

SISSEJUHATUS

Käesolev magistritöö on esimene osa suuremast uurimusest, mille eesmärk on anda süstemaatiline ja põhjalik ülevaade usuvabadusega seotud probleemistikast Hiina kultuuriruumis ja postkonfutsianistlikus ühiskonnas. Kuna magistritöö etteantud mahu tõttu ei ole seda keerulist ja mitmetest alaprobleemidest koosnevat teemat võimalik tervikuna käsitleda, tulevad siinses uurimistöös vaatluse alla usuvabadusarusaama tekkimine Lääne kultuuriruumis, hiinalik ususalivustava, lääneliku usuvabaduskäsituse levik Hiinasse ja selle sobivus konfutsianistlikusse kultuuriruumi. Uurimistöo järgmises faasis tuleks keskenduda juba 20. sajandi usuvabadusalastele filosoofilistele ja kultuuriteoreetilistele vaidlustele ning usuvabaduse olukorra kirjeldamisele Hiina Rahvavabariigis.

TEEMA TUTVUSTUS

Usuvabadus on lahutamatu osa meie kaasaja Õhtumaa filosoofilisest ja poliitilisest traditsioonist. Koos õigusega elule ja peavarjule ning õigusega saada seaduste ees teiste inimestega võrdselt koheldud on usuvabadus lisaks sõna- ja trükivabadusele üks tähtsamaid inimõigusi. Usuvabadust nimetatakse esimesena Ameerika Ühendriikide põhiseaduse paranduses (The Bill of Rights), teisena Inimõiguste Ülddeklaratsioonis ning see on sisse kirjutatud iga nüüdisaegse riigi põhiseadusesse. Usuvabadusest kõneldakse tihti kui kõiki inimesi hõlmavast vaieldamatust õigusest ja kultuurideülesest paratamatusest. Ometi ei ole usuvabaduse ideaal olnud Õhtumaa ajaloo vältel alati iseenesestmõistetav. Kuna pikka aega oli kristlik maailm veendunud, et „lunastusele on vaid üks tee“, oli usuvabaduse idee tärkamine tõeline kannapööre Lääne filosoofias ja sotsiaalpoliitilises mõtlemises. Koos teiste praeguseks ajaks Õhtumaa kultuuri iseloomustavate ideaalidega tekitas usuvabaduse idee enne selle „absoluutset tõestamist“ ja poliitilist kehtestamist palju teoloogilisi ja filosoofilisi vaidlusi.

Seetõttu on uusaegses Euroopas loodud usuvabadusarusaam üdini läänelik, Õhtumaa filosoofilist traditsiooni eeldav ja siinsetele poliitilistele vajadustele vastav. Alles teadusrevolutsiooniga kaasnenud progressi idee tekitas Lääne haritlaskonna hulgas arusaama, et on olemas universaalne ja objektiivne viis maailma kirjeldada.¹ Kuna kogu universum paistis

¹ Ernst Gellner iseloomustab seda muutust sõnadega: „Vanad maailmad olid esiteks eraldi kosmosed: sihipärased, hierarhilised, „täendusrikkad“; ja teiseks mitte päris ühesed, koosnedes alamaailmadest, kus igal [alamaailmal] oli oma, ühese korrapära alla hõlmamatu väljendusviis ja loogika. Uus maailm oli esiteks moraalselt loid, kuid samas universaalne.“ **E. Gellner**. Nations and Nationalism. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983, pp. 22–23.

alluvat reeglitele, siis pidi saama ka inimsuhteid seletada universaalsete reeglite abil. Kõikehõlmav usuvabadusarusaam kuulus selle uudse maailmavaate juurde. Ent usuvabaduse sisu ei muutunud universaalseks. Usuvabaduse loomuõiguslik alus on pärast selle „avastamist“ olnud suuresti muutumatu ning seetõttu on universaalseks peetav usuvabadus, millest tänapäeva poliitikas, ajakirjanduses ja teinekord ka teaduses räägitakse, oma tekkeloo ja filosoofiliste aluste poolest läänemaailmale omane nähtus.

Kui Hiina haritlaskond säärase euroopaliku usuvabadusideaaliga 19. sajandi keskel esimest korda kokku puutus, oli neil seda raske mõista. Läänelikke väärtusi, kaasa arvatud usuvabadusarusaama eirati seni, kuni vastuolu kahe suure kultuuri vahel viis sõdadeni ning viimaks Hiina keisririigi languseni 1912. aastal. Samal aastal loodud modernse Hiina Vabariigi põhiseadus tagas usuvabaduse kõigile Hiina kodanikele. Sarnaselt kirjutati usuvabadus 20. sajandi vältel sisse teistegi nüüdisaegsete riikide põhiseadusesse ning paistis, et Õhtumaal postuleeritud inimõigused on tõepoolest universaalsed ja kohandatavad erinevatesse poliitilistesse ja kultuuritraditsioonidesse. Pärast II maailmasõda on inimõiguste „kompromissitu“ levitamine olnud üks Lääne „vaba maailma“ peamisi eetilisi loosungeid. Kuid Hiinas jäi usuvabadust austava põhiseaduse kehtestamisest ja demokraatlikest poliitilistest muutustest väheks. Juba Qingi keisririigi aegsed haritlased mõistsid, et läänelike väärtuste juurutamine Hiina kultuuritraditsiooni ei saa nii lihtsalt õnnestuda, kuna Hiina inimesel on teistsugune ja kohati Lääne ideaalidele vastandlik maailmavaade. 20. sajandi vältel on see ka korduvalt tõestust leidnud. Lääne sotsiaalpoliitilised teooriad ja väärtused kaotasid oma võlu ning Hiina Rahvavabariigis toime pandud ulatuslikud usuvaenamised ja riigi range kontroll religioosete organisatsioonide üle osutavad, et Hiina kultuur ei võtnud läänelikku usuvabadusideaali vaatamata poliitilistele muutustele omaks.

Mis tingis säärase olukorra? Kas Lääne „universalistlik inimõigusarusaam“ oli väär? Või on Hiina ühiskond „kaasaja arenguist maha jäänud“? Vaidlus usuvabaduse ja teistegi inimõiguste universaalsuse üle kestab tänini. Kultuuri relativism, mis sai alguse 20. sajandi esimesel poolel, on viimase poole sajandi vältel saanud tõsiseltvõetavaks teaduspriinitsiibiks ning ohustab uusajal tekkinud ja kaua aega Lääne poliitikat kujundanud universalismi positsiooni. Paljud maailma eri kultuuridest, seal hulgas ka Läänest pärit teadlased ei nõustu enam „universaalsete“ väärtuste ja neile rajatud poliitiliste veendumustega. Ometi jätkab Lääs harjumuspärast retoorikat ning „demokraatia eksporti“. Seetõttu on käesoleva uurimuse teema ja probleemipüstitus väga oluline,

kuna puudutab kultuuridevahelist lävimist ajal, mil suhtlus väljaspool ühte kultuurikonteksti on paratamatu.

ÜLEVAADE PROBLEEMI SENISEST UURITUSEST

Kahjuks on Hiina usuvabadusarusaama uurimisega väga vähe tegeletud. Uuritud on inimõiguste olukorda Hiina mõtteloos (Stephen C. Angle „Human Rights and Chinese Thought“; Marina Svensson „Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History“) ja kaasaegses poliitikas (Rosemary Foot „Rights Beyond Borders“; Merle Goldman „From Comrade to Citizen“), mis, tõsi küll, käsitlevad paratamatult ka usuvabadust, ent seda siiski vaid riivamisi. Mitmeid raamatuid ja artikleid on kirjutatud Hiina ajaloos toimunud religioosselt meelestatud ülestõusudest: Taipingi ülestõusust (Jonathan D. Spence „God’s Chinese Son“; S. Y. Yang „The Taiping Rebellion and the Western Powers“), Boxerite ülestõusust (Diana Preston „The Boxer Rebellion“) või varasematest Kollaste turbanite, Viie vaka riisi ülestõusust ja moslemite ülestõusudest. Lisaks on omaette uurimisvaldkonnana tegeldud kristluse ajaloo ja hetke olukorraga Hiina riigis (Stephen Uhalley Jr., Wu Xiaoxin „China and Christianity“; Richard Madsen „China’s Catholics“). Ent need, nii kristlust kui ka teisi religioone puudutavad uurimused on enamasti ajaloolised ja mitte kultuuriteoreetilised. Samuti on palju käsitlemist leidnud Hiina keisririigi kosmoloogia ja sellega seotud ortodoksia (Kwang-Ching Liu „Orthodoxy in Late Imperial China“). Samas peab mõnna, et Hiina ajaloo ja kultuuri kohta on kirjutatud niivõrd palju, et kõigest sellest ei ole võimalik ülevaadet saada. Toetudes Endymion P. Wilkinsoni koostatud Hiina ajaloo käsiraamatu „Chinese History: A Manual“ andmetele, ei ole põhjanevat kultuuriteoreetilist või ajaloolist uurimust Hiina usuvabaduse kohta seni kirjutatud.

METODOLOOGIA JA VORMISTUSLIKUD ISEÄRASUSED

Käesolev magistritöö on suuresti kultuuriteoreetiline, kuigi peatükkide lõikes on teoreetilise arutluse osakaal erinev. Esimene ja kolmas peatükk kirjeldavad enamjaolt ajaloolisi protsesse ning neljas, mis kätkeb endas ka kultuuriteoreetilist võrdlust, kirjeldab peamiselt Hiina rahva psühholoogilisi ja sotsioloogilisi iseärasusi. Vaid kolmas peatükk on läbinisti kultuuriteoreetiline, andes ülevaate Hiina usuvabadusarusaama põhialustest. Siiski teenivad ka ajalooline, psühholoogiline ja sotsioloogiline lähenemine Hiina rahvale ja kultuurile sama eesmärki –

kirjeldada Hiina kultuuri usuvabadusarusaama ja selle muutumist nii akadeemiliselt kui võimalik. Seetõttu on käesolev kirjatöö oma sisult eelkõige kultuuriteoreetiline uurimus.

Nimetatud põhjusel on Hiina kultuuri osakaal selles töös valdav, moodustades kolmveerandi kogu töö mahust. Euroopa kultuuri käsitletakse põhilise võrdlusainesena esimeses peatükis, ent võrdlusjoonte tõmbamist Hiina ja Euroopa kultuuri vahel tuleb ette ka teistes peatükkides.

Eurooplasest vaatlejana on minu ideoloogiliseks lähtealuseks läänemaine usuvabadusarusaam. Samas ei pretendeeri käesolev töö selle euroopaliku arusaama ainuõigsusele ega püüa tõestada ka vastupidist.

Spetsiifilise ainese leidmine osutus raskeks, kuna ei Hiina ega ka Õhtumaa usuvabadusarusaama ei ole eriti kultuuriteoreetiliselt nimetamisväärselt uuritud. Suurem osa kirjandust, millele selles uurimuses viidatakse, on kas muretsetud Hiina Vabariigist (Taiwan) või paljudatud seal asuvate ülikoolide raamatukogudes. Seejuures on püütud kasutada võimalikult tunnustatud autorite kirjandust või algallikaid. Kaheldava teabe puhul on fakte, aastaarve, hiinakeelsete mõistete või nimede kirjutusviisi kontrollitud peamiselt usaldusväärse Endymion P. Wilkinsoni koostatud Hiina ajaloo käsiraamatu „Chinese History: A Manual“ alusel. Samuti on teabe kontrollimiseks kasutatud mitmeid entsüklopeediaid ja Hiina ajaloo üldteoseid.

Hiina keelt translitereerides on kasutatud *pinyin*'i romanisatsioonisüsteemi, mis on tänapäeva teaduslikus kirjanduses kõige enam levinud (välja arvatud Taiwanil). Hiina autorite nimede puhul on kasutatud aga nii *pinyin*'i kui ka *wade-giles*'i romanisatsioonisüsteemi, kuna osa peaaesjalikult Hiina Vabariigist (Taiwanilt) pärit teadlasi eelistab oma nime endiselt romaniseerida vanemas *wade-giles*'i süsteemis. Seetõttu viidatakse Hiina autoritele nii, nagu nad seda ise teevad. Sama põhimõtte kehtib ka hiinlastest autorite ees- ja perekonnanime järjekorda silmas pidades. Selguse eesmärgil on hiinakeelsete mõistete ja mõnede olulisemate nimede puhul ära toodud ka nende algkeelsed vasted, mis esinevad vastava mõiste või nime järel sulgudes traditsioonilises ehk lihtsustamata kirjas ning on vajaduse korral koos *pinyin*'i romanisatsiooniga.

Töös on läbivalts kasutatud kursiivkirja, et tuua esile hiinakeelsete mõistete eestipärastatud tõlkeid (mitte lihtsalt tõlkeid) või harvaesinevaid ja uudseid mõisteid ja väljendeid. Erandiks on vaid neljas peatükk, kus kursiivkirjas on ka psühholoogilistes uuringutes kasutatud märksõnad. Teoste pealkirjad tekstis ja tsitaadid on jutumärkides. Kui tsitaat on väga kõnekas, esineb see tekstist väljatoodud lõiguna. Nurksulgudes on vaid need lause lõigud, mis ei ole mingil põhjusel osa algsest tsitaadist. Nii on ära toodud mõningad täpsustused või selgitused.

ÜLEVAADE TÖÖS KASUTATUD ALLIKATEST

Kuna Hiina kultuuriloo uurimine on väga lai teema ning sellest on väga palju kirjutatud, on üldise kultuuriajaloo ja üldajaloo kirjeldamisel püütud kasutada tunnustatud ja kõrgelt hinnatud vastavasisulist kirjandust. Lähiajaloo puhul on palju viidatud ja tsiteeritud Jonathan D. Spence'i teost „The Search for Modern China“, mis on peamiselt Qingi keisririigi ja 20. sajandi Hiina ajaloo arenguid käsitlev väga loetavalt kirjutatud monograafia. Samalaadne teos, mida on samuti käesolevas uurimuses palju kasutatud, on Immanuel Hsü Oxfordi ülikooli juures välja antud monograafia „The Rise of Modern China“. Lisaks neile on lähiajaloo käsitlemisel kasutatud ka John K. Fairbanki juhtimisel koostatud kuulsat „The Cambridge History of China, Vol XII: Republican China 1912–1949“. Üldajaloolise tausta puhul on korduvalt viidatud John K. Fairbanki, Edwin O. Reischaueri ja Albert M. Craigi kahasse kirjutatud teosele „East Asia: Tradition & Transformation“ ja Jacques Gernet' rohkem küll esemelist ajalugu kirjeldavale monograafiale „A History of Chinese Civilization“.

Hiina põlisreligioonide tutvustamisel on toetunud taoliste oluliste vastavasisulistele monograafiatele nagu Yao Xinzongi „An Introduction to Confucianism“ ja Eva Wongi „The Shambhala Guide to Taoism“. Seejuures on vajadusel tsiteeritud ka algallikaid Linnart Mälli, James Legge või Märt Läänemetsa tõlkes: Konfutsiuse „Vesteid ja vestlusi“, aga ka „Keskmist tavalist“, Mentsiuse „Mentsiust“, Lao Zi „Daodejingi“ ning Sun Zi ja Sun Bini „Sõja seadusi“.

Hiina kultuuriloo vahendamisel on viidatud paljudele teostele, millest tähtsaim on C. K. Yangi monograafia „Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors“. Teises peatükis loodud hüpotees *suurest ortodoksiast* ja *väikesest ortodoksiast* toetub eelkõige just C. K. Yangi Hiina religiooniajaloo kronoloogiale. Viimase teema käsitlemisel on samuti kasutatud Liu Kwang-Chingi koostatud artiklite kogumikku „Orthodoxy in Late Imperial China“. Kaasaja mõtteloo käsitlemisel on lisaks Jonathan D. Spence'i, Immanuel Hsü ja John K. Fairbanki eelpool nimetatud raamatutele kasutatud ka Columbia ülikoolis välja antud ja William T. de Bary ja Richard J. Lufrano koostatud „Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century“, mis on olnud asendamatu allikas 19. ja 20. sajandi alguse Hiina mõtteloo uurimisel.

Hiina inimõiguste problemaatikat puudutavais peatükkides on kasutatud peamiselt kahte vastavasisulist monograafiat: Stephen C. Angle'i „Human Rights and Chinese Thought: A Cross-

Cultural Inquiry“, mis on enamjaolt kultuuriteoreetiline võrdlev uurimus, ja Marina Svenssoni „Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History“, mis käsitleb kultuuriteoreetilise võrdluse kõrval ka ajaloolisi arenguid. Mõlemad nimetatud teosed on kõrgelt hinnatud ja palju tsiteeritud.

Hiina ühiskonna psühholoogilisi kalduvusi uurides on peamiselt toetutud selle ala pioneeri Michael Harris Bondi koostatud kahele teosele „The Psychology of the Chinese People“ (1993) ja „The Handbook of Chinese Psychology“ (1996). Neis käsitletud andmed on küll pisut vananenud, ent kuna Hiina ühiskonna psühholoogiliste harjumuste uurimine on suhteliselt noor teadusharu, on sääraseid uuringuid tehtud võrdlemisi vähe ning seetõttu on aines raskesti kättesaadav.

Kõikide eelnevalt nimetatud teemade käsitlemisel on olnud suureks abiks Endymion P. Wilkinsoni koostatud Hiina ajaloo käsiraamat „Chinese History: A Manual“, mis on usaldusväärne allikas daatumite ja faktide kontrollimiseks ning hiinakeelsete mõistete seletamiseks. Lisaks on see Harvardi ülikooli juures välja antud monograafia suurepärase allikas kirjanduse leidmiseks.

Õhtumaa usuvabadusarusaama käsitlemisel on peamisteks allikateks Princetoni ülikooli juures ilmunud Perez Zagorini „How the Idea of Religious Toleration Came to the West“, mis on üks väheseid sel spetsiifilisel teemal kirjutatud monograafiaid. Samuti on selle teema kirjeldamiseks kasutatud Micheline R. Ishay „The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era“ ja Donald W. Treadgoldi „Freedom: A History“. Euroopa õigusajaloo teemat puudutades on palju tsiteeritud eesti keelde tõlgitud Hans Hattenhaueri „Euroopa õigusajalugu“, mis on väga põhjalik ja tunnustatud erialane monograafia.

TÖÖ KIRJUTAMISEL ESINENUD RASKUSED

Mitmeid raskusi tekitas töö kirjutamisel asjaolu, et teema on väga vähe uuritud. Esiteks ei ole otseseid analüüsivaid allikaid, millele oma uurimuses toetuda. See sunnib läbi töötama väga palju käesoleva kirjatöö teemaga vaid kaudselt seotud kirjandust, milles tihti peale mainitakse usuvabadust vaid põgusalt. Lisaks on võimatu omada täielikku ülevaadet Hiina kultuuri- ja ajaloost kirjutatud teostest, mistõttu on kaudset kirjandust kasutades kerge rajada mõni väide vääralt teemakäsitlusele. Selle probleemi vältimiseks on võimalusel kasutatud peaaesjalikult tunnustatud autorite kirjandust.

Tõsist raskust valmistab väga lai teemade ring, mida peab paratamatult usuvabadust kui eraldiseisvat uurimisvaldkonda uurides käsitlema. Võrdleva kultuuriteoreetilise uurimuse puhul on samuti keeruline viia end kurssi Õhtumaa ja Hiina kultuuri usuvabaduse probleemidega seotud seikadega. Kindlasti tuleks tulevikus neid teemasid palju põhjalikumalt käsitleda. Samuti valmistab raskust väga mitmekülgse teemaderingi ühtseks tervikuks põimimine ja arusaadava ülevaate loomine.

Hiina keele vaid osaline tundmine on loomulikult Hiina kultuurilugu käsitledes takistuseks. Seetõttu on uurimuses kasutatud suuremalt jaolt ingliskeelseid allikaid. Samas peab mõnna, et enamasti käib inimõigustealane vaidlus just ingliskeelses kultuuriruumis ja seetõttu ei ole hiinakeelsete allikate vähene kasutamine otsene probleem. Hiina klassikaliste tekstide puhul on paralleelselt hiinakeelsete originaalidega kasutatud ainult väga tunnustatud tõlkeid.

UURIMUSES KASUTATUD MÕISTED

Loomulikult on käesoleva uurimistöö peamine mõiste *usuvabadus*, mis on selle töö raames nii filosoofiline kui ka poliitiline mõiste. *Filosoofilise usuvabaduse* all peetakse silmas maailmavaatelist veendumust, et eranditult kõigil inimeste on vabadus usku (või uskmatust) oma südametunnistuse järgi valida. *Poliitiline usuvabadus* on selle sama filosoofilise veendumuse poliitiline kehtestamine, mis harilikult eeldab riigi ja kiriku lahususe printsiibi tunnustamist. Rääkides usuvabadusest eripalgelistes kultuurides, on oluline mitte lähtuda vaid ühe kultuuri usuvabaduskäsitusest. Kui käsitleda usuvabadust Hiina kultuuriruumis, siis tuleb loobuda Lääne või mõne muu kultuuri eelarvamustest, mis võiksid edasist mõttekäiku väärata ning valedele tulemustele viia. Niisiis, kuna käesolev kirjatöö käsitleb kahte kultuuri, Õhtumaa ja Hiina kultuuri, on kasutusel ka kaks sisuliselt erinevat *usuvabaduse* mõistet.

Lisaks usuvabadusele esineb selles uurimuses ka mõiste *ususallivus*, mille all peetakse silmas eelkõige kultuurilist või poliitilist tava austada inimeste õigust oma südametunnistuse järgi usku valida. *Ususallivusega* paralleelselt kasutatakse täpsemat mõistet *ususallivustava*, mille tähendus on sama. *Ususallivus* erineb *usuvabadusest* selle poolest, et see mõiste ei väljenda aktiivset otsustust. Teisisõnu on *ususallivus* passiivne tava, mis tavaliselt kehtib, kuid ei ole ei filosoofiliselt määratletud ega ka poliitiliste institutsioonide või seadustega tagatud. Mõisteid *usuvabadus* ja *ususallivus* kasutatakse kohati tunnetuslikust sobivusest lähtuvalt läbisegi neid teineteisest rangelt eristamata.

Usuvabadusarusaam ehk *usuvabaduskäsitus* on usuvabadusega seotud filosoofiliste argumentide ja veendumuste süsteem, mis esineb ka mõistena *usuvabadusfilosoofia*. Paralleelselt on kasutusel ka mõiste *ususallivusfilosoofia*.

Õigusarusaam ehk *õiguskäsitus* on juriidiliste vaidluste ja veendumustega seotud filosoofiline süsteem.

Uudse mõistena kasutakse käesolevas uurimuses *usuvaenamise*² mõistet, mille all peetakse silmas usuliselt või teoloogiliselt põhjendatud tagakiusamist. Usuvaenamise mõiste võeti kasutusele eelkõige vajadusest lühendada tekstis väga tihti esinevat samasisulist kontseptsiooni. Usuvabadus eeldab usuvaenamise puudumist.

Kuna Hiina ajaloos on mõisteid *religioon* ja *ideoloogia* teineteisest väga raske eristada, kasutakse käesolevas kirjatöös mõisteid *riigireligioon* ja *riigiideoloogia* samatähenduslikult. Need mõisted väljendavad ühe riigi poolt ametlikult õigeks tunnistatud usulist ja/või teoloogilist süsteemi või kosmoloogiat, mis on mingil moel riigi valitsemisstruktuuridesse (nt seadused, ediktid) sisse viidud.

Ortodoksia ehk õigeusklikus on „mingi kindla religiooni raames õige õpetuse järjekindel pooldamine ja riituste range järgimine“³. Erinevalt eelnevast mõistepaarist ei pruugi *ortodoksia* olla seotud riigiga – kuid see ei ole ka välistatud.

Moderniseerumise all peetakse magistritöös silmas eelkõige Hiina kultuuris toimunud sotsiaalseid, majanduslikke ja filosoofilisi muutusi, mille käigus võeti kasutusele Lääne kultuuri teadussaavutused ja sotsiaalpoliitilised teooriad. Samas ei ole moderniseerumise mõiste paratamatult seotud vaid Läänega, vaid omandab Hiina kultuuriruumis teistsuguse tähenduse.

TÖÖ ÜLESEHITUS

Magistritöö jaguneb sissejuhatuseks, neljaks peatükiks, kokkuvõtteks, bibliograafiaks ja ingliskeelseks resümeeks. Peatükid on jaotatud kaheks kuni neljaks alapeatükiks, mis omakorda jagunevad alalõikudeks. Peatükid on tähistatud rooma numbritega (nt II), alapeatükid araabia numbritega, mille järel on punkt (nt 1.), ja alalõigud on tähistatud araabia numbritega, mille järel on sulg (nt 4)). Numeratsioon algab iga alajaotuse puhul algusest.

² *Usuvaenamise* mõiste pakkus käesoleva kirjatöö tarvis välja prof Tarmo Kulmar 10. märtsil 2008.

³ **T. Kulmar**. Üldine usundilugu I: Õppesõnastik. Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000, lk 53.

Esimese peatüki pealkiri on „Usuvabaduse sünni Lääne kultuuriruumis“, mis käsitleb usuvabaduse teket ja arengut Öhtumaa ajaloos kuni 20. sajandi alguseni. Selles peatükis antakse ülevaade Rooma vabariigi ja keisririigi aegsest õigusarusaamast ja ususallivustavast; kirjeldatakse nii algkristluse perioodil läbi elatud usuvaenamisi kui ka katoliku kiriku usuvaenamisteoloogiat, hereetikute tagakiusamist ja õiguskäsituse muutumist keskaegses Euroopas. Suurem osa esimesest peatükist on aga pühendatud usuvabaduse arengule Lääne kultuuriruumis, mis kätkeb endas uusaegse maailmavaate tekkimist, usuvabaduse sotsiaalpoliitilisi eeldusi ning usuvabaduse kujunemist esmalt filosoofiliseks ja seejärel poliitiliseks ideaaliks. Esimene peatükk lõpeb usuvabaduse poliitilise kehtestamise käsitlemisega 18. ja 19. sajandi vahel.

Teine peatükk, mis on eesmärgi poolest paralleelne esimese peatükiga, kannab pealkirja „Usuvabadus klassikalisel Hiina kultuuris“. See peatükk käsitleb Hiina konfutsianistliku ususallivustava kujunemislugu, andes esmalt ülevaate Hiina religiooniajaloost ning kirjeldades nn vabatahtlike usuorganisatsioonide tähtsust sealset usuvabadusarusaama väljakujunemisel. Teise peatüki raskuskese asub uudsete mõistete *suur ortodoksia* ja *väike ortodoksia* tutvustamises, milleta ei ole hiinalikku usuvabadusarusaama võimalik mõista. Teise peatüki viimane veerandik kirjeldab Hiina kultuuri ususallivustava toetavat valitsejaideaali.

Kolmas peatükk, „Hiina avanemine Lääne ideedele“, annab ülevaate Hiina ja Lääne kultuuride lävimisest, alustades varastest kokkupuudetest 2. sajandil m.a.j, kirjeldades uusaja vahel toimunud misjonitööd ning peatudes pikemalt 19. sajandi keerulistel suhetel. Erilist tähelepanu pööratakse Öhtumaa väärtuste ja sotsiaalpoliitiliste teooriate rakendamisele Hiina riigivalitsemises. Kolmas peatükk lõpeb Hiina Vabariigi loomisega 1912. aastal ning usuvabaduse poliitilise kehtestamisega.

Neljas ja viimane peatükk, mis kannab pealkirja „Läänelik usuvabadusarusaam klassikalisel ja postkonfutsianistlikus Hiina kultuuris“, tutvustab Hiina kultuurile iseloomulikke ja usuvabadusega seotud jooni. Esiteks tuleb vaatluse alla Hiina ühiskonnakorraldus ning sellest lähtuvad poliitilised hoiakud. Selle puhul pööratakse suurt tähelepanu psühholoogilistele uuringutele. Eelnevast temast sõltumatult vaadeldakse neljanda peatüki teises alapeatükis Hiina kultuuri poliitilist kosmoloogiat ja sellest tõusnud pingeid Lääne koloniaalriikide ja Hiina keisririigi vahel. Kolmanda sõltumatu teemana käsitleb neljas peatükk hiinalikku õigusarusaama, keskendudes seejuures nii loomuõigusele ja positiivsele õigusele kui ka moraalipõhisele

kogukonnaõigusele. Neljas peatükk lõpeb neid eelnevalt kirjeldatud teemasid kokku liitva Hiina ühiskonna moderniseerumist käsitleva alapeatükiga.

HÜPOTEES

Arutelu inimõiguste universaalse kehtivuse üle on üks huvitavamaid ja olulisemaid akadeemilisi vaidlusi meie kaasaja võrdlevas kultuuriteaduses, mille tulemusest ei sünni mitte ainult uus teaduslik tõdemus, vaid mis mõjutab suure tõenäosusega ka maailma tulevikku määravaid poliitilisi otsuseid. Käesolev kirjatöö püüab süvitsi kirjeldada Öhtumaa ja Hiina kultuurilisi erinevusi ning tõestada, et neist erinevustest tingituna on Hiina kultuuri arusaam inimõigustest, sealhulgas ka usuvabadusest, erinev Lääne niinimetatud universaalsetest inimõigustest. Püstitades sama hüpoteesi teise nurga alt, püüab uurimus näidata, et usuvabadus, millest enamasti tänapäeva poliitikas räägitakse, on läänelik usuvabadus, mis erineb oluliselt Hiina kultuuri konfutsianistlikust ususallivustavast.

I. USUVABADUSE SÜND LÄÄNE KULTUURIRUUMIS

Usuvabadus on osa Õhtumaa kultuurist. Nii loomulik ja nii iseenesestmõistetav, et tundub kohatu kahelda selle õigsuses ja kõikehõlmavuses. Ometi ei ole usuvabadust alati peetud vooruseks. Usuvabaduse tekkelugu on keeruline, hõlmates tuliseid vaidlusi, nõiajahte ja sõdu. Käesolev peatükk kirjeldab neid protsesse, mis võimaldasid meil sajandeid hiljem rääkida usuvabadusest kui ideaalist. Ent kogu uurimust arvestades on peatüki eesmärk tõestada, et sajanditepikkuse arengu tagajärjena loodud usuvabadusideaal rajaneb Õhtumaa filosoofilisel pärimusel ning on seetõttu oma olemuselt üdini läänelik.

Alljärgnev peatükk on mõneti referatiivne, kuna peab oma lühiduse juures andma piisava tausta edasiseks aruteluks. Lisaks viitab käesolev peatükk kohati ainult üksikutele allikatele, mis on tingitud usuvabaduse arengulugu käsitleva analüüsiva kirjanduse vähesusest.

1. USUVAENAMINE KESKAEGSEL KATOLIIKLIKUL ÕHTUMAAL

Alates esimestest Sumeri riikidest Mesopotaamias ja vaaraode võimust Egiptuses, läbi keskaegsete kalifaatide ja tsesaropapistiku Bütsantsi, kuni 20. saj alguse Atatürki reformideni Türgis ja viimase keisri Pu Yi troonilt tõukamiseni Hiinas on teokraatia või vähemalt suundumus teokraatiale olnud üks levinumaid riigiideoloogiaid. Aga vaatamata sellele, et Bütsantsi kirikuriiki, Ottomani sultanaati ja Hiina keisririiki valitseti suuresti sarnaselt katoliikliku Euroopaga, mis oli suurim usku ja võimu põimiv teokraatlik autoriteet Õhtumaal, tekkis usuvabadus, nii nagu me seda täna tunneme, ainult Läänes. Toonases Õhtumaas pidi seega olema midagi erilist. Selle peatüki esimene alajaotus käsitleb Õhtumaa kultuuriruumi alustalasisid, valitsusideaale, erinevaid õigusarusaamu ja nende muutumist ning usuvabaduse kõige varasemaid lähteid. Põgus pilk Rooma riigi ja kristliku kiriku ajalukku toob välja tunnused, millela ei ole võimalik mõista usuvabaduse läänelikku olemust.

1) ROOMA ÕIGUS KUI ÕHTUMAISE ÕIGUSIDEAALI ALUS

Usuvabaduse üks alussambaid on rooma õigus. Rooma kuningriigi ajal tekkinud ning vabariigi ajal oma täiuse saanud valitsusideaal ja sellest johtuv õigusarusaam rajanes kokkuleppel, et kõik kodanikud on seaduse ees võrdsed. „See oli kodanike õigus, kodanike poolt kodanike jaoks välja arendatud ja kasutatav,“ kirjutab õigusajaloolane Hans Hattenhauer ja lisab, et seejuures „ei

olnud riik ülessem ega kodanikud madalamal.⁴ Teisisõnu, riigi asi oli kogu rahva asi (*res publica*). Kuna kodanike hulgas oli nii rooma paganaid kui ka juute, zoroastriste ja paljude teiste usundite esindajaid, kehtis seaduse kaitse nende kõikide suhtes võrdselt. Tõsi, usuvabadus ei olnud Rooma riigi rangete põhimõtete hulgas, vaid kehtis kui praktiline tava, mis tagas riigis korra ning lasi äril õitseda. Hiljem näeme, et ka Hiina keisririik ei erinenud selle poolest kuigivõrd ning ka uusaegses Euroopas tõsteti säärane tava taas au sisse.

Rooma vabariigi kaasaegsetes suurriikides – Mauryate Indias, Partias, Hani keisririigis – juurdus võim ja õigus jumalikus autoriteedis⁵, mistõttu Rooma põlgas Aasia despootiaid ning tõenäoliselt oleks põlanud ka kaasaegset Hani keisririiki Hiinas, kui vaid oleks teadnud sealsest kosmoloogiast⁶. Ajapikku sai aga Roomast endast keisririik ning Rooma hakkas üha enam meenutama varem põlatud Orienti. Ilmekal kombel tekkis jumalik keisrikultus just Rooma idaprovintsid (Süüria, Mesopotaamia, Assüüria), kus kuningad ja valitsejad olid alati olnud jumalikud. Roomas endas ei tohtinud aga säärasel mõtteviisil esimese keisri Octavianus Augustuse (27 e.m.a – 14 m.a.j) sõnutsi kohta olla⁷, kuna keiser pidi jääma kodanikuks nagu kõik teised. Kuid ometi levis keisrite jumalikuks ülistamine ka Rooma läänepoolsetesse provintsidesse ning vabariigi ideaal taandus. Rahvakoosolekud kui rahva kõrgeima võimu ja roomaliku õigusideaali alus kaotasid oma tähtsuse. Ka senat ei olnud enam sõltumatu võimu kandja, kuna vaatamata keisri seaduslikule võrdsusele teiste kodanike seas seadis Augustus oma autoriteedi (*auctoritas*) senaatorite õigusvõimu asemele ning võrdsemana võrdsete seas tegi otsuseid põhimõtteliselt omapäi. „Millist korraldust keiser iganes ei annaks, sellel on seaduse jõud,“ kirjutab jurist Ulpianus 3. sajandil, ajal, mil keisrite võim oli ülim.⁸

Näeme, et ka siis, kui Rooma vabariik oli juba surnud, ei kiirustanud Augustus jumaliku keisrikultuse sisseviimisega, sest see läinuks roomaliku õigustunnetusega vastuollu. Kuid

⁴ **H. Hattenhauer**. Euroopa õigusajalugu. Tallinn, Juura, 2004, lk 94.

⁵ Huvitaval kombel olid legendi järgi ka Rooma kuningriigi seadused inspireeritud Numa, teise Rooma kuninga müütilise kaasa, nümfi Egeria jumalikus tarkusest. (**J. G. Frazer**. Kuldne oks. Tallinn, Varrak, 2001, lk 21). Sel ajendil võinuks Rooma valitsejad tahtmise korral tõestada oma jumalikkude päritolu. Frazer mainib ka legendi, mille järgi olevat Rooma esimesed keisrid Juliuste suguvõsast kunagise Alba Longa ülempreestri ehk *flamen dialis*'e, Juluse, järeltulijad. Viimane oli nii Jupiteri preester kui ka tema maine kehastus. Kuid esimese Alba soost kuninga valis pärimuse kohaselt rahvas ning selleks ei saanud mitte Julius, vaid viimase sugulane ja Rooma rajajate esiisa, Silvius. See legend näitab taas rahva tähtsat rolli Rooma riigiparaadis. **J. G. Frazer**. 2001, lk 136–141.

⁶ Kaubanduslik kontakt oli Rooma ja Hani keisririigi vahel olemas. Kui palju aga teati teineteise valitsemiskorrast, ei ole siinkohal mõistlik spekuloida. Vt: kirje nr 188.

⁷ **Augustus**. Res gestae. chp 24. Monumentum Ancyranum —

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Augustus/Res_Gestae/4*.html – 12.11.2007

⁸ **H. Hattenhauer**. 2004, lk 103.

suhtumine keisrissse kui isandasse ja jumalasse (*dominus et deus*) sai Rooma riigi viimastel sajanditel üha tavalisemaks. Keisri kummardamine jumalana oli iga Rooma keisririigi kodaniku kohus, mis lõi aluse riiklikuks usuvaenamiseks⁹ ning tekitas juutide ja noore kristlaskonna hulgas suurt pahameelt. *Res publica* ehk õigusriigi idee vajus Euroopas mõneks ajaks varjusurma ning leidis taas soodsa pinnase alles renessansiaegsetes Itaalia vabariikides, Madalmaades ja Inglismaal.

2) KRISTLUSE VÕIMULETULEK JA KATOLIIKLIK ÕIGUSIDEAAL

Järgneval rohkem kui tuhandel aastal meenutas Õhtumaa õigusruum hiinalikku õigusideaali enam kui mõnel teisel ajaperioodil. 4. sajandi alguseks oli kristlus tagakiusamisest hoolimata levinud üle terve Rooma maailmariigi ning võitnud poolehoidjaid ühiskonna kõigis kihtides. Alates Constantinusest, kes asus troonile 306. aastal, sai Euroopa endale rea kristlastest keisreid ja kuningaid ning kuni riigi ja religiooni lahususe printsiibi tekkeni käisid usk ja võim Euroopas käsikäes. Neis tingimustes oli usuvabadus poliitilise ideaalina võimatu.

Constantinus tegi kahasse kaaskeiser Liciniusega 313. aasta Milano ususallivusediktiga¹⁰ lõpu riiklikele kristlaste tagakiusamistele ja alustas nii ühte olulisemat pööret Õhtumaa ajaloos, kristluse võimuletulekut. Ometi ei anna edikt poliitilistel põhjustel kristlusele eelisseisundit teiste usundite ees ning valib hoolikalt sõnu kirjeldamaks *jumalat* nii, et see kõigile Rooma riigis levinud usundeile ja filosoofiatele oleks vastuvõetav. Üks edikti sissejuhatavaid ja sisu kokkuvõtvaid lauseid kõlab:

„[...] me arvame, et peame nii kristlastele kui ka kõigile teistele andma vabaduse austada mistahes religioosset väge, mida nad soovivad [...].“¹¹

Kuid järgneva vähem kui saja aastaga koondas kristlik kirik enda kätte kogu vaimuliku ja ilmaliku võimu ning nimetas end katoliiklikuks¹² ehk üleilmseks ja ainsaks tõeliseks kirikuks,

⁹ Usuvaenamise mõiste on lahti seletatud sissejuhatuses.

¹⁰ Milano ediktile (mis ei olnud tegelikult ediktina välja antud) oli eelnenud 311. aasta Galeriusse, Liciniuse ja Constantinusse ühine ususallivusedikt, mis ei olnud enam kui vaid eelnenud tagakiusu lõppu ja ühtlasi allajäämist kuulutav paber; ning 313. aasta Maximianuse enne surma avaldatud ususallivusedikt, mis andis kristlastele vabaduse tegutseda ja taastada oma kirikud. **A. R. Whitham**. *The History of the Christian Church: to the Separation of East and West*. London, Rivingtons, 1948, pp. 167–169.

¹¹ **V. Keil**. *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. S 58–61.

mis ei salli enda kõrval ühtegi teist. Võimutäiuse sai kristlik kirik keiser Theodosiuse 391. aasta ediktiga, mis tegi Nikaia oikumeenilisel kirikukogul vastu võetud usutõdedest ametliku Rooma riigi usu ning sest ajast sai kristlusest ainus seaduslik religioon riigis¹³.

Katoliku kirik põhjendas oma õiguslikku võimu väitega, et see on Jumalast. Suuresti sarnaselt konfutsianistliku kosmoloogiaga, oli ka kristlik kirik ainus legitiimne võim Jumala loodud maa peal¹⁴, modelleeritud taevase korra hierarhilisel alusel, mille tipus seisis Rooma piiskop ehk paavst. Viimane oli põhimõtteliselt üle kõigist ilmalikest isandaist, kes käsutasid vaid maist *potestas*'t, aga mitte taevast *auctoritas*'t. Autoriteet, mis varem oli kuulunud Rooma keisrile, kuulus nüüd kirikule. Riik põimiti sedavõrd usu ja kiriku külge, et edaspidi mõisteti riiki ainult kiriku kaudu. Ideaalis andis kirik kuningaile õiguse valitseda justkui oma ilmalikele läänimeestele. Kuigi paavsti võim endast alamate ilmalike isandate üle (*super gentes et regna*) oli peamiselt sümboolne ja ei saanud kunagi tegelikkuseks, liitis säärane poliitiline ideaal kogu Õhtumaa ühtseks ladina kultuuriruumiks. Niisiis ei olnud varakristlik kirik katoliiklik ehk kõikehõlmav mitte ainult oma geograafilise ulatuse tõttu, hõlmates suurt osa tuntud maailmast, vaid ka apostelliku päritolu ehk autoriteedi tõttu, mis viib kiriku legitiimsuse läbi Peetruse tagasi Kristuse ja Jumalani. See arusaam on „keiserliku paavstluse“ ideaali alus, mis leidis A. R. Whithami sõnutsi oma esimese tõelise kehastuse Damasuses, kes asus Rooma piiskopitrooni 366. aastal¹⁵. Augustinus valas selle idee teoloogiasse raamatus „Jumalariigist“ (*De Civitate Dei*), mille kohaselt pidi kirik enda peale võtma nii ilmaliku kui ka vaimuliku valitsuse.

Säärasele autoriteedile toetudes võis kirik kujundada Õhtumaa õigusruumi oma äranägemise järgi. Tõsi, esimestel sajanditel Rooma riigile alludes kuulus kristlik kirik koos teiste organisatsioonidega riigi jurisdiktsiooni alla ning nii Jeesus kui ka Paulus manitsesid oma järgijaid riigile kuuletuma. Pärast kristluse võimule tulemist aga suhtumine riiki ja õigusesse muutus. „Kui riik hoolitses poliitiliste raamide eest, siis kirik võttis oma kontrolli alla õiguse

¹² Katoliiklikuks pidas end kristlik kirik tegelikult juba 2. saj alguses. **J. Pelikan**. *The Riddle of Roman Catholicism: Its History, Its Beliefs, Its Future*. London, Hodder and Stoughton, 1960, p. 24.

¹³ Theodosius Suure ediktis kirjutatakse: „Meil on hea meel teatada, et kõik meie armu ja vahendusega valitsetud rahvad peavad vankumatult kuuletuma usule, mida õpetas roomlastele Püha Peetrus.“ **E. Gibbon, B. Radice**. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol III: *The Revival and Collapse of Paganism*. London, The Folio Society, 1985, pp. 294–295.

¹⁴ Kiriku soov olla kõikehõlmav ehk üleilmne juurdub juutluses, kus on levinud unistus koondada kogu inimkond Jumala trooni ette. **J. Pelikan**. 1960, p. 24. Samuti leiame Aamose raamatus 9:7 Jumala suust pärit lause: „Eks ole teie, Iisraeli lapsed, mulle etiooplastega üheväärsed?“, mis näitab Vana Testamendi üleilmseid väärtusi.

¹⁵ **A. R. Whitham**. 1948, p. 238.

sisu“, kirjutab Hattenhauer¹⁶. Ilmaliku õiguse kõrvale tekkis kristlik kanooniline õigus (*Corpus iuris canonici*), mis rajanes suuresti küll roomalikul õigusel, kuid mille aluseks oli siiski kristlik maailmatunnetus, ning mis erines seetõttu paljuski oma eelkäijast. Kristlik õigus lähtus jumalikust ilmutusest, mis oli vahendatud inimestele Jeesuse, apostlite ja kirikuisade kaudu ning seepärast ei olnud see iseseisev õigus iseeneses (nagu oli olnud rooma õigus), vaid sõltus suuresti Jumala maiste asemike tõlgendusest¹⁷. „Püha õiguse kultuurides kuulub kõigis õiguslikes küsimustes viimane sõna religiooni haldajale.“¹⁸ Siiski ei tohi siinkohal jääda mulje, justkui oleks varakristlik õigus olnud täiesti meelevaldne. Vastupidi, tänu suurele arvule kristlastest juristidele ja oraatoritele muutus kirik juba teise inimpõlve vältel hierarhiliseks õiguskirikuks. 325. aastal Nikaia kontsiilil vastu võetud Nikaia usutunnistus oli ühtlasi ka õigusnorm, mis määras kiriku ja riigi olemuse sajandeiks. Kuid kirik valas seaduse vormi Jumala sõna, mis oli vahendatud, ning mis laenas rooma õiguselt vaid vormi, kuid mitte sisu. Seega oli Nikaia usutunnistus juba iseenesest tõlgendus. Piibel oli autoriteetsem ilmalikest õigusnormidest, nii nagu paavst oli autoriteetsem ilmalikest isandaist. Varase kiriku eliidi arvates ei võivat seadus kunagi tagada tõelist hüvangu¹⁹, seepärast võis ja tuligi õigust usust ja pühakirjast lähtudes tõlgendada.

Ühes olulises seigas siiski erines varase Õhtumaa poliitiline kord konfutsianistlikust. Nimelt ei suudetud katoliiklikus Euroopas kunagi ühendada paavsti kui vaimuliku isanda ja keisri kui ilmaliku isanda rolle. Kissinger kirjutab oma „Diplomaatias“, et „kui Püha Rooma keisril oleks kunagi õnnestunud kehtestada keskne kontroll kõigi territooriumite üle, mis teoreetiliselt tema jurisdiktsiooni alla kuulusid, oleksid tema suhted Lääne-Euroopa riikidega võinud kujuneda samasuguseks nagu Hiina Keskmise kuningriigi suhted oma naabritega“²⁰. Sama võib väita ka paavsti kohta – paavsti võim Õhtumaa üle oleks potentsiaalselt kujunenud veelgi täielikumaks, kuna Püha Rooma keisrile ei omistatud kunagi paavstile kuulunud jumalikke atribuute. See keskaegse Lääne omapära tekitas pikaks ajaks kiriku ja riigi vahele pingevälja, mis võimaldas hiljem tekkida kiriku ja riigi lahususe printsiibil.

¹⁶ H. Hattenhauer. 2004, lk 170.

¹⁷ „Mu kõlvulisus pärineb Jumalalt, kes on teinud mind kõlblikuks teenima uut lepingut, ei mitte kirjatahe, vaid vaimu lepingut, sest kirjatäht suretab, Vaim aga teeb elavaks.“ 2Kr 3:4–6

¹⁸ H. Hattenhauer. 2004, lk 187.

¹⁹ H. Hattenhauer. 2004, lk 132.

²⁰ H. Kissinger. Diplomaatia. Tallinn, Varrak, 2000, lk 63.

3) KRISTLIK USUVAENAMISE TEOLOOGIA

Kirikuriigi ja kristliku õigusruumi lähtealuseks oli usk ning selle süstematiseeritud vorm, teoloogia. Samas rakendati teoloogia ka uut riigikorda ja õigussüsteemi kaitsma. Kiriku õpetus ning suhtumine eri meelt kristlastesse ja teistesse religioonidesse, kes võiksid oma erineva õpetusega katoliku kiriku maailmakorda väärata, kujunes just säärases valguses ning mõistagi ei olnud see salliv. Toetudes eelpool kirjeldatud hierarhilisele maailmamudelile ja kiriku vahendatud usu- ja tõemonopolile, löid kirikuisad usuvaenamise teoloogia, mis sai 5. sajandi alguseks katoliku kiriku lahutamatuks osaks. Kõik muu väljaspool kiriku vahendatud „ainsat“ tõde tembeldati hullumeelsuseks ja väärdõpetuseks – hereesiaks.

Juba esimene kristlaste põlvkond vaatas teisitimõtlejate peale viltu. (Arvatavasti pärineb säärane suhtumine teisitimõtlejatesse juutlusest, kuna vaevalt sai nõnda lühikese ajaga kristlaste seas tekkida nii ühtne arusaam väärast usust.) Uues Testamendis kasutatakse sõna *αἵρεσις* hukkamõistvalt kirjeldamaks pahelist uskumist või väärastunud sekti, mis erineb oluliselt selle sõna klassikalisest neutraalsest kasutusviisist. Väljaspool pühakirja kasutas sõna *hereesia* halvustavalt esimesena Antiookia Ignatius, kes nimetab nii gnostikuid.²¹

Paganatest teisitimõtlejate tagakiusamine oli kuni kristluse võimuletulekuni vaid pelk sõnasõda, hoopis uue tähenduse omandas usuvaenamine käsikäes poliitiliste muutustega 4. sajandil. Esimene kristliku Rooma riigi poolt läbi viidud usuline tagakiusamine algas 317. aastal ja oli suunatud donatistidest teisitimõtlejate vastu²². Innustatuna Pauluse riigiteoloogiast lõi Augustinus selgepiirilise usuvaenamise teoloogia, mis nüüd võis loota ka ilmalike isandate toele. Esmalt jõuga katoliku usku pööramist põlanud Augustinus õigustas usuvaenamist ning põhjendas seda Rooma kirja lõiguga 13:1–2:

„Iga hing alistugu ülemate meelevallale, sest ei ole meelevalda, mis ei oleks Jumala käest [...] Nõnda siis, kes paneb vastu meelevallale, paneb vastu Jumala antud korraldusele, vastupanijad aga saavad enese peale nuhtluse.“

Augustinuse usuvaenamisteoloogia oli pedagoogiline ehk kasvatusliku iseloomuga, mis jäi iseloomustama kogu keskaegset lähenemist teisitimõtlejatesse. Ta uskus, et eesmärk pühitseb

²¹ P. Zagorin. How the Idea of Religious Toleration Came to the West. Princeton, Princeton University Press, 2003, pp. 19–20.

²² A. R. Whitham. 1948, p. 181.

abinõu. Kuna väljaspool kirikut ei saanud hing päästetud, siis oli lubatud kõik, kaasa arvatud piinamine, et tuua hing taas tõe juurde ehk tagasi kiriku rüppe. Usuvaenamine oli seega teoreetiliselt teisitimõtleva enese huvides, mistõttu ei pooldanud Augustinus süüdimõistetute tapmist, vaid soovis, et neile jäetaks võimalus patukahetsuseks.²³ Hereetikute surmamine jäigi pikaks ajaks erandlikuks²⁴. Pärast Lääne-Rooma riigi langust 5. sajandi teisel poolel ning islami võidukäiku Aafrikas ja Lähis-Idas vähenes hereesiate arv sedavõrd, et kirik sai vabalt tegeleda Euroopa „uskmatute barbarite“ ristiusustamisega. Viis sajandit hiljem võrsus aga just neil kunagistel piirialadel uus hereesiate põlvkond: katarid, valdeslased, lollardid, hussiidid jne, kelle vastu võideldi samuti Augustinuse teoloogiale toetudes.

Katoliku usk ja kirik olid toona sedavõrd tihedalt poliitika ja ühiskonnaga põimunud, et enesestmõistetavalt nähti hereesiais mitte ainult teoloogilist, vaid ka sotsiaalpoliitilist probleemi. Umbes 1140. aastal anti usuvaenamisele uus juriidiline mõõde, kui Gratianuse, Bolognast pärit juristi kirjutatud „Decretum“ (*Decretum Gratiani*) sai kanoonilise õiguse tähtsaimaks osaks. „Decretumi“ teises osas kirjeldatakse hereetikuid Augustinuse sõnadega kui uute ja väärade uskumuste leiutajaid või järgijaid, keda võib õigusega taga kiusata. Nii sai hereesia esmakordselt kirikuõiguses defineeritud.²⁵ Paavst Innocentius III käsul (*Vergentis*) said 1199. aastal hereetikute ka riigireeturid (*lèse-majesté*), kelle karistuseks oli surmanuhtlus²⁶.

Säärased muutused rajasid tee üha sagedasematele ja ulatuslikumatele tagakiusamistele ja viimaks ka inkvisitsioonile, mis sai ametlikult alguse 1233. aastal dominikaani ordule välja antud paavst Gregorius IX korraldusest väärituskujujaid süstemaatiliselt otsida ja karistada. Dominikaanide endi seast pärit Aquino Thomas, üks tähtsamaid keskaegseid teolooge, toetas inkvisitsiooni oma suurteoses „Summa Theologica“ sõnadega:

„Õigusega võib neid [hereetikuid] mitte ainult kirikust ekskommunitseerimise teel eemaldada, vaid ka surma läbi maailmast eraldada, sest usu kui hinge aluse kahjustamine on tõsisem asi kui raha võltsimine, mis toetab ilmalikku elu.“²⁷

²³ P. Zagorin. 2003, pp. 24–33.

²⁴ Esimene usuvaenamise tagajärjel elu kaotanud hereetik oli 385. aastal keiser Maximuse käsul hukatud Hispaania piiskop Priscillian. P. Zagorin. 2003, p. 23.

²⁵ P. Zagorin. 2003, p. 37.

²⁶ P. Zagorin. 2003, p. 39.

²⁷ Aquino Thomas. Summa Theologica. Secunda Secundae Partis, 11. — <http://www.newadvent.org/summa/3011.htm> – 17.01.2008

Keskaja lõpp ja uusaja algus oli periood, mil usuvaenamine Õhtumaal saavutas suurima ulatuse. Hereetikuid peeti haigeteks inimesteks, kelle karistamine ja ka surmamine oli nii toonase teoloogia kui ka seadustega kooskõlas ning, nagu eelpool tähendatud, toimus tagakiusamine nende endi hüvanguks. Usuvaenamisteoloogia ülim eesmärk oli esmalt „eksinud“ hinge päästmine. See põhimõte jäi aga keskaja lõpuks tahaplaanile, sest hereetikute aitamise kõrval pidi kirik tagama ka oma usumonopoli ja ühtsuse ning poliitilise ja sotsiaalse stabiilsuse. Ükski nn uue põlvkonna hereesiaist, kuni protestantluse tekkeni, ei suutnud püsima jääda.

Siiski ei maksa vara- ja keskaja kristlusesse ning toimunud usuvaenamisse suhtuda täieliku hukkamõistuga. Esiteks seetõttu, et kogu inkvisitsiooni õudustele vaatamata ei tohi teha seda viga, et pidada neid teolooge ja kogu toonast ühiskonda tervikuna moraalselt väärastunuks. Ajaloolane dr Mandell Creighton rõhutas juba 19. sajandil seda teemat käsitledes, et keskaja kiriku juhitud usuline tagakiusamine ei lähtunud mitte üksikisikute inimeste vigadest, vaid oli ühiskonna ideoloogia loomulik osa, mille õigsust ei pannud pikka aega keegi kahtluse alla²⁸. Teiseks seetõttu, et vaatamata oma sallimatusele lõi kristluse levik eeldused usuvabaduse tekkeks – usuvabaduse idee on armu ja vägivallapõlguse idee kaudu kristluse olemusse sisse kirjutatud. Kuigi usuvaenamine oli teoloogiliselt põhjendatud, oli selle kaudne eesmärk alati poliitiline. Juba varajased teoloogid nagu Tertullianus pidasid sunniviisilist kristlusesse pööramist valeks. Olgugi et Tertullianus ei käsitlenud hereetikuid kristlastena, uskus ta põhimõttelisse usuvabadusse (*libertas religionis*), kuna nii positiivne õigus kui ka loomuõigus lubavad igapähele uskuda oma äranägemise järgi.²⁹ Peale sallivuse põhimõtte oli kristluse sõnum suunatud eelkõige hingele ning seetõttu oli kristlik kirik juba oma lapsekingades esmalt inimese, mitte riigi kirik – kuigi riik lasi sel pahatihti just vastupidi välja paista.³⁰ Seetõttu, vaatamata keskaegse Hiina ja Euroopa õigusruumi välistele sarnasustele, peitis viimane endas kristliku sõnumi näol usuvabaduse ja individualismi algeid, mis hiljem said Õhtumaa õiguse alusprintsipiideks ning muutsid lääneliku õigusarusaama hiinalikust väga erinevaks.

²⁸ P. Zagorin. 2003, p. 16.

²⁹ P. Zagorin. 2003, p. 21.

³⁰ Siiski ei maksa kristluse rolli ususalvuse loojana üle tähtsustada. Ka Rooma vabariigi aegne praktiline ususalvus ja pluralism, rääkimata Kreeka polistes õitsenud ideedest (stoikud), võinuks iseseisvalt viia põhjendatud usuvabaduse idee tekkeni.

2. USUVABADUSIDEAALI TEKE VALGUSTUSAJASTU EUROOPAS

Nagu eelmises peatükis selgus, ei saanud esimese 1500 aasta vältel kristluse ususalivust kuulutav olemus ja potentsiaal, luua usuvabadust pooldav poliitiline kord, tõelisuseks. Humanism uusaja rajajana pöördus tagasi klassikaliste keelte ja algse Piibli sõnumi juurde ning avastas, et usuvaenamine ei ole osa kristlikust õpetusest. Seega ei tegelenud uusaja helgemad pead Õhtumaal mitte usuvaenamisteoloogia täiendamisega, vaid püüdsid leida lahendust uuele poliitilis-teoloogilisele probleemile, kuidas saaksid Euroopa kirikud ja religioonid teineteise kõrval rahumeelselt eksisteerida. Tõsi, eelkõige keskenduti vaid Euroopa eri kirikute lepitamisele ja hooti ka juutluse küsimusele, kuid valgustusajastu ideed said aluseks ususalivuse laiemale mõistmisele, mida võis hiljem kohandada teistelegi suurtele religioonidele. Alljärgnevas peatükis käsitletakse Õhtumaa uut sotsiaalpoliitilist korda ning uusi filosoofilisi ideid, mis võimaldasid ususalivuse ideaalil tekkida.

1) USUVABADUSE SOTSIAALPOLIITILISED JUURED

Et eespool kirjeldatud arusaam usust saaks muutuda, pidi muutuma kogu Õhtumaa poliitiline ja sotsiaalne ülesehitus. Eelnevalt oli usuvabaduse levikule peamiseks takistuseks kiriku määrav roll riigiasjades ning püüd kõikehõlmavuse ehk katoliikluse poole, mis nõudis ühest arusaama usuasjadest ning tegi ususalivuse kui poliitilise ideaali võimatuks. 15. ja 16. sajandil toimunu lõi aga toonasel kiriklik-feodaalsel ühiskonnakorraldusel *unum sanctum*'il jalad alt. Kiriku nõrgenemisest ja vana ühiskonnakorra lagunemisest tekkinud poliitilise, õigusliku ja maailmavaatelse vaakumi täitis valgustusajal tärganud uus õigusarusaam ja rahvuslus.

Uus õigusarusaam, mida Hattenhauer nimetab mõistusõiguseks, eemaldus teoloogiast. Üks toonase aja kuulsamaid õigusfilosoofe, Hugo Grotius kirjutab: „Nii nagu Jumal ei saa kuidagi muuta seda, et kaks korda kaks on neli, nii ei saa ta muuta mittehalkaks seda, mis oma sisemiselt olemuselt on halb.“³¹ Edaspidi pidi õigus kõik vajaliku ammutama loodusest, st mõistusest. Uus õigus ei toetunud enam kiriku vahendatud jumalikule autoriteedile, mille kohaselt oli kirik alati õiguse annetaja oma ilmalikele läänimeestele, vaid „riigid reguleerisid õigusasju oma võimutäiusega, kirikut vahendajaks vajamata.“³² Reformatsiooni tagajärjena olid usu ja õiguse

³¹ H. Hattenhauer. 2004, lk 409.

³² H. Hattenhauer. 2004, lk 370–371.

maailmad teineteisest ka teoloogiliselt lahutatud, nii nagu olid lahutatud Jumala riik ja maine riik. Seejuures jäi kõik maine, ka „ihulik kirik“, riigi mõjusfääri (Rm 13)³³. Säärane õigusarusaam löi teoloogilis-filosoofilise eelduse modernse riigi tekkeks³⁴. Siinkohal aga veelgi olulisema uuendusena võimaldas uus õiguspõhine tõsikindlalt väita, et ka väärusulistel on õigusvõime³⁵.

Õigupoolest algas riikide vabanemine Rooma kiriku võimu alt juba enne reformatsiooni poolt kiriku ja riigi vahele löödud kiilu. 15. sajand oli selleks soodus, kuna katoliku kirik oli sisetülides lõhenenud ning teda vaevas oht riigikirikuteks laiali laguneda. „Kui siiani oli pidevalt kinnitatud Peetruse Aujärje ülimuslikkust, siis nüüd hakati selle silmnähtava saamatuse tõttu juhtima ülimuslikkust üha enam tagasi kontsiilidele ja rahvuskirikutele, seega ka ilmalike riikide kätte.“³⁶ 1438. aastal tugevdas Prantsusmaa kuningas Charles VII oma keskvaldumise kiriku arvelt „Pragmatiliste sanktsioonidega“, mille kohaselt pidi õigus toetuma rahvale. Ühtlasi tähendas see, et kõrgeim võim kuulus edaspidi kuningale kui rahva valitsejale³⁷, mitte aga paavstile kui õiguse annetajale³⁸. 1576. aastal avaldas Jean Bodin „Kuus raamatut vabariigist“, mis valas selle arusaama ka uude õiguskeelde. Ideaaliks sai absolutistlik kuningriik³⁹, mille sarnasust Hiina keisririigi ideaaliga ei ole raske tähele panna.

Inglismaal valitsesid paavstivastased meeleolud juba 14. sajandil, mil John Wyclif (Wycliffe) kirjutas kiriku moraalsest allakäigust ja rahaahnusest. Mitte vähem oluline ei olnud aga asjaolu, et Inglismaa ja Prantsusmaa vahel hävingut külvanud Saja-aastase sõja (1337–1453) esimesel poolel olid tollal Avignonis resideeruvad paavstid eranditult prantslased (1305–1378), mis mõistetavalt pani inglasi kahtlema kiriku erapooletuses. Seepärast kõitsid Wyclifi radikaalsemadki ideed Inglise õukonna tähelepanu. Ta nõudis kiriku eemaldamist riigiasjadest; uskus, et preesterkond ei ole ainuvõimalik inimese ja Jumala vahendaja, ning et ka lunastuse

³³ B. Lohse. Martin Luther. Tartu, Greif, 1996, lk 57–58.

³⁴ H. Hattenhauer. 2004, lk 378–379.

³⁵ H. Hattenhauer. 2004, lk 384.

³⁶ H. Hattenhauer. 2004, lk 358.

³⁷ Toonase ja tänapäevase *rahvuse* idee vahel on sügav erinevus. 15.–17. sajandini ei olnud „rahvus midagi enam kui patriootliku tundmuse objekt, mis konkreetsete poliitiliste struktuuride puudumisel oligi võib-olla maksimum, milleni võis jõuda. [...] Barokiajastu riigimehe jaoks ei olnud patriotism nii väärtuslik kui kindel lojaalsus monarhile.“ H. Kamen. Riigimees — Barokiajastu inimene. Ed. in chief Villari, Rosario. Tallinn, Avita, 2000, lk 16. Seega tuleb *rahvusriigi* mõiste kasutamisel olla ettevaatlik, kuna kuningriik, mis kasvatas rahvust ettekäändeks tuues oma keskvaldumise, ei olnud veel rahvusriik selle sõna otseses mõttes.

³⁸ H. Hattenhauer. 2004, lk 361–362.

³⁹ H. Hattenhauer. 2004, lk 394–396.

saavutamiseks pole preesterkonda vaja.⁴⁰ Inglismaa hakkas Rooma kirikust eemalduma ning siht võeti samuti absolutistliku kuningavõimu suunas. Wyclifi ideed viidi ellu kuningas Henry VIII reformatsiooniga (1533–1540).

Teoreetiline alus moodsale riigile pandi pärast ususõdu 1648. aastal sõlmitud Vestfaali rahulepinguga, milles kehtestatud uued printsiibid seadsid rahvusvaheliste suhete mängureglid paika kogu uusajaks⁴¹. Nende reeglite järgi oli riik territoriaalne tervik, mille siseasjadesse ei tohtinud ükski väline jõud sekkuda, ka mitte kirik⁴². *Uus riik* pidi olema nii õiguslikult kui ka poliitiliselt iseseisev. Seetõttu oli paratamatu, et modernsed riigid eemaldusid üleilmsest Rooma kirikust ja Püha Rooma keisritroonist kui nende varasemast lääniisandast⁴³. Kuna aga viimased mõistetavalt vaidlustasid uute riikide püha loomuse⁴⁴, ei saanud modernsed riigid loota kiriku vahendatud vaimulikule autoriteedile ning pidid oma võimu teisiti põhjendama. Modernistide koolkond⁴⁵ näeb rahvusluse teket just selles uute riikide vajaduses leida oma võimule usust sõltumatu võimubaas. Rahvuslus on seega ratsionaalsetel kaalutlustel rahva koondamiseks loodud tööriist⁴⁶, mis „loomuliku“ valitsemiskorrana sai uusaja riikide legitiimsuse aluseks ning taandas sellelt kohalt kristliku kiriku mandaadi.⁴⁷ Kuid lisaks moodustas ideaalis religioonist sõltumatu rahvusriik uue õigusmõistmise kõrval teise ususaldiva ühiskonna loomiseks vajaliku samba.

Kirjeldatud vastsete rahvusriikide ja katoliku kiriku lahkkelidest sai alguse ligi kaks sajandit väldanud ususõdade periood, mida peetakse õigusega üheks süngemaks Euroopa ajalooks. Samas näevad mõned ajaloolased eesotsas Herbert Butterfieldiga neis sõdades ka ususaldivuse tekke põhjusti⁴⁸. Nimelt usub Butterfield, et ususaldivus tekkis paratamatusest, kus riigid olid sõdadest nii materiaalselt kui ka vaimselt nõnda kurnatud, et ei suutnud enam oma religioossete vaadete

⁴⁰ **Barbara W. Tuchman.** A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century. New York, Ballantine Books, 1979, pp. 287–289.

⁴¹ Vestfaali reegleil põhineb ka Ühendatud Rahvaste Organisatsiooni (ÜRO) harta.

⁴² Kuigi suveräänse riigi alused loodi juba 17. saj, kulus veel umbes kaks sajandit, et neist riikidest saaksid 19. saj vältel tõelised rahvusriigid. **A. D. Smith.** Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell Publishers, 1986, p. 11.

⁴³ Vatikanil kulus mitu sajandit, enne kui suudeti uue olukorraga leppida. Paavst Leo XIII (1810–1903) ajal anti välja mitu modernse riigi ja katoliku kiriku suhteid reguleerivat entsüklikat, kus tunnistatakse riikide õigust võimutäiusele ja iga inimese õigust end vabalt poliitiliselt määratleda. **Justitia et Pax.** Die Kirche und die Menschenrechte. München: Kaiser Verlag, Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag, 1980. S 9.

⁴⁴ **H. Hattenhauer.** 2004, lk 357.

⁴⁵ Modernistide all on siinkohal mõeldud natsionalismi ja etnopolitikat uurivate teadlaste koolkonda.

⁴⁶ Erns Gellner nimetab rahvuslust muuhulgas viha tundmuseks (*sentiment*) (analoogiliselt religioossele tundmusele) mis tekib siis, kui eiratakse rahvusluse peamist nõuet, mille kohaselt peavad poliitilised ja rahvuslikud piirid ühilduma. **E. Gellner.** Nations and Nationalism. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983, p. 1.

⁴⁷ **A. D. Smith.** 1986, pp. 9–11.

⁴⁸ Ususõdade ajal nägi esimest korda päevavalgust *inimõiguste rikkumise* (*human rights violation*) mõiste.

est võidelda, ning pidid leppima erinevate arusaamade olemasoluga.⁴⁹ Kuigi Butterfieldi teoorias on omajagu tõtt, ei suuda see selgitada ususalivuse kui ideaali teket, sest kurnatusest tekkinud poliitilised kokkulepped ei kätkenud endas uut käsitus maailmast, kus erinevad religioonid võinuks kõrvuti eksisteerida. Arusaam, et õigus saab olla vaid ühel, püsis ja loomulikult arvasid nii katoliiklased kui ka protestandid, et õigus on just neil. Nõnda olid 1555. aasta Augsburgi usurahu Püha Rooma Keisririigis ja 1598. aasta Nantes'i edikt Prantsusmaal pelgalt ebastabiilsed poliitilised kompromissid, mis katkestasid ajutiselt verevalamise, kuid ei lahendanud tegelikku probleemi. Augsburgi usurahu ebaõnnestumise põhjuseks oli seik, et see nägi *cuius regio, eius religio*⁵⁰ printsiibi raames ette religioonide teineteisest eraldamist, mitte aga kooseksisteerimist⁵¹. Nantes'i edikt kehtis aga suurte piirangutega protestantidele ja ei rahuldanud tegelikult kumbagi vaenupoolt. Pole siis ime, et 1618. aasta Böömi (Tšehhi) protestantide ülestõusust alguse saanud Kolmekümneaastane sõda purustas kõik eelnevad kokkulepped ning tõestas veenvalt, et ususalivuse ideel puudus toonases ühiskonnas maailmavaateline tugi. Usuvabaduse arengulugu uurinud Perez Zagorin rõhutab Butterfieldi kritiseerides, et pelk pragmaatiline lahendus ilma ehtsa usuta ususalivusse ei saanudki tuua rahu vaenulike konfessioonide vahele.⁵²

2) USUVAENAMISE ÕIGUSTAMINE USUSÕDADE AJAL

Üks esimesi usuvaenamise probleemiga tegelenud humaniste oli katoliiklane Rotterdami Erasmus. Tema pidas hereetikute hukkamist vääraks ja põhjendas seda Augustinuse eeskujul väitega, et vääralt uskujaile tuleb anda võimalus patukahetsuseks. Ka muu usuline vägivald oli Erasmuse arvates taunitav, sest vägivald kutsuvat esile poolehoidu nii hukatute kui ka nende veendumuste suhtes ning töötavat niisiis eesmärgile vastu. Vägivald olevat õigustatud ainult tsiviilkorra tagamiseks ja sedagi vaid äärmuslikel juhtudel.⁵³ Ent Erasmus ei maini kordagi oma kirjades multireligioosset ühiskonda kui võimalikku lahendust Euroopat laastavale

⁴⁹ P. Zagorin. 2003, pp. 9–10.

⁵⁰ Kelle riik, selle usk.

⁵¹ Tegelikult püüdis Augsburgi usuvägivalla probleemi tõsimeeli lahendada. Ellu kutsuti väljarändamisõigus (*ius emigrandi*), mille kohaselt võis teiseusuline koos oma pere ja varaga mõistliku tasu eest riigist lahkuda. See piiras oluliselt vürstide omavoli. Samuti tegeleti killunenud riikidega, kus ei protestandid ega katoliiklased saavutanud selget enamust. H. Hattenhauer. 2004, lk 385.

⁵² P. Zagorin. 2003, pp. 10–13.

⁵³ P. Zagorin. 2003, pp. 64–65.

usuvägivallale. Ta säilitas veendumuse, et tõelisi religioone saab olla ainult üks ning ootas pingsalt kiriku taasühendamist.

Ka Thomas Morus (More), üks kuulsamaid varajasi humaniste ja Erasmuse kaasaegne, argumenteeris oma "Utoopias" usuvaenamise vastu. Veendunud katoliiklasena oli Morus aga hereetikute vastu karm, õigustades inkvisitsiooni ja teisitimõtlejate hukkamist, säilitamaks korda.⁵⁴ Seega läks Morus oma tegelikes arusaamades „Utoopias“ avaldatud vabameelsuse ja ususalivuse mõtetega, millesse ta väidetavalt ise ka ei uskunud⁵⁵, vastuollu⁵⁶ ning ei ole mõneti ära teeninud temale osutatud sallivusideaali rajaja au. Samas on tõsi, et Moruse tekst on Lääne poliitlisele mõtteloole oluline sõltumata autori tegelikest soovidest.

Ka protestantidele oli usuvaenamine õigustatud vahend võitlemaks väärituskujate vastu. Martin Luther, kes esmalt olude sunnil (Luther kuulutati 1520. aastal hereetikuks) taunis hereetikute hukkamist, hakkas hiljem poliitilist tuge koondades üha enam teisitimõtlejate tagakiusamist pooldama. Luther keelitas protestantidest ilmalikke võimukandjaid, et need „sunniksid oma alamaid alluma usulisele juhendamisele ja kuulama vaid autoriseeritud preestrid.“ Seejuures keeldus Luther tunnistamast, et säärane sund väärab usuvabaduse ideed, sest kedagi ei sunnita uskuma, vaid ainult kuulama. Steven Ozmenti sõnutsi seisnes Lutheri jaoks usuvabadus „vabaduses katoliiklasest protestandiks hakata“.⁵⁷ Siinkohal maksab meelde tuletada, et Luther ei taotlenud kiriku lõhenemist, vaid soovis seda reformida ja selles kontekstis on tema usk *ühte ainsasse kirikusse* täiesti mõistetav. Kõige selle juures võib Lutheri pauliinlikku arusaama inimesest kui oma ligimese teenrist pidada õhtumaise usuvabadusideaali aluseks. Ometi jääb see arusaam reformiteoloogia loodud konteksti piiresse, mistõttu ei saa Lutheri panust usuvabadusteoloogia arengus üle tähtsustada. Lutheri usk ainuõigesse protestantlikusse religiooni püsis muutumatuna surmani.

Niisiis ei saanud esimene põlvkond humaniste usuvaenamist vääraks tunnistada. Ususalivus esines 16. sajandi vältel mitmete autorite töödes kui idee, kuid kaugeltki mitte veel kui ideaal, mille poole püüelda⁵⁸. Vääramatult usk ühte õigesse religiooni, mille kõrval ei saanud olla teist,

⁵⁴ P. Zagorin. 2003, pp. 68–72.

⁵⁵ H. Hattenhauer. 2004, lk 365–366.

⁵⁶ P. Zagorin. 2003, p. 58.

⁵⁷ P. Zagorin. 2003, p. 76.

⁵⁸ Siiski oli üksikuid erandeid. Spiritualistist Sebastian Franck (1499–1542) oli usuvaenamise tuline vastane ning uskus, et kõigis religioonides ja filosoofiates on kübeke head, mistõttu kaitses ta hereetikuid ning pidas ka lugu kõigist religioonidest. P. Zagorin. 2003, p. 86.

püsis vankumatuna. Kuni 1648. aasta Vestfaali rahuni lähtus Euroopa „püsiva kirikuühitsuse fiktsioonist ja kõneldi üksnes erinevaist *religiooniparteidest*“⁵⁹.

3) USUVABADUSE KUJUNEMINE FILOSOOFILISEKS IDEAALIKS

Renessanss andis inimesele uue koha looduses. Inimene individualiseerus ja emantsipeerus. Uusaja ülimaks autoriteediks ei olnud enam jumalik ilmutus, vaid inimese mõistus. Algas ratsionalismi ajastu, mis võimaldas tekkida eelkirjeldatud uusaegsel õigusemõistmisel ja rahvusriigil, kuid mille kohaselt pidid ka usulised lahkkelid leidma mõistuspärase lahenduse. Nii teoloogiast kui ka õigusteadusest kõrvaldati traditsioon, nüüd oli tähtis ainult kõiges kahtlev mõistus ja *corpus iuris civilis*. Tänu rahvusriikide merkantilistlikele ambitsioonidele elavnes majandus ning tekkis kodanlus. Järgnevate sajandite vältel võrsus eelkõige just kesklassi seast mõtlejaid, kes nõudsid valitsejailt rikkuste ja ühiskondlike ametite võrdset ümberjagamist ning võrdseid õigusi, sealhulgas ka võrdseid religioosseid õigusi kõigile.

Sebastian Castellio (1515–1563), prantslasest preester ja teoloog, oli üks esimesi mõtte- ja usuvabaduse eest võidelnud teolooge Euroopa ajaloos. Kuigi Castellio ei olnud oma mõtetes iseseisev, lähtudes eeskujudest nagu Erasmus ja Sebastian Franck, oli ta esimene, kes tegi ususalivusest oma teoloogia ja ühiskonnateooria keskse idee. Castelliot ajendas tegutsema Hispaania päritolu arsti ja teoloogi Michael Servetuse põletamine tuleriidal 1553. aastal. Servetus hukati vaatamata asjaolule, et tema kirjutistel puudus sotsiaalne ja poliitiline suunitlus ning seetõttu ka otsene oht kiriku võimule ja sotsiaalsele korrale⁶⁰. Teisisõnu, Servetus hukati ainult puhtteoloogilistel põhjustel. Aasta hiljem avaldas Castellio kirjatöö „Hereetikutest ja sellest, kas neid tuleks taga kiusata“ (*De Haereticis*), et säärase ülekohtuga võidelda. Ta väitis, et kristliku usu sisu ei ole mitte üksikutes dogmades, vaid usus endas⁶¹, mistõttu ei saa Jumalasse valesti uskuda. See omakorda tingis tõdemuse, et usuvaenamine on sisutühi, kuna lähtub enamjaolt just nimelt dogmadest. Mõneti oma ajast ees olles mõistis Castellio, et religioossed teemad on hägused⁶² ja isegi kui teoloogia oleks täppisteadus, oli Castellio veendunud, et ilmalik võim ei saa usuašjades kaasa rääkida ega seetõttu ka kedagi uskuma või usust loobuma sundida. Ta kirjutas: „Kui kuningad ja raehärrad hoolitsevad usuašjade eest, ei saa olema usuvabadust (*libre*

⁵⁹ B. Lohse. 1996, lk 97–101.

⁶⁰ P. Zagorin. 2003, p. 96.

⁶¹ Hugo Grotius pidas kristlaste killunemist konfessioonideks haiguseks, mille põhjuseks on erinevad dogmad. P. Zagorin. 2003, pp. 175–176.

⁶² P. Zagorin. 2003, p. 117.

religion)“⁶³. Hereetik, sarnaselt kreekapärasele algele tähendusele, oli Castellio silmis teistsugusel arvamusel olev inimene, kelle *tõde* on samaväärne ükskõik kelle *tõega* võrreldes. Nii oli Castellio teinud ususalivuse heaks peaaegu kõik, mis vähegi teoloogi võimuses. Tema ideed leiavad edaspidi kordamist paljude valgustusaegse Euroopa mõtlejate töödes.

Neile veendumustele rajas Castellio oma ususaliva ühiskonnamudeli. Arusaamast, et usk Jumalasse, mitte üksikud dogmad, on kristluse tõeline sisu, võimaldas Castelliol näha kristlasi ühtse kogukonnana, mida seob üheselt mõistetav usk ja moraal⁶⁴. Samas adudes, et kirik on ühtsuse saavutamiseks liiga politiseeritud, leppis ta eri konfessioonide olemasoluga⁶⁵ ning töötas usuvaenamisest loobumise eesmärgil välja teoloogia, mis võimaldas usukogukondade rahulikku kooseksisteerimist ühes ja samas ühiskonnas⁶⁶. Ideaalis nägi Castellio⁶⁷ aga kristlikku kirikut endiselt ühtsena.⁶⁸

Usuvabadust kuulutanute seas oli Castellio aegses Euroopas palju teolooge ja kirikuõpetajaid või lihtsalt kristlikult meelestatud mõtlejaid, kes enesestki mõista püüdsid usuvabadust põhjendada Piiblist lähtuvalt. Kuid usuvabaduse teoloogiline seletamine seadis sellele mõningased piirid. John Milton (1608–1674), kelle „A Treatise of Civil Power“ rajaneb eranditult pühakirjal, rõhutas kiriku ja riigi lahususe printsiipi. Kogu tema usuvabaduse teoloogia toetus põhimõttele, et kristlus avaldab meile end järk-järgult, mistõttu ei tohi riik end usuasjadesse segada ning inimesi uskuma sundida, kuna hetkel tõenäo tunduv võib osutuda hiljem vääraks. Omasoodu tõe poole pürgivates sektides ei näinud Milton seega mingit ohtu riigile või ühiskondlikule korrale, vaid pidas neid „Issanda templi“ rajamisel koguni asendamatuks. Ent Miltoni arusaam usuvabadusest oli väga protestantlusekeskne, taunides katoliiklust ja „otsest valejumalakummardamist“. Oma teoses „Of True Religion“ keelitas Milton katoliiklasi taga kiusama, kuna katoliiklus püüdvat kõiki teisi usundeid ja tsiviilkordi hävitada. Usuvabadus ei olnud tema jaoks seega eesmärk iseeneses, vaid pidi teenima protestantlikku moraali.⁶⁹ Säärased Miltoni ja paljude tema kaasaegsete uuenduslikud, kuid samas piiratud vaated osutavad

⁶³ P. Zagorin. 2003, p. 128.

⁶⁴ P. Zagorin. 2003, pp. 137–138.

⁶⁵ P. Zagorin. 2003, p. 144.

⁶⁶ P. Zagorin. 2003, p. 120.

⁶⁷ Seejuures aga ei maksa arvata, justkui oleks Castellio olnud usuleige või religiooni suhtes skeptiline. Vastupidi, teda ajendas tegutsema ülim andumus kristlusele kui tõelisele religioonile. P. Zagorin. 2003, p. 142.

⁶⁸ Sebastian Castellioist loe lähemalt: P. Zagorin. 2003, pp. 94–144.

⁶⁹ P. Zagorin. 2003, pp. 219–224.

usuvabaduse pikale ja mõningaste tagasilöökidega arengule, mille üheks etapiks oli ka hiljem kirjeldatav kultuuriimperialism.

Samal ajal, 17. sajandi teisel poolel vabanes usuvabadus esimest korda teoloogia haardest. Baruch ehk Benedict Spinoza (1632–1677), juudi verd Hollandi filosoof, pani aluse usuvabaduse ratsionaalsele käsitlusele. Tema 1670. aastal avaldatud „Teoloogilis-poliitilise traktaadi“ (*Tractatus theologico-politicus*) viimases viies peatükis käsitleb Spinoza *võimu* inimese loomuõigusest lähtuvalt. Ta peab paratamatuks, et *võim* saab lähtuda üksnes indiviidi loomuõigusest. Sellele tõdemusele rajab ta poliitilise ideaali, kus üksikisikud, laenates oma loomuõigusest lähtuvat *võimu* suveräänile ehk riigile, loovad sootsiumi. Kuna aga kogu *võimu* ei ole võimalik riigile loovutada, „sest keegi ei saa vabatahtlikult teisele üle anda tema loomulikku õigust mõelda ja hinnata asju vabalt“⁷⁰, ei saa riik viimseni oma rahva mõtteid ega usku kontrollida ja seetõttu ei ole valitsejal mõtet ka selle poole püüelda. Suverääni sekkumine usuasjadesse põhjustaks seeläbi vaid riigisiseseid lõhesid ning allakäiku. Riigi ja selle rahva heaolu ongi Spinoza tõeline eesmärk. Usuvabadus on Spinoza arvates teiste vabaduste hulgas lihtsalt poliitiliselt vajalik, et tagada ühiskonna õitseng⁷¹, mistõttu ei mängi usuvabadus Spinoza filosoofias kõige olulisemat rolli, vaid allub üldisele vabadusele filosoferida.⁷²

Spinoza kaasaegne James Locke⁷³ (1632–1704) suutis oma „A Letter Concerning Toleration“ usuvabadust põhjendada kolmel moel, sealhulgas ka teoloogiliselt. Üks tema usuvabadusfilosoofia tugisambaid oli veendumus, et Piibel ja kristlik moraal toetavad ühemõtteliselt usuvabadust, kuna kuulutavad ligimesearmastust ja head tahet, mistõttu on usuvaenamise kristlik põhjendamine mõeldamatu. Zagorini arvates võis Locke olla esimene kristlik mõtleja, kes nägi usuvabaduses tõelise kiriku tunnust⁷⁴. Lisaks oli usuvabadus Locke jaoks ka loogiliselt põhjendatud, kuna iga inimene peab oma südametunnistusel rajanevat usku tõeseks ja sellepärast ei saa kindlaks määrata ühtainsat usku kui ortodoksiat ega ülejäänuid kui hereesiaid. Oma kristlikule ja loogilisele veendumusele tuginedes ehitas Locke multikonfessionaalse alt üles suunduva ühiskonnamudeli, kus riik ei õigusta oma olemust

⁷⁰ E. Saarinen. Läänemaise filosoofia ajalugu tipult tipule, Sokratesest Marxini. Tallinn, Avita, 1996, lk 121.

⁷¹ E. Saarinen. 1996, lk 120.

⁷² P. Zagorin. 2003, pp. 184–187.

⁷³ Kui läänelik usuvabadusarusaam ja inimõigused Hiina jõudsid, ei pööratud Locke'i põhjapanevatele teooriatele suuremat tähelepanu. Selle asemel peeti inimõiguste „isaks“ Rousseaud. M. Svensson. Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowan & Littfield Publishers, 2002, p. 87.

⁷⁴ P. Zagorin. 2003, p. 265.

iseeneses, vaid peab oma alamate ees vastutama. Nii nagu uskus Spinoza, nii uskus ka Locke, et valitsuse võim ei saa inimeselt võtta tema vabadusi, sest loomuõiguste kohaselt on inimene vaba ega saa seda vabadust tervenisti riigile loovutada⁷⁵. Ta pidas homogeensuse poole püüdlemist ja sellest lähtuvat usuvaenamist kogu Euroopat vaevava ebastabiilsuse aluseks. „Kui kõrvaldada sektide ebaaus õiguslik kohtlemine, kui muuta seadusi [...], saab kõik olema rahulik“⁷⁶ – kirjutas Locke toonast poliitilist olukorda taunides. Usuvabadust pooldava ühiskonna kindlustamiseks arutles Locke palju võimude lahususe printsiibi üle ning leidis, et sekulaarne tsiviilriik peaks hoolitsema oma kodanike maise heaolu eest ning jätma lunastuse ja kõik usuga seonduva inimese enda hooleks. Kui inimesed tahtsid kirikuisse koonduda, pidid need olema vabatahtlikud organisatsioonid, mis ei saa oma liikmeskonda mingil moel sundida. Niisiis oli Locke'i usuvabadusfilosoofia inimesekeskne, põhinedes iga indiviidi õigusel oma südametunnistuse järgi talitada.⁷⁷

Locke'i sõber prantslane Pierre Bayle (1647–1706) lähenes usuvabadusele teisest küljest, jumalakeskselt, kuid jõudis põhimõtteliselt samalaadsele järeldustele. Bayle'i ideeline uudsus tulenes tema loogikast. Teoses „Filosoofilised kommentaarid“ tõestab Bayle, et „valest veendumusest tehtud tegu on sama hea, kui õigest usust tehtu.“⁷⁸ Teisisõnu, *väidetavalt väär* ja *väidetavalt õige* südametunnistus on tõe seisukohalt võrdväärsed, kuna südametunnistuse allikas on iga inimese arvates alati Jumal. Seega, kui südametunnistus ütleb, et teisi religioone tuleb taga kiusata, peab ka sellele kuuletuma, kuna südametunnistuse eiramine oleks jumalateotus. Bayle kirjeldab olukorda, kus kõik kirikud ja religioonid on teineteisega vaenujalal ja püüavad üksteist hävitada. Säärane olukord on aga Bayle arvates võimatu, sest Jumal ei saa käskida õigluse ja headuse vastast, ning seepärast ei saa ka usuvaenamine olla õigustatud. Inimesed peaksid arvestama asjaoluga, et usuasjades on *õige* alati kaheldav, mistõttu neil peab olema võrdväärne suhtumine nii *väidetavalt õigesse* kui ka *väidetavalt väärasse*. Teisisõnu, inimesed peaksid kõiki religioone kohtlema ühtemoodi.⁷⁹

Seega löid niinimetatud teise põlvkonna humanistid, kelle hulka kuulus lisaks Castelliole, Miltonile, Spinozale, Locke'ile ja Baylele veel palju teisi, oma eelkäijaist juba märksa tõsikindlama ususalivusfilosoofia. Suurima muudatusena tõid nad Õhtumaa mõttemaailma

⁷⁵ H. Hattenhauer. 2004, lk 418.

⁷⁶ P. Zagorin. 2003, p. 264.

⁷⁷ P. Zagorin. 2003, pp. 260–267.

⁷⁸ P. Zagorin. 2003, p. 281.

⁷⁹ P. Zagorin. 2003, pp. 280–283.

usuvabaduse ratsionaalse põhjendamise ning arusaama, mille kohaselt oli usk inimese isiklik ja raskesti defineeritav asi. Poliitiliselt määravaim on aga 16. sajandil loodud põhimõte, mis võimaldas mitmel religioonil korraga ja samaväärsetena ühes riigis eksisteerida. Kuna kiriku ja seeläbi ka religiooni tähtsus ühiskonnas aina vähenes, köitsid 17. ja 18. sajandi filosoofide tähelepanu ka teised inimvabadused: vaieldi trüki- ja sõnavabaduse üle, hiljem naiste, pärismaalaste ja orjade õiguste, hääleõiguste üle jne. Teoloogial oli usuvabaduslikes tekstides endiselt tähtis koht, kuid üha enam hakati usuvabadust põhjendama kristlusest sõltumatult, mis võimaldas usuvabaduse ideaali laiendada kogu inimkonnale. Nii teoloogiliselt kui ka ratsionaalselt oli usuvabadus nüüd ära põhjendatud ning Zagorini sõnutsi ei suutnud järgnevad põlvkonnad sellele suurt uut lisada. Usuvabaduse edasine käekäik hakkas suuresti sõltuma poliitilisest tahtest.

19. sajandi teisel poolel sattus usuvabadus koos teiste loomuõigusel põhinevate inimõigustega taas terava kriitika alla. Kuna usuvabadus ei olnud sotsiaaldarvinistlike ideede kontekstis teaduslikult põhjendatav, peeti seda teatud ringkondades filosoofiliselt iganenuks. Ent usuvabaduse poliitilist kehtestamist see ei vääranud.

4) USUVABADUSE KUJUNEMINE POLIITILISEKS IDEAALIKS

Rahvusriikide tekkimisest alates on Euroopa ja hiljem kogu maailm elanud pidevas rahvuslikest tunnetest lähtuvas pingeväljas, kus riik on juba oma uue olemuse tõttu teiste riikidega vaenujalal. Säärane olukord tingis vajaduse luua tugeva kokkukuuluvustundega mistahes lõhedeta ühiskond, mis saaks toetada riigi majandust (merkantilism) ning ohu korral kaitsta välisvaenlaste eest. Ka riigisisised usutülid, nagu kõik teisedki lahkkelid, takistasid tugeva rahvustundega ühtse riigi loomist ning see tingis vajaduse neid tülisid vältida.

Enne kui ratsionalism jõudis ära põhjendada ususallivuse kasulikkuse ja moraalsuse, rajas see aluse ulatuslikule usuvaenamisele. Maailma kurjusele otsiti mõistuslikku seletust ning teiste põhjuste hulgas nähti süüd ka usulahkude erinevustel.⁸⁰ Seega püüdsid *uued riigid* usutülisid kõrvaldada esmalt vanal viisil, olles veendunud, et stabiilsust saab luua vaid homogeenses ühiskonnas. Uusaja vaimule kohane käsitus *raison d'état*'st⁸¹, mis asetas *riigi huvi* moraalist

⁸⁰ H. Hattenhauer. 2004, lk 350–355.

⁸¹ *Raison d'état* mõiste võttis kasutusele ühe esimese rahvusriigi – Prantsusmaa – peaminister kardinal Richelieu (1624–1642). Richelieu'le kui katoliku kiriku kardinalile oleks olnud loomulikum pooldada vastureformatsiooni ning mässavate alade taasühendamist Rooma võimu alla. Kuid rahvusriigi ideaalist lähtudes seadis ta Prantsusmaa huvid

kõrgemale⁸², pühitses selleks otstarbeks kõik abinõud. Seega ei tähendanud modernse riigi teke usuvaenamise automaatset lõppu, vaid ainult usulise tagakiusamise jaotumist eri riikide vahel. Ilmselt ei olnud religioon poliitikast kuhugi kadunud. Prantsusmaa oli jäänud katoliiklikuks ja iga troonile asuv kuningas lubas oma kroonimisel ketsereid taga kiusata⁸³. 1572. aasta Pärtliöö, kus tapeti üle 3000 protestandi, ning sajand hiljem Louis XIV protestantide tagakiusamine kajastab Prantsusmaa kui ühe esimese modernse riigi suhtumist usuvabadusse. Ka Henry VIII ja tema järeltulijate Mary I ja Elizabeth I aegsel Inglismaal, kus katoliiklasi ja protestante peeti kordamööda riigireeturiteks, oli usuvaenamine riigipoliitika tavapärane osa.

Esimesed katsed usutulisid rahumeelsel teel lahendada tehti paralleelselt ususõdadega. 16. sajandi keskpaigas, kui Prantsusmaa ususõdades (1562–1598) ühe osapoolena võidelnud Montmorency perekonna juhitud mõõdukad katoliiklased, keda hiljem hakati kutsuma prantsuskeelse terminiga *politique*, olid riigi huvides nõus hugenotte ehk Prantsusmaa protestante ajutiselt „oma“ riigis taluma. Ühe kaasaegse ajaloolase sõnutsi „eelistasid nad kuningriiki, mis oleks rahus ja ilma Jumalata, kuningriigile, mis on sõjas Jumala pärast“⁸⁴. Suure *politique* lobitöö viljaks ja Prantsusmaa ususõdasid lõpetavaks leppeks oli *politique* põhimõtteid järgiv, kuid kumbagi osapoolt mitterahuldav Nantes’i edikt, mis oli oma sisult ja hapruselt sarnane Augsburgi usurahuga. Katse *politique* printsiipe ellu rakendada tegi ka Oranje prints Nassau Willem, kes juhtis 1566. aastal alanud Madalmaade mässu Hispaania Habsburgide vastu ning suutis mõneks ajaks ühise eesmärgi nimel koondada nii Madalamaade protestandid kui ka katoliiklased.⁸⁵ Siinkohal ei maksa aga unustada, et ususallivus ei olnud *politique* eesmärk, vaid pelk vahend.

Mõneti sarnane poliitiline teooria oli erastianism, mis samuti toetas usutulide lõpetamist riigi õitsengu nimel. Erastianism sai nime šveitslase Thomas Erastuse (1524–1583) järgi ning nägi ette, et kirik peab kogu oma ulatuses alluma riigile⁸⁶. Inglismaal, kus Henry VIII (1491–1547) läbi viidud reformatsioonist alates allus anglikaani kirik jäägitult monarhile kui kirikupeale, põhjustas see ulatuslikku usuvaenamist. Kuid mõned humanistid nägid erastianismis võimalust

religioosseist huvidest kõrgemale ning võitles tugeva Prantsusmaa ja mitte tugeva katoliku kiriku eest. **H. Kissinger**. 2000, lk 65–67.

⁸² **Thomas Laqueur**. Internetiloeng: European Civilization from the Renaissance to the Present: The State As A Work Of Art. Sūgis 2006. http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978348 – 08.05.2008

⁸³ **H. Hattenhauer**. 2004, lk 384.

⁸⁴ **Eugen Weber**. Modern History of Europe: Men, Culture, and Society from the Renaissance to the Present. New York, Norton, 1971, p. 295.

⁸⁵ **P. Zagorin**. 2003, pp. 146–150.

⁸⁶ Ilmaliku isanda ülimuslikust võimust riigis räägib juba 1439. aastal ilmunud *Reformatio Sigismundi*. **H. Hattenhauer**. 2004, lk 359.

usuvaenamisele lõpp teha. 17. sajandi alguses soovisid Madalamaade arminiaanid⁸⁷ riigi sekkumist kiriku asjadesse, lootes saada kaitset neid taga kiusanud kalvinistide eest⁸⁸. Samal ajal lootsid hugenotid, kes häälekalt pooldasid katoliikliku Prantsusmaa absolutistliku kuningavõimu, leida riigi tuge neid taga kiusavate katoliiklaste eest⁸⁹.

Politique'idest ja erastianistidest ususalvuse eest võitlejad mõtlesid endiselt tugeva keskvaldumise kontekstis ning püüdsid oma ideid kohalikule poliitilisele korrale kohendada. Seetõttu oli neile avatud vaid ususalvuse võimalus, kus suverään, olles ise ühe konfessiooni kirikupea või liige, võis teisi usulahke kõige enam tolereerida. Usuvabadus eeldas aga uut poliitilist korda, kus suverään oleks seisnud tsiviilvaldumise usukonfessioonidest kõrgemal. Lisaks mõistsid usuvabaduse eestkostjad peagi, et täielik usuvabadus eeldab ka sõnavabadust ja teisi inimõigusi, mis olid absolutistliku monarhia tingimustes võimatud. Nii selle pärast, kui ka modernse riigi olemusliku paratamatuse tõttu, kus suverääni võim pidi ühel või teisel moel tulema ainult rahvalt (Spinoza, Locke), mitte aga mingist uuest valitseja ja Jumala vahelisest suhtest, oli absolutism ette hukule määratud⁹⁰. Sellest paratamatusest ei jäänud puutumata ükski Euroopa riik – oli ainult aja küsimus, mil rahvas oma poliitilisest võtmerollist aru saab, *en masse* riigi juhtimisse sekkub ja loob usuvabadusele soodsa poliitilise pinnase.

Esimene säärane veel mõneti ebateadlik revolutsioon toimus Madalmaade põhjaprovintssides ehk Hollandis.⁹¹ 1581. aastal tuli Holland vabadusvõitlusest välja föderatsioonina, mis äratas mõneks ajaks unustusse vajunud Nassau Willemi usuvabadusideali taas ellu – kuigi revolutsioon ise põhjustas ka mõningast usuvaenamist, sest mässajate esmane eesmärk oli vabaneda katoliiklaste rõhumisest, keda pärast eesmärgile jõudmist taga kiusati⁹². Tänu Prantsusmaalt, Ibeeria poolsaarelt ja mujalt Hollandisse usuvaenamise eest põgenejatele sai Hollandist kõige multikonfessionaalsem ja ususalvam riik Euroopas. Hollandis elasid külg külje kõrval ja tegid äri mitte ainult vanad vihavaenlased katoliiklased ja kalvinistid, vaid ka luterlased, juudid ja teised. 17. sajandi jooksul sai ususalvusest Hollandi õitsva majanduse üks peamine eeldus ja ka

⁸⁷ Madalmaades kalvinistidest välja kasvanud ning hiljem kalvinistidega tülli pööranud usuliikumine, mis sai nime Jacobus Arminiuse (1560–1609) järgi.

⁸⁸ P. Zagorin. 2003, p. 171.

⁸⁹ P. Zagorin. 2003, p. 243.

⁹⁰ Treadgoldi arvates ei saavutanud absolutism üheski Euroopa riigis täiust, ka mitte Prantsusmaal ja Preisimaal. D.W. Treadgold. Freedom: A History. New York, London, New York University Press, 1990, pp. 198, 217–218.

⁹¹ Holland oli tegelikult üks ühendatud provintssidest, mis on oma ülekaaluka tähtsuse tõttu saanud kogu Põhja-Madalmaade provintsside koondnimetuseks. Lõuna-Madalmaad on tänapäeva Belgia.

⁹² P. Zagorin. 2003, pp. 149–150.

tagatis, mis tõi eelkõige Amsterdami tohutuid rikkusi.⁹³ See avaldas mõju ka toonasele filosoofiale ja teoloogiale, kus ühed kuulsamad Hollandi humanistid, erastianistidest Hugo Grotius ja Simon Episcopus pidasid multikonfessionaalset ühiskonda eetiliseks ideaaliks⁹⁴. Levellerist Richard Overton, kellest tuleb juttu edaspidi, tõi Hollandi (ja Poola) eeskujulikuks näiteks sellest, kuidas usuvabadus ei lähe vastuollu rahvusliku lojaalsusega⁹⁵.

Kui Hollandis oli usuvabaduse peamine tagatis ülisuur majanduslik tulu, siis Inglismaa, mis oli oma usuvabaduslike ideede ellurakendamise viimasest mõnikümnest aastat maas, lõi esimesena Euroopas usuvabaduse kindlustamiseks vajalikud riiklikud institutsioonid. 17. sajandi esimese poole Inglismaa taunis vähestki isemõtlemit, usuvabadusest rääkimata⁹⁶. 1642. aastal alanud kodusõda ning Charles I hukkamine 1649. aasta erakordse parlamendikohtu otsusega mõjus epohhiloova pöördena Euroopale ja kogu maailmale.⁹⁷ Nimelt oli kuninga kohtupinki toimetamine ja süüdimõistmine toonases Euroopas ennekuulmatu. Tõsiasi, et see siiski toimus, viitab selgele muutusele uusaegses õiguskäsitluses, kus mitte keegi, isegi mitte kuningas, ei ole mõistuslikel alustel loodud seadusest kõrgemal.⁹⁸ See eespool kirjeldatud roomalik õiguskäsitlus sai edaspidi usuvabaduse üheks peamiseks tugisambaks.

Samal ajal võrsus Inglismaa kodusõdade segaduses⁹⁹ palju usuvabadust pooldavaid ideid ja rühmitusi. 1640. aastate algul tekkis seal esimene ühemõtteliselt usuvabadust pooldav poliitilis-religioosne rühmitus – levellerid. Sarnaselt ajastu vaimule põhjendasid ka nemad usuvabadust kristlikult, kuid seejuures ei piirdunud nad mitte ainult protestantliku eetikaga või kristlike tõekspidamistega, vaid lähtusid kõikehõlmavusest ja mõõtsid katoliiklastele, protestantidele, juutidele ja teistele n-ö ühe mõõdupuuga (sellest ka nende nimi: ing k *level* – *ühtlane*; *tasandama*). Levellerite kuulsamad esindajad John Lilburne, Richard Overton ja Willian Walwyn olid nii oma aja populaarsed mõtlejad kui ka eeskujulikud poliitikud, kes mõistsid, et usuvabadust ei saa kaitsta ilma demokraatlike reformideta ja teisi isikuvabadusi, eelkõige sõnavabadust

⁹³ E. Weber. 1971, pp. 291–294.

⁹⁴ P. Zagorin. 2003, pp. 172–178.

⁹⁵ P. Zagorin. 2003, p. 227.

⁹⁶ E. Weber. 1971, p. 306.

⁹⁷ Umbes kolmsada aastat hiljem rääkis Sun Yatsen neist sündmustest oma loenguteseerias demokraatiast kui esimesest demokraatlikust revolutsioonist. Sun Yat-sen. San Min Chu I: The Three Principles of The People. Taipei, International Book Company 1953, p. 60.

⁹⁸ Rahva õigust riigi valitsust kukutada kaitsesid oma kirjutistes preester John Goodwin ja poet John Milton. P. Zagorin. 2003, pp. 209, 215.

⁹⁹ Inglismaa kodusõja ajal kubises riik eripalgelistest ususektidest. Tsiviilkorra hetkeline nõrgenemine lasi teiste hulgas tekkida ka usugruppidel, kes võitlesid inimõiguste eest ja kombineerisid oma doktriini demokraatlike ideedega. E. Weber. 1971, p. 308.

tagamata. Selles seisnebki levellerite geniaalsus – nad tegid teadliku sammu filosoofiast poliitikasse. 1643. aastal ennetas Walwyn Spinozat, kui väitis oma kirjatöös „The Power of Love“, et riigi võim saab lähtuda ainult üksikisikute annetatud (*confer*) võimust¹⁰⁰. Neil alustel loodud põhiseadus nägi esimesena Õhtumaa ajaloos ette parlamentaarsel võimulahususel toimiva demokraatliku riigikorra. Loomulikult oli ka usuvabadus sinna sisse kirjutatud. Riigivõimu ülesandeks pidi olema kaitsta tsiviilkorda ning oma kodanike ja kõigi usugruppide usuvabadust. Levellereid on peetud esimeseks demokraatlikuks poliitiliseks liikumiseks antiigijärgses ajaloos¹⁰¹, kindlasti olid nad aga kõige resoluutsemad usuvabaduse eest võitlejad 17. sajandil.¹⁰²

Pärast 1660. aasta monarhia restauratsiooni, kui troonile asus Charles II, võeti poliitiline kurs taas absolutistliku monarhia suunas. Kuid revolutsioon, John Locke, levellerid ja teised liikumised olid muutnud Inglismaa sisepoliitilist kliimat sedavõrd, et kesk võimu ja usulise homogeensuse kindlustamiseks välja kuulutatud seadused kukkusid läbi¹⁰³. 1688. aasta nn Kuulsa revolutsiooni (*Glorious Revolution*) käigus tekkis Inglismaal kahepartei süsteem, mis kärpis kesk võimu volitusi veelgi. Inglismaa oli saamas demokraatlikuks püsivalt usuvabadust pooldavaks riigiks, mis tänu neile asjaoludele elas 18. sajandil suuresti siserahu olukorras,¹⁰⁴ kui just katoliiklastest jakobiitide – Stuarti dünastia restauratsiooni pooldajate mässukatsed välja arvata.

Kuid ei *politique*, erastianistid, levellerid ega teised usuvabaduse eest võidelnud suutnud oma ideid Euroopa väljakujunenud poliitilises süsteemis lõplikult läbi suruda ja seetõttu ei tekkinud esimene usuvabadust pooldav poliitiline kord mitte Euroopas, vaid Uues Maailmas. Roger Williams (u 1604–1683), Inglismaal sündinud puritaan, rajas 1636. aastal Uus-Inglismaal Rhode Islandi koloonia ja olles ühtlasi ka selle esimeseks kuberneriks, võis ta üsna vabalt oma teoloogilisi ideid poliitikas ellu rakendada. Veendununa, et riik ei saa usuasjades kaasa rääkida, kehtestas ta seadused, kus riik tegeles ainult tsiviilkorra (*pax civitatis*) tagamisega. Vabastanud riigi igasugustest religioosetest ülesannetest, lakkas kirik olemast ühiskonna ja riigi vääramatu osa ning sai vabatahtlikuks organisatsiooniks – idee, mida samaaegselt kuulutas Inglismaal

¹⁰⁰ Walwyn põhjendas oma väidet Spinozast erinevalt, arutledes, et inimene mitte ei saa, vaid et tal ei ole õigust annetada riigile võimu inimesi taga kiusata, sest ka inimesel endal puudub see õigus. **P. Zagorin**. 2003, pp. 230–232.

¹⁰¹ **P. Zagorin**. 2003, p. 225.

¹⁰² Levelleritest loe lähemalt: **P. Zagorin**. 2003, pp. 225–234.

¹⁰³ **D. W. Treadgold**. 1990, p. 188.

¹⁰⁴ **D. W. Treadgold**. 1990, pp. 195–198.

preester John Goodwin¹⁰⁵. Organisatsioonina oli kirik riigist põhimõtteliselt eraldatud ning *pax civitatis* võis multikonfessionaalses ühiskonnas püsida kirikute omavahelistest tülidest sõltumata. Williams kirjutas: „Vale usk ja jumalakummardamine ei kahjusta tsiviilriiki, kui jumalakummardajad ei riku tsiviilseadusi.“¹⁰⁶

Kuid enne, kui usuvabadus võitis Uues Maailmas laiema kõlapinna, oli Rhode Island erandiks teiste kolooniate seas. Olid ju enamikus teistes Inglismaa kolooniais riik ja kirik väga tihedasti seotud, kusjuures kohati võeti seadusi otse Piiblist, ning tülisid eri linnades võimu võtnud konfessioonide vahel tuli ette sageli¹⁰⁷. Siiski kehtis usuvabadus teatud mõõndustega ka neil aladel (mõõndused puudutasid eriti katoliiklasi ja loomulikult orje¹⁰⁸), kuigi Vana Maailma eeskuju põhjal pidanuks säärane ühiskonnakorraldus ususallivuse ideaalile otseselt vastu töötama. Uue ususallivuslaine algatas rahvusliku eneseteadvuse teke 18. sajandi keskel. See koondas Inglismaa kolooniais enamuse moodustanud ja varem omavahel tülitsenud radikaalsed reformkirikud „dekadentliku“ anglikaani kiriku vastu ning sundis neid omavahel leppima.¹⁰⁹ Pärast Ameerika Iseseisvussõda kirjutati usuvabadus esmalt sisse üksikute kolooniate põhiseadustesse¹¹⁰ ning 1791. aastal Ameerika Ühendriikide põhiseaduse muudatusse „The Bill of Rights“ (Õiguste Deklaratsioon), mille esimene konstitutsiooni lisandus kõlab:

„Kongress ei anna välja ühtegi seadust, mis puudutaks mõne religiooni kehtestamist või keelaks mõne usundi vaba praktiseerimist“.¹¹¹

Puhtpraktilistele rahvuslikele kaalutlustele lisaks peab aga ära märkima, et 17. ja 18. sajandi Uude Maailma põgenenuil oli pagasis mälupilt nende endi või neile eelnenud põlvkonna eluajal toimunud ususõdadest ja kordasaadetud julmusest, mis oli üks peamisi põgenemise põhjusi, ja mis kindlasti soodustas ususalliva ühiskonna rajamist¹¹².

¹⁰⁵ P. Zagorin. 2003, p. 212.

¹⁰⁶ P. Zagorin. 2003, pp. 204–208.

¹⁰⁷ E. B. Bronner. The Failure of the „Holy Experiment“ in Pennsylvania, 1684–1699 — Early American History: Commerce and Community. Ed. in chief Hoffer, Peter C. New York, London, Garland Publishing, 1988, pp. 39–40.

¹⁰⁸ D. W. Treadgold. 1990, pp. 206, 209.

¹⁰⁹ M. R. Ishay. The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004, pp. 79–81.

¹¹⁰ D. W. Treadgold. 1990, pp. 208–209.

¹¹¹ National Archives — http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/bill_of_rights_transcript.html – 08.05.2008. Inglise keeles: *Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* [...].

¹¹² T. Laqueur. Internetiloeng: European Civilization from the Renaissance to the Present: Revolutions In Religion: 1517–1555. Sügis 2006 — http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978348 – 08.05.2008

Neilsamadel poliitilistel ja moraalsetel kaalutlustel anti 1789. aastal alanud Prantsuse revolutsiooni käigus protestantidele ja juutidele, peamistele usuvähemustele toonases vabariigis teiste kodanikega samaväärne õiguslik staatus¹¹³, kaasa arvatud õigus asuda riiklikele ametipostidele¹¹⁴. Ameerika Ühendriikide ja Prantsusmaa eeskujule järgnesid ajapikku teisedki Lääne riigid ning 19. sajandi vältel sai enamik Lääne-Euroopa riike endale usuvabadust pooldava põhiseaduse.

Kuigi usuvabadusega ei olnud ka rahvusriikides kõik korras¹¹⁵, leidis 19. ja 20. sajandi Õhtumaal palju aktuaalsemaid ja rängemate tagajärgedega konflikte kui usuvaenamine. Usuline tagakiusamine selle sõna otseses mõttes püsis ainult kohalikul tasandil ja ei lõhestanud enam terveid maailmajagusid. Seepärast tuleb toonast usuvaenamist eelkõige juutide vastu tõlgendada ennekõike rahvusliku vaenuna ja seejärel alles usuvaenamisena, mistõttu ei ole siinkohal tarvilik sel teemal pikemalt peatuda.

Uusaja lõpuks oli muutus toimunud – usuvabadusest oli saanud ühiskondlik norm. Osalt seetõttu, et sallivus ja ligimesearmastus kuulub paratamatult kristliku kultuuripärandi juurde, enam aga seepärast, et Lääne maailmale omane individualism ja rahvusriikide emantsipeerumine väärast muud võimalused – usuvabadus on individualistliku multikultuurse ühiskonna ainus võimalus stabiilsuseks ja rahuks. Modernne õigustmõistmine ja õigustäiusega rahvusriigid, mille panus usuvabaduse arenguloos on vähemalt sama suur kui kristlusel, hakkasid usuvabadusega 17. sajandi jooksul kohanema ning 19. sajandi lõpuks oli usuvabadus saanud Õhtumaal peaaegu sama loomulikuks kui praegu.

Just säärase filosoofilise ja poliitilise traditsiooni vastu pörkas oma traditsioonidega 19. sajandi keiserlik Hiina.

¹¹³ Sebastian Castellio oli juba mitusada aastat varem kutsunud prantslasi lõpetama katoliiklaste ja protestantide vahel puhkenud kodusõda (1562–1598), põhjendades seda eelkõige teoloogiliselt **P. Zagorin**. 2003, p. 135.

¹¹⁴ **M. R. Ishay**. 2004, p. 81.

¹¹⁵ Usuvaenamine jätkus seoses marurahvuslike meeleolude ja antisemitismi tõusuga, kujunedes rahvuste emantsipeerumise eest omamoodi lõivumaksmiseks. Riikides, kus juudid ja teised vähemused olid enim assimileerunud, oli antisemitismi tõus eriti tähelepanuväärne. 1789. aastal Prantsuse revolutsiooni käigus juutidele antud õigused võeti neilt umbes sada aastat hiljem taas ära. **M. R. Ishay**. 2004, pp. 169–170

II. USUVABADUS KLASSIKALISES HIINA KULTUURIS

Pikka aega oli Hiina teistest kultuuridest eraldatud, peidetud Himaalaja kõrgemäestiku, Gobi ja Taklamakani kõrbeliiva ja Kagu-Aasia läbimatute džunglite taha. Kontakt Läänega, ka India, Iraani ja Araabiaga oli väga põgus, kuigi mitte olematu. Seepärast sai Hiina suuresti areneda omasoodu ja luua ühe iseäralikuma ja võimsama kultuuri. See sisaldas ka omalaadset arusaama usuvabadusest ja inimõigustest laiemalt. Alljärgnevalt tuleb juttu Hiina kultuuri iseärasustest ning Hiina riigi ja seal levinud religioonide omavahelisest lävimisest enne, kui läänelik usuvabadusidee jõudis neid suhteid mõjutada. Kujuneb pilt Hiina kultuuri holistlikust¹¹⁶ usuvabadustavast, ortodoksiakäsitusest ning valitseja ja usuliste organisatsioonide omavahelistest suhetest.

1. HIINA HOLISTLIK USUSALLIVUSTAVA

Hiinalik ususallivustava erineb oluliselt Öhtumaa usuvabaduskäsitusest. Seetõttu kasutatakse nii selles kui ka järgnevais alapeatükkides mõisteid *usuvabadus* ja *usuvabadusarusaam* eelnevaga võrreldes erinevas tähenduses – juttu tuleb hiinalikust usuvabadusarusaamast, mille kirjeldamiseks peab loobuma lääneliku usuvabadusarusaama käsitlusest ja eelarvamusest. Täpsema mõistena on kasutusel ka *ususallivustava*, eristamaks Lääne kultuuri filosoofiliselt piiritletud ja hiljem seadustesse valatud usuvabadusarusaama Hiina filosoofiliselt piiritlemata ja seadustega kehtestamata tavast. Lähema vaatluse alla tulevad holistlik kosmoloogia ja Taeva kultus ja Hiinas levinud religioonide ja riigi suhe. Selle alapeatüki raskuskese asub uute mõistete *suur ortodoksia* ja *väike ortodoksia* tutvustamisel, milleta ei saa hiinalikku usuvabadusarusaama mõista.

1) KONFUTSIANISTLIK HOLISM

Hiina usundiloolase C. K. Yangi religiooniajaloo etapiviisiline kirjeldus võimaldab hästi jälgida Hiina kultuurile omase ususallivustava tekkimist. Tema kronoloogias ulatub esimene Hiina religiooniajaloo arenguetapp Hiina kultuuri algusaegadest läbi pronksiaja kuni Lääne-Hani keisririigi languseni 9. aastal m.a.j. Varase Hiina kultuuri häll asub Kollase jõe oru Kesktasandikul. Seal õitsenud poolmüütilise Xia ning ajalooliste Shang ja Zhou dünastiate

¹¹⁶ Holism – terviklikkuse teooria; holistlik – terviklikkusele püüdlev.

hiinalikkus seisnes eeskätt sarnases pronksi töötlemises¹¹⁷, keraamikas ja põlluharimistehnikas ning kultuurilises ühtsuses. Selle perioodi lõpuks oli Hiina kultuur territoriaalselt märgatavalt laienenud, ulatudes Lääne-Hani keisririigi valitsuse aegu juba enam-vähem üle kogu praeguse hani hiinlaste levikuala Mandžuurias Lõuna-Hiina mereni ja Tiibeti kiltmaast Ida-Hiina mereni. Sellesse ajaperioodi jääb Hiina filosoofia kuldajastu, mil elasid konfutsianismi rajajad Konfutsius ja Mentsius ning filosoofilise taoismi rajaja Lao Zi, kelle tööd andsid Hiina ühiskonnale teiste kaasaegsete kõrgkultuuridega võrreldes väga omanäolise suuna. See oli humanismi varajane tähetund, mil haritlasi huvitas inimene kui sotsiaalne ja poliitiline „loom“¹¹⁸. Lisaks kujunes neil sajanditel välja Hiina kultuuris ülioluline kollektiivne patriarhaalne ühiskonnastruktuur.

Religiooniajalooliselt iseloomustab seda perioodi esivanematekummardamine, usk teispoosusesse ja hiinaliku usuvabadustava puhul ülioluline holistliku Taeva kultuse tekkimine. Ilmselt kujunes ettekujutus holistlikust Taevast välja Shangi dünastia antropomorfse hõimujumala *shàngdì* ehk *dì* (上帝 *shàngdì*: *shàng* – ülem, kõrgem; *dì* – jumal, jumalik esivanem, valitseja) ja Zhou hõimu taevajumaluse *Tiān*'i (天) kokkusulamise teel Zhou dünastia algusaegadel I ja II aastatuhande vahetuse paiku e.m.a.¹¹⁹ See muutus väljendab olulist üleminekut jumalakesksest kosmoloogiast inimese ja *vāe* (德 *dé*) keskele ehk humanistlikule kosmoloogiale, kus inimese saatus sõltus üha vähem jumalaist ja enam inimese võimest *vāe* järgi maailmakõiksust tunnetada ning sellega kohanduda. 1. sajandil e.m.a lõpliku kuju saanud, ent oma juurtelt palju vanemas konfutsianistlikusse kaanonisse kuuluvast „Riituste raamatus“ (禮記) seisab kirjas: „Yini [Shangi] rahvas austab hingi, teenib neid ja asetab nad riitustes kõrgele. [...] Zhou rahvas austab riitusi ja hindab kõrgelt annetusi. Nad teenivad ja austavad hingi, kuid hoiavad neist eemale. Nad on inimeselähedased ja inimesele ustavad.“¹²⁰ Juba siis mõisteti inimest Taeva valitsetava kõiksuse osana, millest ei olnud võimalik end lahutada.

¹¹⁷ Juba hilisneoliitikumis oli tänapäeva päris-Hiina aladel välja kujunenud omanäoline kultuur. Jacques Gernet usub, et tõenäoliselt leiutati ka pronksi töötlemine Hiinas iseseisvalt, mis selgitab asjaolu, et Hiina pronksitöötlus erineb oluliselt Lääne-Euraasia tehnikast. **J. Gernet**. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 40.

¹¹⁸ **J. K. Fairbank, E.O. Reischauer, A.M. Craig**. *East Asia: Tradition & Transformation*. Boston, Houghton Mifflin, 1989, pp. 40–41.

¹¹⁹ Pärast Shangi dünastiat võimule tulnud Zhou riigi kultuses mängis *shàngdì* väga tähtsalt rolli. Ent kuna *shàngdì* oli esmalt Shangi dünastia jumal, mille hiljem Zhou dünastia oma kosmoloogiasse kohandas, innustas *shàngdì* austamine Shangi dünastia toetajaid Zhou võimu vastu üles tõusma. Seetõttu asendati *shàngdì* kultus uut tiitlit *huángtiān shàngdì* kandva taevajumaluse kultusega. *Huángtiān shàngdì* täitis üldjoontes samu funktsioone, nagu *shàngdì*, kes valitses ülima valitsejana ja mõistis kohut kogu aja ja ruumi üle. **X. Yao**. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 143–144.

¹²⁰ **W. T. Chan**. *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 3–4.

Holistlikust *tiānxià* (天下 *tiān* – taevas, *xià* – all) kosmoloogiast tulenevalt on üks Hiina religioonikäsituse olulisimaid iseloomujooni hõlmavus, mis ulatub nii vertikaalselt läbi kõigi ühiskonnakihtide kui ka horisontaalselt üle kogu Hiina kultuuri levikuala. Hilisel Zhou dünastia valitsusajal, kui Hiina kultuuri mõju laienes kiiresti uutele territooriumitele, liideti varem autonoomsed animistlikud panteonid Taeva valitsetavasse süsteemi.¹²¹ Jumalate ja vaimude arv Hiina kosmoloogias kasvas plahvatuslikult. Kogu Hiina ühiskond oli haaratud suletud hierarhilisse võrgustikku, kus igat indiviidi peeti paratamatult religioosseks, tulenevalt uskumusest, et inimene oli perekonna või kogukonna liikmena Taeva ja seeläbi ka riigi alam. Teisisõnu, inimene kandis nii kultuslikku kui ka ühiskondlikku kohustust oma esivanemate ja ülimusliku Taeva ees, mis liitis teda mitte ainult oma esivanemate ja holistliku Taevaga, vaid ka suurema kogukonna ja riigiga. Säärane väga laialivalgub usumaastik kujundati esimest korda teoloogiliseks süsteemiks 3. sajandil e.m.a tekkinud Yin-yangi koolkonna teoorias, kus arusaam yin-yangi monismist (kuigi yin-yangi uskumus on eelajaloolist päritolu) ja käsitlus viiest elemendist liitis Hiina religiooni ühtseks tervikuks.¹²² Taevapoja ja taevamandaadi arusaama tekkimisega Zhou dünastia aegu, millest tuleb lähemalt juttu allpool, sai kirjeldatud holistlik kosmoloogia endale ka poliitilise toe. Mõistagi pidid säärasele kosmoloogilisele korrale alluma ka kõik (maailma) religioonid. Kuigi religioonidest selle sõna otseses tähenduses toona veel juttu ei saanud olla, võeti hiljem budism ning mingil määral ka islam ja kristlus Hiina rahva poolt omaks just tänu holistlikule kosmoloogiale ja selle tõttu tekkinud kõikehõlmavale religioonikäsitusele. Selles tõdemuses peitub hiinaliku usuvabadusarusaama juur.

Esimesel Hiina religiooni arengujärgul ei olnud riigi ja religiooni vahel erilisi vastuolusid, sest puudus organiseeritud religioon, mis võinuks riigi autoriteeti ohustada. Seetõttu puudus ka ulatuslik usuvaenamine. (Mõningaseks erandiks on Zhou dünastiaga sõjajalal olnud väepealikud, kes olid sunnitud õukonna mõjuvõimu vähendamiseks klassikalisi tekste hävitama¹²³, ning legismist mõjutatud keiser Qin Shi Huangdi usuvaenamine 3. sajandil e.m.a, mis tabas esmajoonel konfutsianistlikku kirjandust, kuid nõudis ka rohkesti õpetlaste elusid. Ent neid usuvaenamisi ei viidud läbi mitte teoloogilistel, vaid eeskätt poliitilistel põhjustel.) Näilisele ususaluvustavale vaatamata ei saa me nii varases ajalooos rääkida usuvabadusest, sest üksikisikut

¹²¹ C. K. Yang. Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors. Taipei, SMC Publishing, 1991, p. 109.

¹²² C. K. Yang. 1991, pp. 106–110.

¹²³ C. Chen. Orthodoxy as a Mode of Statecraft: The Ancient Concept of Cheng — Orthodoxy in Late Imperial China. Ed. in chief Liu Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, p. 36.

ei olnud võimalik käsitleda väljaspool ühiskonna ja riigi religioosset struktuuri ja üldtunnustatud kosmoloogiat. Teisisõnu, usuvabaduseks vajalik üksikisiku vabadus oli toona veel mõeldamatu. Siinkohal on oluline tähele panna, et inimesel ei puudunud mitte ainult võimalus, vaid ka tahe end väljaspool kirjeldatud süsteemi määratleda. Teatavaks möönduseks selle käsitluse juures on vabadus filosoferida, ent ka filosoofide mõttevabadus jäi väljakujunenud holistliku kosmoloogia raamidesse. Nii Konfutsius ise kui ka temale eelnenud ja järgnenud filosoofid olid vähemalt enda arvates eelkõige *muistsuse* (古 *gǔ*) ideede vahendajad, mitte uute ideede loojad¹²⁴.

Õpetaja ütles:

„Zhou saab näha kahte ajastut
rikas rikas täiuslik kultuur
mina järgin Zhou“

(Vesteid ja vestlusi III:14)¹²⁵

Säärasel holistliku kosmoloogia kontekstis kujunes ka esmane Hiina kultuuri ortodoksiakäsitlus. Euroopa keeltesse juurdunud kreeka päritolu sõnale *ortodoksia* vastab hiina keeles kõige paremini termin *zhèng* (正 – õige, otsene; põhimõte) või *zhèngtǒng* (正統 – õige/põhimõtte valitsus). *Zhèng* on ära tuntav juba Shangid dünastia aegsetel leidudel, millest ühel oraakliluul kasutatakse seda terminit järgmiselt: „*Di* [jumal] käskis sõjapealikul Tangil *minna sõjakäigule [zhèng]* ja luua oma riik kõigi nelja ilmakaare ulatuses.“ Niisiis oli *zhèng* algselt sõjalis-poliitiline termin, mis väljendab sihivõimust ja progressi mingi soovitud tulemuse suunas. Loomulikult kadus hiljem *zhèng*’i sõjaline varjund, kuid kulgu edasiandev tähendus säilis ning seetõttu on hiinalikule ortodoksiakäsitusele omane kulgemine ja vajadustele kohandamine.¹²⁶ Sääraselt on mitmed kuulsad Hiina filosoofid ortodoksiat tõlgendanud – Xun Zi (298–238 e.m.a) arusaama järgi oli õige õpetus ajas kumulatiivne, kus minevik saab kokku

¹²⁴ C. Chen. 1990, p. 34.

¹²⁵ Konfutsius. Vesteid ja vestlusi. Tallinn, Eesti Raamat, 1988, lk 21. Tõlkinud Linnart Mäll. Kõnelejaks on Konfutsius ise, kes viitab tema eluajaks möödunud kahele ideaaliks peetud dünastiale, Xia ja Shangid dünastiatele. Seetõttu on salmi esimese rea sisuliselt täpsem tõlge: „Zhou on saanud näha kahte ajastut“.

¹²⁶ C. Chen. 1990, pp. 28–31.

olevikuga¹²⁷; 19. sajandi riigiteadlane ja reformiliikumise üks alustajaist Wei Yuan kirjutas, et „iganenud konfutsianism on võrdne heterodoksiaga“¹²⁸ jne.

Ortodoksia selle sõna otsesemas tähenduses hakkas Hiinas konkreetsemat kuju võtma Zhou dünastia kõrgajal umbes tuhat aastat e.m.a. Pärimuse järgi oli Zhou vürst¹²⁹ (周公) (?–1094 e.m.a) esimene, kes lõi iidsete teadmiste ja moraali põhise valitsuse¹³⁰, mida võib mõõndustega pidada varajaseks riigiideoloogiaks. Tõenäoliselt pärineb Zhou dünastia algusaegadest ka hiljem „Ajaloos raamatu“ koosseisu arvatud „Suur seadus“ (洪範 *hóngfàn*), mis käsitleb toonast kosmoloogiat, riigi- ja valitsejaideali ning moraalinorme¹³¹. Umbes samal ajal alustati „Laulude raamatu“ kirjutamist ning 2. sajandil e.m.a koondati nii „Ajaloos raamat“ (書經), „Laulude raamat“ (詩經) kui ka „Kevaded-sügised“ (春秋), „Riituste raamat“ (禮記) ja „Muutuste raamat“ (易經) ühtse pealkirja alla „Viisraamat“ (五經 *wǔjīng*), millest sai Hiina ortodoksia alus. Songi dünastia ajal valisid neokonfutsianistid eesotsas Zhu Xiga (1130–1200) „Viisraamatu“ hulgest välja neli Konfutsiuse õpetust kõige paremini edasi andvat raamatut ning asetasi need tähtsusest teistest konfutsianistlikest klassikutest kõrgemalt. Koondatuna sai neist neo-konfutsianistliku ortodoksia alustekst „Neliraamat“ (四書 *sìshū*). Kuna ühtegi mittekonfutsianistlikku teksti pole kunagi nimetatud klassikaliste tekstide hulka arvatud, on Hiina ortodoksia oma olemuselt konfutsianistlik.¹³²

2) VABATAHTLIKU RELIGIOONI TEKE

Niinimetatud vabatahtliku religiooni (*voluntary religion*) teke märgib C. K. Yangi kronoloogias teise Hiina religiooniajaloolise perioodi algust. Nagu eelnevalt kirjeldatud, ei saanud inimene end varases Hiina religiooniajaloo järgus määratleda väljaspool religioosset kosmoloogiat ja sellest tulenevat ühiskonnakorda. Teisisõnu, väljaspool säärast kogukondlikku korda oli üksikisik vääramatult lindprii. Ida-Hani keisririigi (25–220) langusega kaasnenud poliitiline kaos, näljahäda, sõjad ja üldine pettumus konfutsianistlikus ideoloogias, mis ei suutnud ühiskonnas

¹²⁷ C. Chen. 1990, p. 47.

¹²⁸ Wei Yuan. Wei Yaun and Confucian Practicality — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief Bary, William T. de; Lufrano, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, p. 191.

¹²⁹ Tänapäeval on Zhou vürst unenägede jumal.

¹³⁰ X. Yao. 2000, p. 49.

¹³¹ W. T. Chan. 1973, pp. 8–11.

¹³² J. K. Fairbank, E. O. Reischauer, A. M. Craig. 1989, pp. 41–43.

korda tagada, lõid soodsa pinnase alternatiivsete ideoloogiate ja usuorganisatsioonide tekkeks. Need enamasti taoistlikud ja budistlikud organisatsioonid ei allunud enam „eelmise ajastu“ ühiskonnastruktuurile, vaid vastandusid sellele. Olgugi, et ajapikku pidid ka uued usurühmitused konfutsianistliku kosmoloogiaga vähemalt osaliselt harjuma, omandasid religioossed organisatsioonid uue olemuse – inimene võis nende liikmeks astuda vabatahtlikult. Ühtlasi laieneb sellega seoses Hiina kultuuri ortodoksiakäsitus ning esimest korda Hiina ajaloo saab rääkida usuvabaduse põhimõttelisest võimalikkusest.

Meie ajaarvamise esimesed kuus sajandit Ida-Hani keisririigi tekkimisest (25 m.a.j) kuni Sui dünastia võimuletulekuni (589) on taoistliku religiooni väljakujunemise ja õitsengu aeg. Varem peamiselt filosoofiana tuntud taoism institutsionaliseerus ning võttis mitmel pool riigis halvatud keskvalitsuse ülesanded enda kanda. Taoistlikud kloostrid ja vabatahtlikud liikumised pakkusid vaevatud talupoegkonnale peavarju, organiseerisid põllumajandust, ja mis kõige olulisem, taastasid moraali. Seejuures osutusid kõne all olevad organiseerunud usuliikumised riigivõimule potentsiaalselt ohtlikeks, sest poliitiliselt segastel aegadel pakkusid need ideaalset pinnast mässuliseks tegevuseks. 184. aastal puhkes taoistlikult meelestatud Kollaste Turbanite ülestõus Põhja- ja Ida-Hiinas, mille käigus religiooselt meelestatud talupojad hõivasid oma kontrolli alla tänapäeva Honani ja Shandongi provintsid. Viis aastat hiljem puhkes nn Viie Vaka Riisi ülestõus, millel õnnestus luua Lõuna-Shaanxi provintsis oma riik, mida Max Weber nimetab kirikuriigiks¹³³. Mõlemad mässulised liikumised propageerisid kultuses talismanide kasutamist, patukahetsust ning koondasid järgijaid just taoistlikule religioonile toetudes. Neil oli oma kindel ja hästi organiseeritud juhtkond ja sõjavägi ning suur toetajaskond kohaliku talurahva seas.¹³⁴ (Lisaks varastele Tangi keisririigi aegsetele vabatahtlikest religioosetest liikumistest alguse saanud ülestõusudele, on ka 19. sajandi kuulsad Taipingi, Valge Lootose ja Boxerite ülestõusud religioosse taustaga.)

Ka 1. ja 2. sajandil m.a.j Hiina levinud budism, mis asus samuti peagi täitma ühiskonna vajakajäämisi, sattus riigiga konflikti. Vastuolu oli veelgi teravam, arvestades, et budism saabus Hiinasse väljastpoolt ja tõi kaasa oma kosmoloogia, mis läks paratamatult n-ö konfutsianistliku põliskosmoloogiaga vastuollu. Mahajaana-budismi püüdlus aidata kõik olendid virgumiseni eeldas Hiina ühiskonnalt suuri muutusi. Kui inimene astub *sangha*'sse ehk budistlikku

¹³³ Vt selle kohta: **C. K. Yang**. 1991, p. 114.

¹³⁴ **J. Gernet**. 1996, pp. 155–156.

kogukonda ja läheb sellega Virgunu (*Buddha*), Koguduse (*Sangha*) ja Seadmuse (*Dharma*) kaitse alla, peab ta loobuma perekondlikest suhetest, mis on Hiina ühiskonna, riigikorralduse ja seadusandluse alustala. Niisiis oli Hiina riigi ja budismi vastuolu juba osapoolte põhimõtetesse sisse kirjutatud. Teiseks ei suutnud Hiina riik budistlikku kirikut ohjata. Sangha kujunes hästi organiseeritud kloostriõrgustikuks, mis muutus kiiresti iseseisvaks riigiks riigis, kujutades endast range hierarhia, omandi ja seadustega (*vinaja*) kogukondi, mille elanikkond ei maksnud makse ega osalenud sõjaväeteenistuses. Varases Hiina õigussüsteemis ei olnud sätet, mis säärase kogukondade tegevust reguleeriks ning seetõttu oli Hiina riigi kontroll budistlike kloostrite üle nõrk või lausa olematu. Lisaks annetasid paljud konfutsianismis pettunud rikkad patroonid budistlikele kloostritele oma vara ja maa, mis tegi budistlikust kirikust kiiresti mõjuvõimsa ja riigile mitte ainult ideoloogiliselt, vaid ka poliitiliselt ohtliku vastase.

Mõistagi kutsus niisugune olukord esile keskvoimu pahameele. Üks toonane ametnik kurtis keisrile: „Peaaegu pool keisririigi elanikkonnast on neile kaotatud. Ma kardan, et igast majast saab klooster [...] ja mitte ühtegi maalappi ei jää riigile.“¹³⁵ Otseselt budistlike kloostrite mõjuvõimu vähendamiseks toimusid aastatel 446, 574–577 ja 843–845 suured usuvaenamised, mille käigus riik põletas ja röövis tuhandeid templeid ja kloostreid ning paljud mungad ja nunnad olid sunnitud hakkama ilmikuteks. Kuid vägivald ei olnud ühepoolne. Ainuüksi Põhja-Wei riigis (386–534) toimus aastatel 477–535 kaheksa budistlikult meelestatud relvastatud mässu, mis tõestab, et budistlik kirik hoidis ilmalikust võimust tugevasti kinni. 8. sajandi alguses võttis Tangi keskvoim vastu esimese seaduse, mis reguleeris riigi ning organiseeritud usuorganisatsioonide suhteid. Sätestati täpselt ära *sangha* õigused ja kohustused ning piirati munkade ja nunnade karistamist *vinaja* seaduste järgi. Riik vähendas munkade ja nunnade arvu kloostrites, neid ise ordineerides. Samuti võttis keskvoim oma kontrolli alla templite ehitamise.¹³⁶ Alles 955. aastal toimunud viimane suur budistide vastu suunatud usuvaenamine tegi budismi laiaulatuslikule mõjuvõimule lõpu.

Kuid mitte alati ei olnud keiser ja tema lähikondlased uute religioonidega vaenujalal, vaid aegajalt sai viimastele osaks keskvoimu soosing. Aastatel 202–140 e.m.a, enne konfutsianismi tõusu Hani riigireligiooniks, oli õukonnas mõjukas filosoofiline taoism ja 420. aastal m.a.j õnnestus

¹³⁵ C. K. Yang. 1991, p. 122.

¹³⁶ D. Twitchett. Law and Religion in East Asia — The Encyclopedia of Religion. Ed. in chief Eliade, Mircea. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. Vol VIII, p. 470.

Põhja-Wei riigi keisril teha taoismist riigireligioon.¹³⁷ 4. sajandist kuni Tangi keisririigi languseni oli Hiina budismi õitseage, mil mitmed valitsejad olid budismi patroonid; Liangi keisririigi ajal (502–557) kuulutas keiser Wu¹³⁸ budismi ametlikult riigireligiooniks ning nii Yuani, Mingi kui ka Qingi keisririigi teatud perioodidel mängis budism õukonnas väga olulist rolli. Ka poliitiliselt segastel perioodidel, kui Põhja-Hiina kuulus mitte-hani rahvusest põhja tasandikelt pärit nomaadide valitsuse alla, sobis budism hästi asendama Hiina põlisreligioone konfutsianismi ja taoismi. Lisaks võimaldas ja kohati kohustas Hiina kõikehõlmav religioonikäsitus riiki tunnistama ortodoksiana mitut religiooni või filosoofiat korraga. Tangi keisririigi (618–907) alguses toetas õukond väga laiapõhjalist ortodoksiat¹³⁹, mille üheks alustekstiks oli Lu Demingi (u 550–630) Sui keisririigi ajal kirjutatud konfutsianistlike ja taoistlike tekstide kommentaar¹⁴⁰. Ent need on üksikud näited vähestest juhtumitest Hiina ajaloos, kus valitseja on püüdnud taoismi või budismi riigireligioonina kehtestada – enamasti ei ole seda proovitud ja veelgi harvem on see õnnestunud.

Kolmas Hiina religiooniajaloo etapp sai alguse Songi dünastia võimuletulekuga 960. aastal ning seda iseloomustab võõr mõjude kõrvaldamine riiklikust religioonipoliitikast ja rahvusliku religiooni taaskehtestamine. Sajandeid poliitilise mõjuvõimu eest võidelnud budism taandus kloostreiseinte vahele ega sekkunud enam riigi valitsemisse, kui välja arvata mõned üksikud juhud. Budism ja taoism säilitasid oma rolli lihtinimese usuelus, lisades Hiina religiooni panteoni terve müriaadi uusi jumalaid. Teisel aastatuhandel m.a.j riigi ideoloogiat ülekaalukalt määranud konfutsianism võttis üht-teist budismist ja taoismist üle ning tekkis neokonfutsianism, mis kätkes endas peale kosmoloogia, pragmaatilise riigivalitsemissüsteemi ja ühiskondlike hierarhiareeglite ka lihtinimesele arusaadavat teed lunastusele.¹⁴¹ Nende ideede kohaselt ei olnud enam ainuüksi keiser Taeva vahendajaks, vaid iga inimene võis leida Taeva enda seest¹⁴². Algas Hiina keisririigi ja konfutsianistliku riigireligiooni kõrgaeg.

¹³⁷ Taoistliku filosoofia seisukohalt ei ole taoismi kehtestamine riigireligioonina võimalik, sest ükskõik mille konkreetne määratlemine, kaasa arvatud õige õpetuse defineerimine ei ole taoistliku filosoofia kohaselt võimalik

¹³⁸ Liangi keiser Wu (梁武帝) ei tohi segamini ajada Hani keisriga Wu (漢武帝), kes on üks tähtsamaid valitsejaid Hiina riigi ajaloos.

¹³⁹ Kuna taoismi õpetuse kohaselt on kõigis inimeste välja mõeldud filosoofiates ja religioonides midagi head ja midagi halba, pidi kõige parem riigiideoloogia koondama endas eri religioonide parimaid õpetusi.

¹⁴⁰ **J. L. Dull.** Determining Orthodoxy: Imperial Role — Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China. Ed. in chief Brandauer, Frederick P.; Huang Chün-chien. Taipei, SMS Publishing, 1995, pp. 11–12.

¹⁴¹ **C. K. Yang.** 1991, p. 124.

¹⁴² **K. C. Liu.** Socioethics as Orthodoxy: A Perspective — Orthodoxy in Late Imperial China. Ed. in chief Liu Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, p. 75.

3) SUUR ORTODOKSIA JA VÄIKE ORTODOKSIA

Vaatamata konfutsianismi kriisile ja uute religioosete organisatsioonide tõusule Hiina religiooniajaloo teisel arengujärgul jäi konfutsianistlik kosmoloogia suuresti muutumatuks ning mõjutas inimeste igapäevaelu, riigi- ja valitsejaideaali ning ühiskonna moraalinorme enam kui niinimetatud vabatahtlikud usulised organisatsioonid. Uued religioonid ei asendanud klassikalist konfutsianistlikku kosmoloogiat, vaid asusid selle kõrvale. Budism ja taoism olid paratamatult sunnitud kohanema konfutsianistliku kosmoloogiaga, et Hiina ühiskonnas kanda kinnitada. Keskvõim, mis juurdus konfutsianistlikus traditsioonis, ei nõudnud uutelt religioonidelt oma tõekspidamiste hülgamist, vaid konfutsianistliku kosmoloogiaga seotud arusaamade, holistliku Taevakäsituse ja riigi autoriteedi tunnistamist¹⁴³. Tõsi küll, riigi autoriteet tuli uutele religioosetele organisatsioonidele esmalt sunniviisiliselt peale suruda. Ent kord kohandunud uued usuorganisatsioonid said ajapikku Hiina ühiskonna vääramatuks osaks. Seetõttu ei olnud uute religioonide sulandumine Hiina ühiskonda nii valulik kui Läänes. Songi keisririigi ajaks (960–1279) oli osa budistidest omaks võtnud konfutsianistliku ühiskonna aluseks olnud pojalikkuse põhimõtte, pidades seda „kõige hea aluseks“¹⁴⁴. Isegi aegadel, mil riigireligioon oli budism või taoism, järgisid riik, ühiskond ja ka vabatahtlikud religioonid ise ülimuslikku konfutsianistlikku kosmoloogiat. Seetõttu peab Hiina kultuuriruumis eristama kahte üheaegselt kehtivat ortodoksiat – suurt ja väikest ortodoksiat.

Suur ortodoksia vastab üldjoontes Hiina holistlikule kosmoloogiale, mille kaanoniks on „Viisraamat“ ja hiljem selle lühendatud versioon „Neliraamat“. Neis tekstides väljendatud holism hõlmab kogu Hiina ühiskonda (ideaalis kogu maailma) olenemata üksikisiku religioosetest taustast. Suur ortodoksia on „ajutise“ riigireligiooni ülene ega sõltu seetõttu poliitilistest muutustest. Suurt ortodoksiat iseloomustavad hierarhia ja riigibürokraatia, Taeva ja maa rituaalne kummardamine, Taevapoja ja esivanematekultus, Keskmaa arusaam, yin-yangi monism, viie elemendi teooria jne. Seega on suur ortodoksia peamiselt konfutsianistlik, hõlmates üksikuid elemente ka taoismist ja legismist (kuigi legism on suure ortodoksia osa vaid paratamatu ja põlatud poliitilise vahendina, mitte ideoloogiana). Kuigi suur ortodoksia on ajaloos muutunud, on

¹⁴³ K. C. Liu. 1990, p. 54.

¹⁴⁴ K. C. Liu. 1990, p. 68.

see üldjoontes säilitanud oma algse sisu, mis on ära tuntav ka tänapäeva ühiskonnas – see on iseenesestmõistetav ega vaja põhjendamist.

Väike ortodoksia on riigi ametlik religioon, mis sõltub suuresti valitseja suvast, tema religioossusest ja võimest oma tahtmine läbi suruda. Läbi aegade on riigiideoloogiana esinenud taoism, budism, legism ning kohalikul, tavaliselt mässava provintsi tasemel ka islam ja kristlus. Ka konfutsianismi peab teatud juhtudel käsitlema väikese ortodoksiana, sest erinevatel konfutsianistlikel koolkondadel (nt Vana Teksti koolkond ja Uue Teksti koolkond) õnnestus end riigireligioonina kehtestada, mistõttu ei saa neid enam käsitleda ühtse kosmoloogiana, vaid peab vaatlema eraldiseisvate õpetustena.¹⁴⁵

Sarnasele eristusele vihjab Kwang-Ching Liu oma artiklis „Socioethics as Orthodoxy: A Perspective”¹⁴⁶, kuid jätab siinkohal väljapakutud terminoloogilise eristuse tegemata, piirdudes kosmoloogia ülimuslikkuse kirjeldamisega. Ka Romeyn Taylor räägib riigi- ja rahvareligiooni erinevustest artiklis „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming”¹⁴⁷, vihjates ametliku riigireligiooni kosmoloogilisele ülimuslikkusele rahvareligiooni suhtes, ent temagi ei kasuta „suure ortodoksia“ ja „väikese ortodoksia“ termineid. Seejuures on Tayloriga teooria eksitav, kuna see rõhub riigi- ja rahvareligiooni erisustele, kuid jätab selgitamata riigi kosmoloogilise aluse ehk suure ortodoksia ja kindlast religioonist sõltuva riigireligiooni ehk väikese ortodoksia erinevuse.

Suure ortodoksia ülimuslik mõju Hiina ühiskonnale avaldub mitmes valdkonnas. Tulenevalt riiklike tasemeeksamite¹⁴⁸ olulisusest Hiina poliitikas, oli üks peamisi väikese ortodoksia kehtestamise viise riiklik haridussüsteem. Olenemata koolide ja akadeemiate riiklikust või eraviisilisest algatusest, oli nende eesmärk koolitada rahva eliiti, kelle peamine tööandja oli riik. Sellest tingitult kandsid ka eraalgatuslikud koolid riikliku ideoloogia sõnumit.¹⁴⁹ Hiina kultuuriruumis puudus läänelik riigiideoloogiast vaba haridus, kuna haritlane oli olemuslikult riigi teener, kelle peamine eesmärk oli riigiideoloogia vahendamine lihtinimesele. (Samas oli iga

¹⁴⁵ Kas konfutsianism on religioon, ei oma siinkohal tähtsust. Kuna aga konfutsianismist on erinevaid tõlgendusi ja need tõlgendused on eri aegadel Hiina riigiideoloogiana esinenud, peab konfutsianismi ortodoksia seisukohalt käsitlema ühe religioonina teiste hulgas. Erinevalt kõigist teistest ei saa legismi pidada religiooniks, sest sel puudub kosmoloogiline alus. Legism on seega ainuke väike ortodoksia Hiina ajaloos, mis ei ole religioon.

¹⁴⁶ **K. C. Liu.** 1990, pp. 54–55.

¹⁴⁷ **R. Taylor.** Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming — Orthodoxy in Late Imperial China. Ed. in chief Liu Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 128–132.

¹⁴⁸ Tasemeeksamite süsteem asendas soovitussüsteemi, mis oli kasutusel olnud Hani keisririigi ajal.

¹⁴⁹ **T. H. C. Lee.** Academies: Official Sponsorship and Suppression — Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China. Ed. in chief Brandauer, Frederick P.; Huang Chün-chien. Taipei, SMS Publishing, 1995, p. 127.

haritlane sümbolseks Konfutsiuse õpilane ja seetõttu moraalselt autonoomne ja kohustatud mõtlema kõrgemale hüvele.) Riiklik eksamisüsteem suunas uue ametnikepõlvkonna maailmavaadet ning lõi nende hulgas ühtse üleriigilise väikese ortodoksia käsituse. (Lisaks võis riik ühiskonna religioossust mõjutada kaudse riiklike koolide ja akadeemiate õppekavade suunamise teel, templite ja kloostrite ehitamisega jne.)¹⁵⁰ Kuna aga Hiina riik toimus konfutsianistlike printsiipide alusel ja olenemata parasjagu kehtivast ametlikust riigiideoloogiast, olid nii riiklikud tasemeeksamid kui ka riigiametnikud ise alati eelkõige seotud suure ortodoksiaga ehk konfutsianistlikust kosmoloogiast lähtuva õige õpetusega, mille põhialuseid ei olnud riigiametis töötades võimalik hüljata. Teisisõnu, Hiina keisririigi ajaloost võib leida küll budistidest, taoistidest ning isegi moslemitest ja kristlastest riigiametnikke, ent seejuures olid nad kõik väljaõppinud konfutsianistlikud haritlased.

Lisaks pidi võimule pürgiv või juba troonil istuv keiser võitma haritlaskonna usalduse, sest selle ühiskonnakihita ei olnud võimalik Hiina keisriiki valitseda. Riigieksamid läbinud ametnikud olid asendamatud, sest nii suure riigi ohjamisega ei tulnud keiser ainuüksi oma sõjaväe toel toime. Uutel ideoloogilistel veendumustel toimiva haritlaskonna väljakoolitamine oli samuti võimatu, kuna see võtnuks liiga kaua aega. Konfutsianistlik süsteem oli sajandite vältel sisse töötatud ning iga keiser pidi sellega arvestama. Tangi keiser Xuanzong lasi taoismi levitamiseks püstitada igasse provintsi ja lisaks kahte pealinna kokku 333 Lao Zile pühendatud templit. 726. aastal teatas ta rahvale, et igal majapidamisel peab olema oma taoistlike pühakirjade koopia ning viimaks lõi keiser koguni uue taoistliku tasemeeksamisüsteemi, mis pidi taoismi kui ortodoksia lõplikult kinnitama. Kuid Xuanzongi plaanid luhtusid, kuna tõenäoliselt oli konfutsianismi kosmoloogiat järgivaile ametnikele keskvaldumise propageeritud äärmuslik ja utoopiline taoism liiga suur hälbimine konfutsianistlikust tavast.¹⁵¹ Sama mõttekäiku iseloomustab varem suuresti budismi tunnistanud mongolitest keisrite kiire kohanemine Hiina tavadega, kaasa arvatud konfutsianistliku suure ortodoksiaga, mis viis 1314. aastal poliitilise kaose tõttu lakanud konfutsianistlike riigieksamite taaselustamiseni¹⁵². Mingi keisririigi rajanud Hongwu (1368–1398), kes kasvas üles manilust viljeleva Punaste Turbanite sekti keskel, võttis juba enne lõplikku võitu mongolite üle kasutusele konfutsianistliku terminoloogia, rääkides taevamandaadist ja

¹⁵⁰ T. H. C. Lee. 1995, pp. 134–135.

¹⁵¹ J. L. Dull. 1995, p. 5.

¹⁵² Neokonfutsianismi tunnustamine riigiparaadis ei tähendanud konfutsianistliku riigireligiooni kehtestamist, sest Yuani keisritele jäi budism ja selle eelne mongolite šamanism läbi alati väga tähtsaks.

konfutsianistlikest väärtustest ¹⁵³. See tähendas suure ortodoksia ja konfutsianistliku haridussüsteemi tunnustamist. Lisaks praktilistele kaalutlustele vajab keiser haritlaskonna toetust selleks, et tagada endale ideoloogiline legitiimsus.

Taevapoja suur, kuigi mitte absoluutne võim oma alamate üle ja keisri kesksest rollist riigiideoloogias tulenev moraalne võimutäius lubaks justkui eeldada, et riigireligiooni kehtestamine oli Hiina keisrile tavapäraselt kerge ülesanne. Ometi see nii ei olnud. Peale haritlaskonna suure mõju keskvoimu otsustele oli ka riigiideoloogia ühene määratlemine paljudele keisritele üle jõu käiv ülesanne. See probleem oli peavalu valmistanud juba Konfutsiusele endale, kuna temal kui *muistsuse* ideaali vahendajal oli väga vähe allikaid, millele oma õige õpetus rajada.¹⁵⁴ Ometi oli ortodoksia ideaal, mille poole püüdsid nii õpetlased kui ka keisrid. 140. aastal e.m.a kehtestas Hani keiser Wu (漢武帝) esimesena riigireligiooniks konfutsianismi ning kõrvaldas sellega legismi ja teiste ideoloogiate mõju Hiina riigi poliitikast. See oli konfutsianistlikule Hiinale alust rajav samm. Lisaks määras keiser Wu 136. aastal e.m.a kindlaks ka konfutsianistlike tekstide tõlgendamise viisi ning oli seetõttu edukas väikese ortodoksia kehtestaja. Kuid juba Wu lapselaps keiser Xuan (73–49 e.m.a) sattus riigiideoloogia määratlemisega raskustesse. Vaidlused konfutsianismi õige tõlgendamise üle, mis vaevasid 1. sajandi valitsejaid, jätkusid ka Ida-Hani keisririigi ajal, ent ka siis ei suutnud keiser oma sõna maksma panna. Kõige tõsisema katse konfutsianistliku riigireligiooni taaskehtestamiseks tegi 76. aastal troonile tõusnud keiser Zhang, kuid Konfutsiuse õpetust ajalooliselt tõlgendav Vana Teksti koolkond oli keisri soosingule vaatamata sunnitud Uue Teksti koolkonnale alla vanduma.¹⁵⁵ Niisiis väljendus keisrite jõuetus riigireligiooni kehtestada juba Hiina keisririigi varases ajaloos, mis jätkus ka hilisemate keisririikide ajal. Seejuures tuleb tähele panna, et väikese ortodoksia kehtestamine ei olnud Hiina riigi seisukohalt nii määrava tähtsusega kui Läänes. Vaatamata aegadele, mil Hani riigis ei suudetud kehtestada ühest väikest ortodoksiat, ei vajunud Hani riik ega hiljem ka teised ilma kehtiva riigireligioonita Hiina keisririigid laiali. Suur ortodoksia tagas riigiaparaadile kosmoloogilise toe, mistõttu tuleb väikest ortodoksiat pidada riigi seisukohalt vähem vajalikuks.

¹⁵³ 1370. aastal keelas keiser Hongwu kõik heterodokssed usulised liikumised, kaasa arvatud Valge Lootose sekti ja maniluse juurtega Punaste Turbanite liikumise. **E. L. Farmer**. Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority — Orthodoxy in Late Imperial China. Ed. in chief Liu Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 107–108.

¹⁵⁴ **C. Chen**. 1990, pp. 34–35.

¹⁵⁵ **J. L. Dull**. Determining Orthodoxy: Imperial Role — Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China. Ed. in chief Brandauer, Frederick P.; Huang Chün-chien. Taipei, SMS Publishing, 1995, pp. 5–11.

Isegi kui keisril õnnestus kindel riigiideoloogia religioosete ja õpetuslike koolkondade kiuste läbi suruda, ei pruukinud keskvõim kehtestada meetmeid, rääkimata usuvaenamisest, et rahvast riigireligiooni uskuma sundida või teisi religioosseid rühmitusi alla suruda (kuigi ka seda tuli ette). Tangi keisrite Taizongi (627–649) ja Gaozongi (650–683) valitsusaegadel koostati „Viisraamatu ortodoksne tõlgendus“ (五經正義), ja nii nagu nimigi ütleb, sai sellest riigiideoloogia alustekst. Ometi ei keelanud keskvõim teisi käsitlusi ning jätkas uute mitteortodokssete kommentaaride kogumist keiserlikku raamatukokku. Lisaks jätkusid riiklikud tasemeeksamid „Zhouli“ (周禮) ja „Yili“ (儀禮) põhjal, mis ei kuulunud „Viisraamatu ortodokse tõlgenduse“ hulka. Säärase leebe suhtumise põhjuseks võib olla soov järgida eespool kirjeldatud kõikehõlmavuse poliitikat, mis ei taha ühtegi religiooset või filosoofilist koolkonda eemale tõugata. Seejuures tähtsustasid riiklikud tasemeeksamid Tangi dünastia ajal klassikaliste tekstide päheõppimise asemel üha enam loovat kirjutamiskunsti ja luulemeelt, mistõttu ei olnudki „Viisraamatu“ tähtsus enam poliitiliselt määrav.¹⁵⁶ Ent ka hiljem, kui pöörduti tagasi klassikaliste tekstide päheõppimise juurde, jäi riigiideoloogia enamikule inimestest mittesunduslikuks ja puudutas vaid väga väikest osa Hiina elanikkonnast – haritlaseleiti. Yuani keisririigi ajal, kui Hubilai-khaan taaselustas konfutsianistliku riigieksamitava ning ühes sellega konkreetselt määratletud riigiideoloogia, ei piiranud ta taoistide, budistide, moslemite ega ka kristlaste õigusi oma maailmariigis¹⁵⁷. Enamasti puudus Hiina keisril vajadus riigi ametlikust ideoloogiast hälbivaid usulisi või õpetuslikke rühmitusi taga kiusata, sest ei budism, taoism ega ka väiksemad organiseerunud religioonid suutnud kunagi tõsiselt ohustada konfutsianistliku suure ortodoksia positsiooni. (Erandiks võib olla vaid eelnevalt kirjeldatud nn vabatahtlike usuorganisatsioonide tekkeaeg 1. kuni 10. sajandini, mil teatud piirkondades oli tõepoolest konfutsianistlik suur ortodoksia ohus.)

Seejuures ei tohi Hiina keisririigi ususalivat loomust idealiseerida. Riigi ja ortodoksia suhe oli sihipärane ning seetõttu ei hoidutud usuvaenamisest mitte niivõrd moraalsetel, vaid praktilistel kaalutlustel. Eesmärgistatud suhe ortodoksiasse kujunes välja juba esimesel Hiina religiooniajaloo etapil 3. sajandil e.m.a, mil õpetlane Xun Zi (300–230 e.m.a) lõi väga utilitaarse ortodoksiakäsituse. Õige õpetus pidi aitama lihtinimest. Juba Mentsius (385–303/2 e.m.a) mõistis, et inimene on küll loomult hea, ent teda peab õpetama ära tundma asjade suhtelist

¹⁵⁶ J. L. Dull. 1995, pp. 13–14.

¹⁵⁷ K. C. Liu. 1990, p. 93.

moraalset väärtust. Sel viisil põhjendati kogukonda ja riiki koos hoidvat ühiskondlikku hierarhiat ja autoritaarset riigikorda, mis eristab inimest füüsiliselt võimsamast loomast – samuti põhjendati esivanematekultust, kellela ei oleks inimkonda, ja Taeva kultust, kellela ei oleks elu ennast. Õpetlaste ja valitsejate ülesanne oli see õige õpetus üles leida ja riigiideoloogiana kehtestada. Lääne-Hani keisririigi lõpuks oli välja kujunenud kindel veendumus, et riik ei saa püsida ilma ametliku ideoloogiata. Seejuures õhutas Xun Zi oma valitsejaid riigile kahjulikke religioone ja ideoloogiaid taga kiusama, mis oli toona küll suunatud peamiselt legistide vastu, kuid sai edaspidi keskviimu riigireligiooni kehtestamise tavapäraseks legitiimseks vahendiks.¹⁵⁸ Säärane väga eesmärgipärane ortodoksiakäsitlus kujunes tavaks, mille võtsid üle ka järgnevate Hiina keisririikide valitsejad. Siiski kasutati sündi väikese ortodoksia kehtestamiseks harva, sest vägivald, mis oli iseeneses juba konfutsianistliku kosmilise kulu eiramine, tõi endaga kaasa rohkem kahju kui kasu.

Esimese aastatuhande alguses Hiina maailmapilti sisenenud budism ja institutsionaliseerunud taoism löid inimesele võimaluse usku valida, mis omakorda laseb Hiina ajaloos esimest korda rääkida usuvabaduse põhimõttelisest võimalikkusest.¹⁵⁹ Hiina keskviimu leebe, kuigi mitte vastuoludeta suhe nn alternatiivsetesse religioossetesse organisatsioonidesse erineb oluliselt Lääne usuvabaduseelse kultuuri suhtumisest ning võimaldab Hiina traditsioonilist kultuuri tõlgendada ususaldivana. Kuna aga see ususaldivus ei olnud filosoofiliselt ega õiguslikult määratletud, peab Hiina usuvabadust pidama eelkõige tavaks.

Põhjus, miks erinevaid usulisi organisatsioone ei ole Hiina ajaloos nende teoloogiliste veendumuste tõttu taga kiusatud, on holistlik kosmoloogia, sellest tulenev hõlmav religioonikäsitlus ja konfutsianistlik suur ortodoksia. Neis märksõnades seisneb kogu hiinaliku usuvabadustava sisu ja omapära. Sellest lähtuvalt tekkis passiivselt usuvabadust pooldav poliitiline kultuur, mis enamjaolt väärast riigi sekkumise üksikute usuorganisatsioonide ellu.¹⁶⁰

¹⁵⁸ C. Chen. 1990, pp. 46–52.

¹⁵⁹ Erinevus kristlusest on siinkohal oluline, sest kristlus ise tekkis alternatiivse religioonina ning pidi teel ortodoksiani konkureerima paljude teiste vabatahtlike usuliste organisatsioonidega. Võib-olla tuleneb kristliku ortodoksia kohati ksenofoobiline enesekaitse ja sellest lähtuv usuvaenamine varakristluse soovist end teiste vabatahtlike religioonide kõrval tõestada.

¹⁶⁰ Sun Yatsen adus hiinalikku usuvabaduskäsitlust, kirjutades: „Euroopa autokraatia oli Hiina omast üpris erinev. Euroopa despootia oli Rooma riigi langusest kuni kolme sajandi taguse ajani [17. saj] arenenud väga kiiresti ja rahvas oli kannatanud üha enam ja enam. Igasugu vabadused olid neile keelatud: peamiselt mõtte-, kõne- ja liikumisvabadus. Ka näiteks usuvabadus. Kui mingil kindlal alal elavad inimesed on sunnitud uskuma teatud religiooni olnemata sellest, kas nad seda tahavad või ei, muutub olukord väljakannatamatuks. [...] Kuna hiinlased on

Säärane usuvabadusarusaam esitab väljakutse läänelikule usuvabadusarusaamale, mille ainsaks eeliseks osutub filosoofiline läbimõeldus ning sellest johtuv institutsionaarne ja seaduslik kehtestatus.¹⁶¹

2. HIINA KEISRIINSTITUTSIOON KUI HOLISTLIKU USUSALLIVUSTAVA POLIITILINE TUGI

Hiinalik valitsejaideaal on osa holistlikust kosmoloogiast, mis väärab kuningate ja keisrite omavolilise teotsemise. Alljärgnevalt pööratakse tähelepanu kahele Hiina valitsejaideaali suunale, taoistlikule ja konfutsianistlikule, mis on küll pika aja vältel kokku sulanud, kuid mis kannavad endas valitsejaideaali eri tahke. Jutuks tulevad valitseja moraalsed kohustused ja nende seos usuvabadusega ning juba eelnevalt põgusalt mainitud kõikehõlmav Taevapoja kultus, mis tegi hiinaliku usuvabaduse poliitiliselt võimalikuks.

1) TAOISTLIK VALITSEJAIDEAAL

Varajane Hiina kultuur oli enim mõjutatud taoismist ning seetõttu tuleb esmalt vaatluse alla taoistlik moraali rõhutav valitsejaideaal. Taoism muutus küll konkreetseks religiooniks ja sai ühise nimetuse alles Hani keisririigi ajal, kuid oli siiski eristatav palju aega enne seda. Toonane taoistlik rahvausund oli šamanistlik, kätkedes endas rituaale, müüte ja muuhulgas ka algset valitsejaideaali. Legendid hõimupealikest ja kuningatest kui imeliste võimetega šamaanidest (巫 *wú*), kes suutsid võidelda loodusjõududega, võisid moonduda loomadeks (nt karuks) ning rändasid tarkust otsides taevas ja maa all, annavad tunnistust sellest, et šamaanid olid varases Hiina ühiskonnas ühtlasi ka valitseja rollis.¹⁶²

Shangi dünastia (18./16.saj–12./11. saj e.m.a) ajal sai šamanistlik valitsejaideaal selgemad piirjooned ning tekkis autoritaarse ainuvalitseja ideaal. Ühiskondlik lõhe valitseja ja rahva vahel oli juba toona väga suur.¹⁶³ Oraaklilood pajatavad meile kuningaist (王 *wáng* – *kuningas*, algse

saanud nautida laialdast vabadust, siis ei ole sellele suuremat tähelepanu pööranud. [...] Olgugi, et tal [Hiinal] ei ole olnud vabadust sõnades, on tal juba iidsetest aegadest olnud vabadus tegudes [*liberty in fact*].“ Sun Yat-sen. 1953, pp. 71–75. Sun annab selgelt mõista, et Hiinas, mis vastandub selles tekstis Euroopale, oli inimestel enam usuvabadust.

¹⁶¹ Hiinaliku usuvabadusarusaama erilisust silmas pidades võib olla õigus neil kultuuriteoreetikutel, kes näevad inimõigusi suhtelise väärtusena ning ei nõustu, et kõigis maailma riikides peaksid kehtima ühesugused inimõigused.

¹⁶² E. Wong. The Shambhala Guide to Taoism. Boston, London, Shambala, 1997, pp. 11–12.

¹⁶³ J. K. Fairbank, E.O. Reischauer, A.M. Craig. 1989, pp. 30–31.

tähendusega *suur mees*¹⁶⁴; või 國王 *guówáng* – kuningas: *guó* – riik, rahvas), kes oma võimu kindlustamiseks said riituste ja ohverduste kaudu oma tahtmisele allutada esivanemate hingi ja Ülemisandat (上帝) ehk taevast üliolendit. Toonase ettekujutuse järgi oli valitseja üks atribuute maagiline vägi, mis kaob hilisemas konfutsianistlikus ettekujutuses ideaalsest valitsejast. Kas selle traditsiooni raames peeti kuningaid Ülemisanda järeltulijaiks, pole täpselt teada, kuid side valitseja ja taeva vahel oli juba siis ilmselgelt olemas.¹⁶⁵

Tänu kirjakunsti levikule ja põllumajandusliku ühiskonnakorra tekkele valitseja roll muutus. Sarnaselt Rooma riigi teise kuninga Numaga, kes lahutas preestri ameti kuninga omast ning lõi eraldiseisva *flamen dialis*'e ehk ülempreestri ameti¹⁶⁶, ei olnud ka Hiinas Zhou dünastia alguseks 12. saj e.m.a kuningas ja šamaan enam ühes isikus. Tekkis taevamandaadi (天命 *tiānmìng*) mõiste. Kuninga preestriroll säilis vaid kahes kõige olulisemas religioosses talituses, sügise ja kevadise pööripäeva tähistamises, mis tagas valitseja legitiimsuse. Hiljem kandus see ülesanne üle keisritele ning nii püsis see traditsioon kuni mandžude Qingi dünastia viimase keisri Pu Yi troonilt tõukamiseni 1911. aastal. Šamaanide teostada jäid kõik teised religioossed talitused, muuhulgas oomenite ja unenägude seletamine, ravitsemine ja valitseja nõustamine.¹⁶⁷ Ka riituste läbiviimine kuulus šamaani tööülesannete hulka. Seega oli esimese aastatuhande lõpuks e.m.a välja kujunenud professionaalne institutsionaliseerunud šamanism ning eraldiseisev kuningavõim.¹⁶⁸

Ometi ei hääbunud taoistlik ideaal kuningast kui šamaanist või targast täielikult. Jättes kõrvale šamanistliku mütoloogia, võttis taoistlik valitsejaideaal kuju taoismi baastekstis „Daodejing“. *Dào* (道) ehk *kulg* on kogu olemise vormitu alus, mille järgi oleval ei ole püsivust, vaid kõik liigub, muutub, kulgeb. Ka loodus, inimene, kultuur, riik jne järgivad seda vääramatut seadust. Seetõttu kujutas taoistlik tark, kes tundis lihtinimesest paremini kulgeva maailma loomust, sealhulgas riigi ja ühiskonna loomust, endast valitsejaideaali. Sellest arusaamast lähtuvalt pidi kuningas teotsema omakasupüüdmatult, rahva ja riigi nimel ning jääma seejuures märkamatuks. Hea kuningas „toimib toimimata“. See *toimimatuse* (無為 *wúwéi*) printsiip ei tähendanud varases

¹⁶⁴ E. Wilkinson. Chinese History: A Manual. Cambridge (Massachusetts), London, Harvard University Asia Center, 2000, p. 108.

¹⁶⁵ M. Aung-Thwin. Kingship in Southeast Asia — The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. Ed. in chief Eliade, Mircea. Vol VIII, p. 330.

¹⁶⁶ J. G. Frazer. 2001, lk 140.

¹⁶⁷ E. Wong. 1997, pp. 14–19.

¹⁶⁸ E. Wong. 1997, p. 20.

taoismis ja „Daodejingis“ sugugi mitte jäägitut passiivsust, ühiskonnast eraldumist ja kõige minnalaskmist, vaid ideaalset kuluga kaasaminemist, mis võimaldas kuningal hästi valitseda.¹⁶⁹ „Daodejingis“ kirjeldatakse ideaalset valitsejat järgmiselt:

„teinud töö ja lõpetanud toimingud
loobu hindavatest sõnadest
rahvas aga rääkigu
juhtus iseenesest“
(Daodejing XVII)

„kulg on püsinimeta
loomulik ja imeväike
taeva all ei ole võimu
teda alla suruda

kui valitsejad temas püsiksid
musttuhanded ise alluksid
maa ja taevas ühineksid
alla sajakas mesikastet
käskusid siis poleks vaja
inimesed võrdseiks saanud“
(Daodejing XXXII)¹⁷⁰

Zhou dünastia loojangul taoism muutus ja sellega koos muutus ka taoistlik kujutlus täiuslikust valitsejast. Kevadete-sügiste ajajärgul (770–476 e.m.a) Hiinat laastanud feodaalriikide vahel peetud arvukad sõjad ja poliitiline kaos said aluseks teistsugusele toimimatusse arusaamale. Taoism muutus Sõdivate riikide perioodil (475–221 e.m.a) passiivsemaks ning eemaldus maailmast, kultuurist ja ka poliitikast. Konfutsianismi poolt au sisse tõstetud valitsejaideaali kehastanud muistsed (古 *gǔ*)¹⁷¹ kuningad (nt Yao, Shun, Yü) heideti kõrvale. Toona kirjutatud taoistlikud tekstid „Liezi“ ja „Zhuangzi“ väljendasid ülimalt pettumust poliitikas ning kirjeldasid sekkumist maailma asjadesse keha ja vaimu kahjustava ja mõttetute tegevusena.¹⁷² Taoistlikud targad elasid endasse tõmbunud elu, püüdisid pikaeealisuse poole ja ei sekkunud mingil, ka mitte kaudsel moel maailma tegemistesse. Sestap hääbus taoistlik tark-kuninga (šamaan-kuninga) kujutelm. Samal ajal kujunes välja taoistlik võrdsuse põhimõte. See võrdsus tugines arusaamale kulust (*dào*) kui kõige allikast ja väitis kõikide asjade võrdsust loomust ja kohta Taeva all. Seetõttu ei saanud inimene enam pidada ennast loomadest ülemaks ega kuningas näha ennast

¹⁶⁹ E. Wong. 1997, pp. 24–25.

¹⁷⁰ Lao Zi. Daodejing. Tõlkinud Linnart Mäll. 1979.

¹⁷¹ L. Mäll. Nulli ja lõpmatus kohal. Tartu, Ilmamaa, 1998, lk 110–111.

¹⁷² E. Wong. 1997, p. 27.

ainuõige valitsejana, mis veelgi süvendas taoistliku valitsejaideaali võimatust. Valitsejaideaal kadus taoistlikust filosoofiast Hani keisririigi lõpuks peaaegu täielikult ning sellest ajast peale on taoism väärtustanud kõike looduslikku ning põlanud inimese loodut, kaasa arvatud poliitikat.¹⁷³ Pettununa poliitikas sai šamanistlikust tavast ja Lao Zi filosoofiast institutsionaliiseerunud, kindlate reeglite ja preesterkonnaga religioon, mis leidis lihtrahva seas laialdase kandepinna.¹⁷⁴ Ent vaatamata sellele, et taoism ei mänginud Hiina keskajal keisrikultuses kuigi suurt osa, jäid taoistliku šamaan-valitseja moraalinormid aegadest sõltumata püsima.¹⁷⁵ Taoismi mõju jätkus konfutsianistlikus Taevapoja kultuses.

2) KONFUTSIANISTLIK TAEVAPOJA KULTUS

3. ja 2. sajandil e.m.a. võttis valitsejaideaal uue kuju. Konfutsianismi mõjul sai Hiina valitsejast Taeva asemik maa peal.¹⁷⁶ Juba Zhou dünastia ajal tekkinud arusaam valitsejast kui Taevapojast muutus Hiina riigi ühendamisel Qini ja Hani dünastiate aegu keisrikultuse alustalaks. Taevas (天 *tiān*) on konfutsianistlikus traditsioonis nii ülim vaimne kui ka ülim poliitiline autoriteet. Seetõttu on Hiina maailmapildis religiooni poliitikast väga raske eraldada ning konfutsianistlik võim on oma loomuselt teokraatlik. Nagu juba mainitud, sai Taevapoeg (天子 *tiānzì: zì* – laps, järelkasv) kuninga epiteediks Zhou dünastia ajal, mil Zhou kuningas valitses nimeliselt kogu Hiina kesktasandikku.¹⁷⁷ Kuninga võim tuli Ülemisandalt (上帝 *shàngdì*)¹⁷⁸ ehk Taevalt, kellele võis oma võimu kindlustamiseks ohvreid tuua vaid keiser.¹⁷⁹

Keiser oli Taeva asemik maa peal, kes võis oma auastme ülimuslikkuse tõttu käskida kõiki inimesi ja ka kõiki jumalaid peale oma „isa“ ehk Taeva. (Niisamuti võisid kõik riigiametnikud oma äranägemise järgi kamandada endast madalama hierarhilise staatusega jumalaid ja vaime, neid vajaduse korral kiita ja karistada. Kultuslikku hierarhiat reguleerisid seadused ja tavad.) Taevapoja kujutlus sarnaneb taoistliku targa šamaan-valitseja ideaaliga. Olgugi et keisril oli

¹⁷³ E. Wong. 1997, pp. 28–29.

¹⁷⁴ E. Wong. 1997, pp. 31–33.

¹⁷⁵ Tol perioodil haaras taoistlik igavese elu püüdus aristokraatia meeli. Aastal 420 võttis Põhja-Wei riigi keiser endale tiitliks „Tõeline Rahu ja Tüünuse Tee Kuningas“ ning tegi taoismist riigireligiooni. E. Wong. 1997, p. 40. See on aga üks vähestest juhtumitest Hiina ajaloos, kus valitsejal on õnnestunud riiklikku ortodoksiat kehtestada. Enamasti ei ole seda üldse üritatud. J. L. Dull. Taipei, 1994, pp. 3–27.

¹⁷⁶ Klassikalistes konfutsianistlikes tekstides nimetab valitseja end tihtipeale nimega *Üks Mees* (*yī rén*). Ainult teised kutsuvad keisrit Taevapojaks. X. Yao. 2000, p. 167.

¹⁷⁷ Šamaanide üheks olulisemaks ülesandeks muutus hilisel Zhou dünastia valitsusperioodil taevaste sündmuste tõlgendamine, mis aitas valitsejal luua harmoonia taeva ja maa vahel.

¹⁷⁸ Pocket Oxford Chinese Dictionary. Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

¹⁷⁹ J. Gernet. 1996, p. 54.

peaaegu et piiramatu võim oma alamate üle, lasus tema õlul suur vastutus tuua taevas ja maa, yin ja yang kokku ühtsesse harmooniasse ning hävitada maine kuri ja kannatus. Ta ei olnud dalai-laamade, Jaapani keisrite või hilisemate Rooma keisrite sarnaselt jumalik ega ka mõne jumaliku või taevasse olendi kehastus¹⁸⁰. Taevapoeg oli universumi vääramatu osa, mille reeglite ehk kulu eiramine põhjustanuks taeva, maa ja inimese vahelise harmoonia kokkukukkumise ning tema riigi – kogu Taevaaluse – languse. Väärt valitseja valitses vooruslikult, ta kasutas poliitilist ja vaimset *väge* (德 *dé*) oma rahva juhtimiseks ning hoidus sunnist ja jõust (力 *lì*)¹⁸¹. Väe ja koos sellega taevamandaadi (天命 *tiānmìng*) pälvis vaid vooruslik ehk väge järgiv valitseja Taevalt ja esivanematelt, neile siiralt ohverdusi tuues. Kuna Taevas ei eelista ühte rahvast teisele, vaid kingib oma mandaadi vooruslikemaile¹⁸², pidi keiser järgima *lǐ*’d ehk kombeid ja traditsiooni ning hoolitsema rahva heaolu eest nagu tark šamaan ka siis, kui taevamandaat juba talle kuulus. Ta pidi rahvaga käituma kui isa pojaga, armulikult ja hoolitsevalt, sest „Taevas näeb nii nagu näeb rahvas, Taevas kuuleb nii nagu kuuleb rahvas”. Ühtlasi pidi keiser kuuletuma juba mainitud endast ülemale Taevale kui oma isale. Võimu kuritarvitamine võttis valitsejalt Taeva kingitud väe ning põhjustas keisri languse. Seega ei olnud konfutsianistlik valitseja oma täiuses mitte sugugi despootlik ja jõhker jumalik ülitürrann nagu teinekord kujutatud. Tegelik ja kõrgeim võim kuulus Taevale ning keiser oli vaid viimase esindaja maa peal. See seik on tähtis, kuna võimaldas rahval teoorias ja teine kord ka päriselt, halbu ning Taeva ja/ehk rahva tahtega vastuollu läinud keisreid kukutada.¹⁸³

Siiski ei tohiks keisrit Hiina kultuuritraditsioonis näha lihtlabase nukuna, läbinisti funktsionaalse ja vähetähtsana. Seda kolmel põhjusel. Esiteks on inimestel (Hiina arusaama mööda tervel inimkonnal) valitsejat vaja, et saavutada õnne ja harmooniat. Teiseks oli Hiina kultuuriruumis levinud ka muid konfutsianismi ja taoismi humaansetele ideedele vastanduvaid mõttevoole, näiteks legism, mis pooldas valitseja vääramatut võimu ja vägivalda. Tegelikult kujutabki Hiina kultuuri valitsejaideaal peamiselt konfutsianismi ja legismi arusaamade sulamit, kuna ilma konfutsianistliku kosmoloogiata ega ka ilma legistliku riigiaparaadita ei saanud Hiinat valitseda. Ja kolmandaks valitses Taevapoeg siiski taevamandaadi alusel, mistõttu oli tal lihtrahva silmis piiramatu vägi. Kui Taevas teda soosis, nautis keiser rahva ülimat austust. Mõtle mata

¹⁸⁰ M. Aung-Thwin. 1987, p. 331.

¹⁸¹ L. Mäll, M. Läänemets, T. Toome. Ida mõtteloo leksikon: Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia. Tartu, Greif, 2006, lk 246.

¹⁸² X. Yao. 2000, p. 166.

¹⁸³ 841. aastal e.m.a kukutati kümnes Zhou riigi kuningas rahvarahutuste käigus. J. K. Fairbank, E. O. Reischauer, A. M. Craig. 1989, p. 33. Selliseid näiteid on Hiina ajaloos veelgi.

Taevale kui ülimalle autoriteedile eelistasid inimesed igapäevaselt pälvida siiski keisri soosingut, kuigi teoorias tähendas see üldjuhul ühte ja seda sama. See seletab ka hiinlaste psühholoogilist kalduvust autoritaarse riigikorra poole, millest tuleb edaspidi pikemalt juttu. Kuna keiser võis vägivallaga karistada inimesi, terveid rahvaid ja riike juhul, kui need säärase kohtlemise ära olid teeninud, meelitas see neid oma võimu kuritarvitama ja eelistama rahva heaolule enda ehk riigi huve. Sellest tingitult on Hiina valitsejate kõrk ülimuslikkus ja vägivallalembus nii oma rahva kui ka kõigi teiste rahvaste ehk põhimõtteliselt barbarite vastu saanud Hiina rahvaliku kultuuri valitsejaideaali osaks.

Ent keisri väärmatu võim kogu Taevaaluse üle, millest hoiti kinni nii seaduse kui ka vägivaldaga, ei ühti Hiina kultuuris levinud religioossetes tekstides väljendatud valitsejakujutelmaga. Rahva heaolu ja soovide eiramine tähendab konfutsianistliku arusaama kohaselt ühtlasi voorusetut ehk amoraalselt teotsemist, Taeva mandaadi kuritarvitamist ja selle tagajärjena *dé* kaotamist¹⁸⁴ ning viimaks keisri võimult kukutamist. „Vesteid ja vestlusi“ annab seda tunnetust edasi sõnades:

Õpetaja ütles:
 „juhid rahvast valitsusega
 tasandad karistusega
 tema põikab häbitult kõrvale
 juhid rahvast väega
 tasandad kommetega
 tema võtab häbelikult eeskju“
 (Vesteid ja vestlusi II:3)

Zigong küsis, kuidas valitsusasju ajada.
 Õpetaja ütles:
 „ohtralt toitu
 ohtralt relvi
 avameelsus“
 Zigong ütles: „kui kõiki kolme ei saa, millest loobuda?“
 Õpetaja ütles: „Loobu relvadest!“ [...] (Vesteid ja vestlusi XII:7)¹⁸⁵

Konfutsianistlik õpetlane Xun Zi on rahva ja valitseja suhet paljude keisrite meeolehärmiks kirjeldanud võrdpildiga merest ja laevast, kus rahvas on kui meri, mis võib paati ehk valitsejat kanda, kuid võib selle ka uppi lükata¹⁸⁶. Seega on konfutsianistlik valitsejaideaal ehk Taevapoja

¹⁸⁴ X. Yao. 2000, p. 147.

¹⁸⁵ Konfutsius. 1988.

¹⁸⁶ A. T. Wood. Asian Democracy in World History. New York, London, Routledge, 2004, p. 63.

kultus – olles vaieldamatult kõige enam kujundanud hiinalikku valitsusideaali – usuvaenamist väärav.

Eelnevast johtub kaks olulist Hiina ajaloos usuvabadust mõjutanud seika. Esiteks seab hiinalik valitsejaideaal keisrile kindlad moraalsed piirid, mille raames ta saab tegutseda. Kui valitseja neid ettekirjutusi ei järgi, riskib ta taevamandaadi kaotamisega. Õigustatud vägivald riigi valitsemisel on mõistetav ja lubatud, mis on põhjustanud teatud segadust, kuna valitseja teod on olnud alati mitmeti tõlgendatavad. Kuid Hiina keisrite aeg-ajalt ülistatud põhjendamatult vägivaldne teotsemine, mille käigus on ka usuvaenamist rakendatud, on otseses vastuolus nii konfutsianistliku kui ka taoistliku valitsejaideaaliga. Legism, millest tuleb juttu edaspidi, siin vastuolu ei näe ning seetõttu kehtivad usuvaenamist vääravad moraalnormid ainult konfutsianistliku ja taoistliku kosmoloogia kontekstis.

Teiseks ja palju olulisemaks järeltõlkeks on tõdemus, et Hiina kultuuri holistlik poliitika ja religioonikäsitus, mis seletati lahti käesoleva peatüki esimeses alajaotuses, on võimalik ainult tänu religioonideülelele konfutsianistlikule keisrikultusele, kus kogu Taevaalune koos kõigi inimeste ja religioonidega allub Taevapojale ehk Hiina keisrile. Teisisõnu, kõikehõlmav Taevapoja kultus annab holistlikule usuvabadusarusaamale poliitilise toe.

III. HIINA AVANEMINE LÄÄNE IDEEDELE

Vastupidiselt Läänes levinud ettekujutusele ei ole Hiina ajalugu olnud staatiline. Tõenäoliselt võib seda väärarusaama seletada asjaoluga, et ajal, mil Hiina uusaja vältel väga kiiresti muutuva Õhtumaa teadvusesse jõudis, oli ta juba varem läbi teinud kiire arengu ning jõudnud tõepoolest teatavasse dekadentsi. Napoleoni parafraseerides võib öelda, et tegelikult ei ole aga Hiina kunagi maganud¹⁸⁷. See suur kultuur on samamoodi olnud ajas muutuv nagu kõik teisedki ja tänapäeval muutub see maailma üks vanimaid järjepidevalt eksisteerinud kultuure kiiremini kui kunagi varem. Kusjuures on tõsi, et kohtumine Euroopaga katkestas Hiina loomuliku kulu. 19. sajandil sunniti Hiina kultuuri omaks võtma võõraid tõekspidamisi, mis tõukas Hiina vastutahtmist 20. sajandi maailma poliitika keeristesse ning on ühtlasi mõjuriks nii Hiina rahvusriigi tekkimises kui ka kommunismi võidukäigus.

Kuigi usuvabadus jääb ka selles peatükis endiselt peateemaks, tuleb paratamatult palju juttu inimõigustest või läänelikest sotsiaalpoliitilistest ideedest laiemalt. Põhjuseid on kaks. Esiteks peab 19. ja 20. sajandi Hiinas levinud modernsest usuvabadusarusaamast rääkides taustaks avama ajaloolise konteksti. Teiseks ei ole Hiina lähiajaloo usuvabadusest otseselt midagi kirjutatud.

1. HIINA JA ÕHTUMAA KULTUURILOOLISED KONTAKTID

Läänelik usuvabadusarusaam jõudis Hiina haritlaste teadvusse seoses Qingi keisririigis 19. sajandil toimunud poliitilise ja sotsiaalse käärimisega ning koos teiste siis arutluse alla tulnud läänelike ideedega. Neil sündmustel on pikk eellugu alates esimestest teadaolevatest Õhtumaa ja Hiina kontaktidest 2. sajandil, läbi jesuiitide misjonitegevuse 16. ja 17. sajandil ja kuni Hiina avanemiseni 19. sajandi teisel poolel.

1) KRISTLUSE JA LÄÄNELIKE IDEEDE LEVIK HIINAS ENNE 19. SAJANDIT

Esimesed teadaolevad kirjalikud andmed Lääne ja Hiina lävimisest pärinevad hiljemalt 166. aastast m.a.j, mil Ida-Hani allikad märgivad ära Anduni ehk keiser Marcus Aurelius Antoniusu saadiku saabumise keisririiki¹⁸⁸. Kaubanduslikud kontaktid Hiina ja Rooma ning hiljem teiste

¹⁸⁷ **K. Lieberthal**. *Governing China: From Revolution Through Reform*. New York, London, W.W. Norton & Company, 1995, p. xv. Lord Amhersti sõnutsi olevat Napoleon ütelnud: „Hiina on haiglane magav hiiglane. Kuid kuid ta ärkab, siis väriseb kogu maailm.“ – http://www.phrases.org.uk/bulletin_board/25/messages/793.html – 05.05.2008

¹⁸⁸ **The Metropolitan Museum of Art** – http://www.metmuseum.org/TOAH/hd/hand/hd_hand.htm# – 20.11.2007.

Euroopa riikide vahel jätkusid piki Siiditeed ka järgnevatel sajanditel, kuid allikaid varasest lävimisest napib. Pealegi ei läbinud kaupmehed enamasti tervet Siiditeed ise, vaid kaup anti käest kätte ning seetõttu puudus tihedam kontakt kõnealuste kultuuride vahel. Siiditeed pidi jõudis Hiinasse ka Itaalia kaupmees Marco Polo (1254–1325?), kes elas 17 aastat mongolist keisri Hubilai-khaani õukonnas ja oli oma juttudega Euroopast ja Sise-Aasiast hinnatud meelelahutaja. Ent peamiselt oli läänelike ideede levik Hiinas kuni 19. sajandini seotud kristliku kiriku misjonitööga. Esimeste kristlastena jõudsid 7. sajandil Hiina nestoriaanid¹⁸⁹ (景教 *jǐngjiào*), kelle tegevusest annab tänini tunnistust 781. aastal keisririigi pealinna Changanis (tänapäeva Xian) püstitatud hiina- ja süüriakeelne steel¹⁹⁰. Aastail 841–845 aeti aga assüüria kirik Hiinast välja. Taas tulid kristlased Hiina frantsiskaani näol, keda mainib oma reisikirjas Marco Polo¹⁹¹. Need suuresti juhuslikud kontaktid ei viinud aga püsivama kultuuridevahelise lävimiseni. Kristlased ja vähesed kaupmehed, kes Hiinat väisasid, olid Läänest ära löigatud ega avaldanud nimetamisväärsset mõju Hiina kultuurile.

Tänu Vasco da Gama ja Fernão de Magalhãesi avastusreisidele avanes Euroopale mereteel Itta. See võimaldas võimsast ja vaenulikust Ottomani impeeriumist ümber seilata ning luua püsiv kontakt India, Jaapani ja teiste maade hulgas ka Hiinaga. Esmalt kaubanduslik ja hiljem poliitiline huvi Aasia vastu kasvas järgnevate sajandite vältel kiiresti. 16. sajandi esimestel kümnenditel kinnitasid portugallased kanda Macaos ja Malakal, hispaanlased Manilas, Filipiinidel ning peagi oli Lõuna- ja Ida-Hiina meres mitmeid Eurooplaste tugipunkte. Kaupmeestele järgnesid sõdurid ja seejärel misjonärid, kes vahendasid Euroopa kultuuri hiinlastele ja Hiina kultuuri eurooplastele.

16. sajandil tegutsesid Hiina keisririigi aladel mitmed edukad jesuiidi misjonärid. (Vähemal määral tegutsesid Hiinas ka frantsiskaanid, dominikaanid, augustiinlased jt.) 1577. aastal maabus Macaos Itaalia juurtega tsiviilõiguse doktor ja Ida-India jesuiitide ülemus Alessandro Valignano, kelle uuenduslik lähenemine misjonitööle tagas jesuiitidele Hiinas enneolematu edu. Valignano esmane eesmärk ei olnud mitte ristiusu kiire levitamine massidesse, vaid luua kristlusele hea maine ja võita poolehoidu kõrgklassi seas. Selle asemel, et vana kombe kohaselt hiinlastele kristlust ja euroopalikke tavasid peale suruda, mõistis ta eos, et haritlastele ja ametnikele tuleb

¹⁸⁹ **K. W. Chan.** *Struggling for Survival: The Catholic Church in China from 1949–1970.* Hong Kong, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1992, p. 5.

¹⁹⁰ **E. Wilkinson.** 2000, p. 585.

¹⁹¹ Kristlastest Hubilai-khaani õukonnas loe: **Marco Polo.** *Reisid.* Tallinn, Olion, 2004. lk 90–91.

läheneda Hiina kultuuri kaudu. Niisiis käskis ta jesuiidi usukuulutajatel hiinastuda. Nad olid kohustatud õppima kohalikku keelt nii rääkima kui ka kirjutama, tundma kohalikke kombeid, kandma sealseid riideid, võtma kasutusele nendekeelsed nimed, tõlkima kristliku teoloogia hiina keelde jne.¹⁹² Tõsi, reeglina ei jäänudki võõrale maale saadetud jesuiitidel muud üle, sest töotusega seotuna ei tohtinud nad eales kodumaale naasta.

Pioneermissjonäridena alustasid 1583. aastal Zhaoqingis tööd itaallased Michele Ruggieri ja Matteo Ricci (1552–1610). Ricci, hiinapärase nimega Lì Mǎdòu (利瑪竇), omandas kiiresti mandariini ehk põhja-hiina keele ning õppis tundma Hiina kultuuri klassikalisi tekste, et kohalike haritlastega võrdväärselt väidelda.¹⁹³ Ta tõlkis ladina keelde „Neliraamatu“. Peagi vahetas ta oma jesuiidirüü budistliku ja seejärel konfutsianistliku üri vastu, sai endale kohaliku patrooni ning kolis elama Pekingisse, kus talle omistati riiklik haritlase stipendium. Tema teadmised astronoomiast, geograafiast, matemaatikast ja teistestki teadustest löid jesuiitidele hea maine ning hiljem jõudsid mitmed teisedki jesuiidid Hiina riigibürokraatias kõrgetele ametipostidele.

Tänu eelnevas peatükis kirjeldatud kõikehõlmavale usuvabadustavale ja hilise Mingi keisririigi avatusele võõraste kultuuride suhtes levis kristlus esimesel sajal aastal Hiinas ilma suuremate takistusteta. 1584. aastal trükiti esimene hiinakeelne kristliku sisuga raamat, mille oli kirjutanud Ruggieri ning mis käsitles muu hulgas hinge surematust ja loomuõigust¹⁹⁴. Ruggieri ja Ricci jõudsid mõne aastaga kristlusesse pöörata ligikaudu kakssada hiinlast. Nende seas olid ka nn kolm varase kristluse sammast Yang Tingyun, Li Zhizao ja Xu Guangqi (ladinapärase nimega Paul Xu), kellest sai tema usutunnistusele vaatamata üks kõrgemaid ametikandjaid Mingi riigihierarhias – siseminister (內閣). Konfutsianismi põhimõtteid tunnistamata ei oleks see neil õnnestunud ning kuni Matteo Ricci surmani ei kahelnud keegi kristluse ja konfutsianismi ideede kooskõlas¹⁹⁵. Jesuiidid suhtusid konfutsianismi eelkõige kui tsiviilkombestikku, mille järgimine ei rikkunud kristlikku eetikat, ning „Viisraamatusse“ kui iidsesse tarkusesse, mille tavasid pidi kristlik õpetus täiendama.¹⁹⁶ 17. sajandi lõpus tekkisid peamiselt Fujiani, Zhejiangi ja Shandongi

¹⁹² **I. C. Y. Hsü**. *The Rise of Modern China*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 97.

¹⁹³ Matteo Ricci oli esimene, kes kirjutas hiina keelt ladina tähtedega („Xizi qiji“). **V. Mair**. *Advocates of Script Reform — Sources...* 2000. 302.

¹⁹⁴ **I. C. Y. Hsü**. 2000, p. 98.

¹⁹⁵ Konfutsianismi ja katoliikluse ideede kokkusobivusest Uue Teksti koolkonna õpetlase Zhuang Qiyuani ideedes 17. sajandi algul loe: **B. A. Elman**. *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 90–91.

¹⁹⁶ Siinkohal jääb selgusetuks, kas jesuiidid tunnistasid vaid nn suurt ortodoksiat või laienes nende leplikkus ka konfutsianistlikele eri koolkondadele. Tõenäoliselt ei pidanud nad sellist vahetegemist vajalikuks. Asjaolu, et nad ei

provintsidest nn kristlastest konfutsianistid, kes püüdsid kahte maailmavaadet ühte sulatada ning teha kristlusest Hiina kultuuri osa. Üks kuulsamaid neist Zhang Xingyao (1633–1715?) kirjutab: „Jumal on sama mis *shàngdì*“.¹⁹⁷ Budismi ja taoismi, samuti neokonfutsianismi, mille õpetused olid jesuiitide arusaama kohaselt väärad ega kuulunud nn iidse tarkuse juurde, pidasid nad aga valejumalakummardamiseks. Xu Guangqi ütles seda teemat kommenteerides, et kristlus „aitab konfutsianismi ja parandab budismi seadusi.“¹⁹⁸

Jesuiitide taktikaliselt õigesti üles ehitatud misjonitöö kõrgklassi seas kandis vilja. Mingi keisririigi lõpupäevil oli mitu keiserliku perekonna liiget, kaasa arvatud keisrinna, hakanud katoliiklasteks ja keisergi tundis kristluse vastu sügavat huvi. Mandžude võimuletulek 1644. aastal ei vähendanud jesuiitide tähtsust keiserlikus õukonnas, kuigi Hiina kultuur muutus konservatiivsemaks. Teise Qingi dünastia keisri Shunzhi (1644–1661) loal rajati Pekingisse esimene kristlik kirik ning keiser Kangxi valitsuse all (1661–1722) saavutas jesuiitide tegevus Hiinas oma suurima ulatuse. 1640. aastal oli Hiinas katoliiklasi üle 60 000 ja 1651. aastal juba umbes 150 000¹⁹⁹.

Tänu jesuiitidele jõudis Hiinasse esimene märkimisväärne hulk Lääne teaduslikke teadmisi, mis võeti kiiremini omaks kui Lääne usk. 17. sajandi vältel tõi jesuiidi misjon Pekingisse ligi 7000 köidet raamatuid, millest sama sajandi vältel jõuti hiina keelde tõlkida 380 köidet. Enamasti oli tegu kristlike teostega, ent leidis ka kirjutisi astronoomiast, bioloogiast, geograafiast, arstiteadusest, loogikast, filosoofiast, Euroopa riigiteadustest jne. 1622. aastal jõudis Mingi keisririiki saksa päritolu jesuiidist astronoom Johannes Adam Schall von Bell (1591–1666) ja hiljem flaami päritolu Ferdinand Verbiest (1623–1688), kes jätkasid Matteo Ricci misjonitööd, kuid panustasid suuresti ka Hiina teadusesse. Nad uuendasid Hiina kalendrisüsteem ning hiljem sisuliselt juhtisid Keiserlikku Astronoomiakeskust²⁰⁰ (欽天監 *qīntiānjiàn*). Lisaks moderniseerisid jesuiidid Hiina sõjatehnikat, kaarte, psühholoogiat jne. Ent jesuiitide hiina keelest tõlgitud raamatute vahendusel sai Euroopa omakorda ulatuslikke teadmisi Hiinast. Suured valgustusaja mõtlejad nagu Leibniz, Goethe, Spinoza, Adam Smith olid kõik suured Hiina kultuuri austajad. Muu hulgas tõstsid Voltaire, Holbach ja Diderot esile Hiinas kehtivat

tunnistanud neokonfutsianismi, lubab aga oletada, et jesuiitide konfutsianismikäsitlus oli laiem ja võib-olla langes kokku ainult suure ortodoksia arusaamadega.

¹⁹⁷ **Zhang Xingyao**. An Examination of the Similarities and Differences Between the Lord of Heaven Teaching [Christianity] and the Teaching of the Confucian Scholars — Sources... 2000, p. 153.

¹⁹⁸ **Xu Guangqi**. A Memorial in Defence of the [Western] Teaching — Sources... 2000, p. 149.

¹⁹⁹ **I. C. Y. Hsü**. 2000, p. 100.

²⁰⁰ **E. Wilkinson**. 2000, p. 586.

sekulaarset valitsuskorda, kus poliitika oli usulistest organisatsioonidest sõltumatu.²⁰¹ Voltaire on kirjutanud: „Me peaksime neid [hiinlasi] pigem imetlema [...] Nende õpetlaste religiooni ei ole häbistatud luiskelugudega ega määritud tülide ja kodusõdadega.“²⁰²

Ulatuslik kohanemine Hiina kultuuriga, mis oli toonud jesuiitidele suurt edu, põhjustas ka nende languse. 1634. aastal Hiinasse jõudnud dominikaani ja frantsiskaani mungad olid nähtust jälestuses. Nad heitsid jesuiitidele ette kristliku terminoloogia hiinastamist (nt Jumala vasteks oli 上帝 *shàngdì*: *shàng* – ülem, kõrgem; *dì* – jumal), kirikuseaduste eiramist, Konfutsiuse kummardamist ja hiinalike riituste järgimist. Samas käsitlesid jesuiidid konfutsianistlikke riitusi (välja arvatud Konfutsiusele ohvrite toomist) eelkõige tsiviilkombestikku kuuluvate ja mitte religioossete toimingutena. Neist erimeelsustest puhkes nn „riituste tüli“ ja pikk, üle poole sajandi väldanud avalik arutelu, mis kaasas nii paavsti ja palju Euroopa filosoofe kui ka Hiina keisri ja sealse ülikonna. Õli valas tulle keiser Kangxi 1692. aastal väljakuulutatud kristlastele mõeldud sallivusediktiga kaasnenud otsus, mis, tuginedes Matteo Ricci välja mõeldud eristusele (selle järgi ei olnud konfutsianistlikud riitused üldiselt religioosset laadi), eeldas, et hiinlastest kristlastel lubatakse jätkata konfutsianistlike kommete täitmist. See aga ärritas Rooma kuuriat, kes süüdistas ühelt poolt Kangxid kiriku asjadesse sekkumises ja teiselt poolt jesuiite keisri pooldamises. 1705. ja 1706. aastal Pekingis toimunud läbirääkimised luhtusid ning „riituste tüli“ lõppes 1715. aastal jesuiitide tegevust hukka mõistva paavst Clementius XI bullaga „Ex Illa Die“. Viis aastat hiljem otsustas keiser Kangxi kõik misjonärid, kes ei tegelenud teadusega, keisririigist välja saata. Kuigi tegelikkuses seda käsku lõpuni täide ei viidud, olid jesuiidid selle otsusega sattunud kahe tule vahele ning nende ühiskondlik positsioon nõrgenes oluliselt.²⁰³

Pärast Kangxi surma keisriks saanud Yongzhengi (1722–1735) valitsuse all halvenes jesuiitide olukord veelgi. Yongzheng oli veendunud, et „Hiinal on omad usundid ja Lääne maailmal omad. Lääne usundid ei peaks Hiinas levima, just nii nagu Hiina usundid ei saa valdavaks saada Läänes.“²⁰⁴ Troonipärimistüübis Yongzhengi venda toetanud ning hiljem keisri ristiusustamist sepitsenud jesuiitidel keelati tegutseda sisemaal ning kästi koonduda Macaosse ja Guangzhousse – erandiks olid vaid vähesed õukonnas töötavad misjonärid, kes jäid ametisse astronoomide või kunstnikena. Osa provintsilinnade kirikuid muudeti koolideks või külalistemajadeks. Täielikust

²⁰¹ I. C. Y. Hsü. 2000, p. 105.

²⁰² Viidatud teosest: J. Spence. The Chan's Great Continent: China in the Western Mind. New York, London, Norton, 1998, p. 98.

²⁰³ J. Spence. 1990, pp. 71–72.

²⁰⁴ I. C. Y. Hsü. 2000, pp. 102–103.

keelust katoliiklik kirik siiski pääses, kuna keisri arusaam Hiinast kui kõikehõlmavast ülimuslikust kultuurist sundis teda kaalutlema: „Kaugelt tulnud barbareid on siia meelitanud meie kultuur. [...] Me peame neid kohtlema lahkelt ja väarikalt.“²⁰⁵

Jesuiitide positsiooni Hiinas nõrgendas veelgi asjaolu, et eurooplastest vaimulike juhtpositsiooni säilitamise eesmärgil oli Rooma hiinlaste ordineerimise ära keelanud. (Huvitaval kombel ei olnud Jaapanis jaapanlaste ordineerimine keelatud.) Mitmed jesuiidid nägid ometi suurt vajadust hiina päritolu vaimulike järele ja 1685. aastal saadeti paavst Innocentius XI ka vastavasisulise palve. Kuid Rooma jäi oma seisukohale kindlaks ning seetõttu oli sada aastat pärast jesuiitide tegevuse algust Hiinas kohaliku päritoluga preestreid vaid mõni.²⁰⁶ Mõnesaja tuhande pealise kogukonna eest hoolitsemine oli neis tingimustes võimatu ning kui 1773. aastal jesuiitide ordu paavst Clementius XIV käsul laiali saadeti, tähendas see nii Hiinas tegutsenud suurima ja mõjuvõimsaima katoliikliku ordu ametliku tegevuse lõppu kui ka katoliikluse allakäiku laiemalt²⁰⁷. Samal ajal kui teiste katoliiklike ordude misjon Hiinas jätkus, püüdis Peking ka nende tegevust piirata. Katoliikluse leviku tõkestamiseks keelas keiser Yongyan 1805. aastal hiinakeelsete kristlike raamatute trüki ning mõistis ainult 12 päeva hiljem katoliikluse ametlikult hukka: „kuidas muidu [kui karistades] suudame me selle hereesia välja juurida ja oma inimesi õigel teel hoida?“²⁰⁸

Kuigi jesuiitide panus Hiina teadusesse oli märkimisväärne, ei kõigutanud see suure kultuuri minapilti. Põgus uute teadmiste puhang, mis köitis mitmete Hiina haritlaste meeli ning pani mõningaid isegi kristlust tunnistama, oli liiga nõrk, et midagi põhjanevat Hiina kultuurile lisada. Kahe sajandi vältel Hiina keisririiki jõudnud umbes 500 jesuiidi misjonärist olid vaid 80 pädevad Lääne ideid Hiinale vahendama ja vastupidi²⁰⁹. Nende panusest jäi väheks. Arnold Toynbee usub, et Hiina ja Jaapan olid Lääne riikidega lävides algul nõnda avatud, kuna nad ei olnud kogenud uusaja kultuurile eelnenud ja Euroopa naabreid – juute ja moslemeid – peletanud

²⁰⁵ J. Spence. 1990, p. 84.

²⁰⁶ Esimene hiinlasest preester ladinapärase nimega Gregorius Lopéz ordineeriti Filipiinidel 1656. aastal ning 1674. aastal sai temast esimene Hiina ja Korea viie provintsi Vatikani apostellik vikaar (*Vicar Apostolic*). Ka 1871. aasta Shanghai sinodi soovitusel hakata hiinlasi ordineerima lükkas Vatikan tagasi. Alles 1923. aastal lubas paavst Pius XI hiinlaste ordineerimise. K. W. Chan. 1992, pp. 6–9.

²⁰⁷ Veel 1769. aastal saabus Guangzhousse kaks prantslasest jesuiidi misjonäri, kes avaldasid soovi keisri õukonda tööle asuda. L. Fu. A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820). Tucson, The University of Arizona Press, 1966, p. 251.

²⁰⁸ L. Fu. 1966, pp. 352–353. Vaata ka lk 396–397, kus on juttu mitmest 1815. aastal välja antud kristlaste vastu suunatud keiserlikust ediktist.

²⁰⁹ I. C. Y. Hsü. 2000, p. 103.

kristlikku usufanatismi²¹⁰. Mingi keisririigi välispoliitiliste eesmärkide muutumisega ja konservatiivsema Qingi keisririigi loomisega seoses säärane äraootav kuid soe suhtumine muutus. Ajal, mil Euroopas ja Põhja-Ameerikas toimusid revolutsioonilised sotsiaalsed ja poliitilised muutused, mis viisid lõpuks modernse riigi loomiseni ja usuvabaduse poliitilise kehtestamiseni, sulgus Hiina üha enam endasse. Dekadentsi eest põgenevad haritlased eemaldusid poliitikast ja sulgesid end iidsete tarkuste „kasutusse“ maailma. 18. sajandi Hiina igatses endiselt taga *muistsuse* (*gǔ*) hiilgust ega hoolinud Lääne uutest ideedest.

2) HIINA AVANEMINE LÄÄNE KAUBANDUSELE JA NIINIMETATUD EBAVÕRDESED LEPINGUD

Pärast jesuiitide tegevuse katkemist jäid peamisteks Lääne ideede esindajateks Hiinas kaupmehed. Uusaja Euroopa tööstusrevolutsioon ja rahvastiku kiire kasv, mis sundis uusi turge otsima, ning Hiina luksuskaupade ja tee suur menu tegid Qingi keisririigist ihaldusväärse kaubanduspartneri. Ometi oli Hiina kuni 19. sajandi keskpaigani suuresti väliskaubandusele suletud. 1662. aastal sulges keiser kõik sadamad peale Macao (mis oli portugallaste valduses), kuid nõustus 21 aastat hiljem kaubavahetuseks taas avama Guangzhou²¹¹, mis jäi pikaks ajaks ainsaks väliskaubandusele avatud sadamaks Qingi keisririigis. Hiinal „ei olnud Läänelt midagi vaja“ ning seetõttu tõlgendas keiser kauplemisvabadust oma riigis mitte kõigile kuuluva õigusena, vaid „vasallriikidele“ osutatud teenena.

„Barbaritest“ kaupmeeste maine oli madal ning nende kontakt Hiina lihtinimestega peaaegu olematu. 1759. aastal välja antud ja 19. sajandi alguseks lõpliku kuju saanud karm käitumisreeglistik, mis kärpis vähest lävimist veelgi, peegeldab Hiina riigi isolatsioonistlikku poliitikat ilmekalt:

Punkt nr 5: „Võõramaalased tohivad Hiina ametnikega suhelda ainult Co-hongi [hiina kaupmeeste gild] vahendusel.”

Punkt nr 8: „[...] nad võivad vabalt liikuda 90 meetri kaugusele oma kaubapostist [*factory*]. [...]“

Punkt nr 11: „Võõramaalased ei tohi osta Hiina raamatuid ega õppida hiina keelt.“²¹²

²¹⁰ A. Toynbee. Uurimus ajaloost. Tartu, Ilmamaa, 2003, pp. 620–621.

²¹¹ Selle otsuse taga ei olnud mitte tüli Lääne riikidege, vaid püüd taltsutada Mingi dünastiale lojaalset Taiwanil resideeruvat väepealikku Koxingat ehk Zheng Chenggongi. 1683. aastal tüli rauges.

²¹² I. C. Y. Hsü. 2000, pp. 150–151.

Mõnda aega olid Lääne kaupmehed kasumi nimel nõus sääraseid Öhtumaa mõistes inimvabadusi piiravaid tingimusi taluma. 1793. aastal Pekingisse kauplemisvabadust laiendama ja Suurbritannia diplomaatiliselt esindust rajama saadetud Macartney ekspeditsioon ning 1816. aastal samadel eesmärkidel läkitatud Amhersti ekspeditsioon naasid kodumaale piltlikult öeldes tühjade kätega. Ametlikult jätkus niinimetatud „Guangzhou kaubandus“ vanaviisi veel 19. sajandi esimesel poolelgi, kuid tegelikkuses oli see süsteem iganenud. Üks avatud sadam oli ilmselgelt liiga vähe. Salakaubana Qingi keisririiki veetav oopium²¹³ oli selleks ajaks saanud valdavaks kaubaartikliks ning suurendanud oluliselt kaubavahetuse mahtu. Tuginedes toona väga populaarsele *laissez faire* ehk vabakaubanduse põhimõttele, nõudis Suurbritannia uute sadamate avamist. Ent oma põhimõtetele kindlaks jäädes ei olnud Peking sellega nõus. Nii süttis terav majanduslik ja poliitiline vastuolu, mis viis 1839. aastal Qingi keisririigi ja Suurbritannia vahelise Esimese oopiumisõja puhkemiseni.

Sõda lõppes Qingi keisririigile selge lüüasaamisega. 1842. aasta augustis sõlmiti Nanjingi lepe, kus mandžud nõustusid Suurbritannia nõudmistele järele andma. See oli esimene niinimetatud „ebausatest lepingutest“, mis järjepanu avasid Hiina keisririigi mõnedele Lääne riikidele. Lisaks said need lepingud aluseks uuele Lääne ideede leviku lainele Hiinas. Kui Nanjingi lepe oli sõlmitud kiirustades ning ei puudutanud sõnagagi kristlikku kirikut, siis 1844. aastal Ameerika Ühendriikidega sõlmitud lepe sisaldas protestantidele väga olulise artikli 17, mis andis ameeriklastest misjonäridele õiguse vabalt nn lepingusadamates (Guangzhou, Xiamen, Fuzhou, Ningpo, Shanghai) usku kuulutada, püstitada sinna haiglaid, kirikuid ja rajada kristlikke surnuaedu. Samal aastal järgnes Prantsusmaaga sõlmitud Whampoa lepe, mis tühistas eelmainitud keiser Yongzhengi misjonitegevust keelustava edikti ning tagas katoliiklastele ja 1845. aastal laiendatult ka protestantidele täieliku tegevusvabaduse kogu mandžude riigis.²¹⁴ Lisaks võimaldas 1860. aastal Prantsusmaaga sõlmitud Tientsini lepe misjonäridel „rentida ja

²¹³ Pikka aega oli Suurbritannia kaubandusbilanss olnud suures miinuses. Nagu öeldud, „ei olnud Hiinal Läänelt midagi vaja“ ning seetõttu pidid Suurbritannia ja ka teiste riikide kaupmehed maksma Qingi keisririigi kaupade eest enamasti hõbedas. See hõbeda väljavool sai ka üheks põhjuseks, miks puhkes Esimene oopiumisõda.

²¹⁴ **W. F. Mayers.** *Treaties Between the Empire of China and Foreign Powers: Together with Regulations for the Conduct of Foreign Trade etc.* Taipei, Ch'eng-wen Publishing, 1966, (Originaal 1877). Vaata ka: **J. Spence.** 1990, pp. 161, 180.

osta maad kõigis provintides²¹⁵. Kuigi varjatud misjonitegevus oli kestnud Pekingi selja taga ennegi, muutus see 19. sajandi keskel taas seaduslikuks.

Kristlaste elu ja tegevus Hiina riigis käis ka edaspidi käsikäes kaubanduse ja diplomaatiliste suhetega. Lepingusadamates töötavate misjonäride arv sõltus suuresti selle linna läänemeelsusest ja seetõttu oli vaid kiiresti arenenud Shanghais misjonäre üle kümne (arvult 17). Teistes avatud sadamates jäi loodetud kiire kaubavahetuse kasv tulemata ning misjonitöö kesiseks.²¹⁶ Eurooplased olid omandanud hiinlaste silmis sedavõrd halva maine, et vähesed olid nõus nendega koostööd tegema. Erimeelsused viisid mitmete relvastatud kokkupõrgeteni ning misjonitöö osutus mõnedes Hiina piirkondades võimatuks. 1894. aastal Suurbritannia ja Välisriikide Piibliseltsi välja antud aastaaruandes tsiteeritakse ühte hiina haritlast, kes ütles misjonitöö kohta süngelt: „Need mehed [misjonärid] on meie ilusale maale tulnud; nad ehitavad kabeleid ning nende kellade heli kostub kõikjale. See rahutu heli tungib isegi meie esivanemate kodadesse ja meie perekonna haudadesse. Isegi meie viiruk kaotab oma jõu. Meie pojad ja tütreid surevad ning võõras mees ja tema usk saavad võidukaks.“²¹⁷ Niisiis oli misjonäridele endilegi selge, et nad ei ole paljude hiinlaste silmis teretulnud. Kristlasi süüdistati Hiina allakäigus, näljahädas ja loodusõnnetustes.

Hoolimata rahunemistest ja üldisest umbusust kristlaste vastu jäid koloniaalvõimud oma soovis usku kuulutada kindlaks ning ajapikku kristlaste arv Hiinas kasvas. 1889. aastal oli Qingi keisririigis 37 287 protestanti ja 211 kohaliku päritolu preestrit, katoliiklasi oli 1901. aastal 721 000, kellest umbes 500 olid ordineeritud preestrid. Need arvud kasvasid järgnevatel kümnenditel mitmekordseteks²¹⁸, ent jäid Hiina keisririigi rahvaarvuga võrreldes siiski väikesteks. Sellele vaatamata oli kristlikul misjonitegevusel 20. saj alguseks Hiina riigis suur majanduslik ja poliitiline kaal. Kristliku kiriku omanduses olev vara (kaasa arvatud koolid ja haiglad) oli suur ning moodustas suurema osa Ameerika Ühendriikide Hiina keisririiki suunatud investeeringutest (1914. aastaks kokku 49 miljonit dollarit).²¹⁹

²¹⁵ **A. Feuerwerker.** The foreign presence in China — The Cambridge History of China, Vol XII: Republican China 1912–1949, Part I. Ed. in chief Fairbank, John K. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1989, p. 165.

²¹⁶ **J. Spence.** 1990, p. 162.

²¹⁷ **Britische und Ausländische Bibelgesellschaft.** Mitteilungen aus dem Neunzigten Jahresbericht 1893/1894. Berlin, 1894. S 61.

²¹⁸ **A. Feuerwerker.** 1989, pp. 167–168.

²¹⁹ **J. Spence.** 1990, pp. 282–283.

Kuid ei kaotatud sõda ega ka elavnenud kristlik misjonitöö ajendanud Qingi haritlasi ja riigimehi eesotsas keisriga oma poliitikat muutma. Kaotust peeti õnnetuseks, millel ei olnud midagi pistmist Qingi keisririigi sõjalise nõrkuse või majandusliku ja poliitilise mahajäämusega. 19. sajandi keskel said vähesed Hiina mõtlejad aru mandžude riigivõimu tagurlikkusest ning veel vähem oli neid, kes tegelesid selleks ajaks juba selgelt võimsama ja arenenuma Lääne maailma tundmaõppimisega. Oli vaja veel ühte sõjalist läbikukkumist, Teist oopiumisõda (1856–1860), et Qingi ametnikud ja haritlased aduksid oma riigi dekadentsi.

3) HIINA HARITLASKONNA AVANEMINE LÄÄNE IDEEDELE

19. sajandi teisel poolel, täpsemalt öeldes pärast Teist oopiumisõda (1856–1860), sai mõnedele Hiina haritlastele ilmseks, et Lääne kriitika nende suunal ei ole päris põhjusega. Korruptsioon sõi suure osa riigi eelarvest, üldine moraaliõlvus süvenes nii lääneliku kui ka konfutsianistliku mõõdupuu järgi arvestades ning sõjalised kaotused, mis ei saanud enam olla juhuslikud, seadsid kahtluse alla Hiina ühiskonna klassikalised väärtused. Kuigi enamik õpetlasi jäi keisrile kuulekaks (lojaalsusetuse eest karistati surmanuhtlusega), kostis eliidi hulgast üha enam häáli, kes pidasid vajalikuks oma riiki uuendada. Nende hulgas olid toonase Hiina eesrindlikumad mõtlejad nagu Wei Yuan, Yan Fu, Feng Guifeng, Kang Youwei, Liang Qichao jt. Nõuanded varieerusid seinast seina, kuid paljud olid ühel meelel, et vanal viisil edasi minna ei saa.

Õigupoolest algasid muutused Hiina poliitikas juba varem. Kui klassikaline Hiina riigiteadus (經世 *jīngshì*) oli peamiselt eelnevate keisririikide tavale üles ehitatud, siis juba 18. sajandi keskel peeti teatud ringkondades ainult traditsioonile põhinevat valitsusviisi ebapiisavaks. Kuulus provintsikuberner ja riigiametniku etaloniks peetud Chen Hongmou (1696–1771) on öelnud: „Raamatud jäävad vaid raamatuiks ja päris maailmast üpris erinevaiks“²²⁰, andes sellega mõista, et poliitika ei saa jääda ainult rituaalikeskseks. Kuid keegi ei soovinud siis veel traditsioonist loobuda, vaid seda tuli vaid vastavalt vajadusele uute teadmistega täiendada. Nagu eelpool ortodoksia olemust käsitledes nägime, oli konfutsianistliku traditsiooni muutumine ja vastavale ajastule kohanemine Hiina mõttelukku juba eos sisse kirjutatud²²¹. Sellele n-ö tavale hakati 19. sajandi käigus üha enam sihipäraselt tähelepanu pöörama. 1879. aastal osutas riigiametnik Xue Fucheng (1838–1894) oma kirjas Zongli Yamenile Hiina ajaloos tavapäraselt toimuvatele

²²⁰ Chen Hongmou. Letter to Depei — Sources... 2000, p. 158. Muu hulgas võitles Chen universaalse hariduse eest. Vt Sources... 2000, pp. 160–162.

²²¹ Vt peatükk II „Suur ortodoksia ja väike ortodoksia“, lk 43–48.

tsüklistele muutustele ning nentis seejuures, et „ka tänapäeva uued meetodid [fǎ] võivad endiselt järgida muistsete tarkade õpetust.“²²² Hiina riik pidi aja paratamatule kulule alluma ning muutuma, hülgama oma vana „Keskmaa“ kosmoloogia ning leppima sellega, et Hiina on üks riik teiste seas. Seejuures on oluline, et endiselt peeti nende muutuste aluseks taoistlik-konfutsianistlikku kosmist ettemääratust. Poliitiline reformiliikumine, mis viis lõpuks Hiina Vabariigi loomiseni, ei olnud selle käsituse kohaselt mitte eesmärk iseeneses, vaid pigem uude aega sobitumise vahend.²²³ Säärane kohandumisele suunatud kosmoloogia jäi mõjutama kogu reformiajastu Hiinat.

Üks esimesi Hiina haritlasi, kes püüdis Lääne mõistes moodsate teadustega traditsiooni täiendada, oli riigiametnik Wei Yuan (1794–1856). 1842. aastal ilmus tema kirjutatud „Qingi keisririigi sõjaajalugu“ (聖武記) ning 1844. aastal tema koostatud kuid suuresti Lin Zixu²²⁴ materjalidel põhinev „Ülemeremaade käsiraamat“ (海國圖志)²²⁵. Nende raamatute alusteesiks on väide, et „barbarite“ ehk Lääne riikide agressiooni vastu on võimalik võidelda „barbarite“ endi vahenditega. Olgugi et ka Wei käsituse keskmes oli endiselt klassikaline konfutsianistlik maailmapilt, kus kõik teised riigid on Hiina kui Keskriigi vasallid, oli tema lähenemine maailmale uudne – ta „kirjeldab Läänt nii, nagu läänlased seda ise tajuvad“²²⁶. Kui „Qingi keisririigi sõjaajalugu“ sisaldab peamiselt Lääne geograafiat ja tehnoloogilisi uuendusi puudutavat teavet, siis „Ülemeremaade käsiraamat“ kätkeb peale nende teemade ka peatükki Lääne usunditest (10. ptk) ning käsitleb esimesena Hiina ajaloos põgusalt modernset rahvusvahelist õigust. Viimase juures huvitas Weid eelkõige vahavast oopiumikaubandusest tingitult salakaubandust ja sõja kuulutamist puudutav rahvusvahelise õiguse tava. Selleks tõlkis ta koos misjonär Peter Parkeriga inglise keele vahendusel (sisaldab palju laensõnu) hiina keelde kolm vastavasisulist lõiku Emmerich de Vatteli teosest „Le Droit des gens“.²²⁷ Edaspidi kõitsid „Ülemeremaade käsiraamatus“ väljendatud uuenduslikud ideed paljude Hiina haritlaste (ka Jaapani haritlaste) tähelepanu ning sellest anti välja kaks kordustrukki (1847, 1853).

²²² **Xue Fucheng**. Suggestions on Foreign Affairs — Sources... 2000, p. 244.

²²³ **C. Furth**. Intellectual change: from the Reform movement to the May Fourth movement, 1895–1920 — The Cambridge History of China, Vol XII: Republican China 1912–1949, Part I. Ed. in chief Fairbank, John K. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1989, pp. 325–327.

²²⁴ Esimese oopiumisõja aegne Guangzhou kuberner Lin Zixu, kes võitles edukalt oopiumikaubanduse vastu, oli väga huvitatud Lääne tehnoloogilisest progressist ning kogus selle kohta ainet.

²²⁵ Hsü tõlkes „Illustrated Gazetteer of the Maritime Countries” ja Wilkinsoni tõlkes „Gazetteer and maps of the ocean circuit“.

²²⁶ **Wei Yuan**. Illustrated Gazetteer of the Maritime Countries — Sources... 2000, p. 209.

²²⁷ **K. C. Liu**. Wei Yuan and Confucian Practicality — Sources... 2000, pp. 184–212.

Wei Yuani uuenduslikud mõtted avasid sümboolselt Hiina haritlaste ja poliitikute mõttemaailma Lääne ideedele. Pärast 1861. aasta riigipööret Qingi keisririiki mõnda aega *de facto* valitsenud ning Zongli Yameni (總理衙門) ehk keiserlikku välisministeeriumit juhtinud prints Gong (1833–1898) pooldas Wei initsiatiivi ning panustas osa riigi eelarvest Hiina moderniseerimisele.²²⁸ 1860. aastatel sai alguse nn enesetugevdamise liikumine (洋務運動) (1861–1894), mis seisnes peamiselt Lääne tehnika rakendamises Qingi majanduse ja sõjatehnika moderniseerimiseks. Vaatamata konservatiivide pahameelele uuendati 19. sajandi teisel poolel tootmist, pangandust, põllumajandust, ehitati moodsaid sõjalaevu ning Qingi armeel oli esimest korda võimalus oma sõdureid koolitada Euroopa sõjaväeakadeemias, kuid peagi ka läänelikus Hiina sõjaväeakadeemias Tianjinis.²²⁹

Lisaks tehnoloogilistele uuendustele õppisid Qingi ametnikud kasutama Lääne diplomaatiareegleid ja haridusmeetodeid. Varem innuka läänevastasena tuntud prints Gong veendus pärast 1860. aasta Suurbritannia saadikutega peetud kõnelusi, et iidset konfutsianistlikku tribuudisüsteemi vääravast lepingusüsteemist võib Hiinale kasu olla. Ta nägi rahvusvahelises õiguses võimalust Lääne riike ohjeldada. Neil põhimõtetel visandas Gong uue Hiina välispoliitika, mille järgi peab Hiina „Lääne maailmaga kohanema, et luua kestav rahu, mil saaks riiki Lääne abiga taas sõjaliselt üles ehitada“.²³⁰ Gongi üllatuseks olid Lääne riigid alati oma teadmisi jagama ning sellest tingitult avati 1862. aastal Pekingis Võõrkeelte kool (同文館), mis tähistab Hiinas lääneliku hariduse algust. Uute õppeainete lisamisel hakkas Võõrkeelte kool peagi meenutama moodsat ülikooli, kuigi tegelikkuses oli see pigem midagi kolledži sarnast, ning juba 1879. aastal õppis seal 167 õpilast, kellest üheksa keskendusid rahvusvahelisele õigusele. Lisaks oli Võõrkeelte kooli juures väike trükikoda, mis jõudis oma tegevusaastate vältel välja anda

²²⁸ Endine Ameerika minister Anson Burlingame võeti 1867. aastal Zongli Yameni palgale ning saadeti kodumaale Qingi keisri asju ajama. Ta püüdis lepitada toona Ühendriikides omavahel vaenutsevaid kohalikke ja sisserännanud hiinlasi ning veenis Läänt, et Hiina on peagi valmis kristlust omaks võtma, kutsuma misjonärid usku kuulutama ja „igale künkale säravat risti paigaldama.“ **J. Spence.** 1990, p. 215.

²²⁹ 1850. aastal ilmus Xu Jiyu maailma gograafiat käslev teos „Lühike mereteede käsiraamat“ (瀛環志略) (Hsü tõlkes „A Brief Survey of the Maritime Circuit“ ja Wilkinsoni tõlkes „A brief description of the ocean circuit“), mis tekitas oma uudse lähenemisega toonase ülikonservatiivse haritlaskonna seas palju pahameelt ning Xu Jiyu vallandati. Pärast Teist oopiumisõda 1865. aastal kutsuti Xu Jiyu riigiteenistusse tagasi ning temast sai vastloodud Zongli Yameni juhataja. **E. Wilkinson.** 2000, p. 748. Vaata ka: **I. C. Y. Hsü.** 2000, p. 193.

²³⁰ 1861. aasta algul Gongi ja Wenxiangi koostatud ja diplomaatliste reformide alguseks olnud dokumendi üks soovitustest oli välja valida teatud hulk mandžu poisse vanuses 13 ja 14, kes alustaksid võõrkeelte õppimist. **I.C.Y. Hsü.** 2000, pp. 267–268.

seitseteist Hiina modernsele teadusele aluse rajanud köidet. Samalaadsed koolid asutati 1863. aastal ka Shanghaise, 1864. aastal Guangzhousse ja 1866. aastal Fuzhousse.²³¹

Hiina keelde tõlgitud Lääne kirjandusklassika oli 19. saj mandžude riigis ülipopulaarne. Hiina lugejani jõudnud raamatute hulka kuulusid teiste seas sellised inimõigusi edendavad tähtteosed nagu John Stuart Milli „On Liberty“ (tõlgitud u 1899/1900) ja Montesquieu „La défense de *L'Esprit des lois*“, mille tõlkijaks oli kuulus läänelike ideede propageerija Yan Fu (1854–1921).²³² Peale mainitute tõlkis Yan Fu hiina keelde ka majandusteoreetikut Adam Smithi, darvinisti Thomas Huxleyt ja sotsiaalliberaali Herbert Spencerit. 1864. aastal tõlkis Ameerika päritolu misjonär William A. P. Martin (1827–1916) hiina keelde esimese täispika rahvusvahelise õiguse teose, Henry Wheatoni „Elements of International Law“ (萬國公法)²³³. Peale tõlgitud raamatute olid olulisteks teabelevitajateks peamiselt misjonäride välja antud hiinakeelsed ajalehed ja ajakirjad, mis käsitlesid religioossete teemade kõrval ka teaduslikke ja sotsiaalpoliitilisi teemasid ning uudiseid laiest maailmast. Juba 1830. aastatel ilmuma hakanud kristlikud sõnumikandjad said populaarseteks nii usklikke endi kui ka haritlaskonna hulgas laiemalt. Üks esimesi ja jätkusuutlikumaid säärastest ajakirjadest oli Ameerika päritolu misjonäri Young J. Alleni (1836–1907) toimetatud „Kiriku uudised“ (ilmus aastatel 1868–1874), millest sai hiljem sekulaarsema sisuga väga menukas „Maailma ajaleht“ (萬國公報) (1874–1883, 1889–1907).²³⁴

1890. aastatest alates võtsid hiinlased Lääne kirjanduse tõlkimise ja ajakirjanduse publitseerimise suuresti enda kanda,²³⁵ kuna selleks ajaks oli võõrkeelte oskus Hiina haritlaskonna seas juba võrdlemisi levinud.²³⁶ Lepingusadamais, mille arv oli 1893. aastaks kasvanud kolmekümne kolmeni ja 1917. aastaks üheksakümne kaheni, kehtestati piirkonniti

²³¹ I. C. Y. Hsü. 2000, pp. 270–271. Vaata ka: J. Spence. 1990, pp. 200–202.

²³² J. Spence. 1990, p. 239.

²³³ Selle kohta vt lk 92.

²³⁴ „Kiriku uudised“ on Liu ja Bennetti tõlkes „Church News“ ning 萬國公報 on tõlgitud „Chinese Global Magazine“. A. A. Bennett, K. Liu. Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsín-bao* — The Missionary Enterprise in China and America. Ed. in chief Fairbank, John K. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1981, pp. 159–161. Vaata ka: J.K. Fairbank. China Watch. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1987, pp. 24–26.

²³⁵ Välismaalaste osakaal Hiinas oli 20. sajandi alguses mõistetavalt väike, ulatudes 1903. aastal vaevu üle 20 000. 1921. aastaks oli välismaalaste arv tõusnud 240 000-ni, mis oli endiselt tühine osa kogu Hiina Vabariigi elanikkonnast. A. Feuerwerker. 1989, p. 148.

²³⁶ Teiste haritlaste hulgas tegutses ka üks Qingi dünastia ekstravagantsemaid õpetlasi Gong Zizhen, kes võitles võrdõiguslikkuse ja riigi vara võrdse jagamise eest ning põlastas kommet siduda naiste jalgu. Samas avaldas Gong arvamust, et kõik oopiumi tarbijad tuleks surnuks kägistada ja oopiumiga äritsejad peast ilma jätta. J. Spence. 1990, p. 150.

läänelik õigusruum, kus Qingi keisririigi seaduste asemel kehtisid vastava koloniaalvõimu seadused. Nii jäi küll Hiina riigi suveräänsus *de jure* puutumata, ent sisuliselt tähendas see välisriikide kontrolli paljude hiinlaste üle.²³⁷ Neil aladel kehtestatud sõna- ja trükivabadus võimaldas Pekingi pahameeleks üllitada uudseid, kohati radikaalseid ja mandžude riiki kritiseerivaid kirjutisi.²³⁸ Ilmuma hakkasid säärased uuendusmeelsed ajalehed nagu Kang Youwei 1896. aastal asutatud „Shiwu bao“ (事物報) ja Liang Qichao 1904. aastal asutatud „Shibao“²³⁹ (時報) jt. Esmalt peamiselt Shanghaisse koondunud progressiivsed mõtlejad olid pärast 1898. aasta reformiliikumise (Saja päeva reform) luhtumist sunnitud pagema eksiili, Jaapanisse, kus hiinakeelsete ajakirjade väljaandmine ja Lääne kirjanduse tõlkimine jätkus (tihti läbi jaapani keele). Jaapanis välja antud ajakirjadest väärivad mainimist Liang Qichao asutatud „Qingyi bao“ (情義報) ja „Xinmin congbao“ (新民叢報). Eriti väärib esiletõstmist 1901. aastal ilmuma hakanud „Guomin bao“ (國民報), mille esimese väljaande juhtkirjas seisis ingliskeelne tutvustus: „Me oleme liberaalsed, eelarvamusvabad ja erapooletud reformijad. Me töötame, et tagame ususalivuse iga tüüpi religioonidele [...] meie õiguskorra all.“²⁴⁰ Kuna paljud säärastest väljaannetest olid Qingi keisririigis keelatud, imporditi ja levitati neid Hiinas salaja. 1904. aastast hakkas reformimeelne press taas Hiina tagasi kolima.²⁴¹

Nii jõudsid modernsed ideed (新學 *xīn xué* – uus õpetus) Hiina haritlaskonnani. Suurem tähelepanu oli selleks ajaks koondunud Lääne tehnoloogialt sotsiaalpoliitilistele teooriatele ning enamik 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses tõlgitud raamatuid käsitlesid just neid teemasid. Sajandivahetuseks ei olnud sotsiaaldarvinism, rahvuslus, demokraatia või üleilmsed inimõigused, kaasa arvatud usuvabadus, enam Hiina haritlaskonnale võõrad – seda enam, et läänelikust inimõiguskäsitusest sai Jaapanisse eksiili sunnitud hiinlastele kasulik liitlane. Ka naiste olukord paranes. Nad käisid välismaal õppimas, kuigi vähestel õnnestus omandada kõrgem haridus Euroopa, Ühendriikide või Jaapani ülikoolides.

Uued sotsiaalpoliitilised teooriad tõid hiina keelde hulgaliselt uut sõnavara. Osa terminoloogiast tõlgiti, osa laenati klassikalisest hiina keelest ning osa jaapani keelest, kus uue

²³⁷ A. Feuerwerker. 1989, p. 132.

²³⁸ Sellest õiguslüngast lõi kasu ka üks olulisemaid noori hiina rahvuslasi Zou Rong (1885–1905), kes muuhulgas võitles sõna- ja teiste poliitiliste vabaduste ning naiste õiguste eest. J. Spence. 1990, pp. 236–237.

²³⁹ E. Wilkinsoni tõlkes „Current Affairs of China’s Progress“ ja „Eastern Times“. E. Wilkinson. 2000, p. 968.

²⁴⁰ M. Svensson. 2002, p. 85.

²⁴¹ J. Judge. Liang Qichao and the New Press — Sources... 2000, pp. 298–300.

sõnavara loomisega oldi peale hakatud umbes pool sajandit varem²⁴². Mõistetavalt ei olnud traditsiooniliselt moraali rõhutavas Hiina filosoofias sõna, mis vastaks täpselt mõistele *ōigus* (ladina *ius*; inglise *right*; jaapani *kenri*). Üks 19. sajandi kuulsamaid Hiina mõtlejaid Liang Qichao (1873–1929) arvas, et kuigi konfutsianistlik mõiste *rén* (仁 – inimlikkus) on *ōiguse* mõistega teravas vastuolus, väljendavat *yì* (義 – õigus) *ōiguse* sisu üpris täpselt²⁴³. Tänapäeval tavaks saanud *ōiguse* hiina keelse vaste *quánlì* (權利 *quán* – õigus, jõud, autoriteet; *lì* – väärtus, kasu, eelis) võttis esimesena kasutusele William A. P. Martini oma eelpool mainitud 1864. aasta tõlketöös. *Quánlì* on laen klassikalisest hiina keelest, mis meile teadaolevalt esineb kõige varem 3. sajandil e.m.a loodud tekstis „Xunzi“ (荀子), kus seisab kirjas: „*Quánlì* ei saa meid mõjutada [halba tegema].“²⁴⁴ Sellest selgub, et *quánlì* esialgne tähendus oli Martini kasutusele võetud tähendusest väga erinev. Ilmselt esineb ka sõna *inimõigused* (*human rights*) esimest korda Martini tõlkes, kus ta kasutab selles tähenduses märkide kooslust *shìrén zìrán zhī quán* (世人自然之權), kuid sellest pikemalt allpool.

Sarnaselt *ōiguse* mõistega, ei tundnud klassikaline hiina keel ka *religiooni* mõistet selle euroopalikus tähenduses. Hiina traditsioonilistest religioonidest taoismist, budismist ja konfutsianismist räägiti kui *õpetustest*, mida kannab edasi hiina keelne sõna *jiào* (教). *Zōngjiào* (*zōng* – koolkond; eelkäija) ehk *religioon* on jaapani keelest laenatud uudissõna, mis on tugevasti seotud kristlusega.²⁴⁵ Seetõttu on ka usuvabadust väljendavad mõisted *zōngjiào zìyóu* (宗教自由 *zìyóu* – iseseisvus, vabadus) või *zìyóu xìnyǎng* (自由信仰 *xìnyǎng* – kummardamine, riitus) hiina keeles uudissõnad.

Lääne ideede rakendamise kaasnenu majanduslik areng, sotsiaalsete olude paranemine ning rahu keisririigi sees²⁴⁶ ja piiridel tõid endaga 1860. ja 1870. aastatel kaasa Qingi keskvdõimu tugevnemise, mida tuntakse neil kümnenditel (1861–1875) Hiinat nominaalselt valitsenud keisri järgi Tongzhi restauratsioonina. Ent Läänelt üle võetud uued ideed piirdusid peamiselt sõja- ja tsiviiltehnika ning modernsete diplomaatiareeglitega, mistõttu jäi kohandumine modernse maailmaga suuresti pealiskaudseks ega suutnud lõppkokkuvõttes Hiina keisririiki päästa. Vanad

²⁴² Tegelikult olid paljud Jaapanis kasutusel olnud modernsete tähendustega sõnad algselt laenatud Hiina filosoofiast. Need samad sõnad teises tähenduses laenati nüüd omakorda Jaapanilt tagasi. M. Svensson. 2002, pp. 75–77.

²⁴³ M. Svensson. 2002, p. 81.

²⁴⁴ P. Zarrow. The Consciousness of Rights — Sources... 2000, p. 293.

²⁴⁵ C. Furth. 1989, p. 365.

²⁴⁶ Taipingi ülestõus suruti maha 1864. aastal.

tavad olid visad ununema. Lääne riikide edu aluseks olnud modernseid poliitilisi institutsioone ja sotsiaalseid teooriaid ei rakendatud poliitikasse ning esimesed katsed selles suunas, nagu allpool kirjeldatud, tehti alles 20. sajani algul. Kuid siis oli juba hilja. Enesetugevdamise liikumist juhtinud ametnikele ei tulnud mõttesegi põhjalikult muuta iidset Hiina riigikorda ega innustada traditsiooniliselt põlatud eraettevõtlust – selles vallas ei olnud hiinlastel nende endi sõnutsi „barbaritelt“ midagi õppida. Neile veendumustele tuginedes tekkis Hiina-Jaapani sõja ajal (1894–1895) *tǐyòng*'i (體用) ehk *teooria-teo* arusaam, mille kohaselt pidi Hiina üle võtma Lääne paremad teadmised teadusest, tööstusest ja sõjandusest, kuid säilitama oma traditsioonilise filosoofia ja eetika. Üks toonaseid riigi juhtivaid ametnikke Feng Guifen (1809–1874) kirjutas: „Meil on vaid ühte barbaritelt õppida, selleks on tugevad laevad ja tõhusad püssid!“²⁴⁷ Säärane tõdemus andis noorele Hiina haritlaskonnale kindlust oma püüetes ja usku, et Hiina kultuur on oma ülimusliku moraali ja filosoofiaga jätkusuutlik.²⁴⁸ Niisiis peeti läänelikule usuvabadusele aluse rajanud Lääne filosoofiat sajandivahetusel endiselt kõlvatuks hereesiaks.

2. HIINA VABARIIGI LOOMINE JA USUVABADUSE

POLIITILINE KEHTESTAMINE

Kui Hiina Vabariik võttis 1911. aasta revolutsiooni käigus Qingi keisririigilt võimu üle, muutus esimest korda üle kahe tuhande aasta Hiina riigiideaal. Taevamandaadi arusaam lakkas olemast ning sellega koos kadus kogu ametlik poliitiline kosmoloogia. Nende muutustega koos defineeriti Hiina põhiseaduses usuvabadus, mis asendas varem sõnastamata tavana kehtinud konfutsianistlikule suurele ortodoksiale toetunud ususallivuse.

1) USUVABADUS HIINA VABARIIGI PÕHISEADUSES

Hiina ühiskonna olukord oli 19. ja 20. sajandi vahetusel kehv. Suur osa elanikkonnast oli väga vaene ning loodusõnnetused ja näljahäda jätsid tuhanded inimesed peavarju ja toiduta. Lisaks laastas Boxerite ülestõus (1899–1901) kesk võimu teovõimet ja autoriteeti, keda niigi süüdistati rahva halvast käekäigus. Viha despootliku võimu ja iganenud valitsuskorra vastu, mida toetanud konfutsianistlik kosmoloogia oli varemeis ega suutnud enam 20. sajandi esimesel kümnendil modernsete ideedega konkureerida, suurendas inimõiguste ja demokraatlike reformide

²⁴⁷ **Feng Guifen**. Protests from the Study of Jiaobin — Sources... 2000, pp. 236, 244–249.

²⁴⁸ **J. Spence**. 1990, p. 225.

populaarsust²⁴⁹. Paljud hiinlased, kes olid saanud lääneliku hariduse mõnes Öhtumaa riigis (peamiselt Suurbritannias ja Prantsusmaal) või ka varem moderniseerunud Jaapanis, olid konfutsianistlikest dogmadest vabad ning nende kujutelmas ei olnud Hiina enam keiserlik „keskmaa“, vaid demokraatlik, inimõigusi austav rahvusriik. Nii oli esimest korda Hiina ajaloos tekkinud traditsioonilisele ühiskonnakorrale võrdväärne alternatiiv.

Modernsete ideede levik oli loonud lepitamatu pinge keskvõimu ja reformimeelse haritlaskonna vahele, kellest mõõdukamad levitasid muutustele üles kutsuvat kirjandust, radikaalsemad aga septsesid riigipööret. Kui keisrinna Cixi (1835–1908) sai 1901. aastal aru, et sellele liikumisele jäigalt vastu seista tähendaks keisrivõimu lõppu, andis ta haritlaskonna survele järele ning andis välja nn Reformi edikti²⁵⁰, mis pidi Hiina muutma moodsaks riigiks mitte ainult kujult (uued tehnoloogiad), vaid ka sisult (uus valitsusviis). Moodsa riigi loomist alustati põhiseadusest. Oli ilmne, et võimuhierarhia tippu pidi endiselt jääma monarh. Maailma läkitatud saadikud tõid teavet Ameerika Ühendriikides valitsevast presidentaalsest põhiseaduskorrast, samuti uuriti Suurbritannia ja keiserliku Saksamaa põhiseadusi, kuid kõige muljetavaldavam ning keisrikoja arvates mõistagi sobivaim põhiseadus oli vastu võetud Jaapanis, kus suurtele muudatustele vaatamata oli keiser endiselt troonil.²⁵¹ Keisrinna ja tema lähikondlaste äranägemise järgi pidi loodava põhiseaduse kohaselt keisriinstitutsioonile alluma sõjavägi ja parlament ning riigieelarve, seadusandlus ja välispoliitika. Lisaks oli plaanis kehtestada kohalikel tasanditel ja provintsidel valitavad võimuorganid ning luua üleriigiline parlament. 1906. aasta novembris andis Cixi välja käsu valmistada ette Hiina esimene põhiseadus, ent kaks aastat hiljem keisrinna suri. Tema sundseisus tehtud algatus sai sellest aga hoogu juurde ning 1909. aasta oktoobris tulid esimest korda kokku provintsiassambleed, aasta hiljem ka ajutine rahvusassamblee. Keisriinstitutsioon oli ise astunud sammu, mis ei lasknud keskvõimu poliitilist positsiooni tugevdada, sest varem keisrivõimu toetanud haritlasametnikud olid koondunud nüüd omaette poliitilistesse organisatsioonidesse ning ei pidanud enam keisri tahtmisele alluma. Oli loodud olukord, kus keskvõim enam ei takistanud poliitiliselt mõtlemast²⁵² – tõsi, paljud

²⁴⁹ Sugugi mitte kõik Hiina haritlased ei pooldanud suure ortodoksia lammutamist. Üks neist oli prints Gongxi tugevasti pooldanud Kang Youwei.

²⁵⁰ **D. Seynolds**. Reform Edict of January 29, 1901 — Sources... 2000, pp. 284–287.

²⁵¹ Ka Itaalia ja Venemaa põhiseadusi uuriti just huvist säilitada võimalikult tugev keisriinstitutsioon.

²⁵² Lakkasid keskvõimu püüdlused kogu poliitilist diskussiooni hierarhilise Kangxi algatatud „Püha leppe“ (聖諭 *shèngyù*) alla koondada, et laiemat ringi haritlaskonnast aktiivsest poliitikast eemal hoida.

reformimeelsed haritlased, nende hulgas Sun Yatsen ja Kang Youwei, olid endiselt tagakiusatud või paguluses.²⁵³

Ent unistus Jaapani-sarnasest põhiseaduslikust monarhiast luhtus, sest mandžu armee väepealiku Yuan Shikai ja vabariiklaste surve oli Qingi dünastia ja terve Hiina ajaloo viimane keiser Puyi sunnitud 12. veebruaril 1912, vaid neli aastat pärast võimule asumist, troonist loobuma.²⁵⁴ Poolteist kuud varem, 1912. aasta 1. jaanuaril kuulutati välja Hiina Vabariik ning sellega seoses muutus riigivõimu ametlik narratiiv – võimu legitiimsuse aluseks olnud taevamandaat (*tiānmìng*) asendus rahvusliku vabariigi ideaaliga. 1912. aasta 11. märtsil võttis Sun Yatseni juhitud Rahvuskomitee (*National Council*) vastu „Esialgse põhiseaduse“²⁵⁵, mis koosnes viiekümne kuuest artiklist ning tagas muu hulgas kõigile kodanikele usu- ja kogunemisvabaduse ning rahvusvähemustele võrdsuse ja kaitse²⁵⁶.

Võitlus riigi juhi koha ja selle ametiposti tähendusliku sisu üle käis aga edasi. Enne põhiseaduse väljakuulutamist oli Sun Yatsen astunud tagasi Hiina presidendi kohalt endise Qingi väepealiku Yuan Shikai²⁵⁷ kasuks, kes omakorda pidi oma ameti maha panema tulevaste presidendivalimiste valguses.²⁵⁸ Guomindangi (國民黨) ehk Rahvapartei soov oli näha piiratud õigustega presidenti, kes valitseks Hiinat koos parlamendi kahe kojaga. 1913. aasta valimised võitis ülekaalukalt Rahvapartei, kuid poliitiliste lahkkelide ja Yuan Shikai otsustava tegutsemisega tõmmati juba samal suvel Hiina demokraatiale piltlikult öeldes kriips peale. (Sellest said innustust need, kes väitsid, et Hiina ei ole demokraatiaks valmis.) Yuan haaras võimu ning muutis 1914. aasta mais taas põhiseadust, mis andis talle kui presidendile peaaegu piiramatu võimu sõjaväe, välispoliitika ja muude valdkondade üle, kaasa arvatud kodanike õiguste üle. See seadis põhiseadusliku inimõiguste ja usuvabaduse kindlustamise Hiina

²⁵³ J. Spence. 1990, pp. 248–249.

²⁵⁴ H. Pu Yi. *The Last Manchu: The Autobiography of Henry Pu Yi, Last Emperor of China*. Ed. in chief Kramer, Paul. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Pocket Books, 1987, pp. 6–11.

²⁵⁵ Esialgse põhiseaduse lihtsustatud hiinakeelne koopia on üleval võrguadressil:

<http://www.gongfa.com/linshiyuefa.htm> – 09.05.2008

²⁵⁶ J. Spence. 1990, p. 278.

²⁵⁷ Sun ja teised revolutsioonärid olid sunnitud arvestama vabariiklaste poolele üle tulnud endise Qingi väepealiku Yuan Shikaiga, kuna vabariiklastel endil ei olnud sõjaväge, mis suutnuks keskvõimule vastu seista.

²⁵⁸ Paljud ameeriklased ja eeskätt misjonärid suhtusid nii vabariigi ideesse kui ka 1913. aastal võimule võtnud Yuan Shikai valitsusse soosivalt, mis andis Hiina uutele liidritele hea poliitilise kapitali. Sun Yatsen oli kristlane ja kuigi Yuan Shikai ei olnud, pöördus ta kristlike tundeid ära kasutades Ameerika protestantide poole, paludes neil Hiina eest palvetada 1913. aasta aprillis, mil tuli kokku uus Hiina parlament. See osav poliitiline vangerdus pälvis Ameerika Ühendriikides suurt tähelepanu ning tekitas Hiina suhtes poolehoidu lihtrahva seast kõrgeima poliitilise tasandini. Taas tärkas soov Hiinat ristiusustada, kuid see oli konfutsianismi riigireligiooniks kehtestamise püüdlustega vastuolus ning osutus seega utoopiliseks. J. Spence. 1990, pp. 282–283.

Vabariigis ohtu.²⁵⁹ Pärast Yuani surma 1916. aastal ennistati „Esialgne põhiseadus“ taas, ent sellega ei lõppenud tüli Hiina Vabariigi huvigruppide vahel ega saanud lõplikult paika ka 1912. aasta põhiseadus. Aastapikkusele segadusteperioodile järgnes 1917. aasta suvel taas sõjaväeline riigipööre, mille tulemusel taastati Kang Youwei ja Zhang Xuni toel mandžu päritolu lapskeisri Puyi võim, ent 11. päeva hiljem tehti restauratsioonikatsele lõpp.²⁶⁰ 1918. aastaks oli riigi keskvoim taas varemeis. Jonathan Spence võtab selle peatüki ajaloost kokku lausega: „Demokraatia oli haihtunud ja sõjapealike ajastu oli alanud.“²⁶¹

Nende poliitiliste muutustega käsikäes sai alguse Hiina religiooniajaloo neljas etapp.²⁶² Kadus nii suure ortodoksia kui ka väikese ortodoksia roll aktiivses poliitikas ning järele jäi vaid rahvareligioon, millel, tõsi küll, oli endiselt tuntav mõju haritlaskonna kirjutistele. 20. sajandi esimene pool oli Hiina ajaloos üldiselt väga pingeline ja segane ajajärk, mistõttu on ka religioosete organisatsioonide käekäigu ja usuvabaduse olukorra ühene iseloomustamine võimatu. Kuni 1949. aastani, mil mandri-Hiinas kuulutati välja Hiina Rahvavabariik, sõltus usuvabaduse seis suuresti kodusõja kulust ning kohalike väepealike suvast, kellest haritumad lõikasid religioonist kasu, rõhutades konfutsianismilt või kristluselt laenatud moraali tähtsust²⁶³. Niinimetatud vabariigiajale järgnenud viiekümne aasta vältel, mille sisse jääb ka aastail 1966–1976 väldanud Suur Tööraha Kultuurirevolutsioon, represseeriti Hiina usulisi organisatsioone ulatuslikult. Usuvabadus oli küll riigi põhiseaduses tagatud²⁶⁴, ent seda ei järgitud. Nagu varasematel aegadel, tõlgendati ka siis usuvabadust ja teisi inimõigusi vastavalt vajadusele. Hiina Rahvavabariigi ja usuliste organisatsioonide suhete pikem käsitlemine ei ole aga selle uurimuse eesmärk.

2) USUVABADUSE VÄÄRITIMÕISTMINE JA MUGANDAMINE HIINA VAJADUSTELE

Vabariikliku korra loomine 1912. aastal ei toonud kaasa palju ihaldatud „rahva vabadust“, sest pelk poliitiline vorm ja uued institutsioonid ei suutnud tagada rahu, rääkimata kõigist inimõigustest. Mõned hiinlastest haritlased mõistsid juba enne Qingi keisririigi langust, et Hiina

²⁵⁹ J. Spence. 1990, p. 284.

²⁶⁰ I. C. Y. Hsü. 2000, p. 483.

²⁶¹ J. Spence. 1990, p. 288.

²⁶² See religioonijaloo etapp ei ole osa eelnevalt käsitletud C. K. Yangi kronoloogiast.

²⁶³ J. Spence. 1990, p. 289.

²⁶⁴ Hiina Rahvavabariigi ajalugu tunneb nelja ajavahemikus 1954–1982 vastu võetud põhiseadust. Neis kõigis on ära tähendatud, et HRV kodanikel on usuvabadus. F. Stockwell. Religion in China Today. Peking, New World Press, 1996, p. 13.

ei ole läänelike väärtuste püsivaks kehtestamiseks valmis, ning et selleks on vaja muuta kultuuri ja Hiina inimest ennast, enne kui saab luua demokraatlikku Hiina rahvusriiki. Kang Youwei ja Yen Fu, kaks tulisemat revolutsioonivastast, said oma veendumusele kinnitust ning pooldasid pragmaatilistel põhjustel diktaatorlikku Yuan Shikaid ning konfutsianistliku riigireligiooni kehtestamist. Usuvabadusele mõjus see mõistagi halvasti.

Hiina avanemine Lääne modernsetele sotsiaalpoliitilistele teooriatele oli ilmselgelt toimunud liiga kiiresti ning nii läks osa Lääne mõtteloo olemusest kaduma.²⁶⁵ Ka lääneliku usuvabaduskäsitusega, mis oli Õhtumaal sajanditepikkuse arengu tulemusena küpsenud filosoofiliseks ja seejärel poliitiliseks ideaaliks, pörkas Hiina haritlaskond kokku piltlikult öeldes üleöö. Enamasti loeti 19. sajandi loomuõigust kritiseerivaid sotsiaaldarvinistlikke teooriaid samal ajal või isegi enne, kui tutvuti Spinoza ja Locke'i 17. sajandil kirjutatud just nimelt loomuõigusest lähtuvate usuvabaduskäsitlustega. Kuna loomuõigus oli kõne all olevaks ajaks nii Euroopas, Ameerikas kui ka Jaapanis moest väljas, peeti seda ka Hiinas juba eos iganenuks.²⁶⁶ Seetõttu olid paljud Hiina haritlased veendunud, et „teaduslikus maailmas“, mis on ära tõestanud tugevama õiguse, ei ole kohta loomuõigusel. (See asjaolu võib olla põhjuseks, miks juurdus hiina keele tavakasutusse *inimõiguste* tähenduses *tiānfū rénquán* ja mitte loomuõigust väljendav *shìrén zìrán zhī quán*.) Üks esimesi inimõigusi käsitletud Hiina filosoofe Liang Qichao nägi õigusi väga darvinistlikes toonides:

„Õigused [*quánli*] juurduvad jõus. Lõvidel ja tiigritel on esmaklassilised absoluutsed õigused [...] nii samuti on [absoluutsed õigused] valitsejail ja kuningail tavainimeste üle, ülikutel lihtrahva üle, meestel naiste üle, suurtel gruppidel väikeste gruppide üle ja tugevatel rahvastel nõrkade rahvaste üle [...] Taeva kulu kohaselt ihaldavad kõik inimesed omi õigusi laiendada ja ei ole kunagi rahul saavutatuga. Seega on õiguste loomus säärane, et keegi peab need [oma õigused] esmalt loovutama, enne kui keegi teine saab need omandada.“²⁶⁷

Sotsiaaldarvinistlike mõjude kõrval peegeldub Liangi ja teiste tema kaasaegsete õpetlaste kirjutistes ka tugev konfutsianismi mõju Hiina varasele õiguskäsitusele. Seega jäi ka väljaspool

²⁶⁵ Läänelike ideede peamiseks levitajaiks 20. saj alguse Hiinas olid koolid. Paljud riiklikud ülikoolid, provintsi- ja kristlikud misjonikoolid olid rajatud Ameerika Ühendriikide või Euroopa riikide poolt või said neilt rahalist toetust. Nii oli Yenchingi Ülikool rajatud metodistide, presbüterlaste ja kongregatsionalistide annetuste toel; Nankai Ülikool Tianjinis sai raha Rockefelleri Fondilt ja USAst pärit eraannetatelt jne. Ka haiglad ja meditsiinikoolid toetusid oma töös suuresti välisabile. **J. Spence**. 1990, pp. 382–385.

²⁶⁶ **M. Svensson**. 2002, pp. 71–73.

²⁶⁷ **Liang Qichao**. Xinmin shuo, Part IIIV — Sources... 2000, p. 294.

konfutsianistlikku haridussüsteemi kasvanud n-õ uue haritlaskonna arusaam usuvabadusest paratamatult poolikuks. Ent just haritlased olid ainsad, kel võinuks olla kohustus ja võimalus nõuda usuvabaduse poliitilist ja seaduslikku kehtestamist hilises Hiina keisririigis ja noores Hiina Vabariigis. Osalt neil põhjustel ei kujunenud usuvabadus Hiinas poliitiliseks ideaaliks.

Seejuures ei tohiks arvata, nagu oleks sajandivahetuse Hiina õpetlastele „iganenud“ loomuõiguse arusaam täielikult tundmatu. Ühiskondlikus diskussioonis loomuõiguse kehtivuse üle leidis nii selle pooldajaid kui ka vastaseid, kuigi pooldajad jäid vähemusse. William A. P. Martini *inimõiguste* tähenduses kasutatud *shìrén zìrán zhī quán* (世人自然之權) edastab selgelt inimõiguste loomuõiguslikke juuri (自然 *zìrán* – loomulik, looduslik). Tavakasutusse see sõna aga ei jõudnud. Rahvale tundus suupärasem esmalt jaapani keeles 1870. aastatel ilmunud sõna *tiānfù rénquán* (天賦人權) ehk *Taeva annetatud inimõigused*, mis oli sajandivahetuseks saanud hiina sõnavara loomulikuks osaks. Säärane sõnavalik näib samuti peegeldavat konfutsianismi suurt mõju inimõigustele ning paljud teadlased (nt Randall Peerenboom) ongi teinud ennatliku järelduse, et konfutsianismi mõju oli ka uuendusmeelsetele Hiina õpetlastele liialt suur, et mõista loomuõiguse ja seeläbi ka usuvabaduse tõelist olemust. Ent Hiina inimõiguste ajalugu põhjalikult uurinud Marina Svensson peab seda mõttekäiku vääraks. Kuna üheselt mõistetavat ja kasutatavat hiinakeelset *inimõiguste* mõistet ei olnud veel 19. sajandi viimasel kümnendil välja kujunenud, kasutasid paljud haritlased *tiānfù rénquán*'i mõiste kõrval vaheldumisi teisigi *inimõigusi* väljendavaid kirjamärgikooslusi (*rén quán*, *zìrán zhī quán* jne). Neis sõnades aga ei peegeldu konfutsianistlik taevakultus vähimalgi määral. Lisaks võitlesid paljud neist uuenduslikest mõtlejaist konfutsianistliku traditsiooni vastu.²⁶⁸ Niisiis ei hüljanud Hiina haritlased loomuõiguse ja usuvabaduse ideaali mitte konfutsianistlikel kaalutlustel, vaid tulenevalt ajastuomastest sotsiaaldarvinistlikest teooriatest.

Tekkis olukord, kus usuvabadust ja inimõigusi laiemalt ei peetud mitte väärtusteks, mis kuuluvad *a priori* inimloomuse juurde, vaid *teooria-teo* arusaamast lähtuvalt Läänelt laenatud „tööriistadeks“, mille najal rajada esmalt uus Hiina ning kaugemas tulevikus kogu maailma hõlmav ideaalne *suur ühtsus* (大同 *dàtóng*).²⁶⁹ (Säärane eesmärgistatud suhtumine usuvabadusse ei erine oluliselt 16. sajandi Euroopa ususõdade ajal tekkinud eesmärgistatud

²⁶⁸ M. Svensson. 2002, pp. 78–84. 1990. aastatel on aga suundumus vastupidine.

²⁶⁹ Samasugune oli suhtumine demokraatiasse. Poliitilise korra reformimisest Qingi keisririigi lõpuaegadel loe: S. Ogden. *Inklings of Democracy in China*. Cambridge, London, Harvard University Press, 2002, pp. 63–64.

usuvabaduskäsitusest.)²⁷⁰ Teisisõnu, kuna „võimsates Lääne ühiskondades“ kehtisid inimvabadused, siis tuli need olenemata nende filosoofilisest õigsusest kehtestada ka Hiinas. Usuvabadust peeti teiste inimõiguste ja Lääne väärtuste hulgas praktiliseks vahendiks, mille rakendamisega lootsid Hiina haritlased vallandada rahva energia (*energy of the citizenry*) ning koondada hiinlased ühtseks rahvuslikult meelestatud poliitiliseks jõuks, et vastu seista koloniaalvõimude agressioonile.²⁷¹ Seetõttu leiab toonaste reformimeelsete Hiina haritlaste inimõigusi puudutavates töedes, mis olid niigi napid ja populistlikud, väga vähe sisulist arutelu²⁷². Eriti puudutab see usuvabadust, mis ilmselgelt ei olnud 19. sajandi lõpu Hiinas pakiline probleem.²⁷³ (See väide kehtib möödusega, sest hooti puhkesid kristlastest misjonäride tegevuse vastu suunatud meeleavaldused ja mässud. Ent nende teinekord veriste kokkupõrgete taustaks oli üldine viha Lääne riikide ja inimeste vastu, mitte otsene religioosne kaalutlus.) Enam arutleti sõna- ja trükivabaduse üle, millest sõltus uue poliitilise korra loomine Hiinas.

Nii sai võimalikuks, et poliitilised õigused ehk Hiina rahvuse kui grupi²⁷⁴ õigused (*民權 mínquán*) seati üksikinimese õigustest (*énquán*) kõrgemale. Kuigi sääraseid mõtteid väljendati juba varem, on üks kujukamaid näiteid nn *rahvusõiguse* õigustamisest Hiina Vabariigi rajaja Sun Yatseni (1866–1925) 1924. aasta loeng, kus ta tõlgendab *vabadust* lähtuvalt Hiina vajadustest:

„Mitte mingil juhul ei tohi me anda rohkem vabadust üksikinimesele: tagagem vabadus selle asemel hoopis rahvusele. [...] Kui rahvus saab teotseda vabalt, siis võib Hiinat pidada tugevaks. Et aga teha rahvust tugevaks, peame me kõik ohverdama oma isikliku vabaduse.“²⁷⁵

Rahvusõiguse ehk *mínquán*'i mõiste võeti esmalt kasutusele reformiliikumise algusaastatel 19. sajandi viimasel kümnendil, mil see väljendas rahva õigust poliitilisele osalusele (mitte otsest demokraatiat) ning vastandus despootiale ja mõistele *jūnquán* (君權 – valitseja autoriteet). Ent mandžude võõrvalitsuse ja keiserliku despootia vastu suunatud pahameel suundus ajapikku Lääne

²⁷⁰ Euroopa ususõdadeaegse usuvabadusarusaama kohta vt lk 22-23.

²⁷¹ Säärase seisukoha süvenemist toetas ka Lääne riikide imperialistlik käitumine, kes oma võimu kehtestades ei arvestanud ei Hiina rahva õigustega ega sealse kultuuriga.

²⁷² **M. Svensson**. 2002, p. 75.

²⁷³ Nii Sun Yatsen kui ka Chiang Kaishek olid kristlased. Tänu neile jõudis kristlus Hiina poliitikute siseringi ning misjonäride mõju kasvas. Chiang ja tema tema abikaasa sõbrunesid Illinoisist päritolu metodisti William Johnsoniga. Samuti kuulusid Chiangi nõuandjate ringi mitmed misjonärid, kellest kuulsaim on ameeriklane Georg Shepherd. **J. Spence**. 1990, p. 386. Kahe nii olulise rahvaliidri kuulumine kristlikku traditsiooni on vohanud rahvusluse taustal mõneti kummaline, kuid annab tunnistust sellest, et hiinlased ei näe end ennekõike religioosse kogukonnana.

²⁷⁴ Grupi kui kollektiivi tähtsusest Hiina ühiskonnale vt lk 81-88.

²⁷⁵ **Sun Yat-sen**. 1953, p. 76. Vaata ka: **S. Ogden**. 2002, p. 66.

koloniaalvõimude vastu, keda nähti Hiina rahvuse peamise ohustajana.²⁷⁶ Sellega seoses muutus ka *mínquán*'i tähendus, hakates kandma *kodanikuõiguse (civil rights)* ja hiljem Sun Yatseni ja tema järgijate (Chiang Kaishek) terminoloogias *rahvusõiguse* tähendust.²⁷⁷ Selle arusaama kohaselt ei tulene inimõigused mitte loodusest, vaid need antakse kodanikele riigilt. (Seda arusaama pooldasid nii Guomindang kui ka Hiina Kommunistlik Partei.)²⁷⁸ Usuvabadus kuulus niisiis riigi pädevusse ja mitte lahutamatu osana inimloomuse juurde.

Ka konfutsianismi ja religiooni selle sõna kõige laiemas tähenduses hakati 19. sajandi lõpus instrumentaalselt tõlgendama. Tekkis nn *ratsionaalse religiooni* mõiste, millel puudus teoloogiline sisu.²⁷⁹ 1895. aastal alustas Kang Youwei ajastu kontekstis utopistliku kampaaniaga, mille taotlus oli kehtestada valgustatud monarhia ja konfutsianistlik riigireligioon. Ometi olid Kang, tema õpilane Liao Qichou ja kuulus Lääne ideede propageerija Yen Fu ning paljud teised veendunud kiriku ja riigi lahususe põhimõtte toetajad ning seetõttu soovisid nad konfutsianistliku riigireligiooni kehtestamisega säilitada vaid konfutsianismi sümboolset ja moraali rõhutavat rolli. Kang arvas, et „kui religioon säilitab oma ülivõimsa jõu, siis austatakse moraali ka juhul, kui on palju [poliitilisi] erimeelsusi“. Oma rahvuslikele veendumustele tuginedes nägi ta riigikultust kui vahendit, mis hoiab Hiina riiki ja rahvust koos, andes sellele ühise eesmärgi ja sihi. Niisiis ei juurdunud Kangi riigireligiooni visioon mitte religioossetes põhimõtetes, nagu see kajastus eelnevate põlvkondade haritlaste töödes, vaid tema väga pragmaatilistes sotsiaalpoliitilistes veendumustes. Kangi idee leidis järgimist ning pärast vabariigi väljakuulutamist loodi Hiinas mitmeid konfutsianistlikele väärtustele pühendatud organisatsioone. Kuid konfutsianistliku riigireligiooni unistus oli toona levinud teadusliku maailmavaatega vastuolus. Kangi kriitikud väitsid, et riigireligiooni idee on iganenud ega sobi modernse rahvusriigi ideega kokku; et see ei ühti

²⁷⁶ Need süüdistused ei olnud sugugi alusetud. Lääne riigid, kes olid Qingi keskvalitsusega sõlminud mitmeid lepinguid, püüdsid igati takistada mandžude võimu langust, millega oleksid kõnealused lepingud kaotanud kehtivuse. Samal põhjusel aitasid Lääne riigid maha suruda kristlikult meelestatud Taipingi ja koloniaalvõimude vastu meelestatud Boxerite ülestõusu. Ent vale oleks arvata, et viha Lääne vastu oli kõikehõlmav. Haritlaskond kritiseeris eelkõige Hiina ühiskonda ennast, sest sotsiaaldarvinistlike arusaamade taustal ei saanud keegi teine Hiina hädades süüdi olla. **C. Furth**. 1989, p. 346.

²⁷⁷ Liang Qichao sarnase rahvusekäsituse kohta loe: **P. Zarrow**. The Concept of the Nation — Sources... 2000, pp. 295–298.

²⁷⁸ **M. Svensson**. 2002, pp. 83–84.

²⁷⁹ Samas ei tahtnud või ei osanud paljud revolutsioonilised haritlased, nende hulgas Kang Youwei ja Liang Qichao, mõelda üdini sekulaarseis kategoorias. Neile oli tähtis säilitada mõningane järjepidevus konfutsianistliku kosmoloogiaga. Kang visandas nn *suure ühtsuse* mõiste raames ideaalse ühiskonna, kus ei tehta inimestel vahet ei nahavärvi, kultuuri ega religioossuse alusel. Säärane visioon lähtub kaudselt konfutsianistlikust holistlikust kosmoloogiast. **J. Spence**. The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution 1895–1980. New York, Penguin Books, 1982, pp. 64–73. Säärast ideaalmaailma pooldasid ka Liang Qichao, Tan Sitong jt. **C. Furth**. 1989, pp. 322–340.

konfutsianismi moraalikeskse olemusega, vaid hoopis väärab seda jne. Ent kui konfutsianistliku riigireligiooni idee koos sõjapealik Yuan Shikaiga 1916. aastal suri, ei tähendanud see *ratsionaalse religiooni* kadumist Hiina filosoofiast. Veel 1920. aastatel kirjutati religiooni tähtsast rollist Hiina ühiskonnas.²⁸⁰

Kuna lääneliku usuvabaduse aluseks olnud loomuõigus ei leidnud Hiina haritlaskonna seas 19. sajandi teise poole darvinistlikus teaduskontekstis suurt poolehoidu, ning kuna üldine suhtumine inimvabadustesse oli 20. sajandi algul väga utilitaarne, jäi lääneliku usuvabadusarusaama sügavam sisu ka pärast usuvabaduse poliitilist kehtestamist suurele osale hiinlastest võõraks. Ka poliitilist usuvabadust tõlgendati rahvuslikus ja hiljem kommunistlikus Hiinas Läänest väga erinevalt, seades riigi ja rahvuse kui grupi õigused üksikinimese õigustest kõrgemale.

End Esimeses ja peatselt ka Teises maailmasõjas häbistanud Lääs kaotas pärast 1945. aastat hiinlaste silmis oma võlu ning läänelikud inimõigused ja demokraatlikud ideaalid ei tundunud enam usutavatena, isegi mitte kasulikena.²⁸¹ 20. sajandi teisel poolel hüljati suurem osa Lääne ideaale, kuigi mõned modernsed sotsiaalpoliitilised teooriad, nende hulgas rahvuslus ja kommunism olid endiselt moes. Ka sotsiaaldarvinism, mis oli olnud peamiseks takistuseks usuvabadusideaali omaksvõtmisel, hüljati ning hiinlased hakkasid taas oma kultuuri iseärasusi hindama. Nii mugandati ka kommunism ning rahvuslus hiinalikele väärtustele.

²⁸⁰ C. Furth. 1989, pp. 366–371.

²⁸¹ Versailles'i konverentsil anti Shandong, lüüasaanud Saksamaa koloonia, 1917. aastal sõlmitud salakokkuleppe tulemusena Jaapanile. See sündmus tekitas Hiina rahva seas suurt protesti ning 4. mail 1919. tulid tudengid ja tavakodanikud tänavale, et protesteerida Versailles'i rahu vastu. Versailles'i rahu jäigi ilma Hiina allkirjata. 4. mai protestist kasvas välja Neljanda mai liikumine, mis propageeris rahvuslust ja Hiina kultuuri väärtusi ning kujundas tugevasti 20. sajandi alguse Hiina populaarset kultuuri.

VI. LÄÄNELIK USUVABADUSARUSAAM KLASSIKALISES JA POSTKONFUTSIANISTLIKUS HIINA ÜHISKONNAS

Käesolevas peatükis esitatakse süstemaatiline ülevaade konfutsianistliku kultuuri jõujoontest. Käsitletakse klassikalist Hiina riigiideaali, õigusarusaama ja kollektiivset ühiskonnakorraldust ning arutletakse lääneliku usuvabadusarusaama sobivuse üle Hiina klassikalisse kultuuri. Vaatamata asjaolule, et loetletud teemad on omavahel võrdlemisi nõrgalt seotud, püüavad nad koos eelnevais peatükkides käsitletuga vastata samadele küsimustele ning selgitada, kuivõrd teistsugune on Hiina ajalooline ja kultuuriline taust; miks ei võetud läänelikku usuvabadusarusaama koos mõnede teiste Õhtumaal loomulikuks peetavate väärtustega Hiina omaks; miks ei kirjutatud Hiinas tekkinud usuvabadustava keisririigi seadustesse; ning miks võib olla õigus neil kultuuriteoreetikutel, kes peavad läänelike inimõiguste kohandamist Hiina kultuuriruumi võimatuks.

Süstemaatilise arutlusega paralleelselt leiavad käesolevas peatükis kasutamist hiinlaste seas tehtud psühholoogilised uurimused, et anda ülevaadet traditsiooniliste väärtuste mõjust tänapäeva Hiina ühiskonnale. Psühholoogiliste uuringute tulemused aitavad ühtlasi vältida ekslikke kultuuriteoreetilisi järeldusi ja pahatihti esinevaid eelarvamusi. Samuti on kaasaja postkonfutsianistliku kultuuri usuvabadusarusaamade uurimine oluline leidmaks lahendusi tänapäeval palju poliitilisi pingeid tekitavatele küsimustele (nt usuvabaduse ja selle universaalsusega seotud vaidlustele). Ent alljärgnevalt ridamisi väljatoodud andmed hiinlaste kogukondades tehtud psühholoogilistest uuringutest omandavad tähenduse ainult koos kultuurilooga ning ei ole mingil juhul mõistetavad eraldi. Enamik kirjeldatud uuringuist on tehtud Hongkongi, Taiwani või diasporaa hiinlaste hulgas, kuna pikka aega oli Hiina Rahvavabariik välisteadlastele suletud. Sõltumata poliitilistest erinevustest viidatakse edaspidi kõigile neile kogukondadele kui hiinlastele. Aastaarvude rohke väljatoomine on põhjendatud, sest uurimuste toimumise ajast sõltub nende olulisus ja tõlgendus. Selguse mõttes on psühholoogilistes uuringutes kasutatud märksõnad ära toodud kursiivis.²⁸²

²⁸² Hiina kultuurilugu ja psühholoogia on teineteisega nii akadeemiliselt kui ka arengulooliselt paratamatult seotud – hiinlaste iseäralik psühholoogiline eripära on olnud Hiina filosoofia üheks allikaks; Hiina filosoofia, nagu näiteks konfutsianistlik eetika, on omakorda mõjutanud ja mõjutab tänini hiinlaste psühholoogiat.

1. HIINA ÜHISKONNA POLIITILISED HOIAKUD

1) HIINA ÜHISKONNA KOLLEKTIIVNE LOOMUS

Hiinlaste käitumist ja mõttemaailma uurinud Richard E. Nisbett seletab hiinlaste psühholoogilist eripära geograafilise isolatsiooniga, mis on takistanud kultuuridevahelisi kontakte ja võimalikke vastastikuseid mõjutusi.²⁸³ Varakult Kollase jõe orus tekkinud maaviljeluskultuuri spetsiifilised vajadused on Nisbetti sõnutsi kujundanud omalaadse perekondliku ühiskonnastruktuuri, mis rõhutab kollektiivseid väärtusi.²⁸⁴ Samuti hiinlaste käitumistavasid uurinud Kuo-Shu Yang lisab geograafilistele ja sotsiaalsetele mõjutajatele psühholoogilised ja morfoloogilised mõjutajad, mis on tema hinnangul koos geograafiliste ja sotsioloogiliste teguritega kujundanud hiinlaste omalaadse mõttemaailma²⁸⁵.

Klassikalise Hiina kultuuri inimesekäsitus on väga mitmetahuline. Tulenevalt eelpool kirjeldatud konfutsianistlikust holismi rõhutavast kosmoloogiagast (*tiānxià*)²⁸⁶ on Hiina ühiskond oma struktuurilt kollektiivne, mistõttu ei saa üksikisikut käsitleda tervikust (kogukond, riik, kõiksus) eraldi – ainult kosmilise korruga kooskõlas teotsedes avaldub inimese tõeline loomus. See aga ei tähenda, et indiviidi tähtsus oleks Hiina filosoofias teisene. Vastupidi, kõik „Neliraamatusse“ (四書) ehk lühikesse konfutsianistlikkusse kaanonisse kuuluvad alustekstid „Vesteid ja vestlusi“, „Suur õpetus“, „Keskmine tavaline“ ja „Mentsius“ kujutavad üksikut inimest kultuuri alusena. Täiuslik ehk *ðilis* inimene adub universumi kulgu ja on seeläbi kõiksuse kaaslooja.²⁸⁷ Üks „Keskmine tavaline“ salm kannab seda mõtet edasi nii:

„ðilisa kulg
tema algus
on meestes naistes
tema ülim ulatus
paistab üle taevasmaa“

²⁸³ Vaata märkus nr 117.

²⁸⁴ **R. E. Nisbett**. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*. London, Yarmouth, Maine, Nicolas Brealey Publishing, 2003, pp 29–47.

²⁸⁵ **K. Yang**. *The Psychological Transformation of the Chinese People as a Result of Social Modernization — The Handbook of Chinese Psychology*. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 493. Vaata ka: **T. H. Fang**. *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*. Taipei, Linkind Publishing, 1980, pp. 16–18.

²⁸⁶ Vt II peatükk.

²⁸⁷ **T. Berry**. *Individualism and Holism in Chinese Tradition: The Religious Cultural Context — Confucian Spirituality: Vol I*. Ed. in chief Tu Weiming, Tucker, Mary E. New York, The Crossroad Publishing Company, 2003, pp. 43–44.

Neis ridades – „tema algus on meestes naistes“ – avaldub indiviidi ühiskondlik loomus, ent ühtlasi tuleb esile inimese aktiivne olemus ja suur tähtsus teda ümbritsevale – „tema ülim ulatus paistab üle taevasmaa“. Seejuures jääb aga iga *õilsa* tegu ideaalis märkamatuks, sest teise Hiina põlisreligiooni taoismi õpetuse kohaselt peab *õilis* jääma tagasihoidlikuks ega tohi oma tegude suurele tähtsusele tähelepanu juhtida – „kulgetav kulg on püsitu kulg“²⁸⁹. Sellest *toimimatus* (無為 *wúwéi*) põhimõttest lähtuvalt on indiviidi roll Hiina kosmoloogias alati varjatud. Niisiis on Hiina kultuuri inimeseideaal alati kahetine – ühest küljest inimese aktiivsust ja individuaalsust rõhutav, teisalt seda varjav. Ent siinkohal on peamine, et olenemata inimeseideaali mitmetahulisusest, jääb inimene ise alati osaks konfutsianistlikust ühiskonnastruktuurist, millest ei saa üksikuid osi, ka mitte üksikuid *õilsaid* inimesi eraldada.

Konfutsianistliku holismi ja kollektiivse ühiskonnastruktuuri edasikandumist tänapäeva hiinlaste mõttemaailma peegeldavad mitmed psühholoogilised uuringud. 1948. aastal mandri-Hiina tudengite seas tehtud uuringust selgus, et hiinlaste väärtushinnanguid mõjutab kõikidest teistest uuritud gruppidest (indialased, norralased, jaapanlased, ameeriklased) ülekaalukalt kõige enam *kuulekus kosmilisele eesmärgile (obey the cosmic purpose)*, mis tõenäoliselt on tingitud holistlikust maailmapildist ning peegeldab eelnevate sugupõlvade haritlaste uskumust, et kosmos on korrastatud ja sihipärane²⁹⁰. Muu hulgas väärtustasid hiinlased selle uuringu kohaselt kõrgelt ka *tegevust ja elu nautimist grupitöös ning kaasinimeste vastu sõbralikku käitumist*. 1972. aastal viidi sama küsitlus läbi Taiwani tudengite seas, mille tulemused olid sarnased: *kuulekus kosmilisele eesmärgile* oli oma tähtsuse kaotanud (selle tähtsust 1948. aasta küsitlustulemustes põhjendati tagantjärele sõjaolukorrast tingitud sooviga näha maailmas korda), rõhutatud oli aga *stoilikku enesekontrolli*. Aasta varem Taiwanil tehtud uuring näitas, et hiinlased hindavad kõrgelt *perekonna turvalisust, ühiskonna heakskiitu ja õnnelikku elu teispoolsuses*. 1981. aastal hindasid Taiwani koolilapsed kõige kõrgemate väärtuste hulka *lapse kohust vanemate ees* ehk *pojalikkust (filial duty)* ja *heatahtlikkust*. Säärastele tulemustele jõuti ka 1983. aastal. 1979. aastal samuti Taiwanis tehtud küsitluses rõhutasid vastajad kõige enam *lapse austust ja kohust vanemate ees*,

²⁸⁸ **Konfutsius**. Vesteid ja vestlusi. Tõlkinud Linnart Mäll. Tallinn, Eesti Raamat, 1988, lk 175.

²⁸⁹ **Lao Zi**. 1979, lk 13.

²⁹⁰ Vt **T. A. Metzger**. A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today. Hong Kong, Chinese University Press, 2005, pp. 447–449.

hoolivust ühiskonna heaollu ja kuulekust ühiskonna reeglitele.²⁹¹ 1986. aasta rahvusvahelise küsitluse kohaselt, kuhu oli kaasatud ka Hiina Rahvavabariik ja Hongkong, ei soovinud hiinlased eraldumist siseringist (*jiārén*) (*separation from in-group*) ja iseseisvumist²⁹². 1966. aastal Hongkongi ja Taiwani tudengite seas läbi viidud uuringust selgus, et kõige kõrgemalt hiinlaste seas hinnatud väärtus on *inimlikkus* (*仁 rén*),²⁹³ mis lahtiseletatuna tähendab „eetilist imperatiivi suhtuda kõikidesse inimestesse nagu iseendasse“²⁹⁴. 1990. aasta uuring näitas, et hiinlased Hiina Rahvavabariigis on ameeriklastest kolm korda altimad määratlema end mõne kollektiivi ehk grupi liikmena.

Ülal väljatoodud uuringute tulemused lubavad järeldada, et vaatamata Hiina ühiskonna moderniseerumisele²⁹⁵, ei ole konfutsianistlikus kosmoloogias rõhutatud holism ja kollektiivsed väärtushinnangud 20. sajandi teisel poolel kuhugi kadunud. Üldjoontes iseloomustavad Hiina ühiskonda märksõnad nagu *enesekontroll*, *vanemate austus* ehk *pojalikkus*, *kaasinimesega arvestamine* ja *kuulekus ühiskonna reeglitele*. Ent kirjeldatud psühholoogiliste uuringute tulemusi peab käsitlema ettevaatlikult. Kuna mitmete küsitluste tulemused räägivad eelnevalt kirjeldatule otse vastu²⁹⁶ ning kuna ühistele näitajatele lisaks on uuringutest selgunud mitmeid hiinlaste kogukondi Hiina Rahvavabariigis, Hongkongis, Taiwanis, Singapuris, Malaisias ja mujal diasporaas teineteisest eristavaid näitajaid, peab tõsikindlate järelduste tegemiseks hiinlaste psühholoogiat ja sotsiaalseid harjumusi pikemaajaliselt uurima. Siiski möönab Hiina rahva psühholoogiaga pikka aega tegelenud Michael Harris Bond, et vaatamata teatud probleemidele moodustavad hiina kogukonnad üldiselt ühe osa suurest Ida-Aasia grupist, mis enamasti vastandub nn Lääne grupile.²⁹⁷

Psühholoogiliste uuringute mitmetimõistetavusele vaatamata on enamik Hiina kultuuriloolasi veendunud, et holistlikust kosmoloogiast tulenev kollektivism on põhjustanud Hiina kultuurile iseloomuliku võrkja ühiskonnastruktuuri, mis suuresti vastandub läänelikule atomistlikule

²⁹¹ **K. Yang**. Chinese Personality and its Change — The Psychology of the Chinese People. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 117–125.

²⁹² **M. H. Bond**. Chinese Values — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 223–224.

²⁹³ **K. Yang**. 1993, p. 122.

²⁹⁴ **L. Mäll, M. Läänemets, T. Toome**. Ida mõtteloo leksikon: Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia — Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova, Vol. II. Tartu, Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus, 2006, lk 74.

²⁹⁵ Hiina ühiskonna moderniseerumise kohta vt: lk 100–101.

²⁹⁶ **K. Leung**. The Role of Beliefs in Chinese Culture — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 254.

²⁹⁷ **M.H. Bond**. 1996, p. 225.

ühiskonnastruktuurile. Võrkjas ühiskonnas tõlgendab iga inimene end lähtuvalt mingist suhtest (關係 *guānxi*) ning konfutsianistlikus traditsioonis on neid suhteid viis (五倫 *wǔlún*): keiser – ametnik, isa – poeg, mees – naine (abielu), vanem vend – noorem vend, sõber – sõber²⁹⁸. Seejuures näeb iga inimene end korruga mitmes suhtes: mees on isa oma pojale, abikaasa naisele, alluv tööandjale, sõber sõbrale jne. Kõik, peale ühe mainitud suhetepaari, on alluvussuhted, kus üks osapool on ühiskondlikult tähtsamal positsioonil ja ainult viimane, kahe sõbra vaheline suhe, kehtib võrdsete osapoolte vahel. Seega reguleerib säärast võrkjat ühiskonnastruktuuri kindel hierarhia, kus lisaks ühiskondlikule positsioonile on määrav ka inimese vanus ja sugu. Kõik *wǔlún* suhted alluvad pojalikkuse (孝 *xiào*) põhimõttele.²⁹⁹ Pojalikkus, mille juured ulatuvad Hiina põllumajandusliku patriarhaalse kogukonnakorra algusaegadesse, on konfutsianistliku eetika peamine alus, millest lähtuvalt tõlgendatakse kõiki hierarhilisi alluvussuhteid: keiser suhtub ametnikku kui oma poega, ametnik keisrisse aga kui oma isasse jne. „Neliraamatu“ koosseisu kuuluv „Keskmine tavaline“ seletab pojalikkust järgmiselt: „Pojalikkus on inimeste soovide oskuslik täitmine ja inimeste tegude oskuslik jätkamine.“³⁰⁰

2) KOLLEKTIIVSE ÜHISKONNA POLIITILISED HOIAKUD

Psühholoogid panid tähele, et laste kasvatamine konfutsianistlikus pojalikkuse vaimus valmistab hiinlasi ette avalikuks eluks, mõjutades nende suhtumist ühiskondlikesse ja poliitilistesse institutsioonidesse. David Y. F. Ho leidis 1994. ja 1995. aastal tehtud uuringute põhjal, et konfutsianistliku kasvatusena kaasneb *ebausk, kultuurikeskne mõtlemine, konformism* (kohanemine ühiskonna standarditega) ning *kriitikavaba suhtumine õppimisse ja õpitavasse*³⁰¹. Seetõttu lepivad hiinlased üldjoontes Lääne rahvastest enam autoritaarse poliitilise korruga, mis on kultuuriteoreetiliselt seletatav tõiaga, et pojalikkus väljaspool perekondlikku siseringi tähendab kuulekust ühiskondlikus hierarhias kõrgemal asuvale isikule.³⁰² Säärast kalduvust

²⁹⁸ Kong Ji. 1988, lk 185.

²⁹⁹ 1979. aastal 17 000 Taiwani kooliõpilase seas tehtud uuringus hindasid küsitlavad kõige olulisemaks inimese iseloomujooneks pojalikkust. K. Yang. 1993, p. 124.

³⁰⁰ Kong Ji. 1988, lk 182.

³⁰¹ D. Y. F. Ho. Filial Piety and Its Psychological Consequences — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 163.

³⁰² Huvitaval kombel leidis pojalikkuse printsibile lähedane põhimõtte järgimist ka reformatsioonijärgses Euroopas. Lutheri õpetuses oli väga olulisel kohal dekalooži neljas käsk: „Sina pead austama oma isa ja ema!“, mille sisu laiendas ta „Suures katekismuses“ kõigile ühiskondlikus hierarhias kõrgematele isikutele. Kuulekus endast kõrgematele oli oluline Lutheri riigiteoloogia seisukohalt, kuna võimaldas riigile kuuletumise teel sõltumatust

autoritaarsusele nimetavad professor Kuo-Shu Yang ja David Y. F. Ho autoritaarsuse sündroomiks (*authoritarian syndrome*), mille kohaselt on nn pojalik kasvatus otseselt Hiina ühiskonna autoritaarsele kalduvusele vastavate poliitiliste harjumuste tekitaja. See järeldus leidis kinnitust 1962. ja 1967. aastal Hong-Kongis ja 1981. aastal Taiwanis tehtud küsitlustes, kus hiinlasi võrreldi ameeriklastega³⁰³. Sama kehtib dogmaatilisuse (dogmadel põhineva mõtteviisi) kohta (kinnitust leidnud 1969. aastal tehtud uuringus), mis on seletatav pojaliku kuulekusega esivanematele ja nende talletatud tarkusele.³⁰⁴

Eelnevast võib järeldada, et kuna hiinlastel on Öhtumaa ühiskondadega võrreldes suurem kultuuriline ja psühholoogiline soodumus kuuletuda autoritaarsusele ja puiklemata nõustuda konventsionaalsete väärtustega³⁰⁵, on läänelikku usuvabadusarusaama ja teisi inimõigusi nagu seaduse ees võrdset kohtlemist või sõna- ja trükivabadust raske Hiina ühiskonna poliitiliste harjumustega kohandada. Nimelt eeldab läänelik usuvabadus loomuõiguse kui ühe indiviidi õiguse tunnustamist. Ent Hiina klassikalises ühiskonnakorralduses on esmatähtis kahe inimese vaheline seos (*guānxi*) ja mitte üksikinimese õigus.³⁰⁶ Säärast arusaama annavad ilmekalt edasi ühe viimase mõjuka Qingi riigiametniku Zhang Zhidongi (1837–1909) sõnad:

„Mis teeb targast targa, mis teeb Hiinast Hiina – just need [*wúlún*] seosed. Seega, kui me tunnistame ametniku ja alama vahelist [hierarhilist] seost, siis ei ole kohta rahvaste õiguste teooriale [*theory of people's rights*]. [...] Kui me tunnistame mehe ja naise vahelist [hierarhilist] seost, siis ei ole kohta meeste ja naiste võrdõiguslikkuse teooriale.“³⁰⁷

Kirjeldatud Hiina võrkja ja äärmuslikult hierarhilise ühiskonnastruktuuri vajakajäämisi on kritiseerinud mitmed Öhtumaa haritlased. Vaatamata Hiina kultuuri heale mainele 18. sajandi Euroopas³⁰⁸ ei pidanud Jean-Jacques Rousseau (keda reformimeelsed hiinlased pidasid

katoliiklikust kirikust. Lutheri teoloogia mõjust riigile ja haridussüsteemile loe lähemalt: **H. Hattenhauer**. 2004, lk 380–382.

³⁰³ **K. Yang**. 1993, p. 132.

³⁰⁴ Autoritaarsusest lähtuvalt ei pea hiinlased gruppi efektiivseks tööjaotuseks, vaid usaldavad enam autoritaarset ja hierarhilist töökorraldust. See tähelepanek, mis läheb hiinlaste väärtushinnangutega vastuollu, osutub autoritaarsuse kontekstis loogiliseks. **K. Leung**. 1996, p. 259.

³⁰⁵ **K. Yang**. 1993, pp. 126–129.

³⁰⁶ Hiinaliku õigusarusaama kohta vt lk 94–100.

³⁰⁷ **Zhang Zhidong**. Exhortation to Learn — Sources... 2000, p. 246.

³⁰⁸ Enne kui Hiina maine hakkas eurooplaste silmis alla käima, peeti seda kauget kanti ideaalseks riigiks, kus ei ole kuritegevust ning inimesed on väga haritud. Loe lähemalt: **N. Koss**. The Best and Fairest Land: Images of China in Medieval Europe. Taipei, Bookman Books, 1999. Vaata ka: **J. D. Spence**. 1998.

loomuõiguse rajajaks)³⁰⁹ ja Charles de Montesquieu hiinlasi tõeliselt vabadeks. Mõnetise asjatundlikusega kirjeldasid nad Hiina seadusi, mis põhinevat mitte mõistusel, vaid hirmul. 19. sajandil käis Hiina maine eurooplaste silmis üha enam alla ning viis viimaks tõelise põlguseni Hiina ühiskonnakorralduse vastu.³¹⁰ Oma 1820. aastate loengutes kirjeldas F. W. Hegel Hiina ühiskonnakorraldust kui igandit, kus ainult *üks inimene* – keiser – on vaba. „Hiinlased usuvad, et inimesed on sündinud vaid selleks, et vedada keisrivõimu kaarikut“, kirjutab Hegel. Tema arutluse taustaks oli Lääne ühiskonna areng, mille pioneerid kreeklased ja roomlased olid hiinlastest targemad ning mõistsid, et *mõned inimesed* on vabad. Hegeli teooria tipus seisab tema enda läänelik ühiskond, mis on viimaks jõudnud arusaamale, et *kõik inimesed* on vabad. Säärased kommentaarid peegeldasid Lääne haritlaste silmaringi kitsust ning ühtlasi kujundasid üha süvenevat põlgust Hiina kultuuri vastu. Hiina kanti tuleviku maailma sündmustest maha juba enne, kui 19. sajandi relvastatud kokkupõrgete käigus sai tõestatud tema majanduslik ja sõjaline mahajäämus.³¹¹

Ometi oli konfutsianistlik ühiskond ideaalis üks egalitaarsemaid ajaloos. Riiki sai valitseda küll ainult keiser, ent riigiametnikuks või mandariiniks (官 *guān*), kel oli Konfutsiuse järgi õigus ja kohus valitsejat suunata, võis saada ka kõige madalama päritoluga poisslaps. Haridust vaestele massidele, mis säärast ideaali võimaldaks, propageeris Konfutsius juba 6. sajandil e.m.a³¹². Niisiis oli konfutsianistlik ühiskond ideaalis vertikaalselt avatud, mis tähendab, et keegi ei olnud surutud oma sünnijärgsesse „kasti“. ³¹³ Kuid vaatamata sellele filosoofilisele ideaalile kirjutati kodanike võrdõiguslikkus seadustesse alles viimase Hiina keisririigi – mandžude Qingi dünastia ajal. Aastatel 1723–1731 võttis keiser Yongzheng vastu rea edikte, mille alusel emantsipeeriti ning tõsteti teiste inimestega samale õiguslikule positsioonile mitu ühiskonna gruppi, keda varem peeti alaväärseteks ehk „kurjadeks inimesteks“. Nad said õiguse teha riigieksameid ning seega õnnestumise korral asuda riiklikele ametikohtadele. Kuigi neil ediktidel ei olnud palju mõju ja

³⁰⁹ M. Svensson. 2002, p. 85.

³¹⁰ 19. sajandi tööstusriigid kasutasid ära hiinlaste odavat tööjõudu, kes põgenesid ülerahvastunud kodumaalt laia maailma rikkust ja õnne otsima. Paljud neist pidid taluma ränkrasket ja vaevu tasustatavat „orjatööd“ välisriikide kaevandustes või maisipõldudel. Läänlased pidasid hiinlasi, keda kutsuti tihti põlgavalt ka „mongoliteks“, alaväärtuslikeks. Meeste suur ülekaal hiinlaste kogukondades laskis kergelt tekkida arvamusel, et hiinlased on midagi ebaloomulikku. Nende koondumine hiinalinnadesse, organiseerumine ja võitlused eri triaadide vahel lisasid hiinlaste halvale mainele ka seadusetuse. Säärane käitumine tulenes nende kogukondlikust seadustunnetusest, mis oli toona Lääne maailmale suuresti tundmatu. J. Spence. 1990, pp. 213–214.

³¹¹ J. Spence. 1990, pp. 134–136.

³¹² X. Yao. 2000, p. 49.

³¹³ J. K. Fairbank, E. O. Reischauer, A. M. Craig. 1989, p. 46.

ühiskonnna käitumistavad olid visad muutuma, tähendas see 18. sajandi esimesel poolel tehtud seadusemuudatus põhimõtteliselt orjapidamise keelustamist Hiina keisririigis.³¹⁴

Ent tegelikkus oli nii enne kui ka pärast mainitud Yongzhengi edikte üpris teistsugune. Riigiametisse saamine eeldas keiserlike tasemeeksamite läbimist, mis nõudis kirjaoskust ja konfutsianistlike, hooti ka teiste religioonide pühakirjade põhjalikku tundmist. Säärase vilumuse saavutamise eeldas mitmeid aastaid pühendunud tööd ja varalist jõukust ning seetõttu said endale riigiameti poole pürgimist lubada vaid väga vähesed. Pealegi oli levinud veendumus, et riiki said valitseda ja pidid valitsema ainult õpetlased. Üks kuulsamaid konfutsianistlikke haritlasi Mentsius ehk hiinapärase nimega Meng Zi seletas seda arusaama järgmiselt: „Mõned teevad tööd vaimuga (心 *xīn* – süda, vaim), mõned teevad tööd jõuga (力 *lì*). Need, kes teevad tööd vaimuga, valitsevad teisi [...] Seda tava tunnustab kogu ilm (*tiānxià*).“³¹⁵ Niisiis oli konfutsianistlik ühiskond oma egalitaarsetele ideedele vaatamata üpris suletud, väga autoritaarne ja hierarhiline. Eksami läbinud ametnikule tagati riiklik stipendium ja hea äraelamine, kuid otsustusõigust oli neil endiselt vähe. Ametniku ülesanne oli kuulekalt teenida oma ülemusi ja eelkõige keisrit. Seegi tava takistas poliitilisi reforme, sest konfutsianistliku tava kohaselt kuulus võim vanematele ametnikele, kes tavaliselt olid konservatiivsemad ning kaitsesid riigiaparaati kõiksugu uuenduste eest, püüdes seda *muistsuse* ideaalide poole tüürida³¹⁶.

Eelnevat silmas pidades on mõistetav, et Geert Hofstede'i võimukauguse (*power distance*) teoorias paigutub Hiina ühiskond selgelt suure võimukaugusega ühiskondade hulka. Hiinlased lepivad võrdlemisi kergesti olukorraga, kus võim on ühiskonnas jaotatud ebavõrdselt ja kus igaühel on oma koht, mis ei vaja pikemat õigustust.³¹⁷

Usuvabaduse temaatikat mõjutab eelnevalt käsitletu kahel moel. Esiteks takistab Hiina ühiskonnas levinud autoritaarsus ja konformism usuvabadust kaitsvate seaduste sisseviimist Hiina õigussüsteemi. Teiseks ei lase võrkjas kogukonnakord indiviidil end holistlikust ühiskonnast lahus käsitleda, mis pärsib inimese võimalusi enda õiguste eest seista. Siinkohal ei maksa teha viga ja arvata, nagu peaks enamik hiinlasi säärast ühiskonnakorda vääraks. Vastupidi

³¹⁴ J. Spence. 1990, pp. 88–89.

³¹⁵ Mentsius. The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, Vol II: The Works of Mencius 3:1(6). Ed. in chief Legge, James. Taipei, SMS Publishing, 2001, pp. 249–250.

³¹⁶ K. Lieberthal. 1995, p. 8.

³¹⁷ M. H. Bond, K. Hwang. The Social Psychology of Chinese People – Chinese Personality and its Change — The Psychology of the Chinese People. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, p. 228.

– nagu selgus eelnevalt kirjeldatud psühholoogilistest uuringutest, ei määratle tänapäeva hiinlane end moderniseerumisele vaatamata üdini atomaarselt ja seetõttu on ka individuaalsetel õigustel – nagu usuvabadus – Hiina ühiskonnas paratamatult väiksem tähtsus.

Lääne kultuuri universaalsusele pretendeerivas inimõiguskäsituses on igale üksikule *a priori* võrdsesele ühiskonnaliikmele tagatud inimõigused ja usuvabadus teiste indiviididega samastamise teel. Tähtsat rolli mängivad seejuures selgepiirilised seadused ja ideaalis demokraatlikud poliitilised institutsioonid. Traditsiooniline Hiina ühiskonnakorraldus erineb oluliselt läänelikust ühiskonnakorraldusest. See ei ole individualistlik, vaid kogukondlik ja võrkjas, kus kõik ühiskonna liikmed ei ole *a priori* võrdsed, vaid näevad end hierarhiliselt reguleeritud suhtevõrgustikus. Ent traditsioonilisi Hiina kultuuri väärtusi käsitledes ei tohi unustada, et tänapäeval ei ela enam ühtegi klassikalise Hiina kultuuri esindajat ning seetõttu peame me usuvabadusest rääkides arvestama nii klassikalise kultuuri mõjude kui ka hetkel Hiina ühiskonnale iseloomulike psühholoogiliste ja sotsiaalsete jõujoontega. Sellele vaatamata on ka kaasaja hiinlaste kollektiivsed poliitilised hoiakud autoritaarsusele kalduvad ja konformistlikud. Neis tingimustes on läänelike usuvabadust tagavate poliitiliste institutsioonide ja õigussüsteemi rakendamine väga raske.

2. KONFUTSIANISTLIK RIIGIIDEAAL JA VÄLISMAAILM

Hiina konfutsianistlik riigiideaal põrkus 19. sajandi vältel Lääne rahvusvaheliste suhete reeglitega, mille tõttu tekkis vastastikune usaldamatus, mis on suurest ortodoksiast loobumisele vaatamata endiselt mõjutamas Hiina ja Lääne suhteid. Jättes kõrvale psühholoogilised uuringud, vaatleb käesolev alapeatükk peale Hiina kultuuri poliitiliste ideaalide rahvusvahelisi suhteid, neist tulenevaid pingeid ja tõrgest suhtumist läänepärastesse sotsiaalpoliitilistesse teooriatesse ja väärtustesse, kaasa arvatud usuvabadusse.

1) KESKMAA RIIGIIDEAAL

Hiina riigiideaali iseloomustab Keskmaa või Keskkuningriigi arusaam. Kuna need mõisted on osa suurest ortodoksiast ehk konfutsianistlikust kosmoloogiast, võib Hiina riigiideaali nimetada konfutsianistlikuks.

Konfutsius elas ja õpetas Kevaded-Sügised ehk *chūnqiū* (春秋) ajastul (770–476 e.m.a), mil Hiina killunenud Kesktasandik oli kistud Zhou dünastia mõjuvõimu alt iseseisvunud kuningate vahelistesse sõdadesse. Maad laastasid lokkav korrupsioon, haigused, looduskatastroofid ja näljahäda. Konfutsianistlik riigiideaal kajastab just selle ajastu vaimu, mis ülistab *muistsuse* (*gǔ*) ühtset keisririiki ja toona valitsenud *õndsaid* kuningaid (Yao, Shun, Yu), kes teenisid riitustega Taevast ning hoidsid eemal kurja ning kes ohjasid oma rahvast väe (*dé*) ja kommete (*lǐ*) ning mitte seaduste (*fǎ*) ja vägivallaga.³¹⁸ Nii alguse saanud ühtse riigi ideaali, mis püsis konfutsianistliku poliitilise kosmoloogia keskmes vaatamata dünastiatevahelistele võimuvaakumitele, peeti inimeste heaolu ja rahu eelduseks. Kuna *muistsuses* oli täiusliku riigi loomiseks kõik olemas – see tuli vaid üles leida ja taaskehtestada³¹⁹ –, on konfutsianistlik riigiideaal oma olemuselt minevikku suunatud³²⁰. (Säärane arusaam peegeldab tänini säilinud hiinlaste ajakäsitust, kus inimene vaatab kujundlikult ajateljel seistes näoga minevikku ja mitte Lääne kombel tulevikku).³²¹ Seetõttu põlati ja kardeti kõike uut ja võõrast, mis võiks *õndsate* kuningate eeskujust hälbida. Hani riigi keisri Wu valitsusajal (156–87 e.m.a) sai konfutsianismist Hiina riigiideoloogia alus ning *muistsuse* ülistamisest sai tava. See tingis ka edaspidi poliitilistest reformidest hoidumise, mis pärssis hiinaliku usuvabadustava poliitilist kehtestamist ja hiljem lääneliku usuvabadusarusaama ülevõtmist.

Peale minevikku suunatud ajakäsituse on konfutsianistlikus riigiideaalis tähtis ka iseäralik ruumitunnetus. *Tiānxià* (天下 *tiānxià*) arusaamast lähtuvalt tiirleb maailm sõna otseses mõttes ümber Hiina riigi valitseja ehk Taevapoja (天子 *tiānzi*) nii nagu tähed tiirlevad ümber Põhjanaela. Sama põhimõtte kohaselt oli ka Taevapoja riik ehk Hiina keisririik, täpsemalt öeldes selle pealinn, kosmose keskpunktiks. Juba varastel kaartidel on Hiina nii geograafiliselt maailma keskel kui ka astronoomiliselt Kuu ja Päikese vahel³²². Säärane arusaam, mille juured on iidses

³¹⁸ L. Mäll. 1998, lk 110.

³¹⁹ K. Lieberthal. 1995, p. 7.

³²⁰ 19. sajandi haritlane Wei Yuan vaidleb säärasele arusaamale vastu, tuues mitmeid näiteid hilisematest aegadest, mil Hiina riik on võtnud *muistsuse* valitsejatega võrreldes kasutusele paremaid riigi valitsemise meetodeid (tasemeeksamisüsteem jne). Wei Yuan. On Reform of the Salt Monopoly — Sources... 2000, p. 195.

³²¹ Hiinlased tunnetavad minevikku enda ees ja tulevikku enda taga. See asetab nad lääneliku ajataju seisukohalt ajateljele tagurpidi. Tulevastele põlvedele viidatakse kui seljataga olevaile, esivanematele viidatakse aga kui eeskäijaile. Ho nimetab seda *minevikku suundumuseks* (*past orientation*). D. Y. F. Ho. 1996, p. 163. Üks parimaid hiinalikke ajakäsitust iseloomustavaid näiteid on nende ajamääratlusega seotud sõnad. Näiteks *ülehomme* (後天 *hòutiān*) tähendab sõna-sõnalt *möödunud päev*.

³²² R. Terrill. Uus Hiina impeerium. Tartu, Ilmamaa, 2003, lk 93.

uskumuses pidada Põhja-Hiina tasandikku ehk Kesktasandikku³²³ maa südameks, kajastub Hiina riigi omakeelses nimetuses *Zhōngguó* (中國) ehk *Keskmaa* või *Keskkuningriik*³²⁴. Kitsamas tähenduses ehk riigi nimena esineb *zhōngguó* esimest korda 1689. aastal Nertšinski leppes³²⁵, kuid juba Lääne-Zhou dünastia ajal (1122–256 e.m.a) kasutati neid samu kirjatähti viitamaks kuninga valdustele (國中 – riigisisene), mis vastandus ümbruskonna piirkondi tähistavale terminile *sifāng* (四方 – neli kantsi). Nii Hiina Vabariigi (中華民國) kui ka Hiina Rahvavabariigi (中華人民共和國) ametlikus nimes on see mõiste endiselt kasutusel. Ent lihtrahvas kutsus Hiinat läbi aegade peamiselt *tiānxià*'ks, vaatamata sellele, et kosmoloogiliselt tähendas *tiānxià* ühtlasi kogu maailma. Kuni keisririigi kukutamiseni 1911. aastal oli Hiina ideaalis kõikehõlmav, kõiki rahvaid ja riike valitsev üliriik. Teised rahvad olid konfutsianistliku kosmoloogia kohaselt „barbarid“ (夷 *yí*) – mis tähendas ühtlasi ka mittehiinlast³²⁶ –, kelle konfutsianistliku kultuuri rüppe toomine pidi olema asjade loomulik kulg ning seetõttu ainult aja küsimus. Vahetult pärast Esimest oopiumisõda kirjutas endine Guangzhou kuberner Lin Zexu sõja ajal Pärlis jõe suudme hõivanud Suurbritannia vägedest kui „mässavatest barbaritest“, mis viitab ilmekalt, et veel 19. sajandi keskel oli säilinud Hiina kultuuri traditsiooniline maailmakäsitlus.³²⁷ Alles 19. sajandi teisel poolel võeti koos moodsa Hiina riigi idee tekkega kasutusele termin *gǔojiā* (國家: *gǔo* – riik, *jiā* – kodu) ehk rahvusriik³²⁸, milles väljendub esmakordselt Hiina ajaloos arusaam, et Hiina on üks riik teiste riikide seas.

Kirjeldatud minapildist ja retoorikast tingitult on Lääne maailm kujutanud Hiina riiki pahatihti ekspansionistliku „hiiglasena“, kellele ei lähe korda ei teiste riikide soovid ega oma rahva heaolu. Mõistagi on säärane kujutus Hiinast liialdus. Tegelikuses ei olnud konfutsianistlik riigiideaal sugugi sõjale ja vägivaldiale keskendunud, sest Hiina ülimuslikkus oli holistliku kosmoloogia raames niivõrd vaidlustamatu, et seda ei pidanud üldjuhul sõjalise jõuga tõestama. Pealegi on vägivald konfutsianistliku eetika seisukohalt vääri inimeste kui ka riikide vahelistes suhetes. Seetõttu on Hiina valitsejad läbi aegade ajanud enamasti nn „lõtvade ohjade poliitikat“, kus

³²³ Siin on Kesktasandik geograafiline nimi.

³²⁴ E. L. Shaughnessy. Hiina: Taevadraakoni maa. Tallinn, Eesti Entsüklopeediakirjastus, 2002, p. 12.

³²⁵ 1689. aastal Hiina ja Venemaa vahel sõlmitud Nertšinski leppega nõustus Venemaa mitte tungima sügavamale Amuri jõe orgu.

³²⁶ M. C. van Walt van Praag. The Status of Tibet: History, Rights, and Prospects in International Law. London, Wisdom. 1987, p. 111.

³²⁷ Lin Zexu. Letter to Wu Zixu on the Need for Western Guns and Ships — Sources... 2000, p. 205.

³²⁸ K. Lieberthal. 1995, p. 5.

välisriikide valitsejaid meelitati pigem kingitustega ja mõjutati kultuuriga kui hirmutati vägivallaga.³²⁹ Kuigi mitte kõik Hiina keisrid ei järginud kirjeldatud poliitikareegleid, ei muuda see konfutsianistliku valitsusideaali sisu.

2) KESKKUNINGRIIGI SUHE VÄLISRIIKIDESSE

Hiina riigiteadus (*jīngshì*), mis erines tunduvalt uusaja killunenud Euroopa pragmaatilisest riigiteadusest, oli peamiselt rituaalne ning tegeles traditsiooni järgi maailma asjadega kui Hiina keisririigi sisepoliitikaga³³⁰. Välisriikidega suhtlemiseks loodi eriline etikett, mille eesmärk oli anda „barbaritest“ kuningale võimalus demonstreerida oma rituaalset kuulekust kogu Taevaaluse keisrile. Selle aluseks oli *koutou* (叩頭), mis matkis laste rituaalset kummardamist oma vanemate ees,³³¹ ja tribuudi maksmine (kuigi Lääne riigid seda tribuudiks ei nimetanud). Välisriikidega suhtlemine oli selle rituaalse loomuse tõttu ühe riigi tähtsama ministeeriumi Riituste Ministeeriumi (禮部 *libù*) ülesanne ja mitte Zongli Yameni (總理衙門) ehk keiserliku välisministeeriumi ülesanne, mis loodi välisriikide surve all 1861. aastal³³².

Säärane poliitiline kosmoloogia tekitas suhtluses Euroopa koloniaalriikidega ohtrasti arusaamatusi ja viis viimaks 1839. aastal Esimese oopiumisõjani. Nimelt ei olnud keiserlikust vaatepunktist välisriikidega suhtlemine oluline, sest välismaailmal ei olnud Hiinale midagi pakkuda. *Muistsuse* arusaamast lähtuvalt oli Keskkuningriigil endal kõik vajalik olemas. Hiina keisririik ei taotlenud kaubanduslikku kasu ega riikide sõjalist allutamist, vaid kosmoloogilise korra (taas)kehtestamist, kus kõik riigid kuuletuvad aupaklikult Keskmaa valitsejale. Iseloomulikult andis mandžu keiser Qianlong 1793. aastal koos rikkalike kingitustega Hiina saabunud Suurbritannia delegatsiooni juhile krahv Macartneyle edasi kirja kuningas George III-le, milles seisis:

„Meil on kõik olemas. Me ei hinda veidraid või nutikaid esemeid ning meil ei ole vähimatki tarvidust teie maa kaupade järele. [...] Teie, oo kuningas, peaksite lihtsalt käituma meie soovide

³²⁹ R. Terrill. 2003, lk 98–101.

³³⁰ W. T. de Bary, R. Lufrano. Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 155–156.

³³¹ *Koutou* ei olnud niivõrd alandav rituaal nagu seda 19. sajandi Lääne kirjanduses tihti kirjeldati. Nimelt sai *koutou* alguse Hani keisririigi ajal, mil tavapärase istumisviis oligi põlvitamine ning seetõttu oli *koutou* esmalt vaid kummardus, milleks tuli hilisematel aegadel spetsiaalselt põlvili laskuda. E. Wilkinson. 2000, pp. 106–107.

³³² H. S. Brunnert, V. V. Hagelstorm. Present Day Political Organization of China. Peiping, Student-Interpreters of the Imperial Russian Legation, 1911 (1912), p. 124–125.

kohaselt kindlustades oma lojaalsust ja vandudes igavest kuulekust, et Teie riik saaks osa rahuõnnistusest.³³³

Mõistagi pidasid sõjaliselt ja hiljem ka majanduslikult võimsamad Euroopa koloniaalriigid säärast suhtumist pilkavaks. Filosoof ja riigiteadlane Bertrand Russell ütles seda Qianlongi avaldust tabavalt kommenteerides, et „keegi ei mõista Hiinat seni, kuni see dokument tundub meile absurdsestena.“³³⁴ Tal oli nii mitmeski mõttes õigus, sest nagu me ligi sada aastat pärast Hiina keisririigi langust näeme, ei ole klassikaline Hiina poliitikamaneer kuhugi kadunud³³⁵.

Lisaks poliitilistele pingetele tekitas konfutsianistlik kosmoloogia ka õigusliku olukorra. Kuni 19. sajandi keskpaigani oli rahvusvaheline õigus Hiinas täiesti tundmata³³⁶ ning mandžude riik ei tunnistanud selle ajani ühtegi võrdväärset välispoliitilist partnerit³³⁷. Pärast suurt kaotust Esimeses oopiumisõjas (1839–1842) suurenes Hiina keisrikoja huvi Lääne teadmiste, rahvaste ja kommete, eriti aga tsiviil- ja sõjatehnika vastu. Ühtlasi tõlkisid aga Wei Yuan ja misjonärist Peter Parker hiina keelde esimese rahvusvahelist õigust puudutava tekstina salakaubandust ja sõja kuulutamist puudutavad lõigud Emmerich de Vatteli teosest „Le Droit des gens“, mis ilmusid 1844. aastal juba eelpool pikelmalt kirjeldatud suurema koguteose „Ülemeremaade käsiraamatu“³³⁸ alapeatükkidena. 1862. aastal võttis Ameerika päritolu misjonär ja rahvusvahelise õiguse doktor William Alexander Parsons Martin (1827–1916) ette tõlkida Henry Wheatoni „Elements of International Law“, millest sai valmides 1864. aastal esimene terviklik hiinakeelne rahvusvahelist õigust käsitlev teos.³³⁹ Lisaks õpetati rahvusvahelist õigust Pekingi Võõrkeelte koolis ning peagi ka teistes suurte linnade keisrlikes kolledžites.

Kuid hiinakeelsete rahvusvahelist õigust käsitlevate allikatekstide ilmumine ja lääneliku õigusarusaama tutvustamine ei muutnud Qingi keisririigi poliitikat, rääkimata aastatuhandeid vanast konfutsianistlikust kosmoloogiast. Wheatoni raamatu kohta ütles moderniseerumist

³³³ **K. Lieberthal**. 1995, p. 6. Vaata ka: **I. C. Y. Hsü**. 2000, pp. 154–163.

³³⁴ **I. C. Y. Hsü**. 2000, p. 161.

³³⁵ Selle kohta vaata: **R. Terrill**. 2006.

³³⁶ Üks esimesi lääneliku ja hiinaliku õigusarusaama kokkupõrkeid oli 1741. aastal, mil Suurbritannia kommodoor George Anson oli sunnitud silduma Guangzhou sadamas, et parandada oma lipulaeva. Ent Ansoni ja teiste järgnevatel kümnenditel Hiinat väisanud kaupmeeste, diplomaatide ja misjonäride ootused, et hiinlased käituvad Vana maailma mereseaduse ning rahvusvaheliste normide kohaselt, olid ennatlikud ning see tekitas palju väärarvamusi ja lõi Hiinale väga halva maine. **J. Spence**. 1990, pp. 120–121.

³³⁷ **M. C. van Walt van Praag**. 1987, pp. 111–113. HRV enesemõistmisest loe lähemat: **R. Terrill**. Uus Hiina impeerium. Tartu, Ilmamaa, 2006.

³³⁸ Vt märkus nr 225.

³³⁹ Martin lootis selle raamatuga näidata hiinlastele, et Lääne maailm on tegelikult korrastatud ega tugine oma saavutustes ainult vägivallale, mis pidi hiinlasi meelitama kristlust tunnistama.

pooldanud prints Gong, et kuigi „kõne all olev raamat välisriikide õigusest ja regulatsioonidest ei ole põhimõtteliselt Hiina süsteemiga kooskõlas, sisaldab see üksikuid kasulikke seiku.“³⁴⁰ Konservatiivsetel ametnikel puudus igasugune usaldus Läänest pärit teadmiste ja tavade vastu. On mitmeid näiteid sellest, kuidas Hiina ametnikud kasutasid enda huvides ära lääneliku õigusarusaama reegleid, ent keeldusid tunnistamast selle põhimõtteid. Suhtumine rahvusvahelisse õigusesse põrkus eelnevalt kirjeldatud konfutsianistliku riigiideaaliga, mis määras kuni keisririigi kukutamiseni ja osalt ka pärast seda tugevasti Hiina lävimist välismaailmaga.³⁴¹

Vaatamata põlgusele lääneliku rahvusvahelise õiguse vastu, sai Hiina keisririik 19. saj keskel paratamatult rahvusvahelise õiguse osaks. Hiina oli 19. sajandiks nii majanduslikult kui ka sõjaliselt Lääne koloniaalriikidest maha jäänud ning ajal, mil Õhtumaa oli läbi teinud kiire arengu ja arvas end kõigest kõike teadvat (säärane arvamus on omane ka Hiina klassikalisele kultuurile), langes Hiina ühiskond kriisi. Muuhulgas hakati kahtlema ka konfutsianistlikus poliitilises kosmoloogias – seda eriti pärast Jaapanile³⁴² kaotatud sõda (1894–1895), keda seni oli peetud Keskkuningriigi vasalliks. Niisiis seisis Hiina vastakuti uudse olukorraga. Hiinat oli küll korduvalt vallutatud ning ka 17. sajandist alates Hiina riiki valitsenud Qingi keisridki olid mandžu ja mitte hani rahvusest, ent kordagi ei olnud võõras kultuur end Hiina kultuuri suhtes ülimuslikuna näidanud ja oma väärtusi peale surunud. Oskamatusest sellisele olukorrale reageerida kaotas Hiina aastatel 1839–1860 järjepanu mitu sõda ja mitu poliitilist vaidlust, mis viisid nn ebaausate lepingute sõlmimiseni mitme Lääne riigiga. Nende lepingutega loovutas Peking teatud suveräänse riigi õigused koloniaalriikidele ning kuigi Hiinast ei saanud tervikuna ühegi teise riigi territooriumi osa (nii nagu India), sattusid teatud olulised alad otsese võõrriigi jurisdiktsiooni alla (nt Shanghai). See tegi Hiinast nn poolkoloniaalse riigi. Kahtlemine Hiina kultuuri traditsioonilistes väärtustes ja Õhtumaa ideaalide järsk pealetung viis viimaks Hiina poliitilise süsteemi moderniseerimiseni. Siinkohal on oluline märkida, et 19. sajandi sõdade ja ebavõrdsete lepingutega alavääristatud Hiinas tekkis 20. sajandi vältel soov oma õigusjärgset positsiooni maailma arenil taastada. Selles valguses käsitleti usuvabadusideali ja inimõigusi

³⁴⁰ **S. C. Angle.** *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry.* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 104–110.

³⁴¹ Säärane põlgus rahvusvahelise õiguse vastu on osalt säilinud tänini. Kuigi Mao aegne Hiina Rahvavabariik (1949–1976) käitus enamasti tunnustatud modernsete poliitilika- ja majandusreeglite kohaselt, nägi Peking rahvusvaheliste suhete tava endiselt teatud mõõndustega, õigustades seda Hiina erilise positsiooniga maailma ajaloos. **R. Terrill.** 2003, lk 347–356. Konfutsianismi mõjust Mao Zedongi mõtetele loe: **S. Schram.** *Mao Tse-Tung's Thought from 1949–1976 — An Intellectual History of Modern China.* Ed. in chief Goldman, Merle; Lee Ou-Fan. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 443–445.

³⁴² Tegelikult ei olnud Jaapan Hiina keisririigi vasall, kuid suhtumine oli säärane.

laiemalt kui imperialistlike Lääne riikide tööriistu, millega püüti Hiinat „orjastada“ – kuigi tegelikult ei avaldanud Lääne koloniaalriigid Hiina ühiskonnale survet läänelike inimõiguste kehtestamiseks³⁴³, sest lähtuvalt sotsiaaldarvinistlikust teooriast ei peetud inimõigusi tol hetkel teaduslikult põhjendatuks. Seetõttu hakati otsima omi juuri ning sealt usuvabadusideaali selle läänelikus tähenduses ei leitud.

Nii *muistsuse* ideaalile rajatud ajakäsituse kui ka Keskmaa kosmoloogia tõttu on Hiina poliitiline traditsioon üpris suletud. Säärastele kultuurilistele veendumustele rajatud sisepoliitika pärssis riigiideaali uuendamist ning tekitas uusajal palju välispoliitilisi pingeid ja keerulise olukorra rahvusvahelises õiguses, mis viis viimaks Hiina keisririigi „häbistamiseni“ ja tekitas trotsi läänelike ideaalide, kaasa arvatud usuvabaduse vastu.

3. HIINALIK ÕIGUSARUSAAM

Hiina õigusarusaama iseloomustab püüd Taeva ja maa harmoonia poole. Kuna Taevapoeg ehk keiser oli seaduse kirjutaja ja ühtlasi ka kõrgeim kohtunik, lasus Taeva ja maa vahendamise ülesanne eelkõige keisri kui kohtuliku hierarhia kõrgeimal esindajal. Ta võis oma õigust küll piirkondlikele magistratidele volitada, ent ainult keiser sai kanda lõplikku vastutust maailmas toimuva pärast.³⁴⁴ Seetõttu kiideti keisrit headel aegadel, mil rahvas elas rahu ja jõukuses, ning süüdistati halbadel aegadel, mil maad tabasid sõjad ja loodusõnnetused.

Kuna keiser oli nii moraalsest kui ka juriidilisest ülimuslik, ei tundnud Hiina traditsiooniline kohtusüsteem võimude lahususe printsiipi. Kohtumõistmine oli iseäranis julm – ülestunnistuste väljapressimine oli tavaline ning sellele järgnenud kohus vaid ülestunnistuse kinnitamine, kus nii uurija, vandemeeste kogu kui ka kohtunik olid ühes isikus. Surmaotsuse võis langetada vaid keiser isiklikult, kuid enamikul juhtudel kujunes see nõue pelgaks formaalsuseks. Riigivastaste ülestõusude mahasurumise käigus oli tavaks hukata kinni võetud mässajad teiste hirmutamiseks kohapeal.³⁴⁵ Keiserlikku Hiina kohtusüsteemi kardeti ning kokkupuuteid püüti iga hinna eest vältida, mistõttu on seda tagantjärele nimetatud preventiivseks kohtusüsteemiks.

³⁴³ M. Svensson. 2002, p. 73. See väide kehtib mõõndusega. Nimelt sundisid Lääne riigid lepingusadamais Qingi riigile peale oma seadused, mis tähendas lääneliku õigusraumi ja ühtlasi ka läänelike inimõiguste sundkehtestamist teatud aladel.

³⁴⁴ Üks Zhongi dünastia aegse valitseja mitteametlike epiteete oli *yīzhàngfū* (一丈夫) ehk *üksildane tegelane*. E. Wilkinson. 2000, p. 108.

³⁴⁵ J. Spence. 1990, p. 124.

1) HIINALIK POSITIIVNE ÕIGUS JA LOOMUÕIGUS

Hiina õigusarusaam põhineb kahel vastandlikul, kuid teineteist täiendaval õigusteoreetilisel mõistel: *lǐ* ehk komme (ka riitus) ja *fǎ* ehk seadus (ka teguviis), mis on omavahelises vastasmõjus andnud kord põhjust usuvaenamiseks, kord aga taganud usuvabaduse Hiinas levinud erinevatele usugruppidele.

Lǐ (禮) oli ja on mõneti tänini Hiina kultuuri „kirjutamata” seadus, mis kannab endas õpetust, kuidas kogu maailmas olev peaks omavahel suhestuma. Konfutsianistliku õigusarusaama alusena on *lǐ* eelkõige väljapeetud käitumisreeglistik, mis kätkeb endas pojalikkuse printsiipi ja reguleerib kogu Hiina ühiskonnakorraldust. Kuigi Hiinas ei kujunenud välja loomuõigust selle läänelikus tähenduses, on *lǐ* (samuti nagu *dào* ja *tiān*), mille aluseks on konfutsianistlik kosmoloogia, lääneliku loomuõigusega väga sarnane³⁴⁶. Ent *lǐ* ei ole vormi. Olgugi, et *lǐ* on paljude Hiina klassikaliste tekstide keskseks teemaks, ei ole seda võimalik üheselt seaduskoodeksisse kirja panna. Ükskõik mille kindel defineerimine – mis on Lääne õigusarusaamas möödapääsmatu – on taoistliku ja konfutsianistliku filosoofia seisukohalt eksitav, sest *kulgu* ja sellele alluvat *lǐ* ei ole võimalik määratleda. (Sel samal põhjusel ei saa kindlalt määratleda eelpool kirjeldatud ortodoksiat.) *Lǐ* kehtib kõikjal ajas ja ruumis ning muutub koos *kuluga*. Niisiis on Hiina *muistsusele* suunatud ja muutusi pelgav riigiideaal vastuolus oma olemuselt muutuva *lǐ* ga. Isegi, kui teatud seadus läinuks iidsete kuningate tavaga vastuollu, pidid Hiina haritlased ja riigiametnikud järgima aja kulgu ning oludele vastavalt uusi seadusi kehtestama.³⁴⁷ Konfutsianistlik seadusandlus ja õigustunnetus laiemalt ei olnud nii jäik, kui võiks eelnevalt kirjeldatud minevikku ülistavast ajakäsitust ja riigiideaali silmas pidades arvata.

Religioon, mis on organiseerunud institutsiooniks, on *lǐ* kohaselt riigi alam ja peab riigile kuuletuma. Sõnakuulmatu preester, munk, sekt või terve religioon, mis hakkab riigile vastu ja ohustab selle huve, peab saama kosmilise korra järgi karistatud. Kuid ühtlasi peab keskvoim *lǐ* järgides arvestama oma rahva religioosete uskumuste ja vajadustega, ega tohi kedagi meelevaldselt nuhelda. Niisiis on *lǐ* keeruline tunnetusele rajatud tava, mida ei saa lühidalt kirjeldada. „Vesteid ja vestlusi“ annab *lǐ* põhinevat õigustunnetust edasi sõnadega:

³⁴⁶ R. Peerenboom. Law and Religion in Early China — Religion, Law and Tradition: Comparative studies in religious law. Ed. in chief Huxley, Andrew. London, New York, Routledge, Curzon, 2002, p. 85.

³⁴⁷ A. S. Cua. The Concept of *Li* in Confutian Moral Theory — Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots. Ed. in chief Allinson, Robert E. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 210–212.

Õpetaja ütles:

„kuulata kohtuasju
selles olen nagu teised
peaks olema nii
kohtuasju ei ole“³⁴⁸

(Vesteid ja vestlusi XII:13)

Legistliku õigusteooria alus *fǎ* (法) ehk positiivne „kirjutatud“ õigus on klassikalises Hiina õigusteoorias *lǐ* vastand³⁴⁹. Legismi (法家 *fǎjiā* – õiguskool) tekkis, nii nagu paljud teisedki filosoofilised koolkonnad, Kevaded-Sügised ajajärgul valitsenud poliitilises segaduses, kus *lǐ*’d järgivad konfutsianistlikud ametnikud olid jõuetud ega suutnud riigis korda tagada. Seetõttu nägi positiivse õiguse varane käsitus ette riigi valitsemist ilma traditsioonide, riituste ja ülima autoriteedita. Valitsejaideaalile ei olnud legismi õpetuses kohta, mistõttu pidid kõiksugu legendid ja ürikud iidsetest ja õilsatest valitsejatest ära keelutama, et need rahvast segadusse ei ajaks ja mässule ei õhutaks. Ainuüksi seadus pidi kaitsma riigi võimu, tagama rahva kuulekuse ja kõrvaldama igasugused erimeelsused, sõltumata religioossetest tavadest ja traditsioonist. Niisiis oli legistlik teooria vastupidiselt konfutsianistlikule õiguskäsitusele sekulaarne.

Üks legismi rajajaid Shang Yang (?–338 e.m.a) nägi inimloomust väga mustades toonides. Temale oli võim rahva üle paratamatu asi iseeneses, mistõttu võis valitseda vahendeid valimata. Vastavalt olukorrale tuli rahvale jagada piitsa ja präänikut – enam aga piitsa, et rahvas võimule liiga lähedale ei pääseks. Mässude ja erimeelsuste mahasurumiseks, rahva meelitamiseks ja karistamiseks oli keisril legistliku teooria kohaselt täieõiguslik voli. Ühes Hiina kultuuri klassikalises tekstis põhjendatakse vägivalda kasutamist nõnda: „Kuna nad [müütilised valitsejad Yao ja Shun] aga ei saanud teisiti, tuli neil sõjaga asjad korda seada.“³⁵⁰ Ka usuvaenamine oli legistliku teooria kohaselt lubatud vahend rahva kontrollimiseks. Legismi üks kuulsamaid järgijaid on Hiina esimese ühendatud riigi Qini keisririigi (221–210 e.m.a) rajaja Qin Shi Huang.³⁵¹ Tema legistist nõuandja Han Feizi (288–233 e.m.a) järgis Shang Yangi ideid ning

³⁴⁸ Konfutsius. 1988, lk 91.

³⁴⁹ R. Peerenboom. 2002, p. 85.

³⁵⁰ Sun Zi, Sun Bin. Sõja seadused. Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2001, lk 245–246.

³⁵¹ Tol perioodil sai keisri tiitliks *huángdì* (皇帝), mis edaspidi hakkaski tähendama *keisrit*. Kaks aastat enne oma surma võttis aga ka ühendatud Hiina esimene keiser endale tiitliks taoismi filosoofias tuntud *zhēnrén* (真人 – tark, täiuslik), mis viitab iidsele šamaan-kuninga ideaali säilimisele.

propageeris täiusliku valitseja asemel *toimimatus*e printsiipi järgivat õigussüsteemi, mis käima lükates ei vaja täiendust. Valitseja ülesanne oli teotseda märkamatu ja oma ülilusliku ja kõikehaarava võimuga tagada riigi püsijäämine.³⁵² Pärimuse järgi viidi Qin Shi Huangi käsul läbi esimene ulatuslik usuvaenamine Hiina riigis. Qini keisririigi viimastel aastatel põletati keisri käsul suur hulk konfutsianistlikke tekste ja maeti teistele eeskujuks elusalt maha 460 konfutsianistlikku õpetlast³⁵³. Kuigi selle usuvaenamise ulatus ja põhjus on vaieldavad, iseloomustab säärane teotsemine ilmekalt Qin Shi Huangi arusaama legismist kui kõikeõigustavast vahendist. Qini riigi langus tähendas legismile suurt hoop, kuna Hani keisririik loobus legistlikest meetoditest, et pühenduda konfutsianismile. Kuid legismi ideed jäid püsima Hiina riigi valitsemiskorralduses ning said suure ortodoksia „varjatud“ osaks. Kogu hiinalik õigusarusaam põhineb legistide poolt loodud seaduskäsitluse põhimõtetel, mis on eeskujuks olnud ka 20. sajandi Hiina Rahvavabariigi poliitikutele eesotsas Mao Zedongiga.³⁵⁴

Kuid säärane levinud käsitlus legistlikust riigikorrast ei ole täielik. Nimelt nägi legistlik teooria ette, et seadused pidid olema kõigile avalikult teada ja mõistetavad, mistõttu ei saanud legistist valitseja kasutada vägivalda meelevaldselt. Keskvõimu algatatud usuvaenamine oli õigustatud ainult juhul, kui mõni religioosne rühmitus rikkus seadusi või ohustas riigi püsijäämist. Lisaks kehtisid seadused ka keisrite jaoks.

Ent ei täiuslikku legistlikku riigikorda ega ka täiuslikku konfutsianistlikku moraalivalitsust suudetud eales kehtestada ning seetõttu kasutati igapäevaelus mõlemat. Sel põhjusel valitsesid ka legistidest keisrid alates Qin Shi Huangist konfutsianistliku taevamandaadi alusel. Nii oli *fǎ* seotud *lǐ*ga³⁵⁵ ning legism seotud konfutsianistliku kosmoloogiaga. (See tõdemus kinnitab eelpool püstitatud hüpoteesi, et kõik riigiideoloogiad, kaasa arvatud legism, alluvad ühtsele kosmoloogiale ehk suurele ortodoksiale.) Nii *lǐ* kui ka *fǎ* kohaselt olid mungad, nunnad, preestrid ja usulised organisatsioonid riigi subjektid ja pidi alluma kehtestatud seadustele. Seetõttu olid keelatud igasugused riigi võimu ohustavad heterodokssed religioossed toimingud nagu must maagia, amuletid ja talismanid, riitused, mida võis teostada vaid keiser või riigivõimu esindaja

³⁵² R. David, J. E. C. Brierley. Major Legal Systems in the World Today: An Introduction to the Contemporary Study of Law. London, The Free Press, 1968, pp. 444–446.

³⁵³ E. L. Shaughnessy. 2002, p. 84.

³⁵⁴ M. Aung-Thwin. 1987. Vol VIII, pp. 497–499. Mao Zedongi suhtumisest Qini keisrisse loe: S. Schram. 2002, p. 447.

³⁵⁵ A. Huxley. 2002, p. 86.

(nt ohverdused Taevale) jne. Ent paljudest säärastest keeldudest vaadati mööda.³⁵⁶ Peamine erinevus nende kahe õigusarusaama vahel seisneb selles, et legismi õpetuse järgi võib riik seaduse elluviimiseks kasutada kõiki vahendeid, kaasa arvatud usuvaenamist. Konfutsianistid olid aga teoreetiliselt usuvaenamise vastu, kuna *fǎ* ja igasugune vägivalla rakendamine oli iseenesest kosmilise korra häirimine. *Fǎ*'d võis kasutada vaid äärmuslikes olukordades, kui midagi muud ei jäänud üle.³⁵⁷

2) MORAALIPÕHINE KOGUKONDLIK ÕIGUSARUSAAM

Konfutsianistlik õigusarusaam, mis austas *lǐ*'d ja põlgas *fǎ*'d kui alamat seadust, toimis kui moraliõpetus. Seaduste asemel tagasid ühiskondlikku korda moraalireeglid ja kogukondlik vastutus. Kogukond ehk suurpere (家人 *jiārén*: *jiā* – perekond; *rén* – inimene), mis koosnes tavaliselt ühe isa lastest ja nende perekondadest, hoolitses kõigi oma liikmete eest ja pakkus õiguslikku kaitset.³⁵⁸ Samas oli suurpere ka kõigi oma liikmete eest vastutav. Juhul, kui üks suurpere liikmeist eiras moraalinorme või pani toime kuriteo, peeti tervet suurpere rikkumise eest vastutavaks. Tihtipeale jäi sellisel juhul kurjategija karistamine suurpere siseseks asjaks. Ka klassikaline Hiina kohtusüsteem põhines ühiskonna kogukondlikul ülesehitusel. Qíngi keisririigi (1644–1912) aegne kohtuhierarhia madalaim aste oli tuhandest majapidamisest koosnev *bǎojiǎ* (保甲), mille tegevust kontrollis nende endi hulgast valitud eesistuja, kes omakorda andis aru magistraadile. (Säärasest õigussüsteemist ei loobunud enne kommunistide võimuletulekut 1949. aastal³⁵⁹, kes samuti pidasid teatud erandlikel juhtudel kasulikuks *bǎojiǎ* süsteemi rakendada.)³⁶⁰

³⁵⁶ D. Twitchett. 1987. Vol VIII, p. 470.

³⁵⁷ 19. sajandi alguse riigiametnik Wei Yuan (1794–1856) põhjendas säärast lähenemist väga kujundliku looga: „Seadused ja normid põhinevad inimeste tegudel. Suur kaarik, mis võib kanda suurt koormat üle tuhande li (Hiina traditsiooniline mõõtühik), ei suuda liikuda ilma juhita. Samas ei suutnud ka iidised teravaima silma ja mõistusega meistrid ehitada kaarikut suletud uste taga nii, et see kenasti tee vagudesse istuks. Et rääkida õigesti inimese tegudest peab tuginema seadustele ja normidele.“ Wei Yuan. Preface to Anthology of the Qing Statecraft Writings — Sources... 2000, p. 185.

³⁵⁸ Ent moraalireeglid ei toiminud väljaspool suurpere piiritletud ringi. Inimesi, kel tuli suhelda väljaspool kogukonda, ei hoidnud ohjes kogukonna sisesed käitumisnormid ega teinekord ka ühiskondlikult moraalireeglid. Jonathan D. Spence toob näiteks 1930ndate aastate Hiina, kus enamik 500 miljonist elanikust olid vaesed talupojad ning paljud pidid oma tööjõudu väga madala sissetuleku eest müüma. Suurmaaomanikud, kes neid töölisi palkasid, ei ostnud endale tööloomi, sest eesli pidamine oli kallim kui samale tööle rakendatud inimene. J. Spence. 1990, p. 431.

³⁵⁹ Ka välismaalastele ei tehtud erandeid ja nii kohandati neilegi *bǎojiǎ* põhimõtet. 1784. aastal randus Briti kaubalaev Lady Hughes Guangzhous ning lasi sel puhul aupaugu, mis tappis kaks kohalikku. Hiina võimud võtsid laeva halduri pantvandi ning nõudsid ühisvastutusele viidates süüdlase väljaandmist. Spence peab seda sündmust kujukaks näiteks hiinalikust kohtusüsteemist, kus kõik grupi või kogukonna liikmed vastutavad võimaliku väärtõu puhul ühiselt. Pantvangikriis lõppes süüdlase väljaandmise ning hukkamisega kägistamise läbi. J. Spence. 1990, pp. 125–127.

Kohtulike vaidluste puhul tõlgendati seadusi vastavalt kosmilistele reeglitele (*dào*) ja hetkeolukorrale. Kohtuistungite ülim eesmärk oli pingete maandamine ja mitte ühe osapoole õigeks ja teise osapoole vääraks mõistmine, mis väljendab veelkord hiinaliku seadusarusaama paindlikkust. „Hiina kohtunik ei käsitle seadusi abstraktsetena, vaid paindlike suurustena [...] Iga seadus, mis ei ole piisavalt isiklik, et vastata [kõneall olevale] isikule, on amoraalne ja seetõttu üldse mitte seadus.“ Seetõttu on hiinalikku õigusarusaama võrreldud kunsti, mitte teadusega.³⁶¹ Ühtlasi on sellega seletatav ka *õiguse (quánli)* mõiste puudumine klassikalises hiina keeles³⁶².

Põlgust, mida tunti varem legistlike positiivsete seaduste vastu, tuntakse ka kaasaja läänepärase õigusarusaama vastu ning seetõttu on üheselt määratletud seadustel Hiina kultuuris mõneti rüve aura.³⁶³ 1981. aasta Taiwani psühholoogilisest uuringust selgus, et tänapäeva hiinlased ei tähtsusta *individuaalseid õigusi, ühiskondlikku lepet ja seaduslikku mõtlemist (legalistic thinking)*. Hiina holistlikku kosmoloogiat arvestades oleks „arvata, et inimkond koondub mingi *lepingu* alla, sama rumal kui arvata, et Päike ja Kuu või tuul ja vesi looksid teineteisega läbi rääkides lepingud“.³⁶⁴ Ühest küljest ei olnud konfutsianistliku Hiina range hierarhilise ühiskonnakorra juures seadusi nende läänelikus otstarbes vaja, teisest küljest ei suutnud suure Hiina keisririigi vähesearvuline poliitiline eliit³⁶⁵ ka parima tahtmise korral oma alamaid seadustega kaitsta või ohjata³⁶⁶. Ühiskondlikest normidest peetakse kinni mitte kokkuleppe pärast, mis on iseenesestmõistetav tänapäeva Õhtumaa ühiskonnale ja läänelikule poliitfilosoofiale, vaid „vältimaks autoriteetide hukkamõistu, häbi-, süü- ja ärevustunnet ning pidamaks kinni ühiskondlikust korrast“.³⁶⁷

Moraali kandev roll Hiina õigusarusaamas õhnestab seaduste tähtsust ning seetõttu ei olnud hiinalik usuvabadusarusaam konkreetsete seadustega määratletud. Samal põhjusel on Hiina ühiskonna seaduspõlgus ja sellest lähtuv seadusetu tegevus, kaasa arvatud keskvõimu

³⁶⁰ *Bāojiǎ* põhimõtet kasutasid kommunistid näiteks 1940. aastate teise poole Harbinis kuritegevuse ohjeldamiseks, kus üks tänav moodustas ühe *bāojiǎ* üksuse. **J. Spence**. 1990, pp. 496, 541–542.

³⁶¹ **R. E. Nisbett**. 2005, p. 194.

³⁶² **M. Svensson**. 2002, pp. 81–82.

³⁶³ **K. Leung**. 1996, p. 248.

³⁶⁴ **T. Berry**. 2003, p. 48.

³⁶⁵ 19. sajandil oli Hiina keisririigis umbes 20 000 ametnikku, mis moodustab vähem kui 1% 1990. aasta ametnike koguarvust. **K. Lieberthal**. 1995, p. 12.

³⁶⁶ **W. K. Gabrenya Jr., K. Hwang**. Chinese Social Interaction: Harmony and Hierarchy on Good Earth — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief Bond, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 310.

³⁶⁷ **K. Yang**. 1993, p. 133.

seadusväline teotsemine, laialt levinud ja kohati aktsepteeritav.³⁶⁸ Pidades silmas positiivse õiguse tähtsat rolli kaasaegses rahvusvahelises õiguses, mille konventsioonid ja deklaratsioonid on usuvabaduse kandjaks, on lääneliku õiguskäsituse ja Hiina kultuuri õigusarusaama vahel terav vastuolu.

4. HIINA ÜHISKONNA MODERNISEERUMINE

Eespool kirjeldatu hõlmas enamjaolt Hiina ajalugu ja klassikalist kultuuri. Ent Hiina ühiskond on viimase sajandi vältel teinud läbi ühe suurima muutuse oma ajaloos ning seetõttu on kaasajale tähendusrikaste järelduste tegemiseks vajalik käsitleda traditsiooniliste väärtuste säilimist ja muutumist tänapäeva Hiina ühiskonnas.

Juba 1960. ja 1970. aastatel Taiwanil ja Hongkongis üliõpilaste seas tehtud uuringuist selgus, et noored võõrduvad Hiina klassikalisest kultuurist. Näiteks ei vaata nad enam piltlikult ajateljel seistes tagasi minevikku³⁶⁹, vaid Lääne kombel edasi tulevikku. Samuti määratlevad noored taiwanlased end üha individualistlikumalt.³⁷⁰ Ka uuemad uuringud osutavad, et industrialiseerunud Hiina ühiskondades on individualism enam levinud kui põllumajanduslikes hiinlaste kogukondades, mistõttu on eriti Taiwanis, Hongkongis ja Hiina Rahvavabariigi rannikualade suurlinnades elavad hiinlased üha modernsemate vaadetega. Sellega kaasneb sekulariseerumine ja sõltumatus traditsioonilistest kultuurinormidest.³⁷¹ Samalaadset mõju on tähendatud ka kristlusega lähemalt kokku puutunud hiinlaste puhul³⁷². Kwang-kuo Hwang leidis Taiwanis eri sugupõlvade väärtushinnanguid võrreldes, et noorema generatsiooni hiinlaste väärtused on „läänelikumad“. Neile lähevad rohkem korda individualism, sotsiaalne vabadus ja võrdsus. Vähenenud on ka pojalikkuse (*xiào*), autoritaarsuse ja traditsionalismi mõju. Hwangi järeldusi kinnitavad veel mitmed 1980. ja 1990. aastatel tehtud uuringud.³⁷³ Autoritaarsuse ja dogmatismi asemel on levimas demokraatlikud ideed (selle sõna kõige laiemas tähenduses)³⁷⁴, mis peale individualistlike õiguste eeldab ka suuremat austust ühiskondliku leppe ja seadusliku

³⁶⁸ Amnesty Internationali ja teiste inimõiguste eest võitlevate organisatsioonide sõnutsi hukatakse Hiina Rahvavabariigis inimesi ilma kohtuta või ilma õiglase kohtuta. **Amnesty International**. China urged to take steps to end death penalty – <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/news/china-urged-to-take-steps-end-death-penalty-20080228> – 09.05.2008

³⁶⁹ Vt märkus nr 323.

³⁷⁰ **K. Yang**. 1993, p. 116.

³⁷¹ **K. Yang**. 1993, p. 153–157.

³⁷² **D. Y. F. Ho**. 1996, p. 158.

³⁷³ **K. Yang**. 1996, p. 483–485.

³⁷⁴ **K. Yang**. 1993, p. 156–157.

mõtlemise vastu. Seega peab selles ja eelnevates peatükkides kirjeldatud Hiina ühiskonna tunnusjooni tõlgendama kriitiliselt, arvestades uusi modernistlikke suundumusi.

Ometi võib olla kindel, et moderniseerumine ei muuda hiinlasi kunagi „läänelikeks“, sest moderniseerumine ei tähenda läänelike väärtuste otsest omaksvõttu, kuna modernism ja traditsionalism ei ole vastandlikud väärtused. Professor Kuo-Shu Yang, kellele on ülalpool korduvalt viidatud, käsitleb modernismi ja traditsionalismi kahe „erineva multidimensionaalse psühholoogilise sündroomina, mille komponendid võivad erineva kultuuriga rahvaste juures varieeruda.“ 1992. aasta uurimuse andmetest lähtudes väidab Yang, et moderniseerumisjärgus Hiina ühiskonnas asendub *autoritaarsus* ja *konservatism egalitarismi* ja *vabameelsusega*; ent traditsioonilised väärtused – *pojalikkus*, *esivanemate kummardamine* ja *fatalism* – võivad modernsete väärtustega – *optimism*, *agressiivne enesekindlus*, *sotsiaalne isolatsioon* ja *hedonism* – koos eksisteerida ja Hiina ühiskonda mõjutada. Seega ei pea hiinlased moderniseerumise jätkudes kõiki oma traditsioonilisi väärtusi asendama modernsete või läänelike väärtustega, nagu teinekord ekslikult arvatakse.³⁷⁵ Seejuures peab aga tähele panema, et traditsioonilise Hiina ühiskonna poliitilisi ideaale kõige enam mõjutanud väärtused *autoritaarsus* ja *konservatism* on nii eelnevalt käsitletud uurimuste kui ka Yangi Hiina ühiskonna moderniseerumist käsitleva uurimuse põhjal üha vähem hiinlaste ideaale mõjutamas. Kuna usuvabadus on just nende väärtustega väga tihedasti seotud, võib oletada, et läänelik usuvabadus saab üha enam Hiina ühiskonna ja filosoofia osaks. Samas jääb ka moderniseerunud Hiina ühiskond omanäoliseks ja kindlaks oma kultuuriväärtustele, kujundades hiinalikku usuvabadusarusaama läänelikust erinevaks.

Tänu lääneliku individualistliku kultuuri pealetungile on Hiina kultuur liikumas kollektiivsusest personaalsuse poole, mis tähendab vana võrkja ühiskonnakorralduse lagunemist üksikuteks indiviidideks. Nii on Hiina ühiskond tunnetuslikus kriisis, kus üksikisiku õigusi ja vabadusi ei taga ei konfutsianistlik moraalile tuginev ühiskonnastruktuur ega ka läänelikele põhimõtetele tuginevad riiklikud institutsioonid ja õigussüsteem. Moderniseerumise jätkudes võib Hiina ühiskond saada suurel määral individualistlikuks, mis teeks inimõiguste tagamise läänelike vahenditega mõeldavaks. Ometi jääb Hiina traditsiooniline kultuur ka edaspidi mõjutama Hiina ühiskonna loomust, mistõttu oleks väärd eeldada, et läänelik usuvabadusarusaam

³⁷⁵ K. Yang. 1996, p. 489–492

on moderniseerunud Hiina ühiskonnas loomulik. Kindlasti võib aga väita, et kaasaja Hiina ühiskonnas puuduvad nii kultuuriline taust, psühholoogilised eeldused kui ka paratamatu vajadus lääneliku usuvabaduse rakendamiseks. Seetõttu ei ole usuvabaduse tagamine seaduste ja institutsioonidega Hiina ühiskonnas veel võimalik.

KOKKUVÕTE

Käesoleva magistritöö esimeses peatükis leidis kinnitust hüpotees, et niinimetatud universaalne usuvabadusideaal on oma filosoofiliste lähtekohtade poolest läänelik. Kuigi usuvabaduse tekke ajendi üle vaieldakse, on selge, et modernsete riikide loomisega kaasnenud uus sotsiaalpoliitiline olukord ja ulatuslik usuvaenamine sundisid Euroopa valgustusajastu haritlasi leidma lahendust teoloogilis-filosoofilisele probleemile, mis võimaldaks Euroopa kirikutel ja religioonidel üksteise kõrval rahumeelselt eksisteerida. 16. ja 18. sajandi vältel löid Sebastian Castello, Benedict Spinoza, James Locke, Pierre Bayle ja paljud teised usuvabadusfilosoofia, mille üheks peamiseks aluseks oli ratsionaalselt põhjendatud loomuõigus. Ent 16. sajandil Euroopas tehtud katsed usuvabadust poliitiliselt kehtestada kukkusid läbi. Esimene usuvabadusideaalile rajatud poliitiline kord loodi alles 17. sajandi esimesel poolel Inglismaa Põhja-Ameerikas asunud Rhode Islandi koloonias, kuid valitsevaks poliitiliseks ideaaliks sai usuvabadus koos rahvusluse võidukäiguga alles 19. sajandil, mil usuvabadus kirjutati sisse peaaegu kõikide Lääne-Euroopa riikide põhiseadustesse. Uusaja lõpuks oli usuvabadusest saanud Lääne kultuuriruumis ühiskondlik norm, mis oli individualistliku multikultuurse ühiskonna ainus võimalus stabiilsuseks ja rahuks.

Hiinalik ususalivustava on läänelikust usuvabadusarusaamast väga erinev. Hiina kultuurile iseloomulikust usuvabadusarusaamast saab hakata rääkima meie ajaarvamise algusest, mil Hiinasse jõudnud budism ja institutsionaliseerunud taoism löid võimaluse usku valida ning tekkisid niinimetatud vabatahtlikud usulised organisatsioonid. Varem oli kogu Hiina ühiskond suletud hierarhilisse võrgustikku, kus iga indiviid oli perekonna või kogukonna liikmena Taeva alam ja seetõttu paratamatult religioosne. Säärane arusaam juurdus Hiina kultuuri konfutsianistlikus kosmoloogias, mille kohaselt on maailm üks tervik, millest ei saa üksikuid osi lahutada. Ent vaatamata uute religioossete organisatsioonide tõusule jäi konfutsianistlik kõikehõlmav kosmoloogia suuresti muutumatuks. Uued religioonid ei asendanud klassikalist konfutsianistlikku kosmoloogiat, vaid asusid selle kõrvale. Isegi aegadel, mil riigireligioon oli budism või taoism, järgisid nii riik, ühiskond kui ka vabatahtlikud religioonid ise ülimuslikku konfutsianistlikku tava.

Lähtuvalt konfutsianistliku kosmoloogia ülimuslikust tähtsusest Hiina riigile, peab Hiina kultuuriruumis eristama kahte üheaegselt kehtivat ortodoksiat – *suurt ortodoksiat* ja *väikest ortodoksiat*. *Suur ortodoksia* vastab üldjoontes Hiina holistlikule kosmoloogiale, mille kaanoniks on „Viisraamat“ ja hiljem selle lühendatud versioon „Neliraamat“. Neis tekstides väljendatud

holism hõlmab kogu Hiina ühiskonda, olenemata üksikisiku religioosest taustast. Suur ortodoksia on „ajutise“ riigireligiooni ülene ega sõltu seetõttu poliitilistest muutustest. Väike ortodoksia on aga riigi ametlik religioon, mis sõltub suuresti valitseja soovist, tema religioossusest ja võimest oma tahtmine läbi suruda. Läbi aegade on riigiideoloogiana esinenud konfutsianism, taoism, budism, legism ning kohalikul, tavaliselt mässava provintsi tasemel ka islam ja kristlus. Tänu suure ortodoksia hõlmavale religioonikäsitusele ei ole Hiina erinevaid usulisi organisatsioone nende teoloogiliste veendumuste tõttu taga kiusatud. Neile filosoofilistele veendumustele loodi passiivselt usuvabadust pooldav poliitiline kultuur, kus kõik religioonid ja usulised liikumised olid kogu taevaaluse (*tiānxià*) valitseja ehk Hiina keisri kui Taevapoja subjektid. Kuna aga usuvabadus ei olnud ei filosoofiliselt määratletud ega ka seadustega tagatud, peab hiinaliku usuvabaduse puhul pigem rääkima ususaluvustavast. Neis märksõnades seisneb kogu hiinaliku ususaluvustava sisu ja omapära.

Mõistetavalt ei saanud Hiina konfutsianistlikus traditsioonis mõtlejad haritlased esmasel kokkupuutel lääneliku usuvabadusideaaliga nõustuda. Algul jesuiitide, hiljem kaupmeeste ja teiste kristlike misjonäride vahendusel Hiina jõudnud Lääne maailma teadussaavutused, sotsiaalpoliitilised teooriad ja filosoofilised tõekspidamised põlati ära. Kuid majanduslik mahajäämus, sõjalised kaotused ja ühiskonna sisemine käärimine sundisid Hiina haritlasi meelt muutma. 19. sajandi teisel poolel hakati rääkima uuest Hiina riigist, mis tuleb üles ehitada Lääne modernsetele teooriatele tuginedes. Hiina keelde tõlgiti mitmeid inimõiguslaseid ja rahvusvahelist õigust käsitlevaid teoseid, ilmuma hakkasid mitmed uuendusmeelsed ajalehed jne. 20. sajandi alguseks ei olnud rahvuslus, sotsiaaldarvinism, demokraatia või üleilmsed inimõigused, kaasa arvatud usuvabadus, enam Hiina haritlaskonnale võõrad. 1912. aastal loodi Hiina Vabariik, mille põhiseaduses kajastuvad koos usuvabadusega teisedki läänelikud väärtused. Varem võimu legitiimsuse aluseks olnud taevamandaat (*tiānmìng*) asendus rahvusliku vabariigi ideaaliga ning konfutsianistlik suur ortodoksia lakkas olemast Hiina ühiskonna alus.

Ent sajanditepikkused kultuurikontaktid ja inimõiguste poliitiline kehtestamine ei muutnud läänelikku usuvabadusideaali hiinlastele omaseks. Hiina avanemine Lääne modernsetele sotsiaalpoliitilistele teooriatele oli ilmselgelt toimunud liiga kiiresti ning nii läks osa Lääne mõtteloo olemusest kaduma. 19. sajandi teadusmaailmas väga populaarse sotsiaaldarvinismi valguses tõlgendati läänelikku, loomuõigusele rajatud usuvabadust kui igandit, mis ei ole iseeneslik väärtus, vaid pelk vahend. Noor ja nõrk Hiina Vabariik langes kodusõtta ning

koloniaalvõimude kartuses anti läänelikele inimõigustele lisaks utilitaarsusele ka rahvuslik varjund. Nii sai võimalikuks, et poliitilised õigused ehk Hiina rahvuse õigused (*mínquán*) seati üksikinimese õigustest kõrgemale. Seega leidis töö kolmandas peatükis kinnitust hüpotees, et 20. sajandi alguse Hiina ühiskond ei mõistnud lääneliku usuvabadusideaali olemust ega olnud ka seetõttu valmis selle poliitiliseks kehtestamiseks.

Viimane, neljas peatükk näitab mitmetele psühholoogilistele uuringutele toetudes, et ka kaasaja n-õ moderniseerunud Hiina ühiskond ei jaga Lääne kultuuri väärtusi ega saagi seetõttu mõista läänelikku niinimetatud universaalset usuvabadusideaali. Esiteks on Hiina ühiskonna struktuur endiselt võrkjas, rajatud hierarhilisuse põhimõttele ja kollektiivsetele väärtustele, kus kõik ühiskonna liikmed ei ole *a priori* võrdsed. Sääraste kultuuriliste tõekspidamiste tõttu on hiinlaste poliitilised hoiakud autoritaarsusele kalduvad ja konformistlikud, mis takistab läänelike usuvabadust tagavate poliitiliste institutsioonide ja õigussüsteemi loomist. Teiseks on *muistsuse* ideaalile rajatud ajakäsitusest ja Keskmaa kosmoloogiast lähtuv Hiina poliitiline traditsioon suhteliselt suletud ning püüab poliitilisi uuendusi. Ja kolmandaks on Hiina kultuuri õigusarusaam sobimatu lääneliku usuvabaduse õiguslikuks tagamiseks, kuna moraalil ja taval põhinev konfutsianism õõnestab seaduste tähtsust. Pidades silmas positiivse õiguse määravat rolli kaasaegses rahvusvahelises õiguses, on lääneliku õiguskäsituse ja Hiina kultuuri õigusarusaama vahel terav vastuolu. Neil põhjustel ei olnud ka hiinalik usuvabadusarusaam konkreetsete seadustega kehtestatud.

Kuigi moodne Hiina ühiskond võõrdub konfutsianistlikest traditsioonilistest väärtustest, on tõenäoline, et moderniseerumine ei muuda hiinlasi kunagi „läänelikeks“. Kuna modernism ja traditsionalism ei ole vastandlikud teineteist välistavad väärtused, säilitab Hiina ühiskond ka mõningaid modernseid väärtusi (nt individualism) omaks võttes oma konfutsianistliku loomuse. Seetõttu võib väita, et läänelik usuvabadusideaal jääb Hiina ühiskonnale ka tulevikus võõraks.

KASUTATUD KIRJANDUS

Monograafiad ja artiklid:

- **Angle**, Stephen C. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- **Aung-Thwin**, Michael. *Kingship on Southeast Asia — The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief **Eliade**, Mircea. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. Vol VIII, pp. 333–336.
- **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. *Chinese Statecraft and the Opening of China to the West — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 155–156.
- **Berry**, Thomas. *Individualism and Holism in Chinese Tradition: The Religious Cultural Context — Confucian Spirituality: Vol I*. Ed. in chief **Tu Weiming**; **Tucker**, Mary Evelyn. New York, The Crossroad Publishing Company, 2003.
- **Bennett**, Adrian D.; **Liu Kwang-Ching**. *Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsin-bao* — The Missionary Enterprise in China and America*. Ed. in chief **Fairbank**, John K. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1981, pp. 159–196.
- **Bond**, Michael H. *Chinese Values — The Handbook of Chinese Psychology*. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 208–226.
- **Bond**, Michael H.; **Hwang Kwang-kuo**. *The Social Psychology of Chinese People — The Psychology of the Chinese People*. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 213–266.
- **Bronner**, Edwin B. *The Failure of the „Holy Experiment“ in Pennsylvania, 1684–1699 — Early American History: Commerce and Community*. Ed. in chief **Hoffer**, Peter C. New York, London, Garland Publishing, 1988, pp. 28–44.
- **Brunnert**, İppolīt S; **Hagelstorm**, V. V. *Present Day Political Organization of China*. Peiping, Student-Interpreters of the Imperial Russian Legation, 1911 (1912).

- **Chan** Kim-Kwong. *Struggling for Survival: The Catholic Church in China from 1949–1970*. Hong Kong, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1992.
- **Chan** Wing-Tsing. *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1973.
- **Chen** Chi-Yun. *Orthodoxy as a Mode of Statecraft: The Ancient Concept of Cheng — Orthodoxy in Late Imperial China*. Ed. in chief **Liu** Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 27–52.
- **Chen Hongmou**. *On Substantive Learning — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 157–159.
- **Cua**, Antonio S. *The Concept of *Li* in Confucian Moral Theory — Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Ed. in chief **Allinson**, Robert E. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 209–235.
- **David**, René; **Brierley**, John E.C. *Major Legal Systems in the World Today: An Introduction to the Contemporary Study of Law*. London, The Free Press, 1968.
- **Dull**, Jack L. *Determining Orthodoxy: Imperial Role — Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Ed. in chief **Brandauer**, Frederick P.; **Huang**, Chün-chien. Taipei, SMS Publishing, 1995, pp. 3–27.
- **Elman**, Benjamin A. *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch’ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Taipei, SMC Publishing, 1990.
- **Fairbank**, John K. *China Watch*. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1987.
- **Fairbank**, John K.; **Reischauer**, Edwin O.; **Craig**, Albert M. *East Asia: Tradition & Transformation*. Boston, Houghton Mifflin, 1989.
- **Fang**, Thomé H. *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*. Taipei, Linking Publishing, 1980.
- **Farmer**, Edward F. *Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority — Orthodoxy in Late Imperial China*. Ed. in chief **Liu** Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 103–127.

- **Feng** Guifen. On the Manufacture of Foreign Weapons — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 235–237.
- **Feuerwerker**, Albert. The foreign presence in China — The Cambridge History of China, Vol XII: Republican China 1912–1949, Part I. Ed. in chief **Fairbank**, John K. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1989, pp. 128–208.
- **Frazer**, James George. Kuldne oks. Tallinn, Varrak, 2001.
- **Fu** Lo-Shu. A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820). Tucson, The University of Arizona Press, 1966.
- **Furth**, Charlotte. Intellectual change: from the Reform movement to the May Fourth movement, 1895–1920 — The Cambridge History of China, Vol XII: Republican China 1912–1949, Part I. Ed. in chief **Fairbank**, John K. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1989, pp. 322–405.
- **Gabrenya**, William K. Jr.; **Hwang** Kwang-Kuo. Chinese Social Interaction: Harmony and Hierarchy on Good Earth — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 309–321.
- **Gellner**, Ernst. Nations and Nationalism. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.
- **Gernet**, Jacques. A History of Chinese Civilization. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- **Gibbon**, Edward; **Radice**, Betty. The Revival and Collapse of Paganism, Vol III: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. London, The Folio Society, 1985.
- **Hattenhauer**, Hans. Euroopa õigusajalugu. Tallinn, Juura, 2004.
- **Ho** David Y.F. Filial Piety and Its Psychological Consequences — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 155–164.

- **Hsü** Immanuel C.Y. *The Rise of Modern China*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- **Peerenboom**, Randall. *Law and Religion in Early China — Religion, Law and Tradition: Comparative studies in religious law*. Ed. in chief **Huxley**, Andrew. London, New York, Routledge, Curzon, 2002, pp. 84–107.
- **Ishay**, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004.
- **Judge**, Joan. *Liang Qichao and the New Press — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 298–299.
- **Kamen**, Henry. *Riigimees — Barokiajastu inimene*. Koostaja **Villari**, Rosario. Tallinn, Avita, 2000, lk 13–40.
- **Keil**, Volkmar. *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- **Kissinger**, Henry. *Diplomaatia*. Tallinn, Varrak, 2000.
- **Konfutsius**. *Vesteid ja vestlusi*. Tõlkinud Linnart Mäll. Tallinn, Eesti Raamat, 1988.
- **Koss**, Nicholas. *The Best and Fairest Land: Images of China in Medieval Europe*. Taipei, Bookman Books, 1999.
- **Kulmar**, Tarmo. *Üldine usundilugu I: Õppesõnastik*. Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000.
- **Lao Zi**. *Daodejing*. Tõlkinud Linnart Mäll. Loomingu Raamatukogu, 27. Tallinn, Periodika, 1979.
- **Lee**, Thomas H. C. *Academies: Official Sponsorship and Suppression — Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Ed. in chief **Brandauer**, Frederick P.; **Huang**, Chün-chien. Taipei, SMS Publishing, 1995, pp. 117–143.
- **Leung Kwok**. *The Role of Beliefs in Chinese Culture — The Handbook of Chinese Psychology*. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 247–262.

- **Liang** Qichao. *The Consciousness of Rights — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 293–295.
- **Lieberthal**, Kenneth. *Governing China: From Revolution Through Reform*. New York, London, W.W. Norton & Company, 1995.
- **Lin** Zexu. *Letter to Wu Zixu on the Need for Western Guns and Ships — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 205–206.
- **Liu** Kwang-Ching. *Socioethics as Orthodoxy: A Perspective — Orthodoxy in Late Imperial China*. Ed. in chief **Liu** Kwang-Ching. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 53–102.
- **Liu** Kwang-Ching. *Wei Yuan and Confucian Practicality — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 184–197.
- **Lohse**, Bernhard. *Martin Luther*. Tartu, Greif, 1996.
- **Mair**, Victor. *Advocates of Script Reform — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 302–303.
- **Mayers**, William F. *Treaties Between the Empire of China and Foreign Powers: Together with Regulations for the Conduct of Foreign Trade etc.* Taipei, Ch'eng-wen Publishing, 1966. (Original 1877)
- **Mentsius**. *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, Vol II: The Works of Mencius*. Ed. in chief **Legge**, James. Taipei, SMS Publishing, 2001.
- **Metzger**, Thomas A. *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. Hong Kong, Chinese University Press, 2005.
- **Mäll**, Linnart. *Nulli ja lõpmatuse kohal. Eesti mõttelugu*, 21. Tartu, Ilmamaa, 1998.

- **Mäll**, Linnart; **Läänemets**, Märt; **Toome**, Teet. Ida mõtteloo leksikon: Lõuna-, Ida- ja Sise-Aasia — Studia Orientalia Tartuensia, Series Nova, Vol. II. Tartu, Tartu Ülikooli Orientalistikakeskus, 2006.
- **Nisbett**, Richard E. The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why. London, Yarmouth, Maine, Nicolas Brealey Publishing, 2003.
- **Ogden**, Suzanne. Inklings of Democracy in China. Cambridge, London, Harvard University Press, 2002.
- **Pelikán**, Jaroslav. The Riddle of Roman Catholicism: Its History, Its Beliefs, Its Future. London, Hodder and Stoughton, 1960.
- **Polo**, Marco. Reised. Tallinn, Olion, 2004.
- **Praag**, Michael C. van Walt van. The Status of Tibet: History, Rights, and Prospects in International Law. London, Wisdom. 1987.
- **Pu Yi**, Henry. The Last Manchu: The Autobiography of Henry Pu Yi, Last Emperor of China. Ed. in chief Paul Kramer. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Pocket Books, 1987.
- **Reynolds**, Douglas. Reform Edict of January 29, 1901 — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufrano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 284–287.
- **Saarinen**, Esa. Läänemaise filosoofia ajalugu tipult tipule, Sokratesest Marxini. Tallinn, Avita, 1996.
- **Schram**, Stuart. Mao Tse-Tung's Thought from 1949–1976 — An Intellectual History of Modern China. Ed. in chief **Goldman**, Merle; **Lee**, Leo Ou-Fan. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 395–498.
- **Shaughnessy**, Edward L. Hiina: Taevadraakoni maa. Tallinn, Eesti Entsüklopeediakirjastus, 2002.
- **Smith**, Anthony D. Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell Publishers, 1986.
- **Spence**, Jonathan D. The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution 1895–1980. New York, Penguin Books, 1982.
- **Spence**, Jonathan D. The Search for Modern China. New York, London, W.W. Norton & Co., 1990.

- **Spence**, Jonathan D. *The Chan's Great Continent: China in the Western Mind*. New York, London, Norton, 1998.
- **Stockwell**, Foster. *Religion in China Today*. Peking, New World Press, 1996.
- **Sun Yat-sen**. *San Min Chu I: The Three Principles of The People*. Taipei, International Book Company, 1953.
- **Sun Zi, Sun Bin**. *Sõja seadused. Tõlkinud Märt Läänemets*. Tartu, Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2001.
- **Svensson**, Marina. *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowan & Littfield Publishers, 2002.
- **Taylor**, Romeyn. *Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming — Orthodoxy in Late Imperial China*. Ed. in chief **Liu Kwang-Ching**. Taipei, SMC Publishing, 1990, pp. 126–157.
- **Terrill**, Ross. *Uus Hiina impeerium*. Tartu, Ilmamaa, 2003.
- **Toynbee**, Arnold. *Uurimus ajaloost*. Tartu, Ilmamaa, 2003.
- **Treadgold**, Donald W. *Freedom: A History*. New York, London, New York University Press, 1990.
- **Tu Weiming; Tucker**, Mary E. *Confucian Spirituality: Vol I. — T. Berry. Individualism and Holism in Chinese Tradition: The Religious Cultural Context*. New York, The Crossroad Publishing Company, 2003.
- **Tuchman**, Barbara W. *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*. New York, Ballantine Books, 1979.
- **Twitchett**, Denis. *Law and Religion in East Asia — The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief **Eliade**, Mircea. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. Vol VIII, pp. 469–472.
- **Weber**, Eugen. *Modern History of Europe: Men, Culture, and Society from the Renaissance to the Present*. New York, Norton, 1971.
- **Wei Yuan**. *Preface to Anthology of the Qing Statecraft Writings — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century*. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 185–186.

- **Wei Yuan**. On governance — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufitano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 188–192.
- **Wei Yuan**. On Reform of the Salt Monopoly — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufitano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, p 197.
- **Wei Yuan**. Preface to *Illustrated Gazetteer of the Maritime Countries* — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufitano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 209–212.
- **Whitham**, Arthur Richard. The History of the Christian Church: to the Separation of East and West. London, Rivingtons, 1948.
- **Wilkinson**, Endymion P. Chinese History: A Manual. Cambridge (Massachusetts), London, Harvard University Asia Center, 2000.
- **Wong**, Eva. The Shambhala Guide to Taoism. Boston, London, Shambala, 1997.
- **Wood**, Alan T. Asian Democracy in World History. New York, London, Routledge, 2004.
- **Xu Guangqi**. A Memorial in Defence of the [Western] Teaching — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufitano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 147–149.
- **Xue Fucheng**. On Reform — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary**, William T. de; **Lufitano**, Richard J. New York, Columbia University Press, 2000, pp. 242–244.
- **Yang C.K.** Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors. Taipei, SMC Publishing, 1991.
- **Yang Kuo-Shu**. Chinese Personality and its Change — The Psychology of the Chinese People. Ed. in chief **Bond**, Michael H. Hong-Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 106–170.
- **Yang Kuo-Shu**. The Psychological Transformation of the Chinese People as a Result of Social Modernization — The Handbook of Chinese Psychology. Ed. in chief **Bond**,

Michael H. Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 479–498.

- **Yao Xinzong**. An Introduction to Confucianism. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- **Zagorin, Perez**. How the Idea of Religious Toleration Came to the West. Princeton, Princeton University Press, 2003.
- **Zarrow, Peter**. The Consciousness of Rights — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary, William T. de; Lufrano, Richard J.** New York, Columbia University Press, 2000, p 293.
- **Zarrow, Peter**. The Concept of the Nation — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary, William T. de; Lufrano, Richard J.** New York, Columbia University Press, 2000, p 295.
- **Zhang Xingyao**. An Examination of the Similarities and Differences Between the Lord of Heaven Teaching [Christianity] and the Teaching of the Confucian Scholars — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary, William T. de; Lufrano, Richard J.** New York, Columbia University Press, 2000, pp. 153–154.
- **Zhang Zhidong**. Exhortation to Learn — Sources of Chinese Tradition, Vol II: From 1600 Through the Twentieth Century. Ed. in chief **Bary, William T. de; Lufrano, Richard J.** New York, Columbia University Press, 2000, pp. 244–249.

Muud allikad:

- **Britische und Ausländische Bibelgesellschaft**. Mitteilungen aus dem Neunzigsten Jahresbericht 1893/1894. Berlin, 1894.
- **Justitia et Pax**. Die Kirche und die Menschenrechte. München, Kaiser Verlag; Mainz, Mattias-Grünewald-Verlag, 1980.

Internetipõhised allikad:

- **Amnesty International**. China urged to take steps to end death penalty. — <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/news/china-urged-take-steps-end-death-penalty-20080228> – 09.05.2008

- **Aquino Thomas.** Summa Theologica. Secunda Secundae Partis, 11. –
<http://www.newadvent.org/summa/3011.htm> – 17.01.2008
- **Augustus.** Res gestae. ptk 24. Monumentum Ancyranum –
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Augustus/Res_Gestae/4*.html –
12.11.2007
- „Esialgse põhiseaduse“ lihtustatud hiina keelne koopia
<http://www.gongfa.com/linshiyuefa.htm> – 09.05.2008
- **The Metropolitan Museum of Art.** Han Dynasty –
http://www.metmuseum.org/TOAH/hd/hand/hd_hand.htm# – 09.05.2008
- **National Archives.** Bill of Rights – http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/bill_of_rights_transcript.html – 09.05.2008
- **The Phrase Finder.** Sleeping Gigant –
http://www.phrases.org.uk/bulletin_board/25/messages/793.html – 05.05.2008

Internetiloengud:

- **Laqueur,** Thomas. European Civilization from the Renaissance to the Present: The State As A Work Of Art. University of California, Berkeley. Sügis 2006 –
http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978348 – 08.05.2008
- **Laqueur,** Thomas. European Civilization from the Renaissance to the Present: Revolutions In Religion: 1517–1555. University of California, Berkeley. Sügis 2006 –
http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978348 – 08.05.2008

RELIGIOUS FREEDOM IN CHINESE CULTURAL CONTEXT: THE STATE AND RELIGIOUS ORGANISATIONS

This Master's thesis is the first in a series of papers concerning religious freedom in Chinese cultural context that try to give a systematic and comprehensive overview of the controversial relations of the state and religious organisations in classical Chinese tradition and in Post-Confucian society.

As an introduction to the topic, the first paragraph deals with religious freedom in the Occident. It confirms the hypothesis that the idea of universal religious freedom is based on Western philosophical tradition. Although there is still some argument how the idea of religious freedom came about, it is obvious that the emergence of religious violence accompanying the emergence of the modern states sparked an urgent need to find a philosophical as well as a political solution to the crisis. From the 16th to the 18th century, Europe's intellectuals like Sebastian Castellio, Benedict Spinoza, James Locke, Pierre Bayle and many others worked out the ideal of religious freedom based on the rational and "universal" natural law. Although the first political reality based on that ideal was created in 1636 in the English colony of Rhode Island, it became a widely accepted political concept only during the 19th century when most of the Western countries adopted a constitution protecting religious rights.

In Chinese cultural context, one can begin to talk about religious freedom from the beginning of the first millennium AD. As Buddhism and institutionalized Taoism created the first so-called voluntary religious organisations, religious belonging in itself became free for the first time. Previously the Chinese society was interwoven by a hierarchical web where every individual as a member of a family and a community was subordinate to the Heaven (*tiān*) and therefore automatically considered religious. This kind of understanding originated in Confucian cosmology that saw the world as an integral whole from which no part could be removed. Yet, despite the antagonism of the new religious movements during the first millennia AD, Confucian cosmology survived. Buddhism, institutionalized Taoism and later also Islam and Christianity did not replace it, but had to adapt to its ways. Even during times of Buddhist or Taoist state religion, the state and the society in general followed the Confucian cosmological custom.

Due to the supreme influence of the Confucian cosmology in the Chinese state apparatus and social system, one must differentiate between two simultaneously valid orthodoxies – the

grand orthodoxy and the *small orthodoxy*. The *grand orthodoxy* corresponds in general to the Confucian cosmology. Its canonical texts “The Five Classics” and “The Four Books” describe the world subsumed by the *Tiānxià* (*all under Heaven*) cosmic order that no man nor religion can escape. Therefore the *grand orthodoxy* is supreme to and in principle not threatened by any “temporary” state religion. The *small orthodoxy* on the other hand corresponds to the state religion. It depends largely on the religiosity of the ruler and on his ability to implement his will. During the history of China, Confucianism, Taoism, Buddhism have occupied this position, but Islam and Christianity have also been implemented in some cases, usually in rebellious provinces. The Chinese understanding of the religious freedom is based on that differentiation. As all religious organisations must follow the way of the *grand orthodoxy*, they all are at the same time subjects to one ruler – the emperor of China. That is why religions in China can exist next to each other and why they have rarely been persecuted on the grounds of their theological or philosophical beliefs. However, because this concept was neither legally implemented nor had a clearly defined philosophical background, it must be defined as a *custom* of religious freedom.

When Chinese intellectuals came into contact with the Western understanding of religious freedom, they, obviously, could not agree to it. Western science, socio-political theories and philosophical concepts were slowly introduced to the Chinese firstly by the work of the Jesuits, later by Western merchants and other missionaries. Although Western knowledge was at first largely rejected, they became to be used during the 19th century as means to fight the Western expansion. The new China had to be built using these modern ideas – many books, including some concerning human rights and international law, were translated, innovative newspapers were published etc. In the beginning of the 20th century, Western ideas like nationalism, social-Darwinism, democracy and universal human rights, including religious freedom, were well known among the Chinese intellectuals. The Republic of China was founded in 1912 on these principles, and also religious freedom was granted by the constitution of the young republic. As the Mandate of Heaven (*tiānmìng*) as a legitimizer of state power was replaced by the ideal of a national republic, the era of *grand orthodoxy* came to an end.

Despite the political and legal changes in state apparatus, the ideal of religious freedom, as understood in the West, was in fact not followed. China’s opening to the Western socio-political theories had happened too fast and some fundamental knowledge was thereby lost. In the light of the very popular social-Darwinist ideas, the religious freedom based on natural law

seemed outdated. It was not regarded as a virtue in itself but as a utilitarian way to improve the well-being of the society. In the 1920ties the concept of Western religious freedom was fundamentally changed to meet the needs of a weak national state – the natural rights of an individual were replaced by the rights of the people (*mínquán*). Therefore, in the end of the third paragraph, I conclude that by the turn of the century, the Chinese society did not understand the meaning of the Western religious freedom nor was its political system ready to implement it.

Using psychological studies, the fifth and final paragraph proves that also the modern Chinese society does not share the virtues needed to understand the Western so-called universal religious freedom. Firstly, the Chinese society is still largely based on collective virtues and the hierarchical web-like structure where all members are not *a priori* equal. Due to that kind of cultural views, the Chinese have a tendency to accept authoritarianism and conformity that make the implementation of democratic political and legal systems very hard. Secondly, the Confucian history-oriented time concept and the political cosmology of the Middle Kingdom make the Chinese political tradition very inward looking and not acceptive to change. And thirdly, as the classical Confucian legal theory emphasizes the moral principles and undermines positive law, it is at odds with the Western legal concept and not suited to carry its ideals. It is also the reason why the Chinese custom of religious freedom is never written into laws.

Although modern Chinese society is modernising and becoming alienated from the classical Confucian ways, it is very unlikely that the Chinese become “Westerners“. As modernization and traditionalism are not opposite concepts, the Chinese society, while adopting some modern characteristics (individualism), will keep in general to its Confucian heritage. Therefore it can be concluded that the Western understanding of religious freedom will not be accepted by the Chinese in the future.