переконань, але й на врахування специфічних умов життєдіяльності особи чи групи осіб, які впливають на подальшу можливість вільно реалізувати право на свободу релігії або переконань.

Фемінізм тісно переплетений з деколоніалізмом. Обидва дискурси застосовують деконструкцію складових права на свободу релігії або переконань,

що полягає у виявленні в цьому праві сутнісних складових та рудиментів колоніального періоду та створення нових складових, які є чутливими та інклюзивними до нетипових факторів сповідання релігії в деколонізованих суспільствах або суспільствах, де значного втручання у права зазнавали окремі вразливі групи, такі, як жінки, релігійні меншини та корінні народи.

Застосування вказаних концепцій до розкриття змісту права на свободу релігії або переконань дозволило, зокрема, обґрунтувати необхідність використання погляду самих носіїв права щодо окремих аспектів його використання, оскільки це гарантує більш об'єктивне розуміння та інтерпретацію права на свободу релігії або переконань. Як приклад використано розгляд питання про носіння релігійного одягу на робочому місці.

У дослідженні здійснено огляд зобов'язань держави щодо поваги, захисту та забезпечення права на свободу релігії або переконань, а саме негативних зобов'язань не втручатися у право на свободу релігії або переконань та позитивних зобов'язань створювати належні умови для захисту та реалізації права на свободу релігії або переконань. Вказано, що позитивні зобов'язання держави поширюються як на дії офіційних представників, так і на дії приватних осіб для того, щоб створити належні гарантії від втручання таких осіб у право на свободу релігії або переконань.

Встановлено, що взаємодоповнюваність і нерозривність позитивних і негативних зобов'язань держави у сфері прав людини проявляє себе також при реалізації права на свободу релігії або переконань. В роботі цей прояв проілюстровано, з-поміж іншого, на прикладах обов'язку держави поважати право батьків виховувати дітей відповідно до власних переконань, де така держава має не лише негативні, але й позитивні зобов'язання щодо створення належних умов для реалізації вказаного права батьків; або принципу невстановлення ("nonestablishment") в правовій системі Сполучених Штатів Америки, який не лише забороняє уряду участь в практиці, що схвалює, надає перевагу, сприяє або призводить до зникнення релігії, а також накладає позитивні зобов'язання на уряд

діяти таким чином, щоб посилити положення Першої поправки до Конституції США.

У роботі розкрито роль приватних акторів у забезпеченні поваги до права на свободу релігії або переконань на прикладі його реалізації на робочому місці. Визначено, що різні підходи до тлумачення права на свободу релігії або переконань у наднаціональних юрисдикціях ускладнюють створення корпоративних політик щодо поваги до свободи релігії або переконань. Зокрема, при застосуванні приватними акторами політик нейтральності або заборони будь-яких релігійних символів на робочому місці порушується право на зовнішній прояв релігії. У дослідженні наведено аналіз рішень Суду справедливості Європейського Союзу та Європейського суду з прав людини, що формалізують такі корпоративні політики і практики.

У дослідженні підкреслюється, що важливою складовою корпоративної поваги права на свободу релігії або переконань є гарантування з боку корпоративних акторів доступу до ефективних, оперативних, прозорих засобів правового захисту для кожної людини або групи людей, які вважають, що їх право на свободу релігії або переконань може зазнати або зазнало негативного впливу з боку такого корпоративного актора або його партнерів.

В роботі досліджено проблематику меж втручання у право на свободу релігії або переконань в різних юрисдикціях, зокрема, у практиці Європейського суду з прав людини, Суду справедливості Європейського Союзу та Верховного Суду Сполучених Штатів Америки. Ці юрисдикції обрані для більш детального аналізу, адже вони демонструють різні підходи до вирішення питання щодо допустимості втручання в право на свободу релігії або переконань заради забезпечення іншого права людини або загального суспільного блага.

Попри певну відмінність у застосуванні відповідних принципів захисту у практиці Європейського суду з прав людини, Суду справедливості Європейського Союзу, (законність, легітимність, необхідність, пропорційність) та Верховним Судом Сполучених Штатів Америки («переважаючий державний інтерес» та «найменші обмежувальні засоби»), в обох юрисдикціях виникають концептуально

схожі проблеми із забезпечення права на свободу релігії або переконань, зокрема, у сфері працевлаштування.

У практиці вказаних судів відбувається виключення релігії з публічного простору. Водночас таке витіснення відбувається в різний спосіб. Якщо для практики ЄСПЛ та Суду ЄС характерною є заборона релігійних проявів з метою забезпечення нейтральності та світськості, то у практиці ВС США представлений інший підхід: застосування принципу невтручання в автономію релігійних організацій, що дозволяє не застосовувати принципи рівності та недискримінації у сфері релігійного життя, навіть коли порушення антидискримінаційних засад відбувається стосовно працівників, які не підпадають під релігійне виключення (“ministerial exception”) з антидискримінаційного права. Через названі підходи відбувається утвердження (або формалізація) надання релігійним проявам характеристики інакшості («othering»), що означає несприйняття певної групи осіб як частини суспільства.

Наведені підходи потребують перегляду через їх негативний вплив на реалізацію права на свободу релігії або переконань. Щоб вирішити ці проблеми у праці пропонується, по-перше, на законодавчому рівні щодо регулювання прав працівників закріпити вимогу розумного пристосування (“accommodation”) до потреб у реалізації права на свободу релігії або переконань, тобто розгляду кожного запиту від працівника на надання йому або їй можливості реалізувати свою релігійну потребу. Це дасть змогу релігійним особам проявляти свою ідентичність в публічному просторі, а не бути з нього автоматично виключеними через політики нейтральності, що практикуються в європейському суспільстві. По-друге, щоб забезпечити права працівників релігійних організацій, варто звузити автономію таких організацій шляхом поширення антидискримінаційного законодавства на ті посади, які прямо не стосуються релігійної доктрини та повністю релігійних обов’язків, таким чином захищаючи працівників від свавільного втручання у їх права на рівність та недискримінацію.

У дослідженні розглянуто ситуації, коли право на свободу релігії або переконань може перебувати у конфлікті з іншими правами людини чи загальними

суспільними благами, такими як суспільна мораль. Однією із найскладніших дилем при взаємодії суспільної моралі, релігійної свободи та права на приватне життя є питання конфлікту домінуючої в суспільстві моралі та персональної автономії жінки розпоряджатися своїм тілом. Зазначено, що навіть при прийнятті законодавства, яке накладає жорсткі обмеження на переривання вагітності, мають бути передбачені мінімальні гарантії забезпечення права жінок на персональну автономію як елемент приватного життя, зокрема, визначено загальний розумний строк, за який кожна жінка може прийняти рішення про переривання вагітності.

У роботі розглянуто питання балансу між забезпеченням права на свободу релігії або переконань та національної безпеки як загального суспільного блага. Зазначено, що специфіка міжнародно-правового регулювання права на свободу релігії або переконань не допускає обмеження цього права з метою захисту національної безпеки. У тому числі, держава не може обґрунтувати відступ від зобов'язань щодо захисту права на свободу релігії або переконань заради національної безпеки в умовах війни чи інших надзвичайних станів. Такий висновок ілюструється на прикладі аналізу законопроектів українського парламенту щодо заборони діяльності релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України.

У дисертаційному дослідженні наголошено на необхідності пошуку належного балансу між забезпеченням права людини на свободу релігії або переконань із правом не бути дискримінованим на основі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності. Вказані права можуть взаємодоповнювати та підсилювати одне одного. Зазначено, що захист права на свободу релігії або переконань може сприяти захисту інших прав, а не перешкоджати їх реалізації.

Зокрема, при існуванні різноманітності ідентичностей людини, які проявляються в публічному просторі, лише принципи релігійного плюралізму та недискримінації можуть забезпечити повагу до усіх проявів людської

ідентичності. Наприклад, право жінок носити релігійний одяг буде не лише захистом їх права на свободу релігії або переконань, але також і гендерної рівності, коли жінка самостійно може зробити вибір щодо свого зовнішнього вигляду.

Розкриття наведених проявів права на свободу релігії або переконань, а також розгляд найбільш дискусійних питань щодо співвідношення права на свободу релігії або переконань з іншими правами і свободами людини, а також такими загальними благами, як суспільна мораль та безпека, дозволили надати комплексну загальнотеоретичну характеристику права на свободу релігії або переконань з урахуванням найбільш актуальних викликів сучасності.

Практичне значення отриманих результатів полягає у тому, що авторські висновки та пропозиції можуть бути використані: а) у науково-дослідницькій роботі – з метою подальшого розвитку тематики захисту, поваги та реалізації права на свободу релігії та переконань у публічному та приватному просторі; б) у правотворчості – створенні та зміні нормативно-правових актів щодо забезпечення свободи релігії або переконань та меж втручання у її реалізацію в Україні; в) у правозастосуванні – судових та адміністративних провадженнях й рішеннях для покращення юридичної аргументації щодо регулювання права на свободу релігії та корпоративних політиках та практиках щодо покращення забезпечення релігійної свободи у приватному просторі; г) у навчальному процесі – під час викладання навчальної дисципліни «Європейська конвенція з прав людини та юридична практика», вибіркових навчальних дисциплін «Верховенство права», «Права людини» та «Вступ до європейських правових цінностей», підготовки відповідних робочих програм і навчальних планів, а також для написання підручників і посібників.

Ключові слова: свобода релігії або переконань, права людини, принципи права, суспільна мораль, безпека, свобода розсуду, праворегулювання, позитивні й негативні зобов'язання, бізнес і права людини, державний та приватний сектор, принцип рівності, заборона дискримінації, релігійна різноманітність, світськість, толерантність.

SUMMARY

Horbatchevska T. I. Freedom of religion or belief and law: a general theoretical study. – Qualifying scientific work with manuscript rights.

Dissertation for the Doctor of Philosophy degree in specialty 081 “Law”. – Yaroslav Mudryi National Law University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2024.

The dissertation provides a comprehensive general theoretical characterization of freedom of religion or belief as a fundamental human right, taking into account the need to find a balance with other fundamental freedoms and human rights, and general public goods in the conditions of modern challenges, such as wars, politicization of religious freedom, increasing influence of private actors on human rights, and increasing conflicts between freedom of religion or belief and other human rights.

The author examines the development of ideas regarding the protection of freedom of religion or belief as an inalienable human right, modern standards for the protection of religious freedom, and problems related to their interpretation. The work illustrates the principles of protection of the right to freedom of religion or belief by examining the specific problems of legal regulation that arise in the protection of religious freedom and freedom of belief in Ukraine and in the world.

The study identifies differences in the interpretation of the definition of the human right to freedom of religion or belief; argues the inadmissibility of using the language of religious freedom for disproportionate interference in the realization of other human rights; the complementarity and non-contradiction of the right to freedom of religion or belief with other human rights, such as, in particular, gender equality and freedom from discrimination.

In the study, the author emphasizes that the reference to freedom of religion or belief should not lead to the establishment of normative provisions aimed at protecting the religion practiced by the majority of the country's population, which will have a

discriminatory nature for other groups. The work highlights that freedom of religion or belief is aimed at protecting not religion as a certain system of belief and worship, but the right of an individual to acquire, change or renounce a certain religion. In this regard, the state cannot direct the legal protection of certain religious provisions, including by passing laws that prohibit any criticism of religion, or refuse to enshrine certain legal norms because of the religious views of individuals or groups of persons. In particular, the study substantiates the inadmissibility of using the language of religious freedom in order to justify the refusal to implement norms on same-sex partnerships or the combating gender-based and domestic violence.

The author advances the need to rethink the characteristics of freedom of religion or belief through the prism of modern discourses of sustainable development, capabilities, decolonization, and feminism. Modern discourses on human rights are not exhausted by the above-mentioned concepts, but they are chosen for analysis because they are important for rethinking the freedom of religion in the conditions of modern challenges and are understudied in Ukrainian science. These discourses present a new and even critical vision of the established norms of international law and are interconnected.

The Sustainable Development Goals indicate the need to overcome structural inequalities in society, which are often experienced by religious minorities or, for example, religious women, on the one hand, and the need to rethink the role of religious figures in achieving sustainable development and shift the focus from actors that exacerbate structural inequalities to society to the actors involved in the formation of a more inclusive society - on the other hand. The capability approach, closely related to the concept of sustainable development, indicates not only the need for formal protection of the right to freedom of religion or belief but also to take into account the specific conditions of life of a person or group of persons, which affect the further possibility to exercise the right to freedom of religion.

Feminism is closely intertwined with decolonization. Both discourses apply the deconstruction of the components of the right to religious freedom, which means identifying the essential components of this right and vestiges of the colonial period.

Further deconstruction applies creating new components that are sensitive and inclusive to the atypical factors of the practice of religion in decolonized societies or societies where certain rights have been significantly interfered with vulnerable groups such as women, religious minorities, and indigenous peoples.

The application of these concepts to the disclosure of the content of freedom of religion or belief made it possible, in particular, to justify the need to use the view of the rightholders themselves regarding certain aspects of the right use, as such new vision guarantees a more objective understanding and interpretation of the human right to freedom of religion or belief. As an example, consideration of the issue of wearing religious clothing at the workplace was used in the thesis.

The study reviewed the obligations of the state to respect, protect and fulfil the right to freedom of religion or belief, namely the negative obligations not to interfere with the right to freedom of religion or belief and the positive obligations to create appropriate conditions for the protection and realization of this right. It is indicated that the positive obligations of the state extend both to the actions of official representatives and to the actions of private individuals in order to create adequate guarantees against the interference of such individuals with the right to religious freedom or freedom of belief.

It has been established that the complementarity and inseparability of the state's positive and negative obligations in the field of human rights applies also in the exercise of the right to freedom of religion or belief. In the work, this manifestation is illustrated, among other things, by examples of the state's obligation to respect the right of parents to raise children in accordance with their own beliefs, where the state has not only negative, but also positive obligations to create appropriate conditions for the realization of this right of parents; or the nonestablishment principle in the legal system of the United States of America, which not only prohibits the government from engaging in practices that condone, favor, promote, or cause the extinction of religion, but also imposes positive obligations on the government to strengthen these provisions of the First Amendment to the U.S. Constitution.

The work reveals the role of private actors in ensuring respect for the right to freedom of religion or belief on the example of its implementation in the workplace. It has been determined that different approaches to the interpretation of the right to freedom of religion or belief in supranational jurisdictions make it difficult to create corporate policies to respect freedom of religion or belief. In particular, when private actors apply policies of neutrality or prohibition of all religious symbols in the workplace, the right to external manifestation of religion is violated. The study provides an analysis of the decisions of the Court of Justice of the European Union and the European Court of Human Rights formalizing such corporate policies and practices.

The study emphasizes that an important component of corporate respect for the right to freedom of religion or belief is to ensure that corporate actors provide access to effective, prompt, transparent remedies for every person or group of people who allege that their right to freedom of religion or belief may be or has been adversely affected by such corporate actor or its partners.

The thesis examines the problem of the limits of interference with the right to freedom of religion or belief in various jurisdictions, in particular, in the practice of the European Court of Human Rights (ECtHR), the Court of Justice of the European Union (CJEU), and the Supreme Court of the United States of America (U.S. Supreme Court). These jurisdictions are selected for more detailed analysis because they demonstrate different approaches to solving the question of the permissibility of interference with the right to freedom of religion or belief in order to ensure another human right or the general public good.

Despite a certain difference in the application of the relevant principles of protection in the practice of the ECtHR, the CJEU (legality, legitimacy, necessity, proportionality), and the U.S. Supreme Court (“overriding state interest” and “least restrictive means”), both jurisdictions have conceptually similar challenges to ensuring freedom of religion or belief, particularly in the field of employment.

In the case-law of these courts, religious freedom is arguably excluded from public space. At the same time, such exclusion occurs in different ways. If the practice of the ECtHR and the CJEU is characterized by the prohibition of religious manifestations in

order to ensure neutrality and secularism, the practice of the U. S. Supreme Court presents a different approach: the application of the principle of non-interference in the autonomy of religious organizations, which allows not to apply the principles of equality and non-discrimination in the sphere of religious life, even when the violation of anti-discrimination principles occurs in relation to employees who do not fall under the religious exception (“ministerial exception”) from anti-discrimination law. Through the stated approaches, there is an affirmation (or formalization) of giving religious manifestations the characteristic of otherness (“othering”), thus not accepting a certain group of people as a part of society.

The abovementioned approaches need to be revised due to their negative impact on the realization of the right to freedom of religion or belief. To solve these problems, it is proposed, first, to enshrine the requirement of a reasonable accommodation to the needs of realizing freedom of religion or belief at the legislative level regarding the regulation of the rights of employees, that is, consideration of each request from an employee to provide him or her with the opportunity to exercise their religious need. This will enable religious persons to express their identity in the public space, and not be automatically excluded from it due to the policies of neutrality practiced in European society. Second, to ensure the rights of employees of religious organizations in American society, it is worth narrowing the autonomy of such organizations by extending anti-discrimination legislation to those positions that do not directly relate to religious doctrine and purely religious duties, thus protecting employees from arbitrary interference with their rights on equality and non-discrimination.

The study examines situations where freedom of religion or belief may be in conflict with other human rights or general public goods, such as public morality. One of the most difficult dilemmas in the interaction of public morality, religious freedom and the right to private life is the issue of the conflict between the morality dominant in society and the personal autonomy of a woman to dispose of her body. It is noted that even with the adoption of legislation that imposes severe restrictions on termination of pregnancy, minimum guarantees must be provided to ensure women's right to personal autonomy as an element of private life, in particular, a general reasonable period of time

during which each woman can make a decision on termination of pregnancy should be defined.

The work examines the issue of balance between ensuring the right to freedom of religion or belief and national security as a general public good. It is noted that the specificity of the international legal regulation of the right to freedom of religion or belief does not allow the restriction of this right for the purpose of protecting national security. In particular, the state cannot justify a derogation from its obligations to protect freedom of religion or belief for the sake of national security in war or other emergency situations. This conclusion is illustrated by the example of the analysis of draft laws of the Ukrainian Parliament regarding the prohibition of the activities of religious organizations (associations) that are part of the structure (are part of) a religious organization (association), the management center (management) of which is located outside of Ukraine in a state that recognized by law as having carried out military aggression against Ukraine and/or temporarily occupied part of the territory of Ukraine.

The dissertation emphasizes the need to find the balance between ensuring human rights to freedom of religion or belief with the right not to be discriminated against on the basis of sexual orientation and gender identity. These rights can complement and reinforce each other. It is noted that the protection of religious freedom can contribute to the protection of other rights, and not hinder their realization.

In particular, with the existence of a variety of human identities that are manifested in the public space, only the principles of religious pluralism and non-discrimination can ensure respect for all manifestations of human identity. For example, the right of women to wear religious clothing will not only protect their freedom of religion or belief, but also gender equality, when a woman can independently make a choice about her appearance.

Disclosure of the above manifestations of the right to freedom of religion or belief, as well as consideration of the most controversial issues regarding the relationship of the right to freedom of religion or belief with other human rights and freedoms, as well as such general public goods as public morality and security, made it possible to provide a

comprehensive general theoretical characterization of the right to freedom religion or beliefs, taking into account the most pressing challenges of our time.

The practical significance of the obtained results is that the author's conclusions and proposals can be used: a) in research work - with the aim of further developing the topic of protection, respect and realization of the right to freedom of religion or belief in public and private space; b) in law-making – creating and changing normative legal acts regarding the provision of freedom of religion or belief and the limits of interference in its implementation in Ukraine; c) in law enforcement – judicial and administrative proceedings and decisions to improve legal arguments regarding the regulation of the right to freedom of religion or belief as well as corporate policies and practices to improve the provision of religious freedom in private space; d) in the educational process - during the teaching of educational disciplines “European Convention on Human Rights and Legal Practice”, “Rule of Law”, “Human Rights”, and “Introduction to European legal values”, preparation of relevant work programs and curricula, as well as for writing textbooks and manuals.

Keywords: freedom of religion or belief, human rights, principles of law, public morality, security, margin of appreciation, legal regulation, positive and negative obligations, business and human rights, state and private sector, principle of equality, prohibition of discrimination, religious diversity, secularism, tolerance.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких відображені основні результати дослідження:

1. Горбачевська, Т. І. Рівність ненародженої дитини та жінки у правах: конституційна дилема ліберальних суспільств. *Філософія права і загальна теорія права*. 2021. № (2). С. 93-108. DOI: <https://doi.org/10.21564/2707-7039.2.269235>.

2. Horbachevska, T. I. The Need for the Minimum Standard Requirement in the Protection of Freedom of Religion and Belief at the Workplace: The Case of Wabe and Mh Mueller Handels Gmbh v. Mj. *Law Ukr.: Legal J.* 2022. P. 162-179. DOI: 10.33498/louu-2022-11-162

3. Горбачевська, Т. І. Свобода релігії або переконань як правова цінність у сучасних дискурсах про права людини. *Наукові записки НаУКМА. Юридичні науки*. 2023. № 12 (2023). С. 4-12. DOI: 10.18523/2617-2607.2023.12.4-12.

4. Горбачевська, Т. І. Свобода релігії або переконань та безпека: виклики та гарантії захисту в умовах війни. *Журнал східноєвропейського права*. 2023. № 117. С. 91-103.

Наукові праці, в яких засвідчено апробацію матеріалів дослідження:

5. Горбачевська, Т. І. Соціальні основи формування основних джерел права у взаємодії релігійної свободи та права. *Джерела права в наукових юридичних дослідженнях: тези доп. аспірантського круглого столу за курсом «Форми (джерела) права»* (м. Харків, 20-21 трав. 2021 р.) / Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2021. С. 27-31.

6. Horbachevska, T. I. Business, Gender and Religion in Labour Relations in the Context of the SDGs Implementation: The Role of the Private Sector in Post-Soviet Region. *Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців: матеріали Всеукраїнської науково-практичної Інтернет-конференції* (м. Харків, 27 трав. 2021 р.) / Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2021. С. 80-83.

7. Horbachevska, T. I. Exclusion of human rights from legal regulations and policies: the need for a minimum legal standard of protection. *Права людини як*

індикатор розвитку сучасної держави: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 13 груд. 2021 р.) / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2021. С. 115-117.

8. Horbachevska, T. I. Business towards sustainability transformation: the example of the transitional economy states. *Sustainable Development and Courage. Culture, Art and Human Rights: materials of the 28th ISDRS Annual Conference, International Sustainable Development Research Society (м. Стокгольм, 14-17 черв. 2022 р.) / International Sustainable Development Research Society. Stockholm, 2022. P. 222-223.*

ЗМІСТ

| | |
|--|------------|
| ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ..... | 3 |
| ВСТУП..... | 4 |
| 1. Підходи до обґрунтування свободи релігії або переконань як права людини..... | 16 |
| 1.1. Розвиток ідей про свободу релігії або переконань як основоположного права людини..... | 17 |
| 1.2. Свобода релігії або переконань як міжнародно визнане право..... | 32 |
| 1.3 Свобода релігії або переконань у сучасних дискурсах..... | 49 |
| Висновки до першого розділу..... | 68 |
| 2. Право на свободу релігії або переконань: міжнародні стандарти і межі втручання..... | 70 |
| 2.1. Позитивні й негативні зобов'язання держави щодо захисту свободи релігії або переконань..... | 70 |
| 2.2 Роль приватних акторів у забезпеченні поваги до свободи релігії або переконань..... | 86 |
| 2.3 Межі легітимного втручання у свободу релігії або переконань..... | 105 |
| Висновки до другого розділу..... | 121 |
| 3. Свобода релігії або переконань та інші права й загальні блага: пошук справедливого балансу у правотворчості й правозастосуванні..... | 125 |
| 3.1. Свобода релігії або переконань і суспільна мораль..... | 126 |
| 3.2. Свобода релігії або переконань та безпека..... | 142 |
| 3.3 Свобода релігії або переконань й інші права людини..... | 158 |
| Висновки до третього розділу..... | 176 |
| ВИСНОВКИ..... | 179 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... | 190 |
| ДОДАТКИ..... | 232 |

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

ЄКПЛ – Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод

ЄС – Європейський Союз

ЄСПЛ – Європейський Суд з прав людини

ЛГБТ+ – Лесбійки, геї, бісексуали, трансгендери та інші прояви ідентичності

МПГПП – Міжнародний пакт про громадянські і політичні права

МПЕСКП – Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права

ООН – Організація Об'єднаних Націй

УВКБ ООН – Управління Верховного комісара ООН у справах біженців

РЄ – Рада Європи

СОГІ – Сексуальна орієнтація та гендерна ідентичність

Стамбульська конвенція – Конвенція Ради Європи про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу із цими явищами

Суд ЄС – Суд справедливості Європейського Союзу

США – Сполучені Штати Америки

ЦСР – Цілі сталого розвитку

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Тематика свободи релігії або переконань як права людини розглядалась у наукових дослідженнях українських дослідників та дослідниць. Зокрема, свобода релігії або переконань розглядалася як конституційне право такими науковцями, як Альонкін Олексій [348], Бедь Віктор [351], Малишко Володимир [404]. З точки зору захисту на рівні міжнародного права свобода релігії або переконань розглядалася такими вченими, як Колиба Максим [395], Лубська Марія [400], Ярмол Лілія [448]. Окремий напрям правових досліджень становлять роботи з вивчення державно-церковних відносин, здійснені такими вченими, як Васін Максим [354], Єленський Віктор [376]; концепцій прав людини в різних релігійних традиціях, які досліджували такі науковці, як Рабінович Сергій [421], Цебенко Соломія [444]. На теоретико-філософському рівні співвідношення права та релігії розглядали Вовк Дмитро [356], Лук'янов Дмитро [402].

Проте сучасні виклики, що виникають в правовій, соціальній, економічній, безпековій, політичній, релігійній, культурній сферах регулювання суспільних відносин, створюють нові умови, в яких має забезпечуватись реалізація впроваджуватися права на свободу релігії або переконань. Війна в Україні, спричинена російською агресією, та війни в інших країнах, які створюють нові безпекові умови та виклики для свободи релігії або переконань та впливу релігійних діячів у таких конфліктах; посилення суперечностей між правом на свободу релігії або переконань й правом бути недискримінованим на основі гендерної ідентичності та сексуальної орієнтації; політизація свободи релігії або переконань, яка може бути використана релігійними діячами проти офіційного правового визнання одностатевих партнерств чи боротьби із домашнім насильством; збільшення впливу приватних акторів (зокрема, бізнес-корпорацій) на права людини – всі ці нові умови, обумовлені розвитком суспільних відносин або ж суспільними кризами, створюють необхідність переосмислення та вироблення комплексної характеристики права на свободу релігії або переконань.

Актуальність обраної теми обґрунтовується також значними викликами для балансування права на свободу релігії або переконань та безпеки в Україні – державі, в якій десять років триває російська війна, і в якій релігія та представники релігійних об'єднань відіграють значну роль. Важливим є розуміння засад, які зумовлюють виважене балансування права на свободу релігії або переконань з такими суспільними благами, як безпека та суспільна мораль. Окреслення меж праворегулювання свободи релігії або переконань ускладнюється кореляцією права на свободу релігії або переконань з іншими правами, зокрема, такими, як заборона дискримінації. Виклики для реалізації одних прав зумовлюють необхідність їх посиленого захисту і, як наслідок – обмеження інших.

Функціонування права в таких умовах формує нові закономірності та зумовлює основні тенденції розвитку права на свободу релігії або переконань. Необхідність визначення закономірностей та тенденцій розвитку права на свободу релігії або переконань в умовах нових викликів зумовила потребу у зверненні до таких сучасних дискурсів, як фемінізм, деколоніалізм, цілі сталого розвитку, підхід спроможностей, які не здобули належної уваги у вітчизняній правовій науці. Зазначені дискурси поглиблюють розуміння права на свободу релігії або переконань шляхом визначення таких закономірностей і тенденцій його розвитку: реалізації в умовах необхідності подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини та релігійні жінки; врахування особистісних (фізичних та психологічних особливостей) та системних чинників (складних взаємодій між соціальними, культурними, інституційними та екологічними особливостями певного суспільства), які впливають на правові спроможності індивіда чи групи індивідів; врахування контексту історичного панування певної релігії чи культури у колонізованих суспільствах, який не забезпечує субстантивний захист прав релігійних меншин та потребує додаткових позитивних дій держав.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є формування цілісного теоретико-правового розуміння права на свободу релігії або переконань шляхом визначення закономірностей та основних тенденцій його розвитку в умовах

сучасних викликів та необхідності пошуку належного балансу з іншими основоположними правами людини і свободами, безпекою та іншими загальними благами.

Для досягнення поставленої мети в роботі вирішуються такі завдання:

- простежити розвиток ідей щодо необхідності захисту свободи релігії або переконань;
- сформулювати, як визначають свободу релігії або переконань сучасні дискурси сталого розвитку, підходу спроможностей, фемінізму та деколоніалізму;
- з'ясувати проблематику відсутності усталеного тлумачення права на свободу релігії або переконань в різних юрисдикціях;
- розкрити позитивні та негативні зобов'язання держави щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань та можливість відступу державою від міжнародних зобов'язань в сфері захисту цього права в умовах війни чи в ситуації інших суспільних небезпек;
- визначити роль приватних (недержавних) акторів у забезпеченні права на свободу релігії або переконань на робочому місці;
- деталізувати критерій суспільної моралі як підставу для обмеження прав людини через сприйняття моралі як суспільного консенсусу щодо превалювання одних прав над іншими, зокрема, через використання аргументу про переважання права на гідність ненародженої дитини над правом жінки над персональною автономією;
- охарактеризувати гарантії захисту права на свободу релігії або переконань в умовах загрози національній, суспільній, громадській безпеці та публічному порядку;
- розкрити питання пропорційності при балансуванні права на свободу релігії або переконань з правом не бути дискримінованим на основі гендерної ідентичності та сексуальної орієнтації.

Об'єктом дослідження є загальнотеоретичні засади, що виникають при регулюванні права на свободу релігії або переконань.

Предметом дослідження є правове забезпечення, повага та захист права на свободу релігії або переконань.

Методи дослідження. В дисертації використано методологію різного рівня. Серед методологічних підходів філософського рівня у роботі було використано діалектичний, аксіологічний та герменевтичний підходи. *Діалектичний* підхід застосовано для того, щоб оцінити взаємовплив різних норм праворегулювання на захист права на свободу релігії або переконань: як політики і практики окремих держав й акторів можуть впливати на обсяг забезпечення права на релігійну свободу, і як саме визначення права на релігійну свободу впливає на формування політик та практик. Діалектичний підхід також дозволив врахувати соціальні зміни у сучасних суспільствах та їх вплив на переосмислення змісту права на свободу релігії або переконань (наприклад, через розвиток концепцій гендерної ідентичності та сексуальної орієнтації).

При балансуванні права на свободу релігії або переконань з іншими правами людини (заборона дискримінації, гендерна рівність), або суспільними благами (мораль, безпека) було застосовано *аксіологічний* підхід, що дозволило розглянути цінності, які лежать в основі кожного з прав або благ: свобода релігії або переконань, заборона дискримінації, гендерна рівність – цінності свободи, ідентичності, самоідентифікації та автономії; безпека – цінності захисту та сталості; мораль – цінності універсальності.

Герменевтичний підхід застосовано для тлумачення та розуміння змісту, що закладається різними авторами окремих норми щодо регулювання права на свободу релігії або переконань, за допомогою герменевтичного кола, що полягає у тлумаченні текстів із врахуванням передрозуміння норми, так і пізнання сутності тексту через його частини. Зокрема, коли сенс загальної норми (конституції, конвенції) щодо свободи релігії або переконань стає зрозумілим, коли розглядаються конкретні випадки (справи), а сенс окремих випадків стає зрозумілим, коли співвідноситься із сенсом загальної норми. Цей підхід дозволив визначити відмінності у інтерпретаціях права на свободу релігії або переконань у різних державах та різними акторами (державними інституціями, приватними

акторами, міжнародними організаціями).

Деталізуючи *герменевтичний* підхід, *формально-логічний* метод як власний метод правознавства був використаний для аналізу текстів різних нормативно-правових актів, як-от міжнародно-правові договори, конституції, спеціальні закони, для характеристики визначення права на свободу релігії або переконань в різних державах.

В роботі застосовано загальнонаукові методи, серед яких *історичний*, *логічний* та *метод деконструкції*. Історичний метод дозволив проаналізувати етапи розвитку ідеї про релігійну свободу як основоположне право людини. У дослідженні використано *логічний* метод через *структурний аналіз та синтез* в контексті вивчення місця релігійної свободи у структурі прав людини. Результати дослідження у вигляді викладення основних системних характеристик забезпечення права на свободу релігії або переконань у сучасному світі було визначено за допомогою *індукції*: на основі конкретних проаналізованих прикладів забезпечення чи втручання у релігійну свободу зроблено висновок про рівень захисту/обмеження цього права в окремих суспільствах.

Стосовно окремої сфери концепцій, як-от фемінізм та деколоніалізм застосовувався метод деконструкції з подальшим використанням їх реконструкції на нових підставах. Цей метод дозволив переосмислити право на свободу релігії або переконань з точки зору наповнення цього права характеристиками, що включають потреби таких вразливих груп суспільства, як релігійні, культурні меншини, жінки, корінні народи. Це дозволило деконструювати існуючий репресивний дискурс (як колоніальний, маскулінний та протекціоністський) щодо деяких ознак права на свободу релігії або переконань та реконструювати їх з метою надати більш інклюзивний захист безпосередньо носіям права, який враховує особистісні умови індивіда чи групи індивідів.

У роботі висунуто тезу про те, що саме не протиставлення, а розуміння свободи релігії або переконань та інших прав людини як взаємодоповнюваних призводитиме рівнозначної реалізації кожного права. Для захисту цієї тези застосовано *інверсію*, що дозволило аргументувати, що захист права на свободу

релігії або переконань може сприяти захисту інших прав, а не перешкоджати їх реалізації за допомогою побудови теоретичних гіпотез щодо пошуку балансу між правом на свободу релігії або переконань з іншими правами на підставі, зокрема, використання прикладів на підтримку такої гіпотези і контрприкладів на критику такої гіпотези.

Існування великої кількості практичних справ щодо забезпечення та захисту свободи релігії або переконань зумовило необхідність застосування *порівняльного* методу в контексті вивчення та порівняння практичних випадків щодо балансування між релігійною свободою, іншими правами або суспільними благами.

При використанні словосполучення «зміст права на свободу релігії або переконань» за основу взято класичний розподіл в теорії права на предмет права, носія та адресата права. В контексті дисертаційного дослідження носіями права на свободу релігії або переконань є індивід (для враження особистісних вірувань або переконань) або об'єднання індивідів (для колективного прояву свободи досліджуваної свободи).¹ Адресатами права на свободу релігії або переконань виступають державні актори, які мають позитивні та негативні зобов'язання поважати, захищати та забезпечувати право на свободу релігії або переконань, та приватні (недержавні) актори,² які мають обов'язок поважати право на свободу релігії або переконань, що може вимагати виконання як негативних, так і позитивних зобов'язань. Водночас поняття «змісту» права на свободу релігії або переконань також використовується у дослідженні для визначення основних елементів та характеристик права на свободу релігії або переконань.

У нормативно-правових актах та дослідженнях різних вчених для позначення права на свободу релігії або переконань регулярно використовуються

¹ Носіями права на свободу релігії або переконань у формі його колективного прояву можуть виступати різні форми релігійних об'єднань (асоціацій, організацій). Відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» релігійними організаціями є «релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій» [382].

² У дисертації вживається термін «*актор*» в розумінні більш класичного для українського теорії права поняття «суб'єкт права» у зв'язку з міжнародно-усталеним виразом «державні та недержавні актори», зокрема, щодо позначення «недержавних акторів», які включають «приватних», «бізнес» та «корпоративних» акторів, яке є усталеним терміном у сфері бізнесу та прав людини [317].

такі вирази, як релігійна свобода; свобода релігії; свобода віросповідання; свободу світогляду і віросповідання; свобода совісті; свободи думки, совісті, релігії чи переконань. Усі вони є синонімічними термінами для конкретного права людини приймати та сповідувати релігію [34; 70; 77; 133; 147; 230; 399; 405]. Це дисертаційне дослідження також використовуватиме вищевказані словосполучення як синоніми поряд із конвенційним терміном «свобода релігії або переконань».

В контексті визначення найбільш вживаного у тексті виразу «свобода релігії або переконань» варто зазначити, що тут «релігія» постає як певна система віри та поклоніння, а переконання вживається для позначення більш ширшої системи переконань індивіда, які можуть прирівнюватися до релігійних з метою захисту усього спектру екзистенційних переконань людини, що потребують правового забезпечення [147] (*див. детальніше* розділ 1.2 дисертації). Оскільки такого визначення досліджуване право людини набуло на етапі закріплення у міжнародно-правових актах, то у розділах дисертації щодо історичного розвитку цього права людини та сприйняття його як ідеї в більш широкому, філософському контексті, почасти також використовуються терміни «свобода релігії» та «релігійна свобода». Адже в історичному розрізі, а також у наукових працях різних вчених свобода релігії не завжди охоплює свободу переконань, тому важливим є контекст, в якому застосовується термінологія.

Наукова новизна одержаних результатів. У дисертаційному дослідженні вперше наведено комплексну загальнотеоретичну характеристику свободи релігії або переконань як міжнародно-визнаного права людини та його взаємодії з іншими правами та суспільними благами в умовах сучасних викликів. У дисертації

вперше:

- визначено закономірності та основні тенденції розвитку свободи релігії або переконань в умовах сучасних викликів, серед них необхідність: подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини та релігійні жінки; врахування особистісних (фізичних та психологічних особливостей) та системних чинників (складних

взаємодій між соціальними, культурними, інституційними та екологічними особливостями певного суспільства), які впливають на правові спроможності індивіда чи групи індивідів; врахування контексту історичного панування певної релігії чи культури у колонізованих суспільствах, який не забезпечує субстантивний захист прав релігійних меншин та потребує додаткових позитивних дій держав на підставі системного дослідження права на свободу релігії або переконання з урахуванням сучасних дискурсів щодо цілей сталого розвитку, підходу спроможностей, фемінізму та деколоніалізму;

- деталізовано підхід спроможностей як здатність людини приймати власні рішення (спроможності), які можуть реалізуватися в житті (функціонування), що дозволяє обґрунтувати субстантивний захист права на свободу релігії або переконань як правової спроможності шляхом висунення вимоги врахування особистісних (фізичних та психологічних особливостей особи) та системних чинників (складних взаємодій між соціальними, культурними, інституційними та екологічними особливостями певного суспільства);
- застосовано підходи фемінізму та деколоніалізму, які пропонують деконструкцію усталених понять та їх реконструкцію з врахуванням особистісних характеристик індивіда або групи індивідів, що дозволило по-новому обґрунтувати характеристики права на свободу релігії або переконань, які враховують спроможності таких вразливих груп населення, як жінки, корінні народи, релігійні та культурні меншини, що є умовою субстантивного захисту їх права на свободу релігії або переконань як поза рамками, так і в межах панівної релігії, ідеології чи культури;
- визначено, що приватні (недержавні) актори зобов'язані поважати право на свободу релігії або переконань та забезпечувати можливість різноманітності проявів релігійних переконань на робочому місці, що може вимагати виконання як негативних, так і позитивних зобов'язань,

зокрема, не допускати створення політик, які впроваджують автоматичну й абсолютну заборону на будь-який прояв релігії на робочому місці, та здійснювати дії щодо розумного пристосування потреб у прояві релігійної свободи на робочому місці;

- запропоновано концепцію вимоги мінімального стандарту у забезпеченні реалізації права на свободу релігії або переконань через встановлення обов'язкової вимоги розгляду запиту на реалізацію права на релігійну свободу та встановлення належної процедури захисту порушеного права.

удосконалено:

- розкриття змісту зобов'язань держави, зокрема, в негативному зобов'язанні не втручатися у право на свободу релігії або переконань та позитивному зобов'язанні створювати належні умови для захисту та реалізації права на свободу релігії або переконань, зокрема, через недопущення дискримінаційних та насильницьких дій, вчинених приватними особами щодо релігійних меншин, чи представниками панівних релігій щодо релігійних, сексуальних або гендерних меншин;
- розуміння належного балансу між забезпеченням права на свободу релігії або переконань та недискримінацією, що забезпечується через загальну заборону дискримінації, проте створення пропорційних виключень із такого правила щодо індивідів та груп, які не можуть надавати певні послуги чи здійснювати певні дії, що суперечать їх релігійним переконанням;
- обґрунтування недопустимості використання мови релігійної свободи у боротьбі проти прийняття законодавства, спрямованого на захист прав та цінностей, які розглядаються як нетрадиційні у релігійному світосприйнятті, зокрема щодо протидії домашньому насильству або одностатевих партнерств або для обмеження прав сексуальних чи гендерних меншин;
- розуміння конфлікту між правом жінки на розпорядження власним тілом та обмеженнями права на аборт, що показано як конфлікт між правом

людини та суспільною мораллю.

набули подальшого розвитку:

- ідеї терпимості та толерантності як історичної передумови впровадження права на свободу релігії або переконань;
- обґрунтування меж втручання у право на свободу релігії або переконань, коли принципи щодо захисту самої суті права (“core right”), яке обмежується, законності, легітимної мети та пропорційності вимагають постійного пошуку балансу та застосування принципів легітимності та пропорційності у кожному випадку можливого обмеження права на свободу релігії або переконань або ж обмеження інших прав заради захисту права на свободу релігії або переконань;
- розуміння проблематики концепцій «секуляризму», «нейтральності» при регулюванні права на свободу релігії або переконань, які посилюють виключеність (“exclusion”) певних категорій індивідів з суспільства через сприйняття їх через призму «інакшості» (“othering”);
- ідеології «плюралізму» та «недискримінації» у специфічному розрізі гарантії та реалізації права на свободу релігії або переконань, а саме через їх позитивне застосування та підтримання різноманітності релігійних, гендерних та культурних ідентичностей;
- аргументування обмеження права на свободу релігії або переконань через загрозу громадській, суспільній або національній безпеці та публічному порядку, де для належної легітимації втручання важливим є врахування умов загрози існування нації з одного боку, та невід’ємного права на свободу релігії або переконань – з іншого;
- ідея взаємодоповнюваності та підсилення прав на свободу релігії або переконань, гендерну рівність, та права не бути дискримінованим на основі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності.

Практичне значення отриманих результатів. Напрацювання дисертаційного дослідження можуть бути використані у:

- створенні та зміні нормативно-правових актів щодо забезпечення права

на свободу релігії або переконань та меж втручання у її реалізацію в Україні;

- судових та адміністративних провадженнях й рішеннях для покращення правової аргументації щодо регулювання права на свободу релігії або переконань;
- в корпоративних політиках та практиках щодо покращення забезпечення права на свободу релігії або переконань у приватному просторі;
- навчально-освітньому процесі щодо вивчення реалізації права на свободу релігії та переконань у різних правових вимірах та соціальних контекстах;
- науковому процесі з метою подальшого розвитку тематики захисту, поваги та реалізації права на свободу релігії та переконань у публічному та приватному просторі.

Апробація матеріалів дисертації. Дисертація обговорена на кафедрі прав людини та юридичної методології Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Деякі результати роботи були висловлені на очних та заочних, шляхом публікації тез доповідей, виступів, доповідей та лекцій у наступних заходах: Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців (м. Харків, 27 травня 2021 року); Джерела права в наукових юридичних дослідженнях (м. Харків, 20-21 травня 2021 року); Права людини як індикатор розвитку сучасної держави (м. Київ, 13 грудня 2021 року); Sustainable Development and Courage: Culture, Art and Human Rights (м. Стокгольм, Швеція, 14-17 червня 2022 року); Young Scholars Fellowship on Religion and the Rule of Law at Christ Church (м. Оксфорд, Сполучене Королівство, 17 липня – 4 серпня 2023 року); Religious Freedom during Russian-Ukrainian War (м. Ханой, В'єтнам, 20 листопада 2023 року).

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається із анотації, вступу, 3 розділів, які містять 9 підрозділів, висновків, списку використаних джерел та додатків. Загальний обсяг дисертації становить 233 сторінки, у тому числі основного тексту – 189 сторінок. Список використаних джерел налічує 448 праць.

* * *

Це дисертаційне дослідження присвячується моєму татові. Він був і продовжує бути моєю найбільшою підтримкою у професійному та науковому шляху. Ця робота була доопрацьована й завершена з надією, що одного дня він зможе її прочитати.

РОЗДІЛ 1

ПІДХОДИ ДО ОБҐРУНТУВАННЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ АБО ПЕРЕКОНАНЬ ЯК ПРАВА ЛЮДИНИ

Концепція свободи релігії або переконань як права людини має довгий та складний шлях розвитку від заперечення існування свободи релігії або переконань як такої до інтеграції у сучасних дискурсах з прав людини. Для того, щоб зрозуміти проблематику забезпечення права на свободу релігії або переконань на сьогодні, необхідно розуміти, які етапи формування свобода релігії пройшла перед тим, як стати міжнародно-визнаним правом людини та конституційною цінністю в багатьох національних юрисдикціях. Розділ 1 окреслює основні етапи й особливості розвитку філософської та правових ідей щодо змісту та меж свободи релігії.

Перший підрозділ Розділу 1 пояснює історичний розвиток філософської ідеї щодо свободи релігії через три ідеології: нетерпимість, терпимість (толерантність) та плюралізм. Ці три явища відображають основні етапи зміни сприйняття свободи людини сповідувати певне вірування чи переконання. Поступово підрозділ приводить до сучасного розуміння права на свободу релігії або переконань як основоположного та невід’ємного права людини.

Другий підрозділ визначає наповнення та зміст права на свободу релігії або переконань у юридичних вимірах різних правових систем, культур та країн. Зокрема, розкривається визначення та ключові елементи права на свободу релігії або переконань в міжнародних документах з прав людини – Загальна декларація прав людини, Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, Декларація ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань, а також через регіональні акти із захисту прав людини – Європейська конвенція з прав людини і основоположних свобод, Арабська хартія з прав людини, Африканська хартія з прав людини і народів, Азійсько-Тихоокеанська декларація прав індивідів і народів й Американська конвенція з прав людини. Підрозділ також розглядає положення стосовно свободи релігії або переконань і конституціях певних країн, зокрема, Конституції Сполучених Штатів Америки

(далі – США), Малайзії та Сінгапуру. Також висвітлюються основні ідеї щодо наповнення та меж права на свободу релігії або переконань та окремих її елементів і їх співвідношення з демократією та лібералізмом.

Третій підрозділ досліджує роль свободи релігії або переконань і сучасних дискурсах, а саме - цілях сталого розвитку, підході спроможностей, деколоніалізмі та фемінізмі. Підрозділ пояснює як забезпечення свободи релігії або переконань може сприяти захисту прав певних груп населення, як жінки, корінні народи тощо. Розглядаються критичні філософські та правові позиції щодо визначення змісту свободи релігії у різних континентах, культурах та традиціях. У розрізі універсальності прав людини звертається увага на дослідження та спостереження щодо можливості існування різних підходів та парадигм у створенні, формуванні та захисті права на свободу релігії або переконань.

1.1. Розвиток ідей про свободу релігії або переконань як основоположного права людини

Перший підрозділ Розділу 1 пояснює історичний розвиток філософської ідеї щодо релігійної свободи через три ідеології: нетерпимість, терпимість (толерантність) та плюралізм. Ці три ідеології відображають основні етапи зміни сприйняття свободи людини сповідувати певне вірування чи переконання. Поступово підрозділ приводить до сучасного розуміння права на свободу релігії або переконань як основоположного та невід’ємного права людини, що буде розкрито в наступному підрозділі.

Можливість реалізації свободи релігії або переконань³ як одного з основоположних прав людини протягом усієї історії свого існування викликає безліч дискусій щодо меж наповнення такого права, міри його реалізації та обмеження. Адже закріплення даного права накладає обмеження не лише на

³ У даній роботі синонімом до виразу «свобода релігії або переконань» також виступатимуть поняття «релігійна свобода», «свобода релігії», «свобода віросповідання», «свобода совісті», «свободи думки, совісті, релігії чи переконань».

світські держави, але й на релігійні організації, встановлюючи обмеження для втручання у свободу індивіда щодо вибору своєї релігійності або її відсутності.

Свідчення про перші документи, що захищали свободу релігії, сягають декількох століть до нашої ери. Вчені Інформаційного Центру щодо прав людини звертаються до перської цивілізації, якій приписують проголошення свободи релігії та свободи від поневолення. Вони були записані в невеликому глиняному циліндрі, Едикті Кіра десь після 539 р. до н.е., після завоювання Вавилону, де люди мали власну релігію [19]. Правитель Кір затвердив в Едикті повернення всіх місцевих релігій Вавилону до можливості їх сповідання [124].

Проте основного розвитку філософська ідея свободи релігії набула через історію християнства. Протистояння різних релігійних вчень часто ставали причиною кривавих війн, переслідувань та знищення цілих груп народів. Історія релігійних переслідувань почалася в 167 році до н.е. коли цар Антіох IV видав низку указів, які забороняли єврейську релігійна практика, придушуючи її обряди, та примушуючи євреїв дотримуватися звичаїв Селевкідів [334, с. 219]. Іншим одним із перших проявів релігійної нетерпимості стали гоніння християн у Римській імперії [413]. За правління римського імператора Нерона масові звірства щодо людей, що сповідували християнство, досягли піку жорстокості у 64 році нашої ери. Послідовників Ісуса Христа (включно) збирали на аренах та скормлювали диким звірам, або спалювали [432, с. 178]. Екхард Й. Шнабель вертається до свідчень Тацита щодо масових розправ над християнами часів Римської імперії [272, с. 543].

Це були люди, яких ненавиділи за свої ганебні пороки людей, яких називають християнами. ... І тому спочатку заарештовували тих, хто зізнався. Згодом величезну кількість людей було засуджено в результаті їх розкриття не стільки через підпал, скільки через їхню ненависть до людства. Образа супроводжували їх кінець: вони були закутані в шкури диких тварин і гинули, розтерзані собаками; або їх прибивали до хрестів і, коли денне світло пішло, горіло, щоб забезпечити освітлення вночі... У результаті, навіть

якщо вони були винними і заслуговували покарання, жалість до них виникла через враження, що вони були знищені не для суспільного блага, а для задоволення жорстокості однієї людини [271, с. 192-193].

Під час розповсюдження християнства в Японії знищували сім'ї, які прихистили у себе християнських священників, а також родини, які проживали біля такої сім'ї [98]. Ці приклади можуть вважатися проявом крайньої жорстокості щодо християн, але суворі придушення іновірства є однією з основних характеристик явища релігійної нетерпимості впродовж усієї історії існування та формування релігійної свободи в різних суспільствах. Парадоксом такої нетерпимості є те, що коли певна релігійна група з меншості переходить у більшість й займає панівне становище у суспільстві, то починає застосувати ті ж самі методи переслідувань до релігійних меншин, що застосовувалися до неї [85, с. 6].

Після легалізації християнства Костянтином Великим у Міланському едикті 313 року [33]. Едикт проголосив «який не лише визнав християнство, а й зрівняв християнство у правах та можливостях з державним культом і, що найголовніше, проголосив «повну й необмежену свободу релігії» [364, с. 91; 349]. Положення едикту вміщують волю Костянтина Великого та Ліцинія Августа:

ми даємо християнам, а також усім (*іншим*) (*виділено мною*) дозвіл вільно слідувати релігії, яку кожен обирає, щоб будь-яке Божество, яке є на небесному троні, могло бути жалісливим і проявляти прихильність до нас самих і до всього, що є під нашою владою... християни мають вільний і необмежений дозвіл практикувати свою релігію... для спокою у наші часи така свобода, як у релігії та обрядах чітко та вільно надається іншим, так що кожна людина може отримати повний дозвіл поклонятися тому, що вона вибере [33, с. 192-193].

У часи хрестових походів, а саме 1129 року під час собору, Папою II Гонорієм вперше було визнано священне право вбивати з метою захистити віру у

Латинському статуті, так вперше у християнстві відбулася теологічна легітимація вбивства [373, с. 73-77], яке водночас вважалося смертним гріхом відповідно до Святого Письма. Найвищої точки переслідувань релігійних меншин та розвитку релігійного фанатизму став період Інквізиції (13-19 століття) [10], що характеризувалася тим, «що філософія була практично ідентична релігії, знання було поставлено на службу християнської релігії та теології, етика і право представляли собою тільки подальшу розробку абсолютних заповідей християнства» [389]. Формуючись Домініком Гузманом як рух проти ересі у південній Франції з метою «догляду за душею» інквізиція з часом перетворилася на репресивний механізм, який карав будь-який відступ від єдино встановленої, моністичної дисципліни християнства [10, с. 17-19].

У видатній філософській та богословській праці «Сумма Теологій», розпочатій у 1265 році й відповідний період зародження інквізиції Тома Аквінський виклав основні засадничі принципи сприйняття та поводження з невіруючими та єретиками [15]. Він писав, що хоча невіруючі грішать у своїх обрядах, до них можна проявляти певну терпимість, або через добро, яке випливає з цього, або через якесь зло, якого уникають [15, с. 1625]. Проте на питання чи можна толерувати єретиків, Тома Аквінський відповідає, що

... вони заслуговують не тільки бути відлученим від Церкви відлученням, але також бути відлученим від світу смертю. Бо зіпсувати віру, яка живить душу, набагато важча справа, ніж підробити гроші, які підтримують дочасне життя. Тому якщо фальсифікатори грошей та інші зловмисники є негайно засудженими до смерті світською владою, набагато більше причин є для єретиків, як тільки їх визнають винними в ересі, не тільки відлучити від церкви, але навіть стратити. З боку Церкви, однак, є милосердя, яке дивиться на навернення відступника, тому вона засуджує не відразу, а «після першого і другого повчання» [15, с. 1631].

Попри певні відлуння до необхідності толерувати невіруючих, тобто «інших», вищезазначені положення стали богословська-філософською

підвалиною для застосування суворих репресій проти відступників або єретиків. З часом згубні та жорстокі наслідки політики та практики інквізиції зрештою призвели до необхідності зміни підходу Католицької церкви до критики та іновірства [343, с. 3]. Відповідно й філософська думка того часу сформувала іншу парадигму щодо свободи релігії – віротерпимість.

Матіас Махмалан зазначає, що Августин Блаженний був одним із перших, хто почав свідчити про толерантність до релігійних переконань. Автор звертається до виразу Августина, що одна людина може «мимоволі увійти до церкви, мимоволі підійти до вівтаря, прийняти таїнство неохоче, але вірити насправді може лише охоче» [197, с. 2477]. Проте згадки про абстрактну свободу волі у виборі віри раннього періоду діяльності Августина Блаженного [46, с. 108-110] згодом перейшли у легітимізацію релігійного переслідування, якщо воно здійснювалося заради спасіння тих, хто піддавався репресіям [263, с. 51]. Він розробив перший систематичний захист релігійних переслідувань в історії західної цивілізації. Августин назвав свій підхід «праведним переслідуванням», оскільки він виправдовував переслідування за праведну справу порятунку людей від вічних мук пекла. По суті, це був варіант «для їх же блага» [286]. У листі 185 Святий Августин пише стосовно єретиків, що «багато хто знайшов перевагу (як ми довели і щодня доводимо реальним експериментом) у тому, що спочатку були змушені страхом або болем, щоб потім вони могли піддатися впливу навчання або могли слідувати на ділі тому, що вони вже навчилися в слові» [288, пара. 21].

Поряд із створенням доктрини нетерпимості до інших релігій у часи Середньовіччя у Європі і християнському просторі, схожі процеси відбувалися у Близькому та Середньому Сході. З розвитком Ісламу немусульманські культури регіони стали зазнавати все більших утисків. Джонатан Беркей описує, що досвід прихильників інших релігійних традицій з їх новою арабськими правителями було настільки складним. Адже, попри певну толерантність в часи раннього Ісламу, зрештою ісламське право чітко розрізнило між монотеїстами, які володіють об'явленим писанням, та іншими, пропонуючи останнім вибір: навернення або смерть [28, с. 99]. Деякі науковці стверджують, що пізніше, починаючи з

сімнадцятого століття, дискурс про свободу віросповідання на Близькому Сході переплітався з європейськими проектами поширення «захисту» на немусульманських меншин (здебільшого християн) як засіб забезпечення європейської міжнародної безпеки [198, с. 419]. Аспекти сучасного право захисту релігійних меншин у мусульманських суспільствах та мусульманських релігійних меншин – у європейських, будуть детальніше розглянуті в наступних частинах дисертаційного дослідження.

На шляху до толерантності. Засадничою роботою із початку розвитку усвідомлення свободи релігії як права людини є «Листи віротерпимості» Джона Локка. Видатний філософ заклав первинне розуміння релігійної толерантності як основи поваги до прав інших людей. Він пише, що «бо нелегко переконати розумних людей у своєму палкому та щирому бажанні врятувати в житті майбутньому брата свого від геєни вогненної тому, хто безжально і охоче віддає його в цьому житті кату для спалення» [187, с. 17]. У Листах Локк наголошує, що Бог не встановлював повноважень для однієї людини над іншою, щоб повернути її до своєї релігії [187, с. 17]. Локк завзято виступав проти релігійних переслідувань та покарань. Він вказував, що, навпаки, «є лише одна річ, яка збирає людей до бунту, і це гноблення» [187, с. 18]. Локк продовжує, що

завзяття в захисті бога, церкви, спасіння душі, у жарі, що призводить до спалювання на кострі, залишаючи безкарними і не засуджуючи ці злочини та моральні огріхи, діаметрально протилежні, загальному християнському вченню... Якщо хтось діє інакше, залишаючись безжальними та невблаганними по відношенню до інакодумців, водночас буде поблажливим до гріхів і моральних пороків, недостойних ім'я християнина, як би це не поширювало вчень церкви, цілком зрозуміло, що він щось шукає інше, а не Царство Боже [187, с. 11].

Ідеї Локка дали підґрунтя для релігійної толерації. Водночас толерація виступала лише запобіжником від насильства, здатним спинити нетерпимість. Все ж сама нетерпимість до «іншості», інших релігій та вірувань надала поштовх до

жорстоких обмежень права на релігійну свободу і толерантність не може вирішити питання щодо прийняття відмінностей між людьми. Бернард Вільямс пише, що

практика толерантності означає лише те, що одна група фактично мириться з існуванням іншої, відмінної групи... Однією з можливих основ такого ставлення... є чеснота толерантності, яка підкреслює моральне добро у можливості миритися з віруваннями, які хтось вважає образливими.... Якщо має бути питання толерантності, необхідно, щоб існувала якась віра, практика чи спосіб життя, які одна група вважає (як би фанатично чи нерозумно) неправильними, помилковими або небажаними [31, с. 21].

Фактично, Джон Локк проводить паралель між відсутністю віротерпимості та фанатизмом. Терпимість до іншого релігійного світогляду означатиме для фанатично віруючих, що їх віра не є настільки сильною, якщо вони можуть примати іншу релігію як ідею, яка має право на існування.

Фанатизм заперечує будь-що відмінне від єдиного правильного шляху до істини [275]. Фанатизм не знаходить простору для інакшості й різноманітності, а отже, - й не може сповідувати терпимість. Недарма Роберт П. Джордж у роботі «Природне право, Бог та Людська Гідність» звертає увагу, що релігійна свобода сприймається фундаменталістами як «ліцензія до ересі та релігійної безвідповідальності», а лібералами - як «виснажена форма релігійного фундаменталізму» [119, с. 70]. Релігійний фундаменталізм протиставляється негативному секуляризму [346, с. 157]. Автор розрізняє негативний секуляризм як заперечення релігії в приватній сфері від позитивного секуляризму, який забезпечує рівно існування різноманітних релігійних напрямків в плюралістичному суспільстві [346, с. 157].

Брайан Лейгер пише про те, що, звичайно, набагато б легше було, якби люди могли відчувати байдужість ('indifference') до відмінності інших, аніж знайти в собі сили сприймати, наприклад, відмінності своїх сусідів по будинку у розумінні їх гендерної, сексуальної ідентичності, тощо. Для нього толерантність означає, що домінуюча група має у своєму розпорядженні засоби для ефективної та надійної

зміни або припинення переконань або практик групи, чий погляд не приймаються; і все ж домінуюча група визнає, що існують моральні або епістемічні причини (тобто причини, пов'язані зі знанням чи істиною), які дозволяють групі, до якої більшість є неприхильною, продовжувати вірити та робити те, що вона робить [180, с. 5].

Джон Локк у пошуках аргументації на користь віротерпимості описував історію про те, як представники однієї релігійної культури можуть викорінювати іншу заради впровадження релігійної та ідеологічної єдності. Він описує, що, якщо певна релігія чи переважаюча більшість певного світогляду хоче викоренити іншу, яку вважає неправильною, то вона буде змушена знищити усіх послідовників «неправильного» переконання доки таке переконання не буде викоріненим настільки, щоб не виникнути знову, поки живий хоч один із тих, хто сповідує християнство або знає про нього зі свідчень інших [186]. Локк далі продовжує, що, якби такі принципи досягнення єдності дотримувалися в Англії, то довелося б винищити стільки людей, що у країні б не залишилося населення. Таким чином, філософ виводить одну із головних причин для практики сповідання віротерпимості як цінності – виховання широти поглядів й терпимості у тому, які ідеї мають сповідуватися і якими обрядами закріплюватися призведе лише до укріплення держави [188].

Порівнюючи віротерпимість з досягненням інших благ філософ задається питаннями

хіба в такому разі буде встановлено законом звертатися за порадою тільки до римських лікарів і кожен буде зобов'язаний жити лише за їхніми розпорядженнями? Невже не можна буде приймати жодних ліків, крім отриманої з женевської аптеки, ніякої їжі, крім приготовленої у Ватикані? Або, наприклад, щоб підданам жилося багато і розкішно, закон зобов'яже всіх займатися торгівлею чи музикою? [187]

Локк зазначає, що будь-які крайнощі у відстоюванні певної ідеї, будь-то повне підкорення чи всезагальна свобода, постійно будуть в антагонізмі до інших

ідей. За Локком прагнення досягнути певної свободи в абсолюті завжди буде встановлювати дуже високі вимоги та очікування, але не будуть встановлювати меж для свавілля [186; 188]. Саме тому терпимість до інших ідей та надання простору для існування інших прав є одним із ключових проявів таких ознак прав людини як невід'ємність та взаємодоповнюваність.

Розвиток релігійної свободи розпочався з толерування релігійних меншин у період Просвітництва, яке, тим паче, не передбачало визнання релігійними переконань атеїстів чи представників інших нетрадиційних вірувань. Проте з розвитком модерного права прав людини, свобода релігії або переконань почала охоплювати набагато ширший перелік переконань людини, не обов'язково прив'язаних до певної релігії, але таких, що передбачали той самий захист, що й традиційні релігії [7, с. 33, 201].

Алексіс Токвіль, видатний французький філософ 19 століття, відкрив американську модель сепарації держави та церкви, яка забезпечувала можливість співіснування різноманітних релігій [148, с. 97]. Унікальна модель відмежування релігії від урядування державою в США заклала принципи релігійної свободи. У статуті штату Вірджинія 1786 року заборонено «будь-який примус уряду з підтримки релігійного поклоніння чи навчання та заборонено будь-які цивільні покарання за релігійні думки чи переконання особи» [156]. Статут розробив Томас Джефферсон, але його прийняття як законодавчого акта забезпечив Джеймс Медісон. Він все ще є частиною сучасної конституції Вірджинії і проголошує, що

жодна людина не повинна бути змушена часто відвідувати або підтримувати будь-яке релігійне поклоніння чи місце служіння, піддаватися примушенню, обмеженням, домаганням або обтяженню в його тілі чи речах, а також іншим чином страждати через свої релігійні переконання; але всі люди повинні вільно висловлювати та аргументовано відстоювати свою думку з питань релігії, і що те саме жодним чином не повинно зменшувати, розширювати чи впливати на їхню громадянські спроможності [156].

В іншому документі, *«Меморіал і протест проти релігійних оцінок»*, Медісон писав, що свобода сповідувати обрану релігію є невід'ємним й невідчужуваним правом людини, адже думки й переконання людей не можуть слідувати насильно переконанням інших [194]. Таким чином, історичний етап Просвітництва сформував перші концепції свободи релігії як права людини, яке не може піддаватися примусу з боку інших.

В останні два століття роль релігії щодо формування прав людини, включно зі свободою релігії та переконань, стрімко змінюється. У ХХ столітті у Сполученому Королівстві існували закони щодо заборони гомосексуальних відносин, а у ХХІ ми спостерігаємо, що за неформальними висловлюваннями Папи Франциска, про необхідність сім'ї для гомосексуалістів у жовтні 2020 року, ряд церков у Німеччині прийняли рішення щодо онлайн трансляції вінчання одностатевих пар на протест офіційній позиції католицької церкви щодо заборони релігійного шлюбу між представниками ЛГБТ+ спільнот [411]. Видається, що сама релігія як система переживає різні фази у невідоме і ніхто не може передбачити, наскільки зміниться тлумачення релігійних текстів через деякий час, та як будуть сприйматися дії, які донедавна були абсолютно забороненими і як будуть окреслюватися права на свободу релігії тих людей, поведінка яких визнається неприйнятною самою релігією [367, с. 30]. Можна дійти до висновку, що релігія, як система, за Луманом переживає свій власний «аутопоезіс» [190] і її основним сенсом, зокрема права на свободу релігій або переконань, залишається можливість людини вірити у те, що вона хоче, і сповідувати свою релігію [367, с. 30].

Таким чином, включення свободи релігії й переконань в публічний дискурс відбувається двома відомими шляхами: через концепцію релігійного толерування, коли переважаюча більшість визнає право на існування інакшості, навіть попри те, що не розуміє її; та через концепцію релігійного плюралізму, яка не передбачає домінуючої більшості, а спрямована на взаємне й миролюбне співіснування найрізноманітніших релігійних вірувань та їх представників.

Концепція релігійного плюралізму. Саме для забезпечення релігійного плюралізму й було створене поняття нейтральності держави [276, с. 2881], а саме

створення таких умов регулювання публічного життя, які б не надавали переваг жодній з релігій, а рівноцінно забезпечували їх співіснування. Проте на практиці ми часто можемо зустріти неправильну інтерпретацію понять «нейтральності» й «секулярності» й їх помилкового взаємо заміщення у судових рішеннях та державних регулюваннях. Таке нерозуміння двох абсолютно різних по змісту концепцій та їх визначення тягне за собою часте порушення права на релігійну свободу навіть в тих суспільствах, які не передбачали в своєму державному устрої концепцію секулярності (на відміну від Франції та Туреччини, де проголошено чіткий розподіл між церквою та державою) [259, с. 1013].

Асма Джаханг, колишня спеціальна доповідачка Організацією Об'єднаних Націй (далі – ООН) з питань свободи релігії або переконань, підкреслювала, що визнання, повага до практики релігійного плюралізму, який охоплює критику, обговорення та сумнів щодо цінностей один одного, має бути наріжним каменем стосунків та боротьби з усіма формами дискримінації [155]. Марта Нуссбаум підкреслює щодо релігійного різноманіття, що

цінність поваги до плюралізму сама по собі вимагає відданості деяким міжкультурним принципам як основним правам. Справжня повага до плюралізму означає сильний і непохитний захист релігійної свободи, свободи асоціацій, свободи слова. Якщо ми кажемо, що виступаємо за плюралізм, і водночас відмовляємось від того, що ці пункти не підлягають обговоренню як фундаментальних будівельних блоків справедливого політичного порядку, ми показуємо, що ми справді половинчасті щодо плюралізму.... Ми повинні поважати людей, які віддають перевагу життю в авторитарній релігії (або особистим стосункам), доки певні основні можливості та варіанти виходу твердо гарантовані [221, с. 58-59].

Щодо понять «толерантності» та «плюралізму», варто зазначити, що їх відмінність яскраво описана в роботі Хайнера Білефельдта та Майкла Вінера, де автори ставлять важливе запитання: «Чи може свобода релігії й переконань запропонувати вихід з категорій антиегалітарних політик толерантності та

антиплюралістичних уніфікаційних проєктів?» [37, с. 36]. Адже політика толерантності завжди передбачає нерівність того, хто перебуває у владній позиції більшості й того, хто виконує роль толерованої меншості, що часто може призводити до свавільного вибору більшістю, кого толерувати, а кого ні [37, с. 6-7].

Хайнер Білефельдт звертається до прикладу Середньовіччя, коли релігійні війни, зокрема між католиками та протестантами, набули свого піку, то політика толерантності була необхідністю для виживання. Проте Патент толерантності, виданий у 1781 р. імператором Габсбургів Йосипом II, зберіг офіційний статус римо-католицької церкви, яка продовжувала мати монополію на публічне богослужіння [38, с. 6]. Після виявлення обмеженості даного концепту, в часи Просвітництва популярності набрала ідея так званого уніфікаційного проєкту, представники якого (Вольтер [327], Руссо [73], Кант [160]) зазначали, що є неможливим існування різних богів, зокрема, внутрішні переконання й поклики серця можуть бути направлені лише до однієї вищої сили [38, с. 7]. Проте дана теорія не передбачала специфіки окремих релігій, їх категоричних відмінностей й не залишала місця для різноманітності [38, с. 9].

Білефельдт виокремлює «холістичну концептуалізацію», передумовами необхідності якої є партикуляризація (виділення релігійної свободи з-за межі універсальних прав людини через складну та відмінну структуру релігій як таких); потреба інклюзивного застосування релігійної свободи, включення її до дискурсу про публічні права; необхідність розуміння й усвідомлення справжньої різності й багатства відмінностей серед людей [38, с. 18-20]. Таким чином, автори доходять висновку, що свобода релігії або переконань, будучи частиною всеоб'ємної доктрини прав людини, не може бути захищеною, адже порушення однієї свободи має наслідком порушення інших [38, р. 29].

7 грудня 1965 року на II Ватиканському соборі була прийнята Декларація про релігійну свободу, яка проголосила, що

всі люди повинні бути вільні від примусу з боку як окремих осіб, так і соціальних груп, а також будь-якої людської влади, щоб завдяки цьому в релігійних питаннях нікого не змушували діяти проти своєї совісті і не перешкоджали діяти в належних межах відповідно до своєї совісті: як у приватному, так і в громадському житті, як наодинці, так і у спільноті з іншими людьми [324].

Свобода релігії або переконань в сучасному розумінні – право людини, наповненість якого постійно розвивається. У Сполученому королівстві у 70-80х роках точилися значні дискусії стосовно захисту релігійних почуттів особи, адже через юридичну невизначеність поняття релігії судова практика захищала від богохульства лише представників християнських релігій, що ставило в надзвичайно дискримінаційне положення мусульман, чисельність яких стрімко зростала в країні. Тому термін «релігійний» краще розуміти як історичні конструкції, накладені на різноманітний досвід людей особистої віри, які живуть у межах сукупних традицій.

Щодо визначення свободи релігії або переконань в сучасному праві Рональд Адамс зазначає, що суди визначили релігію в широкому сенсі, включаючи як теїстичні (засновані на Богові), так і нетеїстичні - моральні чи етичні переконання щодо того, що є правильним і неправильним, які прирівнюють до сили традиційних релігійних поглядів» [4, с. 285]. Таким чином, релігія включає не лише традиційні релігії (наприклад, протестантську, католицьку, іслам тощо), але «всі аспекти релігійних обрядів і практики, а також віри» [4, с. 285].

Свобода релігії застосовується не лише до питань релігійних меншин, але й питань релігійної більшості, представники якої можуть перебувати у меншості в інших суспільствах. Саме усвідомлення того, що певна релігійна більшість може опинитися у меншості в інших контекстах, а отже – вимагати додаткового захисту – є сутністю сучасного поняття свободи релігії. Адже вона передбачає захист будь-якого вірування чи переконання та надання гарантій для його втілення чи обмеження.

Фінніс розглядає релігійну свободу не просто як свободу чи право людини, а як обов'язок держави, права та інших індивідів утримуватися від насилля над людиною, яка вчиняє релігійний акт й що основною підвалиною даного права є прагнення людини шукати істину, особливу релігійну [113, с. 2]. Наслідком такого пошуку може стати кардинальна зміна поглядів на певну релігію, відмова від неї, або ж, навпаки, навернення в віру: «Найвища відповідність релігії — або у всякому разі, невід'ємний елемент її відповідності — людському життю й благополуччю полягає в тому, що вона формулює, більш-менш зрозуміло, істину про істину (отже, про совість та про все інше)» [113, с. 9]. Рональд Дворкін розділяє аргументацію щодо свободи релігії на два типи: функціональну, яка означає, що має для особи значення певне вірування, та функціональну, яке передбачає, що лише певні переконання заслуговують на правовий захист [92, с. 120].

Джон Фінніс у своїй статті «Чому релігійна свобода особливим, важливим та обмеженим правом» також досліджує питання чому варто вирізняти релігійну свободу від свободи совісті, адже за поглядами частини науковців релігійна свобода немає жодних ознак, які б надавали їй особливого статусу у порівнянні з іншими, нерелігійними, але глибокими поглядами чи ідеями, які охоплюються правом на свободу совісті [113, с. 5]. Проте чому ж все-таки релігія виділяється з поміж совісті та думки як окрема категорія захисту для прав людини? Фінніс пише що захист свободи релігії відрізняється тим, що для віруючого його релігійне переконання завжди буде істинним й лише можливість існування істини у релігійному вченні робить його вартим захисту [113, с. 8].

Серед інших сучасних філософських тенденцій Мадхаві Сандер визначає, що сьогодні, все більше людей знаходяться в пошуку обґрунтування, рівності та свободи не лише в публічній сфері, але й в сферах свої сімей, культур, релігій. Автор називає таку тенденцію «Нове Просвітництво», яке передбачає, що такі активісти заперечують владу релігійних лідерів та намагаються виразити свою ідентичність не поза, а в релігійних спільнотах [291, с. 1412]. Ці та інші сучасні філософські тенденції щодо визначення та захисту релігійної свободи будуть розглянуті у наступних розділах дослідження.

Усі ці аспекти створюють складну правову та соціальну систему, де люди, які сповідують певну релігію чи переконання, стають уразливими та потребують правового захисту. Це впливає на публічні зобов'язання різних суб'єктів щодо забезпечення права на свободу релігії та переконань. Наступний підрозділ визначає основні юридичні механізми щодо визначення та захисту свободи релігії або переконань як основоположного та міжнародно визнаного права людини.

1.2. Свобода релігії або переконань як міжнародно визнане право

Цей розділ розкриває основоположні правові джерела та їх ролі у формуванні права на свободу релігії або переконань, а також ті соціальні, релігійні основи, які зумовлюють потребу у юридизації свободи релігії або переконань. Також висвітлено основні елементи визначення права на свободу релігії або переконань.

Свобода релігії або переконань у сучасному трактуванні передбачає не лише питання віри чи не віри в певну релігію чи вищу силу, але й такі переконання, які для людини при прийнятті певних рішень виступають принципово важливими, та порушення яких призведе до руйнування самої сутності призначення її існування. Якщо людина є вільною не обирати певну релігію, то чому вона не може бути вільною не обирати певну мораль, прийняту у суспільстві?

Міжнародне право визнає абсолютність внутрішнього аспекту свободи релігії або переконань, а саме можливість вільно обирати віру чи не обирати ніякої. Це також проявляється через засаду абсолютної терпимості до внутрішньої віри людини в певні явища та релігійні концепти (Джон Локк називає їх «спекулятивні думки та віра в бога»). Право на свободу релігії або переконань надає можливість людині вийти з релігійної організації, змінити свою релігію, що не вважається неприйнятним в більшості релігійних віруваннях. Також право на свободу релігії або переконань надає можливість виражати свою релігійну ідентичність публічно, що часто отримує супротив в секулярних суспільствах [289, с. 39].

Основоположними міжнародними документами, що визначають зміст права на свободу релігії або переконань є Загальна декларація з прав людини [377], Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (далі - МПГПП) [405], Міжнародний пакт про соціальні, економічні і культурні права (далі – МПЕСКП) [406], Декларація прав осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин 1992 року [372]. Саме міжнародне закріплення права на свободу релігії або переконань розширило зміст такого права зі свободи релігії, яка історично стосувалася саме захисту права на сповідання традиційних релігій, до переконань (думки, совісті, світогляду, вірування в різних нормативно-правових

актах), щоб змогти захистити весь спектр екзистенційних переконань індивіда в сучасних умовах існування плюралізму релігій, ідеологій, ідей та переконань.

Загальна Декларація з прав людини у статті 18 визначає, що право на свободу думки, совісті і релігії

включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів [377].

МПГПП у визначенні права на свободу думки, совісті і релігії не містить формулювання щодо свободи змінювати релігію, а містить словосполучення «мати чи приймати релігію або переконання на свій вибір». Коментар Комітету ООН з прав людини визначає основні положення статті 18 МПГПП щодо свободи думки, совісті і релігії: терміни «віра» та «релігія» слід тлумачити широко; застосування статті 18 не обмежується традиційними релігіями або релігіями та віруваннями з інституційними характеристиками. Зокрема, у Коментарі наголошується, що свобода думки, совісті і релігії

охоплює свободу думки з усіх питань, особисті переконання та відданість релігії чи переконанням, незалежно від того, чи вони сповідуються індивідуально чи спільно з іншими... свобода думки та свобода совісті захищені так само, як і свобода релігії та переконань... захищає теїстичні, нетеїстичні та атеїстичні переконання, а також право не сповідувати будь-яку релігію чи переконання... Стаття 18 не обмежується у своєму застосуванні традиційними релігіями або релігіями та переконаннями з інституційними характеристиками чи практиками, аналогічними цим традиційних релігій. Тому Комітет із занепокоєнням розглядає будь-яку тенденцію до дискримінації будь-якої релігії чи переконань з будь-якої причини, включаючи той факт, що вони нещодавно створені або

представляють релігійні меншини, які можуть бути об'єктом ворожості з боку переважаючої релігійної громади.

Також у Коментарі підкреслено, що стаття 18 не допускає будь-яких обмежень свободи думки та совісті або свободи мати чи приймати релігію чи переконання за власним вибором; ніхто не може бути примушений розкривати свої думки або прихильність до релігії або переконань; той факт, що релігія визнана державною релігією або що вона встановлена як офіційна чи традиційна, або що її послідовники складають більшість населення, не має призводити до будь-якої дискримінації прихильників інших релігій або невіруючих [147].

Манфред Новак у цьому контексті стверджує, що ця фраза все одно містить у собі можливість змінити релігію [219]. Цікаво, що поряд з аргументацією щодо можливості зміни релігії через присутність фрази «їх власного вибору» є не настільки ствердним як вважає Новак. Вільям ван Шайк, досліджуючи історію створення тексту щодо захисту права на свободу релігії або переконань у трьох основних документах з прав людини (Загальна Декларація, МПГПП, Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань) стверджує, що зміна формулювання статті про захист свободи релігії або переконань з права міняти релігію на фразу приймати релігію на свій вибір, створює розмитість у тлумаченні, та надає можливість арабським та азійським державам, в яких сповідується іслам, інтерпретувати це положення лише у світлі можливості примати релігію, але не змінювати її, що звужує права людини [323, с. 284-285]. Манфред Новак зауважував, що свободу релігії або переконань нерідко називають ядром Пакту поряд зі свободою думки, оскільки це ядро демонструє, що міжнародний Білль про права ґрунтується на припущенні, що особа є господарем своєї долі [295; 296]. Відповідно до міжнародного права під захист права на релігію поряд з традиційними релігіями підпадають також переконання або офіційно невизнані релігії [208]. Прояв релігії або переконань не обмежується наявністю досить тісного і прямого зв'язку між актом і основне переконання має бути визначено на основі фактів кожного випадку [106].

Кол Дюрхам та Бретт Скарфс виділяють наступні критерії до визначення «релігії» для цілей права: есенціалістський; функціональний; аналогічний та диференційний [85, с. 45]. *Есенціалістський* підхід розмежовує релігію від інших переконань на основі змісту та характеру вчення [85, с. 45]. Цей підхід видається складним для правозастосування, адже суддям та іншим арбітрам необхідно самостійно та суб'єктивно визначати, що є, а що не є релігійним віруванням, яке підпадає під захист релігійної свободи. *Функціональний* підхід межує з практикою та замість того, щоб покладатися на зміст набору вірувань, зосереджується на ролі, яку переконання чи практики відіграють у житті людини. У цьому вигляді все, що відіграє роль релігії, за визначенням є релігією [85, с. 48]. Проте такому підходу бракує визначеності та універсальних критеріїв і він стає суб'єктивно залежним від рішення арбітра. Підхід *аналогії* прагне відрізнити релігію від нерелігії за допомогою аналогії між явищами, про які йде мова, і явищами, які є чіткими релігійними [85, с. 49]. Цей підхід сприється лише на неоспорювані визначені релігії і тому може бути нездатним визначити нетрадиційні релігії як релігійні переконання. *Диференційний* підхід визначає релігію відповідно до самовизначення групи як релігійної має бути релевантним і часто є вирішальним фактором [85, с. 55].

Всі ці підходи є важливими для право регулювання, адже впливають на те, які вірування можуть бути визнаними релігійними для цілей захисту права на свободу релігії або переконань. Кожен з підходів може бути застосованим арбітром, проте комплексне застосування елементів усіх чотирьох підходів дозволить ефективніше визначати, які вірування підлягають визначенню релігії. Наприклад, коли суддя застосовує підхід аналогії і не бачить жодної усталеної релігії, які би відповідали умови справи, він може звернутися до диференційованого або ж функціоналістського підходу. Розуміння двох останніх підходів уможливить більш повний розгляд суб'єктивного впливу, яке дане вірування має на індивіда чи групу. Комплексне застосування підходів дозволить також розуміння підстав для захисту права на свободу релігії або переконань, а не лише слідування позитивістському баченню, в якому арбітр може слідувати лише

чітко встановленим критеріям в нормативно-правових актах. Стаття 9 Європейської конвенції про захист прав людини визначає, що

Кожен має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання, а також свободу сповідувати свою релігію або переконання під час богослужіння, навчання, виконання та дотримання релігійної практики і ритуальних обрядів як одноособово, так і спільно з іншими, як прилюдно, так і приватно [375].

Європейська конвенція таким чином визнає право як сповідувати, та і не сповідувати певну релігію, думку чи переконання; колективний та індивідуальний; публічний і приватний виміри права. Європейський Суд з прав людини (далі – ЄСПЛ) має розширену судову практику тлумачення цих вимірів. Наприклад, на рівні із самою релігією під захист підпадають свобода думки та совісті (переконання). У справі *Arrowsmith v. United Kingdom* [17], ЄСПЛ, наприклад, визначив, що філософія пацифізму підпадає під дію статті 9, а саме під захищене поняття свободи переконання та совісті. Таким чином, стаття 9 ЄКПЛ може охоплювати філософські, моральні та етичні міркування, які особа свідомо і переконливо сповідує у повсякденному житті.

Проте ЄСПЛ у своїй практиці намагається уникати винесення суджень щодо істинності релігійних вірувань та вимог з дій, побудованих на них. Суд неодноразово повторював свою роль нейтрального арбітра. Суд також намагається розмежувати аналіз самого релігійного вчення та обов'язки держав щодо надання можливостей його практикувати [38, с. 40]. У справі *Molla Sali v. Greece* щодо спадкових прав відповідно до законів Шаріату та цивільного законодавства про заповіти, Суд визначив, що

свобода віросповідання не вимагає від Договірних держав створення особливої правової бази для надання релігійним громадам особливого статусу, що передбачає певні привілеї. Тим не менш, держава, яка створила такий статус, має забезпечити відповідність критеріїв, встановлених для

того, щоб група могла застосовувати такий статус у недискримінаційний спосіб [210, § 18, 55, 57].

Суд далі продовжив, що ненадання релігійним громадам можливості «відмовлятися» від релігійної системи в праві добровільного вибору і отримувати регулювання в рамках звичайного закону є не лише дискримінаційним ставленням, але також веде до порушення прав меншин на вільну самоідентифікацію [210, § 55].

Свобода релігії або переконань у регіональних документах з прав людини. Практично усі існуючих конституцій країн світу, визнаних ООН, частково визнаних країн і залежних територій крім 21, оприлюднених з 1948 року, містять положення, що підтверджують право на свободу релігії або переконань [86].

Конституції мусульманського Близького Сходу шанують свободу віросповідання. Однак конституційні гарантії прав на публічне вираження та виявлення релігійних переконань, як правило, залежать від різних умов, таких як міркування громадського порядку, моралі чи звичаїв [202, с. 148]. Стаття 35 Конституції Кувейту пропонує таке формулювання: «Свобода віросповідання є необмеженою. Держава захищає свободу сповідування релігії відповідно до встановлених звичаїв, за умови, що це не суперечить державному порядку чи моралі» [64]. У Арабській хартії прав людини 1994 році спостерігається вплив ісламського чинника. Це проявляється в тому, що в ній не згадується про свободу віросповідання, тобто про право переходу в іншу віру, що не допускається в ісламі. Також не згадується про заборону наявної в арабських країнах полігамії, яка на думку більшості західних фахівців у сфері забезпечення прав людини є однією з форм дискримінації по відношенню до жінок.

Бейрутська декларація ініціативи «Віра для прав» [226], яка зібрала на рівні ООН представників різних неурядових інститутів, наголошує на тому, що відповідні релігійні переконання виступають як джерело захисту цілого спектру невід'ємних людських прав – від збереження дару життя, свободи думки, совісті,

релігії, переконань, і вираження свободи від страху, в тому числі від насильства в усіх його формах. Прийняття цієї Декларації виникло через необхідність стимулювання релігійних лідерів по всьому світу до промотування релігійної толерантності та використання релігії для захисту прав людини, а не для їх обмеження. Бейрутська декларація є своєрідним продовженням Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань [77], що є він першим міжнародним документом, присвяченим боротьбі з релігійною нетерпимістю [37, с. 1]. Декларацію ООН було прийнято для запобігання розповсюдження «проявів антисемітизму та інших форм расових упереджень і релігійної нетерпимості, що є подібної природи, яка знову може стати провісником інших жахливих дій, що загрожують майбутньому» [37, с. 1].

Хайнер Білефельдт пояснює, що Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії чи переконань через історичний період та довготривалі дебати щодо змісту декларації взагалі не містила таких важливих положень, як захист релігійних меншин або меншин через їх переконання; заборона підбурювання до ненависті та насильства; або особливу роль релігійних лідерів і діячів віри [37, с. 5]. Саме Бейрутська декларація (а також Рабатський план дій 2012 року) містить положення про особливу роль релігійних лідерів усіх релігій у захисті меншин та боротьбі з нетерпимістю. Текст декларації та її 18 принципів робить фокус на релігіях Близького Сходу та інших регіонів та визначну роль їх лідерів у промотуванні прав людини, таким чином зміщуючи акцент з християнства як провідної релігії у комунікаціях щодо прав людини.

Свобода сповідувати та практикувати певну релігію або переконання передбачена в таких регіональних конвенціях, як Африканська хартія з прав людини і народів [232], Азійсько-Тихоокеанська декларація прав індивідів і народів [18] й Американській конвенції з прав людини [9].

Американська конвенція з прав людини визначає, що «ніхто не може піддаватися обмеженням, які можуть применшувати його свободу зберігати або змінювати свою релігію чи переконання», а також робить наголос на праві батьків надавати своїм дітям релігійну освіту відповідно до власних релігійних переконань

[9]. Цікаво, що США не є учасником цієї конвенції, адже визначає, що вона може суперечити власним конституційним положенням країни [82, с. 323]. Конституція США справді впроваджує особливі гарантії для свободи релігії або переконань у першій поправці до конституції:

Конгрес не має права видавати закони щодо впровадження будь-якої релігії чи заборони вільно сповідувати її, а також не має права видавати закони, що обмежують свободу слова, друку і права народу мирно збиратися і звертатися до уряду з проханням усунути якусь кривду [305].

У Верховному суді США існує послідовна та розлога практика щодо захисту права на свободу релігії або переконань відповідно до першої поправки. У справі Кантвел проти штату Коннектикут від 20 травня 1940 року, суд визначає свободу релігії або переконань як право «вірувати та діяти», тобто заборону примушувати людину сповідувати певну релігію та свободу її проявляти. Суд підкреслює, що «найважливішою ознакою цих свобод є те, що під їх захистом можуть безпечно й безперешкодно розвиватися найрізноманітніші способи життя, характери, думки та переконання» [363], проте вони не мають призводити до агресії проти інших що має каратися відповідно до закону. У справі Сантерійська церква проти міста Гайалія, 11 червня 1993 року суд продовжує, що

...Пункт про вільне сповідання релігії зобов'язує саму державу до релігійної толерантності, і за найменшої підозри, що пропозиції щодо державного втручання продиктовані ворожістю до релігії або недовірою до її звичаїв, будь-який посадовець повинен зупинитися й згадати про свій власний обов'язок перед Конституцією та правами, які вона гарантує... [363].

Джевел Амоа і Том Беннетт в цьому контексті стверджують, що традиційні релігії отримують далеко не однакове ставлення через постійне переважання основних монотеїстичних релігій в Африці, таких, як християнство та іслам [12, с. 372-374]: «традиційні релігії сприймаються як випадки культури і піддаються неявному оціночному судженню: що вони якимось чином нижчі від «справжніх»

релігій, які на Заході характеризують як монотеїстичні» [12, с. 357]. Автори наводять приклад комуни корінного народу Пондо, яка проживає у Південній Африці й, через те, що це вірування не встановлює певних ритуалів, релігію комуни Пондо визнають лише частиною культури, яка не підпадає під конституційний захист [12, с. 361]. В той же час, в Південній Африці існує Південно-африканська хартія релігійних прав і свобод [299]. Хоча вона вказує на те, що кожна людина має право підтримувати традиції та системи релігійного вчення про особисте життя, шлюб та сім'ю, проте ніяк не виділяє прав корінних народів на власну релігію [199].

Питання культури дуже часто постає у формуванні релігійних прав й у інших країнах Глобального Півдня та Близького Сходу. Декларація прав людини АСЕАН передбачає, що «користування правами людини та основними свободами має бути збалансовано з виконанням відповідних обов'язків, оскільки кожна особа має обов'язки перед усіма іншими особами, спільнотою та суспільством, де вона живе», а «реалізацію прав людини необхідно розглядати в регіональному та національному контексті з урахуванням різних політичних, економічних, правових, соціальних, культурних, історичних та релігійних умов» [18]. Таким чином, текст Декларації АСЕАН має особливий характер з акцентом на «основних обов'язках людей і урядів». У документах з прав людини зазвичай йдеться про «права», коли йдеться про людей, і «обов'язки» чи «зобов'язання», коли йдеться про уряди. Проте в цьому тексті акцент ставиться саме на виконання індивідами своїх обов'язків перед державою та суспільством.

Як наслідок, такі країни, як Малайзія та Сінгапур зробили застереження щодо виконання статті Декларації щодо права на свободу релігії або переконань, що дуже обмежує права меншин, що підлягають багатьом заборонам та обмеженням, а права осіб мати чи прийняти релігію зводяться до абстрактного «права на свободу думки, совісті та релігії», позбавленого практичних наслідків [83, с. 94-95]. Ніколас Дойл тому стверджує, що Декларація АСЕАН має на меті встановити нижчі стандарти дотримання прав людини для держав АСЕАН, які є сторонами у міжнародних договорах ООН [83, с. 88, 95]. Наприклад, у Конституції

Малайзії Іслам визнаний як державна релігія [150, с. 20]. Положення Конституції Малайзії також визначають, що закони держави та федеральні закони можуть «контролювати або обмежувати поширення будь-якої релігійної доктрини чи вірування серед осіб, які сповідують релігію іслам» [150, с. 26]. Відповідно, таке праворегулювання створює додаткові обмеження, які не узгоджуються з універсальним визначенням свободи релігії як міжнародного права людини та не можуть бути виправданими культурною різноманітністю [403, с. 114].

Свобода релігії або переконань, демократія та лібералізм. Христові Енгель пише, що свобода релігії або переконань як захищена ознака становить для конституційної держави загрозу у вигляді парадоксу толерантності. Адже, захищаючи конкретних осіб та організації, що притримуються певної релігії, держава при цьому не може уникнути можливої несхильності тих, кого вона захищає, до толерування конкуруючих релігій чи самої держави [103, с. 9]. Автор звертається до відомої справи *Refah Partisi v. Turkey*, у якій Європейський суд з прав людини визнав відсутність порушення з боку Туреччини, щодо розпуску релігійної політичної партії, адже тоді конституційних захист секуляризму ставав під загрозу [257]. Енгель тому вважає, що захист та реалізація свободи релігії або переконань неможлива без існування секуляризму [103, с. 9]. Проте як знайти баланс між існуванням необхідності рівномірного захисту для усіх релігій та проголошенням задля цього секулярності? Адже секулярність в такому випадку сама може стати певним світоглядним вибором держави, яка матиме ризик стати монополістом у вирішенні питань щодо втручання у право на свободу релігії або переконань й, таким чином, може стати тотожною одній релігії, якої дотримується більшість і обмежувати свободу всій інших релігій, які знаходяться в меншості.

Попри це, Фінніс підкреслює, що ЄСПЛ також визнає, що певні прояви релігії суперечать демократичним засадам організації суспільства [113, с. 147]. У рішенні *Refah Partisi and others v. Turkey* Суд вказав, що «важко заявити про свою повагу до демократії та прав людини, одночасно підтримуючи режим, заснований на шаріаті, який явно розходиться з Конвенційними цінностями, особливо щодо

кримінального права та кримінального процесу, його норми щодо правового статусу жінок і способів втручання в усі сфери приватного та громадського життя відповідно до релігійних приписів» [257, § 72].

Деякі вчені наводять аргумент, що релігію можна захищати в ліберальних державах, лише якщо це не підриває ключові принципи нейтралітету, рівності та секуляризму [294]. Джеймс Нікель стверджує, що релігійну свободу можна включити в інші основні блага та права, і він визначає дев'ять свобод, які включають права на свободу вираження поглядів або асоціації, які можуть забезпечити повний захист для релігійних переконань. Нікель стверджує, що ця стратегія передбачає ширший спектр релігійних свобод в ряді сфер, не перебільшуючи значення самої релігії [217, с. 941]. Юрген Хабермас підкреслює, що хоча ліберальна конституція може врахувати релігію, конституція сама по собі повинна залишатися світською і ґрунтуватися на нетрансцендентних причинах [135, с. 9]. Рональд Дворкін у своїй роботі «Релігія без Бога» також стверджує, що свобода релігії або переконань охоплюється загальним правом на етичну незалежність з боку зовнішнього впливу й що позбавлення її спеціального захисту дозволить більш ефективно її захищати в сучасному суспільстві [92, с. 128]. Він також пише, що спеціальне чи додаткове фінансування релігійних установ державними або ж обмеження певних релігійних практик повинне будуватися не на особливості релігії та її значенні для людини, а на мірі збитку, який буде приноситися такими виключеннями: так фінансування католицьких агентств з усиновлення, які не приймають одностатеві пари, може бути виправданим, що є достатньо інших агентств з усиновлення, які надають послуги одностатевим парам [92, с. 127].

Частково такий підхід є признаним у головних правозахисних документах, які поряд зі свободою релігії проголошують захист свободи переконань, тому назви статей 18 Загальної декларації прав людини і 9 Конвенції про захисту прав людини і основоположних свобод звучать як «свободу думки, релігії й совісті», а їх пояснення у тексті статей містять словосполучення «релігія або переконання», де переконання є глибинним, світоглядним поглядом людини. Свобода релігії або

переконань неспроста містить слово «переконання», адже у преамбулі Загальної декларації з прав людини вказано «свобода вірування», а не «свобода молитися Богу».⁴

Однією із визначальних ролей такого правового регулювання є розмежування правових і неправових категорій, визначення меж поширення законодавства у сфері релігії та меж прояву релігії у публічному просторі, співвідношення релігії й держави в публічному просторі, взаємовплив свободи релігії або переконань та інших прав людини. Праворегулювання у питанні людського права на свободу релігії або переконань є особливими у застосуванні, адже там, де норми права можуть набувати абсолютно обов'язкового для виконання порядку дій, у питаннях свободи релігії або переконань зустрічаються у порівнянні з нормами релігії або моралі у так званих складних справах. І вирішення таких справ варіюється в залежності від держави та ступеня її релігійності, включення у релігійне життя суспільства.

Цікавим з цієї точки зору є рішення Верховного Суду США «Зорач проти Клозона», 28 квітня 1952 року, яке виражає вищеописане розмежування, що набуло стійкої дійсності та дієвості й ефективно використовується у національному законодавстві США:

У сфері дії Першої поправки не дозволяється жодних винятків - її заборона є абсолютною. Однак у цій поправці не стверджується, що відокремлення церкви від держави повинно стосуватися всіх без винятку аспектів... Цього вимагав звичайний здоровий глузд, бо інакше держава та релігія стали б чужими одна одній - недружніми, підозрілими, й навіть ворожими... Порухенням поправки й навіть глузуванням над нею стало б усе: молитви в залах наших законодавчих органів; звернення до Господа в послання нашого Президента; проголошення Дня Подяки святом; слова присяги судді «хай допомагає мені Бог»... Держава повинна дотримуватись нейтралітету в

⁴ Катайон Алідаді також пише, що при формуванні поняття свободи релігії та переконань з поширенням її дії на нерелігійних та атеїстів значну роль відіграла участь Радянського Союзу як держави-учасниці усіх цих формаційних процесів з творення міжнародного права прав людини після Другої світової війни [7, с. 38].

змаганні між церквами. Вона не має права нав'язувати жодну релігію жодній людині. Вона не може робити дотримання релігійних звичаїв обов'язковим... [363].

Лоренцо Цукка визначає дві основні стратегії, як світські демократії можуть вирішувати конфлікти між правом та релігією. Відповідно до першої стратегії проводиться різке розмежування між правом як явищем публічної сфери та релігією як явищем приватної сфери. Згідно із другою стратегією необхідно знайти баланс між юридичними та релігійними критеріями, де арбітр вирішуватиме складні рішення про превалюючий обов'язок [347]. Попри заперечення нерелігійних людей, що превалювання релігійних обов'язків втручатиметься в публічне врядування, Цукка наголошує, що основоположні права людини залишаються невизначеними і дозволяють усім сформулювати свої вимоги у власних інтересах [347]. Він зазначає, що

Навіть якщо ст. 9 Європейської конвенції з прав людини (ЄКПЛ) спеціально захищає релігійну свободу, європейський режим релігії ґрунтується на цілому спектрі прав, що охоплюють ст. 2, 8, 10, 11 та 14 ЄКПЛ. Релігія дуже зацікавлена у визначенні кордонів права життя (ст. 2), у зв'язку з чим конфліктує зі світським інтересом у поглибленні індивідуальної автономії (ст. 8). Також вираження релігійних поглядів може захищатися, як і будь-яка інша форма вираження поглядів (ст. 10); ... релігія має цілком зрозумілу зацікавленість у можливості мирно зібратися, якщо не йдеться про поєднання з політичними цілями (ст. 11) [347].

Ідеї Цукки виражають важливу ознаку прав людини в цілому – вони є надзвичайно інтерсекційними та взаємопов'язаними. Залученість свободи релігії або переконань у різні аспекти прав, зазначених вище, означає, що неможливо «легко» надати пріоритет забезпеченню одного з прав, коли воно означає обмеження іншого. Встановлення пріоритетності певного права повинно

вирішуватися у кожному випадку окремо і враховуючи всі сукупні обставини, які можуть ускладнювати такий вибір для арбітра.

Проблематика «іншості» у міжнародно-правовому забезпеченні права на свободу релігії або переконань. Серед дилем забезпечення свободи релігії або переконань виступає необхідність захисту права на свободу релігії або переконань, але й водночас реалізація цього права може становити загрозу прав інших людей та спільнот [103, с. 11]. Проблематика загрози втілення свободи релігії або переконань як права людини, криється у тому, що часто релігія сприймається у праві як «інше», те, що є настільки ірраціональним та відмінним від закону, що стає просто «непридатним» право та судочинство не можуть це охопити й, відповідно, прийняти відповідне законодавче регулювання чи судове рішення [99, с. 1219].

Проблематика визнання свободи релігії або переконань як права людини, вартого захисту криється у тому, що часто релігія сприймається у праві як «інше», те, що є настільки ірраціональним та відмінним від закону, що стає просто «непридатним» право та судочинство не можуть це охопити й, відповідно, прийняти відповідне законодавче регулювання чи судове рішення [99, с.1219].

На противагу оспорюванні можливості існування інакшості, присутньому в ортодоксальних суспільствах, права людини дають можливість інакшості, зокрема, й релігійній, на вільне існування. Олена Харитонова зазначає, що

Інакшість – це не випадковість. Інакшість відіграє ключову роль в онтології. Інакшість – це первинний буттєвий статус. А тому імператив, який забезпечує наше існування – це толерантність до інакшості. Яку роль тут відіграє право? Воно виступає чимось на кшталт механізму, який забезпечує такий підхід до інакшості та його дієвість [441].

Мадхаві Сандер пише, що найбільшою проблемою є не релігія як така, а традиційне правове уявлення про релігію як юридичний конструкт. Релігія сприймається як «суверенна, екстра легальна юрисдикція, в якій нерівність не

тільки приймається, але очікується» [291, с. 1402]. Сандер пише про сучасний стан європейського суспільства як повернення до розмежування рівності та релігії і попри те, що активісти за свободу релігії або переконань виступають за включення релігійності до публічної сфери, а публічної рівності до приватної релігійності, європейські держави прагнуть закрити двері релігійному до публічного [291, с. 1408].

Сприйняття релігії як загрози ліберальним та секулярним суспільствам, звичайно, ускладнює захист свободи релігії або переконань як права людини в таких суспільствах, адже їх правові та соціальні системи прагнутимуть накласти обмеження на прояв релігії до максимально можливої міри. Таким чином, секулярна більшість тяжіє до встановлення монополії у регулюванні публічного життя на противагу прагненням релігійних меншин проявляти свою ідентичність в публічному просторі [289, с. 39].

Евелін Келліер зазначає, що «інші» мають право на включення у суспільство лише в тій мірі, в якій відмінності інших можна знівелювати, використовуючи навіть ознаки цього нівелювання. Зменшення до нівелювання робить підходи нечутливими до гендерних ознак. Вчена аргументує, що це є неправильним підходом і відмінність не повинна розглядатися як окрема реальність, а як різниця всередині [164, с. 40].

Таке «традиційне» сприйняття релігії ставить питання до розуміння поняття традиції і правильності його тлумачення в контексті свободи релігії або переконань. Христовер Мак Круден вирізняє чотири шляхи до інтерпретації поняття традиції. У першому випадку традиція розглядається як рефлексія на минуле аніж прагнення зрозуміти теперішнє, те, що субстантивна не змінюється і чиє змістовне наповнення суворо зберігається протягом усього часу існування; у другому – як статичність, яка може змінюватися протягом часу; у третьому – що це явище більш раціональне, ніж ірраціональне; й у четвертому – що це поняття не про зміст, а про процес трансформації певного уявлення у різних часах і суспільствах [204, с. 156-158].

Очевидним є контраст між першим та четвертим підходами, запропонованими науковцем.⁵ Перший вміщує у собі ту ірраціональність, безкомпромісність та фундаменталізм, який закладається у поняття релігійного світосприйняття і часто виступає важелем перестороги у правовому регулюванні чи судових рішеннях. Суб'єкти творення права і його застосування, беручи до уваги таке традиційне розуміння релігії, приймають рішення, які прагнуть захистити ліберальний устрій суспільства від можливості прояву такої релігійної традиційності.

У четвертому підході, запропонованому Мак Круденом можна віднайти альтернативне розуміння значення традиції для свободи релігії або переконань, адже воно дає можливість продемонструвати трансформацію вірувань людини, які змінюють традиційні уявлення про дозволене та заборонене під впливом змін, що відбуваються в суспільстві поза релігією.

У керівному принципі 2 доповіді «Жити разом: поєднання різноманіття і свободи в Європі XXI століття» видатних осіб Ради Європи (далі – РЄ) зазначається, що зі зростаючим рівнем нетерпимості у Європі та протистоянням різних культур необхідно, щоб

Жодна особа і жодна група не може бути звільнена від цього обов'язку на підставі її культурних особливостей. І жодна особа не може вважатися членом культурної чи релігійної групи, якщо вона не приєдналася до неї за власним бажанням. Але ці громадяни мають право брати участь у законотворенні у статусі як окремих осіб, так і членів груп за своїм бажанням [407, с. 45].

В цьому контексті цікаво розвинути думку з огляду на концепцію Нікласа Лумана щодо категорії суспільства та її сенсу. Він пише, що «сене подібних сутностей виходить далеко за межі того, що можна досягнути в момент операції спостереження» [190, с. 23-25]. Ця теза в його інтерпретації означає, що всі

⁵ Важливим у цьому випадку є термінологія, до якої відсилає нас Мак Круден: акт передачі (*лат. traditio*), а вміст переданого (*лат. tradita*).

історичні події, ідентичності, є лише функціями процесу перетворення смислу, наслідками її «безмірного потенціалу незвіданого». А сенсом залишається те, що є незмінним при повторюваних переходах системи у нові стани.

Дані тези яскраво можна прослідити у розвитку свободи релігії або переконань поряд із все більшою увагою до визнання прав ЛГБТ+ спільноти на релігійний шлюб і на право бути визнаними релігіями в цілому. Під впливом ліберальних цінностей свободи особистості, все більше релігійних общин виступають за включення людей нетрадиційної сексуальної орієнтації у релігійне життя спільнот певних вірувань. Ще у ХХму столітті у Сполученому Королівстві існували закони щодо заборони гомосексуальних відносин, а у ХХІ ми спостерігаємо, що за неформальними висловлюваннями Папи Франциска, про необхідність сім'ї для гомосексуалістів у жовтні 2020 року [410], ряд церков у Німеччині прийняли рішення щодо онлайн трансляції вінчання одностатевих пар на протест офіційній позиції католицької церкви щодо заборони релігійного шлюбу між представниками ЛГБТ+ спільноти [411].

Видається, що інтерпретація свободи релігії або переконань самими релігіями переживає різні переходи і ніхто не може передбачити, наскільки зміниться тлумачення релігійних текстів через деякий час, яким чином будуть сприйматися дії, які донедавна були абсолютно забороненими, і як будуть окреслюватися права на свободу релігії або переконань тих людей, поведінка яких визнається неприйнятною самою релігією.

Можна дійти до висновку, що релігія як система за Луманом переживає свій власний «аутопоезіс» і її основним сенсом, зокрема права на свободу релігії або переконань, залишається можливість людини вірити у те, що вона хоче, і сповідувати свою релігію. Різні переходи релігії як системи у нові етапи своєї трансформації показують, як, на перший погляд, найстійкіші категорії можуть змінюватися під впливом зміни суспільства, а також - як все більш ліберальне право впливає на лібералізацію релігійних соціальних доктрин, змінюючи релігії як такі.

1.3. Свобода релігії або переконань у сучасних дискурсах

Свобода релігії або переконань виступає важливим правом також і в новітніх дискурсах щодо прав людини. *Цілі сталого розвитку, підхід спроможностей, деколоніалізму та феміністичний підхід* – це малодосліджені в українській науці дискурси, які відіграють ключову роль у сучасному формуванні прав людини. Дискурси про права людини не вичерпуються вищевказаними концепціями [403; 430]. Проте обрані для аналізу дискурси мають важливе значення для переосмислення свободи релігії або переконань в умовах сучасних викликів. Цей підрозділ має на меті розкриття основних положень щодо визначення свободи релігії у кожному з дискурсів.

Свобода релігії або переконань як одне з базисних та невід’ємних прав людини набуває нового звучання в інтерпретації вищевказаних дискурсів. Зокрема, цілі сталого розвитку вказують на необхідність подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини, або, наприклад, релігійні жінки, з одного боку, та на переосмислення ролі релігійних діячів в досягненні сталого розвитку з акторів, які посилюють структурні нерівності, на акторів, які беруть участь у формуванні більш інклюзивного суспільства – з іншого боку; підхід спроможностей вказує не лише на необхідність формального захисту права на свободу релігії або переконань, але й на врахування специфічних умов життєдіяльності особи чи групи осіб, які впливають на подальшу можливість вільно реалізувати право на свободу релігії або переконань; фемінізм пропонує переосмислити гендерні ролі, гендерні ідентичності та їх роль у формуванні сучасних прав, зокрема, зробити їх більш інклюзивними; доктрина деколоніалізму пропонує переосмислення усталених понять не лише з точки зору гендерних ролей, але й переосмислення впливу панівних культур та релігій на формування прав людини з метою врахування інтересів релігійних меншин.

Цілі сталого розвитку. Питання сталого розвитку знаходить відображення в багатьох міжнародних документах. Наприклад, Азійсько-Тихоокеанська декларація прав індивідів і народів головною метою впровадження й захисту прав людини вказує основним правом людини саме право на розвиток:

кожний індивід і кожний народ може брати участь у такому економічному, культурному, соціальному й політичному розвитку, який забезпечує всі людські права та основні свободи, і має право сприяти такому розвитку й користуватися його благами [18].

У звіті про розвиток людського потенціалу ПРООН за 1990 рік зазначено, що «концепція людського розвитку, прийнята в цьому Звіті, зосереджується на здатності людей, або, іншими словами, на їхній силі керувати своїми справами – що, зрештою, є суттю свободи... розвитку та як люди використовують свої набуті спроможності - для дозвілля, продуктивних цілей або для активної участі в культурних, соціальних і політичних справах» [309, с. 16]. З часом відбулося зростання думки про те, що розвиток є не лише глобальною цінністю та зобов'язанням, але й окремим правом людини [268, с. 738]. Право на розвиток, як зазначено в Декларації про право на розвиток 1986 року, «спрямоване на постійне покращення добробуту всього населення та всіх людей» [313].

Віденська всесвітня конференція з прав людини в 1993 році підкреслила важливість програми прав людини для розвитку, яка завершилася у Віденській декларації та Програмі дій, і проголосила, що «демократія, розвиток і повага до прав людини та основних свобод є взаємозалежними та взаємодоповнювальними» [225, пара. 8, 74]. Томсон зауважує, що права людини були чітко визнані невід'ємною частиною людського розвитку у 2000 році, коли обидві концепції стверджували, що забезпечують свободу людини: «права людини — це претензії на соціальні механізми, які захищають їх від найгірших зловживань і позбавлень, а людський розвиток — це посилення спроможностей (виборів та можливостей), необхідних для того, щоб жити цінним життям» [302, с. 69].

Ірина Іванків у роботі щодо прав людства, описує сталий розвиток у вимірі прав людини як «співмірні можливості розвитку для різних народів, груп осіб, окремих людей, людства загалом, а також майбутніх поколінь» [388, с. 85]. Концепцію сталого розвитку авторка розглядає як нову філософію для вирішення глобальних небезпек та викликів [388, с. 88]. Продовжуючи думку щодо

взаємопов'язаності прав людини та глобальних викликів, варто наголосити, що окремі права, як-от свобода релігії або переконань, відіграють важливу роль у практичному досягненні Цілей сталого розвитку (далі - ЦСР).

Цілі сталого розвитку є основним поточним документом щодо сталого розвитку. Цілі сталого розвитку — це набір із 17 декларацій, спрямованих на підвищення добробуту «як нинішніх, так і майбутніх поколінь» [318], саме - як позитивні колективні дії держав і недержавних акторів можуть змінити найпоширеніші суспільні, економічні та екологічні проблеми для добробуту людей між поколіннями та між ними [196, с. 24]. Свобода релігії або переконань запроваджується відповідно до ЦСР 5 Гендерна рівність, ЦСР 8 Гідна праця та економічне зростання та ЦСР 10 Зменшення нерівності [319].

Кол Дюрхам аргументує, що свобода релігії або переконань є не лише предметом ЦСР, але й може допомагати їх втілювати. Вчений пише, що норми щодо регулювання права на свободу релігії або переконань за належного застосування, можуть обмежити темний бік релігії, водночас захищаючи ключові цінності плюралізму, свободи, гідності та незліченні інші соціальні блага, з якими свобода релігії або переконань емпірично співвідноситься [88, с. 235]. Дюрхам продовжує, що свобода релігії або переконань невід'ємно пов'язана та посилює ЦСР 16, що прагне «сприяти мирним та інклюзивним суспільствам для сталого розвитку, забезпеченню доступу до правосуддя для всіх і створенню ефективних, підзвітних та інклюзивних інституцій на всіх рівнях» [318]. Він стверджує, що хоча свобода релігії або переконань не зазначається експліцитно у тесті Цілей та їх індикаторів, вона має значний вплив для будування справедливого суспільства [88, с. 235]. Зокрема, через активну включеність релігійних лідерів у будування справедливості та миру. Така включеність буде можливою, якщо права релігійних спільнот будуть захищатися. Релігійні діячі будуть мати менше необхідності боротися за свої права і більше можливостей допомагати у вирішенні соціальних викликів [87, с. 296-297].

Взаємна потреба у зміцненні спроможностей людей щодо їх права на свободу релігії або переконань супроводжується обговоренням того, як можна

переглянути роль релігії в порядку денному з прав людини. Рамкова програма «Віра для прав», започаткована УВКБ ООН, встановлює 18 зобов'язань «як загальний мінімальний стандарт для віруючих», спрямованих на «захист гідності та рівної цінності всіх людей» [226, с. 1]. Серед них «перегляд релігійних тлумачень, які, здається, увічнюють гендерну нерівність і шкідливі стереотипи або навіть виправдовують гендерне насильство»; «відстоювання прав усіх осіб, які належать до меншин»; «моніторинг тлумачень, визначень або інших релігійних поглядів, які явно суперечать універсальним нормам та стандартам прав людини»; зобов'язання «не пригнічувати критичні голоси та погляди з питань релігії або переконань» - тісно узгоджені з цілями ЦСР [226]. Важливо, що слово «всі», яке використовується стосовно кожного зобов'язання, є метою забезпечити більш чутливу та суттєву рівність для кожної особи в будь-якій громаді, незалежно від її статусу, чи приналежності до конкретної віри. Ця рамка є прикладом того, як ЦСР 10 «Зменшення нерівності всередині та між країнами» може бути реалізовано в політиці конкретних груп учасників [370, с. 5].

Нерівність зазвичай базується на винятковості якоїсь групи чи індивіда від суспільства. Така ексклюзивність також впливає на спроможність людини мінімально сповідувати свої релігійні погляди. Візьмемо приклад релігійної особи, яка живе в ортодоксальній релігійній громаді та не погоджується, й не підтримує тлумачення своєї релігії лідерами громади, як-от щодо гендерних стереотипів. В результаті напруги між основними поглядами та окремими незгодними поглядами людині стає заборонено сповідувати релігію з іншими членами спільноти. Зобов'язання ж 11 Рамкової програми закликає бути толерантним до критики та чутливим до виконання ЦСР 10 у конкретній сфері суспільного життя. Проте різноманітність залучених діячів вимагає плюралістичного підходу та пошуку спільних точок взаємодії між різними акторами [320].

Підхід спроможностей. Підхід спроможностей (“the capability approach”)⁶ був представлений у дискурсі щодо сталого розвитку Амартією Сеном як відповідь на

⁶ За відсутності конвенційного перекладу терміну “the capability approach” українською мовою, авторка подає власний переклад, який найбільш близько відображає визначення англійського слова “capability”.

недоліки підходу на основі базових потреб, закріпленого у звіті Брундтланда, і простих економічних критеріїв для встановлення рівня добробуту людини [71; 132]. Сен приніс ідею, що не лише економічне зростання, а й здатність людини реалізувати свої основні свободи та можливості [280, с. 16] є основним показником якості життя, людського розвитку, справедливості в економічному житті [63, с. 661] та стійкості [102, с. 675]. Жан-Мішель Бонвен і Ніколас Фарвак розвинули ціль підходу спроможностей

Основний внесок підходу спроможностей полягає не просто в тому, щоб показати неадекватність монетарного чи доходного підходу з точки зору спроможностей, а в тому, щоб наполягати на необхідності подолання розриву між формальними правами та свободами, з одного боку, та можливостями та реальними свободами, з іншого боку [42, с. 126].

Підхід спроможностей закріплює дві життєво важливі нормативні категорії – спроможності та функціонування. Здатність людей приймати власні рішення (спроможності) є невід’ємною частиною того, що вони можуть практикувати в житті (функціонування) [261, с. 36]. Сен сприймає спроможність людини як свободу вибору альтернативного способу життя, що може вплинути на мінливість функціонування людини (практичні результати її можливостей) [278, с. 75].

Теоретичною основою підходу є рівність функціонування (досягнутих результатів) і рівність спроможностей (можливих умов). Підхід спроможностей бачить людей як «агентів, що створюють» [333] - тобто не лише зосередження на здатності діяти, але й на тому, що ми зрештою робимо (ефективне функціонування). Марта Нуссбаум розкриває концепцію здібностей як фундаментальних прерогатив [221], які є передумовами основних свобод людини. Підхід, заснований на спроможностях, базується на чіткому розмежуванні засобів і цілей добробуту [260, с. 95].

Спроможності людини є універсальними, і вони адаптуються до конкретного контексту, в якому існує конкретна особа чи спільнота. Крім того, праворегулювання в певних суспільствах можуть представляти набір культурних і

традиційних специфікацій, які можуть погіршити або розширити людські можливості залежно від їх використання. Таким чином, підхід на основі спроможностей забезпечує універсальну метрику для вимірювання індивідуального та колективного добробуту. Теоретичною основою для ЦСР є підтримання спроможностей нинішнього та майбутніх поколінь [71]. Тому підхід спроможностей виступає філософською основою сталого розвитку.

Переходячи від поняття «потреби» у звіті Брундланд [315, с. 1] до поняття «спроможності», Сен стверджує, що поняття потреб може бути надто релятивістським щодо суб'єктивних умов життя людини, які не є універсальними [280, с. 16]. Ось чому він в дискусіях про сталість замінює термін «потреби» на «свободи та спроможності» [281, с. 12]. Він стверджує, що ««сталий розвиток» у формі свободи може враховувати політичні та соціальні свободи, а також задоволення економічних і матеріальних потреб» [281, с. 12].

Помітною відмінністю підходу спроможностей є мета. Інґрід Робейнс пояснює, що підхід до спроможностей базується на чіткому розрізненні між засобами та цілями добробуту. Лише цілі мають внутрішню цінність і визначаються як «ефективні можливості людей здійснювати дії та види діяльності, якими вони хочуть займатися, і бути ким вони хочуть бути» [260, с. 95].

Розробляючи підхід спроможностей, Сен у своїй видатній роботі «Рівність чого?» ставить питання про те, чи три поширені теорії рівності (утилітарна рівність; повна рівність корисності; рівність Роулза) вирішують усі питання рівності в суспільстві [277]. Наводячи критику теорії справедливості Роулза та теорії утилітаризму, Сен стверджує, що вони обидва відокремлюють людей зі специфічними потребами, роблячи систему розподілу благ нечутливою до множинності людських індивідів та різних аспектів існування (економічних, соціальних, фізичних тощо). Переходячи від концепції Роулза про первинні блага як основний елемент, Сен перемістив фокус з товарів, як продуктів, на питання, що ці товари роблять з людьми [277, с. 219].

Марта Нуссбаум розробляє концепцію спроможностей як фундаментальних прав [221], які є передумовами основних свобод людини. Вона пропонує сприймати

людські спроможності не як підхід, а як теорію соціальної справедливості [221, с. 33], що робить його ще ближчим до теорії прав людини. З цієї причини підхід спроможностей як теорія справедливості забезпечує погляд на те, як наша здатність (спроможність) мати ці права та практикувати права людини впливає на реальне їх застосування (функціонування в теорії спроможностей). Таким чином спроможності створюють «основу для міжкультурного порівняння та філософську основу для основних конституційних принципів» [221, с. 36].

За основу такого теоретизування було обрано «мінімальну теорію соціальної справедливості» Нуссбаум, оскільки вона пропонує виокремити перелік базових спроможностей, які є невід'ємною частиною людської гідності, [222, с. 31] і її теорія тісно пов'язана з рамкою прав людини, які важливі для тези, що спроможності та права людини є взаємопов'язаними ключовими опорами для реалізації ЦСР, які посилюють одна одну. Вона також підтримує необхідність розуміння того, «яким може бути мінімальний рівень спроможностей для справедливого суспільства» [221, с. 35]. Підхід спроможностей як теорія справедливості забезпечує погляд на те, як наша здатність (спроможність) мати та практикувати права людини впливає на реальне застосування цих прав (функціонування в підході спроможностей) [221, с. 36].

Стосовно свободи релігії Нуссбаум стверджує, що вона включена до таких базових спроможностей 1) Почуття, Уява та Думки та 2) Приналежність, яка складається з центральних цінностей людської особистості і полягає в «здатності використовувати уяву та мислення у зв'язку з переживанням і створенням себе через виразні твори та події на власний вибір» [221, с. 41]. Марта Нуссбаум пише, що потреби людини відрізняються залежно від віку, професії та статі, і ці численні варіації слід брати до уваги при створенні певних правил [220]. У продовження цієї думки Густаво Перейра розрізняє підхід спроможностей як «чутливість до міжособистісної мінливості, втілена у концепції спроможностей» [240].

Нуссбаум стверджує, що забезпечення права на вільне сповідання релігії означає забезпечення того, щоб відповідні спроможності до реального функціонування такого сповідання були ефективними та присутніми в житті

людей [221, с. 37]. Іншими словами, хтось має право на свободу релігії або переконань на робочому місці не тому, що це офіційно проголошено роботодавцем, а тому, що роботодавець створив умови, за яких працівник може взяти вихідний на роботу або не виконувати певне завдання через свої релігійні переконання. І через це працівник не отримає певних фінансових чи адміністративних обмежень (наприклад, недоотримання зарплати), оскільки він або вона реалізували своє право на свободу віросповідання. Далі Нуссбаум пише:

Але, визначаючи забезпечення прав з точки зору спроможностей, ми чітко пояснюємо, що люди в країні С насправді не мають реального права на участь у політичному житті, наприклад, права в тому сенсі, яке має значення для судження про те, що суспільство є справедливим просто тому, що ця мова існує на папері: вони справді отримали право лише за наявності ефективних заходів, щоб зробити людей справді здатними до політичних вправ. Жінки в багатьох країнах мають номінальне право на участь у політичному житті, не маючи цього права в сенсі спроможностей: наприклад, їм можуть погрожувати насильством, якщо вони вийдуть з дому» [221, с. 38].

Як також стверджує Адела Кортіна:

...гарантування права... на вільне сповідування релігії передбачає активне надання людям можливості практикувати відповідні спроможності для цього, а не лише для того, щоб не було втручання... тут знову вступає в дію спроможність, оскільки вона відкрито запитує, хто зобов'язаний захищати ті права людини, які, у свою чергу, дають людям змогу реалізувати свої базові спроможності та функції [67, с. 697].

Таким чином, індивід, що сповідує певну релігію або переконання зможе реалізувати своє право на таку свободу лише у разі, якщо сукупність особистих та системних чинників буде сприяти реалізації задекларованого права на свободу релігії або переконань. Наприклад, жінка, яка сповідує певну релігію або

переконання, навіть при декларативному закріпленні її права на свободу релігії або переконань у законодавстві, не зможе його реалізувати, якщо відповідно до соціального консенсусу у спільноті, де вона проживає, жінки можуть сповідувати лише ту релігію, яку сповідують їх чоловіки. Більше того, навіть якщо у певному суспільстві існує консенсус щодо рівного ставлення до свободи релігії або переконань усіх індивідів, незалежно від статі чи гендеру людини, такий сприятливий системний чинник поряд із законодавчим закріпленням буде нівелюватися, якщо, наприклад, релігійна жінка зазнаватиме домашнього насильства і заборон відвідувати колективні зібрання одновірців. Внаслідок такого особистого чинника вона не буде спроможна реалізувати своє право на свободу релігії або переконань. Тобто для того, щоб забезпечити реальну спроможність цієї жінки вільно проявляти релігію або переконання, держава має передбачити не лише норму про захист права на свободу релігії або переконань, але й на законодавчому та правозастосовному рівнях сприяти формуванню рівного ставлення до прав усіх індивідів, а також створювати ефективні механізми боротьби з домашнім насильством. Лише в такому випадку особисті та системні чинники життєдіяльності такої жінки будуть зумовлювати її реальну спроможність реалізовувати своє право на свободу релігії або переконань.

Поділяючи спільну з правами людини мету досягнення людської гідності, підхід на основі спроможностей надає інструменти для вимірювання практичної реалізації прав людини [101; 102]. Ця думка підкріплюється іншими ЦСР та індикаторами, як-от 4.7, який підкреслює необхідність інклюзивності освіти, яка може суттєво вплинути на сприйняття релігійної інклюзивності та інклюзивності меншин, без яких з питання свободи релігії або переконань можуть бути непомітними, особливо в сферах людської діяльності, які прямо не пов'язані з релігійними питаннями [242].

Людські спроможності разом із правами людини, закріпленими в ЦСР, створюють *правові спроможності* людини. Правові спроможності встановлюють складну подвійну структуру: універсальні цінності прав людини, з одного боку, і реальна здатність людини здійснювати свої права - з іншого. Спроможності прав

людини створюються за допомогою використання «запозичених» понять [60, с. 86] від інших теорій, як-от принципи справедливості, стійкості, відповідальності [60, с. 4-5] або ефективність, дієва суб'єктність (agency) та процедурна справедливість [60, с. 53]. Процесуальна справедливість є єдиним правом людини, яке створює попит на справедливі інституції [279, с. 321], здатних оцінити та розглянути свою позицію (або дієву суб'єктність) на захист своїх прав. Людина не може захищати свої права чи активно лобіювати інтереси серед осіб, які приймають рішення, якщо вона не має доступу до належних органів і процедур, які можуть ефективно оцінити її претензії, як-от державні установи, суди, законодавчі органи тощо, засновані на верховенстві права. У цьому підході права людини стають спроможностями, коли спроможність участі, впливу і голосу впливає із «прав на мирні зібрання (МПГПП, ст. 21), свободи асоціацій (МПГПП, ст. 22), участі в громадських справах (МПГПП, ст. 25) і права на створення профспілки (МПЕСКП, ст. 8)» [302, с. 80]. Таким чином, правові спроможності людини можуть охоплювати комбінацію конкретних прав людини.

Антоніо Андреоні, Ха Джун Чанг та Ізабель Естевес виокремлюють особисті та систематичні чинники як найбільш впливові на людські спроможності. Особисті фактори стосуються фізичних і психологічних особливостей людини, тоді як систематичні фактори стосуються «складних взаємодій між соціальними, культурними, інституційними та екологічними особливостями кожного контексту, в який індивіди включені» [13, с. 182-183]. Ці чинники можуть зробити один і той самий вибір кардинально протилежним для різних людей.

Коли автори зосереджують динаміку на системах навколишнього середовища в рамках реалізації людських спроможностей на колективному рівні, аналогію можна провести в соціальному вимірі ЦСР, та саме щодо дотримання прав людини та реальної рівності. Чим більше дієвої суб'єктності щодо релігійної свободи можна застосувати на індивідуальному рівні, тим більше це вплине на зміну всієї системи. Таким чином, зміна системи створить більш сприятливі відправні точки та фактори переходу для майбутніх поколінь [370, с. 6].

Особистий добробут нинішнього покоління може вплинути на погіршення екологічної основи сталого розвитку і, таким чином, на зменшення спроможностей майбутніх поколінь (наприклад, можливість сісти на літак корисна для людини, спроможності людини до волі, але погано для екологічних свобод майбутніх поколінь). На противагу, соціальний вимір сталого розвитку, є універсальним інструментом для посилення людської волі, може забезпечити переважно зміцнення колективних спроможностей майбутніх поколінь у більш інклюзивних і рівноправних суспільствах шляхом захисту індивідуальних прав людини. Приділяючи особливу увагу соціальному стовпу ЦСР, підхід спроможностей піклується про покращення функціонування суспільства та спроможностей людини, а в більш загальному плані – підвищення добробуту «як теперішнього, так і майбутніх поколінь» [196, с. 24].

Інгрід Робейнс, аналізуючи підходи Нуссбаум та Сена до прав людини та спроможностей, стверджує, що вони обидва бачать права людини «як право на певні можливості» [261, с. 164]. На користь взаємодоповнюваності обох концепцій Робейнс стверджує, що підхід спроможностей допомагає розглядати спроможності як об'єкти прав людини та з'ясувати структури, які впливають на реалізацію прав людини поза межами правових систем і понять [261, с. 165]. Крім того, якщо права людини сприймаються як система, створена в західному світі, яка іноді вважається невідповідною для інших частин світу, людські спроможності є універсальними і не пов'язані з певною епохою чи силою, що посилює підхід до визначення прав людини в інших частинах світу [261, с. 165]. Робейнс робить висновок:

Отже, якщо ми хочемо захистити права людини, зокрема соціально-економічні права, які, на думку скептиків, не можуть бути ефективно захищені, підхід спроможностей допомагає нам побачити, що сприяння соціально-економічним правам може вимагати уваги до конкретних параметрів, які впливають на спроможності людей [261, с. 165].

Система прав людини, в свою чергу підсилюючи підхід спроможностей, може запропонувати ефективні інструменти для реалізації діяльності людей, які

«можуть діяти та вносити зміни» [333], що є третьою важливою опорою підходу спроможностей разом із функціями та спроможностями. Будучи більш нормативною та оціночною концепцією, підхід спроможностей не має інструментів, які б допомогли людині достатньою мірою практикувати її свободу дій. Навпаки, підхід прав людини передбачає не лише те, які права мають люди, але які обов'язки носіїв таких вимог мають, щоб захищати та поважати ці права [117, с. 460].

Таким чином, право на свободу релігії або переконань в умовах сучасних викликів неможливо розглядати без врахування підходу спроможностей, оскільки вказаний підхід, для забезпечення субстантивного захисту та фактичної реалізації права людини, поряд із вимогою декларування чи навіть формального втілення такого право вимагає врахування особистих (фізичних та психологічних особливостей особи) та системних чинників (складних взаємодій між соціальними, культурними, інституційними та екологічними особливостями певного суспільства), які впливають на фактичну реалізацію та субстантивний захист права на свободу релігії або переконань.

Фемінізм. Релігія та фемінізм часто сприймаються як поляризовані концепції [223, с. 450]. Адже релігійні доктрини можуть знецінювати роль ідентичності та індивідуальності жінки [273, с. 25-26]. Проте призма свободи релігії або переконань як права людини надає інше звучання співвідношенню позиціонування жінки в релігійних системах.

Фіона Рібсон зазначає, що починаючи з 1960-х років, сфери людського життя, які вважалися «приватними», як-от відтворення та розподіл (неоплачуваної) праці всередині домогосподарств, стали такими ж політично важливими, як і те, що відбувається в нібито окремій «публічній» сфері. Сама мета розмежування між публічним і приватним може полягати в тому, щоб зробити шкоду невидимою: зробити її виявлення важким або навіть неможливим, особливо коли вона відбувається в просторах, які були створені як «приватні». Тому фемінізм мав на меті переорієнтувати цю політичну картину від етики необмеженої свободи до альтернативних, реляційних підходів, як-от етика турботи, всередині якої

фундаментальні позитивні обов'язки застосовуються навіть до приватних акторів [262, с. 5].

Суб'єктна дієвість стала «домінуючою концептуальною парадигмою» для дослідження фемінізму та свободи релігії або переконань, де жінки функціонують як агенти в релігійних структурах та традиціях, що привілеюють чоловіків [54, с. 476]. Теорія позиціонування у фемінізмі ставить під сумнів позитивістське, усталене визначення жінки та жінки у релігії. Вони аргументують, що позитивістський підхід лише виправдовує обмеження ідентичності жінки, але не створює простору для відкриття її сутності. Пишучи про фемінізм та об'єктивність, Данна Гаравей проводить відмінності між позитивістською парадигмою, де «...універсальність є умовою бути почутим, щоб робити претензії на раціональне знання» та інтерпретуючими позиціями щодо оцінки «...політики та епістемологія приналежності, позиціонування...» [138, с. 580, 589].

Торіл Мой згадує визначну працю Сімони де Бовуар, «Що таке жінка?». Мой цитує Бовуар, яка пише, що в той час як поняття чоловіка вже було розрізнено і стало стабільним на своєму місці в суспільстві, «жінка» все ще виникає, або, як каже авторка, «жінка — це не фіксована реальність, а скоріше становлення» [209, с. 62]. Жінки створюються, а не народжуються, це гнучка і нова конструкція в контраст із стабільним, гегемоністським визначенням жінки, отже, воно є різним і інтерсекційним.

Акреман описує, що феміністський виклик релігії починається з критики релігійних структур, доктрин, теології, обрядів і способу тлумачення священних писань. Феміністки запитують, наскільки досвід жінок був врахований у артикуляції та теологічній рефлексії щодо конкретної релігії та в культурному формуванні сенсу [2, с. 213].

У поєднанні фемінізму та релігійної свободи Джайкобс пише, що і положення про релігію, і феміністські правові ідеї виростили з досвіду відчуження та пригнічення [154, с. 138]. Замість того, щоб відстоювати неоднозначну концепцію нейтралітету, варто концентруватися на потребах більш і менш впливових релігійних груп та окремих осіб, щоб вони могли реалізувати свої різні

бачення свободи віросповідання. Урок фемінізму свідчить про те, що для того, щоб бути значущою, гарантія релігійної свободи повинна також бути гарантією інклюзії [154, с. 155-157].

Так, зокрема, концепція фемінізму стверджує, що носіння релігійного одягу може передбачати різні прояви: від вільного вибору жінки й питанням свободи релігії або переконань до видимого символу жіночого пригнічення, відсутності свободи волі та підпорядкування ісламським патріархальним нормам [224, с. 1886-1888]. Хустка для жінок є не лише частиною ідентичності, але й політичним актом, формою прояву такої ідентичності, використанням волі, її взаємозв'язком з нелюдським компонентом (одягом) як частиною приналежності до певної віри.

Феміністичні доктрини щодо альтернативної, непатріархальної інтерпретації священних текстів існують також у християнстві. Поглядом на цю проблему, вартим уваги, є дослідження, які вказують, що соціальні християнські доктрини, які ми сприймаємо як класичне відношення християнських церков до питань гендерної рівності та рівності статей, сформувалося не так на основі Біблії, як на основі праці та діяльності послідовників Христа, які саме й відображали у своїх роботах про віру тодішнє патріархальне урядування суспільств, в яких вони жили [136]. Поступово жінка, яка отримала більшу свободу і повагу у Новому Завіті, почала втрачати їх у процесі історичного формування соціальних доктрин різних течій християнства, які писалися представниками тодішніх традиційних суспільств [137]. Зокрема, феміністичні рухи у християнстві також протистоять домашньому насильству, яке, на їх погляд, однією з причин мають християнську «ідею чоловічої переваги» над жінкою [134, с. 108].

Цікавим прикладом такого активізму виступає мусульманський фемінізм – рух жінок-мусульманок, які виступають за феміністичну інтерпретацію Корану, яка на протиположність патріархальному трактуванню відкриває багато прав та можливостей для мусульманських жінок поряд з чоловіками. Ісламський фемінізм розширив можливості мусульманських дівчат і жінок. Ісламські феміністки працюють з «конфесійної» позиції, переосмислюючи автентичний іслам, щоб кинути виклик репресивним тлумаченням священних текстів, які

використовувалися зі шкодою для мусульманських жінок [27, с. 18, 30]. Ісламські феміністки пропонують альтернативне чоловічій монополії тлумачення Корану через тлумачення, орієнтовані на жінок [5, с. 6].

Цікавим парадоксом є те, що релігійний фемінізм стикається з багатьма викликами в обох типах суспільств - і в традиційних, і в секулярних. Адже в обох випадках їх позбавляють права висловитися про те, який одяг носити, яких ритуалів дотримуватися, тощо. Тобто вони залишаються однією з найбільш маргіналізованих груп як в релігійному, так і в секулярному суспільствах. Такі жінки, зокрема виступають за право самим визначати, чи носити релігійний одяг в публічних місцях. У справі щодо носіння релігійного одягу в публічних місцях у Туреччині [163].

У справі Лейла Шахін проти Туреччини [184], що стосувалася права носіння головної хустки (headscarf) на заняття в університеті студентки, яка згодом через невдале оскарження в межах національної юрисдикції, була вимушена покинути Туреччину та продовжити навчання в Віденському університеті. ЄСПЛ, вказуючи, що не в цій справі право заявниці на свободу релігії або переконань не було порушено, зазначив:

...саме принцип секуляризму, роз'яснений Конституційним Судом (див. пункт 39 вище), є першочерговим фактором, який лежить в основі заборони на носіння релігійних символів в університетах. У такому контексті, коли цінності плюралізму, поваги до прав інших і, зокрема, рівності перед законом чоловіків і жінок викладаються і застосовуються на практиці, зрозуміло, що відповідні органи влади мають бажання зберегти світський характер відповідної установи, і тому вважають, що суперечить таким цінностям дозволяти носити релігійний одяг, включаючи, як у цьому випадку, ісламську хустку [184, § 116].

Таким чином, ЄСПЛ не надав оцінку бажанню самої студентки носити ісламську хустку, а звернувся до бажання держави зберегти рівність між правами чоловіків та жінок перед законом. Але в чому полягає така рівність? В необхідності

заборони жінкам носити релігійний одяг навіть попри їх бажання? Така аргументація видається сумнівною.

Кохав Елкаям-Леві звертає увагу на те, що голос самих жінок у справах щодо носіння релігійного одягу часто залишається непочутим. Він пише, що, з одного боку, в бажанні урівняти права жінок та чоловіків секуляризм може виступати цінністю людських прав [99, с. 189], а з іншого – що такі конфлікти між рівністю та правом на свободу релігії або переконань (чи секуляризму проти релігії) залишається відкритим питанням того, «хто заявляє про ці права, в якому контексті, і чи чуються жіночі голоси, коли висуваються ці аргументи»? [99, с. 189, 196]. Автор цікаво зауважує, що на противагу радикальній поляризації секуляризму та релігії виходить на передній план також третій варіант вирішення даного конфлікту – релігійний фемінізм, який поєднує жінок, які прагнуть своїми голосами змінити погляди всередині спільнот, і який надає перевагу не секуляризму чи релігії, а релігійним жінкам, які вправі визначати межі прояву своєї релігійної ідентичності в публічному просторі та брати участі у дискурсі щодо цього на рівні з чоловіками [99, с. 204].

Декolonіалізм. Колоніальна культура, закони, освіта та врядування протягом століть мали вплив на держави, які зараз прийнято називати країнами, що розвиваються. Перебуваючи під владою країн умовного першого світу, до яких почасти відносяться саме країни Західної Європи, підвладні держави були позбавлені свого власного врядування, національної ідентичності у регулюванні соціальних, правових, культурних та економічних відносин.

Від самого початку колоніалізм діяв «жорстоко під приводом того, що мав культурну чи релігійну місію» [216, с. 16]. Протягом століть католицька та протестантська церкви були частиною європейської імперіалістичної експансії [130, с. 512]. Проте зі здобуттям незалежності у другій половині ХХ століття, більшість колишніх колоній ще досі мають багато викликів, пов'язаних із деконструюванням усталених колоніальних парадигм, як-от праворегулюванні, освіті та науці на колишні метрополії з укоріненим баченням практик та політик

таких держав як кращих, більш розвинутих та кваліфікованих. У постколоніальних суспільствах світ сприймається і пояснюється через глибоко вкорінені європейсько-американські твердження пост-Просвітництва про універсальні істини, щоб бути здатним зрозуміти світ [250, с. 329]. З таким історичним розвитком подій, свобода релігії або переконань почала набувати також регіональної інтерпретації та спроб створити «світовий простір для різних релігійних традицій» [171, с. 40]. Тому провідні західні релігії почали адаптуватися під вимоги деколоніальної реальності, де у них вже не було превалюючого становища [130, с. 528].

Метою деколоніалізму як напрямку у теорії права є розвінчування таких усталених упереджень щодо меншовартості культури, практик та політик держав, які довгий час були колоніями більш сильних країн. Деколоніалізм пропонує взаємодію з «південними» способами знання, які кидають виклик колоніальним географічним спадщинам і створюють знання по-різному [250, с. 332]. Приямвада Гопал щодо деколонізації зазначає, що

«Деколонізація» в європейському контексті передбачає, насамперед, Європу, як рахується із власним самоутворенням у горнилі імперії, а по-друге, взаємодіючи зі спадщиною та пост життям колоніалізму «всередині» і «поза» своїх мінливих (і колоніальних) кордонів, які спадають і течуть в Середземному і Північному морях [128, с. 878].

Таким чином, Гопал наголошує, що процес деколонізації може відбуватися не лише через звільнення поневолених народів, але й через усвідомлення держав-колонізаторів колоніального характеру та наслідків своєї діяльності на підконтрольних територіях.

Бастіан Боуман стверджує, що процес деколонізації мусульманських країн ілюструє, як інтерес місіонерського руху до свободи євангелізації, а також занепокоєння становищем християнських меншин, було головним чинником його повороту до прав людини [43, с. 32-33]. Питання захисту права на свободу релігії або переконань постало у державах, що здобули незалежність, через присутність

там західної християнської релігії. Наприклад, лідери християнства у Нігерії очікували, що послідовники їх віри стануть релігійною меншиною, яку потрібно буде захищати від більшості місцевих релігій, що знову здобули незалежність [43, с. 27]. Дослідники пост-колонізаційного періоду в країнах Африки зазначають, що деколонізація релігії відкрила можливості для більш поглибленого вивчення релігій корінних народів (як-от релігія Акан), та сприйняття їх рівноцінними західно-європейським релігіям, а не лише як прояв місцевої культури [338, с. 28]. В цьому вимірі дослідники критично зазначають,

Автентичний дозвіл на релігійну свободу є обов'язковою умовою сталої демократії в Нігерії. Вигнання корінних народів та їхніх знань і систем цінностей є давньою колоніальною геополітичною історією, а сучасні рамки, як-от свобода релігії, є останнім її епізодом. Риторика, яку дипломати із західних країн у всьому світі використовують для захисту релігійної свободи, може здатися такою ж чудовою, як і керівний девіз французької колонізації [234, с. 323].

Вчені постколоніалізму зазначають, що категорії, які привілейовані між секційним аналізом, не обов'язково перетинають національні та регіональні кордони. Джазбір Пуар аргументує, що

багато заповітних категорій інтерсекційної мантри — спочатку починаючи з расою, класом, статтю, тепер включаючи сексуальність, націю, релігію, вік, інвалідність — це продукт модерністських колоніальних планів і епістемічних режимів насильство, діюче через західну/євроамериканську епістемологію, через яке виникло поняття дискретної ідентичності [247, с. 54].

Таким чином, головним засобом деколоніалізму виступає деконструкція усталених понять [125, с. 102-103]. Така деконструкція означає розбір складових права на свободу релігії або переконань, виявлення в ньому сутнісних складових та рудиментів колоніального періоду визначення монолітної релігії та створення

нових складових, які є чутливими та інклюзивними до нетипових факторів сповідання релігії в деколонізованих суспільствах [370, с. 11].

Таким чином, підходи фемінізму та деколоніалізму пропонують деконструкцію усталених понять та їх реконструкцію з врахуванням особистісних характеристик індивіда або групи індивідів, що дозволяє по-новому обґрунтувати характеристики права на свободу релігії або переконань, які враховують спроможності таких вразливих груп населення, як жінки, корінні народи, релігійні та культурні меншини, що є умовою субстантивного захисту їх права на свободу релігії або переконань як поза рамками, так і в межах панівної релігії, ідеології чи культури.

Висновки до першого розділу

З перших століть нашої ери відбувалися масові та систематичні переслідування релігійних меншин більшістю, що займала панівне становище в певному суспільстві. Першим кроком до впровадження свободи релігії стало створення та подальше втілення ідеології віротерпимості, започаткованої Джоном Локком та продовженої в ідеології релігійної толерантності, тобто визнання права релігійних меншин на сповідування власної й відмінної від більшості релігії. Згодом ідея толерантності переросла у концепцію плюралізму або ж різноманіття, коли відмінність та інакшість заохочується.

Свобода релігії застосовується не лише до питань релігійних меншин, але й питань релігійної більшості, представники якої можуть перебувати у меншості в інших суспільствах. Саме усвідомлення того, що певна релігійна більшість може опинитися у меншості в інших контекстах, а отже – вимагати додаткового захисту – є сутністю сучасного поняття свободи релігії. Адже вона передбачає захист будь-якого вірування чи переконання та надання гарантій для його втілення чи обмеження.

Попри закріплення у загальнообов'язкових міжнародних документах з прав людини, регіональні акти можуть звужувати зміст свободи релігії або переконань. В основному це стосується такого елемента права, як зміна або відмова від релігії або переконань, яка може бути заборонена в державах, чи суспільствах, що сповідують Іслам. Таке звуження права може ставити питання про загрозу фундаментальному захисту мінімальних умов реалізації права на свободу релігії або переконань й, водночас піднімають проблематику універсальності прав людини, яка розкривається додатково у третьому підрозділі.

Попри окремі особливості та підходи до інтерпретації правових та соціальних явищ чотири сучасні дискурси (сталого розвитку, спроможностей, деколоніалізму, фемінізму) мають одну спільну властивість – вони пропонують альтернативну точку зору на усталені визначення свободи релігії або переконань, які існують в конкретних суспільствах. В контексті дисертаційного дослідження це стосується саме права людини й свободи релігії або переконань зокрема, яке

почасти сприймається через західне, європейсько-американське бачення. На противагу, вказані дискурси подають нове і навіть критичне бачення щодо усталених норм міжнародного права. Варто підкреслити, що критичне не означає негативне. Через такі критичні погляди право має можливість розвиватися, щоб бути більш чутливим до маргіналізованих концепцій чи ідей, які насправді такими не є. Усі дискурси взаємопов'язані між собою. Цілі сталого розвитку вказують на необхідність подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини або, наприклад, релігійні жінки, з одного боку, та на переосмислення ролі релігійних діячів в досягненні сталого розвитку з акторів, які посилюють структурні нерівності, на акторів, які беруть участь у формуванні більш інклюзивного суспільства – з іншого боку.

Підхід спроможностей вказує не лише на необхідність формального захисту права на свободу релігії або переконань, але й на врахування специфічних умов життєдіяльності особи чи групи осіб, які впливають на подальшу можливість вільно реалізувати право на свободу релігії або переконань. Спроможності людини - це здатність приймати власні рішення (спроможності), які можуть реалізуватися в житті (функціонування), що є необхідною передумовою субстантивного захисту права на свободу релігії або переконань.

Фемінізм тісно переплетений з деколоніалізмом. Обидва дискурси застосовують деконструкції складових права на свободу релігії або переконань, виявлення в ньому сутнісних складових та рудиментів колоніального періоду визначення монолітної релігії та створення нових складових, які є чутливими та інклюзивними до нетипових факторів сповідання релігії в деколонізованих суспільствах, або суспільствах, де суворого втручання у права зазнавали окремі вразливі групи, як-от жінки, релігійні меншини та корінні народи. Зокрема, застосування вказаних концепцій до розкриття змісту свободи релігії або переконань обґрунтовує необхідність використання погляду самих носіїв права щодо окремих аспектів його використання, оскільки це гарантує більш об'єктивне розуміння та інтерпретацію права людини на свободу релігії або переконань.

РОЗДІЛ 2

ПРАВО НА СВОБОДУ РЕЛІГІЇ АБО ПЕРЕКОНАНЬ: МІЖНАРОДНІ СТАНДАРТИ І МЕЖІ ВТРУЧАННЯ

Можливість реалізації свободи релігії або переконань як одного з основоположних прав людини протягом усієї історії свого існування викликає безліч дискусій щодо меж наповнення такого права, міри його реалізації та обмеження. Адже закріплення даного права накладає обмеження не лише на світські держави, але й на релігійні організації, встановлюючи обмеження для втручання у свободу індивіда щодо вибору своєї релігійності або її відсутності.

Метою розділу є аналіз правових рамок щодо забезпечення свободи релігії або переконань, та невідповідності між ними, яка є причиною некоректного їх застосування державними та приватними акторами. Робота пропонує можливий підхід до вирішення проблематики різних судових інтерпретацій міжнародних актів, а саме впровадження вимоги мінімального стандарту щодо захисту прав людини, яка встановлюватиме загальні й базисні критерії, яких потрібно дотримуватися при створенні тих чи інших обмежень щодо вираження релігійної ідентичності. Цей розділ розглядає, з якими викликами та перешкодами стикаються різні суб'єкти при впровадженні таких стандартів у своїй політиці та практиці, а також пропонує спосіб їх вирішити.

2.1. Позитивні й негативні зобов'язання держави щодо захисту свободи релігії або переконань

У сфері міжнародного права прав людини держави посідають ключове місце у забезпеченні реалізації прав. Зобов'язання держави у класичній доктрині поділяються на негативні (утримання від порушення прав людини) та позитивні (створення законодавчих та правозастосовних умов для реалізації та захисту таких прав). В цьому підрозділі буде розглянуто основні зобов'язання держав щодо захисту та забезпечення реалізації права на свободу релігії або переконань.

Загальні принципи. Віденська декларація та програма дій 1993 року проголосила, що усі права людини є

універсальними, неподільними, взаємозалежними та взаємопов'язаними. Міжнародна спільнота повинна ставитися до прав людини в усьому світі справедливо та рівноправно, на однаковій основі та в той же наголос. Тоді як значення національних і регіональних особливостей й історичне, культурне та релігійне походження необхідно мати на увазі, обов'язком держав, незалежно від їхніх політичних, економічних і культурних систем, є сприяти і захищати всі права людини та основні свободи [225].

У преамбулі та статті 1 Африканської хартії з прав людини і народів зазначено, що усі держави-підписанти мають обов'язок визнавати, сприяти та захищати права і свободи людини і народів, а також вживати законодавчих та інших заходів, щоб зробити їх ефективними [232]. Дві перші статті Американської конвенції з прав людини зобов'язують держав-підписантів прийняти відповідно таке законодавство або інші заходи, які можуть знадобитися для реалізації прав або свобод, зазначених у Конвенції [9]. Цікаво, що документи окремих релігійних спільнот також передбачають обов'язки держав щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань. Декларація Другого Ватиканського собору про релігійну свободу ("Dignitatis humanae") передбачає, що

Захист і сприяння недоторканим правам людини належить до найважливіших обов'язків уряду. Тому уряд має взяти на себе захист релігійної свободи всіх своїх громадян ефективним способом, справедливими законами та іншими відповідними засобами. Уряд також має сприяти створенню умов, сприятливих для розвитку релігійного життя, для того, щоб люди могли дійсно користуватися своїми релігійними правами та виконувати свої релігійні обов'язки, а також для того, щоб саме суспільство могло отримати користь від моральних якостей справедливості та миру, які походять від вірності людей Богові та Його святій волі [324].

Вищевказані приклади закріплення державного обов'язку робити все можливе, щоб реалізувати права людини ефективно, позначають, наскільки основоположним є принцип зобов'язань держави у міжнародному праві. Адже права людини визначають умови, яким повинні відповідати інститути суспільства, щоб вважати їх законними [25, с. 270].

У розрізі розподілу негативних та позитивних зобов'язань держави виступає цікавим для дослідження форма викладу таких зобов'язань. Так, зазвичай негативні зобов'язання не порушувати певне право зазначаються у окремі норми щодо регулювання певного права. Право на свободу релігії або переконань регулюється окремими статтями різних міжнародних нормативно-правових актів [444, с. 109]. В цих статтях переважно закріплюється заборона неправомірного втручання у реалізацію права, тобто негативний обов'язок. Наприклад, у статті 9 ЄКПЛ зазначається, коли можуть бути здійсненні обмеження права на права на свободу релігії або переконань. Водночас експліцитно позитивні дії держави щодо забезпечення цього права не містяться [375].

У статті 18 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права додатково до визначення легітимних підстав втручання вказується, що ніхто не може біти підданий примусу, що принижує право на вільний вибір релігії, а держава має поважати позицію батьків щодо релігійної освіти для їх дітей. У коментарі Комітету ООН з прав людини лише зазначається, що держави повинні впровадити закони, які забороняють пропаганду національної, расової чи релігійної ненависті, що є підбурюванням до дискримінації, ворожнечі чи насильства [146]. Стаття 18 Загальної декларації з прав людини взагалі не містить критеріїв щодо негативних зобов'язань держави, засвідчуючи саме право на свободу вільно сповідувати релігію.

Існують також міжнародні стандарти, які розширюють національну законодавчу базу від встановлення мінімальних та іноді неповних засобів захисту до можливого способу захисту права на свободу релігії або переконань та заборони використання його як основи для дискримінаційних практик [177, с. 220].

Наприклад, стаття 4 Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань стверджує, що

всі держави повинні докладати всіх зусиль... приймати всі відповідні заходи боротьби з нетерпимістю за ознакою релігії чи інших переконань... докладати всіх зусиль для прийняття або скасування законодавства, де це необхідно, щоб заборонити будь-яку таку дискримінацію» [77].

Рекомендація CM/Rec(2010)5 «Про заходи щодо боротьби з дискримінацією на підставі сексуальної орієнтації чи гендерної ідентичності в умовах трудових відносин» закликає держави вжити відповідних заходів для боротьби з дискримінацією на основі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності як у державній, так і в приватній сфері зайнятості. У Рекомендації стверджується, що «ані культурні, традиційні чи релігійні цінності, ані правила «домінуючої культури» не можуть бути використані для виправдання мови ненависті чи будь-якої іншої форми дискримінації, у тому числі на підставі сексуальної орієнтації чи гендерної ідентичності» [56; 58; 59; 131]. Увага, яку міжнародні стандарти приділяють вирішенню питань захисту права на свободу релігії або переконань, ілюструє важливість цієї теми для національного та міжнародного дискурсу про права людини.

Негативні зобов'язання держави щодо утримання від порушення права на свободу релігії або переконань встановлюють суворі вимоги щодо відступу від такого зобов'язання. Згідно практики ЄСПЛ Конвенція дозволяє державам відступати від своїх зобов'язань згідно зі статтею 9 «тією мірою, яка суворо вимагається потребами ситуації, за умови, що такі заходи не суперечать іншим (їхнім) зобов'язанням за міжнародне право» [375]. Суд неодноразово зазначав, що обмеження, які містяться в статті 9, є вичерпним, і вони повинні застосовуватися в межах обмеженої свободи розсуду, дозволеної державі, і лише переконливі та вагомі причини можуть виправдати такі обмеження [292, § 137].

Відповідно до практики ЄСПЛ важливим при аналізі порушення негативного обов'язку держави щодо невтручання у права на свободу релігії або

переконань здійснювати повну оцінку справи, враховуючи історичний та культурний контексти [207, § 8]. У справі *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova* Суд зазначив, що «право віруючих на свободу релігії, яке включає право сповідувати свою релігію спільно з іншими, охоплює очікування, що віруючим буде дозволено вільно об'єднуватися без свавільного втручання держави» (виділ. авторкою) [205, § 118].

Свавільне втручання держави у реалізацію права на свободу релігії або переконань може здійснюватися через нетолерантне ставлення органів влади до певних релігійних організацій. У справі *Ivanova v. Bulgaria* Суд вказав, що втручання у права на свободу релігії або переконань Заявниці було продиктовано загальною та систематичною політикою нетерпимості та практикою державного переслідування послідовників релігійної організації «Слово Життя», яке здійснювалося за участі «органів влади та посадових осіб, як-от обласна прокуратура, Служба національної безпеки, народний депутат та інспектор з питань освіти» [151, § 85]. Важливою характеристикою такого порушення негативного обов'язку держави щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань, а саме активне втручання через державних представників, тісно пов'язане з порушенням позитивного обов'язку держави. Адже втручання у право Заявниці було зумовлено відсутністю релігійної толерантності, яка мала б бути запроваджена на державному рівні з метою боротьби з дискримінацією та переслідуваннями на основі релігії.

Позитивні зобов'язання держав із забезпечення реалізації свободи релігії або переконань здебільшого регулюється у загальних приписах нормативно-правових актів щодо поваги, втілення та захисту прав людини прав людини. Так, у статті 1 Європейської конвенції з прав людини втілюється обов'язок договірних держав гарантувати кожному, хто перебуває під їх юрисдикцією, дотриманням зазначених у Конвенції прав [375]. Загальна декларація з прав людини наголошує, що сприяти забезпеченню прав людини потрібно «шляхом національних і міжнародних прогресивних заходів, загального і ефективного визнання і здійснення їх як серед народів держав-членів Організації, так і серед народів територій, що перебувають

під їх юрисдикцією» [377]. У преамбулі до Міжнародного пакту про громадянські та політичні права вказується, що відповідно до статуту ООН держави-учасниці зобов'язуються «заохочувати загальне поважання і додержання прав і свобод людини» [405]. Стаття 2 Пакту більш детально визначає, що розуміється під зобов'язанням держави поважати права людини:

Якщо це вже не передбачено існуючими законодавчими чи іншими заходами, кожна держава-учасниця цього Пакту зобов'язується вжити необхідних заходів відповідно до своїх конституційних процедур і положень цього Пакту для вжиття таких законодавчих або інших заходів, які можуть виявитися необхідними для здійснення прав [405].

З вказаного положення випливає, що держава не лише має пасивно виконувати існуючі норми права, але, за потреби, створювати нові норми права для повного та ефективного забезпечення захисту прав людини [442, с. 26]. Особливу увагу стаття 2 приділяє створенню дієвих засобів із захисту прав людини. Зокрема, частина 3 цієї статті визначає, що повинно бути створено засоби захисту від порушень, навіть якщо такі порушення були вчинені офіційними особами; мають існувати відповідні інституції, які забезпечуватимуть такий захист у різних сферах права; і що такі інститути мають в реальності забезпечувати такий захист, коли необхідно [405]. Відповідно до коментаря Комітету ООН з прав людини зобов'язання не обмежуються лише повагою до прав людини, але держави-учасниці також зобов'язуються забезпечити користування цими правами для всіх осіб під їх юрисдикцією, що потребує конкретних дій з боку держав, щоб дозволити особам користуватися своїми правами [316, с. 4]. Марсела Феррі зазначає, що до позитивних зобов'язань держави із забезпечення права на свободу релігії або переконань також належать необхідність сприяти ідеологічному та культурному плюралізму та питання меж обмеження публічних проявів релігійної ідентичності, як-от носіння релігійного одягу [111].

Окремі прояви негативних та позитивних зобов'язань держави із захисту права на свободу релігії або переконань. Враховуючи загальні принципи щодо дій держави із забезпечення реалізації права на свободу релігії або переконань важливим є розуміння, як вони застосовуються в окремих випадках. Цей пункт підрозділу розглядає найважливіші аспекти прояву негативних та позитивних зобов'язань держави щодо захисту свободи релігії або переконань.

У одному з найбільш нових рішень Великої палати ЄСПЛ, *Izzettin Doğan and Others v. Turkey* [153], заявники скаржилися, що державна служба з релігії не визнавала їх, алевітів, ритуали релігійними. Тому вони поставили питання про те, чи має держава визначати, що є релігією, а що ні. У Туреччині єдиною офіційно визнаною релігією є релігія сунітів і механізму визнання інших релігій не існує. Суд вказав, що лише найвищі духовні органи релігійної громади, а не держава (чи навіть національні суди), можуть визначати, до якої віри належить ця громада. Дуже цікавим є той факт, що ЄСПЛ у цьому рішенні сам проаналізував, є чи ні окремою релігією течія алевітів (§ 91-92 Рішення), що робить вкрай рідко.

Щодо позитивних та негативних зобов'язань держави Суд у цій справі зазначив, що окрім переважно негативних зобов'язань держави утримуватися від будь-якого втручання в права гарантована Конвенцією, «можуть існувати позитивні зобов'язання» у таких правах, тоді як межі між позитивними та негативними зобов'язаннями держави за Конвенцією не завжди мають піддаватися точному визначенню (§ 96 Рішення). Такої ж думки щодо відсутності необхідності у кожній зі справ розділяти позитивні та негативні обов'язки держави Суд притримувався і у рішенні *Релігійна громада Свідків Єгови тернівського району міста Кривого Рогу проти України*, де Суд вказав, що свавільність порушення, яке полягало у відмову з надання дозволу на будівництво культової споруди релігійною організацією, саме по собі порушило статтю 9 Конвенції [258, § 58].

В пункті 14 Окремої думки до рішення *Izzettin Doğan and Others v. Turkey* Суду судді Віллігер, Келлер і Кйолбро зазначили, що голосували проти визнання порушення статті 9 Конвенції, бо вона не передбачає покладання позитивного зобов'язання на державу «забезпечити релігійну групу релігійними службами,

визнанням місць богослужіння, працевлаштовувати та оплати зарплати релігійних лідерів групи та фінансування, повністю або частково, діяльності групи. Такий тлумачення статті 9 Конвенції зайшло б занадто далеко» [153]. Варто зазначити, що розмежування негативних і позитивних зобов'язань у цій справі не відбулося, тому, що відмова у визнанні релігії містить у собі як порушення негативних зобов'язань держави щодо невтручання у права на свободу релігії або переконань, так і позитивних зобов'язань, адже уряд Туреччини не сотворив умов для визнання такої релігії та її мирного співіснування з іншими віруваннями. Проте Суд вирішив не підкреслювати такого позитивного зобов'язання Туреччини.

Марселла Феррі зазначає, що підхід Суду у визнанні позитивних зобов'язань щодо субстантивного наповнення права на свободу релігії або переконань є дуже обережним і «і показав свого роду небажання продовжувати свої міркування про конкретний зміст позитивних зобов'язань» [110, с. 318]. Вчена продовжує, що такий острах ґрунтований у позиції Суду, що на думку Суду, прийняття деяких позитивних державних заходів на користь однієї релігії можуть поставити під загрозу принцип державного нейтралітету та неупередженість. Проте, на думку Феррі, такі заходи не становитимуть автоматичного порушення державного нейтралітету та неупередженості [110, с. 319].

В іншій справі, *97 members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses and 4 Others v. Georgia* [1], Суд під час розгляду відповідальності держави за напад приватних осіб на зібрання членів релігійної організації «Свідки Єгови» визначив, що позитивні зобов'язання держави полягали «не в тому, щоб усунути причину напруги шляхом усунення плюралізму, а в тому, щоб переконатися, що конкуруючі групи терпимо ставляться одна до одної. Ця роль держави сприяє громадському порядку, релігійній гармонії та толерантності в демократичному суспільстві» (§ 132 Рішення). Аналізуючи це рішення Денніс Де Йонг зазначає, що у рішенні сформульовано зобов'язання щодо превентивних заходів високого рівня вимог, адже ЄСПЛ послався на «обов'язок забезпечити» замість посилення на термін «належна обачність» [76, с. 4]. На думку автора, Суд розглядає не лише наскільки держава докладала зусиль для запобігання порушенням свободи релігії

або переконань, але також дивиться на кінцеві результати та вимагає від держави забезпечити, щоб такі порушення не відбувалися на їхній території [76, с. 4].

Проблема толерування порушень приватними особами права на свободу релігії або переконань існує також в Україні. Зокрема, у справі *Загубня та Табачкова проти України*, ЄСПЛ розглянув справу щодо побиття та нанесення легких тілесних ушкоджень двох послідовниць релігії Свідків Єгови, що було вчинене православним священником [344]. Суд зазначив, що держава не здійснила належного розслідування факту порушення прав Заявниць приватною особою, а саме – православним священником, яке було вмотивоване нетерпимістю до релігійних переконань та діяльності Заявниць (§ 60, 68 Рішення). Таким чином. Україна порушила свої позитивні зобов'язання щодо захисту права на свободу релігії або переконань, порушення якого виникло на горизонтальному рівні, тобто між приватними особами.

Таким чином, позитивні зобов'язання держави поширюються як на дії своїх офіційних представників, так і на дії приватних осіб для того, щоб створити належні умови для запобігання втручання таких осіб у право на свободу релігії або переконань. Такі заходи можуть включати розроблення спеціального законодавства, просвітницьку діяльність, створення норм, які передбачають захист певних груп, що перебувають під ризиком нападу, правоохоронними органами, та створення ефективних засобів подолання правопорушень. Такі заходи у практиці ЄСПЛ називають також заходами загального характеру.

Прикладом проблеми невиконання загальних мір, визначених у рішенні ЄСПЛ, є справа *Крипко та інші проти Росії*, де у ході виконання рішення Комітет Міністрів РЄ до 2017 року визнавав покращення у захисті комун Свідків Єгови у цій країні. Проте після нової заборони діяльності релігійних організацій у 2017 році даного віросповідання Комітет зазначив, що «нова заборона анулювала прогрес у справі і створила правову основу для повторення тих самих порушень» [175].

Позитивні зобов'язання держави можуть також виражатися через визнання недійсності правової норми. Наприклад, у рішенні Конституційного суду України

(далі – КСУ) щодо необхідності отримання попереднього дозволу від влади на проведення мирних релігійних зібрань було вказано, що «вимога отримати попередній дозвіл на проведення окремих мирних релігійних зібрань у публічних місцях суперечить положенням частини першої статті 39 Конституції України, які, як норми прямої дії, встановлюють необхідність лише завчасно сповістити про проведення мирного зібрання» [429]. В цьому рішенні КСУ вказав, що

стаття 24 Конституції України у взаємозв'язку з її частиною першою статті 35, частиною першою статті 39 зобов'язує державу створювати єдині правові механізми, що регулюють проведення громадянами, громадськими або релігійними організаціями, іншими суб'єктами права публічних мирних зібрань релігійного та нерелігійного характеру... Всебічне утвердження і забезпечення цих прав і свобод – головний обов'язок України як демократичної, правової держави [429].

Цікаво, що однією з цілей, зазначеною у статті 1 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», є подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви. Можна стверджувати, що такий підхід ґрунтується саме на прагненні покращити виконання позитивних зобов'язань Україною щодо забезпечення якісного праворегулювання щодо захисту свободи релігії або переконань [382]. Редакція цієї статті була прийнята у 1991 році разом із здобуттям Україною незалежності, а, отже, була спрямована на приведення у відповідність законодавства до вимог із позитивних зобов'язань, визначених у міжнародних стандартах із захисту прав людини.

Обов'язки держави щодо забезпечення реалізації права на свободу релігії або переконань в інших юрисдикціях. Вимоги щодо забезпечення державою релігійних свобод від посягань інших осіб також існують в інших юрисдикціях. Сямсул Аріфін зазначає, що в Індонезії, державі, пропри те, що вона є підписантом МПГПП та має національні норми щодо захисту права на свободу релігії або переконань, відповідно до даних громадських організацій, існують

численні порушення цього права, що ділиться на два типи – формулювання та посилення різноманітної політики, яка обмежує та пригнічує та толерування насильницьких злочинів, вчинених приватними особами [16, с. 785-786]. Таку ситуацію авторка пояснює закріпленням на конституційному рівні основної релігії в державі – ісламу [16, с. 782].

Паул Тейлор у коментарі до статті 2 МПГПП підкреслює, що Комітет ООН з прав людини неодноразово закликав уряди мусульманських держав скасувати застереження щодо виконання певних прав лише у відповідності до норм шаріату, таким чином, звужуючи їх зміст [296, с. 74]. При цьому Комітет ООН наголошує на тому, що хоча культурні та релігійні особливості можуть бути прийняті до уваги, щоб розробити адекватні засоби для забезпечення поваги до універсальних прав людини, але вони не можуть поставити під загрозу саме визнання цих прав [296, с. 75].

Цікавий й відмінний від системи РЄ розподіл позитивних та негативних зобов'язань держави щодо забезпечення свободи релігії або переконань існує в юриспруденції США. В цій країні існує два виміри існування свободи релігії або переконань – право без свавільних обмежень сповідувати певну релігію та принцип невстановлення («nonestablishment») офіційного зв'язку між державою та будь-якою з релігій. Стаття про заснування Першої поправки до США разом із статтею про вільне сповідання цієї поправки утворюють конституційне право на свободу релігії. Стівен Грін пише, що саме у цих двох аспектах і проводиться розмежування між позитивними та негативними обов'язками держави [129]. Свобода релігії або переконань є негативним правом, яке вимагає невтручання у його реалізацію, тобто держава має утримуватися від нелегітимних обмежень такого права [129, с. 1456]. На противагу, принцип невстановлення додатково вказує, що уряд має робити, щоб його дотримуватися, тобто принцип невстановлення не лише забороняє уряду участь в практиці, що схвалює, надає перевагу, сприяє або призводить зникнення до релігії, а також накладання позитивних зобов'язань на уряду діяти таким чином, щоб посилити положення

першої поправки [129, с. 1456]. Вчений посилається на окрему думку судді О'Коннор у рішенні *Capitol Square Review v. Pinette*, в якій суддя зазначила, що

Стаття про [заснування] є більш ніж негативним заборона на окремі вузько визначені форми фаворитизм уряду; це також накладає стверджувальний характер зобов'язання, що може вимагати від держави в деяких ситуаціях вживати заходів, щоб уникнути сприйняття як уряду, що надає підтримку або впровадження приватного релігійного погляду [52].

В американському контексті проблематики захисту від посягань приватних осіб Джейм Олеське звертає увагу на доктрину «державної бездіяльності», визначену у практиці Верховного Суду США [228]. Відповідно до цієї доктрини, щодо прав, які класично розглядаються як негативні права, у держави немає обов'язку зі створення сприятливої атмосфери для реалізації таких прав [228, с. 1]. Автор зазначає, що в найбільш агресивній формі доктрина бездіяльності держави іноді захищає «дозвільні» законодавчі положення, які дозволяють приватним акторам вживати певних дій щодо інших приватних акторів на основі принципу невтручання у приватні взаємини [228, с. 5]. Попри непослідовну судову практику із застосування такої доктрини, вчений, наголошує, що вона несе велику загрозу для систематичної дискримінації, наприклад, одностатевих пар приватними акторами на основі власних релігійних переконань, й тому така доктрина не може застосовуватися щодо принципу забезпечення рівності всіх людей [228, с. 7, 9, 62-63].

Конор Дуган, порівнюючи правові системи Іспанії та США, підкреслює головні відмінності у законодавчих підходах із визначення негативних та позитивних зобов'язань держави в контексті захисту права на свободу релігії або переконань. Коли в США права на свободу релігії або переконань тісно пов'язане із доктриною офіційного невстановлення [84, с. 1722], в Іспанії, навпаки, права на свободу релігії або переконань вважається таким, що потребує постійної позитивної підтримки держави, щоб «відповідати справжню суті, вільне

сповідування повинне бути чимось заохоченим та підтримуваним, а не просто дозволеним» [84, с. 1677, 1715-1716].

Межі свободи розсуду держави із забезпечення права на свободу релігії або переконань. Іншим важливим проявом позитивних зобов'язань держави є фінансування релігійних установ. Катайон Алідаді та Марі-Клер Фобле вказують серед аргументів щодо легітимності такого фінансування на обов'язок держави гарантувати свободу релігії або переконань, таким чином дозволяючи релігійним громадам створити інституційну структуру і ефективно сповідувати релігію або переконання [6, с. 410]. Фінансування та підтримка певних релігій також можуть розглядатися у забороні держави нав'язувати особам, що знаходяться під її юрисдикцією, певну релігію (тобто порушення негативного зобов'язання не втручатися у свободу кожного самостійно обирати релігію).

Ця проблема була розглянута ЄСПЛ у справі *Lautsi v. Italy* [176]. Справа стосувалася прикріплення символу розп'яття Ісуса Христа, що є символом християнства, у класних кімнатах державних шкіл. Заявниця стверджувала, що такий символ у школі суперечив принципу секуляризму, за яким вона виховувала власних дітей. У рішенні палати ЄСПЛ зазначалося, що підкреслив, що «негативна» свобода віросповідання не обмежується відсутністю релігійних служб або релігійної освіти, а також поширюється на практики та символи. В свою чергу держава мала обов'язок підтримувати конфесійний нейтралітет у освіті, де відвідування школи було обов'язковим незалежно від віросповідання (§ 31 Рішення).

Велика Палата Суду при перегляді рішення вказала, що обов'язок держави поважати право батьків виховувати дітей відповідно до власних переконань має не лише негативні, але й позитивні зобов'язання. У § 61 Рішення Суд вказав, що «слово «повага» у статті 2 Першого протоколу означає більше ніж «визнати» або «взяти до уваги»; крім перш за все негативного змісту, воно передбачає певне позитивне зобов'язання з боку держави». Проте Суд далі вказав, що обсяг таких зобов'язань підпадає під дію свободи розсуду держави, адже такі зобов'язання не

перешкоджають державі у передачі через освіту інформації або знання прямо чи опосередковано релігійного чи філософського характеру, а також навіть не дозволяє батькам заперечувати проти інтеграції такого навчання (§ 62 Рішення). На підставі цього аргументу Суд не визнав порушення права Заявниці на виховання дітей відповідно до власних релігійних переконань (§ 76-77 Рішення).

В продовження дискусії про позитивні зобов'язання держави, судді Малінверні та Калайджієва в частині 1 окремої думки до цього рішення зазначили, що стаття 9 Конвенції накладає позитивний обов'язок на державу створити клімат толерантності та взаємної поваги серед свого населення і там, де такий обов'язок існує, свобода розсуду держави має бути значно меншою [176]. Попри дискусійність і комплексність питання позитивних зобов'язань держави щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань, питання обсягу таких зобов'язань має безпосередній вплив на обсяг негативних зобов'язань держави. Такий взаємозв'язок ілюструє вищезгадана справа *Lautsi*, адже висновок щодо відсутності порушення негативного обов'язку держави щодо невтручання у право Заявниці на пряму залежав від обсягу позитивних зобов'язань держави у забезпеченні нейтральності шкільної освіти.

Дієго Абой наголошує, що держави повинні активно заохочувати права, щоб ефективно гарантувати їх, навіть якщо це певною мірою означає порушення нейтралітету, якого вимагають негативні зобов'язання [264, с. 121]. В означенні державної нейтральності при виконанні позитивних зобов'язань щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань Марсела Феррі влучно підкреслює дискусійність питання, наскільки суворо така нейтральність має застосовуватися при намаганні зберегти культурний та релігійний плюралізм, що є головною метою дій держави [111]. Авторка зазначає, що у справах ЄСПЛ, де відсутність порушення у забороні носити релігійний одяг в публічних місцях диктується саме прагненням підтримувати нейтральне середовище серед спільноти, виникає питань меж такого застосування принципів нейтральності. Феррі пише, що

На думку Суду, право на свободу релігії та переконань передбачає, що держави вживають позитивних заходів, необхідних для захисту осіб від проявів релігійних переконань інших... Однак це не те обґрунтування, яке прийняв Суд, коли детально описує позитивні зобов'язання держав. Питання виникає у зв'язку з горизонтальними позитивними зобов'язаннями, а саме зобов'язаннями держав розумно захищати окремих осіб від порушень прав людини, скоєних іншими особами, зокрема, коли існує конфлікт між різними конкуруючими правами. Дійсно, вирішення конфлікту передбачає превалювання одного права та відповідне встановлення певних обмежень на здійснення інших прав або, іноді, самого права [111, с. 25].

Проте за такої аргументації постає питання, чи держава, намагаючись бути якомога більш нейтральною у регулюванні питань релігійного різноманіття настільки сильно, що фактично нівелює можливість прояву релігійних переконань через острах порушити релігійні чи нерелігійні переконання різних груп. Тому надзвичайно важливо при накладенні будь-яких обмежень щодо права на свободу релігії або переконань проводити детальний аналіз, чи такі обмеження не знецінюють мету, заради якої вони накладалися.

В цілому варто зазначити, що часто позитивне і негативне зобов'язання важко розділити, адже одне зобов'язання в багатьох випадках впливає з іншого. Наприклад, можливість відмовитися від військової служби на основі своїх релігійних переконань має бути передбачена як у законодавстві, так і окремі представники держави мають виконувати вимоги такого законодавства і не втручатися у право людини на таку відмову. Хайнер Білефельдт наголошує на тому, що

позитивні і негативні компоненти нерозривно пов'язані між собою... Будь-яка спроба виокремити один із цих компонентів зрештою підірвала б визвольну суть свободи релігії або переконань загалом. Подібно до тих, хто зосереджується виключно на позитивному застосуванні, що, як правило, закінчується спотвореним розумінням свободи релігії або переконань,

надмірне зосередження на її негативній стороні призведе до антиліберальних результатів... *людина не є вільною щось робити, якщо вона також не вільна цього не робити...* (прим. авторки) [34, с. 49-50].

Усталена теорія «політик, політики та практик» (“policies, politics, and practices”) [41] визначає взаємозалежність та нероздільність політик, тобто певних актів праворегулювання та застосування, які також підпадають під вплив політик у значенні певних позицій суб’єкта правовідносин щодо регулювання та застосування певних норм на практиці. Наприклад, якщо державне підприємство не винаймає осіб певної релігії на роботу через упереджене ставлення до них як представників релігійної меншості, то таке підприємство у своїй внутрішній політиці, погляді й на практичному рівні буде порушувати вимоги праворегулювання щодо недискримінаційних політик. Якщо ж у державі відсутні такі вимоги щодо окремих релігій, то вся система політик, практик і політики буде суперечити вимогам прав людини, зокрема, поваги до права на свободу релігії або переконань. В такому випадку, держава буде порушувати як позитивне зобов’язання щодо створення умов для ефективного захисту права, так і негативне – щодо не втручання у права на свободу релігії або переконань, адже відмова у прийнятті на роботу на основі релігії є дискримінаційною.

2.2. Роль приватних акторів у забезпеченні поваги до свободи релігії або переконань

Підрозділ розглядає роль бізнесу як приватного актора у забезпеченні права на свободу релігії або переконань. Підрозділ також має на меті проаналізувати розпливчасті інтерпретації різними судовими та міжнародними юрисдикціями права на свободу релігії або переконань та критерії його обмеження в діяльності приватних роботодавців, особливо в контексті релігійного одягу. В підрозділі висвітлюються основні положення щодо захисту та можливості обмеження свободи віросповідання та віри на робочому місці, закріпленому в міжнародних стандартах. Проаналізовано рішення Суду ЄС у справі WABE та MH Mueller Handels GmbH проти MJ, підкреслюючи виклики, яке це рішення ставить для узгоджених тлумачень гарантій та обмежень права на свободу релігії або переконань на робочому місці. Далі підрозділ підкреслює специфічну вразливість релігійних жінок у доступі до ринку праці за рахунок судової легітимізації політики абсолютного нейтралітету, закріпленого роботодавцями.

Загальні принципи. Роль бізнесу у забезпеченні поваги до прав людини аргументується багатьма чинниками. Відповідальність бізнесу у сфері захисту прав людини сприймалася як обов'язок корпоративних акторів утримуватися від порушення прав людини. Водночас на державу покладено позитивну дію щодо захисту від порушень прав людини [337, с. 22]. З розвитком міжнародних інструментів для посилення відповідальності бізнесу актуальним стало питання, наскільки бізнес-актори можуть ефективно боротися з величезними порушеннями прав людини [337, с. 23]. Особливо, коли його масштаби перевищують втручання держави в права людини або коли держава не в змозі захистити своїх громадян [40, с. 443-444; 144, с. 222; 149; 339, с. 629].

Як зазначає Олена Уварова, через нездатність ефективно захищати права людини на державному рівні, спостерігається збільшення уваги саме до зобов'язань приватних акторів поважати права людини [436]. Вчена зазначає, що «влада окремих компаній є настільки могутньою, що вони беруть на себе функцію

захисту демократії та суспільного порядку в момент, коли держава проявляє, за їхніми оцінками, слабкість» [436, с. 30].

У дебатах про те, наскільки бізнес повинен бути залучений до забезпечення поваги до свободи релігії або переконань [251], проміжний звіт Спеціального доповідача ООН про свободу віросповідання на робочому місці (2014) стверджує, що

відповідальність виходить далеко за рамки забезпечення недискримінації при працевлаштуванні в державних установах; вони (*державні інституції*) також повинні боротися з дискримінацією в суспільстві загалом, у тому числі щодо зайнятості в приватному секторі. Інші зацікавлені сторони — компанії, профспілки, релігійні громади, організації громадянського суспільства — також заохочуються використовувати свій потенціал для сприяння створенню атмосфери толерантності та поваги до різноманітності релігії або переконань на робочому місці [35].

У проміжному звіті ООН стверджується, що бізнес є не лише приватними прибутковими організаціями, але вони повинні бути активними соціальними акторами, оскільки їхня діяльність впливає на громади, «ширше суспільство» [35] або навіть цілі країни [47; 72; 212]. Заохочення брати участь у боротьбі з дискримінацією в суспільстві загалом визнає, що бізнес не є нейтральним гравцем у суспільстві [336]. Згідно з принципом 16 Керівних принципів ООН щодо бізнесу та прав людини, суспільство очікує від компаній публічних зобов'язань поважати права людини [48]. Коментар до принципу 23 Керівних принципів говорить:

Незважаючи на те, що конкретні країни та місцеві умови можуть впливати на ризики для прав людини, пов'язані з діяльністю та діловими відносинами підприємства, усі підприємства несуть однакову відповідальність за дотримання прав людини, де б вони не працювали. Там, де національний контекст унеможливорює повне виконання цієї відповідальності, очікується, що бізнес-підприємства будуть поважати принципи міжнародно визнаних

прав людини в максимально можливій мірі за даних обставин і мати змогу продемонструвати свої зусилля в цьому відношенні [317].

Негативне зобов'язання приватних акторів утримуватися від необґрунтованого порушення права на свободу релігії або переконань [127, с. 359] тісно пов'язане з керівництвом ООН щодо «Захисту, поваги, та засобів» [317], що вимагає від бізнесу не порушувати права людини та впроваджувати ефективні механізми захисту. Концепція «належної уваги» (“due diligence”) може бути додана до таких механізмів захисту, що дозволило б ініціювати питання раціональної аргументації приватного роботодавця щодо можливості вираження права на свободу релігії або переконань в контексті бізнес-діяльності.

Відповідно до керівних принципів ООН щодо бізнесу та прав людини, всі актори повинні встановити відповідний механізм захисту порушеного права людини. II стовп щодо поваги прав людини з боку бізнес-акторів включає відповідні механізми з поваги та попередження порушень прав людини. Такі механізми повинні бути частиною запобігання порушенню прав людини у бізнес-діяльності. III стовп щодо надання засобів захисту здебільшого пов'язаний з процедурами, що надаються вже порушеним правам [302].⁷

Стовп поваги до прав людини ґрунтується на необхідності запобігання «фактичному впливу». В контексті запобігання негативному впливу на забезпечення права на свободу релігії або переконань на робочому місці, то відповідно до стовпа II може бути створено не лише механізм оскарження, коли порушення вже сталося, але, через створення належної процедури розгляду оцінки потреб для прояву їх релігійної ідентичності. Це можна зробити завдяки філософській ідеї з необхідності встановлення мінімальних стандартів у забезпеченні людських спроможностей [183]. Такою вимогою мінімального стандарту є «думка про те, що мінімально справедливе суспільство повинно

⁷ У коментарі до Принципу 19 зазначено, що «потенційним впливам слід запобігати або пом'якшувати за допомогою горизонтальної інтеграції висновків у бізнес-підприємстві, тоді як фактичні впливи — ті, що вже мали місце — мають бути предметом усунення».

забезпечити певні центральні можливості до порогового рівня для всіх його членів, що сумісно з людською гідністю» [183].

Більше того, концепція забезпечення поваги до права на свободу релігії або переконань приватними акторами може бути протлумачена з принципу 23 (b) Керівництва ООН з бізнесу та прав людини («у всіх контекстах підприємства повинні шукати шляхи вшанування принципів міжнародно визнаних прав людини, коли стикаються з суперечливими вимогами») [317]. У цьому сенсі слід до максимальної межі втілювати необхідність з реалізації свободи релігії або переконань як основоположного права людини навіть при суперечностях з іншими цінностями (наприклад, з цінністю жити разом або корпоративним образом чи безпекою) [142, с. 81].

Це означає, що конкретні стандарти політики бізнесу та прав людини з обмеження права на свободу релігії або переконань мають проходити більш суворий аналіз на відповідність принципу поваги до прав людини, ніж просто впроваджувати автоматичну заборону на всі видимі релігійні ознаки на робочому місці. Далі це стосується принципу 24 Керівних принципів щодо того, щоб зробити виправлення порушення ефективним, оскільки в деяких ситуаціях, невчасна реакція на порушення може зробити невинними порушення права людини, тому превентивність як частина стовпа II є настільки важливою.

Поняття «повага» до прав людини передбачає не лише принцип відсутності шкоди, але і створення механізмів, за допомогою яких такі права можуть здійснюватися. Тому мінімальна основа невтручання у права людини повинна бути доповнена мінімальним принципом апеляції до права проявляти свою ідентичність у процесі бізнес діяльності. Ефективне перетинання стовпів поваги та засобів у Керівних принципах ООН з бізнесу та прав людини може створити загальну ефективну передумови для такого механізму.

Необхідність звертатися до міжнародних стандартів захисту прав людини, коли державний захист не є ефективним, заохочує бізнес не бути нейтральним щодо важливих питань захисту прав людини в країнах, де вони працюють, особливо в тих країнах, де надається недостатній національний захист певним

правам людини [32; 93; 265]. Серед інших документів у проміжній доповіді Спеціального доповідача ООН про боротьбу з релігійною нетерпимістю та дискримінацією на робочому місці підкреслюється, що «корпоративна ідентичність, нейтралітет, доброзичливість до клієнтів і права інших» часто використовуються для непропорційного обмеження свободи віросповідання на робочому місці [35].

У галузі захисту свободи релігії або переконань існує кілька міжнародних рамок, які пояснюють на більш оперативному рівні, як і в якій мірі бізнес повинен бути залучений до захисту прав людини. Що стосується конкретного регулювання, гендерні виміри керівних принципів ООН щодо бізнесу та прав людини надають бізнесу детальні пояснення того, як «визначити, запобігти, пом'якшити та враховувати» наслідки бізнес-діяльності для захисту прав окремих груп населення [314]. Регулювання включає рекомендації, щоб підприємства використовували такі інструменти, як тестування, оцінка ризику, належна ретельність, вирішення внутрішніх конфліктів, які можуть бути також застосовані для права на свободу релігії або переконань. Бенджамін Томпсон підкреслює, що

Для забезпечення відповідності міжнародним стандартам необхідно, щоб були досягнуті мінімальні порогові значення. Одним із методів розв'язання суперечностей між стандартами прав людини «зверху донизу» та підходами участі «знизу вгору» є те, що громадам можна надати перелік можливостей щодо прав людини, на основі якого вони могли б базувати своє власне розуміння того, які можливості вони хотіли б отримати... Розробка більш практичних критеріїв може сприяти покращенню бізнесом власних процесів розгляду скарг, використовувати його іншими учасниками для розуміння того, як працюють механізми розгляду скарг, забезпечувати підзвітність бізнесу та інформувати про ширші політичні дебати [302, с. 79].

Бізнес-актори, неурядові організації, держави можуть мати різні простори юрисдикції на одній географічній території. Оскільки Джозеф Раз пояснює державу поняттям «найбільш повної соціальної організації, заснованої на законі»

[255] з двома життєво важливими характеристиками – відповідальністю та свободою від зовнішніх правових обмежень, то можна сказати, що, можливо, впливові соціальні організації, засновані на законі, як-от бізнес-корпорації, мають велику відповідальність щодо своїх зацікавлених сторін.

Бізнес-актори сьогодні переходять від орієнтованих на територію концепцій до більш глобалізованих чи універсалістських, і тут поствестфальська демократична справедливість Ненсі Фрайзер [116, с. 100]⁸ робить не тільки можливим, але й важливим посилення цих зовнішніх обмежень, оскільки це робить бізнес акторів, як засновану на законі соціальну організацію, не настільки монолітними та гегемонними у створенні політик. Простіше кажучи, чим менше свободи надається учасникам бізнесу або державам від впливу та необхідності імплементувати міжнародно визнані правові норми, тим більше можливостей існує для захисту маргіналізованих груп.

В цьому контексті постає важливе питання про те, хто створює такі міжнародно визнані правові норми? І «хто» їх реалізує? Робота Ненсі Фрайзер підкреслює необхідність відповіді на ці запитання. Тому що, наприклад, міжнародно визнані правові норми щодо релігійного плюралізму на робочому місці, створені Радою Європи чи Організацією Об'єднаних Націй, суперечать нормам, створеним Судом справедливості ЄС, який є найвищим регіональним судом у Європі. Важливим також є питання «як» цей «хто» такі норми реалізує? Неправильне трактування поняття релігійного плюралізму на робочому місці, створене однією міжнародною інституцією, як Суд справедливості ЄС, на відміну від розуміння інших міжнародних інституцій, як-от Рада Європи та ООН. Важливо усвідомити ці відмінності в інтерпретаціях і спробувати аргументувати чому одне

⁸ Фрейзер описує так поствестфальську справедливість: «трансформаційна політика окреслення меж має на меті змінити глибинну граматику таких меж в глобалізованому світі. Цей підхід має на меті доповнити державно-територіальний принцип Вестфальського порядку одним чи кількома поствестфальськими принципами. Мета полягає в тому, щоб подолати несправедливість неправильного формулювання шляхом зміни не лише меж «хто» правосуддя, а й способу їхньої конституції, отже, способу, яким вони окреслені за «принципом усіх впливів». Цей принцип стверджує, що всі ті, на кого впливає дана соціальна структура чи інститут, мають моральний статус суб'єктів справедливості по відношенню до них. Згідно з цією точкою зору, те, що перетворює групу людей на інших суб'єктів правосуддя, полягає не в географічній близькості, а в спільній структурній чи інституційній системі, яка встановлює основні правила, що регулюють їхню соціальну взаємодію, тим самим формуючи їхні відповідні життєві можливості у моделях переваг і недоліків» [116, с. 100].

формування релігійного плюралізму на робочому місці є більш солідарним, ніж інше.

Свобода релігії або переконань під час роботи на приватних акторів.

Здатність особи виражати релігійну ідентичність є однією з основних спроможностей, тому що без реалізації релігійної людина не може працювати в багатьох випадках, отже, це призводить до обмеження її працездатності і, як наслідок, її економічна свобода погіршується [13]. Це ставить запитання про те, «як потрібно трансформувати робоче місце, щоб розширити свободи не лише працівників, а й населення в цілому» [13, с. 191], що може загалом змінити ставлення до свободи вірування як невидимого права людини в бізнесі.

Резолюція 2318 (2020) «Захист свободи віросповідання або переконань на робочому місці», прийнята Радою Європи, закликає «сприяти» спільному проживанню «в релігійно плюралістичному суспільстві» [57]. Проте нещодавно Суд справедливості ЄС у справі IX проти *WABE та MH Mueller Handels GmbH проти MJ* дійшов висновку, що лише абсолютна заборона на всі видимі форми вираження політичних, філософських чи релігійних переконань, що також стосується релігійного одягу, може забезпечити політику нейтральності на робочому місці без дискримінації.

Незважаючи на те, що проголошення мети зі сприяння уніфікованому тлумаченню свободи релігії або переконань, Марк Белл справедливо помічає, що процеси в судах різних юрисдикцій щодо питань релігійної свободи виглядають як «глибокий дисонанс між релігійною свободою та антидискримінаційним законодавством» [26, с. 56]. Поняття «життя разом» (“living together”), «середовище для життя» (“living environment”) набуває різних значень у правилах ЄС та РЄ та судових рішеннях і трактуються не як первісна ідея релігійного плюралізму, а як привід обмежувати право на свободу релігії або переконань для забезпечення політики нейтралітету.

Ідея гарантувати права на свободу релігії або переконань на робочому місці має передумови для захисту в міжнародних документах. Декларація 1981 року про

усунення всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії проголошує, що «будь-яке виключення, яке має на меті звести нанівець або погіршити визнання релігії або переконання людини, означає нетерпимість та дискримінацію на основі релігії або переконання» [77]. Резолюція ПАСЄ 2318 (2020) у першому пункті закликає «жити разом» на основі релігійного плюралізму. Отже, поняття спільного життя безпосередньо базується на релігійному плюралізмі, а не на ідея протистояння. Релігійний плюралізм та концепція «життя разом» обидва посилюють один одного в тому сенсі, що вони надають можливості для співіснування різних людей, які працюють в одному місці, а не впроваджують виключення деяких груп або надають перевагу одній групі над іншою. Далі Резолюція зазначає, що

Наявність членів різних релігійних або нерелігійних груп може спричинити проблеми на робочому місці, які деякі роботодавці можуть спробувати вирішити, накладаючи нейтральні правила *prima facie*. Однак застосування нейтральних правил *prima facie* на робочому місці - наприклад, щодо дрес-коду, дієтичних правил, державних свят чи регулювання праці - може призвести до непрямой дискримінації представників певних релігійних груп, навіть якщо вони не націлені на це спеціально [57].

Поряд із міжнародними стандартами захисту права на свободу релігії або переконань на робочому місці, Директива Ради ЄС 2000/78/ЄС встановлює рівне поводження у працевлаштуванні та професійному житті. Цей документ є основою закріплення терміна «професійна вимога» у рішеннях Суду справедливості ЄС, який в деяких випадках може бути підґрунтям для обмеження права на свободу релігії або переконань на робочому місці. Поняття професійної вимоги включає можливість обмеження певних прав працівника, і такі обмеження не вважатимуться дискримінацією, якщо є «справжня та визначена професійна вимога за умови, що мета є законною, а вимога пропорційна» [68].

У цьому контексті Спеціальний доповідач ООН щодо свободи релігії або переконань стверджує, що в контексті застосування статті 18 МПГПШ

інтерпретація статті не повинна «нівелювати» («vitate») право, гарантоване нею, а також знецінювати його інтерпретацією положень про обмеження права на свободу релігії або переконань, перетворюючи таке обмеження «на правило, а не на вийняток» [282, пара. 30, 44]. Тому така інтерпретація повинна бути дуже суворою, хоча це не реалізується в практиці.⁹

Ці проблеми стають ще більш специфічними в Україні, де пострадянська законодавча спадщина все ще суттєво впливає на чинну правову базу захисту прав людини. Спадщина радянських правових норм також впливає на те, як державні та приватні компанії декларують, впроваджують та звітують про захист права на свободу релігії або переконань у своїй діяльності. Сьогодні бізнес-актори в своїй діяльності стикаються з проблемами регулювання носіння релігійного одягу, особливими вимогами до дієти, релігійними святами та потребою молитися протягом робочого дня, які виникають як вираження свого віросповідання на робочому місці. Одним із прикладів є випадок стосовно працівника Колективного підприємства «Полонський завод «Маяк», розташованого у Хмельницькій області, який був членом Церкви адвентистів сьомого дня і був у церкві протягом дня в суботу, тому не зміг прийти на роботу і був звільнений роботодавцем. Верховний Суд постановив, що суди першої та другої інстанцій не врахували, що заявник жодного разу не працював у суботу протягом періоду його роботи на підприємстві. Верховний суд дійшов висновку, що роботодавець не може вимагати від нього роботи в суботу. Суд не проводив ретельного аналізу свободи релігії або переконань заявника. Суд посилалися лише на загальні положення законодавства про працю, що є яскравим прикладом практики пострадянських держав, де більше уваги приділяється загальним положенням трудових прав, ніж порушенням права на свободу релігії або переконань [428].

⁹ Цікаво, що розділ В проекту резолюції 2318 (2020) містив положення про необхідність узгодженого тлумачення свободи релігії або переконань, але не був включений до остаточної ухваленої версії ПАРЄ: «1.4 зміцнювати співпрацю з Європейським Союзом, Організацією з безпеки та співробітництва в Європі (ОБСЄ) та Організацією Об'єднаних Націй з метою сприяння узгодженому тлумаченню свободи думки, совісті та релігії та реалізації спільної політики в галузі боротьби з дискримінацією на основі релігії або переконань на робочому місці».

Сьогодні бізнес тісно пов'язаний із політикою та практикою пострадянських держав, що можна побачити у різноманітних звільненнях із роботи релігійних послідовників як у державному, так і в бізнес-секторі. Це питання залишається важливим також для віруючих мусульман, особливо жінок-мусульманок, які стикаються з різними проблемами під час працевлаштування в Україні [426], що може суттєво вплинути на їхню економічну незалежність та можливості отримати гідні умови праці.

Судові дискусії щодо свободи релігії або переконань і права не піддаватися дискримінації на робочому місці також виникають в багатьох країнах Європи. При розробці правових підходів щодо співвідношення свободи від дискримінації та можливості приватного роботодавців обмежувати прояви ідентичності працівників, законодавці, суди та бізнес-спільнота цих країн повинні дотримуватися або враховувати стандарти та рекомендації, розроблені міжнародними організаціями та судами (Рада Європи (РЄ), Європейський Союз (ЄС), Європейський суд з прав людини (ЄСПЛ), Суд справедливості ЄС). Проте інтерпретації вказаних інституцій почасти є непослідовними й такими, що суперечать один одному.

Ахмед Шахід заявляє, що права людей, які слідують за певними переконаннями, є під загрозою бути «залишеними позаду» [282] особами, які створюють політики щодо прав людини. Ця загроза посилюється в реальності завдяки корпоративній та судовій практиці, яка визнає право роботодавця запровадити політику, що забороняє будь-яке використання видимих релігійних ознак з метою забезпечення концепції «спільного життя». Рішення Суду ЄС у справі *Wabe та МН Mueller Handels GmbH проти МЖ* є прикладом цієї практики.

У справі *Wabe та МН Mueller Handels GmbH проти МЖ* питання полягало в тому, чи заборона на буд-які видимі релігійні ознаки на робочому місці, становила пряму чи непряму дискримінацію та чи може ця дискримінація бути законною.

ІХ працювала у приватному дитячому садку. Також вона була мусульманкою. *WABE* дотримувалася рекомендації щодо навчання міста Гамбург, представленого в 2012 році, викладеної наступним чином:

Усі заклади з догляду за дітьми мають завдання адресувати та пояснити основні етичні питання, а також релігійні та інші переконання як частину середовища життя ... цей підхід збільшує саморозуміння дитини та досвід функціонуючого суспільства..., зустрічаючи інші релігії, діти отримують досвід різних форм роздумів, віри та духовності [152, пара. 23].

У 2018 році *WABE* впровадив політику щодо нейтралітету, в якій зазначається, що для виконання

мети культурного та релігійного різноманіття будь-яка релігійна ознака є забороненою в центрі щоденного догляду, щоб забезпечити дітям індивідуальний та вільний розвиток з огляду на релігію, віру та політику,... працівники зобов'язані суворо дотримуватися вимоги нейтралітету, що стосується батьків, дітей та третіх сторін [152, пара. 25].

Крім того, згідно з інформаційною брошурою про нову політику, не повинно було бути видимих християнських, мусульманських та єврейських релігійних ознак, які б носили вчителі, оскільки це може вплинути на вибір дітей у питаннях релігії [152, пара. 26].

Суд ЄС підняв два питання у свої аргументації, які важливі для аналізу: чи заборона всіх релігійних ознак на робочому місці є прямою дискримінацією, а якщо ні, чи є законною та пропорційною введення нейтральної політики, що забороняє всі релігійні ознаки для забезпечення нейтралітету роботодавця.

Відповідаючи на перше запитання, Суд ЄС встановив, що у випадку заборони всіх видимих релігійних знаків *немає прямої дискримінації*, якщо така заборона буде введена *«загальним і недиференційованим способом»* [152, пара. 55].

Далі, Суд це стверджує

Нейтральність ... може бути ефективно переслідується лише в тому випадку, коли не дозволено жодного видимого прояву політичних, філософських чи релігійних переконань, коли працівники контактують з клієнтами або з іншими працівниками, оскільки носіння будь-якого знака, навіть невеликого

розміру, підриває здатність цього заходу досягти переслідуваної мети і тому ставить під сумнів послідовність цієї політики нейтралітету [152, пара. 23].¹⁰

У зв'язку з цим Суд взагалі не надав уважного аналізу щодо того, чи може бути абсолютна заборона релігійних символів пропорційна і чи є це порушенням права на свободу релігії або переконань. Обсяг та фокус аналізу був лише у тому, як забезпечити мету бути нейтральним належним та недискримінаційним чином. Проблема полягає в тому, що рішення про дискримінацію не може бути прийнято за допомогою однобічного аналізу, коли перевага *автоматично* надається цінності нейтралітету, але не балансу між нейтральністю та необхідністю забезпечити повагу до права на свободу релігії або переконань.

Інші причини узаконення такої нейтральної політики були такими, як різні права та свободи, про які йдеться, а також ризик конкретних порушень або конкретний ризик втрати доходу. Ці причини, згідно з поглядом Суду, можуть встановити абсолютну заборону релігійного одягу, якщо всі працівники незалежно від їх релігійної приналежності будуть дотримуватися одних і тих же правил нейтралітету [152, пара. 82-83]. Водночас у рішенні відсутній аналіз того, що означатиме така заборона для всіх працівників, релігія яких є незаперечною частиною їхньої ідентичності, і вони не можуть просто пожертвувати нею через необхідність врятувати свою роботу? Рішення *WABE* ні відповідає на це питання, ні навіть намагається це зробити. Катайун Алідаді називає політику нейтралітету в цьому випадку «аурою легітимності» для дискримінації на основі релігії [7, с. 74].

В аргументації суду не вистачає ретельного аналізу балансу між потребою працівника висловити свою приналежність до конкретної релігії та метою роботодавця забезпечити нейтральний корпоративний імідж. Широка свобода

¹⁰ Суд справедливості ЄС зазначає: «У цій справі внутрішня норма, яка розглядається в основному провадженні, стосується носіння видимих знаків політичних, філософських або релігійних переконань і, отже, охоплює будь-який прояв таких переконань без розрізнення. Таким чином, правило слід розглядати як таке, що охоплює всіх працівників підприємства однаково, вимагаючи від них, у загальній та недиференційованій формі, *inter alia*, нейтрального одягу, що виключає носіння таких знаків» (§ 30); «Європейський суд справедливості виходить із зауваження у справі *Achbita*, що «бажання демонструвати, у відносинах як з державними, так і з приватними клієнтами, політику політичної, філософської чи релігійної нейтральності має вважатися законним» (§ 37).

розсуду приватних компаній у прийнятті рішень щодо обмежень прав людини тісно пов'язана з тлумаченням і формулюванням правових норм антидискримінаційних законів щодо приватних акторів [61]. Саме така загроза виникає внаслідок рішення у справі *Wabe та MH Mueller Handels GmbH проти MJ*, де найвищий суд в ЄС використав тлумачення, яке легітимізувало можливість застосування прямої дискримінації у корпоративних політиках, що забороняє будь-які ознаки релігії, які проявляють працівники бізнесу.

Якби Суд ЄС провів детальний аналіз рекомендацій міста Гамбург щодо центрів щоденної допомоги та нейтральної політики *WABE*, запровадженої через кілька років – він міг би побачити пряме протиріччя. Рекомендації підкреслюють як важливо не лише усвідомлювати різні релігії, але й те, що зустріч з такими релігіями забезпечує дітям реальний досвід функціонування суспільства. Однак, якщо дотримуватися аргументації політики нейтралітету у *WABE* та рішення Суду ЄС в майбутньому, то реальний досвід зустрічі з різними релігіями штучно виключається для дітей за рахунок правил, що забороняють реальним людям висловлювати свою приналежність до певної релігії або певне переконання [145, с. 167-168].

Спеціальний доповідач зі свободи релігії або переконань зазначає, що, якщо державні інститути держав-членів «надмірно перешкоджають або відкрито дискримінують релігійні чи віруючі меншини в межах своїх співробітників» [35, пара. 43], то це створить загрозу для того, щоб приватні актори здійснювали таку ж саму практику дискримінації.

Маттео Корсаліні при аналізі рішень Суду ЄС у справах *Samira Achbita and for Equal Opportunities and Combating Racism v. G4S Secure Solutions NV* [267] та *Asma Bougnaoui, Association de defense des droits de l'homme (ADDH) v. Micropole Univers SA* [20] стверджує, що, хоча імпліцитно, але часто корпоративне регулювання формує судові рішення, а не навпаки [66, с. 36].¹¹ Отже, перевага

¹¹ Автор зазначає: «В справі Achbita наявність чіткої політики, що регулює релігійний одяг, була спрямована на створення іміджу нейтралітету для підвищення комерційної ефективності. Це дозволило CJEU розробити спрощений лібертаріанський підхід, який недооцінив, що внутрішнє правило G4S може приховувати певні

зазвичай надається корпоративним юридичним рамкам, а не правам людини. Різницю в захисті права на свободу релігії або переконань можна пояснити через відсутність універсального стандарту захисту цього права. Тому рішення Суду ЄС змінюються залежно від присутності чи відсутності корпоративної політики, що також дає занадто широку свободу розсуду приватним акторам. Виходячи з аргументації цих рішень, корпоративні актори можуть створити політику щодо нейтралітету, *настільки жорстку, наскільки вони б хотіли*. Й тоді це може бути автоматично підтримано Судом ЄС без значного судового перегляду (як це було зроблено в *Achbita*). Така широка свобода розсуду дозволяє приватним акторам, щоб встановити необмежені втручання на прояви релігійної ідентичності на робочому місці, не роблячи жодного пропорційного тесту між права на свободу релігії або переконань та корпоративним іміджем [66, с. 38]. Зростаюча кількість судових рішень, що визнають право накладати сувору політику нейтралітету приватними акторами, за словами Алідаді, створює «швидке розростання таких практик - які мають виключені ознаки – повсюдно на практиці» [7, с. 68].

Питання про нейтралітет як законну мети у обмеженні права на свободу релігії або переконань також може виступати простим управлінським правилом [66, с. 42]. Що стосується рішень в *Achbita*, *Boungai*, та *WABE*, ризик використання нейтральної політики для прикриття деяких порушень прав людини стає більш значним. «Управлінізація» [211, с. 293] нейтральної політики в рамках діяльності бізнес-акторів означає, що, легітимізуючи їх з метою підтримувати нейтральний корпоративний образ або концепцію «життя разом», або співіснувати у секулярному суспільстві, реальною метою таких політик є виключення певних виразів ідентичності людини з публічного простору [75, с. 24]. Зокрема, приховання релігії за допомогою штучних звітів про дотримання права на свободу релігії або переконань, тоді як на практиці рівність та антидискримінаційні положення не застосовуватимуться бізнес-акторами.

упередження або дискримінаційні наміри. Відповідно, Суд віддав перевагу корпоративним інтересам, надавши роботодавцям вибіркові винятки з антидискримінаційних законів» [66, с. 36].

Таким чином, політики нейтралітету часто імпліцитно спрямовані на те, щоб «законно» виключити деякі групи людей з робочого місця. У цьому випадку перевагу можна легко надати стандартизованому набору правил щодо релігійної ідентичності та проявів [326, с. 255]. Також стає можливим перемістити релігійних людей у «застінки» компанії або «сховати» їх, що є практикою обмеження автономії людини [235]. Такі результати рішень Суду ЄС Люсі Вікерс називає «втраченою можливістю», щоб забезпечити більше захисту для релігійних меншин на робочому місці [326, с. 240].

Хайнер Білефельдт стверджує, що мету підтримувати корпоративну ідентичність не важко реалізувати одночасно з релігійним плюралізмом на робочому місці [35, пара. 57]. Вимога нейтралітету на робочому місці як частина корпоративної ідентичності в більшості випадків не є справжньою і визначається, щоб мати можливість обмежити права на свободу релігії або переконань. Відсутність аргументації, чому і яким чином вираження релігії на робочому місці може погіршити корпоративну ідентичність настільки сильним чином, що стає законним для обмеження свободи релігії або переконань, спричиняє автоматичне обмеження прав людини.

Алідаді описує образ робітника, якого сприймають як нейтральну безособову робочу силу, що є наративом збільшення розповсюдження «нейтральних політик» у приватному секторі. Такі політики заперечують особистість та особливість індивідуальності конкретного працівника [4]. У цьому сенсі особистість людини на робочому місці недооцінюється, що суперечить цінності людської автономії [218]. Що стосується заборони носіння релігійного одягу через заборону носити будь-які релігійні знаки, то релігійна автономія людини відкидається у сфері, де людина проводить більшу частину свого повсякденного життя - під час роботи [165]. Таким чином, релігійні працівники, що приходять на робоче місце, стикаються з екзистенціальною дилемою між збереженням своєї ідентичності або збереженням робочої посади.

Алідаді стверджує, що такі «нейтральні» практики насправді не є нейтральними, оскільки вони спрямовані на усунення релігійності з простору

обслуговування клієнтів. Такі практики відрізняються від справді нейтральних практик, які можуть бути спрямовані на забезпечення безпеки (Jeroen Bosch *Ziekenhuis v X* [158], в якій мусульманські жінки порушили вимоги до довжини рукава для медсестри щонайменше на три четверті) [7, с. 139-147]. Крім того, Алідаді посилається на практику Нідерландської комісії, яка вирішила, що нейтральна політика забороняти носіння релігійних символів на робочому місці є прямою дискримінацією, оскільки вона спрямована на конкретне обмеження права на свободу релігії або переконань [7, с. 150, 161-161].

Теорія інтеграції політик вивчає як різні політики, що регулюють ту саму проблему, можуть бути ефективно інтегровані різними суб'єктами (державою, бізнесом, неурядовими організаціями тощо), які взаємопов'язані у вирішенні однієї проблеми [50; 51]. Нерозуміння того, що конкретна політика означає на практиці, впливає не лише на одне або кілька прав людини окремої людини, але на весь процес інтеграції до поваги прав людини та стійкості. Ситуація ще більше погіршується рішеннями судів, які схвалюють реалізацію такої політики. Таким чином, неправильне розуміння того, як політика плюралізму, інклюзивності та рівності повинна бути інтегрована в політику держав, міжнародних організацій, бізнес-компаній і приватних роботодавців, не зменшує, а натомість створює більший розрив між загальними політичними інструментами та їх застосуванням у конкретній політиці.

Критерії створення мінімальних стандартів із захисту права на свободу релігії або переконань у працевлаштуванні. Ситуація із захистом права на свободу релігії або переконань на ринку працевлаштування виявляє, що існує два питання: *1)* виключення можливості працівника подати запит на реалізацію права на свободу релігії або переконань на робочому місці через політику щодо абсолютної заборони релігійних символів, яка автоматично виключає будь-який запит щодо прояву релігійної ідентичності, і, як результат, *2)* відсутність будь-якого внутрішнього корпоративного механізму для захисту права на працівників, що змушує звертатися до судів щодо нелегітимності всієї політики щодо нейтралітету, як фактично відбулося у *Achbita, Bougnaoui*, та *WABE* [145, с. 172].

Тому важливо створювати умови для захисту свободи релігії або переконань на корпоративному рівні, щоб попереджувати порушення прав людини, які потребують звернення до судового захисту.

У своїй резолюції 2318 (2020) ПАСЄ наголошує, у підпунктах 9.2 та 9.3, що члени РЄ повинні прагнути впроваджувати

законодавчі та будь-які інші відповідні заходи, щоб працівники могли подати твердження про те, що їх право на недискримінацію на підставі релігії або переконань було порушено та встановити відповідні механізми розгляду та інші адекватні механізми для вирішення претензій на дискримінацію на підставі релігії або переконань, чи будь-яких інших заборонених підстав для дискримінації [57].

Але які критерії таких механізмів? Як приватні актори можуть реалізувати їх належним чином? У розглянутих вище справах остаточні рішення судів були результатом необхідності особи, яка постраждала від корпоративної політики, подавати скарги до суду після невдалих спроб захистити право на свободу релігії або переконань на корпоративному рівні.

Механізм запобігання порушенням права на свободу релігії або переконань на приватному робочому місці може бути можливим завдяки впровадженню обов'язкової процедури розгляду потреби працівників висловити свою релігійну ідентичність, що буде мінімальним рівнем захисту такого права. Ця вимога означатиме, що політики бізнес-акторів, що забороняють усі релігійні ознаки, не можуть забезпечити такого мінімального стандарту.¹² На підтвердження таких механізмів можна надати приклад підходу німецьких трудових судів використовується концепція практичної згоди («praktischen Konkordanz»), тоді як

¹² Вейт Бадер, Катаюн Алідаді та Флоріс Вермеулен у своїй статті пишуть наступне: «Як тільки ми позбудемося оманливої ідеї «абсолютності», ми зможемо переконцептуалізувати нормативні ідеали неупередженості нормативних суджень, нейтральності державних інституцій та об'єктивності претензій на істину, щоб врятувати похвальні інтуїції не лише під час в ідеальних умовах, але в реальному світі... Суворий нейтралітет не повинен бути принесений в жертву на користь відвертого партикуляризму, але замінений реляційним або інклюзивним нейтралітетом, який – за умов серйозної культурної нерівності – краще здатний реалізувати інтуїцію, що конституції, закони, інституції, політика та адміністрація мають бути максимально нейтральними в етнокультурному та релігійному відношенні» [21].

потреба особи виражати свою релігію має бути дозволеною на робочому місці весь час, доки це не створить реальних перешкод для прав роботодавця [7, с. 108].

У контексті спроби змінити це хибне уявлення можна застосувати деконструкцію стійких і загальноприйнятих уявлень. Необхідно зрозуміти, що не так із визначеннями понять «імідж компанії», «потреби клієнта», «нейтральне робоче місце», «релігійний діяч» і «працівник», і побачити, як їх можна перевизначити. Якщо пов'язати ці поняття з такими цінностями та цілями прав людини та стійкості, як інклюзивність, плюралізм, толерантність і рівність, потрібна не деконструкція значень, а деконструкція способів інтерпретації цих значень, що за своєю суттю можуть бути такими ж, як і в інструментах загальної політики (наприклад, Резолюція 2318 (2020), ухвалена Радою Європи щодо «Захисту свободи релігії або переконань на робочому місці», Директива Ради 2000/78/ЕС, яка забороняє дискримінація, ЦСР, Загальні принципи ООН тощо).

Політики з абсолютних заборон всіх видимих релігійних ознак, не повинні толеруватися судовими органами та державним регулюванням, оскільки вони безпосередньо та повністю виключають потреби працівників втілювати своє право на релігійну свободу. Концепція «спільного життя» набуває різних значень у нормативних документах та в рішеннях суддів і трактується не як первісна ідея релігійного плюралізму, а як привід обмежити право на свободу віросповідання, щоб забезпечити політику нейтралітету, що часто перетинається з необхідністю сприяти культурі толерантності та «жити разом» у релігійно-плюралістичному суспільстві відповідно до статей 9 та 14 Конвенції та інших міжнародних правових інструментів щодо захисту прав людини.

Рішення Суду ЄС у справах *Achbita*, *Bougnaoui* та *WABE* створили два питання щодо захисту права на свободу релігії або переконань на робочому місці: **1)** виключення можливості працівника подати заявку на реалізацію свободи релігії або переконань на робочому місці через політику абсолютної заборони на релігійні символи, і, як результат, **2)** відсутність будь-якого внутрішнього корпоративного механізму для захисту права на права на свободу релігії або переконань.

Крім того, прецедентне право міжнародних інститутів, як-от рішення Суду справедливості ЄС у *WABE*, погіршує реалізацію гендерної рівності, бо шляхом легітимізації абсолютних заборон щодо релігійних символів на робочому місці, дозволяє роботодавцям не надавати жодних конкретних гендерних гарантій у своїх політиках. Це означає, що гендерно-нейтральна політика, що впливає на працівників або громаду, може погіршити дискримінацію жінок, яка існувала в суспільстві.

Для вирішення цих питань в рамках бізнес-діяльності ретельний аналіз Керівних принципів Організації Об'єднаних Націй з бізнесу та прав людини означає, що ефективне перетинання стовпів поваги та засобів може створити загальну необхідну умову для попередження та відповідну ремедіацію необґрунтованих порушень права на свободу релігії або переконань на робочому місці.

Поняття «повага» до прав людини передбачає не лише принцип відсутності шкоди, але й створення механізмів, за допомогою яких такі права можуть здійснюватися, тому мінімальна основа невтручання повинна бути доповнена мінімальним принципом апеляції права на свободу релігії або переконань на робочому місці. Встановлення такого мінімального стандарту зніме з працівника тягар доказування непрямой дискримінації, яку може бути дуже важко встановити і перенесе обов'язок доказування на роботодавця, який має аргументувати й легітимувати, чому реалізація права на свободу релігії або переконань на робочому місці накладе «непосильну ступінь негараздів» або суперечитиме виключній професійній вимозі.

2.3. Межі легітимного втручання у свободу релігії або переконань

У світлі зобов'язань, які несуть державні та недержавні актори у сфері захисту свободи релігії або переконань, важливим є встановити основні принципи та критерії, за якими обмеження права на свободу релігії або переконань буде вважатися виправданим. Цей підрозділ розглядає основні засади оцінювання легітимності втручання у свободу релігії або переконань.

Релігія виступає основою одразу для двох правових вимірів – основою свободи релігії або переконань як права людини та захищеною ознакою принципу недискримінації. Коли реалізація першого дає особі можливість вільно сповідувати чи не сповідувати певну релігію та проявляти її ознаки в публічному просторі, то друга – надає можливість особі, для якої її право на свободу релігії або переконань, й, особливо, його зовнішній прояв, мати рівні можливості поряд з людьми, яким притаманні інші захищені ознаки (стать, стан здоров'я, вік, національність, та інші), або ж які не мають таких ознак. Дані сфери тісно перетинаються і обмеження однієї буде мати наслідком обмеження іншої.

Обмеження свободи релігії або переконань у секулярних суспільствах. У справі ЄСПЛ *S.A.S. проти Франції* було надано досить сумнівне тлумачення поняття «спільне проживання» (“living together”). Суд зазначив, що спільне життя означає можливість спілкуватися з іншими людьми, яка була б неможлива з закритим хіджабом обличчям, і видимість обличчя вважається «мінімальною стандартною вимогою для життя в суспільстві» [235]. На противагу цьому, двома абзацами раніше Суд заявляє, що питання релігійного одягу є частиною особистості людини, яка є невід'ємною частиною плюралізму як основного елемента демократичного суспільства [235]. У тлумаченні Суду бракує послідовного балансу між вимогами плюралізму та концепцією спільного життя, які суперечать одна одній. У висновку Суд зазначає, що плюралізм може бути певною мірою обмежений, якщо він є «вибором суспільства», що забезпечується широким полем розсуду держав у таких справах [235]. Тлумачення «спільного

проживання» часто сприймається судами як більш цінне, ніж індивідуальне право на свободу віросповідання. Але чи варто ці дві цінності протиставляти одна одній?

У контексті відповіді на вищезазначене запитання суди не мають єдиної позиції. Штайнбах справедливо підкреслює, що «замість того, щоб встановити зв'язок між цими поняттями та індивідуальними правами інших, Суд обмежився одним прикладом неспокою громадян при спілкуванні з жінками з закритим обличчям» [289, с. 32]. В окремій думці до S.A.S. судді заперечують, що «загальну заборону можна витлумачити як ознаку вибіркового плюралізму та обмеженої толерантності» [269]. Вони стверджують, що тлумачення поняття «спільне проживання», як це зазначено в S.A.S, означає, що правила суспільства вимагають спілкування між людьми, що виправдовує загальну заборону, але потреба жити разом також може з таким же успіхом виправдати носіння такого одягу у громадських місцях [269]. Тому, що жити разом також може означати жити з дійсно різними людьми в одному місці, і це не означає, що жити разом можливо лише з людьми, схожими один на одного.

Також деякі вчені пишуть, що спілкування віч-на-віч як частина концепції «спільного життя» є передумовою взаємної довіри в суспільстві. Проте якщо ми дійсно маємо велику кількість мусульман, які живуть зараз в європейських країнах, чи відчують вони довіру суспільства, яке забороняє будь-яке вираження їх іншої ідентичності публічно? Навпаки, це може створити набагато більше напруги та невігластва серед людей, які сповідують різні культури та релігії.

Це веде до необхідності перегляду тлумачення цих понять і спроби з'ясувати, який початковий зміст вкладено в міжнародних документах, які потім по-різному тлумачиться судами. Отже, згідно з тлумаченням Суду, концепція спільного проживання вимагає, щоб усі люди в одному місці мали можливість спілкуватися. Але що означає соціалізація? Мати універсальну картину до загального уявлення про те, як можуть виглядати члени конкретного суспільства? Або це означає, що люди під час соціалізації можуть бачити і приймати існування інших ідей, образів і суспільств, не подібних їхнім власним? Друга відповідь більше підходить до того, що означає «жити разом» для значної кількості різних

людей. Це розуміння міститься в Резолюції РЄ (2020), яке полягає не в полярності, а навпаки – в єдності з поняттям релігійного плюралізму. Оскільки обидва вони підсилюють один одного в тому сенсі, що вони забезпечують основи для різних людей, які існують в одному місці, але не шляхом виключення деяких груп або надання переваги одній групі над іншою, а шляхом підвищення рівня толерантності до інших ідентичностей.

Аренс Г. Кервуд пише, що нав'язування неправильного розуміння політики «світського суспільства» або «поваги до умов спільного життя» та його застосування полягає лише в «неналежному та широкому тлумаченні обмеження свободи віросповідання» [168]. Такі інтерпретації обох значень суперечать тому, що спочатку стверджувалося в міжнародних стандартах захисту прав людини як спільне життя на основі релігійного плюралізму, оскільки воно використовує різновид нейтралітету на робочому місці з негативним впливом на плюралізм, а не той різновид нейтралітету, який може забезпечувати інклюзивне співіснування людей різних переконань і релігій [35, пара. 53-59; 61].

Концепцію «жити разом», що ґрунтується на релігійному плюралізмі, слід розглядати як «рівність, сприятливу для різноманітності», яка є протилежністю «однаковості» чи одноманітності та дає можливість створювати правила мінімальної толерантності, яка не поширюється натомість на суворий нейтралітет і відсутність релігії в будь-якому її прояві у публічному просторі [35, пара. 70]. Крім того, взаємозв'язок між релігійною свободою та рівністю може посилювати один одного, забезпечуючи контроль і врівноваження, щоб запобігти радикалізації однієї релігії або вимогам формальної рівності в публічному просторі.

Обов'язок нейтралітету зазвичай покладається як виправдання обмежень права на свободу релігії або переконань, але нейтралітет також багатогранний, що підсилюється прихильністю ліберальних держав до морального плюралізму та мінімального секуляризму [256, с. 444]. Бріджит Кларк зазначає, що у практиці ЄСПЛ секулярність є синонімом до нейтральності та витискає релігію з публічною сфери та дозволяє існування лише нерелігійних символів, забороняючи при тому існування релігійних, що створює непомірний секулярний підхід [55, с. 5].

Практики нейтральності, можливість прийняття яких затверджують виключеність ідентичності особистості поза її приватним простором з суспільного життя й створюють «екзистенційну дилему» працівників при виході на європейське робоче місце [325, с. 18], тобто особа має обрати, чи зберегти роботу, чи зберегти принципи, на яких будується її релігійне переконання. Така система нейтральності не залишає місця для мінімального забезпечення права особи на свободу релігії або переконань, виключаючи її з публічного простору. Відповідно, існування різноманіття та толерантності до інакшості виключається.

В контексті пояснення парадоксу толерантності Катоїон Алідаді зазначає, що релігійні меншини мають бути як об'єктом, так і суб'єктом толерантного та справедливого відношення таким чином, щоб не порушувати прав інших захищених груп, зокрема, жінок та представників ЛГБТ+ спільноти [7, с. 66]. Вона наводить приклад так званої «складної справи» *Ladele v. United Kingdom*, розглянутої ЄСПЛ, де працівниця державного центру з реєстрації шлюбів, та заявила про відмову на основі переконань щодо реєстрації шлюбів одностатевих пар. В цьому випадку право на рівне ставлення до сексуальних меншин є під загрозою, навіть якщо б одностатевій парі запропонували звернутися до іншого реєстратора або центру, адже почуття одностатевої пари у своїй «іншості» будуть посилені [7, с. 67].

Варто зробити уточнення, що така вимога до толерантності не повинна лише поширюватися на релігійні меншини, які упереджено сприймаються як більш радикальні, але й до релігійної більшості, яка може проявляти нетолерантність до ЛГБТ+ чи спільнот на такому систематичному й загально-суспільному рівні, маючи для цього всі ресурси і велику кількість послідовників релігії, що можуть принести набагато більшу шкоду рівності як цінності, аніж поодинокі випадки дискримінації, вчинені певною релігійною меншиною.

Проте, як і зазначає Алідаді, необхідно шукати шляхи до інклюзивності та глибокого плюралізму, що можливо саме через баланс у розгляді запитів на обґрунтоване пристосування: якщо б місс Ладеле була б єдиним реєстратором центру і її відмова працювати з одностатевими парами становила для них

невирішувану перепону у реалізації їх права на шлюб, то її відмова на основі переконань мала би бути відхиленим. Якщо ж у центрі працює достатня кількість осіб, які не мають захищених заперечень проти реєстрації актів цивільного стану, то обґрунтоване пристосування для міс Ладеле у відповідності з її релігійними переконаннями було б виправдане.

Сама альтернатива у носінні певного одягу є дозвільна, а альтернатива знайти роботу – ставить під сумнів правильне пристосування свободи релігії або переконань [249]. ЄСПЛ зазначає, що коли особа скаржиться на обмеження свободи віросповідання на робочому місці, вважаючи, що можливість змінити роботу зведе нанівець будь-яке втручання в право, кращим підходом було б зважити цю можливість у загальному балансі під час розгляду того, чи обмеження не було пропорційним [106, § 83].

Принципи легітимності втручання у свободу релігії або переконань відповідно до практики Європейського суду з прав людини. Відповідно до практики ЄСПЛ, втручання у права на свободу релігії або переконань може бути виправданим лише у виключних випадках, й саме оцінювання державою важливості певних релігійних переконань виключається. Тісні критерії оцінки можливості порушення прав людини закріплені в практиці ЄСПЛ: захист самої суті права, яке обмежується; законності, легітимної мети та пропорційності [322]. Що стосується положень про недискримінацію, ЄСПЛ закріплює статтю 14, де заборонено будь-яке обмеження прав, встановлених у Конвенції [375]. Крім того, згідно з протоколом 12 Конвенції застосування «будь-якого права, встановленого законом» має бути захищеним від дискримінації [246], що поширюється не лише на викладені права у Конвенції, але й на права, які існують у національному праві держав-членів [181, с. 62; 248, с. 105].

Тобто умова обмеження права на свободу релігії або переконань повинна відповідати чотирьом вимогам: бути виключною та визначеною, це позиція повинна бути настільки специфічною, що з вираженням релігії або певних переконань на робочому місці унеможлиблює виконання зобов'язання за цією

позицією; мета повинна бути законною (так що ніхто не може просто створити вимоги, що обмежують певні права людини, не даючи жодного виправдання для цього); і таке обмеження повинно бути пропорційним, тобто накладене обмеження не повинно спричинити більше шкоди праві людини, ніж це потрібно для досягнення законної мети.

Деякі суди та особи, які приймають рішення щодо релігійних спорів, прямо чи неявно прийняли підхід до обмежень, який ґрунтується на тому, чи є відповідне переконання «основним» («core») переконанням, тим самим підкреслюючи актуальність концепції «основних» переконань для тестів, які застосовують деякі суди, коли збалансовують інтереси в релігійних спорах [256, с. 448]. Фаррах Раза у цьому контексті зазначає, що стаття 9 ЄКПЛ не вимагає дозволу сповідувати свою релігію в будь-який час і в будь-якому місці за власним вибором [256, с. 451].

Втручання держави у право на свободу релігії або переконань може відбуватися в різних аспектах. Справа *Jehovah's Witnesses v. Finland* [157] стосується несумісності діяльності релігійної громади-заявника (Свідків Єгови) з положеннями фінського законодавства про захист персональних даних. Громада-заявник посилалася на статті 6, 8, 9, 10 і статтю 14 у поєднанні зі статтями 8, 9, 10 Конвенції та статтею 1 Протоколу № 12 до Конвенції (§ 1 Рішення).

У жовтні 2000 року Омбудсмен із захисту даних надав висновок щодо практики збору персональних даних громадою-заявником, вказавши, що такі дані можуть збиратися під час проповідування від «дверей до дверей» окремими Свідками Єгови лише за згодою осіб, яких опитують. Громада-заявник підтвердила, що місцеві збори Свідків Єгови використовували «ручну систему реєстрації», яка містила імена та адреси людей, які не хотіли, щоб Свідки Єгови їх відвідували, і стверджувала, що ці особи добровільно і свідомо «схвалили збір їхніх даних через те, що вони просять, щоб їх не відвідували жодні Свідки Єгови» і що «вони не можуть виконати таке прохання без збору ім'я та адреса особи» (§ 5 Рішення).

Заявники стверджували, що результатом підтримання рішення Ради «буде те, що окремі Свідки Єгови не матимуть іншого вибору, окрім як свідчити в

неорганізований спосіб, контактуючи та відвідуючи людей випадково та, ненавмисно, неодноразово» (§ 12 Рішення), а вимога до окремих Свідків Єгови отримати чітку згоду відповідно до Закону про персональні дані перед тим, як робити будь-які особисті «нотатки», матиме «стримуючий ефект» на свободу релігії або переконань, що суперечить статтям 9 і 10 Конвенції [369].

ЄСПЛ зазначив, що під час національного провадження громада-заявник стверджувала, що проповідування «від дверей до дверей», під час якого окремі Свідки Єгови можуть робити певні нотатки, слід розглядати в контексті свободи віросповідання, і прямо посилалася на статтю 9 Конвенції. Національні органи влади також постановили, що нотатки, які містять персональні дані, і можуть бути зроблені під час проповідування «від дверей до дверей» під час релігійної діяльності, спрямованої на прояв або поширення віри Свідків Єгови. Цей висновок збігається з висновками Суду Європейського Союзу про те, що «проповідування «від дверей до дверей», під час якої особисті дані [були] зібрані членами спільноти Свідків Єгови, [було], за своєю природою, спрямоване на поширення віри спільноти Свідків Єгови...» (§ 61 Рішення).

Суд повторив, що свобода релігії включає право виражати свої релігійні погляди шляхом передачі їх іншим, а також право «намагатися переконати свого ближнього», наприклад, шляхом «навчання», в разі відсутності якого «свобода» змінити [свою] релігію чи переконання», закріплена у статті 9, швидше за все, залишиться мертвою буквою. Акт передачі інформації про певний набір переконань іншим особам, які не дотримуються цих переконань - відомий як місіонерська робота або євангелізація в християнстві - захищений статтею 9 Конвенції разом з іншими актами поклоніння, як-от колективне вивчення та обговорення релігійних текстів, які є аспектами сповідання релігії або переконань у загальновизнаній формі (§ 75 Рішення).

Суд визнав, що застосування вимоги про згоду на збір і обробку персональних і конфіденційних даних під час проповідування «від дверей до дверей» є частиною релігійної діяльності, спрямованої на прояв або поширення віри Свідків Єгови, становило втручання в права громади-заявника за статтею 9

Конвенції й таке втручання має бути «передбаченим законом», мати одну чи декілька законних цілей і бути «необхідним у демократичному суспільстві» (§ 81-82 Рішення).

Вимога згоди суб'єкта даних повинна розглядатися як належний і необхідний запобіжний захід з метою запобігання будь-якій передачі чи розголошенню особистих і конфіденційних даних, що не відповідає гарантіям статті 8 Конвенції. За відсутності будь-яких переконливих аргументів з боку громади-заявника, Суд не знайшов пояснення, як простий запит і отримання згоди суб'єкта даних перешкоджатиме суті свободи віросповідання громади-заявника. Громада-заявник не надала жодних підтверджуючих доказів стверджуваного «стримуючого ефекту» наказу Ради. Тому Суд дійшов висновку, що втручання у свободу релігії або переконань громади-заявника було «необхідним у демократичному суспільстві» та що влада держави-відповідача діяла в межах своєї свободи розсуду, встановивши справедливий баланс інтересів (§ 95-98 Рішення).

Рішення ЄСПЛ у цій справі свідчить, наскільки важливим для розгляду у Суді є наявність детальної аргументації національних органів щодо відповідності їх дій положенням Конвенції та послідовності аргументації заявників не лише на стадії розгляду справи в ЄСПЛ, але й на рівні національних проваджень. Зокрема, Суд вкотре підтвердив свою усталену практику щодо доказування факту дискримінаційного ставлення, розслідування якого заявникам необхідно окремо ініціювати в національних провадженнях, щоб дати можливість «нижчим органам ... висловитися, і, отже, ... виправити стверджуване порушення» (§ 119 Рішення) [369].

У справі *Ilyin and Others v. Ukraine* [147] Суд здійснив аналіз меж втручання держави в право права на свободу релігії або переконань у випадку бажання релігійної спільноти зареєструватися під назвою, яка не відповідає її фактичній діяльності.

Заявники були учасниками релігійної спільноти Церква Об'єднання, заснованої Мун Сон Мьоном (§ 5 Рішення). Вони звернулися до Суду зі ствердженням про порушення їх прав на свободу релігії або переконань й свободу

зібрань та об'єднань щодо неодноразових відмов представників державної влади реєструвати їх громаду як юридичну особу зі статусом релігійного об'єднання (§ 49 Рішення). Заявники також скаржилися на «відсутність детального переліку підстав для відмови в реєстрації статуту релігійної громади» (§ 53 Рішення).

Заявники тричі намагалися зареєструвати їхню релігійну спільноту як юридичну особу. При першій спробі, Заявники вказали назву своєї організації як «“Асоціація святого духу за об'єднання світового християнства”, Релігійна громада в Оболонському районі Києва». Основою віровчення за твердженнями Заявників була християнська теологія, Біблія, а також робота Муна «Виклад Божого принципу» (§ 6 Рішення). Відділ релігієзнавчо-аналітичної роботи Державного департаменту у справах релігій надав висновок реєстратору про необхідність «проведення поглибленого дослідження «соціально-релігійної діяльності та фактичної практики богослужіння громади», адже віровчення інтерпретувало Біблію через призму Даосизму та сповідувало не лише об'єднання усіх християнських течій, а й усіх релігій світу (§ 7 Рішення). Щодо діяльності цієї спільноти також надходили скарги про надмірно суворі умови проведення навчання її членів, примушування їх жебракувати на вулиці для спільноти тощо (§ 10 Рішення).

Відповідно до наступних звітів, спільнота була сформована не «як гілка християнства, а в результаті активної проповідницької та євангелізаційної діяльності Муна та його послідовників»; впроваджувала суворі та відмінні від християнства правила взяття шлюбу та ведення подружнього життя; значилася в пресі як утримувач бізнес-монополії в банківській сфері, готельному секторі та секторі енергетичних напоїв; а також мала наміри лобіювати свої інтереси через невеликі українські політичні партії (§ 12 Рішення). Після повторної подачі заяви про реєстрацію Заявникам було вперше відмовлено адміністратором у здійсненні цієї процедури на підставі українських правових норм про заборону участі релігійних організацій у політичних партіях та принципу про сепарацію церкви від держави (§ 13 Рішення).

Суд проаналізував кожен з аргументів сторін та вказав наступне: *а)* твердження Уряду, що нестача правової суб'єктності спільноти може бути компенсована за рахунок створення допоміжних об'єднань та організацій, не є визначальним та не може вирішити проблеми (§ 54, 58 Рішення); *б)* позиція Заявників щодо відсутності правової визначеності у законі не застосовується у цій справі, так як національні органи «посилалися на суттєві занепокоєння щодо назви та діяльності громади, а не на абстрактну невідповідність її статуту закону» (§ 53, 60-62 Рішення); *в)* аргументи щодо відмови спільноти у проведенні перевірки її діяльності на запит органів влади не підлягають врахуванню, адже Уряд не надав жодних доказів, окрім тексту самої відмови, щодо надання гарантій чесності такої перевірки (§ 66-68 Рішення); *г)* в заявах щодо пов'язаності спільноти з бізнес сектором, політичними партіями та неурядовими організаціями також була відсутня специфіка аргументації, представленої на підтримку цих висновків (§ 69-70 Рішення); *р)* проста вимога благословення чи релігійної церемонії без доказу ознак примусу при виборі подружжя або вступу в шлюб не може бути підставою для відмови в реєстрації (§ 71 Рішення) [368].

Суд дійшов висновку, що «сам факт того, що держава вимагає від релігійної організації, яка бажає зареєструватися, мати назву, яка не вводить в оману віруючих і широку громадськість і яка дозволяє відрізнити її від уже існуючих організацій, у принципі може розглядатися як виправдане обмеження про своє право вільно обирати назву» (§ 77 Рішення). Суд продовжив, що «згідно з національним законодавством, будь-яке порушення закону в запропонованому статуті релігійної організації, включаючи її назву, може бути підставою для відмови в реєстрації (див. пункт 37 вище). Таким чином, занепокоєння щодо початкової назви громади, очевидно, було достатнім для відмови в реєстрації, і органи влади мали змогу відмовити в реєстрації навіть за відсутності інших занепокоєнь щодо практики спільноти» (§ 79 Рішення). Суд визнав відсутність порушення статей 9 та 11 Конвенції [368].

Попри неординарність віровчення, проаналізованого в Рішенні, висновки Суду мають важливе значення для вирішення питання про межі втручання держави

у внутрішнє право релігійної організації обирати свою назву, що викликало гострі дискусії в українському суспільстві в останні роки. В світлі юридичних диспутів щодо заборони будь-якого втручання у внутрішні справи церкви, позиція Суду виглядає досить безапеляційною в контексті легітимності такого втручання в демократичному суспільстві, коли на терезах стоїть омана громадськості щодо справжньої діяльності чи підпорядкованості певної релігійної спільноти, або її асоціювання з вже існуючими організаціями [368].

Принципи захисту права на свободу релігії або переконань підлягають різному застосуванню в залежності від кола суб'єктів правовідносин. Зокрема, як в країнах Європи, так і у країнах Америки широкі виключення щодо захисту права на свободу релігії або переконань надаються релігійним організаціям.

Відповідно до практики ЄСПЛ релігійні організації можуть встановлювати додаткові вимоги щодо релігійних переконань та етичної поведінки своїх працівників, проте такі додаткові вимоги мають завжди досліджувати на відповідність принципу пропорційності. Особливо важливого значення у таких справах набувають посада та роль цієї посади для самої релігійної діяльності такої організації [109, § 131]. Важливість посади для релігійної діяльності організації може встановлювати підвищені вимоги лояльності працівника до релігійних стандартів роботодавця.

Це означає, що церкви можуть визначити, що, наприклад, їхні священники мають бути чоловіками і що вони можуть звільняти працівників, які порушують «обов'язок лояльності» до своєї місії [66]. Матео Корсаліні зазначає, що це один із випадків, коли світські корпоративні органи стали новими «релігійними» гравцями на єдиному ринку ЄС [66, с. 32]. Проте відповідно до міжнародних стандартів із захисту прав людини, релігійні організації повинні поважати мінімальні стандарти рівності та недискримінації та що держави повинні забезпечити «фактичне користування прав для всіх і без дискримінації» [38, с. 340].

Сантьяго Каньямарес Аррібас зазначає в контексті праворегулювання в іспанській правовій системі, що релігійна автономія не є абсолютною, а підпорядковується обмеженням, закладеним у «публічний порядок, який

охороняється законом» [49]. Як наслідок, немає жодних сумнівів, що судова влада має право оцінювати, чи ґрунтуються рішення, прийняті релігійними конфесіями в контексті їхніх трудових відносин, на колективному вільному сповіданні релігії або переконань та чи входять вони в їх власні межі. Вчений продовжує, що хоча принцип релігійного нейтралітету держави забороняє будь-яке втручання державних органів у суто релігійну сферу, захист прав і свобод трудящих виправдовує втручання держави [49, с. 663].

Дихотомія одночасного захисту права людини й проте посилення ризику для відсутності толерування релігійними людьми чи організаціями інших світоглядних позицій вимагає постійного пошуку балансу та застосування принципів легітимності та пропорційності у кожному випадку можливого обмеження права людини на свободу релігії або переконань, або ж обмеження інших прав заради захисту права на свободу релігії або переконань. Для вирішення такої проблеми, на думку, Енгеля, «часткове розчарування всіх учасників – єдина можливість подолати трагічну дилему» [103, с. 21]. У справі ЄСПЛ *Шют проти Німеччини* щодо лояльності працівника до релігійних переконань організації. Суд також встановив порушення позитивних зобов'язань держави-відповідача за статтею 8 Конвенції (право на повагу до приватного життя) у випадку органіста і хормейстера німецької католицької парафії, звільненого через те, що, будучи одруженим, він мав позашлюбні стосунки з іншою жінкою. Звільнення заявника організація аргументувала подружньою зрадою, що суперечить засадничим принципам вчення мормонської церкви. Визначаючи порушення, ЄСПЛ зазначив, що

хоча це правда, що згідно з Конвенцією, роботодавець, дух якого ґрунтується на релігії чи філософських переконаннях, може накладати на своїх працівників особливі обов'язки лояльності, рішення про звільнення на підставі порушення такого обов'язку не може залежати лише від права роботодавця на автономію, і лише від обмеженого судового розгляду... без урахування характеру відповідної посади та без належного балансу

залучених інтересів відповідно до принципу пропорційності (§ 69 Рішення) [274].

Таким чином, ЄСПЛ встановлює суворий аналіз щодо пропорційності застосування виключення із антидискримінаційних правил на основі релігійної автономії. Іншого розвитку щодо невтручання держави у діяльність церкви і, зокрема, контролю за дотримання законодавства, набуває судова практика в Сполучених Штатах Америки.

Принцип легітимності втручання у свободу релігії або переконань відповідно до практики Верховного Суду Сполучених Штатів Америки. У Сполучених Штатах Америки (далі - США), відповідно до Першої поправки до Конституції існує суворе розмежування держави та церкви. У США існує низка правил та стандартів щодо невтручання держави у життєдіяльність релігійних організацій.

Верховний Суд США має власний тест щодо меж втручання у право особи на свободу релігії або переконань. Суд в оцінці легітимності обмеження такого права, балансує між декількома принципами, зокрема, принципами «переконливих державних інтересів» та «найменших обмежувальних засобів». У справі Лемон проти Курцмана Верховний Суд США також встановив тест на вивчення конституційності законів штату, які надали фінансову підтримку церковним школам для відшкодування витрат на оплату праці вчителів, підручників та інші навчальних матеріалів. Скасувавши закони за порушення першої поправки, суд використав тест із трьох частин, запитуючи: (1) чи дія держави має світське призначення?; (2) чи є це основним ефектом, який підтримує чи обмежує релігію?; і (3) чи демонструє така дія надмірну інтеграцію з релігією [182]. Тобто в залежності від предмету розгляду справи щодо втручання у свободу релігії або переконань, у Верховного Суду США є критерії щодо оцінки такого втручання.

Однак одним з найбільш оспорюваних питань в юриспруденції США виступає питання меж встановлення виключень для релігійних організацій із заборони дискримінації. Дискусії щодо включення публічної рівності до приватної

релігійності особливо гостро звучать в США, де існує поняття «ministerial exсeption», що звільняє релігійні організації від обов'язку дотримуватися антидискримінаційного законодавства, проте визначення чітких критеріїв щодо того, які працівники підпадають під поняття «minister», тобто особи, яка за своїми повноваженнями прирівнювалася б до священника [252]. Це загальнопоширена норма, що багато прав містять виключення з їх забезпечення, тобто не є абсолютними. Проте їх інтерпретація в судовій практиці може створити дуже широкі підстави для їх застосування, які ставитимуть під сумнів дієвість самого права. Так відбулося у випадку з міністерським виключенням в США.

«Міністерське виключення» створює юридичну ситуацію, за якої суд не може навіть розглянути заяву особи про її дискримінацію за станом здоров'я, віку, якщо вона виконує функції, що афіліюються з релігійними завданнями організації. Неможливість розгляду й оцінки заяв щодо релігійних організацій, які б однозначно могли бути розглянуті з точки зору публічної рівності та загального антидискримінаційного законодавства, була підтверджена у рішенні Верховного суду США *Our Lady of Guadalupe School V. Morrisseyberu*, постановленому у 2020 році [233].

За історією справи, Агнес Моріссі-Берру та Крістен Біл були викладачками початкових класів у двох католицьких школах, де їх посада прирівнювалася до релігійної. Обидві викладачки подали позови до місцевих судів після їх звільнення: Морріссей-Берру стверджувала, що її звільнення відбулося через бажання керівництва найняти молодшого викладача, Біел – через те, що вона запросила відпустку для лікування раку грудей. Обидві підстави у публічному праві США розглядалися б як порушення антидискримінаційного права, проте справи заявниць дійшли до Верховного Суду саме через відсутність узгодженості судів першої та другої інстанцій щодо того, чи підпадають заявниці під поняття «міністра» (“minister”), адже вони не мали священницької чи релігійної освіти та її обов'язки викладання включали викладання різних предметів з елементами спільних молитв та релігійного просвітництва серед учнів.

Верховний Суд, відмовляючи у розгляді питань дискримінації, звернувся до аргументу, що поряд з викладанням світських предметів, заявниці також виконували щоденні молитви та інші активності релігійного спрямування з учнями, що поширювало на них ознаки релігійної посади, а отже – й «міністерське виключення» (“ministerial exception”), що унеможливило захист прав заявниць від дискримінаційних дій роботодавця. Найголовнішою проблемою такої аргументації виступає те, що особи, які можуть здійснювати й світські й частково релігійні функції у релігійних організаціях, підпадаючи під «міністерське виключення», втрачають право на неупереджену судову процедуру розгляду заяв щодо дискримінації, які є питанням публічного права, що робить право на недискримінацію працівників такої широкої та невизначеної категорії як «minister» виключеним з публічного дискурсу, та позбавленим доступу до належної процедури як категорії публічного права [143, с. 116].

У справі *E.E.O.C. v. Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School* [94] Верховний суд вважав, що через принцип релігійної автономії лише релігійні конфесії можуть вирішувати, хто є служителем відповідно до їх власної релігійної доктрини, тому, що у багатьох випадках релігійні органи влади також беруть участь у виконанні таких світських завдань, як діяльність з управління фінансами, моніторинг об’єктів тощо, не впливаючи на їхній статус священнослужителів [94].

Суддя Сотомайор у своїй окремій думці до рішення у справі *Our Lady of Guadalupe School V. Morrisseyberru*, до якої приєдналася суддя Гінзбург, зазначила, що таким рішенням Суд «ігнорує застосовний стандарт перегляду», «промінює юридичний аналіз на штамп» і «звільняє релігійні установи від будь-яких мотивів упередженості, абсолютно безвідносно до їхніх релігійних переконань чи практик, і практично забороняє судам проводити подальші розслідування щодо того, чи є працівник насправді лідером релігії» [233].

Чи може правова система створювати правові вакууми, які не даватимуть можливості навіть розгляду питань щодо таких базисних прав людини, як заборона дискримінації, зокрема, на підставі інвалідності, стану здоров’я чи віку, як на відміну від розуміння гендерних ролей релігійними організаціями, не мають такого

прямого відношення до релігійної доктрини, а є базисними засадами ліберального суспільства?

Можливим виходом із двох вище описаних крайнощів, коли політика нейтральності або невтручання держави у справи релігійних організацій виключають можливість захисту окремих прав людини, чи то свободи релігій й переконань, чи то захисту від дискримінації, може стати встановлення двох обов'язкових юридичних конструктів: 1) мінімального стандарту захисту прав людиною що в першому випадку буде застосуванням аргументованого пристосування свободи релігії або переконань у нейтральній діяльності роботодавця, а у другому – поширення антидискримінаційного законодавства на захищенні ознаки, що прямо не стосуються релігійної доктрини та повністю релігійних посад; 2) встановлення вимоги перегляду (of review), або «due consideration», які б давали можливість особам ініціювати належну судову процедуру на захист мінімальних стандартів захисту прав людини [143, с. 116].

Поняття мінімального стандарту із захисту прав людини набуло широко розповсюдження в правовій літературі. Своє чітке визначення воно знаходить у статті 1 Конвенції з основоположних прав людини та громадянина та практиці Європейського суду з прав людини щодо її інтерпретації. Суд у своїй рішеннях послідовно вказує, що держава має позитивні зобов'язання із захисту прав людини принаймні на найменшому можливому рівні такого забезпечення базових потреб осіб, які перебувають під її юрисдикцією.

Це можна зробити, використавши створену Мартою Нуссбаум і продовжену Тйон Соей Лен і Жорж Ендерле, філософську основу для встановлення мінімальних стандартних вимог щодо забезпечення свободи людини та можливостей здійснення своїх прав. Мінімальною стандартною вимогою є ідея про те, що мінімально справедливе суспільство повинно забезпечити певні центральні спроможності до порогового рівня для всіх своїх членів, який сумісний з людською гідністю [183].

Висновки до другого розділу

Позитивні зобов'язання держави поширюються як на дії своїх офіційних представників, так і на дії приватних осіб для того, щоб створити належні умови для запобігання втручання таких осіб у право на свободу релігії або переконань. Такі заходи можуть включати розроблення спеціального законодавства, просвітницьку діяльність, створення норм, які передбачають захист певних груп, які перебувають під ризиком нападу, правоохоронними органами, та створення ефективних засобів подолання правопорушень.

Попри дискусійність і комплексність питання позитивних зобов'язань держави щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань, питання обсягу таких зобов'язань має безпосередній вплив на обсяг негативних зобов'язань держави. Позитивне і негативне зобов'язання забезпечувати реалізацію права на свободу релігії або переконань є нерозривними та взаємодоповнюючими концепціями, адже одне зобов'язання в багатьох випадках впливає з іншого.

Серед міжнародних стандартів захисту права на свободу релігії або переконань як набору певних правових норм і принципів права, що забезпечують необхідний та достатній захист цього права людини, можна виокремити міжнародно-правові, регіональні та національні стандарти захисту. У дисертаційному дослідженні визначаються такі межі втручання у право людини на свободу релігії або переконань, як неприпустимість втручання у внутрішній прояв свободи релігії або переконань (можливість змінювати, приймати та відмовлятися від релігії або переконання); необхідність мінімального забезпечення «основи» («core») права на свободу релігії або переконань; підтримка державного нейтралітету та неупередженості у питаннях релігії; сприяння релігійному, ідеологічному та культурному плюралізму; забезпечення толерантності до релігійних меншин; повага до людської ідентичності; громадська безпека чи публічний порядок; права та інтереси інших осіб.

Водночас такі підстави для втручання у право на свободу релігії або переконань, як забезпечення нейтральності держави у питаннях релігії, концепції «спільного проживання» та «професійної вимоги», а також «релігійної автономії»

та «свободи розсуду» можуть застосовуватися настільки широко, що фактично нівелюватимуть можливість прояву релігійної ідентичності або особистих переконань у публічному просторі. Тому надзвичайно важливо при накладенні будь-яких обмежень щодо права на свободу релігії або переконань проводити детальний аналіз, чи такі обмеження не знецінюють мету, заради якої вони накладалися.

Зокрема, умова обмеження релігійної свободи повинна відповідати чотирьом вимогам: бути виключною та визначеною, необхідність втручання має бути настільки специфічною, що реалізація права на свободу релігії або переконань унеможливлуватиме виконання інших зобов'язань держави щодо захисту прав людини; мета повинна бути законною (ніхто не може створити вимоги, що обмежують певні права людини, не даючи жодного виправдання для цього); і таке обмеження повинно бути пропорційним, тобто накладене обмеження не повинно спричинити більше шкоди праву людини, ніж це потрібно для досягнення законної мети.

Невідповідності та складності у тлумаченні міжнародних стандартів і з захисту права на свободу релігії або переконань також посилюють роль корпоративної відповідальності у захисті свободи релігії або переконань та недискримінації на робочому місці. Неправильне розуміння того, як політика плюралізму, інклюзивності та рівності повинна бути інтегрована в політику держав, міжнародних організацій, бізнес-компаній і приватних роботодавців, не зменшує, а натомість створює більший розрив між загальними політичними інструментами та їх застосуванням у конкретній політиці.

Перебуваючи в ситуації необхідності приймати політики щодо регулювання свободи релігії або переконань та за умови конфліктуючих інтерпретації такого права судовими органами та міжнародними організаціями, приватні актори можуть створювати корпоративні норми, що суперечать міжнародно-правовому захисту права на свободу релігії або переконань. В цьому контексті важливим є цілісна доктрина тлумачення цих категорій міжнародними установами, яка може бути забезпечена виключенням можливості впровадження роботодавцями

«абсолютних політик нейтральності», що автоматично забороняють будь-які прояви релігійної ідентичності.

Створення та застосування нейтральної політики приватними акторами для релігійних людей на робочому місці - це практика виключення релігійності з суспільного життя та є безпосередньо дискримінаційною проти осіб на основі прояву їх релігії або переконань на робочому місці. Тому політика приватних акторів щодо нейтралітету на робочому місці повинна пройти набагато складніший аналіз контролю узгодженості з міжнародними стандартами перед набранням чинності.

Поняття «спільне проживання» та «життєве середовище» набувають різного характеру та значення в постановах ЄС і РЄ та судових рішеннях, і тлумачиться не як оригінальна ідея релігійного плюралізму, але як привід для обмеження права на свободу віросповідання для забезпечення політики нейтралітету та недискримінації. Ця лінія аргументації іноді підкріплена доводами щодо гендерної рівності, але такий підхід часто повністю виключає розгляд потреб релігійних людей й, особливо – релігійних жінок, як невід’ємної частини їх ідентичності, що може значно обмежувати або позбавляти їх доступу до ринку працевлаштування.

Попри певну відмінність у застосуванні принципів між ЄСПЛ (законність; легітимність; необхідність; пропорційність) та Верховним Судом США («переважаючий державний інтерес» та «найменші обмежувальні засоби»), в обох юрисдикціях виникають концептуально схожі проблеми із забезпечення свободи релігії або переконань. Зокрема, відбувається відмежовування релігійної ідентичності з публічного простору у двох основних шляхах: забезпечення нейтральності через заборону прояву релігії як виключення релігійності з публічної сфери, що є проявом сучасного європейського суспільства; закладення принципу невтручання у справи релігійних організацій як виключення публічної рівності з приватної релігійності, що є ознакою судової практики США.

Попри тяжіння до європейського досвіду впровадження практик нейтральності, проблеми регулювання права на свободу релігії або переконань стають ще більш специфічними в Україні. Українські суди часто не проводять

ретельного аналізу свободи релігії або переконань заявника, а посилаються лише на загальні положення законодавства про працю, що робить неможливим забезпечення субстантивного права на свободу релігії або переконань.

Тому пропонується встановити два обов'язкові юридичних правила: 1) мінімального стандарту захисту прав людиною що в першому випадку буде застосуванням аргументованого пристосування свободи релігії або переконань у нейтральній діяльності роботодавця, а у другому – поширення антидискримінаційного законодавства на захищенні ознаки, що прямо не стосуються релігійної доктрини та повністю релігійних посад; 2) встановлення вимоги перегляду (“review” або “due consideration”), які б давали можливість особам ініціювати належну судову процедуру на захист мінімальних стандартів захисту прав людини навіть при застосуванні обмежені на основі релігійної автономії. Таким чином, виключеність із суспільства через відсутність належного перегляду обмежування буде компенсуватися мінімальними стандартами із захисту права на свободу релігії або переконань.

РОЗДІЛ 3

СВОБОДА РЕЛІГІЇ АБО ПЕРЕКОНАНЬ ТА ІНШІ ПРАВА Й ЗАГАЛЬНІ БЛАГА: ПОШУК СПРАВЕДЛИВОГО БАЛАНСУ У ПРАВОТВОРЧОСТІ Й ПРАВОЗАСТОСУВАННІ

Третій розділ розглядає три найбільш проблематичні сфери практичної взаємодії свободи релігії або переконань – з загальними благами моралі та безпеки, а також з іншими правами людини, як-от заборона дискримінації на основі гендерної ідентичності та сексуальної орієнтації, гендерної рівності та заборони гендерно-обумовленого насильства. У розділі висвітлено основні філософсько-правові погляди щодо взаємовідношення вказаних концепцій; проаналізовано основні норми права щодо врегулювання свободи релігії або переконань та інших прав людини; а також досліджено основні рішення судових органів щодо тлумачення міжнародних стандартів із захисту прав людини та національного законодавства різних юрисдикцій у контексті взаємовпливу свободи релігії або переконань, інших прав людини, загальних благ моралі та безпеки.

Підрозділ 1 висвітлює проблематику формування суспільної моралі та її подальшого впливу на створення норм права, зокрема, щодо захисту свободи релігії або переконань, права на приватне життя та персональну автономію. Розглядається питання вирішення так званих «складних справ», де перетинаються норми моралі, релігії, прав людини та заснованого на них праворегулювання на прикладі переривання вагітності, коли з одного боку існує захищена конституцією та національним законодавством цінність життя людського зародку на рівні людського, а з іншого – захищена ліберальними системами цінностей, зокрема правом прав людини, можливість жінки до самовизначення та права на приватне життя

Підрозділ 2 досліджує співвідношення свободи релігії або переконань та безпеки, зокрема, коли певні релігійні організації чи особи, що сповідують певне вірування чи переконання, можуть становити загрозу національній чи громадській безпеці або публічному порядку. Підрозділ висвітлює основні принципи

обмеження права на свободу релігії або переконань з метою забезпечення безпеки, а також здійснює аналіз відповідності українського законодавства про заборону діяльності окремих релігійних організацій в умовах повномасштабної російської війни проти України.

Підрозділ 3 вивчає аспекти протиставлення й поляризації права на свободу релігії або переконань й інших прав людини з одного боку, й можливі шляхи для їх синергії – з іншого. Аналіз можливостей для посилення реалізації інших прав людини через захист права на свободу релігії або переконань здійснюється на прикладі вирішення конфліктних соціальних очікувань щодо захисту гендерної рівності, захисту від дискримінації на основі гендерної ідентичності та сексуальної орієнтації та окремих аспектів захисту від домашнього насильства.

3.1. Свобода релігії або переконань і суспільна мораль

У межах цього підрозділу представлено три частини основного тексту, які є важливими для постановлення проблематики у відповіді. Перша частина передбачає осмислення загальнофілософської проблематики віднесення питання так званих «складних справ» в контексті свободи релігії або переконань та основних поглядів на те, яким чином вирішувати такі справи у юридичному полі. Друга частина пропонує аналіз самого рішення прийнятого у жовтні 2020 року Рішення К 1\20 (далі – Рішення) Конституційного Трибуналу (далі – Трибунал) Польської Республіки та основні юридичні положення, які вплинули на його формування. Третя частина представляє авторський погляд на те, чи допустимим є заборона здійснювати переривання вагітності на тій підставі, що у людського зародка виявлено тяжке та незворотне ураження плоду, або невиліковну хворобу. Підрозділ також розглядає питання щодо можливості віднесення прийняття рішення щодо переривання вагітності до елементів, які охоплюються свободою релігії або переконань як правом людини, а також тих критеріїв, за якими держава може обмежувати право жінки на приватне життя.

Філософсько-правове окреслення проблематики. Співвідношення моралі, права, та релігії є одним із ключових аспектів теорії права. Різні сфери суспільного регулювання переплітаються в практичному застосуванні праворегулювання, коли право не може відділено існувати від моралі. Стенфордська енциклопедія філософії визначає мораль у двох вимірах: усталені правила поведінки в певному суспільстві (дескриптивна модель, яка не може бути універсальною) та сприйняття моралі як єдиного правильного варіанту поведінки для усіх суб'єктів соціальних та правових відносин (нормативна модель, яка виступає універсальною) [121]. Проте сприйняття концепцій моралі, прав людини та справедливості може кардинально відрізнитися залежно від суспільства, в якому створюється правових нормах. Дмитро Вовк підкреслює, що така різниця є помітною в спільнотах, де релігією більшості є такі неавраамістичні релігії, як буддизм та індуїзм [356, с. 34].

Сприйняття моралі та права має значну історію філософських дискусій. Джон Фінніс аргументує, що право у своїй природі є моральним (тобто *нести певну користь чи добро*) [115]. Джозеф Раз відкидає ці аргументи, що дотримання права та встановлених норм має моральні підвалини про добро і зло, а також сприйняття суспільства, що дотримання норм прав виступає категорично правильним; й зазначає, що право може нести зло [253, с. 1-2]. На погляд вченого, причини дотримання правових норм можуть бути більш прагматичними [254, с. 237]. Рональд Дворкін зазначає, що і право, і мораль побудовані «навколо загальної концепції відповідальності, обов'язку, прав і іншого апарату судження» [89, с. 685]. Цей аргумент можна продовжити і до релігійних переконань, які теж мають певні стандарти щодо відповідальності, обов'язку та прав. Проте вимоги цих трьох сфер регулювання не є ідентичними, й часто можуть прямо суперечити одне одному.

Важливим у співвідношенні права на свободу релігії або переконань та моралі є текст статті 18 МПГПП, яка визначає публічну мораль як легітимну мету для обмеження права на свободу релігії або переконань. Комітет ООН з прав людини підкреслив:

[К]онцепція моралі походить від багатьох соціальних, філософських і релігійних традицій; отже, обмеження свободи сповідувати релігію чи переконання з метою захисту моралі повинні ґрунтуватися на принципах, які не впливають виключно з однієї традиції... Якщо низка переконань розглядається як офіційна ідеологія в конституціях, статутах, прокламаціях правлячих партій тощо або в реальній практиці, це не повинно призводити до будь-якого порушення свобод згідно зі статтею 18 або будь-яких інших прав, визнаних згідно з Пактом, чи у будь-якій дискримінації осіб, які не сприймають офіційну ідеологію або виступають проти неї [146].

В цьому контексті важливим є застосування публічної моралі з точки зору «плюралістичного погляду на суспільство, а не єдиної релігійної культури» [159, с. 510].

Важливий погляд на визначення моралі та її співвідношення із правом на свободу релігії або переконань висвітлено у ряді рішень ЄСПЛ. У справі *Izzettin Doğan and Others v. Turkey* Суд зазначив, що

релігійні та філософські переконання стосуються ставлення індивідів до релігії, сфери, у якій навіть суб'єктивне сприйняття може бути важливим з огляду на той факт, що релігії утворюють дуже широку догматичну та моральну сутність, яка має або може мати відповіді на будь-яке запитання філософського, космологічного чи морального характеру [153, § 107].

У пункті 2 Окремої думки у справі *Eweida and Others v. The United Kingdom* судді Вучініч і Де Гаetano зазначили, що моральна совість наказує людині у відповідний момент робити добро і уникати зла. За допомогою такого судження особа визнає моральну якість конкретного вчинку: «це раціональне судження про те, що є добром, а що є злом, хоча й може бути підживлене релігійними переконаннями, але не обов'язково є таким, і люди без особливих релігійних переконань чи приналежностей постійно роблять такі судження у своєму повсякденному житті» [106].

Рональд Дворкін описує, складність, яка виникає у правозастосуванні, адже юристам потрібно не просто приймати моральні судження і складних справах, але й давати їм визначення, які конкретні моральні судження представляють моральну парадигму суспільства. Вчений продовжує, що «філософи, які вірять, що моральні судження можуть бути «істинними» або «дійсними», прагнуть відрізнити істинне чи дійсне судження від того, яке просто повідомляє про популярну мораль часу» [89, с. 688]. Проте «мораль часу» може мати прямо протилежне значення для різних груп, які існують в одному суспільстві в один період часу. Джоселін Маклюр і Чарльз Тейлор вказують, що одним із найважливіших викликів перед сучасними суспільствами є те, як керувати моральним і релігійним розмаїттям, де моральне різноманіття означає «феномен прийняття індивідами різних і іноді несумісних систем цінностей і уявлень про добро» [193, с. 106].

Девід Голленбах в контексті моральних розбіжностей в США стосовно одностатевих стосунків та абортів зазначає, що не існує одностайного морального погляду в американському суспільстві щодо регулювання цих питань й це не роль уряду вирішувати ці розбіжності за допомогою своїх примусових регулювань, використання яких буде неефективним, може мати негативні такі наслідки, як «посилення соціального розколу, і може призвести до неповаги до закону, що робить суспільство менш гідним загалом» [141, с. 90]. Голленбах вказує, що залишаються дискусійними питання щодо впливу релігії на моральні реалії, попри те, що релігійні установи в межах права на свободу релігії або переконань можуть намагатися впливати на публічні відносини щодо важливих соціальних питань [141, с. 78, 86]. Адже в багатьох ситуаціях, релігійні установи, не маючи абсолютної підтримки більшості щодо релігійного погляду на певні практики, зокрема, абортів та одностатевих стосунків, намагаються насадити своє бачення моральності через імперативні норми права. Вчений пропонує, що «для Церкви може бути більш плідним намагатися спочатку вплинути на моральні цінності, які дотримуються у ширшій культурі, і лише коли буде досягнуто більшої згоди щодо цих цінностей, намагатися втілити їх у цивільному праві» [141, с. 91].

Джон Мюррей наголошує, що має бути аргументоване співвідношення між моральними стандартами, загально визнаними свідомістю й переконаннями спільноти й правовими статутами щодо публічної моралі [215, с. 83]. В контексті пропагування католицькою церквою заборони контрацепції вчений зазначає, що католики мають відмовитися в принципі від використання примусового характеру права, щоб встановлювати над усією спільнотою моральні стандарти, які сама спільнота в цілому не підтримує [215, с. 86].

Яскравим прикладом переплетення моралі, релігії та права є регулювання переривання вагітності (аборту) в контексті моральності позбавлення життя людського зародку заради інших цінностей.

В проблематиці щодо правого регулювання питання переривання вагітності найбільших спорів досягають різні філософські погляди уявлення про те, яким має бути захист людського зародку, які часто втілюються саме у правових нормах [447, с. 32]. Очевидно, що в цьому питанні не може бути одностайної відповіді, про що й свідчить Рішення, яке зазначає, що ембріон є людиною з самого зачаття і заслуговує на захист на рівні окремої особистості.

Зважаючи на вимоги світськості і релігійної нейтральності держави і правової системи, релігійна й моральна аргументація щодо заборони абортів не видаються достатніми для розуміння захисту права ембріона на життя, хоча вони можуть займати визначне місце в обґрунтуванні правових положень.

Герберт Харт у своїй роботі «Право, свобода і мораль» розглядає питання криміналізації гомосексуальних відносин та проституції у середині ХХ століття у Великобританії. Він розрізняє поняття «позитивної моралі» та «критичної моралі». Перше означає моральний устрій певної групи людей, яка є превалюючою. Друге – загальні моральні принципи, використовувані для критики позитивної моралі [139, с. 38]. В контексті даного розмежування філософ ставить питання морального виправдання підтримки правом позитивної моралі. Коли мова йде за підтримку моралі чи публічної пристойності за допомогою кримінальних санкцій, то вчений вказує, що мета покарання може відрізнитися від міри покарання залежно від консенсусу щодо різних цінностей (яких намагаються досягнути за допомогою

санкцій), прийнятого в суспільстві. Харт пише, що у царині кримінального покарання як забезпечення моралі, морально терпиме буде набагато складнішим ніж у чистій теорії: «В житті суспільства ми зазвичай не можемо прагнути до реалізації єдиної цінності чи єдиної моральної мети, не піклуючись про необхідність знаходити компроміси з іншими» [139, с. 58].

Цей аргумент застосовується і в ситуації конкуруючих цінностей приватності, свободи жінки та життя майбутньої дитини. Адже якби теза Харта не мала б сенсу, тоді правом було б необхідно забороняти також аборт з підстави зґвалтування жінки. Зачатий ембріон в такому випадку за своїми біологічними характеристиками нічим не відрізняється від того, який був зачатий в щасливому шлюбі. Переривання вагітності становитиме порушення гідності плоду за походженням, так само, як і у випадку порушення гідності плоду за станом здоров'я при абортах щодо ембріонів з тяжкими захворюваннями чи вадами.

Право в такому випадку шукає консенсус щодо права жінки на свободу та цілісність. У ситуації зґвалтування самоцінність жінки та усвідомлення нею своєї гідності та цілісності як індивіда буде порушено. Спонукаючи жінку виносити та залишити дитину, буде продовженням її приниження та страждань. Таким чином, у суспільстві існують дилеми, які право вирішує з відносною моральністю і дуже важко визначити, де межа, за якою точно не можна обмежувати право ембріона на життя та така ж межа для обмеження права жінки.

Рональд Дворкін, пишучи про допустимі аргументи у правовому захисті суспільної моралі, доходить до висновку, що «немає ніяких моральних авторитетів (за виключенням, мабуть, Бога, але і це складне питання), на які я міг би посилатися і які б автоматично робили мою позицію моральною» [90, с. 86]. За його поглядами «суспільна мораль, крайньою мірою в цих питаннях (тобто питаннях, зокрема, абортів), не є сумою, поєднанням або функцією від конкуруючих тверджень членів даного суспільства; вона, скоріше, є тим, на що претендує кожне з цих конкуруючих тверджень» [90, с. 128-129].

Трибунал у Рішенні надає аргументи без використання посилань безпосередньо до релігії та моралі¹³, а застосовує тлумачення конституційного права на життя людини. Намагаються виключити з аргументації релігійний та моральний контекст і Роберт П. Джордж та Крістофер Толфесен у книзі «Ембріон: Захист людського життя» [120, с. 19-22]. У своїй роботі вони заперечують «моральний дуалізм» щодо визначення природи людського зародку (коли зародок до певного моменту не вважається людиною) та вказують, що життєдіяльність людини та її неперервність розпочинаються з моменту зачаття.

Джордж та Толфесен вирізняють базові блага, які є невід'ємними елементами людського процвітання та наповнення. За їх аргументацією, студент, академічна кар'єра якого знаходиться під загрозою через необхідність піклуватися про свою вагітну дівчину та її майбутню дитину, може спонукати її зробити аборт, щоб «звільнити» їх від ненародженої дитини. З точки зору базових людських благ такі дії будуть моральною помилкою, через те, що наслідки для цілісності певного блага будуть негативними незалежно від того добрими чи поганими намірами вони були вмотивовані [120, с. 101-102]. Джордж та Толфесен повністю відкидають даною аргументацією теорію консеквенціалізму та прагнуть показати, що є такі людські цінності, які знаходяться на вершині ієрархії суспільних благ.

Іншим аргументом на користь активістів «про-вибору» (*pro-choice*) є теза Джудіт Томсон про те, що не кожна особа може бути гарним Самарянином, у статті «На захист абортів» [303, с. 62]. Авторка подає ідею «мінімально достойного самарянина», який у критичній ситуації робить хоча б мінімум морально необхідних дій, а вимагати від жінки виношувати дитину без її на те бажання є надмірною вимогою у порівнянні з іншими правовими нормами, які є набагато менш вимогливими, наскільки морально має поводити себе індивід у критичних правових ситуаціях [303, с. 63].

¹³ Суд у розділі 4 Рішення пише: «Тому Суд зазначає, що він не посилається, як він не посилався раніше, на аргументи філософського характеру або, точніше, на етичні аргументи, що стосуються щодо статусу людини і походження людського життя. Суд засновує свої висновки на чисто нормативних передумовах, що впливають з переконаності в узгодженості, особливо аксіологічного, правової системи, а також зі слідування за системою правової раціональності законодавця, яка особливо актуальна щодо найбільш важливих питань, до яких, без сумніву, належить захист людського життя» [65].

Джон Фінніс у статті на критику вищезгаданої статті пані Томпсон, ставить питання про те, чи завжди аборт буде дією спрямованою на заперечення цінності людського життя, а отже, дією, спрямованою проти основного блага людського життя [114, с. 129], і чи все, за аргументацію Томпсон, зводиться до звичайної чи особливої відповідальності жінки за дитину, що в ній перебуває [114, с. 122-123].

Він стверджує те, що і жінка, і дитина, є рівноправними особами і життя яких не може бути прямо таргетованим [114, с. 132]. З посиланням на Тому Аквінського Фінніс пише, що у випадку визнання життя ненародженої дитини ціннішим ніж життя хворої матері, помилкою, неправильною дією буде позбавлення її життя, адже дія буде прямо спрямована супроти блага людського життя [114, с. 133]. Філософ, як і інші представники нової природно-правової теорії прав людини, гостро критикує утилітаристський підхід до обрання між меншим і більшим злом.

Фінніс роздумує над допустимістю здійснювати аборт при загрозі життю жінки: адже тоді, замість допустимості природної смерті жінки вчиняється штучна смерть зародку.¹⁴ Того ж аргументу дотримується і представник Заявників у К 1/20. Проте важко з ним однозначно погодитися. Адже так само, як в одному місці подання представник пише про існування лише загрози життю жінки і цього може не статися при народженні дитини, так само і в інших аргументах щодо неконституційності переривання вагітності з підстави невиліковної хвороби дитини, заявники посилаються не те, що пренатальний діагноз може бути неточним і після народження не підтвердитися. Тоді вкрай важким буде визначитися з тим, яка загроза є менш небезпечною. Така неоднозначність є вкрай складною для тих, хто має приймати рішення, суддів чи законодавця.

Якщо звернутися до концепції судді Геркулеса Дворкіна, то вчений пропонує формулу за якою Геркулес має приймати рішення у складних справах. Він зазначає, що Геркулес буде діяти у два етапи: спочатку проаналізує попередні рішення щодо оспорюваного питання та визначить основні ознаки понять, які

¹⁴ У роботі Фінніс задається питанням, чи є проблема моральності абортів взагалі застосовною, коли аборт не є самопричиною, а нею є врятування іншого блага: «Коли слід сказати, що очікуваний поганий ефект чи аспект вчинку не призначений навіть як засіб і, отже, не визначає моральний характер вчинку як вибір не поважати одну з основних людських цінностей?» [114] Проте остаточної відповіді вчений не знайшов навіть для себе.

фігурують в обґрунтовані рішення на ту чи іншу користь та зрозуміти, чому саме таким поняття надається така велика увага. Згодом, Геркулес на основі проведеного аналізу уявить більш загальну систему переконань і поглядів тих, хто високо оцінює дане поняття, і постарается поглянути їх очима на ці очевидні випадки [90, с. 128]. Таким чином, він може проаналізувати ту систему цінностей, на яких базувалися попередні рішення, і на основі них вирішувати відкриття [90, с. 129] для розгляду питання. Напрацювання такої формули є необхідним. В контексті питання абортів, зокрема, щодо категорії «непомірного тягаря», створеного щодо вагітної жінки, яка хоче здійснити аборт, буде здебільшого ґрунтуватися на суб'єктивних визначеннях суддів, що буде створювати ще більшу різноманітність судових позицій щодо питання абортів [244; 390, с. 45].

Трибунал дотримується континуїтету судової позиції щодо складних питань і не відмовляється від попереднього розуміння права на життя та гідність зародка. Якщо брати за орієнтир керівництво щодо мотивації Геркулеса у складних справах, то не можна вказати, що Трибунал його порушив.

З огляду на аргументацію Рішення, в якій держава практично ототожнює високоморальність і право, то вона може визнати непорушність права на життя ембріона й вимагати від жінки не здійснювати переривання вагітності, не пов'язаної із загрозою для її життя. Проте в таких випадках держава повинна забезпечити право жінки відмовитися від подальшого виховання дитини після народження та створити соціальні інститути, які б могли здійснювати повноцінне виховання дітей, від яких відмовилися батьки. Рівень цінності життя зародка відповідає рівню морального розвитку суспільства.

Близьким до цієї тези є аргумент Рональда Дворкіна про те, що усі люди мають різний рівень священності до кожної цінності і якщо ми цінуємо роботи Белліні і не хочемо їх руйнувати, то набагато менше ми будемо шкодувати, якщо зруйнуємо роботу «другорядного художника епохи Відродження» [91, с. 80]. Проводячи аналогію цього твердження з відношенням до різних етапів людського життя, він зазначає, що не можливо однаково розцінювати ембріон раннього розвитку та ембріон пізнього розвитку [91, с. 80]. Проте у використанні такої

аргументації дуже важливо встановити критерії, за якими ми можемо визначити, коли ембріон починає мати такі права й інтереси, які заслуговують на правовий захист.

В такому випадку можна звернутися до цікавого аргументу у іншій книзі Рональда Дворкіна «Релігія без Бога» щодо того, що сам вибір жінки робити чи ні аборт є проявом свободи релігії або переконань. Він пише, що «якщо ж, навпаки, свобода релігії не зводиться до поглядів з приводу бога, але охоплює всі глибинні переконання про мету життя і відповідальність людини, то можна припустити, що питання про те, чи є право на аборт релігійним питанням, залишається відкритим» [92, с. 115].

Свобода релігії або переконань у сучасному трактуванні передбачає не лише питання віри чи не віри в певну релігію чи вищу силу, але й такі переконання, які для людини при прийнятті певних рішень виступають принципово важливими, та порушення яких призведе до руйнування самої сутності призначення її існування. Якщо людина є вільною не обирати певну релігію, то чому вона не може бути вільною не обирати певну мораль, прийняту у суспільстві?

В ситуації переривання вагітності, яка стосується майбутнього життя плоду, необхідним є встановити максимальний строк для прийняття такого рішення, а також підстави, за яких жінка не може вчинити переривання вагітності. В цьому контексті важливим питанням є те, чи є морально та право допустимим заборона переривання життя плоду у випадку виявлення тяжкого та незворотного ураження плоду, або невиліковної хвороби зародку.

Щодо Рішення К 1\20 Конституційного Трибуналу Польської Республіки. 22 жовтня 2020 року Трибунал прийняв Рішення [65], яким виключив право жінки на переривання вагітності у випадку виявлення тяжкого та незворотного ураження плоду, або невиліковної хвороби зародку, яка загрожує його життю. Трибунал продовжив раніше існуючу конституційну практику тлумачення статті 38 Конституції Польської Республіки, що захищає право на життя людини на кожному етапі її розвитку [297].

В контексті цього Рішення Трибуналу виникає два питання, які постали внаслідок виключення можливості жінок у Польщі перервати вагітність у разі виявлення тяжкого та незворотного ураження плоду або невиліковної хвороби зародку, що викликало шквал соціальних протестів у цій державі та більш широких дискусій щодо аргументації такого виключення. По-перше, чи може бути визнаним право зародка на життя та гідність рівним праву жінки на приватне життя? По-друге, за яким критерієм застосовувати загальновизнаний принцип пропорційності при втручанні у права, які перетинаються – критерієм первинності права зародка на гідність та життя чи правом жінки на приватне життя?

Частина науковців розмежовує питання юридичного аналізу даного рішення від його оцінки, намагаючись бути поза дискусіями щодо цінностей, на яких це рішення ґрунтується [293]. Проте аналіз судового рішення у таких складних справах не зможе розкрити проблематику самого питання без звернення до ціннісних орієнтирів, на яких рішення вибудовується.

У польській справі, якщо брати до уваги відсутність національного консенсусу щодо права жінки на аборт (що є очевидним з огляду на численні протести після прийняття Рішення) [23], існує позитивна мораль [139] щодо непорушності гідності та права на життя людського ембріона, а право жінки на приватне життя (якщо це не стосується самого права на життя) має меншу вагу, і самовільне переривання вагітності визнається аморальним. Проте важливим є питання, чи є виправдною позитивна мораль, яка підтримується рішеннями Трибуналу та кримінальними покараннями за сприяння у вчиненні абортів.

У Рішенні Трибунал ставить два питання: визначення, чи є зародок людиною, та питання конституційності чи неконституційності переривання його життя після виявлення невиліковної хвороби.

Трибунал у Рішенні продовжує аргументацію попереднього (та єдиного у польському конституційному судочинстві) рішення Трибуналу К 26/96 щодо можливості жінки здійснити аборт через «тяжку життєву ситуацію» [65]. Саме рішення К 26/96 стало основою для радикального звуження підстав, за яких жінка

може припинити вагітність, вказавши, що «єдиною підставою для заборони абортів ... має бути визнання цінності життя зачатої людини» [65, с. 4].

У Рішенні Трибунал жодного разу не згадує релігію та мораль (окрім декількох параграфів щодо сексуальної освіти), проте звертається до балансу конституційних цінностей, де ставить на один щабель права жінки і зачатої дитини на життя та здоров'я.¹⁵ За аргументацією Трибуналу, право зародка на життя нічим не відрізняється від права народженої дитини на життя [65, с. 4, 14].

Суд використовує принцип пропорційності та приходять до висновку, що захист матеріального становища жінки, її особистих стосунків, або можливості здійснювати свої власні потреби, при відсутності загрози її життю та здоров'ю, не може бути настільки далекосяжним, щоб вести до порушення фундаментальної цінності людського життя [65, с. 12-13].

Конституційний трибунал підняв планку до вимоги, щоб жінка, знаючи, що дитина пожиттєво хворітиме певним захворюванням, що суттєво позначиться і на її житті, і на житті матері, виявляла моральну готовність усе своє життя переживати ці складнощі. Після прийняття Рішення здійснені аборти у жінок, зародок яких є враженим небезпечним захворюванням, підпадає під кримінальне покарання, яке становить покарання осіб, які сприяють жінці у вчиненні абарту, у вигляді ув'язнення до трьох років, коли ембріон не може жити поза утробою матері, та до восьми років, якщо ембріон вже може існувати самостійно (статті 152-154 Кримінального кодексу Польщі). Видається сумнівним, чи готова кожна жінка до такого випробування і чи взагалі повинна бути готова, що за це призначається кримінальне покарання.

Соціальний контекст також не вказує на моральну готовність жінки будь-якою ціною виношувати та виховувати дитину (свідченням є і

¹⁵ Цікаво, що Трибунал у своєму рішенні оцінює право жінки на вибір мати чи не мати дитину: «Це право поширюється, зокрема, на рішення про зачаття дитини. Насправді будь-яке втручання чи то держави, чи інші осіб, слід розглядати як неприпустиме порушення прав кожної людини. Народження дитини можна розуміти в більш широкому розумінні як право вирішувати питання про народження дитини. У такому випадку було б неприпустимо застосовувати будь-яку юридичну заборону народжувати зачату дитину, яку держава могла б застосувати...» [65].

загальнонаціональний референдум в Ірландії та Португалії, де 66 % та 59 % респондентів відповідно проголосувало за можливість абортів) [22; 112].

Конституційний суд Португалії у своїй аргументації слушно посилається на те, що у справі абортів вимоги щодо придатності та потреби застосування кримінальних санкцій

не виконуються з причин, що стосуються специфіки конфлікту, що виникає в результаті рішення про переривання: «внутрішнього», екзистенційного конфлікту в особистій сфері того, хто одночасно спричиняє та зазнає поранення. У цих окреслених рамках можна стверджувати, що на початковій фазі вагітності держава могла б краще виконати свій обов'язок захищати, представивши зважене рішення, але для якого наприкінці дня вагітна жінка залишається сама нести відповідальність, ніж погрожуючи їй покаранням [245].

Відповідальність за прийняття рішення про переривання вагітності не може поширюватися за межі особистої відповідальності жінки у питанні вибору спрямування свого подальшого життя. Притягнення до кримінальної відповідальності осіб, які беруть участь у процедурі переривання вагітності має стримуючий ефект і створює практику не свідомого вибору жінки зберегти дитину, а вибору, здійсненого під страхом покарання.

Щодо переривання вагітності на тій підставі, що у людського зародка виявлено тяжке та незворотне ураження плоду, або невиліковну хворобу, та засад ліберального суспільства, яке будується на правах людини. Конституційний Трибунал, порівнюючи ембріон з людиною, також вказує на існування прямої дискримінації на основі стану здоров'я у існуванні дозволу на аборт у випадку виявлення невиліковної та незворотної хвороби ембріона, толерування якого може відповідати вбивству людини через те, що вона є людиною з інвалідністю.

Така підстава для переривання вагітності є сумнівною з точки зору самого ціннісного наповнення життя людини та відповідає ситуації, коли людина

приходить до дитбудинку, з радістю бажаючи всиновити дитину, всиновлює, приводить додому, а потім дізнається про те, що у неї невиліковне захворювання, повертається до дитбудинку і віддає дитину назад як бракований товар.

Джордж та Толфесен доводять, що питання поводження з ембріоном стосується загального питання моральної філософії «правильного поводження з іншими людськими істотами, включаючи дуже молодих людських істот, дуже старих людських істот, та людських істот, які в результаті хвороби, випадку, чи генетичного дефекту, є фізично неповноцінними чи розумово-відсталими» [120, с. 83].

Виходячи із цінності людського життя, яке надається суспільством людям з інвалідністю та того нормативного наповнення цінності життя зародку, яке викладено у польській конституційній доктрині, захист життя зародку від його припинення на підставі виявлення ураження плоду чи невиліковної хвороби виглядає вартісним, адже в протилежному випадку цінність його життя заперечується можливістю переривання через ті якості, якими він наділений від природи.

Проте залишається відкритим питання того, як держава, яка бажає залишитися в ряді ліберальних та тих країн, що підтримують забезпечення доктрини прав людини у своїй юрисдикції має захистити право жінки на приватне життя при повному захисті права зародку на життя та гідність.

Можливим виходом із такої складної правової ситуації, коли з одного боку існує захищена конституцією та національним законодавством цінність життя людського зародку на рівні людського, а з іншого – захищена ліберальними системами цінностей, зокрема правом прав людини, можливість жінки до самовизначення та права на приватне життя, було б передбачення загального строку, під час якого жінка може вирішити, чи збереження дитини відповідає її сприйняттю свого призначення у суспільстві. Проте цей строк має носити саме загальний характер, не вказуючи окремих підстав (таких як тяжка життєва ситуація чи ураження плоду) для такого вибору.

Адже іншим звучало б питання у випадку надання мінімального права для жінки визначитися хоче чи ні вона дитину. Це схоже, хоча і не повністю (адже вагітність все-таки не вибирається) до людини, яка не хоче всиновлювати дитину і тому не йде в дитбудинок взагалі, щоб її обирати. Або ж візьмемо, наприклад, дітей, батьки яких загинули, а родичі не хочуть їх брати не тому, що вони діти з інвалідністю, а просто тому, що вони ніколи не хотіли дітей.

В такому випадку жінка не оцінює саму ненароджену дитину на відповідність певним критеріям, а здійснює вибір на основі своїх внутрішніх і визначальних переконань про те, які цілі вона переслідує у своєму приватному житті. В завершення вищезначених роздумів варто зазначити, що теза Герберта Харта про те, що суспільство за природою своєю не може прагнути реалізувати єдину для всіх цінність чи моральну мету, а покликане шукати компроміси у такого роду дилемах, є основою заключних зауважень до проблематики переривання вагітності [366, с. 104].

Позиція Конституційного Трибуналу Польської Республіки щодо гарантій захисту життя та гідності ненародженої дитини має право на існування та юридичну імплементацію за умови легітимації в суспільстві. Право зародка на життя та гідність може бути визнаним рівним праву жінки на приватне життя. Проте питання відсутності консенсусу у ліберальних державах щодо настільки сильного конституційного захисту ненародженої дитини створює проблему одночасного захисту права жінки на приватне життя.

Тому, навіть при прийнятті законодавства, яке накладає жорсткі обмеження на підстави переривання вагітності мають бути передбачені мінімальні гарантії забезпечення права жінок на визначення свого життя, наприклад, загальний строк, за який кожна жінка може прийняти рішення про переривання вагітності. Допомога у здійсненні такого рішення (медична чи організаційна) не повинна каратися законом, адже це порушуватиме мінімальні стандарти права жінки на свободу вираження поглядів, створюватиме стримуючий ефект й практичні перешкоди для тих жінок, які прийняли рішення про переривання вагітності [366, с. 104].

Щодо визнання неконституційною такої підстави для переривання вагітності як виявлення невиліковної та незворотної хвороби ембріона, то така підстава насправді є дуже сумнівною не лише з точки зору морального чи релігійного підходів, але й з точки зору доктрини прав людини та поняття людської гідності.

Адже в цьому випадку не йдеться про ціннісний вибір жінки щодо того мати чи ні дитину як прояву її розуміння призначення свого життя. В цьому випадку стоїть питання переривання вагітності не тому, що жінка не хоче родити апріорі, а тому, що вона хоче мати іншу дитину, таким чином здійснюючи селекційний вибір свого потомства. Сумнівним видається думка, що такий вибір відповідає повазі до людини як цілі існування самої по собі, не залежно від наділених природою якостей.

При близькому до абсолютизації захисті конституційного права на життя ембріона, держава, як і у випадку із соціальним захистом і турботою про людей з інвалідністю, так і в контексті новонароджених дітей з інвалідністю, повинна забезпечити їх захист, а не покладати увесь тягар на плечі жінки чи сім'ї, які не здатні його винести.

У випадку встановлення вимоги щодо виношення дитини без загрози життю для усіх жінок, які ані фінансово, ані морально, ані соціально не готові і не хочуть виховувати дитину, повинна проводитися державна політика не щодо цькування соціальної непридатності та безвідповідальності жінки, а її заохочення збереження життя зародку, якого вона не хоче бачити своєю дитиною, проте і не хоче порушувати його конституційне право на життя.

3.2. Свобода релігії або переконань та безпека

Питання меж взаємодії свободи релігії або переконань й безпеки є найактуальнішим аспектом права на свободу релігії або переконань в сучасному українському правовому та суспільному дискурсах. Право на свободу релігії або переконань є одним із найбільш захищених міжнародних інструментах із захисту прав людини. Внутрішній аспект права свободу релігії або переконань (право приймати, змінювати чи відмовлятися від жодного віросповідання) є абсолютним. Лише зовнішній аспект цього права (право проявляти власну релігію приватно чи колективно) може підлягати обмеженням, які мають вимагати усталеним стандартам щодо втручання у права людини [230, с. 1]. Почасті зовнішні прояви свободи релігії або переконань можуть обмежуватися з метою захисту інших цінностей та прав, зокрема, безпеки. Бретт Скарфс зазначає, що найфундаментальніша проблема з балансуючою метафорою між свободою та безпекою полягає в несумірності цінностей [270, с. 21]. А репресії щодо окремої групи з метою безпеки можуть дати зворотній ефект, коли з цієї групи робитимуть «мучеників» [270, с. 23]. Тому варто розуміти, які гарантії та принципи втручання у право на свободу релігії або переконань є застосовними, коли порушення права здійснюється, щоб забезпечити безпеку.

Загальні принципи співвідношення свободи релігії або переконань та безпеки. Поняття безпеки не є суто правовим поняттям, а тісно переплетено з політологією та мілітарними науками [74, с. 69]. Значення безпеки може варіюватися від фізичної безпеки та свободи до загального добробуту, включаючи соціальну та економічну безпеку [172, с. 394]. Тому, коли воно вступає у взаємодію із юридично-визначеним правом на свободу релігії або переконань, то коло факторів для врахування при обмеженні права людини та потенційні ризики нелегітимного обмеження такого права стають значно більшими.

Заборона обмеження права на свободу релігії або переконань з мотивів національної безпеки та надзвичайного стану неодноразово підкреслюється в міжнародних стандартах та правових дослідженнях [166, с. 62]. Незважаючи на це,

багато держав апелюють саме до поняття національної безпеки для виправдань суворих релігійних обмежень [14, с. 1]. В іншому випадку, обмеження з метою захисту безпеки можуть формулюватися як захист громадського порядку чи боротьбу з тероризмом [167, с. 13], щоб відповідати формальним вимогам міжнародних стандартів. Проте без належного захисту колективних проявів релігійних переконань може поставити під загрозу життєдіяльність усієї громади [173, с. 173].

Водночас С'юзан Керр зазначає, що право використовувати своє право на свободу релігії або переконань не може використовуватися для виправдання злочинних актів насильства в ім'я релігії, яке може мати низку форм залежно від контексту та може бути спричинене різними факторами [166, с. 65].

Першим й визначальним документом щодо захисту права на свободу релігії або переконань є Міжнародний пакт про захист громадянських та політичних свободи (МПГПП) [405]. Стаття 18 МПГПП серед підстав для обмеження права на свободу релігії або переконань визначає охорону суспільної безпеки, порядку, здоров'я і моралі, так само як і основних прав та свобод інших осіб. Водночас частина 2 статті 4 МПГПП експліцитно проголошує, що положення статті 18, що регулює право на свободу думки, совісті і релігії не можуть підпадати під обмеження навіть «під час надзвичайного становища в державі, при якому життя нації перебуває під загрозою і про наявність якого офіційно оголошується» [405].

Цікавим є формулювання статей 9 та 15 ЄКПЛ, які встановлюють засади допустимого втручання у право на свободу думки, совісті і релігії. Стаття 15 ЄКПЛ щодо відступу від зобов'язань в умовах «війни або іншої суспільної небезпеки, яка загрожує життю нації» серед переліку прав, які не можуть підпадати під обмеження, не зазначає право на свободу думки, совісті та релігії. Отже, його обмеження згідно статті 15 можливо. Проте частина 2 статті 9 ЄКПЛ зазначає, що

Свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише таким обмеженням, що встановлені законом і є необхідними в демократичному

суспільстві в інтересах громадської безпеки, для охорони публічного порядку, здоров'я чи моралі або для захисту прав і свобод інших осіб [384].

Таким чином, попри прирівняння суспільної небезпеки до стану війни у статті 15 ЄКПЛ, стаття 9 містить положення лише про громадську безпеку як підставу для обмеження права на свободу думки, совісті і релігії. Цікаво, що термін «суспільна небезпека», вживається лише у статті 18 МПГПП, але не прирівнюється там до небезпеки стану війни, як це здійснено у статті 15 ЄКПЛ.

Як зазначається у правовому аналізі РЄ щодо відступу Україною від деяких зобов'язань щодо захисту прав людини через російську збройну агресію, право на свободу релігії або переконань «підлягає відступу відповідно до Конвенції, але не підлягає відступу відповідно до Пакту» [423, с. 5-6]. Водночас в цьому аналізі зазначено, з посиланням на Коментар 33 Комітету ООН з прав людини, що кваліфікація права як такого, «що не допускає відступів, не означає, що жодних обмежень коли-небудь не було б виправдано... Навіть в часи найсерйозніших суспільних надзвичайних ситуацій, держави, які втручаються у свободу думки, релігії та совісті... повинні виправдовувати свої дії» [423, с. 6].

Таким чином, на рівні основних актів міжнародного права щодо захисту прав людини відсутнє усталене та єдине викладення підстав для втручання у свободу релігії або переконань з метою захисту безпеки і взагалі можливості такого втручання.

Україна за час повномасштабної російської збройної агресії неодноразово відступала від зобов'язань щодо захисту прав людини, передбачених ЄКПЛ та МПГПП, спираючись на збройну агресію Російської Федерації та необхідності відновлення територіальної цілісності, боронити Україну, захищати громадську безпеку та інтереси держави, в період з 2015 по 2024 рік [352; 422; 423].

Попри відсутність експліцитного положення про можливість обмежувати право на свободу релігії або переконань у Законі України «Про правовий режим воєнного стану» до частини 1 статті 8 про Заходи правового режиму воєнного стану було додано пункт 25, що передбачає можливість застосування інших заходів, передбачених нормами міжнародного гуманітарного права, таким чином,

роблячи список заходів відкритим та невизначеним [381; 383]. Пролонгація відступу від зобов'язань із захисту прав людини під час воєнного стану комунікуються урядом України до Генерального Секретаря ООН після кожного продовження воєнного стану в Україні [409].

Стаття 64 Конституції України визначає, що в умовах «воєнного або надзвичайного стану можуть встановлюватися окремі обмеження прав і свобод із зазначенням строку дії цих обмежень» [399]. Такі обмеження можуть встановлюватися і щодо права на свободу світогляду і віросповідання, адже в подальшому переліку свобод, які не можна обмежувати навіть в умовах воєнного або надзвичайного стану, стаття 35 Конституції України відсутня. Водночас текст статті 35 Конституції України, невідповідність якому спричиняє неконституційність нормативно-правового акту, прямо проголошує, що здійснення права на свободу світогляду і віросповідання «може бути обмежене законом **лише** в інтересах *охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей*» (курсив авторки) [399].

Враховуючи вищевказані розбіжності у формулюванні підстав для відступу від зобов'язань в умовах війни, надзвичайного стану та інших суспільних небезпек навіть на рівні норм міжнародного права та національних конституційних положень, важливо подавати детальну та послідовну аргументацію відступу від зобов'язань щодо захисту свободи релігії або переконань.

Поряд із закріпленням захисту права на свободу релігії або переконань МПГПП встановлює заборону пропаганди, яка пропагувала релігійну ненависть, якщо ця пропаганда розпалювала ворожнечу чи насильство [62, с. 103]. Впровадження окремої заборони на релігійну пропаганду стало, зокрема, наслідком подій другої світової війни. Стаття 20 Пакту звучить так:

Будь-яка пропаганда війни повинна бути заборонена законом. Будь-який виступ на користь національної, расової чи релігійної ненависті, що являє собою підбурювання до дискримінації, ворожнечі або насильства, повинен бути заборонений законом [405].

Тобто МПГПП прямо забороняє як пропагування війни, такі і розпалювання релігійної ворожнечі. Пропаганда може нести загрозу не лише національній безпеці, заради якої не можна обмежувати права на свободу релігії або переконань, але й публічному порядку, здоров'ю та правам інших осіб. Адже пропаганда сприяє зростанню можливості застосування насильства та розвитку релігійної ненависті. Використання релігії як зброї ініціює виклики для захисту права на свободу релігії або переконань спільнот, учасники яких залучені і ведення воєнної та релігійної пропаганди. Волкер Тюрк наголошує, що «багато суспільств борються з використанням релігійних відмінностей у якості зброї в політичних цілях» [227]. Девід Елкотт стверджує, що самовизначені неліберальні рухи використовують релігію як зброю, щоб виправдати обмеження свободи та маргіналізацію меншин у всьому світі [96]. Проте найголовнішим залишається питання як ідентифікувати пропаганду та притягнути до відповідальності осіб, відповідальних за неї.¹⁶

Визначальним документом щодо впровадження стандартів із співвідношення безпеки та свободи релігії або переконань є Рекомендації щодо свободи релігії або переконань на безпеки ОБСЄ (Рекомендації) [231]. Рекомендації визначають основні принципи та критерії обмеження права на свободу релігії або переконань в безпековому вимірі. Варто зазначити, що ОБСЄ розуміє безпеку як

всеосяжну, спільну, рівну, неподільну та засновану на правах людини. Три взаємодоповнюючі виміри (військово-політичний, економічний, екологічний і людський) комплексного підходу ОБСЄ до безпеки розглядаються як однаково важливі [231, с. 9].

Таким чином, комплексна безпека у розумінні ОБСЄ означає інклюзивну, стійку безпеку, де людський вимір є основою усіх заходів щодо захисту безпеки

¹⁶ Мерілін Ківіорг згадує, що в Естонії у 1990х роках проходили активні дискусії щодо можливості реєстрації Російської православної церкви як релігійної організації через «звинувачення щодо цієї церкви як «п'ятої колонії», яка потенційно може підірвати територіальну цілісність Естонії». Авторка зазначає, що зрештою додаткових обмежень щодо РПЦ введено не було навіть попри загрозу територіальній безпеці країни [172, с. 404].

[108, с. 6]. Це визначення безпеки є значно відмінним від мілітарної чи економічної безпеки, адже в сукупності означає, що «будь-яке порушення прав людини породжує нові ризики для безпеки, і що вони, у свою чергу, зменшують ефективність антитерористичних заходів, в тому числі шляхом підриву їхньої кінцевої мети: безпеки людей» [167, с. 13].

Рекомендації вказують, що обмеження не допускаються на підставах, які не визначені в міжнародних документах, навіть якщо ці підстави будуть дозволені як обмеження інших прав людини та основних свобод. Рекомендації підкреслюють, «безпека» або «національна безпека» не визнаються міжнародним правом як допустимі підстави для обмеження прояву свободи релігії або переконань [231, с. 18].

Рекомендації застерігають від необґрунтованого обмеження діяльності релігійних спільнот, коли вони «можуть наражатися на упередження, підозру та негативні стереотипи» [231, с. 66]. Тобто з одного боку існує абсолютна вимога не перешкоджати особі приймати або змінювати іншу релігію, що очевидно обмежує таке право у контексті заборони усієї церкви, а з іншого – насильницькі заклики та дії з підірвання суспільного ладу її представниками.

Рекомендація 6 у п. f. передбачає, що «питання безпеки слід вирішувати через спеціальне кримінальне законодавство чи законодавство про громадський порядок, а не через закони, створені для цілеспрямованого обмеження свободи релігії або переконань в ім'я безпеки» [231, с. 25]. Рекомендації зазначають, що анулювання реєстрації є крайніми заходами, вони можуть бути передбачені «лише у випадках серйозних і неодноразових порушень, що створюють загрозу громадському порядку, і якщо більш легкі санкції, як-от попередження, штраф або скасування податкових пільг, не можуть бути ефективно застосовані» [231, с. 32-33].

Підсумовуючи положення Рекомендацій варто виділити основні положення щодо анулювання реєстрації релігійної громади: **а)** анулювання не може ґрунтуватися на ймовірних загрозах безпеці, а чітко ґрунтуватись на доказах незаконних дій відповідної релігійної громади; **б)** анулювання реєстрації можливе

лише тоді, коли є докази того, що громада причетна до злочинної діяльності; *в)* обов'язок доведення лежить на державі, що певні релігійні організації беруть участь у насильстві або в пропагуванні ненависті, що є підбурюванням до дискримінації, ворожнечі чи насильства; *з)* непідтверджені занепокоєння щодо того, що окремі віруючі чи навіть лідери релігійної громади або релігійної громади залучені до насильницької екстремістської діяльності, не є достатньою підставою для скасування реєстрації всієї громади; *т)* заходи мають конкретно стосуватися злочинної чи незаконної поведінки, а не думок чи переконань; *д)* участь у таких діях, не є ознакою того, що вся релігійна спільнота поділяє ці погляди або потурає цій діяльності; *е)* особисті та групові дії та обов'язки слід завжди розглядати як окремі; *є)* будь-які правопорушення з боку окремих осіб повинні вирішуватися шляхом кримінального, адміністративного чи цивільного провадження проти цієї особи, а не проти релігійної чи релігійної спільноти в цілому; *ж)* уникати нечітко визначених термінів, які роблять засоби обмеження відкритими для широкого різного тлумачення та довільного застосування [231, с. 24-26, 70].

Аспекти взаємодії релігійної свободи та безпеки варіюються від мови ненависті, екстремістських висловлювань до загрози національній безпеці та заборони діяльності релігійних організацій. Окремої уваги та детального вивчення потребує ситуація із взаємодії релігійної свободи та безпеки в умовах російської повномасштабної збройної агресії проти України.

Український контекст. Діяльність Української Православної церкви (також відомої за приналежність до Московського патріархату – далі УПЦ МП)¹⁷ та її відповідність засадам конституційного ладу, національного суверенітету, безпеки та громадського порядку є темою для багатьох сучасних українських досліджень з питань забезпечення свободи релігії або переконань у балансі з вищенаведеними цінностями.

¹⁷ Необхідно зазначити, що сама організація УПЦ заперечує свою приналежність до Московського патріархату і не познає себе так. Проте через інституційну спорідненість з Російською православною церквою, в українському суспільстві УПЦ додано приставку МП. Попри заперечення канонічного та юрисдикційного зв'язку з РПЦ, на сайті самої РПЦ усі єпархії УПЦ МП у численних канонічних документах представлені як частина РПЦ [435].

Участь УПЦ МП у пропаганді війни РФ проти України є предметом наукових досліджень з початку російської агресії в Україні з 2014 року [398, с. 34-35; 213, с. 96-97], яку також сприймають як «релігійну війну, що ведеться за відновлення національної, «російської православної» величі [270, с. 24]. Православна християнська віра стало одним із засобів ведення війни та анти-української пропаганди [79, . 253]. УПЦ МП розглядають як «представника м'якої сили» [80, с. 26], «агента російського впливу та екзистенційну загроза національній безпеці» [80, с. 29].

Українські дослідники часто звертаються до «беззаперечних фактів та речових доказів» [353, с. 34] протизаконної й анти-української діяльності УПЦ МП, або ж що «протекторат влади не діє нині для УПЦ МП і для українців не є важливим, за яким законодавством буде здійснена заборона діяльності цієї філії російської церкви в Україні» [446, с. 173]. Попри емоційність аргументів у багатьох роботах часто відсутній детальний аналіз норм права щодо можливості і меж втручання у свободу релігії або переконань тих релігійних організацій, які загрожують національній безпеці.

З іншого боку, згідно міжнародних стандартів захисту права на свободу релігії або переконань заборонено карати та стигматизувати всю релігійну спільноту за діяльність її окремих представників. Чи досягає діяльність УПЦ МП рівня масовості поширення анти-конституційних наративів, щоб бути в цілому забороненою, що обговорюється в контексті законопроектів № 7204 та № 8371-1, покликаних на законодавчому рівні заборонити діяльність усієї релігійної спільноти? І чи можлива законодавча заборона діяльності всієї окремої релігійної спільноти у Конституції України на міжнародних актах з прав людини?

Олена Золотарьова зазначає, що міжнародно та конституційно визнаний й захищений принцип захисту свободи релігії або переконань «не може бути використаний з метою загрози національній безпеці та незалежності держави» [387, с. 150]. Не можна погодитися з таким формулюванням, тому що загроза національній безпеці, і це є визначальним у міжнародному захисті права на свободу релігії або переконань – не може бути підставою для її обмеження. Далі

авторка підкреслює, що жодна перелічена з підстав у Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» [384] не може стати причиною для заборони діяльності усієї релігійної організації. Проте наводиться цитування ст. 16 Закону, де у п. 4 абз. 4 зазначається, що «діяльність релігійної організації припиняється у випадку спонукання громадян до невиконання своїх конституційних обов'язків або дій, які супроводжуються грубими порушеннями громадського порядку чи посяганням на права і майно державних, громадських або релігійних організацій». Авторка вважає, що таке формулювання не надає підстав для заборони діяльності УПЦ МП чи іншої релігійної організації [387, с. 151]. Чи справді це так?

Вказана підстава має декілька ключових елементів: спонукання до невиконання конституційних обов'язків; грубі порушення громадського порядку; та посягання на права і майно державних, громадських або релігійних організацій. Всі три елементи важливі для розгляду в контексті діяльності УПЦ МП [365, с. 95].

Варто наголосити, що *саме у судовому порядку, а не в законодавчому*, є підстави для заборони діяльності релігійної організації. Найважливішим елементом є саме порядок, який визначає припинення діяльності за рішенням суду. Він визначений у частині п'ятій ст. 16 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»:

Суд розглядає справу про припинення діяльності релігійної організації порядком позовного провадження, передбаченого Цивільним процесуальним кодексом України, за заявою органу, уповноваженого здійснювати реєстрацію статуту конкретної релігійної організації, або прокурора.

Тобто згідно чинного законодавства України, лише органи прокуратури або реєстрації статуту конкретної релігійної організації можуть подати заяву до суду. Не передбачено такої підстави заборони діяльності релігійної організації, як прийняття відповідного закону. Знову ж таки, варто наголосити, що закони й законотворчість мають особливу правову природу, яка ґрунтується на саме політичній складовій [185]. Саме тому, щоб гарантувати повне дотримання прав

людини, така значна правова дія як заборона діяльності всієї релігійної спільноти, що є очевидним й надзвичайно суворим втручання у свободу релігії або переконань, й отримала додатковий захист у вигляді єдиного судового контролю для уникнення політичному та іншому втручання, що не відповідатиме правам людини. Виникає правовий парадокс – з одного боку законотворча діяльність виступає суспільним й політичним консенсусом щодо врегулювання певних відносин, з іншого – такий політичний консенсус може не відповідати базовим засадам захисту прав людини та нормам Конституції України [365, с. 96].

Законопроект, № 8371-1, щодо заборони діяльності релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України вказує, що потрібно заборонити такі релігійні організації (зокрема, УПЦ МП) з метою «охорони громадської безпеки та порядку» [385]. Законопроект Уряду України № 8371, ухвалений у першому читанні 19 жовтня 2023 року, передбачає схожу процедуру заборони діяльності релігійних організацій, проте не висвітлює мети введення такої заборони [420]. Вищезначені проекти передбачають проведення релігієзнавчої експертизи на визначення приналежності релігійної організації до забороненого керівного центру в державі, здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. Саме приналежність до певної релігійної організації, а не вчинення протиправних дій, виступає підставою для заборони релігійної організації.

Законопроект № 7204 на противагу не передбачає такої експертизи, а встановлює абсолютну заборону на «діяльність Московського патріархату – Російської православної церкви та релігійних організацій, які є частиною Російської православної церкви, в тому числі Української православної церкви» з метою «захисту національної безпеки, суверенітету і територіальної цілісності України, запобігання колабораціонізму, припинення розпалювання міжрелігійної ворожнечі та дестабілізації релігійного середовища» [419]. Тобто законопроект не

встановлює жодної процедури як мають визначатися релігійні організації, які підлягають забороні, враховуючи, що кожна окрема релігійна громада в Україні є окремо зареєстрованою юридичною релігійною організацією, що прямо передбачено статтею 8 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації».

Таким чином, усі три законопроекти порушують конституційні та міжнародно-правові стандарти щодо обмеження права на свободу релігії або переконань. В той час як проєкт № 2704 встановлює нелегітимну мету обмеження, заборонену у міжнародному праві й Конституції України й не встановлює жодних критеріїв для застосування заборони, проєкти 8371-1 та 8371 пропонують приймати заборону певної релігійної організації не на підставі протиправних дій такої організації, чітко визначених у частині 4 статті 16 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», а за ознакою приналежності до конкретної релігійної спільноти. Прийняття будь-якого із вказаних проєктів у поточних редакціях буде неконституційним та таким, що порушує норми міжнародного права. Як наслідок, замість притягнення до відповідальності та ініціювання вже передбаченої Законом та діючої процедури заборони релігійних організацій, громади справді причетні до неправомірних дій, оскаржуватимуть загальну заборону у національних та міжнародних судових органах з подальшим визнанням нелегітимності заборони [385].

Дмитро Вовк зазначав у світлі попередніх дебатів щодо законодавчої вимоги з офіційного перейменування УПЦ у назву, яка б відображала зв'язок з РПЦ, що державні органи України замість того, щоб переслідувати конкретних осіб за кримінально-карану діяльність «пішла легшим шляхом, коли поставила в невігідну позицію всю спільноту УПЦ МП» [328]. Вчений підкреслює суперечність між вимогами прав людини щодо виключного втручання у релігійну свободу з одного боку й відмови у реєстрації через політичну загрозу національній безпеці [357, с. 54]. Дмитро Вовк наголошує, що ліквідація усієї церкви є «однозначним порушенням статі 9 ЄКПЛ, адже всі віруючі фактично притягаються до відповідальності (ліквідація їх церкви) без будь-якої вини» і є

допустимою лише за умови притягнення до відповідальності конкретних представників або громаду, які вчиняли сепаратистські дії або закликали до них, але не шляхом покарання усіх віруючих цілої релігії [357, с. 62].

Звичайно, питання примусової зміни назви релігійної організації втратило свою актуальність з початком повномасштабної російської війни проти України в контексті збільшення кількості кримінальних проваджень проти представників УПЦ МП [424] й зростання запиту на заборону діяльності цієї релігійної організації. Проте занепокоєння щодо притягнення до колективного покарання представників усієї релігійної організації залишається слухним.

Притягнення до відповідальності усієї релігійної спільноти ускладнюється різними соціальними рівнями взаємодії та прояву поглядів на релігію та її роль в державному житті самих представників релігійної спільноти. Катрін Ваннер, дослідниця соціології релігії підкреслює, що емоційне асоціювання та належність до певного релігійного місця чи спільноти не завжди супроводжується політичною афіліацією. Авторка пише, що для певних людей значущість їхнього досвіду в релігійних місцях «спонукає їх залишатися співчутливими до триваючої присутності Російської Православної Церкви в Україні» [331, с. 71]. Це відбувається попри те, або з усвідомленням того, що РПЦ вважає українські території своїми канонічними територіями, нівелюючи «можливість існування окремої української нації та церкви» [332, с. 140].

Таким чином, при прийнятті будь-яких рішень щодо обмеження свободи релігії або переконань варто враховувати усі комплексні чинники військового, політичного, та людського та правового характеру, що можуть вплинути на легітимність, необхідність та пропорційність втручання у права на свободу релігії або переконань. Окремим й екстраординарним фактором, який може впливати на рівень забезпечення свобод людини, в тому числі, релігійної, виступає стан війни. Наступний підрозділ подає певні філософсько-теоретичні зауваження щодо функціонування демократії та прав людини в умовах повномасштабного російського вторгнення [365, с. 97].

Праворегулювання обмеження права на свободу релігії або переконань в умовах війни. Роздуми щодо рівня захисту прав людини в умовах перманентної та довготривалої війни, викладені тут, не надають єдиної відповіді щодо можливості законодавчої заборони діяльності певної релігійної спільноти в умовах війни, проте висвітлюють погляди, чому це може бути можливим і навіть необхідним.

Основою цих думок є поняття мілітарної (войовничої) демократії, чи демократії, яка захищає себе [350, с. 55]. Це питання розвинулося як пост-воєнний страх приходу до влади нацистських, фашистських та інших радикальних рухів саме через демократичні процеси [24, с. 39]. Тому Німеччина і ряд інших країн ввели це поняття для захисту демократичного устрою держав [126, § 52]. Мілітарна демократія спрямована захист демократичних цінностей та свобод і прав людини через їх обмеження [192]. Карл Лювенстайн зазначав, що демократії не повинні вагатися обмежувати політичні та громадянські права своїх ворогів «навіть ризикуючи і ціною порушення основних принципів» [189, с. 432]. Такий парадоксальний підхід застосовується з метою боротьби з анти-демократичними рухами, коли держави більш агресивно реагують на партії та групи, які прагнуть завдати шкоди або скасувати демократію [24, с. 172]. Патрік Маклем зазначає, що, наприклад, войовнича демократична позиція посткомуністичних демократій у Центральній та Східній Європі виконує символічну функцію, заперечуючи їх історію тоталітарного правління [192, с. 5].

Засоби та принципи мілітарної демократії згодом розвинулася не лише щодо заборони анти-демократичних політичних партій, але й інших радикальних рухів, які можуть загрожувати публічному порядку. Наприклад, таких, як радикальні релігійні угруповання або терористичні організації. Особливої уваги в цьому контексті заслуговує робота угорського конституціоналіста та колишнього судді ЄСПЛ, Андраша Шайо, «Від войовничої демократії до превентивної держави» [266]. У цій роботі автор розглядає принципи захисту верховенства права й прав людини у ситуаціях відхилення «нормальності» діяльності демократичної держави [266, с. 63-64, 71]. Порівнюючи різні рівні таких відхилень (практика «бізнес як

завичай», судова держава, войовнича демократія, превентивна держава, стан надзвичайної ситуації, та стан війни) Шайо робить акцент на різючих відмінностях цих станів з точки зору рівня загрози демократії або ж існуванню держави

Прифронтові країни, які охоплені щоденним терором, потребують спеціальних конституційних режимів, щоб запобігти погіршенню режиму до постійного нелібералізму. Заклик про те, що слід застосовувати ті самі негнучкі стандарти прав людини, який так відважно захищають деякі європейські високі суди, може бути не правильним [266, с. 76].

Вчений далі пояснює, що різні види режимів можуть існувати в різних країнах одночасно або ж паралельно залежно від багатьох факторів [266, с. 65]. Хоча стаття Шайо прямо стосується боротьби з тероризмом, вона також торкається принципів діяльності демократичної держави в умовах війни.

В Україні діє режим воєнного стану, встановлений указом Президента та закріплений законом [383]. Тобто поряд з конституційними та міжнародно-правовими гарантіями діє особливий режим воєнного стану, покликаний на ефективну боротьбу з ворогом. Водночас діють законодавчі, судові й виконавчі органи, покликані балансувати повноваження між гілками влади. Положення діючого ЗУ «Про свободу совісті та релігійні організації» передбачають саме судовий механізм заборони релігійної організації, де застосовується система судової держави, запропонованої Шайо, що передбачає зосередження на належних стандартах, які повинні застосовуватися судовою владою при вирішенні проблеми тероризму [266, с. 65], й «намагання покладатися на судовий контроль, хоча й з використанням інших істотних критеріїв, ніж у «звичайному» праві, вказує на щире відданість верховенству права та демократії» [266, с. 71].

Засади мілітарної демократії ставлять слушні питання, які потребують виважених відповідей. Зокрема, Андраш Шайо звертається до необхідності толерування певних груп та забезпечення їх прав, вказуючи, що «толерантність може стати самогубством за певних політичних обставин» [266, с. 66] й далі цитує Лорда Актона: «У якийсь період толерантність зруйнувала б суспільство; в інший

– переслідування фатальні для свободи» [266, с. 66]. Автор підкреслює, що застосування процедур для боротьби з тероризмом (що можна продовжити до представників ворога у війні), які застосовні у звичайних справах, можуть бути неспроможними у захисті від загроз, що такі групи несуть [266, с. 80].

Звичайно, Андраш Шайо підкреслює що заходи, спрямовані щодо конкретної «підозрілої» групи, яку важко чітко ідентифікувати, становитимуть високу загрозу впровадженню інституціолізованої дискримінації й може лише збільшити кількість ворогів для держави [266, с. 70, 82]. Поряд з цим Шайо аргументує, що «обмеження діяльності партій і церков і, у разі необхідності, їх розпуск (з тягарем доведення на владі в кожному конкретному випадку), включаючи заборону релігійної пропаганди, також може задовольнити критерій пропорційності згідно з підвищеною терористичною загрозою» [266, с. 78].

Перебування в умовах агресивної повномасштабної російської війни проти України піднімає питання відходу від звичних зобов'язань із захисту прав людини, зокрема, свободи релігії або переконань, має мати серйозні легітимуючі підвалини. Можливість переходу до засобів держави, спроможної себе захистити, має детально й ґрунтовно пояснюватися органами судової та законодавчої влади. Межі такого відходу й можливості аргументування заборони релігійної організації через її опосередковану або безпосередню участь (що потрібно беззаперечно довести) у війні на боці ворога, потребує подальших ґрунтовних досліджень [365, с. 98].

Підсумовуючи, варто зазначити, що попри значний суспільний резонанс, великомасштабну з війну росії проти України, суспільні і політичні переконання більшості населення щодо участі УПЦ МП у підриванні територіальної цілісності та суверенітету України необхідно завжди враховувати та орієнтуватися на міжнародно-визнанні принципи захисту прав людини, які відображаються у законодавстві України. В такому законодавстві чітко передбачено єдиний порядок заборони діяльності релігійної організації – судовий. Більше того, підстави для ініціювання такого порядку мають відповідати принципам пропорційності, легітимності та повноти зібраних доказів. У випадку невідповідності згаданим

принципам навіть судовий порядок заборони діяльності УПЦ МП буде невинуватим та неконституційним.

Органам прокуратури, у випадку встановлення систематичного, послідовного та довготривалого промотування спонукання до невиконання конституційних обов'язків; грубі порушення громадського порядку; та посягання на права і майно державних, громадських або релігійних організацій, виявлених внаслідок кримінальних обвинувачень та судових вироків проти очільників усіх регіональних представництв УПЦ МП необхідно звернутися до суду відповідно до статті 16 ЗУ «Свободу совісті та релігійні організації» із заявою про заборону діяльності релігійної організації «Українська православна церква».

Тобто щоб ініціювати судовий порядок заборони релігійної організації в Україні необхідні судові вирoki щодо представників усіх представництв УПЦ МП, щоб відповідати вимогам п. 4. статті 16 ЗУ «Свободу совісті та релігійні організації». Тому, питання залишається до ефективної роботи правоохоронних органів, яка має будуватися на принципах доказування, визначених у Кримінальному та Кримінально-процесуальному кодексах України, а не на політичній доцільності, чи суспільному запиті на заборону діяльності релігійної організації в цілому. Лише у випадку зібрання належних та достатніх доказів й прийняття обвинувальних актів у державних органів появиться можливість ініціювати судову заборону діяльності УПЦ МП [365, с. 99].

3.3. Свобода релігії або переконань й інші права людини

Право на свободу релігії або переконань часто перетинається з правом на гендерну рівність, правом на самовираження, заборонаю дискримінації, а також окремими аспектами правового захисту від домашнього насильства. Цей підрозділ здійснює аналіз принципів та стандартів регулювання у взаємодії права на свободу релігії або переконань з цими правами. Цей розділ надає огляд юридичних, ідеологічних та релігійних невідповідностей, які впливають на те, як формується правове регулювання щодо сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності (далі – СОГІ), протидії домашньому насильству та релігійної свободи в Україні.

Свобода релігії або переконань та гендерна рівність. Свобода релігії або переконань і гендерна рівність розглядаються у різноманітних міжнародних та національних нормативно-правових актах [415, с. 98]. До цих документів на міжнародному рівні належать Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок, Європейська конвенція з прав людини, Конвенція ООН про громадянські та політичні права, Конвенція МОП № 111 про дискримінацію у сфері праці та професій, Директива Ради ЄС 2000/78/ЕС («Директива про рівність у сфері зайнятості»), Резолюція ПАРЄ 2318 (2020), ухвалена Радою Європи щодо «Захисту свободи релігії або переконань на робочому місці», Гендерні аспекти Керівних принципів бізнесу та прав людини, і Керівні принципи ОЕСР щодо багатонаціональних підприємств, Принципи розширення прав і можливостей жінок (WEPs), тощо. На національному рівні питання захисту свободи релігії або переконань регулюють закони України «Про засади запобігання і протидії дискримінації в Україні» та «Про забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків»; Постанови Кабінету Міністрів України «Про затвердження Державної стратегії забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків на період до 2030 року» тощо [378; 380; 416]. Свободу релігії або переконань та гендерну рівність також закладено до ЦСР 5 «Гендерна рівність»; ЦСР 8 Гідна праця та економічне зростання; та ЦСР 10 Зменшення нерівності [319].

Гендерна основа, яка доповнює Керівні принципи ООН із бізнесу та прав людини, передбачає, що «держави... повинні розглядати гендерну рівність як наскрізне питання, яке має бути інтегровано в стратегії, політику, програми та дії урядових міністерств, відомств, агентств та установ, які формують ділову практику» [81].

Попри декларування рівного ставлення незалежно від жодної із ознак, проблематика співвідношення свободи релігії або переконань виникає саме на рівні правозастосування. Зокрема, часто релігійну свободу розглядають як загрозу впровадженню гендерної рівності через патріархальні стереотипи, а гендерну рівність як перепону для забезпечення свободи релігії або переконань [118, с. 19]. Проте, як зазначає Монсеррат Газ-Ексендрі, «припущення, що емансипація жінок і сексуальних меншин вимагає від них відходу від релігії, не дозволяє визнати шляхи, за допомогою яких релігійні традиції дозволяють жінкам і сексуальним меншинам формувати своє життя і стосунки» [118, с. 20]. Дихотомізація, тобто розділення на дві протилежні, чи такі, що не перетинаються, права людини, призводить до розгляду релігійної свободи та гендерної рівності в ізоляції одне від одного, що не може забезпечити їх комплексного правового захисту [39, с. 2].

Відповідно до загальної рекомендації 25 щодо CEDAW, має бути три основні стовпи, що стосуються гендерної рівності: «формальна рівність (гарантуючи, що жінок не дискримінують безпосередньо чи опосередковано), суттєва рівність (завдяки вдосконаленню фактичного положення жінок) та трансформаційні засоби (для вирішення усталених гендерних відносин та продовжуваних гендерних стереотипів)» [306; 408, с. 160]. Олександр Водянніков визначає, що

Інтерсекційність – певною мірою спосіб подолання обмежень, закладених в конституційній концепції дискримінації, пов'язаних з груповим чи колективним характером заборонених класифікацій, і врахування всього дискримінаційного впливу, що зазнає особа в силу приналежності до декількох груп [359, с. 198].

Три справи Суду справедливості ЄС (*Achbita* [259], *Bougnaoui* [20] та *Wabe* [152]) представляють небезпечне прецедентне право - особливо для релігійних жінок. Питання про емансипацію жінки та здатність особисто обирати як вчинити краще - ще недооцінюється в аргументації судів і, таким чином, ставить релігійних жінок перед вибором між дотриманням правил певної релігії чи збереженням роботи [45]. В цьому контексті Алісон Стюарт зазначає, що «позиція Європейського суду передбачає, в ім'я гендерної рівності, що жінки не можуть самі вибирати, як їм одягатися, що є дуже дискусійним підходом» [290, с. 7]. Стюарт продовжує, що це протекціоністський підхід, протилежний розширенню прав і можливостей жінок, який зображує жінок як жертв, а не як агентів своєї власної волі, і, таким чином, фактично працює проти концепції рівності статей [290, с. 7].

Цікаво, що деякі вчені в статтях до прийняття цих рішень стверджували, що Суд ЄС міг би бути набагато прогресивнішим й більш чутливим у захисті права на свободу віросповідання та проблем перехресної дискримінації всупереч ЄСПЛ, який більше спрямований на задоволення волі держав-членів [238, с. 267]. Але історія показала, що Суд ЄС пішов у протилежному напрямку. Останні реакції на рішення Суду ЄС не такі оптимістичні. Зазначається, що замість того, щоб шукати захисту від дискримінації відповідно до законодавства ЄС про плюралізм і нейтралітет, релігійні жінки лише можуть шукати захисту на національному рівні інструменти, оскільки Суд справедливості ЄС встановлює пріоритетність нейтралітету над релігійною свободою» [243].

Крім того, специфічні вимоги до нейтралітету жінок-мусульман можуть «безпосередньо виключити жінок з певних контекстів зайнятості та/або призвести до самовиключення з певної кар'єри та місць роботи» [342; 200]. У цьому випадку мусульманські жінки стикаються з потрійною дискримінацією - як жінка, як релігійна людина та як представниця інших етнічних громад [283]. Селін Паре стверджує, що «мусульманські жінки політично побудовані як жертви ісламських вчень, що свідчить про «відсталість» ісламської релігії та культури» [237].

Неузгодженість нормативно-правових актів та їх тлумачення щодо наявності чи відсутності перехресної дискримінації релігійних жінок яскраво простежується також рішеннях ЄСПЛ, Суду справедливості ЄС та Комітету ООН з прав людини. Наприклад, ЄСПЛ визнав порушення статті 9 Конвенції у справі «Евейда та інші проти Сполученого Королівства», ухваленій у 2013 році, у забороні авіакомпанією видимо носити християнський хрест під час роботи, але зробив акцент саме на непропорційності потреби зберегти корпоративний імідж компанії [106]. Водночас Комітет ООН з прав людини у справі F.A. проти Франції зробив акцент в аргументації саме на гендерно-специфічних релігійних обмеженнях одягу, які є перехресною дискримінацією за статтю та релігією [107].

Фарра Рацца стверджує, що потреба жінок носити релігійний одяг у суспільному житті не повинна бути заборонена, оскільки носіння хустки відповідає всім трьом вимогам для реалізації права на свободу релігії або переконань: це не завдає прямої шкоди іншим; передбачає мінімальні ресурси для забезпечення цього; і не заподіює непрямой шкоди іншим [256]. Зважаючи на цю аргументацію, мета захистити спільне життя, а також поняття середовища життя, навіть якщо ця мета є легітимною - вона *не відповідає критеріям пропорційності*, якщо ці поняття використовуються для обмеження носіння релігійного одягу. Більше того, підхід життя разом не слід трактувати як такий, що вимагає приховування певного вираження людини на робочому місці. *Навпаки*, концепція життя разом повинна посилити та впроваджувати інклюзивне середовище, таким чином, дійсно забезпечуючи можливість існувати разом в одному просторі для різних груп людей. Крім того, немає жодних доказів, що передбачають, що носіння мусульманського бурки, хіджабу або нікабу перешкоджає здатності суспільства жити разом і спілкуватися [282, пара. 30, 44].

Свобода релігії або переконань та протидія домашньому насильству. Конвенція Ради Європи про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу із цими явищами (далі - Стамбульська конвенція) була ратифікована парламентом України 20 червня 2022 року як одна з вимог для вступу

в Європейський Союз. Частина 5 статті 12 Конвенції передбачає, що «сторони забезпечують, щоб культура, звичаї, релігія, традиція або так звана «честь» не розглядалися як виправдання будь-яких актів насильства, які підпадають під сферу застосування цієї Конвенції» [397]. Частина 1 статті 42 Конвенції продовжує, що «це охоплює, зокрема, заяви про те, що жертва порушила культурні, релігійні, соціальні чи традиційні норми або звичаї належної поведінки» [397]. Проте передумови прийняття Стамбульської конвенції в Україні є складними, довготривалими й стосуються соціальних протиріч та дискурсу між різними групами, зокрема й релігійними.

Значною проблемою є сприйняття релігійних громад та релігійних лідерів як тих, хто заперечує існування домашнього насильства. Українські правозахисники стверджують, що таке бачення виникає через неправильне сприйняття релігійними діячами «гендерної» ідеології як такої, що загрожує релігійним цінностям [396].

Крім того, такі міжнародні інституції, як Amnesty International і Комітет з усунення дискримінації щодо жінок, наголошують на тому, що перешкоджання у ратифікації Стамбульської конвенції не повинні ґрунтуватися на релігійних міркуваннях [11]. Найбільша напруга з цього приводу існує у ставленні правозахисних організацій, які знаходять загрозу ліберальним цінностям і цінностям прав людини в релігійному наративі щодо небезпеки гендерної ідеології. Сама соціальна доктрина релігійних організацій має різні, інколи радикально відмінні підходи до сприйняття регулювання гендерної ідеології.

Регіна Елснер зазначає, що релігійні діячі як в Україні, так в інших державах часто використовують аргумент захисту їх права на свободу релігії або переконань, яке буде під загрозою після впровадження гендерної ідеології, адже тоді вони не зможуть вільно виражати свої релігійні переконання щодо питань гендерної рівності, ідентичності та сексуальності [100, с. 72]. Проте вчена аргументує, що

перешкоджаючи узгодженому анти дискримінаційному законодавству, релігійні громади обходять правову та дискурсивну основу як свободи

віросповідання, так і свободи слова на рівних підставах, а також ставлять під сумнів принцип відокремлення релігії від держави в Україні [100, с. 72].

Позиція ПЦУ у боротьбі з домашнім насильством відповідає підходу ВРЦіРО, що існують інші та ефективніші засоби боротьби з домашнім насильством, ніж ратифікація Стамбульської конвенції [417; 418]. ВРЦіРО твердо заперечує проти ратифікації Стамбульської конвенції в Україні та вважає, що існують ефективніші та практичніші шляхи вирішення проблеми [360]. ВРЦіРО пропонує радше розвивати національне законодавство, аніж інтегрувати небезпечну «гендерну» термінологію в освітні програми для дітей [438], що насправді є далеким від практичного вирішення проблем рівних прав жінок і чоловіків [362] та бачить ратифікацію Конвенції як загрозу «сімейним цінностям» [361]. ВРЦіРО постійно наголошує на важливості розвитку внутрішнього законодавства, зокрема законів України «Про запобігання та протидію домашньому насильству» та «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок та чоловіків», положення яких набули чинності у 2018 році, а не ратифікувати Стамбульську конвенцію [360].

Ще одна поширена релігійна організація, УПЦ МП, є церквою, яка має спільну ідеологію, цінності та віровчення з Російською Православною Церквою, для якої дуже важливо зберегти цінності здоров'я сім'ї. Незважаючи на те, що УПЦ МП має декілька звернень та ініціатив щодо протидії домашньому насильству вона є менш активна ніж інші релігійні конфесії в Україні у висвітленні передумов домашнього насильства. УПЦ МП вважає боротьбу за ратифікацію Стамбульської конвенції однією з найнебезпечніших загроз через «агресивне впровадження гендерної ідеології в усі сфери, що остаточно руйнує сімейні цінності» [433].

Незважаючи на значний тиск з обох сторін, відбувається зсув у бік переосмислення можливої участі феміністичних і релігійних діячів у діяльності з протидії домашньому насильству, що отримало нову хвилю дискусій через перешкоди, створені впливом Covid-19 на суспільне життя. Ініціатива багатьох релігійних і міжнародних правозахисних організацій у травні 2020 року призвела

до «Глобальної обіцянки з дій релігійних діячів та релігійних організацій для подолання пандемії COVID-19 у співпраці з ООН» [307]. Цей документ має вирішальне значення для того, щоб побачити сучасну тенденцію у спробах виявити шляхи взаємної співпраці між релігійними та правозахисними організаціями. У ньому стверджується, що основною проблемою поляризації цих двох груп є те, що вони, як правило, можуть мати однакові цілі щодо протидії гендерній нерівності та насильству, але «використовують різну термінологію, яка відчужує їхні кінцеві цілі» та «існує потреба сприяти релігійній грамотності серед світських організацій і грамотності у сфері прав людини серед релігійних організацій» [307].

Елізабет ле Ру описує, що складність релігійного залучення до протидії сексуальному та гендерному насильству (СГН) має кілька спільних проблем, і вони є головними перешкодами у відкритті того, як релігійні лідери можуть працювати разом, щоб запобігати та реагувати на сексуальне та гендерне насильство [178]. Такі виклики є патріархальним характером багатьох релігійних груп; відмова говорити про секс і пов'язані з ним питання; відмова визнати, що СГН відбувається в суспільстві; стигматизація та дискримінація, пов'язані з СГН та постраждалими від СГН; сором у обговоренні своїх невдач у цій сфері та недостатня залученість усіх ієрархічних рівнів до протидії СГН та не бажать виявляти ставлення до представників ЛГБТ+ спільноти, які стали жертвами СГН [178, с. 40, 47]. Майже всі ці виклики мають одну основну передумову, тобто страх релігійних лідерів втручатися у відкрите обговорення крихких конструкцій прав жінок або гендерних питань, навіть якщо це є порушенням релігійних принципів. Водночас авторка зазначає, що існують приклади позитивної комунікації релігійних лідерів щодо протидії домашньому насильству, коли такі лідери виступають «моральними авторитетами, та мають легітимність у громадах» [178, с. 53].

В Україні релігія має високий рівень довіри з боку суспільства [427]. Вісімдесят один процент українців вірять у Бога [440], а значна кількість людей вважає, що релігійні діячі повинні брати участь у суспільному житті більш активно [445, с. 10]. Міжнародні звіти про задіяність релігійних лідерів, у боротьбі з насильством щодо жінок і дівчат, наголошують на тому, наскільки більше сили в

місцевих традиційних громадах мають релігійні лідери, ніж організації захисту прав жінок.¹⁸

Притулок Святої Ольги релігійної організації Eleos Ukraine [97], заснований за ініціативою Православної церкви України (ПЦУ) є прикладом взаємної співпраці між громадськими організаціями, релігійним та приватним сектором. Цей є доказом для аргументу Елізабет ле Ру про «важливість релігійних організацій як мосту між місцевими релігійними громадами та глобальним державним сектором».¹⁹

Усі ці міркування означають, що релігійні лідери можуть мати значний вплив у місцевих громадах, де вони здійснюють духовне та соціальне служіння на постійній основі.

Стан співвідношення заборони дискримінації на основі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності (далі - СОГІ) та права на свободу релігії або переконань в Україні. Свобода віросповідання та свобода від дискримінації на основі СОГІ часто здаються правами, які існують у постійному конфлікті [284; 285]. Спеціальний доповідач ООН з питань захисту від насильства та дискримінації за ознаками сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності Віктор Мадригал-Борлоз вказує, що «релігія та права людини ЛГБТ спільноти часто поміщаються в антагоністичні позиції в соціальному та політичному дискурсі, підживлюючи твердження, що існує невід'ємний конфлікт між свободою віросповідання та правами людини ЛГБТ» [195, пара. 6, 9, 24, 34; 118; 241]. Передбачувані конфлікти між правом на свободу релігії або переконань та правом не бути дискримінованим на основі СОГІ здебільшого аналізуються в контексті

¹⁸ В дослідженні відповідей 58 релігійних організацій на питання насильства щодо жінок і дівчат «Карта релігійних реакцій на насильство щодо жінок і дівчат в Азіатсько-Тихоокеанському регіоні» кілька респондентів заявили: «Якщо жіноча організація каже громаді: припинити бити своїх дружин і сестер, ніхто не буде слухати... але в тому ж контексті, якщо релігійний лідер каже, що [насильство проти жінок і дівчат] неприйнятно, тоді люди слухатимуть через почуття страху чи обов'язку... без підтримки релігійних лідерів ви не можете отримати підтримку людей» [161, с. 61].

¹⁹ Тут Елізабет ле Ру стверджує, що «релігійно-спрямовані організації розмовляють «мовою» місцевих релігійних громад, і тому їх набагато легше сприймають, так само як і повідомлення від них про випадки сексуального та гендерного насильства, ніж якби це запровадили 55 неконфесійних акторів. У той же час, релігійно-спрямовані організації розуміють і говорять мовою глобального громадського, світського сектору, і таким чином можуть пояснити цьому сектору важливість мобілізації та співпраці з місцевими релігійними громадами» [178, с. 54-55].

вертикального виміру прав людини (обов'язки держави, роль судів). Проте ці конфлікти виходять далеко за межі традиційних сфер суспільства (одностатеві шлюби, рівний доступ до лікування тощо) і існують у горизонтальному вимірі, яка є значно менш дослідженою темою, особливо у Східній Європі та пострадянському регіоні, частиною якого є Україна. Питання захисту від дискримінації на основі СОГІ також поширюється на дискримінацію на робочому місці; зловживання ЛГБТ+ клієнтами, постачальниками чи підрядниками; та дебати про захист СОГІ на рівні громади [310].

У рамці прав людини свобода релігії або переконань та свобода від дискримінації на основі СОГІ є несуперечливими правами, оскільки система прав людини визнає, що всі права людини є рівними та заслуговують на однаковий рівень захисту [123]. Тим не менш, конфлікти між правом на свободу релігії або переконань та правом не бути дискримінованим на основі СОГІ виникають на рівні громади. Правові та соціальні очікування свободи релігії або переконань та заборони дискримінації на основі СОГІ можуть створити конфлікти на рівні праворегулювання та правозастосування.

Протягом періоду перебування України у складі СРСР юридична ідея громадянських прав була підпорядкованою державній політиці. Колективний інтерес переважав над індивідуальним/приватним, а юридичне регулювання було патерналістським, заснованим на верховенстві волі держави, а не на верховенстві закону [330, с. 239]. Ідеї людської гідності та особистої автономії рідко були впроваджені в державній політиці та правовій системі.

Протягом майже всього радянського періоду приватне підприємництво було заборонено під загрозою кримінальної відповідальності, ідею приватної власності було виключено з обговорення, а всі підприємства були державними. Економіка була централізована та керована державою. Сьогодні Україна, може бути охарактеризована як перехідна економіка з високим рівнем бюрократії, акцентом на досягнення максимального прибутку та малою увагою до прав людини [311]. Усі ці три аспекти також впливають на сучасне національне законодавство щодо

захисту від дискримінації на основі СОГІ та права на свободу релігії або переконань.

Обмежена залученість держави до забезпечення захисту від дискримінації на основі СОГІ та права на свободу релігії або переконань стає ще меншою через ставлення релігійних діячів до юридичного захисту СОГІ та його презюмованих конфліктів зі правом на свободу релігії або переконань. Після початку російсько-української війни у 2014 році, протидія релігійних діячів впровадженню захисту для СОГІ зменшилася через обмеження російського релігійного гомофобного та анти-гендерного риторичного впливу [284; 285]. Але ідея про те, що СОГІ є загрозою для традиційних та релігійних цінностей, все ще активно підтримується деякими українськими політичними партіями та націоналістичними рухами. Це підтверджують численні праві організації, що виступають проти ЛГБТ+ подій в Україні, а також напади на представників ЛГБТ+ спільноти [104; 105; 170].

Суперечливі соціальні очікування виникають через різне ставлення до захисту СОГІ в українському суспільстві. Різноманітні соціологічні опитування свідчать про те, що значна частина громадян України все ще негативно ставиться до запровадження правового захисту СОГІ (близько 34-38% респондентів за даними кількох опитувань, проведених у 2022-2023 роках) [391; 392]. Якщо 78-87% респондентів вважають, що представники ЛГБТ+ повинні мати рівні права з іншими, то лише 24-35% підтримують запровадження одностатевих шлюбів чи цивільного партнерства для одностатевих пар [3; 391, с. 15, 17]. Таким чином, суперечливі погляди суспільства на захист СОГІ впливають на законотворчий процес, коли різні учасники одночасно підтримують або заперечують запровадження законодавства про захист СОГІ [298, с. 33-34; 431, с. 137-138].

У червні 2023 року Європейський суд з прав людини виніс рішення у справі *Маймулахін та Марків проти України*, де оцінює ефективність української стратегії з прав людини та неспроможність реалізації її плану дій до 2020 року щодо впровадження зареєстрованого цивільного партнерства для одностатевих та різностатевих пар. Уряд України наполягав на тому, що зареєстровані цивільні партнерства не можуть бути впроваджені через «значну кількість петицій з

регіональних, міських та районних рад, неурядових та релігійних організацій» (§ 19). Суд підкреслив, що посилення українських релігійних діячів на «необхідність захисту традиційних сімейних цінностей» не мають підстав для легітимізації відсутності юридичного визнання та захисту. Суд продовжив, що одностатеві пари у стабільних та відданих відносинах самі по собі не можуть завдати шкоди сім'ям, що складаються традиційним чином або поставити під загрозу їхнє майбутнє або цілісність [203].

Незабаром після опублікування цього рішення Українська рада церков та релігійних організацій оприлюднила заяву «Про неприйнятність прирівнювання одностатевого співжиття з родиною» [386]. У опозиції до впровадженні гендерної термінології в національне законодавство чи визнання одностатевих шлюбів, Рада церков з-поміж іншого посилається на нелегітимність та загрозу національній ідентичності та сімейним цінностям, впливу міжнародних організацій та таких країн, як Російська Федерація, криза демографії [386]. Нещодавній проміжний звіт спеціального доповідача ООН щодо СОГІ також звертає увагу на українських релігійних діячів, які узаконюють заборону на захист прав СОГІ та ЛГБТ+, використовуючи мету захисту «традиційної сім'ї» [195, пара. 24]. В той же час, релігійні діячі не обговорюють, що являє собою дискримінацію, а скоріше намагаються створити образ загальнонаціональної ідеологічної та культурної відмови від впровадження такої захищеної категорії від дискримінації, як СОГІ. Як наслідок, ця опозиція, в свою чергу, маргіналізує СОГІ на рівні громади [434, с. 26].

Дмитро Вовк зазначає, що за такого стану речей церква прагне перенести «власну мораль у публічну площину і претендувати на її ексклюзивність» [357, с. 59]. Вчений продовжує, що релігійні спільноти не є готовими спершу робити спробу переконувати усе суспільство в ексклюзивності власної моралі, вважаючи її автоматично єдиновірною, в той час, коли ЛГБТ+ спільнота також не є готовою вступати в діалог з церквою [357, с. 59].

Такий дискурс зміщує захист СОГІ від міжнародно визнаного права людини до політично оспорюваної категорії з неоднозначним юридичним визначенням, що

робить це право одним із найбільш вразливих. Маргіналізація СОГІ, яка існує на ідеологічному та релігійному рівнях у громаді, суттєво впливає на національне правове регулювання, що забезпечують захист релігійної свободи та СОГІ.

Українське національне законодавство про захист СОГІ. Однією з найбільш суттєвих прогалин в українському антидискримінаційному законодавстві щодо захисту СОГІ є те, що в законодавстві відсутнє чітке визначення СОГІ. Різні українські закони [286; 378; 380; 372; 416] мають різні визначення того, що є захищеними від дискримінації характеристиками [105]. Цю неоднозначність визнала держава у власній Національній стратегії з прав людини, яка

прагне усунути прогалини та суперечності в українському законодавстві у сфері запобігання та протидії дискримінації; ... неефективність існуючих правових механізмів, спрямованих на запобігання та протидію дискримінації; .. неефективність інформаційно-роз'яснювальної роботи щодо подолання упереджень та нетерпимості у суспільстві» [78, с. 16].

Включення гендерно чутливої термінології, як-от «гендерна ідентичність», «гендер», «сексуальна орієнтація» в національне законодавство замість або разом із традиційним терміном «стать», є предметом дебатів, які тривають протягом кількох років між різними діячами, включаючи законодавців, релігійних представників та правозахисні організації [201, с. 212; 169]. Включення СОГІ як захищеної характеристики до Кодексу законів про працю України було здійснено з шостої спроби як вимога Угоди про асоціацію з ЄС.²⁰ У результаті сексуальну орієнтацію, гендерну ідентичність та інвалідність було додано до списку

²⁰ Закон України «Про зайнятість населення», ст. 11: «Держава гарантує особі право на захист від будь-яких проявів дискримінації у сфері зайнятості населення залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, етнічного, соціального та іноземного походження, віку, стану здоров'я, інвалідності, підозри чи наявності захворювання на ВІЛ/СНІД, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, участі у страйку, звернення або наміру звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав або надання підтримки іншим працівникам у захисті їхніх прав, за мовними або іншими ознаками, не пов'язаними з характером роботи або умовами її виконання [379].

захищених від дискримінації характеристик.²¹ Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні» не включає сексуальну орієнтацію як захищену ознаку.²² Конституція України також не включає сексуальну орієнтацію до переліку захищених від дискримінації ознак.²³

У той же час, усі вищезазначені закони включають свободу віросповідання або переконань як захищену ознаку. Крім того, окремі нормативно-правові акти щодо свободи віросповідання, як-от Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації в Україні», не розглядають питання дискримінації за ознакою статі, гендерної ідентичності чи сексуальної орієнтації, а розглядають ці ознаки у розрізі інших прав (право на приватне життя, свободу самовираження) [374]. Зокрема, цей закон вимагає, щоб «релігійні організації не втручалися... або проповідували будь-яку форму ворожості чи нетерпимості до невіруючих або послідовників інших віросповідань» (ст. 5) [382]. Ретельний аналіз цих положень надає також право не піддаватися дискримінації з боку релігійних організацій на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності. Однак таке тлумачення не застосовується на імперативно-правовому рівні.

У наведених вище прикладах бракує чіткості національного законодавства, що призводить до непослідовності у тлумаченні. Особливо, коли підприємства працюють над створенням зобов'язань поважати права людини на корпоративному

²¹ Кодекс законів про працю України, стаття 2-1: «Забороняється будь-яка дискримінація у сфері праці, зокрема порушення принципу рівності прав і можливостей, пряме або непряме обмеження прав працівників залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного, соціального та іноземного походження, віку, стану здоров'я, інвалідності, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, підозри чи наявності захворювання на ВІЛ/СНІД, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, участі у страйку, звернення або наміру звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав або надання підтримки іншим працівникам у захисті їхніх прав, повідомлення про можливі факти корупційних або пов'язаних з корупцією правопорушень, інших порушень Закону України "Про запобігання корупції", а також сприяння особі у здійсненні такого повідомлення, за мовними або іншими ознаками, не пов'язаними з характером роботи або умовами її виконання» [394].

²² Закон України «Про засади запобігання і протидії дискримінації в Україні», стаття 1: «дискримінація - ситуація, за якої особа та/або група осіб за їх ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, віку, інвалідності, етнічного та соціального походження, громадянства, сімейного та майнового стану, місця проживання, мовними або іншими ознаками, які були, є та можуть бути дійсними або припущеними (далі - певні ознаки), зазнає обмеження у визнанні, реалізації або користуванні правами і свободами в будь-якій формі, встановленій цим Законом, крім випадків, коли таке обмеження має правомірну, об'єктивно обґрунтовану мету, способи досягнення якої є належними та необхідними» [380].

²³ Конституція України у статті 24 не використовує слово «дискримінація»: «Громадяни мають рівні конституційні права і свободи, є рівними перед законом. Не допускається жодних привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, мовних та інших ознак» [399].

рівні. Як наслідок, підприємства можуть включити право на свободу релігії або переконань у свої зобов'язання щодо поваги до прав людини, але не захист від дискримінації на основі СОГІ, оскільки Конституція України чи інші закони включають релігію як захищену від дискримінації ознаку, а СОГІ відсутнє у конституційному списку. Вказану відсутність єдності положень українського законодавства щодо визначення поняття дискримінації та захищених від дискримінації ознак не можна пояснити телеологічним тлумаченням кожного окремого нормативно-правового акта, адже засади боротьби з дискримінацією та впровадження рівності є універсальними. Як наслідок, визначення дискримінації та перелік захищених від неї ознак не може містити різні ознаки та повинно надавати чітке керівництво у правозастосуванні.

Тому пропонується уніфікувати положення українського законодавства щодо надання визначення дискримінації в єдиному формулюванні, що б дозволило привести у єдність судову інтерпретацію та правозастосування положень нормативно-правових актів щодо боротьби з дискримінацією. Зокрема, пропонується викласти єдине для всіх нормативно-правових актів визначення дискримінації: «дискримінація – це пряме або непряме обмеження прав людини залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного, соціального та іноземного походження, мови, віку, стану здоров'я, інвалідності, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, звернення або наміру звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав, іншими ознаками». Також пропонується змінити статтю 24 Конституції, а саме – у частині другій статті термін «обмежень» замінити на термін «дискримінації» та доповнити перелік захищених ознак вказаними вище характеристиками.

Рекомендації з міжнародних стандартів щодо захисту свободи релігії або переконань та СОГІ. Право на свободу релігії або переконань та право не бути дискримінованим на основі СОГІ регулюються спеціальними міжнародними

документами щодо відповідальності бізнесу як загальними правовими інструментами (Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок, Конвенція ООН про політичні та громадянські права, Конвенція МОП № 111 щодо дискримінації у сфері праці та професій, Європейська конвенція з прав людини), так і спеціальними (Гендерні виміри Керівних принципів бізнесу та прав людини, Рамкова основа ООН щодо стандартів поведінки для бізнесу «Подолання дискримінації лесбіянок, геїв, бісексуалів, трансгендерів та інтерсексуалів) тощо.

Жоден із загальних договорів про права людини безпосередньо не стосується СОГІ порівняно зі свободою релігії або переконань. СОГІ – це характеристика, яка зазвичай міститься в багатьох міжнародних документах під парасолькою «інших» ознак, але такий стан справ накладає ряд обмежень, оскільки багато держав не використовують чітке посилення на СОГІ як підставу стверджувати, що цього концепту не існує та відсутність поглиблені дискусії щодо визначення СОГІ створюють прогалини в ефективному регулюванні [191, с. 27, 42].

Водночас існують спеціальні регіональні законодавчі документи, які стосуються СОГІ. Наприклад, Директива Ради ЄС 2000/78/ЄС («Директива про рівність у сфері зайнятості»), резолюції та рекомендації Ради Європи, спеціальні правові інструменти ООН тощо. Принципи Джок'якарти плюс 10 - це міжнародні стандарти для держав щодо поваги прав СОГІ, які, серед іншого, закликають держави «вжити заходів для боротьби зі стигмою, дискримінацією та стереотипами за ознакою статі та гендеру, а також боротися з використанням таких стереотипів, а також перспектив шлюбу та інших соціальних, релігійних та культурних аргументів...» [131, с. 10]. Рекомендація Ради Європи 2021 (2013) «Подолання дискримінації за ознаками сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» закликає до «міжкультурного діалогу, включно з його релігійним виміром» щодо недискримінації за ознакою СОГІ [56]. Крім того, Резолюція Ради Європи 2048 (2015) «Дискримінація трансгендерних людей у Європі» заохочує «забезпечувати ефективний захист від дискримінації за ознакою гендерної ідентичності при доступі до роботи в державному та приватному секторах» [58].

Рекомендація CM/Rec(2010)5 Комітету міністрів Ради Європи державам-членам щодо заходів щодо боротьби з дискримінацією на підставі сексуальної орієнтації чи гендерної ідентичності у сфері трудових відносин закликає держави вжити відповідних заходів для боротьби з дискримінацією на основі СОГІ як у державній, так і в приватній сфері зайнятості та професії та підкреслює, що «ані культурні, традиційні чи релігійні цінності, ані правила «домінуючої культури» не можуть бути використані для виправдання мови ненависті чи будь-якої іншої форми дискримінації, у тому числі на підставі сексуальної орієнтації чи гендерної ідентичності» [59].

Щодо свободи віросповідання, існує Резолюція 2318 (2020), ухвалена Радою Європи щодо «Захисту свободи релігії або переконань на робочому місці», але вона не стосується СОГІ. Водночас Декларація ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань закликає усунути будь-яку дискримінацію на основі релігії або переконань, визначаючи таку дискримінацію як «будь-яку відмінність, виключення, обмеження чи перевагу на основі релігії або переконань, метою або наслідком якого є анулювання або обмеження визнання, користування або здійснення прав людини та основних свобод на рівних підставах» [57].

Іншим документом, який забезпечує загальний антидискримінаційний захист як на основі СОГІ, так і на основі релігії, є Директива про рівність у сфері зайнятості 2000/78/ЕС, яка охоплює доступ до працевлаштування, просування по службі, професійного навчання, умов праці та членства в профспілках [68]. Директива не містить пояснення «сексуальної орієнтації», і закон не містить конкретних положень з цього приводу, але містить її як одну з чотирьох конкретних характеристик поряд із заборонаю віросповідання, віком та інвалідністю [304].

Аналізуючи Директиву, Люсі Вікерс підкреслює, що в контексті додаткових прав і водночас суперечливих прав повне здійснення прав людини «вимагає як захисту від релігійної дискримінації, так і свободи релігії» [325, с. 38]. Вікерс продовжує, що усвідомлення неабсолютності захисту від дискримінації на основі

СОГІ та рівності за релігійною ознакою створює простір для компромісу між суперечливими правами [325, с. 40]. Такий компроміс може призвести до діалогу про те, що право на захист від дискримінації на основі СОГІ та право на свободу релігії або переконань не є протилежними, а доповнюють один одне у дискурсі щодо рівності та антидискримінації, оскільки однобічний або абсолютний захист одного права призводить до надмірних обмежень іншого.

Прикладом знаходження компромісу між двома правами, є так зване «чудо Юти» - Білль 296 Сенату Штати Юта, в якому вдалося одночасно впровадити як захист права на свободу релігії або переконань, так і захист СОГІ [85, с. 428-429]. Положення Білля забезпечують

захист ЛГБТ від дискримінації в житлі та працевлаштуванні, а також надання винятків для релігійних установ і захисту релігійних промов... незважаючи на глибокі політичні та релігійні розбіжності, люди доброї волі побудували мости довіри та знайшли шлях вперед на основі того, що лідери Церкви мормонів назвали принципом «справедливості для всіх» [140].

Зокрема, встановлюючи заборони відмови у житлі на основі СОГІ, Білль встановлює виключення для релігійних організацій, для яких така відмова не буде становити дискримінації через їх переконання [321, с. 31]. Цікавим є також вимоги щодо діяльності приватних акторів із захисту права не бути дискримінований на основі СОГІ. У квітні 2023 року Міжамериканський суд з прав людини у рішенні *Olivera Fuentes v. Peru* встановив, що є неприйнятним з боку державних та недержавних акторів нормалізувати паталогічність приналежності до ЛГБТ+ спільноти [345]. Водночас суд наголосив, що приватні актори відповідно до Стандартів поведінки для бізнесу «Боротьба з дискримінацією щодо лесб'ян, геїв, бі-, транс- та інтерсексуальних людей» зобов'язані не лише пасивно не втручатися у порушення прав, але й надавати доступ до своїх послуг ЛГБТ+ представникам [229, пара. 103-104].

Стосовно взаємозв'язку свободи релігії або переконань та СОГІ в механізмах захисту прав людини можна провести аналогію з рідкісним одночасним

впровадженням гендерної рівності та СОГІ в тих самих антидискримінаційних документах [122], що можна пояснити частим протиставленням релігії та гендерної рівності, створеними як на рівні правоврегулювання, так і на науковому рівні [36, с. 6]. Однак нещодавній проміжний звіт Спеціального доповідача ООН щодо СОГІ розглядає можливу синергію між свободою релігії або переконань та правом не бути дискримінованим на основі СОГІ та надає «простір, де вони перетинаються» [195, пара. 2]. Спеціальний доповідач підтвердив заборону на використання свободи релігії або переконань як підстави для релігійних обмежень [70, пара. 30], накладених на СОГІ [195, пара. 12]. У той же час він підкреслив, що існує низка спільних моментів, які можуть дозволити цим правам посилювати одне одного, наприклад «доступ до духовності ЛГБТ-спільноти на рівних умовах з усіма іншими» [195, пара. 67].

Наведені вище роздуми та приклади щодо можливої взаємодії та синергії між правом на свободу релігії або переконань та правом не бути дискримінованим за гендерною ідентичністю чи сексуальною орієнтацією створюють важливий простір для практики взаємоповаги та рівного ставлення до людини, яке декларативно закріплене у законодавстві. Таким чином, суперечливі очікування суспільства стосовно необхідності чи доцільності захисту певного права людини має балансуватися основною ідеєю прав людини в цілому – рівноцінності та універсальності усіх прав людини.

Висновки до третього розділу

Свободу релігії або переконань не можна використовувати для створення дискримінаційних норм права, політик та практик, заснованих на монополії релігії більшості населення. Свободу релігії або переконань варто розмежовувати із самою релігією. Адже засадничим принципом права на свободу релігії або переконань є здатність особи набувати, змінювати, та відмовлятися від певної релігії або переконань. Панування однієї релігії та створення законодавства через її призму позбавляє особу можливості не дотримуватися релігійних норм.

Однією із найскладніших дилем при взаємодії моралі, права на свободу релігії або переконань та праворегулювання є питання можливості переривання вагітності, права на життя людського зародку та права суспільства регулювати приватне життя та персональну автономію жінки. Суспільство за природою своєю не може прагнути реалізувати єдину для всіх цінність чи моральну мету, а покликане шукати консенсус у такого роду дилемах. Тому, навіть при прийнятті законодавства, яке накладає жорсткі обмеження на підстави переривання вагітності мають бути передбачені мінімальні гарантії забезпечення права жінок на визначення свого життя, наприклад, загальний строк, за який кожна жінка може прийняти рішення про переривання вагітності.

Заборона обмеження свободи релігії або переконань з мотивів національної безпеки та надзвичайного стану неодноразово підкреслюється в міжнародних стандартах та правових дослідженнях. Незважаючи на це, багато держав апелюють саме до поняття національної безпеки для виправдань суворих релігійних обмежень. В іншому випадку, обмеження з метою захисту безпеки можуть формулюватися як захист громадського порядку чи боротьбу з тероризмом, щоб відповідати формальним вимогам міжнародних стандартів. Проте без належного обґрунтування втручання у право на свободу релігії або переконань з такою метою індивідуальне та колективне право на свободу релігії або переконань буде порушеним.

Водночас стан війни створює екстраординарні умови та виклики для функціонування демократичної держави. Розуміючи потребу повноцінних та якісних правових досліджень концептів «мілітарна демократія», «превентивна держава», «судова держава», варто наголосити, що правовий дискурс змінюється, коли держава використовує необхідні заходи самозахисту від акту збройної агресії та повноцінної війни. Враховуючи вищевказані розбіжності у формулюванні підстав для відступу від зобов'язань в умовах війни, надзвичайного стану та інших суспільних небезпек навіть на рівні норм міжнародного права та національних конституційних положень, важливо подавати детальну та послідовну аргументацію відступу від зобов'язань щодо захисту свободи релігії або переконань. В таких складних справах варто обґрунтовано визначати пріоритетність між правами людини та іншими цінностями як публічний порядок, суспільна, громадська, національна безпека та національний суверенітет.

Передбачувані конфлікти між правом на свободу релігії або переконань та правом не бути дискримінованим на основі СОГІ здебільшого аналізуються в контексті вертикального виміру прав людини (обов'язки держави, роль судів). Проте ці конфлікти виходять далеко за межі традиційних сфер суспільства (одностатеві шлюби, рівний доступ до лікування тощо) і існують у горизонтальному вимірі. Обмежена залученість держави до забезпечення захисту права на свободу релігії або переконань та права не бути дискримінованим на основі СОГІ стає ще меншою через ставлення релігійних діячів до юридичного захисту СОГІ та його презюмованих конфліктів із правом на свободу релігії або переконань. Значною проблемою також є сприйняття релігійних громад та релігійних лідерів як тих, хто заперечує існування домашнього насильства.

При відсутності єдиного законодавчого визначення поняття «дискримінація» та переліку захищених від неї ознак пропонується уніфікувати положення українського законодавства щодо надання визначення дискримінації в єдиному формулюванні, що б дозволило привести у єдність судову інтерпретацію та правозастосування положень нормативно-правових актів щодо боротьби з дискримінацією. Зокрема, пропонується викласти єдине для всіх нормативно-

правових актів визначення дискримінації: «дискримінація – це пряме або непряме обмеження прав людини залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного, соціального та іноземного походження, мови, віку, стану здоров'я, інвалідності, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, звернення або наміру звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав, іншими ознаками». Також пропонується змінити статтю 24 Конституції, а саме – у частині другій статті термін «обмежень» замінити на термін «дискримінації» та доповнити перелік захищених ознак вказаними вище характеристиками.

За інтрасекційності людської ідентичності, рівне ставлення до особи може бути забезпеченим лише за умов поваги до усіх проявів її ідентичності. Зокрема, право жінок носити релігійний одяг буде не лише захистом їх права на свободу релігії або переконань, але також і гендерної рівності, коли жінка самостійно може зробити вибір щодо свого зовнішнього вигляду.

Водночас важливим є розуміння необхідності пошуку консенсусу між забезпеченням прав людини, зокрема, у випадках заборони дискримінації на основі сексуальної орієнтації, проте створення певних виключень щодо релігійних установ та індивідів, які не можуть через свої релігійні переконання надавати певні послуги чи здійснювати певні дії, що суперечать їх релігійним переконанням.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснено теоретичне узагальнення і запропоновано вирішення наукового завдання, яке полягає в отриманні нових результатів у формі наукових висновків щодо правового забезпечення та реалізації права на свободу релігії або переконань в умовах сучасних викликів, виявленні проблемних аспектів нормотворчості та правозастосування у вказаній сфері, а також формулюванні обґрунтованих пропозицій і рекомендацій для їх вирішення.

1. З перших століть нашої ери відбувалися масові та систематичні переслідування релігійних меншин більшістю, що займала панівне становище в певному суспільстві. Першим кроком до впровадження свободи релігії стало створення та подальше втілення ідеології віротерпимості, започаткованої Джоном Локком та продовженої у ідеології релігійної толерантності, тобто визнання права релігійних меншин на сповідування власної й відмінної від більшості релігії. Згодом ідея толерантності переросла у концепцію плюралізму або ж різноманіття, що базується на юридичній забороні дискримінації, коли відмінність та інакшість заохочується. Таким чином, ідеї толерантності та терпимості стали засадничими при історичному формуванні свободи релігії або переконань як основоположного права людини.

«Традиційне» сприйняття релігії як загрози ліберальним та секулярним суспільствам ускладнює захист права на свободу релігії або переконань, адже їх правові та соціальні системи прагнуть накласти обмеження на прояв релігії або переконань до максимально можливої міри. Ірраціональність, безкомпромісність та фундаменталізм, який закладається у таке «традиційне» поняття релігійного світосприйняття, часто виступає важелем перестороги у правовому регулюванні чи судових рішеннях щодо свободи релігії або переконань.

Різні переходи релігії у нові етапи своєї трансформації показують, як найстійкіші категорії можуть змінюватися під впливом зміни суспільства та - як все більш ліберальне право впливає на лібералізацію релігійних соціальних доктрин, змінюючи релігії як такі. Тому запропоноване розуміння значення

традиції, яке може трансформуватися разом з тим, як змінюють уявлення про дозволене та заборонене під впливом змін, що відбуваються в суспільстві.

2. Міжнародне право визнає абсолютність внутрішнього аспекту свободи релігії або переконань, а саме можливість вільно обирати віру або переконання чи не обирати ніякої. Це також проявляється через засаду абсолютної терпимості до внутрішньої віри людини. Право на свободу релігії або переконань передбачає можливість вийти з релігійної організації, змінити свою релігію.

Свобода релігії застосовується не лише до питань релігійних меншин, але й питань релігійної більшості, представники якої можуть перебувати у меншості в інших суспільствах. Саме усвідомлення того, що певна релігійна більшість може опинитися у меншості в інших контекстах, а отже – вимагати додаткового захисту – є сутністю сучасного поняття свободи релігії. Адже вона передбачає захист будь-якого вірування чи переконання та надання гарантій для його втілення чи обмеження.

Попри закріплення у загальнообов'язкових міжнародних документах з прав людини, регіональні акти можуть звужувати зміст права на свободу релігії або переконань. В основному це стосується такого елемента права як зміна або відмова від релігії, яка може бути заборонена в державах, чи суспільствах, що сповідують Іслам. Таке звуження права може ставити питання про загрозу фундаментальному захисту мінімальних умов реалізації права на свободу релігії або переконань й водночас піднімають проблематику універсальності прав людини. Тому важливо встановлювати мінімальні, базисні стандарти захисту свободо релігії й переконань, які б надавали необхідні гарантії захисту для внутрішнього та зовнішнього проявів права на свободу релігії або переконань.

3. Попри окремі особливості та підходи до інтерпретації правових та соціальних явищ дискурси сталого розвитку, спроможностей, деколоніалізму, фемінізму мають одну спільну властивість – вони пропонують альтернативну точку зору на усталені взаємовідносини, які існують в конкретних суспільствах. Це стосується права на свободу релігії або переконань, яка почасти сприймається через західне, європейсько-американське бачення прав людини. На противагу,

вказані дискурси подають нове й критичне бачення щодо усталених норм міжнародного права. Варто підкреслити, що критичне не означає негативне. Через такі критичні думки право має можливість розвиватися, щоб бути більш чутливим до маргіналізованих в суспільстві концепцій чи ідей, які насправді такими не є.

Усі дискурси взаємопов'язані між собою. Цілі сталого розвитку вказують на необхідність подолання структурних нерівностей у суспільстві, яких часто зазнають релігійні меншини, або, наприклад, релігійні жінки, з одного боку, та на переосмислення ролі релігійних діячів в досягненні сталого розвитку - з акторів, які посилюють структурні нерівності, на акторів, які беруть участь у формуванні більш інклюзивного суспільства – з іншого боку. Підхід спроможностей вказує не лише на необхідність формального захисту права на свободу релігії або переконань, але й на врахування специфічних умов життєдіяльності особи чи групи осіб, які впливають на подальшу можливість вільно реалізувати право на свободу релігії або переконань. Спроможності людини - це здатність приймати власні рішення (спроможності), які можуть реалізуватися в житті (функціонування), що є необхідною передумовою субстантивного захисту права на свободу релігії або переконань.

Фемінізм тісно переплетений з деколоніалізмом. Обидва дискурси застосовують деконструкцію складових права на свободу релігії або переконань, виявлення в ньому сутнісних складових та рудиментів колоніального періоду визначення монолітної релігії та створення нових складових, які є чутливими та інклюзивними до нетипових факторів сповідання релігії в деколонізованих суспільствах, або суспільствах, де суворого втручання у права зазнавали окремі вразливі групи, як-от жінки, релігійні меншини та корінні народи.

Зокрема, у справі щодо носіння релігійного одягу, вибір щодо носіння такого одягу має надаватися саме релігійним особам, зокрема, жінкам, а не арбітрам держав або інших інституцій, які приймають рішення про добровільний чи примусовий характер спонукання до використання релігійних символів. Врахування поглядів окремої групи дозволяє надати більш інклюзивне розуміння та інтерпретацію права на свободу релігії або переконань.

4. Серед міжнародних стандартів захисту права на свободу релігії або переконань як набору певних правових норм і принципів права, що забезпечують необхідний та достатній захист цього права людини, можна виокремити міжнародно-правові, регіональні та національні стандарти захисту. У дисертаційному дослідженні визначаються такі межі втручання у право людини на свободу релігії або переконань, як неприпустимість втручання у внутрішній прояв свободи релігії або переконань (можливість змінювати, приймати та відмовлятися від релігії або переконання); необхідність мінімального забезпечення «основи» («core») права на свободу релігії або переконань; підтримка державного нейтралітету та неупередженості у питаннях релігії; сприяння релігійному, ідеологічному та культурному плюралізму; забезпечення толерантності до релігійних меншин; повага до людської ідентичності; громадська безпека чи публічний порядок; права та інтереси інших осіб.

Водночас такі підстави для втручання у право на свободу релігії або переконань, як забезпечення нейтральності держави у питаннях релігії, концепції «спільного проживання» та «професійної вимоги», а також «релігійної автономії» та «свободи розсуду» можуть застосовуватися настільки широко, що фактично нівелюватимуть можливість прояву релігійної ідентичності або особистих переконань у публічному просторі. Тому надзвичайно важливо при накладенні будь-яких обмежень щодо права на свободу релігії або переконань проводити детальний аналіз, чи такі обмеження не знецінюють мету, заради якої вони накладалися.

Зокрема, умова обмеження релігійної свободи повинна відповідати чотирьом вимогам: бути виключною та визначеною, необхідність втручання має бути настільки специфічною, що з реалізації права на свободу релігії або переконань унеможливлуватиме виконання інших зобов'язань держави щодо захисту прав людини; мета повинна бути законною (ніхто не може створити вимоги, що обмежують певні права людини, не даючи жодного виправдання для цього); і таке обмеження повинно бути пропорційним, тобто накладене обмеження не повинно

спричинити більше шкоди праву людини, ніж це потрібно для досягнення законної мети.

5. Держава має негативні зобов'язання не втручатися у право на свободу релігії або переконань та позитивні зобов'язання створювати належні умови для захисту та реалізації цього права. Позитивні зобов'язання держави поширюються як на дії своїх офіційних представників, так і на дії приватних осіб для того, щоб створити належні умови запобіганню втручання таких осіб у право на свободу релігії або переконань. Такі заходи можуть включати розроблення спеціального законодавства, просвітницьку діяльність, створення норм, які передбачають захист певних груп, що перебувають під ризиком нападу, правоохоронними органами, та створення ефективних засобів подолання правопорушень.

Попри дискусійність і комплексність питання позитивних зобов'язань держави щодо забезпечення права на свободу релігії або переконань, питання обсягу таких зобов'язань має безпосередній вплив на обсяг негативних зобов'язань держави. Позитивне і негативне зобов'язання забезпечувати реалізацію права на свободу релігії та переконань є нерозривними та взаємодоповнюючими концепціями, адже одне зобов'язання в багатьох випадках впливає з іншого. Принцип взаємодоповнюваності й нерозривності позитивних та негативних зобов'язань при втілення права на свободу релігії або переконань є універсальним і застосовним до інших прав людини.

6. Приватні (недержавні) актори зобов'язані поважати право на свободу релігії та забезпечувати можливість різноманітності проявів релігійних переконань на робочому місці, зокрема, не допускати створення політик, які впроваджують автоматичну й абсолютну заборону на будь-який прояв релігії або інших переконань на робочому місці.

Неправильне розуміння того, як політика плюралізму, інклюзивності та рівності повинна бути інтегрована в політику держав, міжнародних організацій, бізнес-компаній і приватних роботодавців, не зменшує, а натомість створює більший розрив між загальними політичними інструментами та їх застосуванням у конкретній політиці. Перебуваючи в ситуації необхідності приймати політики

щодо регулювання права на свободу релігії або переконань та за умови конфлікуючих інтерпретації такого права судовими органами та міжнародними організаціями, приватні актори можуть створювати корпоративні норми, що суперечать міжнародно-правовому захисту права на свободу релігії або переконань. Невідповідності та складності у тлумаченні міжнародних стандартів і з захисту права на свободу релігії або переконань також посилюють роль корпоративної відповідальності у захисті права на свободу релігії або переконань та недискримінації на робочому місці.

Створення та застосування нейтральної політики приватними акторами для релігійних людей на робочому місці - це практика виключення ("exclusion") релігійності з суспільного життя та є безпосередньо дискримінацією проти осіб на основі прояву їх релігії чи переконань на робочому місці. Тому політика приватних акторів щодо нейтральності на робочому місці повинна пройти набагато складніший аналіз контролю узгодженості з міжнародними стандартами перед набранням чинності.

Відповідність міжнародним стандартам із захисту права на свободу релігії або переконань може бути забезпечена виключенням можливості впровадження роботодавцями «абсолютних політик нейтральності» (заборони носіння будь-яких видимих релігійних символів на робочому місці), що автоматично виключають будь-які прояви релігійної ідентичності.

7. Співвідношення принципу нейтральності та необхідності захисту права на свободу релігії або переконань у секулярних суспільства через поняття «спільне проживання» та «життєве середовище» набувають різного характеру та значення в постановах ЄС, РЄ та судових рішеннях, і тлумачиться не як оригінальна ідея релігійного плюралізму, але як привід для обмеження права на свободу віросповідання. Ця лінія аргументації іноді підкріплена доводами щодо гендерної рівності, але такий підхід часто повністю виключає розгляд потреб релігійних людей й, особливо – релігійних жінок, для яких прояв релігії або певного переконання є невід’ємною частиною ідентичності, що може значно обмежувати або позбавляти релігійних осіб у доступі до ринку працевлаштування.

8. Можливість реалізації права на свободу релігії або переконань як одного з основних прав людини протягом всієї історії свого існування викликає чимало дискусій щодо визначення такого права, міри його реалізації та обмежень, що на нього накладаються. Адже закріплення цього права передбачає обмеження не лише світських держав, а й релігійних організацій через встановлення меж для втручання у свободу особи. Принципи захисту самої суті права (“core right”), яке обмежується, законності, легітимної мети та пропорційності вимагають постійного пошуку балансу та застосування принципів легітимності та пропорційності у кожному випадку можливого обмеження права на свободу релігії або переконань або ж обмеження інших прав заради захисту права на свободу релігії або переконань.

Попри певну відмінність у застосуванні принципів між ЄСПЛ (законність; легітимність; необхідність; пропорційність) та Верховним Судом США («переважаючий державний інтерес» та «найменші обмежувальні засоби»), в обох юрисдикціях виникають концептуально схожі проблеми із забезпечення права на свободу релігії або переконань. Зокрема, відбувається відмежування (виключення) релігії із публічного простору у двох основних напрямках: забезпечення нейтральності через заборону прояву релігії як виключення релігійності з публічної сфери, що є проявом сучасного європейського суспільства; закладення принципу невтручання у справи релігійних організацій - як виключення публічної рівності з приватної релігійності, що є ознакою судової практики США. Через вказані практики відбувається надання релігійним проявам характеристики інакшості («othering»), що означає несприйняття певної групи осіб як частини суспільства.

Попри тяжіння до європейського досвіду впровадження практик нейтральності, проблеми регулювання права на свободу релігії або переконань стають ще більш специфічними в Україні. Українські суди часто не проводять ретельного аналізу свободи релігії або переконань заявника, а посилаються лише на загальні положення законодавства про працю, що робить неможливим забезпечення субстантивного права на свободу релігії або переконань.

Тому пропонується встановити два обов'язкові юридичні правила: 1) мінімального стандарту захисту прав людини, що в першому випадку буде застосуванням аргументованого пристосування (“accommodation”) до потреб працівника у реалізації права на свободу релігії або переконань, а у другому – поширення антидискримінаційного законодавства на захищенні ознаки, що прямо не стосуються релігійної доктрини та повністю релігійних посад; 2) встановлення вимоги перегляду (“review” або “due consideration”), які б давали можливість особам ініціювати належну правову процедуру захисту мінімальних стандартів захисту прав людини.

9. Однією із найскладніших дилем при взаємодії моралі, права на свободу релігії або переконань та праворегулювання є питання можливості переривання вагітності, права на життя людського зародку та права суспільства регулювати приватне життя та персональну автономію жінки. Сприйняття концепцій моралі, прав людини та справедливості може кардинально відрізнятись залежно від суспільства, в якому створюється правова норма. Зокрема, правове регулювання можливих меж втручання в право зародка на життя з метою захисту автономії жінки, може ґрунтуватися на усталеній в певному суспільстві моралі.

Суспільство за природою своєю не може прагнути реалізувати єдину для всіх цінність чи моральну мету, а покликане шукати консенсус у такого роду дилемах. Тому, навіть при прийнятті законодавства, яке накладає жорсткі обмеження на підстави переривання вагітності мають бути передбачені мінімальні гарантії забезпечення права жінок на визначення свого життя, наприклад, загальний строк, за який кожна жінка може прийняти рішення про переривання вагітності.

10. Заборона обмеження права на свободу релігії або переконань з мотивів національної безпеки неодноразово підкреслюється в міжнародних стандартах та правових дослідженнях. Незважаючи на це, багато держав апелюють саме до поняття національної безпеки для виправдань суворих обмежень цього права людини. В іншому випадку, обмеження з метою захисту безпеки можуть формулюватися як захист громадського порядку чи боротьбу з тероризмом, щоб відповідати формальним вимогам міжнародних стандартів з прав людини. Проте

без належного обґрунтування втручання у право на свободу релігії або переконань з такою метою індивідуальне та колективне право на свободу релігії або переконань буде порушеним.

Водночас стан війни створює екстраординарні умови та виклики для функціонування демократичної держави. Розуміючи потребу повноцінних та якісних правових досліджень концептів «мілітарна демократія», «превентивна держава», «судова держава», варто наголосити, що правова аргументація щодо втручання у права людини може значно змінюватися, коли держава використовує необхідні заходи самозахисту від акту збройної агресії та повноцінної війни.

Право на свободу релігії або переконань може підпадати під відступ держави від зобов'язань щодо захисту прав людини відповідно до ЄКПЛ, але не підлягає відступу відповідно до МПГПП. Водночас кваліфікація права як такого, що не допускає відступів від зобов'язань щодо його захисту, не означає, що жодних обмежень у праві на свободу релігії або переконань коли-небудь не було б виправдано. Проте враховуючи розбіжності у формулюванні підстав для відступу від зобов'язань в умовах війни, надзвичайного стану та інших суспільних небезпек навіть на рівні норм міжнародного права та національних конституційних положень, важливо подавати детальну та послідовну аргументацію відступу від зобов'язань щодо захисту права на свободу релігії або переконань.

В таких складних справах варто обґрунтовано визначати пріоритетність між правами людини та загальними благами, як публічний порядок, суспільна, громадська, національна безпека та національний суверенітет.

11. Право на свободу релігії або переконань розглядають як загрозу впровадженню гендерної рівності через патріархальні стереотипи, а гендерну рівність - як перепону для забезпечення права на свободу релігії або переконань. Передбачувані конфлікти між правом на свободу релігії або переконань та правом не бути дискримінованим на основі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності (СОГІ) здебільшого аналізуються в контексті вертикального виміру прав людини (зобов'язки держави, роль судів). Проте ці конфлікти виходять далеко за межі традиційних сфер суспільства (одностатеві шлюби, рівний доступ до

лікування тощо) і існують у горизонтальному вимірі. Обмежена залученість держави до забезпечення захисту права на свободу релігії або переконань та права не бути дискримінованим на основі СОГІ стає ще меншою через ставлення релігійних діячів до юридичного захисту СОГІ та його презюмованих конфліктів зі правом на свободу релігії або переконань.

При існуванні різноманітності ідентичностей людини, які проявляються в публічному просторі, лише принципи релігійного плюралізму та недискримінації можуть забезпечити повагу до усіх проявів людської ідентичності. Важливим є розуміння необхідності пошуку консенсусу між забезпеченням цих прав людини, зокрема, у випадках заборони дискримінації на основі сексуальної орієнтації, проте створення певних виключень щодо релігійних установ та індивідів, які не можуть через свої релігійні переконання надавати певні послуги чи здійснювати певні дії, що суперечать їх релігійним переконанням.

При відсутності єдиного законодавчого визначення поняття «дискримінація» та переліку захищених від неї ознак пропонується уніфікувати положення українського законодавства щодо надання визначення дискримінації в єдиному формулюванні, що б дозволило привести у єдність судову інтерпретацію та правозастосування положень нормативно-правових актів щодо боротьби з дискримінацією. Зокрема, пропонується викласти єдине для всіх нормативно-правових актів визначення дискримінації: «дискримінація – це пряме або непряме обмеження прав людини залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного, соціального та іноземного походження, мови, віку, стану здоров'я, інвалідності, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, звернення або наміру звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав, іншими ознаками». Також пропонується змінити статтю 24 Конституції, а саме – у частині другій статті термін «обмежень» замінити на термін «дискримінації» та доповнити перелік захищених ознак вказаними вище характеристиками.

12. На противагу презюмованому протиставленню права на свободу релігії або переконань з іншими правами людини, такими гендерна рівність, ідентичність та сексуальна орієнтація, та такими загальними благами, як мораль та безпека, результати дисертаційного дослідження свідчать про протилежну ознаку всіх вищезазначених концепцій – взаємодоповнюваність, синергію та можливість до поєднання у правозахисті, а не поляризації. Захист права на свободу релігії або переконань може сприяти захисту інших прав, а не перешкоджати їх реалізації.

Водночас право на свободу релігії або переконань не можна використовувати для створення дискримінаційних норм права, політик та практик, заснованих на монополії релігії більшості населення, зокрема, для протистояння прийняттю законодавства щодо протидії домашньому насильству або одностатевих партнерств. Свободу релігії або переконань варто розмежовувати із самою релігією. Адже засадничим принципом права на свободу релігії або переконань є здатність особи набувати, змінювати, та відмовлятися від певної релігії. Панування однієї релігії та створення законодавства через її призму позбавляє особу можливості не дотримуватися релігійних норм.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 97 members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses and 4 Others v. Georgia, app. 71156/01 (ECtHR 2007). Retrieved November 11, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/tkp197/viewhbkm.asp?i=001-80395>.
2. Ackermann, D. M. (1994). Women, religion and culture: A feminist perspective on freedom of religion. *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies*, 22(3), 212-226.
3. Active Group. (2023). Пульс тижня: 4 – 10 березня 2023 року. Отримано 31 травня 2023 року з <https://activegroup.com.ua/2023/03/13/puls-tizhnya-4-10-berezhnya-2023-roku/>.
4. Adams, R. J. (2012). Balancing Employee Religious Freedom in the Workplace with Customer Rights to a Religion-free Retail Environment. *Business and Society Review*, 117(3), 281-306. doi:10.1111/j.1467-8594.2012.00407.
5. Ahmed, S., & Gorey, K. M. (2023). Employment discrimination faced by Muslim women wearing the hijab: Exploratory meta-analysis. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, 32(3), 115-123.
6. Alidadi, K. (2012). Reasonable accommodations for religion and belief: adding value to article 9 ECHR and the European Union's anti-discrimination approach to employment? *European Law Review*, 37(6), 693-715.
7. Alidadi, K. (2017). *Religion, Equality and Employment in Europe: The Case for Reasonable Accommodation*. Bloomsbury Publishing.
8. Alidadi, K., & Foblets, M. C. (2012). Framing multicultural challenges in freedom of religion terms: Limitations of minimal human rights for managing religious diversity in Europe. *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 30(4), 388-416.
9. American Convention on Human Rights: "Pact of San José, Costa Rica". (1969). Organization of American States. *International Legal Materials*, 9(1), 99-122.
10. Ames, C. C. (2005). Does inquisition belong to religious history? *The American Historical Review*, 110(1), 11-37.

11. Amnesty International. (2020). Ukraine: Not a private matter: domestic and sexual violence against women in Eastern Ukraine. Retrieved December 13, 2021, from <https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR5032552020UKRAINIAN.PDF>.
12. Amoah, J., & Bennett, T. (2008). The freedoms of religion and culture under the South African Constitution: Do traditional African religions enjoy equal treatment?. *Journal of law and religion*, 24(1), 1-20.
13. Andreoni, A., Chang, H. J., & Estevez, I. (2021). The Missing Dimensions of the Human Capabilities Approach: Collective and Productive. *The European Journal of Development Research*, 33(2), 179-205.
14. Annicchino, P., & Birdsall, J. (2022). Introduction: Religion and Comprehensive Security. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(4), 1-3. doi: 10.1080/15570274.2022.2139500.
15. Aquinas, T. S. (1981). Summa Theologica (The Fathers of the English Dominican Province, Trans., Vol. 1-5). *Notre Dame: Christian Classics*.
16. Arifin, S. (2012). Indonesian Discourse on Human Rights and Freedom of Religion or Belief: Muslim Perspectives. *BYU L. Rev.*, 775-810.
17. *Arrowsmith v. The United Kingdom*, app. 7050/75 (European Commission on Human Rights 1978). Retrieved November 03, 2021 from <https://www.refworld.org/cases,COECOMMHR,402902d04.html>.
18. ASEAN. (2012). Human Rights Declaration. Retrieved from <https://asean.org/asean-human-rights-declaration/>.
19. Asia-Pacific Human Rights Information Center (HURIGHTS OSAKA). (2023). Overview: Human Rights Declarations in Asia-Pacific. Retrieved October 13, 2023, from <https://www.hurights.or.jp/english/overview-human-rights-declarations.html>.
20. Asma Bougnaoui, Association de defense des droits de l'homme (ADDH) v. Micropole Univers SA, CJEU (2017).
21. Bader, V., Alidadi, K., & Vermeulen, F. (2013). Religious diversity and reasonable accommodation in the workplace in six European countries: An introduction. *International journal of discrimination and the law*, 13(2-3), 54-82.

22. BBC. (2018). Irish abortion referendum: Ireland overturns abortion ban, last modified. Retrieved August 8, 2021, from <https://www.bbc.com/news/world-europe-44256152>.
23. BBC. (2021). Poland abortion ban: Thousands protest for third day. Retrieved March 15, 2022, from <https://www.bbc.com/news/world-europe-55866162>.
24. Beimenbetov, S. (2014). *A comparative analysis of 'defensive democracy': a cross-national assessment of formal-legal defensiveness in 8 advanced European democracies* (Doctoral dissertation, University of Exeter (United Kingdom)).
25. Beitz, C. R. (2001). Human rights as a common concern. *American Political Science Review*, 95(2), 269-282.
26. Bell, M. (2020). Bridging a divide: a faith-based perspective on anti-discrimination law. *Oxford Journal of Law and Religion*, 9(1), 56-78.
27. Benn, T., Dagkas, S. & Jawad, H. (2011). Embodied faith: Islam, religious freedom and educational practices in physical education. *Sport, Education and Society*, 16:1, 17-34, doi: 10.1080/13573322.2011.531959.
28. Berkey, J. P. (2002). *The formation of Islam: Religion and society in the Near East, 600–1800* (Vol. 2). Cambridge University Press.
29. Berman, H. J. (1991). Counterrevolution or transition: response to human rights and the emergence of the state of the rule of law in the ussr. *Emory Law Journal*, 40(3), 903-910.
30. Berman, H. J., Griswold, E. N., & Newman, F. C. (1990). Draft USSR Law on Freedom of Conscience, with Commentary. *Harvard Human Rights Journal*, 3, 137-156.
31. Bernard, W. (1996). Toleration: An Impossible Virtue? In *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. David Heyd. Princeton, NJ: Princeton University Press. 19-27.
32. Bernaz, N. (2017). *Business and Human Rights. History, Law and Policy – Bridging the Accountability Gap*. Routledge.
33. Betten, F. S. (1922). The Milan Decree of AD 313: Translation and Comment. *The Catholic Historical Review*, 8(2), 191-197.

34. Bielefeldt, H. (2013). Misperceptions of freedom of religion or belief. *Human Rights Quarterly*, 35(1), 33-68.
35. Bielefeldt, H. (2014). Interim report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief on Elimination of all forms of religious intolerance (A/69/261).
36. Bielefeldt, H. (2017). Towards a Holistic Human Rights Approach: Religious Freedom and Respect for Sexual Diversity. Retrieved March 15, 2022, from <http://www.kcharamsa.com/downloads/61/articlescompilationforbandsexuality.pdf#page=6>.
37. Bielefeldt, H., & Wiener, M. (2021). Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. *United Nations Audiovisual Library of International Law*.
38. Bielefeldt, H., Ghanea-Hercock, N., & Wiener, M. (2016). *Freedom of religion or belief: An international law commentary*. Oxford University Press.
39. Bielefeldt, H., Pinto, T. A., & Petersen, M. J. (2022). Introduction: Freedom of Religion or Belief as a Human Right. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(2), 1-12.
40. Birchall, D. (2020). The role of civil society and human rights defenders in corporate accountability. *Forthcoming in The Edward Elgar Research Handbook on Human Rights and Business*, Surya Deva and David Birchall (eds.).
41. Black, P., & Wiliam, D. (2005). Lessons from around the world: How policies, politics and cultures constrain and afford assessment practices. *Curriculum Journal*, 16(2), 249-261.
42. Bonvin, J. M. (2006). Promoting capability for work: The role of local actors. In *Transforming unjust structures the capability approach* (pp. 121-142). Dordrecht: Springer Netherlands.
43. Bouwman, B. (2018). From religious freedom to social justice: the human rights engagement of the ecumenical movement from the 1940s to the 1970s. *Journal of Global History*, 13(2), 1-35.
44. Brett G. Scharffs. (2022). A Commitment to Religious Freedom as the Bond that Makes Us Free: Reinvigorating Security, Religious Autonomy, and the Good Society,

- The Review of Faith & International Affairs*, 20:4, 21-27. doi: 10.1080/15570274.2022.2139532.
45. Bribosia, E., & Rorive, I. (2016). ECJ headscarf series (4): The dark side of neutrality. *Strasbourg Observers*, 14.
 46. Brown, P. R. (1964). St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. *The Journal of Roman Studies*, 54(1-2), 107-116.
 47. Brühl, T., & Hofferberth, M. (2013). Global companies as social actors: Constructing private business in global governance. *The handbook of global companies*, 351-370.
 48. Buhmann, K. (2018). Neglecting the proactive aspect of human rights due diligence? A critical appraisal of the EU's non-financial reporting directive as a pillar one avenue for promoting pillar two action. *Business and Human Rights Journal*, 3(1), 23-45.
 49. Cañamares Arribas, S. (2015). Churches, religious autonomy, and employment law in Spain, the European court of human rights, and the United States. *Journal of Church and State*, 57(4), 658-683.
 50. Candel, J. J. (2017). Holy Grail or inflated expectations? The success and failure of integrated policy strategies. *Policy Studies*, 38(6), 519-552.
 51. Candel, J. J., & Biesbroek, R. (2016). Toward a processual understanding of policy integration. *Policy Sciences*, 49(3), 211-231.
 52. Capitol Square Review and Advisory Bd. v. Pinette. (n.d.). (O'Connor, J., concurring in part and in the judgment). *Oyez*. Retrieved November 13, 2023, from <https://www.oyez.org/cases/1994/94-780>.
 53. Chaib, S. O., & Peroni, L. (2014). SAS v. France: missed opportunity to do full justice to women wearing a face veil. *Strasbourg observers*, 3.
 54. Chan, K. (2021). Religious institutionalism: A feminist response. *University of Toronto Law Journal*, 71(4), 443-479.
 55. Clark, B. (2017). Treading a Tightrope: The Fragility of Family and Religious Minority Rights in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights. *Child and Family Law Quarterly*, 29(1).
 56. CoE Parliamentary Assembly Recommendation 2021 (2013) Tackling discrimination on the grounds of sexual orientation and gender identity. Retrieved

- June 31, 2022, from <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=20011&lang=en>.
57. CoE Parliamentary Assembly Resolution 2318 (2020) on the protection of freedom of religion or belief in the workplace. Retrieved June 31, 2022, from <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=28556&lang=en>.
58. CoE Resolution 2048 (2015) Discrimination against transgender people in Europe Retrieved June 31, 2022, from <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=21736&lang=en>.
59. CoE Standards Combating discrimination on grounds of sexual orientation or gender identity. Retrieved June 31, 2022, from <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168047f2a6>.
60. Comim, F., Qizilbash, M., & Alkire, S. (2008). *The capability approach: Concepts, measures and applications*. Cambridge University Press.
61. Committee on Legal Affairs and Human Rights. (2019). Report on The protection of freedom of religion or belief in the workplace. Retrieved July, 08, 2022 from <https://pace.coe.int/en/files/28322>.
62. Conde, H. (1999). Protection of religious freedoms under international humanitarian law and international human rights law in times of armed conflict. *U. C. Davis Journal of International Law & Policy*, 5(1), 95-110.
63. Conill, J. (2013). The philosophical foundations of the capabilities approach. *Handbook of the philosophical foundations of business ethics*, 2, 661-674.
64. Constitution of Kuwait. (reinst. 1992). Retrieved from https://www.constituteproject.org/constitution/Kuwait_1992.
65. Constitutional Tribunal of the Polish Republic. (2020). Decision of the Constitutional Tribunal K 1/20. Official collection of the Constitutional Court. Series A. Warsaw, 2021, 154.
66. Corsalini, M. (2020). Religious Freedom, Inc: Business, Religion and the Law in the Secular Economy. *Oxford Journal of Law and Religion*, 9(1), 28-55.

67. Cortina, A. (2013). Capabilities, Human Rights and Business 34. *Handbook of the philosophical foundations of business ethics*, 693.
68. Council Directive 2000/78/EC establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation. Retrieved July 01, 2022, from <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32000L0078&from=EN>.
69. Council of Europe. (2011). *Standards on Combating discrimination on grounds of sexual orientation or gender identity*. Council of Europe Publishing.
70. Council of the European Union Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief. (2013). Retrieved March 15, 2022, from, https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf.
71. Crabtree, A. (Ed.). (2020). *Sustainability, capabilities and human security*. Palgrave Macmillan.
72. Crane, A., Matten, D., Glozer, S., & Spence, L. J. (2019). *Business ethics: Managing corporate citizenship and sustainability in the age of globalization*. Oxford University Press.
73. Dame, F. W. (1996). Jean-Jacques Rousseau's views on adult education. *International review of education*, 42, 205-226.
74. Davis, F. (2022). Diplomatic Leadership Development after the "Weaponization of Everything": Approaching Religion or Belief as a Professional Competence. *The Review of Faith & International Affairs*, 20:4, 68-79, doi: 10.1080/15570274.2022.2139506.
75. de Albuquerque, P. P. (2020). The rights of workers, migrant workers and trade unions under the 'European Convention on Human Rights'. *European Human Rights Law Review*, (1), 24-37.
76. De Jong, D. (2008). The Legal Obligations of State and Non-State Actors in Respect of the Protection of Freedom of Thought, Conscience and Religion or Belief. *Religion & Human Rights*, 3(1), 1-13.

77. Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. (1981). G.A. res. 36/55, 36 U.N. GAOR Supp. (No. 51) at 171, U.N. Doc. A/36/684
78. Decree of the President of Ukraine No 119/2021 'On the National Human Rights Strategy', Retrieved June 31, 2022, from <https://minjust.gov.ua/files/general/2021/04/06/20210406204133-62.pdf>.
79. Demydova, V. (2019). Independence of the Ukrainian Church: How Russia Is Losing Its Soft Power Tool in Ukraine. *Akademik Hassasiyetler*, 6(11), 251-274.
80. Denys Shestopalets. (2020). Religious Freedom, Conspiracies, and Faith: The Geopolitics of Ukrainian Autocephaly, *The Review of Faith & International Affairs*, 18:3, 25-39, doi: 10.1080/15570274.2020.1795441 .
81. Deva, S. (2019). Gender Dimensions of the Guiding Principles on Business and Human Rights. Report of the UN Working Group on Business and Human Rights, A/HRC/41/43. *OHCHR and UNDP*.
82. Diab, J. (1992). United States Ratification of the American Convention on Human Rights. *Duke J. Comp. & Int'l L.*, 2, 323.
83. Doyle, N. (2014). The ASEAN human rights declaration and the implications of recent Southeast Asian initiatives in human rights institution-building and standard-setting. *International & Comparative Law Quarterly*, 63(1), 67-101.
84. Dugan, C. B. (2003). Religious liberty in Spain and the United States: comparative study. *Notre Dame Law Review*, 78(5), 1675-1730.
85. Durham Jr, W. C., & Scharffs, B. G. (2019). *Law and religion: National, international, and comparative perspectives*. Aspen Publishing.
86. Durham, C. Jr. & Smith, R. (2107). Comparative Provisions on Religion and Religious Freedom around the World. In *Religious Organizations and the Law*, 4.
87. Durham, Jr, W.C. & Clark, E.A. (2015). The place of religious freedom in the structure of peacebuilding, in A. Omer, R.S. Appleby and D. Little (eds) *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford: Oxford University Press.

88. Durham, W. C. (2023). The Significance of Freedom of Religion or Belief for Peace, Justice and Strong Institutions. In *Poverty and Prejudice* (pp. 235-240). Bristol University Press.
89. Dworkin, R. (1964). Philosophy Morality and Law-Observations Prompted by Professor Fuller's Novel Claim. *U. Pa. L. Rev.*, 113, 668.
90. Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press.
91. Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
92. Dworkin, R. (2013). *Religion without god*. Harvard University Press.
93. Dyllick, T., & Muff, K. (2016). Clarifying the meaning of sustainable business: Introducing a typology from business-as-usual to true business sustainability. *Organization & Environment*, 29(2), 156-174.
- 94.e, I. (1998). Religion within the boundaries of mere reason. *Religion and rational theology*, 39, 83.
95. E.E.O.C. v. Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School, 597 F.3d 769, C.A.6 (Mich.), 2010.
96. EDGE Certified Foundation. (2023). Economic Dividends for Gender Equality, Retrieved from <https://edge-cert.org/>.
97. Elcott, D. M., Anderson, C. C., Cremer, T., & Haarmann, V. (2021). *Faith, Nationalism, and the Future of Liberal Democracy*. University of Notre Dame Press. 263 p.
98. Eleos Ukraine. (2023). Шелтер святої Ольги: допомога та зпобігання насиллю проти жінок. Retrieved March 25, 2023, from <https://eleos.com.ua/shelter-svyatoyi-olgy/>.
99. Elison, G. (1973). *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*. Harvard University Asia Center Publications Program.
100. Elkayam-Levy, C. (2014). Women's Rights and Religion-The Missing Element in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights. *University of Pennsylvania Journal of International Law*, 35(4).

101. Elsner, R. (2022). Ukrainian Churches and the Implementation of the Istanbul Convention in Ukraine: Being Europe Without Accepting “Gender”. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(3), 63-76.
102. Elson, D., Fukuda-Parr, S., & Vizard, P. (Eds.). (2014). *Human rights and the capabilities approach: an interdisciplinary dialogue*. Routledge.
103. Enderle, G. (2013). The capability approach as guidance for corporate ethics. *Handbook of the philosophical foundations of business ethics*, 675-691.
104. Engel, Ch. (2011). Law as a Precondition for Religious Freedom. *Preprints of the Max Planck Institute for Research on Collective Goods*, 6.
105. EQUALDEX. (2023). LGBT Rights in Ukraine. Retrieved May 15, 2023, from <https://www.equaldex.com/region/ukraine>.
106. Eu-Ukraine Civil Society Platform. (2016). Anti-discrimination legislation and practice: The rights of vulnerable groups in the context of the Association Agreement. Retrieved April, 13, 2021, from https://eu-ua-csp.org.ua/media/uploads/3d_CSP_UA_antidiscr_report_eng_3gMKt0f.pdf.
107. Eweida and Others v. The United Kingdom, app. 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10 (ECtHR 2013). Retrieved September, 13, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=002-7391>.
108. F.A. v. France, CCPR/C/123/D/2662/2015, 8.13 (2018).
109. Fattori, G. (2022). Freedom of Religion or Belief *is* Security: The 2019 OSCE Policy Guidance on FoRB and Security. *The Review of Faith & International Affairs*, 20:4, 4-11, doi: 10.1080/15570274.2022.2139507.
110. Fernández Martínez v. Spain, app. 56030/07, ECtHR, 2014. Retrieved September, 13, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-145068>.
111. Ferri, M. (2017). The Dogan et al. v. Turkey case: A missed opportunity to recognise positive obligations as regards the freedom of religion. *European Papers- A Journal on Law and Integration*, 2017(1), 311-319.
112. Ferri, M. (2020). The freedom to wear religious clothing in the case law of the European Court of Human Rights: an appraisal in the light of states' positive

- obligations. In *The European Court of Human Rights and Minority Religions* (pp. 21-37). Routledge.
113. Figueiredo, A. & Silva, J. (2014). The Abortion Referendum in Portugal: The Influence of Psychosocial Variables in the voting intentions and behaviour of Portuguese Youth. *The Multidisciplinary Journal of Social Protest*, 2(1), 5-24.
114. Finnis J. (2008). Why Religious Liberty is a Special, Important and Limited Right. *Notre Dame Legal Studies Paper*, 09-11.
115. Finnis, J. (1973). The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 2, 129.
116. Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights*. Oxford University Press.
117. Fraser, N. (2007). Reframing justice in a globalizing world. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39 (2005), 89-105.
118. Fukuda-Parr, S., & Cid-Martinez, I. (2019). Capability approach and human development. *The Palgrave Handbook of Development Economics: Critical Reflections on Globalisation and Development*, 441-468.
119. Gas-Aixendri, M. (2022). Advancing Gender Equality Without Forfeiting Religious Autonomy: Squaring the Circle?. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(3), 19-31. doi: 10.1080/15570274.2022.2111801.
120. George, R. P. (2017). Natural Law, Human Dignity, and God. *Natural Law Jurisprudence*, 57–75.
121. George, R. P., & Tollefsen, C. (2008). *Embryo: A defense of human life*. Doubleday.
122. Gert, B. & Gert, J. (2020). The Definition of Morality. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Retrieved June, 13, 2022, from <https://plato-stanford-edu.ezproxy.library.wur.nl/archives/fall2020/entries/morality-definition/>.
123. Ghanea, N. (2022). Piecing the Puzzle—Women and Freedom of Religion or Belief. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(3), 4-18.
124. Ghanea, N., Stephens, A., & Walden, R. (2007). *Does God Believe in Human Rights*. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

125. Ghasemi, Sh. (2023). The Cyrus the Great Cylinder. Retrieved September, 18, 2023, from www.iranchamber.com/history/cyrus/cyrus_charter.php.
126. Gibson-Graham, J. K. (2017). Poststructural interventions. *A companion to economic geography*, 95-110.
127. Godenau v. Germany, app. no. 80450/17, (ECtHR 2022). Retrieved January, 12, 2023, from <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-221151>.
128. González-González, M. (2018). Reconciling spirituality and workplace: Towards a balanced proposal for occupational health. *Journal of religion and health*, 57, 349-359.
129. Gopal, P. (2021). On Decolonisation and the University. *Textual Practice*, 35:6, 873-899. doi: 10.1080/0950236X.2021.1929561.
130. Green, S. K. (2007). Religious liberty as positive and negative right. *Albany Law Review*, 70(4), 1453-1472.
131. Greenberg, U. (2019). Catholics, Protestants, and the Violent Birth of European religious pluralism. *The American Historical Review*, 124(2), 511-538.
132. Grinspan, C, Carpenter, M, Ehrt, J, Sheherezade, K, Arvind, N, Patel, P, Sidoti, C, & Tabengwa, M. (2017). The Yogyakarta Principles plus 10. Retrieved June 12, 2023, from http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf.
133. Guibou, V. N. (2017). Critical analysis of the millennium development goals (MDGs). Available at SSRN 2954987.
134. Gunner, G. (2023). Religious Freedom as a Human Right. In *Freedom of Religion and Religious Pluralism*, 79-100.
135. Haaken, J., Fussell, H., & Mankowski, E. (2007). Bringing the church to its knees: evangelical Christianity, feminism, and domestic violence discourse. *Psychotherapy and politics international*, 5(2), 103-115.
136. Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European journal of philosophy*, 14(1), 1-25.
137. Haddad, Y. Y., & Esposito, J. L. (Eds.). (2020). *Daughters of Abraham: feminist thought in Judaism, Christianity, and Islam*. University Press of Florida.

138. Hampson, D. (1985). The challenge of feminism to Christianity. *Theology*, 88(725), 341-350.
139. Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-600.
140. Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*. Stanford University Press.
141. Haynes, C. (2015). First Amendment: LGBT Rights, Religious Freedom and the Utah Miracle. Retrieved from 04 January, 2022, from <https://www.greenbaypressgazette.com/story/opinion/columnists/2015/03/25/lgbt-rights-religious-freedom-utah-miracle/70447834/>.
142. Hollenbach, D. (2012). Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today. *Journal of Moral Theology*, 1(1), 69-91.
143. Horbachevska, T. (2021). Business, Gender and Religion in Labour Relations in the Context of the SDGs Implementation: The Role of the Private Sector in Post-Soviet Region. В *сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців* (конференція проводиться іноземними мовами), 80-83.
144. Horbachevska, T. (2021). Exclusion of human rights from legal regulations and policies: the need for a minimum legal standard of protection. В *права людини як індикатор розвитку сучасної держави*, 115-117.
145. Horbachevska, T. (2022). Business towards sustainability transformation: the example of the transitional economy states. In *Sustainable Development and Courage. Culture, Art and Human Rights*, 222-223.
146. Horbachevska, T. (2022). The Need for the Minimum Standard Requirement in the Protection of Freedom of Religion and Belief at the Workplace: The Case of Wabe and Mh Mueller Handels Gmbh v. Mj. *Law Ukr.: Legal J.*, 162.
147. Human Rights Committee, General Comment 22, Article 18 (Forty-eighth session, 1993). Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 at 35 (1994). Retrieved from <http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.ht>.
148. Ilyin and others v. Ukraine, application no. 74852/14 (ECtHR 2023). Retrieved October, 05, 2023, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-220890>.

149. Imparato, M. C. (2020). *On religious toleration: prudence and charity in Augustine, Aquinas, and Tocqueville* (Doctoral dissertation, Rutgers The State University of New Jersey, School of Graduate Studies).
150. International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS). (2001). *The Responsibility to Protect*. (Ottawa 2001a) VIII.
151. International Labor Organization. (2010). Malaysia Federal Constitution. Retrieved April 21, 2021, from <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/44034/117925/F1077439210/MYS44034.pdf>.
152. Ivanova v. Bulgaria, app. 52435/99 (ECtHR 2007). Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-80075>.
153. IX v WABE eV and MH Müller Handels GmbH v MJ, App no C-804/18 341/19 (CJEU 2021).
154. Izzettin Doğan and Others v. Turkey, app. 62649/10 (ECtHR 2016). Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-162697107>.
155. Jacobs, L. (1995). Adding complexity to confusion and seeing the light: feminist legal insights and the jurisprudence of the religion clauses. *Yale Journal of Law and Feminism*, 7(1), 137-172.
156. Jahangir, A. & Diène, D. (2006). Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief and the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, A/HRC/2/3. UN, 15 p.
157. Jefferson, J., Hening, W.W. ed. (1786). Virginia Statute for Religious Freedom. *Statutes at Large of Virginia*, 12 (1823), 84-86.
158. Jehovah's Witnesses v. Finland, app. 31172/19 (ECtHR 2023). Retrieved April 16, 2023, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-224559>.
159. Jeroen Bosch Ziekenhuis v X, App no 620353, District Court-Hertogenbosch 2009, LJN: BJ2840.
160. Joseph, S., & Castan, M. (2013). *The international covenant on civil and political rights: cases, materials, and commentary*. Oxford University Press, USA.

161. Kaybryn, J. (2012). Карта релігійних реакцій на насильство щодо жінок і дівчат в Азіатсько-Тихоокеанському регіоні. Отримано 25 вересня 2022 року з https://www.researchgate.net/publication/242025690_A_mapping_of_Faith-based_Responses_to_Violence_Against_Women_and_Girls_in_the_Asia_Pacific_Region.
162. Kazmina, O., & Filippova, O. (2005). Re-imagination of religion in post-Soviet society: challenges and responses (Russian and Ukrainian Case Studies). *Journal of the American Academy of Religion*, 73(4), 1049-1076.
163. Keddie, A. (2018). Disrupting (gendered) Islamophobia: The practice of feminist ijihad to support the agency of young Muslim women. *Journal of Gender Studies*, 27(5), 522–533. <https://doi.org/10.1080/09589236.2016.1243047>.
164. Keller, E. F. (1987). The gender/science system: or, is sex to gender as nature is to science?. *Hypatia*, 2(3), 37-49.
165. Kelly, M. (2001). *The divine right of capital: Dethroning the corporate aristocracy*. Berrett-Koehler Publishers.
166. Kerr, S. (2022). Reflections on Freedom of Religion or Belief and Security. *The Review of Faith & International Affairs*, 20:2, 61-68, doi: 10.1080/15570274.2022.2065805.
167. Kerr, S., & Heiler, J. (2022). Counter-terrorism, Discrimination, and Freedom of Thought, Conscience, Religion, or Belief. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(4), 12-20.
168. Kerwood, A. (2016). Religious freedom standards in the European workplace. Retrieved July 07, 2022, from <https://religiousfreedomandbusiness.org/2/post/2016/05/religious-freedom-standards-in-the-european-workplace.html>.
169. Ketelaars, E. (2019). Geographical value spaces and gender norms in post-Maidan Ukraine: the failed ratification of the Istanbul Convention. *Review of International Studies*, 45(5), 731-747.

170. Kilbride, E. (2023). Ukraine LGBT Center Broken Into, Vandalized. Retrieved October 09, 2023, from <https://www.hrw.org/news/2023/06/15/ukraine-lgbt-center-broken-vandalized>.
171. King, R. (2009). Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the “Love of Wisdom” (philosophia). *Postcolonial philosophy of religion*, 35-53.
172. Kiviorg, M. (2020). Religious Freedom and Security in Eastern Europe and Central Asia. In *Staat–Religion–Recht*, 393-410.
173. Kotylko, Y., & Ignatenko, A. (2022). State registration of religious organizations in Ukraine. *Scientific Journal of Polonia University*, 50(1), 171-179.
174. Krawchuk, A. (2014). Constructing Interreligious Consensus in the Post-Soviet Space: The Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. In *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness* (pp. 273-300). Palgrave Macmillan.
175. Krupko and Others v. Russia, app. 26587/07, 17/11/2014 (ECtHR 2014). Retrieved May 09, 2021, from <http://hudoc.exec.coe.int/eng?i=004-22940>.
176. Lautsi v. Italy, app. 30814/06 (ECtHR 2011). Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-104040>.
177. Lavrysen, L., & Brems, E. (2020). The right to religious freedom in International human rights law: A Brief overview and exploration of its positive dimension. *Routledge handbook of freedom of religion or belief*, 217-231.
178. Le Roux, E. (2015). A scoping study on the role of faith communities and organisations in prevention and response to sexual and gender-based violence: Implications for policy and practice. Retrieved April 21, 2021, from https://jliflc.com/wp-content/uploads/2015/10/Le-Roux_SGBVFaith-scoping-study_REPORT_30Sept15.pdf.
179. Le Roux, E. and Palm, S. (2021). Learning from Practice: Engaging Faith-based and Traditional Actors in Preventing Violence Against Women and Girls (*New York, United Nations Trust Fund to End Violence against Women*).
180. Leiter, B. (2008). Why Tolerate Religion. *Constitutional Commentary*, Vol. 25:1, 1-27.

181. Lemmens, P. (2001). The Relation between the Charter of Fundamental Rights of the European Union and the European Convention on Human Rights—Substantive Aspects. *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 8(1), 49-67.
182. Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 No. 89 Argued March 3, 1971 Decided June 28, 1971 403 U.S. 602. Retrieved April 28, 2022, from <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/403/602/>.
183. Len, L. K. T. S. (2017). *Minimum contract justice: a capabilities perspective on sweatshops and consumer contracts*. Bloomsbury Publishing.
184. Leyla Şahin v. Turkey, app. 44774/98 (ECtHR 2005). Retrieved June 17, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-70956>.
185. Libonati, M. E. (2009). State Constitutions and Legislative Process: The Road Note Taken. *BUL Rev.*, 89, 863.
186. Locke J. (2006). Essay Concerning Toleration, in Milton J.R.P. (eds), *An Essay Concerning Toleration*. Oxford: Clarendon Press, 11–52.
187. Locke, J. (1689). *A Letter Concerning Toleration*, translated by William Popple. Constitution Society.
188. Locke, J. (1991). A Letter Concerning Toleration, in Horton J., Mendus S. (eds), *A Letter Concerning Toleration*. New York: Routledge, 12–56.
189. Loewenstein, K. (1937). Militant democracy and fundamental rights, I. *American Political Science Review*, 31(3), 417-432.
190. Luhmann, N. (1988). The unity of the legal system. *Autopoietic law: A new approach to law and society*, 12, 15.
191. MacArthur, G. (2015). Securing sexual orientation and gender identity rights within the United Nations framework and system: Past, present and future. *Equal Rights Review*, 15, 25-54.
192. Macklem, P. (2010). Guarding the perimeter: militant democracy and religious freedom in Europe. Available at SSRN 1660649. 30 p.
193. Maclure, J. & Charles, T. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

194. Madison, J. (1785). Memorial and remonstrance against religious assessments. *The Papers of James Madison*, 8, 295.
195. Madrigal-Borloz, V. (2023). Report of the Independent Expert on protection against violence and discrimination based on sexual orientation and gender identity A/HRC/53/37. *UNHRC*. 1-23.
196. Mahadi, A. (2012). Adopting the Capabilities Approach in Developing a global Framework for measuring Sustainable Development. Retrieved April 21, 2021, from <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:575328/FULLTEXT01.pdf>.
197. Mahlmann, M. (2008). Freedom and faith-foundations of freedom of religion. *CARDozo L. REV.*, 30, 2473-2494.
198. Mahmood, S. (2012). Religious freedom, the minority question, and geopolitics in the Middle East. *Comparative Studies in Society and History*, 54(2), 418-446.
199. Malherbe, R. (2011). The background and contents of the proposed South African Charter of Religious Rights and Freedoms. *BYU L. Rev.*, 613.
200. Malik, A., Qureshi, H., Abdul-Razakq, H., Yaqoob, Z., Javaid, F. Z., Esmail, F., & Latif, A. (2019). 'I decided not to go into surgery due to dress code': a cross-sectional study within the UK investigating experiences of female Muslim medical health professionals on bare below the elbows (BBE) policy and wearing headscarves (hijabs) in theatre. *BMJ open*, 9(3), e019954.
201. Martsenyuk, T. (2016). Gender equality situation in Ukraine: challenges and opportunities in Gender Equality Policies and eu Integration - experience of Visegrad for EaP Countries, p. 203-225.
202. Mayer, A. E. (1987). Law and religion in the Muslim Middle East. *The American Journal of Comparative Law*, 127-184.
203. Maymulakhin and Markiv v. Ukraine, app. 01/06/2023, 75135/14 (ECtHR 2023). Retrieved August 01, 2023, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-224984>.
204. McCrudden, C. (2018). *Litigating religions: an essay on human rights, courts, and beliefs*. Oxford University Press.

205. Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova, app. 45701/99 (ECtHR 2001). Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-59985/>.
206. Meyersfeld, B. (2013). Business, human rights and gender: a legal approach to external and internal considerations. *Human rights obligations of business: beyond the corporate responsibility to respect*.
207. Miroļubovs and Others v. Latvia, app. 798/05 (ECtHR 2009). Retrieved April 22, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-93983>.
208. Mockutė v. Lithuania, app. 66490/09 (ECtHR 2018). Retrieved April 25, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-181202>.
209. Moi, T. (1999). *What is a woman?: and other essays*. Oxford University Press, USA.
210. Molla Sali v. Greece, app. 20452/14 (ECtHR 2018). Retrieved April 29, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-188985>.
211. Monciardini, D., Bernaz, N., & Andhov, A. (2021). The organizational dynamics of compliance with the UK Modern Slavery Act in the food and tobacco sector. *Business & Society*, 60(2), 288-340.
212. Moon, J., Crane, A., & Matten, D. (2005). Can corporations be citizens? Corporate citizenship as a metaphor for business participation in society. *Business ethics quarterly*, 15(3), 429-453.
213. Mulford, J. P. (2016). Non-state actors in the Russo-Ukrainian war. *Connections*, 15(2), 89-107.
214. Mullerson, R. (1993). Minorities in Eastern Europe and the Former USSR Problems, Tendencies and Protection. *The Modern Law Review*, 56(6), 793-811.
215. Murray, J. C. (1994). Memo to Cushing on Contraception Legislation. Retrieved October 11, 2022, from https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/1058027/GTW_JCM1965f.pdf?sequence=1.
216. Mushkat, M. (1972). The process of decolonization international legal aspects. *University of Baltimore Law Review*, 2(1), 16-34.

217. Nickel, J. W. (2005). Who needs freedom of religion. *U. Colo. L. Rev.*, 76, 941.
218. Norton, J. (2016). *Freedom of religious organizations*. Oxford University Press.
219. Nowak, M. (2005). *U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary*. Kehl and Arlington, VA: N.P. Engel.
220. Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (The Seeley Lectures). Cambridge: Cambridge University Press.
221. Nussbaum, M. (2007). Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. *Feminist Economics*. Routledge, 33-59.
222. Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
223. Nyhagen, L. (2017). The lived religion approach in the sociology of religion and its implications for secular feminist analyses of religion. *Social Compass*, 64(4), 449-596.
224. O'Neill, B., Gidengil, E., Côté, C., & Young, L. (2015). Freedom of religion, women's agency and banning the face veil: the role of feminist beliefs in shaping women's opinion. *Ethnic and Racial Studies*, 38:11, 1886-1901, doi:10.1080/01419870.2014.887744.
225. Office of the High Commissioner for Human Rights. (1993). Vienna Declaration and Programme of Action. Retrieved April 21, 2021, from <https://www.ohchr.org/sites/default/files/vienna.pdf>.
226. Office of the High Commissioner for Human Rights. (2018). The Beirut Declaration and its 18 Commitments on Faith for Rights: Report and Outlook, 4th ed. Retrieved August 19, 2022, from <https://www.ohchr.org/Documents/Press/Faith4Rights.pdf>.
227. Office of the High Commissioner for Human Rights. (2023). Türk calls on States to combat "the weaponization of religious differences for political purposes". Retrieved October 21, 2023, from <https://www.ohchr.org/en/statements-and-speeches/2023/07/turk-calls-states-combat-weaponization-religious-differences>.
228. Oleske, J. (2016). State inaction, equal protection, and religious resistance to lgbt rights. *University of Colorado Law Review*, 87(1), 1-64.

229. Olivera Fuentes Vs. Perú, (Inter-American Court of Human Rights 2023). Retrieved October, 05, 2023, from https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_484_esp.pdf.
230. Organization for Security and Co-operation in Europe. (2013). Ministerial Council, Decision No. 3/13 “Freedom of Thought, Conscience, Religion or Belief”. Retrieved April 21, 2021, from <https://www.osce.org/files/f/documents/e/6/109339.pdf>.
231. Organization for Security and Co-Operation in Europe. (2019). *Freedom of Religion or Belief and Security: Policy Guidance*. 73 p.
232. Organization of African Unity. (1986). *African Charter on Human and Peoples' Rights: Came Into Force, 21st October, 1986*. Retrieved December 21, 2022, from https://au.int/sites/default/files/treaties/36390-treaty-0011_-_african_charter_on_human_and_peoples_rights_e.pdf
233. Ottuh, P. O., Ogar, T. E., & Okoi, I. O. (2023). Democracy and Western imperialism: towards decolonizing religionism in Nigeria. *Journal of Liberty and International Affairs*, 9(2), 312-331.
234. Ouald Chaib, S., & David Contreras, V. M. (2017). European Court of Justice keeps the door to religious discrimination in the private workplace opened. The European Court of Human Rights could close it. Retrieved July 21, 2022, from <https://strasbourgobservers.com/2017/03/27/european-court-of-justice-keeps-the-door-to-religious-discrimination-in-the-private-workplace-opened-the-european-court-of-human-rights-could-close-it/>.
235. Our Lady of Guadalupe School V. Morrisseyberru. Opinion of the Court. 591 U. S. (2020).
236. Pagotto T, (2017). The Living Together Argument in the European Court of Human Rights Case-Law. *Studia Prawa Wyznaniowego*, 20, 9-34.
237. Paré, C. (2022). Selective solidarity? Racialized othering in European migration politics. *Amsterdam Review of European Affairs*, 1(1), 42-61.

238. Pastor, E. R. (2016). Towards substantive equality for religious believers in the workplace? Two supranational European courts, two different approaches. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5(2), 255-279.
239. Pelkmans, M. (2014). Paradoxes of religious freedom and repression in (post-) Soviet contexts. *Journal of Law and Religion*, 29(3), 436-446.
240. Pereira, G. (2013). Poverty as a lack of freedom: A short history of the capability approach. *Handbook of the philosophical foundations of business ethics*. Springer, Heidelberg, 709-719.
241. Petersen, M. J. & Vovk, D. (2023). ‘A promise of human freedom’: Synergies between the right to freedom of religion or belief and LGBTQI+ rights. Retrieved July 13, 2023, from https://www.openglobalrights.org/synergies-between-right-freedom-religion-LGBTQ/?fbclid=IwAR1mp_FzdSHNAcu4WPAEHqeRvLMB-ga6xQr1sUHpQ86YsWxVZQogprRJa9s.
242. Petersen, M. J. (2022). Freedom of religion or belief and the Sustainable Development Goals. *Briefing Paper, 1*.
243. Pin, A. (2021). The EU Needs an RFRA: The Leftovers of Religious Freedom in the Case Law of the Court of Justice. Retrieved June 25, 2022, from <https://canopyforum.org/2021/08/03/the-eu-needs-an-rfra-the-leftovers-of-religious-freedom-in-the-case-law-of-the-court-of-justice/>.
244. Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey, 505 U.S. 833 (1992).
245. Portuguese Constitutional Court’s ruling № 75/2010, 2010. Retrieved May, 08, 2021, from <http://www.tribunalconstitucional.pt/tc/en/acordaos/20100075s.html?fbclid=IwAR2fKYyywdObhM3qzxmeMlooYKp7opkpPNexAaOsWgTdEuiZ6ZCI75feHMI>.
246. Protocol 12 to the European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms on the Prohibition of Discrimination, Council of Europe, 4 November 2000, ETS 177. Retrieved June 06, 2022, from https://www.echr.coe.int/Documents/Library_Collection_P12_ETS177E_ENG.pdf.

247. Puar, J. K. (2012). 'I would rather be a cyborg than a goddess': Becoming-intersectional in assemblage theory. *philoSOPHIA* 2 (1), 49–66. *Project MUSE* muse.jhu.edu/article/486621.
248. Quek, J. (2011). A View from across the Water: Why the United Kingdom Needs to Sign, Ratify and Incorporate Protocol 12 to the European Convention on Human Rights. *UC Dublin L. Rev.*, 11, 101.
249. R(on the application of Begum (by her litigation friend, Rahman)) v Headteacher and Governors of Denbigh (House of Lords 2006). Retrieved April 22, 2021, from <https://publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum-1.htm>.
250. Radcliffe, S. A. (2017). Decolonising geographical knowledges. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 42(3), 329-333.
251. Ramasastry, A. (2015). Corporate social responsibility versus business and human rights: Bridging the gap between responsibility and accountability. *Journal of Human Rights*, 14(2), 237-259.
252. Rayburn v. General Conference of Seventh-day Adventists, 772 F. 2d 1164, 1168 (CA4 1985).
253. Raz, J. (2003). About Morality and the Nature of Law. *American Journal of Jurisprudence*, 48, 1-16.
254. Raz, J. (2009). *The authority of law: essays on law and morality*. Oxford University Press, USA.
255. Raz, J. (2013). Why the state?. *King's College London Law School Research Paper*, (2014-38).
256. Raza, F. (2020). Limitations to the right to religious freedom: rethinking key approaches. *Oxford Journal of Law and Religion*, 9(3), 435-462.
257. Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey, app. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98 (ECtHR 2003). Retrieved February 12, 2022, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-60936>.
258. Religious Community of Jehovah's Witnesses of Kryvvi Rih's Ternivsky District v. Ukraine, app. 21477/10 (ECtHR 2019). Retrieved May 02, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-200909>.

259. Riggins, S. (2017). Limitations of the right to manifest religion in European private companies: *Achbita v. G4S Secure Solutions NV* under Article 9 of the ECHR and Article 18 of the ICCPR. *Am. U. Int'l L. Rev.*, 33, 977.
260. Robeyns, I. (2005). The capability approach: a theoretical survey. *Journal of human development*, 6(1), 93-117.
261. Robeyns, I. (2017). *Wellbeing, freedom and social justice: The capability approach re-examined*. Open Book Publishers.
262. Robinson, F. (2011). *The ethics of care: A feminist approach to human security*. Temple University Press.
263. Rohr, J. A. (1967). Religious Toleration in St. Augustine. *J. Church & St.*, 9, 51.
264. Rubio, D. A. (2023). Positive and Negative Obligations of Member States. In *Protection and Promotion of Freedom of Religions and Beliefs in the European Context* (pp. 119-135). Cham: Springer International Publishing.
265. Ruggie, J. G. (2007). Business and human rights: the evolving international agenda. *American Journal of International Law*, 101(4), 819-840.
266. Sajo, A. (2009). From Militant Democracy to the Preventive State. *Const. L. Rev.*, 1, 63-83.
267. Samira Achbita, Centre for Equal Opportunities and Opposition to Racism v G4S Secure Solutions, NV App no C-157/15 CJEU (2017).
268. Sano, H. (2000). Development and human rights: the necessary, but partial integration of human rights and development. *Human Rights Quarterly*, 22(3), 734-752.
269. SAS v. France, app. 43835/11 (ECtHR 2014). Joint partly dissenting opinion of judges Nussberger and Jäderblom. Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-145466>.
270. Scharffs, B. G. (2022). A Commitment to Religious Freedom as the Bond that Makes Us Free: Reinvigorating Security, Religious Autonomy, and the Good Society. *The Review of Faith & International Affairs*, 20(4), 21-27.

271. Schnabel, E. J. (2015). The Roman Trial before Pontius Pilatus. In *The Trial and Crucifixion of Jesus: Texts and Commentary*. WUNT 344; Tübingen: Mohr Siebeck, 153-298.
272. Schnabel, E. J. (2018). The persecution of christians in the first century. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 61(3).
273. Scholz, S. (Ed.). (2020). *The Oxford handbook of feminist approaches to the Hebrew Bible*. Oxford University Press.
274. Schüth v. Germany, app. 1620/03 (ECtHR 2010). Retrieved September 16, 2022, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-100469>.
275. Schuurman, B., & Taylor, M. (2018). Reconsidering radicalization: Fanaticism and the link between ideas and violence. *Perspectives on Terrorism*, 12(1), 3-22.
276. Seligman, A. B. (2008). Living together differently. *Cardozo L. Rev.*, 30, 2881.
277. Sen, A. (1979). Equality of what? The tanner lecture on human values. Delivered at Stanford University. *Stanford, May, 22, 1979*.
278. Sen, A. (2001). *Development as freedom*. Oxford Paperbacks.
279. Sen, A. (2004). Elements of a theory of human rights. *Philosophy & public affairs*, 32(4), 315-356.
280. Sen, A. (2008). *The economics of happiness and capability*. Oxford University.
281. Sen, A. (2013). The ends and means of sustainability. *Journal of Human development and Capabilities*, 14(1), 6-20.
282. Shaheed, Ah. (2017). Interim report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief on Elimination of all forms of religious intolerance. Retrieved July 05, 2022, from <https://digitallibrary.un.org/record/1305380>.
283. Sharpston E, (2021). Shadow Opinion of former Advocate-General Sharpston: headscarves at work (Cases C-804/18 and C-341/19). *EU Law Analysis*. Retrieved July, 20, 2022, from <http://eulawanalysis.blogspot.com/2021/03/shadow-opinion-of-former-advocate.html>.
284. Shevtsova, M. (2020). Fighting “Gayropa”: Europeanization and instrumentalization of LGBTI rights in Ukrainian public debate. *Problems of Post-Communism*, 67(6), 500-510.

285. Shevtsova, M. (2023). Religion, nation, state, and anti-gender politics in Georgia and Ukraine. *Problems of Post-Communism*, 70(2), 163-174.
286. Smith, G. (2015). Augustine argued that religious persecution was justified when done in the interest of the salvation of those persecuted. Retrieved July 08, 2022, from <https://www.libertarianism.org/columns/freethought-freedom-augustines-case-righteous-persecution>.
287. Spassow, G. (1951). *Freedom of religion in the U.S.S.R.* PRISM: Political & Rights Issues & Social Movements.
288. St. Augustine. (1887). *Letters of St. Augustine of Hippo*. Translated by J.G. Cunningham. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
289. Steinbach, A. (2015). Burqas and bans: The wearing of religious symbols under the European convention of human rights. *Cambridge International Law Journal*, 4(1), 29-52.
290. Stuart, A. (2010). Freedom of religion and gender equality: inclusive or exclusive?. *Human Rights Law Review*, 10(3), 429-459.
291. Sunder, M. (2002). Piercing the veil. *Yale LJ*, 112, 1399.
292. SvyatoMykhaylivska Parafiya v. Ukraine, app. 77703/01 (ECtHR 2007). Retrieved April 21, 2021, from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-81067>.
293. Szymaniec, P. (2021). Constitutionality of Abortion: Legal Analysis of the Recent Case in Poland. Retrieved September 04, 2021, from <https://talkabout.iclrs.org/2021/04/20/constitutionality-of-abortion/?fbclid=IwAR2YlTozCvnOaJBBO118n7m8a7dszYjmmiHtEWLlnHwZCQdThK9nQ6vaXM>.
294. Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard university press.
295. Taylor, P. M. (2005). *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice*. Cambridge University Press.
296. Taylor, P. M. (2020). *A Commentary on the International Covenant on Civil and Political Rights: The UN Human Rights Committee's Monitoring of ICCPR Rights*. Cambridge University Press.

297. The Constitution of the Republic of Poland (1997). Sejm Pub. Office. Retrieved October 01, 2021, from <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm>.
298. The Independent Advisory Group on Country Information. (2017). Country Policy and Information Note Ukraine: Sexual orientation and gender identity. Retrieved April 23, 2023, from https://www.ecoi.net/en/file/local/1404143/1226_1499930201_ukraine-sogi-cpin-v2-0-july-2017.pdf.
299. The South African Council for the Protection and Promotion of Religious Rights And Freedoms. The South African Charter of Religious Rights and Freedoms. Retrieved May 03, 2021, from <https://www.strasbourgconsortium.org/content/blurb/files/South%20African%20Charter.pdf>.
300. Thibault, H. (2019). The art of managing religion in a post-soviet soft authoritarian state. In *Kazakhstan and the Soviet Legacy* (pp. 155-179). Palgrave Macmillan, Singapore.
301. Thomas, C., & Weber, C. (2019). ILO information paper on protection against sexual orientation, gender identity and expression and sexual characteristics (SOGIESC) discrimination. Retrieved January 06, 2021, from https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_700554.pdf.
302. Thompson, B. (2017). Determining criteria to evaluate outcomes of businesses' provision of remedy: Applying a human rights-based approach. *Business and Human Rights Journal*, 2(1), 55-85.
303. Thomson, J. A Defense of Abortion. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 1, No. 1, 1971, 62.
304. Tymowski, J. (2016). The Employment Equality Directive. European Implementation Assessment Retrieved January 09, 2022, from [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/536346/EPRS_STU\(2016\)536346_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/536346/EPRS_STU(2016)536346_EN.pdf).
305. U.S. Constitution (1787).

306. UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW). (2004). General recommendation No. 25, on article 4, paragraph 1, of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, on temporary special measures. Retrieved July 08, 2022, from <https://www.refworld.org/docid/453882a7e0.html>.
307. United Nations Alliance of Civilizations. (2020). Global Pledge for Action by Religious Actors and Faith-Based Organizations to Address the COVID-19 Pandemic in Collaboration with the United Nations. Peer-to-peer Learning Snapshots and Recommendations. Retrieved August 06, 2022, from <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Religion/GlobalPledgeRecommendations.pdf>.
308. United Nations Development Programme (UNDP). (2019). Gender dimensions of the Guiding Principles on Business and Human Rights. 72 p.
309. United Nations Development Programme. (1990). *Human Development Report 1990: Concept and Measurement of Human Development*. New York.
310. United Nations Development Programme. (2017). Tackling Discrimination against Lesbian, Gay, Bi, Trans, & Intersex People. Standards of Conduct for Business. Retrieved April 23, 2023 from <https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/09/UN-Standards-of-Conduct.pdf> Accessed.
311. United Nations Development Programme. (2023). The Status of the Implementation of the UNGPs on Business and Human Rights in Europe and Central Asia. Retrieved August 27, 2023, from <https://www.undp.org/eurasia/publications/implementation-un-guiding-principles-business-and-human-rights-ecis>.
312. United Nations General Assembly. (1981). Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Retrieved June 31, 2022, from <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>.

313. United Nations General Assembly. (1986). Declaration on the Right to Development. Retrieved June 31, 2022, from <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-development>.
314. United Nations Human Rights Council. (2019). The gender dimensions of the United Nations guiding principles on business and human rights, A/HRC/41/43. Retrieved August 17, 2021, from https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Business/Gender_Booklet_Final.pdf.
315. United Nations. (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*. 1-300.
316. United Nations. (1994). Compilation of General Comments and General Recommendations adopted by human rights treaty bodies: note / by the Secretariat. Retrieved May 27, 2022, from <https://digitallibrary.un.org/record/201053>.
317. United Nations. (2011). Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations ‘Protect, Respect and Remedy’. Retrieved July 23, 2022, from https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_en.pdf.
318. United Nations. (2015). Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development, A/RES/70/1.
319. United Nations. (2018). Global indicator framework for the Sustainable Development Goals and targets of the 2030 Agenda for Sustainable Development. Retrieved May 03, 2021, from https://unstats.un.org/sdgs/indicators/Global%20Indicator%20Framework%20after%20refinement_Eng.pdf.
320. United Nations. (2021). Report of the Secretary-General ‘Combating intolerance, negative stereotyping, stigmatization, discrimination, incitement to violence and violence against persons, based on religion or belief’. A/76/164.
321. Utah Senate Bill 296 Antidiscrimination and Religious Freedom. amend. 3 (2015).

322. Van Drooghenbroeck, S., & Rizcallah, C. (2019). The ECHR and the essence of fundamental rights: searching for sugar in hot milk?. *German Law Journal*, 20(6), 904-923.
323. van Schaik, B. M. (2023). The right to apostasy recognised? Reaffirming the right to religious freedom. *Politics, Religion & Ideology*, 1-21.
324. Vatican Council II: The Conciliar And Post Conciliar Documents 799-812 (Austin Flannery ed. & Laurence Ryan trans., 1975) *Dignitatis Humanae*. *Dignitatis Humanae* n.1, reprinted in Vatican Council II, supra note 2, at 799.
325. Vickers, L. (2007). *Religion and belief discrimination in employment: the EU law*. Office for official publications of the European communities.
326. Vickers, L. (2017). Achbita and Bougnaoui: One Step Forward and Two Steps Back for Religious Diversity in the Workplace. *European Labour Law Journal*, 8(3), 232-257.
327. Voltaire, T.C. (1968). *Candide, ou L'optimisme*. Geneve: Droz.
328. Vovk, D. (2019). The Names of Religions Groups and Security-Related Concerns. *ICLRS Blog*. Retrieved January 23, 2023, from <https://talkabout.iclrs.org/2019/10/03/the-names-of-religious-groups-and-security-related-concerns/>.
329. Vovk, D. (2020). Theology of Soviet Law. *Philosophy of Law and General Theory of Law*, 1, 53-86.
330. Vovk, D. (2022). Soviet Law and Political Religion. *Law as Religion, Religion as Law*, 225-247.
331. Wanner, C. (2020). An affective atmosphere of religiosity: animated places, public spaces, and the politics of attachment in Ukraine and beyond. *Comparative Studies in Society and History*, 62(1), 68-105.
332. Wanner, C., & Pavlenko, V. (2023). Cultivating an empathic impulse in wartime Ukraine. In *Conversations on Empathy* (pp. 135-153). Routledge.
333. Watene, K. (2013). Nussbaum's capability approach and future generations. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 21-39.

334. Weitzman, S. (2004). Plotting Antiochus's persecution. *Journal of Biblical Literature*, 123(2), 219-234.
335. Welch, J. W. (2003). *Lecture on religion and the founding of the American republic*. Brigham Young University.
336. Wettstein, F. (2010). The duty to protect: Corporate complicity, political responsibility, and human rights advocacy. *Journal of Business Ethics*, 96, 33-47.
337. Wettstein, F. (2012). Human rights as a critique of instrumental CSR: Corporate responsibility beyond the business case. *Notizie di POLITEIA*, 28(106), 18-33.
338. Wiredu, K. (1998). Toward decolonizing African philosophy and religion. *African studies quarterly*, 1(4), 17-46.
339. Woods, C. S. (2014). It isn't a state problem: The minas conga mine controversy and the need for binding international obligations on corporate actors. *Geo. J. Int'l L.*, 46, 629.
340. Yelensky, V. (2012). The Revival before the Revival: Popular and Institutionalized Religion in Ukraine on the Eve of the Collapse of Communism. In *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* 302-331.
341. Yelensky, V. (2014). Religion and Nation-Building in the Epoch of Desecularization: The Case of Ukraine. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*, 6(1), 126-143.
342. Young, Y. (2018). Fighting subtle forms of employment discrimination against Muslim refugees. Retrieved July, 20, 2022, from <https://scholars.org/contribution/fighting-subtle-forms-employment-discrimination-against-muslim-refugees>.
343. Zagorin, P. (2003). *How the idea of religious toleration came to the West*. Princeton University Press.
344. Zagubnya and Tabachkova v Ukraine, app. 60977/14 (ECtHR 2020). Retrieved April 29, 2022, from <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-207643>.
345. Zelada, C. (2023). State and Corporate Homophobia: A Commentary on the Olivera Fuentes v. Peru case. Retrieved August, 21, 2023, from <https://www.ejiltalk.org/22455->

- 2/?fbclid=IwAR0nrKZmw6fpEQzmO_N2Soi6B9bszTKPhtYVGkt1WDzHQQuL8dz8laf_eD4.
346. Zucca, L. (2016). A secular manifesto for Europe. *The Law & Ethics of Human Rights*, 10(1), 157-183.
347. Zucca, L., & Ungureanu, C. (Eds.). (2012). *Law, state and religion in the new Europe: debates and dilemmas*. Cambridge University Press.
348. Альонкін, О. А. (2010). *Конституційне право людини на свободу світогляду і віросповідання та гарантії його реалізації в Україні* (Дис. канд. юрид. наук).
349. Бабій, М. (2013). Міланський едикт—перше юридичне утвердження свободи релігії (до 1750 Міланського едикту). *Українське Релігієзнавство*, (67), 198-201.
350. Барабаш, Ю., & Берченко, Г. (2023). Чи здатна захистити себе демократія в умовах війни? (на досвіді державного будівництва під час російської агресії). *Law of Ukraine/Pravo Ukraini*, (1), 54-75.
351. Бедь, В. В. (2012). *Конституційне право людини на свободу совісті в системі прав і свобод людини і громадянина*. (Дис. док-ра. юрид. наук).
352. Богатир, В. (2022). Хронологія відступу від зобов'язань під час війни. Отримано 11 січня 2023 року з <https://yur-gazeta.com/publications/practice/mizhnarodne-pravo-investiciyi/hronologiya-vidstupu-vid-zobovyazan-pid-chas-viyni-.html>.
353. Букач, М. (2023). Формування безпекової громадянської позиції щодо української православної церкви московського патріархату через просвітницьку діяльність. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 1(1 (105)).
354. Васін, М. С. (2021). *Конституційно-правові засади взаємодії держави і релігійних організацій в Україні* (Дис. канд. юрид. наук, Національний авіаційний університет).
355. Вовк, Д. & Уварова, О. (2015). Свобода релігії і свобода слова після Charlie Hebdo. *Збірка есе до круглого столу Харківського юридичного товариства 25 лютого 2015 року*. Харків, 100 с.

356. Вовк, Д. (2009). *Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення*. Право.
357. Вовк, Д. (2017). Між політикою і правом: релігійна свобода на тлі українсько-російського конфлікту. *ББК*, 7, 52-64.
358. Вовк, Д. О. (2014). Як українські суди балансують релігійну свободу: аналіз у контексті світськості. *Право і громадянське суспільство*, (3), 4-37.
359. Водянніков, О. (2021). *Гендерна рівність. Теорія і практика порівняльного конституційного права*. ОБСЄ.
360. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. (2020). Замість ратифікації Стамбульської конвенції треба практично протидіяти насильству. Отримано з <https://vrciro.org.ua/ua/news/uccro-action-plan-on-combating-domestic-violence>.
361. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. (2021). ВРЦіРО пояснила, чому не можна ратифікувати Стамбульську конвенцію. Отримано 20 березня 2022 року з <https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-against-istanbul-convention-and-gender-ideology>.
362. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. (2021). Релігійні діячі переконують у недоцільності ратифікації Стамбульської конвенції. Отримано 20 березня 2022 року з <https://vrciro.org.ua/ua/events/uccro-against-ratification-of-istanbul-convention>.
363. Гаррісон, М., & Гілберт, С. (2005). *Рішення Верховного Суду США*. Оптима.
364. Горбачевська, Т. (2019). Захист прав людини у збройному конфлікті між Україною та Росією: питання юрисдикції у світлі практики Європейського суду з прав людини. *Журнал східноєвропейського права*, № 62, 131.
365. Горбачевська, Т. (2023). Свобода релігії або переконань та безпека: виклики та гарантії захисту в умовах війни. *Журнал східноєвропейського права*, №117, 91-103.
366. Горбачевська, Т. (2021). Рівність ненародженої дитини та жінки у правах: конституційна дилема ліберальних суспільств. *Філософія права і загальна теорія права*, (2), 93-108.

367. Горбачевська, Т. (2021). Соціальні основи формування основних джерел правау взаємодії релігійної свободи та права. В *джерелах права в наукових юридичних дослідженнях : тези доп. аспірантського круглого столу за курсом «Форми (джерела) права»*, 27-31.
368. Горбачевська, Т. (2022). Назва, яка може ввести в оману вірян та громадськість, як єдина підстава для відмови у реєстрації релігійної громади як юридичної особи. Отримано 13 січня 2023 року з <http://lawyer.khpg.org/1528864714>.
369. Горбачевська, Т. (2023). Баланс між свободою віросповідання релігійних організацій та приватним життям осіб, яким здійснюється проповідництво: справа Jehovah's Witnesses v. Finland. Отримано 20 липня 2023 з <http://lawyer.khpg.org/1528864729>.
370. Горбачевська, Т. (2023). Свобода релігії або переконань як правова цінність у сучасних дискурсах про права людини. *Наукові записки НаУКМА. Юридичні науки*, 12 (2023), 4-12.
371. Гутів, Б. (2019). Становлення канонічного права як одного з основних джерел права держави-міста Ватикан. *Вісник Львівського університету. Серія юридична*, (68), 88-96.
372. Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин. (1992). Отримано 13 травня 2021 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_318#Text.
373. Джонс, Д. (2022). *Тампліери: народження та загибель ордену*. Витавництво Vivat.
374. Дибань, М. (2023). Дискримінація за ознакою сексуальної орієнтації у трудових відносинах. *Юридичний вісник*, 1(66), 112-116.
375. Європейська конвенція про захист прав людини: міжнар. Договір від 04.11.1950. Отримано 8 вересня 2020 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004#Text.
376. Єленський, В. (2000). Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин. *Релігійна свобода*, (2000), 85-88.

377. Загальна декларація прав людини. (1948). Отримано 8 вересня 2020 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text.
378. Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків». Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2005, № 52, ст.561.
379. Закон України «Про зайнятість населення». Відомості Верховної Ради (ВВР), 2013, № 24, ст.243.
380. Закон України «Про засади запобігання і протидії дискримінації в Україні». Відомості Верховної Ради (ВВР), 2013, № 32, ст.412.
381. Закон України «Про правовий режим воєнного стану». Відомості Верховної Ради (ВВР), 2015, № 28, ст.250.
382. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 987-ХІІ, № 25, ст. 283.
383. Закон України № 2394-ІХ «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо уточнення повноважень суб'єктів забезпечення цивільного захисту та імплементації норм міжнародного гуманітарного права у сфері цивільного захисту». Отримано 13 грудня 2022 року з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2394-20#Text>.
384. Законопроект № 7204 Про заборону Московського патріархату на території України. Отримано 10 жовтня 2023 року з <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/pubFile/1247793>.
385. Законопроект № 8371-1 Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо заборони діяльності релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. Отримано 10 жовтня 2023 року з <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/pubFile/1247573>.
386. Заява ВРЦіРО про неприпустимість зрівняння одностатевих співмешкань із сім'єю. Отримано 18 вересня 2023 року з

- <https://vrciro.org.ua/ua/statements/zayava-vseukrainskoi-radi-tserkov-i-religiynikh-organizatsiy-pro-nepripustimist-zrivnyannya-odnostatevikh-spivmeshkan-iz-simeyu>.
387. Золотарьова, О. (2022). Підстави припинення діяльності УПЦ МП в умовах воєнного стану: політико-правовий аспект. *Юридичний вісник*, (2), 148-155.
388. Іванків, І. (2020). *Права людства*. Ваїте.
389. Капустіна, Н. Б. (2021). Феномен інквізиції: філософсько-правовий аспект.
390. Кемпбелл Т. (2013). Права людини: демократичний шлях. Переклад з англійської С. Максимова і Н. Сатохіної. *Філософія права і загальна теорія права*, 2, 33-50.
391. Київський міжнародний інститут соціології. (2022). Сприйняття ЛГБТ людей та їх прав в Україні: травень 2022 року. Отримано 18 серпня 2023 року з https://gay.org.ua/publications/AReport_NashSvit_May2022.pdf.
392. Київський міжнародний інститут соціології. (2023). Сприйняття ЛГТ людей та їх прав в Україні: результати телефонного опитування, проведеного 26 травня - 5 червня 2023 року. Отримано 13 серпня 2022 року з <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1248&page=1>.
393. Кисельов, О. (2016). Особливості вияву свободи совісті в Україні радянської доби. *Релігійна Свобода*, 1(19), 188-190.
394. Кодекс законів про працю України. Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1971, додаток до № 50, ст. 375.
395. Колиба, М. (2020). *Свобода віросповідання: філософсько-правовий вимір*. (Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії, Львівський державний університет внутрішніх справ).
396. Комарова, О. (2017). Чому в Україні бояться слова «гендер»? Отримано з <https://www.radiosvoboda.org/a/details/28764912.html>.
397. Конвенція Ради Європи про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу із цими явищами. Договір від 11.05.2011. Отримано 18 листопада 2020 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_001-11#Text.

398. Коновальчук, П. І. (2018). Зміст та основні напрями пропаганди Російської православної церкви у контексті гібридної війни Росії проти України. *Стратегічна панорама*, (2), 31-36.
399. Конституція України. Зі змін. та допов., внесеними Законом України від 3 вересня 2019р. № 27-ІХ. Відомості Верховної Ради України, №38, 118с.
400. Лубська, М. В. (2002). *Релігієзнавчо-правовий аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті й віросповідання в Україні*. (Дисертація на здобуття вченого ступеня канд. філос. наук).
401. Лук'янов, Д. (2016). Свобода слова vs релігійні свободи: пошук нових кордонів толерантності. *Філософія права і загальна теорія права*, (1-2), 67-75.
402. Лук'янов, Д. (2016). *Релігійно-правові системи світу: порівняльно-правове дослідження*. (Дис. док-ра. юрид. наук, Національний юридичний університет імені Я. Мудрого).
403. Максимов, С. (2013). Універсальність прав людини. *Філософія права і загальна теорія права*, (1), 110-117.
404. Малишко, В. (2005). *Конституційне право людини на свободу світогляду і віросповідання*. (Дис. канд. юрид. наук).
405. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. Договір від 19.10.73. Отримано 10 жовтня 2023 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text.
406. Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права. (1966). Отримано 18 листопада 2020 року з https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_042#Text.
407. Міжнародний фонд «Відродження». (2011). *Доповідь групи видатних осіб Ради Європи. Жити разом: поєднання різноманіття і свободи в Європі XXI століття*. Літопис.
408. Оніщенко, Н. (2012). Права людини в нових правових реаліях: гендерний вимір. *Філософія права і загальна теорія права*, (1), 159-166.
409. Організація Об'єднаних Націй. (2023). Повідомлення щодо заходів відступу у зв'язку з Указом Президента України від 06.02.2023р № 58/2023. Отримано

18 березня 2023 року 3

<https://treaties.un.org/doc/Publication/CN/2023/CN.47.2023-Eng.pdf>.

410. Павлюк О. (2020). Гомосексуали мають право на сім'ю. Вони діти божі. Папа Римський уперше підтримав узаконення шлюбів гомосексуалів. Отримано 8 травня 2021 року з: <https://hromadske.ua/posts/gomoseksuali-mayut-pravo-na-simyu-voni-diti-bozhi-papa-rimskij-upershe-pidtrimav-civilni-shlyubi-gomoseksualiv>.
411. Павлюк, О. (2021). Десятки німецьких церков транслюватимуть вінчання гомосексуальних пар. Це їхній протест проти заяв Ватикану щодо геїв. Отримано 8 травня 2021 з <https://hromadske.ua/posts/desyatki-nimeckih-cerkov-strimitimut-vinchannya-gomoseksualnih-par-ce-yihnij-protest-proti-zayav-vatikana-shodo-geyiv>.
412. Пашук, Т. І. (2006). *Право людини на ефективний державний захист її прав та свобод*. (Дис. канд. юрид. наук, Львівський національний університет імені Івана Франка).
413. Петречко, О. (2007). Рим та християнство у I–II ст. н. е. *Археологічні дослідження Львівського університету*, 10, 93.
414. Петришин, О., Вовк Д. & Уварова, О. (2016). *Толерантність у транзитивних суспільствах: філософський, правовий, політичний, соціологічний виміри: Збірка наукових статей та есе. Юрайт*, 176 с.
415. Погребняк, С. (2008). *Основоположні принципи права*. Право.
416. Постанова Кабінету міністрів України «Про затвердження Державної стратегії забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків на період до 2030 року» від 12 серпня 2022 р., № 752-р. Отримано 13 січня 2023 року з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/752-2022-%D1%80#Text>.
417. Православна церква України. (2020). Промова Предстоятеля на зустрічі Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з Прем'єр-міністром України. Отримано 18 листопада 2020 року з <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/promova-predstoyatelya-na-zustrichi-vseukrayinskoyi-rady-tserkov-i-religijnyh-organizatsij-z-prem-yer-ministrom-ukrayiny/>.

418. Православна церква України. (2021). Предстоятель зустрівся з головою делегації ВР України в ПАРЄ. Отримано 23 квітня 2022 року з <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/predstoyatel-zustrivsvya-z-golovoyu-delegatsiyi-vr-ukrayiny-v-parye/>.
419. Проект Закону № 7204 «Про заборону Московського патріархату на території України». Отримано 10 жовтня 2023 року з <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/pubFile/1247793>.
420. Проект Закону № 8371 «Про внесення змін до деяких законів України щодо діяльності в Україні релігійних організацій». Отримано 10 жовтня 2023 року з <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/pubFile/1622350>.
421. Рабінович, С. (2001). Права людини і соціальна доктрина католицької церкви. *Вісник Академії правових наук України*, (1), 24.
422. Рада Європи. (2020). Інформаційний бюлетень. Відступ від зобов'язань під час надзвичайної ситуації. Отримано 16 листопада 2020 року з <https://rm.coe.int/factsheet-derogation-in-time-of-emergency/1680a2868e>.
423. Рада Європи. (2022). Правовий аналіз відступу, зробленого Україною відповідно до статті 15 Європейської конвенції про права людини та стаття 4 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права. Отримано 13 травня 2023 року з <https://rm.coe.int/legal-analysis-of-the-derogation-made-by-ukraine-under-article-15-of-t/1680aa8e2c>.
424. Радіосвобода. (2023). «Стали на бік ворога». Голова СБУ розповів, скільки вироків отримали священники УПЦ (МП). Отримано 13 жовтня 2023 року з <https://www.radiosvoboda.org/a/news-sbu-vyroky-upts-mp/32373991.html>.
425. Разметаєва, Ю. (2013). *Права людини як фундаментальна цінність громадянського суспільства*. Право.
426. Разом із законом. (2020). Річний звіт про діяльність. Отримано 1 листопада 2021 року з <https://drive.google.com/file/d/1V6zgyqEnOxItapYuopTBpfJvhXXEjHdA/view>.
427. Разумков Центр. (2019). Рівень довіри до суспільних інститутів та електоральні орієнтації громадян України. Отримано 16 грудня 2020 року

- <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-doviry-do-suspilnykh-instytutiv-ta-elektoralni-orientatsii-gromadian-ukrainy-2>.
428. Рішення Верховного Суду від 12.02.2020 у справі № 681/695/19. Отримано 4 травня 2021 року з <https://reyestr.court.gov.ua/Review/87733050>.
429. Рішення Конституційного Суду України у справі за конституційним поданням Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини щодо відповідності Конституції України (конституційності) положень частини п'ятої статті 21 Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації“ (справа про завчасне сповіщення про проведення публічних богослужінь, релігійних обрядів, церемоній та процесій) від 8 вересня 2016 року № 6-рп/2016. Отримано 9 травня 2021 року з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/v006p710-16#Text>.
430. Сатохіна, Н. (2016). Обґрунтування прав людини: реконструкція проблеми. Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, № 1, 119–127.
431. Свящук, А. Л. (2018). *Правовий захист ЛГБТ-спільноти: навчальний посібник*. ФОП Голембовська ОО.
432. Сенкевич, Г. (2017). *Quo Vadis. Камо грядеши*. Фоліо.
433. Синодальний відділ Української Православної Церкви у справах сім'ї. (2021). Криза сім'ї в Україні наростає. Отримано 5 вересня 2022 року <https://family.church.ua/archives/9762>.
434. Смородинський, В. (2016). Відкритість до Інакшого (висвітлення проблем толерантності західним кінематографом). В *Толерантність у транзитивних суспільствах: філософський, правовий, політичний, соціологічний виміри: Збірка наукових статей та есе*. Юрайт, 176 с.
435. Статут про управління Української православної церкви. Отримано 19 липня 2023 року з <https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2022/12/1.2-Statut-UPTS.pdf>.
436. Уварова, О. (2021). Бізнес і права людини: ключові питання теорії права: Бізнес і права людини: ключові питання теорії права. *Філософія права і загальна теорія права*, (1), 21-47.

437. Указ Президента України «Про введення воєнного стану в Україні» від 24.02.2022. Отримано 3 березня 2022 року з <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/64/2022#Text>.
438. Українська Греко-Католицька Церква. (2016). Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ стосовно небезпеки гендерної ідеології. Отримано 18 листопада 2020 року з http://news.ugcc.ua/documents/poslannya_sinodu_yepiskop%D1%96v_kiievogalitskogo_verhovnogo_arhiiepiskopstva_ugktsstosovno_nebezpeki_gendernoi_%D1%96deolog%D1%96i_78209.html.
439. Федорович Н., Скіпальська Г., Цветкова Н., Ковальова О., Голобородько І., & Пуха К. (2020). *Забезпечення діяльності мобільних бригад соціально-психологічної допомоги як спеціалізованих служб підтримки постраждалих осіб від домашнього насильства. Методичний посібник*. UNFPA. 190 с.
440. Фонд демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва. (2020). 81% українців живе із вірою в Бога. Отримано 17 листопада 2021 року з <https://dif.org.ua/article/81-ukraintsiv-zhive-iz-viroyu-v-boga>.
441. Харитонова, О. (2021). З Часів Ренесансу Вважалось, Що Той, Хто Дивиться На Картину – Це Чоловік, А Жінка – Це Місце Для Споглядання. Отримано 20 жовтня 2022 року з: https://longread.povaha.org.ua/olena-harytonova-z-chasiv-renesansu-vvazhalosya-shho-toj-hto-dyvytsya-na-kartynu-tse-cholovik-a-zobrazhena-na-kartyni-zhinka-tse-mistse-dlya-spoglyadannya/?fbclid=IwAR34NrGLGAQoUK7Qfdzaf46upyt76_9N8HMTxe5PciEawvMoPVF17K-17ow.
442. Христова, Г. (2018). Типи та особливості зобов'язань держави у сфері прав людини. *Jurnalul juridic national: teorie și practică*, 32(4-2), 22-28.
443. Христова, Г. (2019). *Доктрина позитивних зобов'язань держави у сфері прав людини*. (Дис. док-ра юрид. наук, Національний юридичний університет імені Я. Мудрого).

444. Цебенко, С. (2013). *Права людини у сучасних доктринах православ'я у світлі міжнародних стандартів (загальнотеоретична характеристика)* (Дис. канд. юрид. наук).
445. Центр Разумкова. (2020). Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020рр. (Інформаційні матеріали). Отримано 13 травня 2021 року з https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf.
446. Чекал, Л. (2022). Українські реалії: від свободи совісті—до свободи від чужих квазіконфесійних ідеологем. *Науковий журнал «Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія»*, 13(4), 168-174.
447. Шрамова, О. (2019). Правове регулювання початку людського життя в сучасних умовах: виклики і перспективи. *Правове регулювання темпоральних меж життя людини: матеріали засідання круглого столу*. Київ, 32-38.
448. Ярмол, Л. (2003). *Свобода віросповідання людини: юридичне забезпечення в Україні (загальнотеоретичне дослідження)*. (Дис. канд. юрид. наук, Львівський національний університет імені Івана Франка).

ДОДАТОК

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ ТА ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких відображені основні результати дослідження:

1. Горбачевська, Т. І. Рівність ненародженої дитини та жінки у правах: конституційна дилема ліберальних суспільств. *Філософія права і загальна теорія права*. 2021. № (2). С. 93-108. DOI: <https://doi.org/10.21564/2707-7039.2.269235>.

2. Horbachevska, T. I. The Need for the Minimum Standard Requirement in the Protection of Freedom of Religion and Belief at the Workplace: The Case of Wabe and Mh Mueller Handels Gmbh v. Mj. *Law Ukr.: Legal J.* 2022. P. 162-179. DOI: 10.33498/louu-2022-11-162

3. Горбачевська, Т. І. Свобода релігії або переконань як правова цінність у сучасних дискурсах про права людини. *Наукові записки НаУКМА. Юридичні науки*. 2023. № 12 (2023). С. 4-12. DOI: 10.18523/2617-2607.2023.12.4-12.

4. Горбачевська, Т. І. Свобода релігії або переконань та безпека: виклики та гарантії захисту в умовах війни. *Журнал східноєвропейського права*. 2023. № 117. С. 91-103.

Наукові праці, в яких засвідчено апробацію матеріалів дослідження:

5. Горбачевська, Т. І. Соціальні основи формування основних джерел права у взаємодії релігійної свободи та права. *Джерела права в наукових юридичних дослідженнях: тези доп. аспірантського круглого столу за курсом «Форми (джерела) права»* (м. Харків, 20-21 трав. 2021 р.) / Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2021. С. 27-31.

6. Horbachevska, T. I. Business, Gender and Religion in Labour Relations in the Context of the SDGs Implementation: The Role of the Private Sector in Post-Soviet Region. *Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців:*

матеріали Всеукраїнської науково-практичної Інтернет-конференції (м. Харків, 27 трав. 2021 р.) / Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2021. С. 80-83.

7. Horbachevska, T. I. Exclusion of human rights from legal regulations and policies: the need for a minimum legal standard of protection. *Права людини як індикатор розвитку сучасної держави: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції* (м. Київ, 13 груд. 2021 р.) / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2021. С. 115-117.

8. Horbachevska, T. I. Business towards sustainability transformation: the example of the transitional economy states. *Sustainable Development and Courage. Culture, Art and Human Rights: materials of the 28th ISDRS Annual Conference, International Sustainable Development Research Society* (м. Стокгольм, 14-17 черв. 2022 р.) / International Sustainable Development Research Society. Stockholm, 2022. P. 222-223.