

ЕЛЕНА МИХАЈЛОВА СТРАТИЛАТИ

ДАЛИ БОГОХУЛЕЊЕТО Е ГОВОР НА ОМРАЗА?¹

Вовед

Тензијата помеѓу правото на слобода на изразување и желбата на многу луѓе и земји да го забранат blasphemичниот (богохулечкиот) или религиски навредлив говор стана фокална точка на односите помеѓу Западниот и Муслиманскиот свет, како и помеѓу религиските и културните групи во рамките на самите либерални демократии. Да карикираме, западните држави веруваат дека другите земји ги користат законите за богохулење и сличните мерки не да го заштитат правото на нивните граѓани на слобода на религија или верување, туку повеќе за општествена контрола и да дискриминираат против верските малцинства, апостатите и оние кои тие ги сметаат за еретици. Додека муслиманските земји, конкретно, мислат дека западните земји не се сериозни во адресирањето на навредите кон

Авторот е вонреден професор по меѓународно јавно право на Правниот факултет „Јустинијан Први“, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

¹ Трудот е објавен на англиски јазик во *Iustinianus Primus Law Review*, 2019:Vol. 10(1).

нивните граѓани и верувањата на пошироката меѓународна муслиманска заедница: верувања кои тие ги држат за блиски и нападите врз кои многумина од нив ги гледаат како *напади на нивниот личен идентитет*, како на пример карикатурите во данскиот весник *Jyllands-Posten* или во *Charlie Hebdo*.

Во натовошниот дел од текстот се придвижуваме директно кон нормативните прашања за тоа дали богохулењето сочинува суштествена повреда и дали повредата на религиозните чувствителности е исправно да биде забранета.

I.

Разбирањето на *опсегот на слободата на вероисповед* (и на нејзината заштита) од кое овде поаѓаме во основа се темели на пристапот кој Европскиот суд за човекови права го има кон член 9 (и 10) од Европската конвенција за човекови права, односно одговара на начинот на кој слободата на религија и верување е во моментот е третирана од Европскиот суд за човекови права.

Секако, ваквиот пристап, кој инаку може да биде означен како димензија на „човекови права“ на прашањето, не е и единствениот пристап кој може да се усвои во унапредување на верската слобода. И димензијата на „човековите права“ не го исцрпува опсегот на легитимни влијанија кои имаат врска со улогата која обрасците на религиска мисла или верувања можат да ја играат во врамувањето на концепцијата на јавно добро кое треба да биде рефлектирано во рамките на и почитувано од правниот систем. Но, ова не значи дека димензијата на човековите права не е важен елемент во рамките на севкупното изедначување. Значи, иако треба да се чуваме од опасноста да ја гледаме слободата на вероисповед само како прашање на членот 9, или само како реализирана низ структурите на заштитата на човековите права, останува бедемот на заштита и може да биде анализиран како таков (Evans, стр. 410).

Па така, кои се обврските на државата во гарантирањето на верските слободи? Иако е точно дека тука државите уживаат значителна маргина на проценка,² може да се каже дека е усвоен односно

² Се повикувам на резонот на Европскиот суд, а ова е врзано со различните начини на односите црква-држава и со различните перцепции на улогата на религијата во животот на заедницата.

постои некаков заеднички пристап (во решавање на случаите кои ги вклучуваат верските слободи) според кој: *улогата на државата е да биде „непристрасен и неутрален“ организатор на верскиот живот во рамките на државата* (Evans, стр. 411).

Што ова значи во контекстот на богохулењето кое е предмет на нашиот интерес тука? Ширината до која државите и нивните национални правни системи треба да ги заштитат религиските верувања на лицата од омаловажување и потсмев од страна на други - причинува тешкотии затоа што тука правото на вероисповед се судира со правото на слобода на изразување на другите. И во овој контекст, на пример, Европскиот суд за човекови права не е волен да го толкува членот 9 (верската слобода) на начин како да им обезбедува на верниците право да ги тужат оние кои наводно ги навредиле нивните верувања (Choudhury v. UK).³ *Европската конвенција не гарантира право на заштита на верските чувства. И такво право не може да биде изведено од правото на верска слобода, кое (во дејство) го вклучува правото да се изразуваат гледишта критички кон религиозните ставови на другит* (Mowbray, стр. 606).

Дополнително, меѓународно правната рамка за човековите права исто така разликува помеѓу говор кој е навредлив за религијата и оној кој е навредлив за расата. И додека јавното критикување на вредноста на религискиот или друг систем на верување (на пример општествени и политички убедувања) може легитимно да стимулира јавна дебата (дали господ постои и сл), правењето на истото за расна или етничка група не може да се смета за прифатливо, најмалку затоа што таквиот критицизам генерално е заснован во перцепирана расна супериорност на критикувачот над засегнатата група и го урива или поткопува основниот општествен статус на нејзините членови. (A Foreign Office Research Analyst, стр. 3-4) Основната разлика помеѓу нападот на корпусот на верувања (религиското кредо) и нападот на основната општествена положба и репутација на определена група на луѓе е јасна. Во секој аспект на демократското општество, ние правиме разлика помеѓу почитувањето кое се укажува на граѓанинот и несогласувањето што може да го имаме во однос на неговите или нејзините социјални или политички убедувања или (во случајов) религиски верувања. Политичкиот живот секогаш вклучува комбинација од најостри напади врз убедувањата и верувањата на луѓето и

³ CHOUDHURY v. THE UNITED KINGDOM, no. 17439/90, ECHR, Decision of 05.03.1991; <http://freecases.eu/Doc/CourtAct/4537501>

најзагрижено почитување на нивниот статус на граѓани на даденото општество (Waldron, стр. 120-121).

Секако, не може да се каже дека државите им дозволуваат на своите граѓани да кажат што сакаат за религиите и верниците. Државите се обврзани да забранат застапување на верска омраза која сочинува поттикнување на дискриминација, непријателство или насилство. Но, прагот за изразувањето кое сочинува такво застапување на верска омраза е висок. Да се биде навредлив или провокативен нужно не го достигнува тој праг: зависи од околностите на конкретниот случај, нивото на омраза, ефектите кои ги генерира и намерата на нејзиниот генератор или дистрибутор се сите релевантни, помеѓу останатите фактори. (A Foreign Office Research Analyst, стр. 4) Како што забележува Малком Еванс, таквите ситуации (да се забрани навредувањето или злоупотребата на нечија религија на основ на повреда на правата на другите) би барале изразувањето на погледите на другите да биде толку убедливо моќно во дејството што прави да е неподносливо за некои верници да продолжат да ги држат/да ги имаат нивните верувања, и покрај нивната длабоко всадена желба тоа да го сторат (Evans, стр. 354). Значи повредите се од таков вид што го спречуваат уживањето на правото на религија (и би предизвикале одговорност на државата затоа што таа е одговорна да обезбеди мирно уживање на правото кое се гарантира според чл. 9) на приврзаниците на тие верувања и доктрини (Otto-Preminger-Institut v. Austria).⁴ Навредувањето на тоа во што некој верува во никој случај нужно не го спречува тоа лице да биде способно да верува. Навредите против верниците се секако поверојатни да гарантираат забрана отколку навредите против самите религиите или самите верувања. *Според тоа, фокусот е да се заштитат верниците повеќе отколку самите верувања.*

Ова значи дека богохулењето или бласфемичната клевета не влегува во концептот на говор на омраза, затоа што не се толкува како напад на самите верници или на нивниот углед или општествен статус, туку како напад на самата вера. Во оваа смисла, муслиманите имаат право на заштита од клевета, вклучувајќи ја и клеветата како муслимани. Но, тоа не значи дека пророкот Мухамед треба да биде заштитен од клевета или доктринарните религиски верувања на групата. Граѓанското достоинство на членовите на групата стои одвоено од статусот на

⁴ OTTO-PREMIINGER-INSTITUT V. AUSTRIA, 295 Eur. Ct. H.R. (ser. A) (1994), at ¶ 47, <http://www.refworld.org/cases,ECHR,3ae6b6f428.html>; види исто и WINGROVE V. UK, ECHR 25 Nov 1996, <http://www.worldlii.org/eu/cases/ECHR/1996/60.html>

нивните верувања, колку и навредлив нападот врз пророкот или дури и врз Коранот може да изгледа. Целата тенденција на законите за говор на омраза е (и треба да биде) да се заштитат поединците, а не групите како такви. Можеби ќе биде тешко да го задржиме ова на ум, кога она што од што ги заштитуваме поединците е напад центриран околу групна карактеристика. Но, во крајна линија, нашата загриженост е за индивидуалното достоинство - особено на ранливите поединци припадници на малцинските групи во општеството со историја на репресија и дискриминација (Waldron, стр. 123).

Дополнително, разликата помеѓу бласфемијата и нападот на достоинство (со говорот на омраза) понекогаш изгледа многу тешко одржлива поради психолошката сличност која прави да изгледа дека во случајот на богохулењето, со игнорирање на целиот комплекс на гнев и вознемиреност и негово карактеризирање само како „навреда“, ние не успеваме да ги адресираме чувствата и длабоката повреда што верниците всушност ја доживуваат кога нивната вера е ставена под напад. Сепак, *оваа болка не е, самата по себе, злото кое законодавството за говор на омраза се обидува да го адресира*. Примарната грижа во случајот со говорот на омраза е нападот на достоинството и јавното добро на осигурување на тоа достоинство или статус на граѓанин на општеството. Имајќи го ова на ум, ние сме во состојба да ги разграничиме емотивниот комплекс во едниот и другиот случај, иако психолошкиот аспект на двата случаи на прв поглед може да изгледа доста слично (Waldron, стр. 122, стр. 115).

II.

Она што критиката тука го поставува како проблем е следното: дали терминот „религија“ во клаузулата за „право на религиска слобода“ е едноставно неутрален, способен да ги апсорбира различните концепции на религиски живот и практика?

Главната теза на критичарите на западното толкување или разбирање на богохулењето во оваа смисла е тоа дека: *секуларните либерални принципи на слобода на религија и говор не се неутрални механизми за преговарање на религиските разлики и тие остануваат да бидат доста пристрасни кон определени нормативни концепции за религија, субјект, јазик и повреда*.

Во што се состои (ваквата) критиката на презумпцијата на неутралност на државата во поглед на религијата? Имено, според генералната одбрана на принципот на државна неутралност, разбран како секуларен,

се аргументира дека не треба да постои акомодација на религиските сензитивности. На овој начин, секуларното е разбрано како практика на државна „апстиненција“ во работи од религиска чувствителност. И постојат определени модулари аранжмани и практики кои станала идентификувани со модерната секуларност (како што е идеолошкото раздвојување на црквата и државата или приватизацијата на религијата) кои на секуларизмот му даваат определена кохерентност и структура.

Критиката смета дека токму ваквото разбирање на либералниот секуларизам како апстинирачки од доменот на религискиот живот е погрешно. Секуларизмот всушност и никогаш не бил неутрален во поглед на прашања на религијата, туку напротив, бил активно вклучен во регулирање и дефинирање на доменот на религијата. Значи, спротивно на идеолошкото себе-разбирање на секуларизмот (како доктринарно одвојување на религијата и државата), секуларизмот, вели оваа критика, историски носи со себе регулација и реформирање на религиските верувања, доктрини и практики за да произведе конкретна нормативна концепција на религијата (која е во голема мера Протестантско-Христијанска во нејзините контури). Историски говорејќи, секуларната држава не ја блокира религијата од нејзините регулаторни амбиции, туку бара да ја преправи самата религија преку агенцијата на правото. Со други зборови, карактеристика на модерната секуларна моќ е постојано да регулира, идентификува, и демаркира или разграничува што е „соодветно религиско“ од она што не е.⁵

Да сумираме, според оваа критика постојат структурални ограничувања својствени или инхерентни на секуларното либерално право и неговата дефиниција за тоа што е религија, кои го определуваат видот на морални и етички барања кои можат да бидат акомодирани во рамките на определена семиотичка идеологија на комуникација и значење и во рамките на правосудниот јазик за слободата на говорот и религијата во Европските општества.

На ова (образложение) понатаму се темелат неколку основни аргументи за тоа зошто случаите на богохулење треба да се третираат како говор на омраза, што би значело и да бидат предмет на Европските закони за говор на омраза. И тука ќе се задржиме на два аргументи како посебно интересни.

⁵ Види детално во Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 2009.

1. *Првиот аргумент ја предизвикува идејата дека Муслиманите не можат да бидат подведени на расизам поради тоа што се религиска, а не расна група. И бара да се признае дека се појавила, се изродила или изникнала форма на расизам која се поврзува со, но оди над критиката на Исламот како религија.*

Според овој аргумент важно е да се согледа како распоредувањето/вбројувањето (на епизодата со карикатурите во европскиот светоглед) во исто време и ги расизира Муслиманите и ја негира таква расизација, инсистирајќи дека религијата, а не расата е она што беше сатиризирано во карикатурите. Јасно, ако расата беше земена за прашање, различни национални закони и Европскиот суд за човекови права ќе делуваа, ќе се вклучеа за да го цензурираат објавувањето и циркулацијата на карикатурите (Brown, стр. 17). Во оваа смисла, карикатурите (кои ги прикажуваат пророкот Мухамед како терорист-бомбаш) се повеќе клевета на муслиманите отколку само критика на Исламот. Тие сугерираат дека повеќето следбеници на Исламот поддржуваат политичко и верско насилство. Како што забележуваат определени автори, “карикатурите кои го поврзуваат пророкот Мухамед со терор ... имаат тенденција да го намалат социјалниот статус на муслиманскиот идентитет, бидејќи тие наметнуваат негативна стигма, според која теророт е составен дел на исламот” (Pinto, стр. 721).

2. Понатаму, оваа *нормативна концепција на религијата како верување* ги управува другите барања за тоа што се смета за доказ, материјалност и реална наспроти душевна штета или повреда. И тука е насочен вториот аргумент - на тоа каков вид на повреда предизвикаа карикатурите. Овој аргумент се повикува на неспособноста да се разбере чувството на повреда изразено од толку муслимани, односно на *фактот дека концептот на повреда останува неразбирлив во јавната дебата околу богохулењето*. И повторно неразбирливоста на овој вид на повреда го гледа како дијагностика на секуларното.

Имено, се вели дека повредата е доста различна од онаа која поимот на богохулење ја вклучува. Таа без сомнение вклучува чувство на нарушување, но ова нарушување не извира од оценката дека „правото“ било прекршено, туку од перцепцијата дека нечие бивствување, втемелено како што е во случајов во врската на зависност со Пророкот, е потресено. За многумина муслимани, повредата која карикатурите ја направија не беше против моралната забрана (Ти не смееш да правиш слики на Мухамед) туку против структура на чувствување

или приврзаност - хабитус, кој се чувствува ранет (Mahmood, стр. 78)

Според оваа аргументација, секуларното (христијанско) разбирање на богохулењето не може да го одгатне насилството или моралната повреда која карикатурите им ја причинуваат на верниците Муслимани. Ова е (велат) поради значителните разлики во она што таа го нарекува „практики на читање“ кои извираат од Исламската побожност и секуларниот Протестантизам и, попрецизно, од различни семиотики на иконографија и претставување особено релевантни за верските богови и пророци. Протестантското христијанство ги замислува религискиот авторитет како далечен и заснован на команди/наредби, додека за Исламските верници поединецот ја апсорбира личноста на Пророкот, угледувајќи се на тоа како тој се облекува, јаде, зборува со неговите пријатели и непријатели... спие, оди итн (Mahmood, стр. 75). Според тоа, нападот на личноста на Пророкот, таков како оној на сатирите содржани во карикатурите, не се однесува само на него, туку сочинува директен напад на неговите следбеници. Значи не на религијата, или не само на религијата, туку напад и на самите верници.

Она што ваквата аргументација сака да го осветли е дека прашањето за тоа што ја сочинува моралната штета е прашање кое е осетливо на културните разлики. Различните културни групи рефлектираат различни начини да се биде човек и ние не смееме да дискриминираме помеѓу различните концепции на доброто. Нашиите ставови за богохулењето не може така лесно да се изолираат од фактот како нашата култура ја разбира религијата. Бидејќи постојат разлики помеѓу културите за тоа како гледаат на потсмевиот кон религиските верувања, исто така постои и разлика во интензитетот на повредата што потсмевиот им ја нанесува на верниците (Михајлова, стр. 6).

И ова е клучно за да се разбере револтот на Муслиманите во нашиов случај. Без признавање или земање предвид на оваа разлика, навредата и повредата која карикатурите ја предизвикаа за многумина останува неартикулирана и непризнаена.

III.

Како би можеле да одговориме на ваквите критики/аргументи?

1. Што се однесува до првиот аргумент, за да се покаже дека данските карикатури и богохулењето воопшто може да се прикажат како говор на омраза и според тоа да бидат предмет на Европските

закони за говор на омраза, тука исто така се разгледува дека законите за говор на омраза смислени да ги заштитуваат расните малцинства од дискриминација се потпираат на дистинкција помеѓу религиски и расни малцинства. Оваа претпоставка, како и да е, не успева да види дека религиските малцинства можат да доживеат етнизација/расизација, станувајќи расни малцинства. Неуспевањето да се разбере како процесот на расизација (racialisation) работи го потценува напорот да се разграничи на јасен и неодминлив начин разликата помеѓу религија и раса. И дури судот да го прифати аргументот дека, историски, Муслиманите станаа расизирани, дали тоа би било добар начин да се продолжи? (Butler, стр. 121-122).

Поконкретно, во однос на карикатурите кои го прикажуваат пророкот Мухамед како терорист бомбаш, би можело да биде прашање на проценка дали ваквите карикатури се напад и врз данските муслимани, освен напад врз Мухамед.⁶ Но, како што аргументира Цереми Валдрон, онаму каде што има суптилни линии кои треба да се повлечат, правото генерално треба да остане на либералната страна од нив (Waldron, стр. 126).

2. Според вториот аргумент, а тоа е дека секуларните претпоставки се вклучени во начинот на кој мислиме за сликите и објектите, во рамките на Исламот, религиозната врска на субјектот со претставувањето на Мухамед сочинува релација која е нераздвојна од нечие чувство на себство. А ова треба да сугерира дека blasfemiјата против ликот на Мухамед според тоа е повреда на личноста на Муслиманот, и дека правото кое бара да разликува помеѓу навредливо однесување и деградирачко изразување погрешно ја толкува не само онтологијата на личноста/себството, туку исто така и карактерот на повредата.

Сепак, двојната замисла за неутралноста на државата во поглед на религијата е дека: а) религијата треба да биде заштитена како приватно прашање и дека б) ниједни религиски верувања не треба да го водат јавното право или јавните политики. Ако религијата стане нераскинливо врзана за личноста/себството, и навредливото

⁶ Валдрон истакнува дека во и за себе, карикатурите може да се сметаат за критика на Исламот, а не клевета на муслиманите; тие придонесуваат (на нивниот искривен начин) во дебата за поврзаноста на учењето на Пророкот и понасилните аспекти на модерниот сихадизам. Тие, вели Валдрон, ќе дојдеа близу до клевета на муслиманите ако беа калкулирани да сугерираат дека повеќето следбеници на Исламот поддржуваат политичко и верско насилство (Waldron, стр. 125).

однесување против лицата е правно забрането, дали оваа нова концепција на онтологијата на личноста/себството наложува промена во правното резонирање и проценување? Со други зборови, Ако јас се идентификувам себе си со моите (верски) верувања, тогаш критиките за нив ќе изгледаат како напад врз мене. И дали е тоа, нешто од што имам право на заштита со правото?

Како што објаснува Цереми Валдрон, кога луѓето ќе истакнат дека се идентификуваат со нивните верски убедувања, го отежнуваат разликувањето помеѓу напад врз верување и напад врз личност, и повикува во овој контекст да ја разбереме неодговорноста на модерната идентитетска политика. Велејќи дека се *идентификуваме* со некое мислење кое го имаме, дека тоа е дел од нашиот идентитет, ние настојуваме да го издигнеме таквото мислење над рамката на обичната политика, во областа на заштитата на фундаменталните интереси. Па така, тоа автоматски станува нешто за што политички не може да се преговара и акомодирањето на нашите интереси, потреби и преференции по ова прашање станува од суштинска важност за нашето почитување (Waldron, стр. 131).

Нема сомнеж дека некои потреби и преференци во однос на религијата (како на пример слободното практикување на религијата - слобода на обожување) се меѓу индивидуалните интереси кои мора да добијат не-преговарачка заштита во современата либерална држава. Но дали секој од нас може, во истиот не-преговарачки дух, да бара и социјална средина во која нашите верски гледишта никогаш нема да бидат спротивставени или исмејувани?

Администрацијата на такво право би била невозможна во религиозни плурално општество, каде што верската навреда секогаш лебди во воздухот. Работите кои изгледаат свети за некои, се поигрувани, искривувани, подбивани од други. Дополнително, правата кои се признаваат во општеството мора да се „сложувачки“, односно тие мора да можат да бидат почитувани заедно. Но, единствениот начин на кој можеме да обезбедиме сложување на индивидуалните права и да не бидеме навредени, би бил со потиснување на било кое верско говорење, размислување или разгледување во јавноста. Овој аргумент не може да се избегне преку здружување на верските верувања со идентитетот. Напротив, политиката на идентитет е таа која ја наметнува тешкотијата тука и прави да е многу потешко администрирањето на општеството меѓу разлики и несогласувања (Waldron, стр. 129-135).

Па така, овој текст останува на становиштето според кое богохулењето или бласфемичната клевета не влегува во концептот на

говор на омраза, односно повредата на религиозните чувствителности не е исправно да биде правно забранета. Третирањето на проблемот на богохулењето е на линијата на позицијата која ја комбинира чувствителноста кон нападите на достоинството на луѓето со инсистирање дека луѓето не треба да бараат општествена заштита од навреда. Тоа подразбира поставување на граница помеѓу навреда на верските чувства и повреда на достоинството или статусот на полноправен член на даденото општество, истовремено одржувајќи интелегентен поглед на работите во прашање. Ова, меѓу останатото, би значело и земање предвид на објаснувањата кои се обидуваат да покажат дека некои религии кај своите приврзаници преминуваат/се дел од начинот на живот. Значи не расизирање на религијата, туку религијата разбрана како потемелно вплетување во или детерминирање на начинот на живот, која влече и поголема повреда. Меѓутоа, заштитата од оваа повреда е прво и основно прашање на взаемна толеранција. А тоа, иако не повикува на промена на правниот третман, отвора простор за промена во социјалното ниво на акомодација на овие сензитивности (Михајлова, 2015).⁷

⁷ На пример по случувањата со Шарли Ебдо, во поглед на прашањето на употреба или објава на карикатурите, медиумите од САД и В.Б. известувајќи за настанот одлучија да не ги прикажат карикатурите.

Апстракт

Верските слободи отвораат комплексни проблеми за современите секуларни општества со оглед на растечката тензија помеѓу демократската потреба да се заштитат разликите, правото на слобода на говор и виталната потреба за модерните демократии да го гарантираат мирното коегзистирање помеѓу мнозинствата и малцинските заедници. Ова посебно се прекршува преку слободата на обожување/богослужение (worshiping) во услови на културен и религиски плурализам заштитена од екстремистички испади засновани на културен и религиски идентитет.

Овој текст се фокусира на прашањето на бласфемија - богохулење или поконкретно: дали случаите на богохулење треба да уживаат заштита како дел од фундаменталното право на слобода на изразување, или пак, ваквите изразувања треба да се третираат како говор на омраза, што би значело и да бидат легитимно ограничени.

**Elena MIHAJLOVA
STRATILATI**

IS BLASPHEMY A HATE SPEECH?¹

Abstract

Religious freedoms create complex problems for modern secular societies given the growing tension between the democratic need to protect differences, the right to freedom of speech, and the vital need for modern democracies to guarantee peaceful coexistence between the majority and minority communities. This is particularly true in regard to the freedom of worship in conditions of cultural and religious pluralism protected from extremist outbursts based on cultural and religious identity.

This text will focus on the issue of blasphemy or more specifically: whether expressions of blasphemy should enjoy protection as part of the fundamental right to freedom of expression, or should such expressions be treated as hate speech, which would mean possibility for their legitimate legal constraint.

¹ The paper is originally published in English language in *Iustinianus Primus Law Review*, 2019: Vol. 10(1).

Користена литература

Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 2009.

Brown W. Introduction in Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 2009: 7-19.

Butler J., in Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 2009: 101-136.

CHOUDHURY v. THE UNITED KINGDOM, no. 17439/90, ECHR, Decision of 05.03.1991;

Evans, M. "From Cartoons to Crucifixes: Current Controversies Concerning the Freedom of Religion and the Freedom of Expression before the European Court of Human Rights". *Journal of Law and Religion*, 26(1), Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2010: 345-370.

Evans, M. D. "Synthesis Report: The European Convention on Human Rights and Domestic Courts. The Case of Freedom of Religion", in Emilianides, A. (ed.) *Religious Freedom in the European Union*, Peeters, Leuven, Belgium, 2011: 405-418.

Foreign Office Research Analyst, "Hate speech, freedom of expression and freedom of religion: a dialogue", FCO Research Analyst Papers, Research and analysis, Foreign & Commonwealth Office, GOV.UK, 24 March 2014.

Mahmood S., *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?* in Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 2009: 64-100.

Михајлова, Е. *Говорот на омраза и богохулењето*, Авторизирани предавања по *Говор на омраза и дела од омраза во меѓународното право*, Правен Факултет „Јустинијан Први“, Скопје, 2013.

Михајлова, Е. „Религијата и слободниот говор - случајот на богохулењето“, Меѓународен симпозиум: *Слобода на вероисповед*, 9 декември, 2015 година, Правен факултет „Јустинијан Први“ - Скопје, Скопје, 2015.

Mowbray, A. *Cases, Materials, and Commentary on the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2012.

OTTO-PREMIER-INSTITUT V. AUSTRIA, 295 Eur. Ct. H.R. (ser. A) (1994).

Pinto, M. "What Are Offences to Feelings Really About? A New Regulative Principle for the Multicultural Era," *Oxford Journal of Legal Studies* Volume 30, Issue 4, 1, Oxford University Press, Oxford, UK, 2010: 695-723.

Waldron, J. *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2012.

WINGROVE V. UK, ECHR 25 Nov 1996.