

ISIN-DENSIN – A JAPÁN METAKOMMUNIKÁCIÓ

JELIGE: KAPPA

## Tartalomjegyzék

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Bevezetés.....                                                                      | 3  |
| 2. Az „isin-densin” típusú metakommunikáció háttere.....                               | 4  |
| 2.1 A metakommunikációról általában .....                                              | 4  |
| 2.2 Az „isin-densin” fogalom buddhista eredete és továbbélése a japán kultúrában ..... | 7  |
| 2.3 A földrajzi tényezők szerepe .....                                                 | 9  |
| 2.4 A japánok viszonyulása a szavakhoz .....                                           | 10 |
| 2.5 Omoijari, magokoro .....                                                           | 12 |
| 2.6 Ucsi-szoto.....                                                                    | 17 |
| 2.7 Enrjo – szassi.....                                                                | 19 |
| 2.8 Amae .....                                                                         | 21 |
| 2.9 Omote – ura, tatemaie – honne.....                                                 | 22 |
| 3. Összefoglalás.....                                                                  | 27 |
| Irodalomjegyzék.....                                                                   | 30 |

## 1. Bevezetés

A japán nyelv egyik sajátossága, hogy előnyben részesíti a bizonytalan értelmű, többféleképpen értelmezhető kifejezéseket és gyakran hiányzik belőle a nem anyanyelvi hallgató vagy megfigyelő által elvárt egyértelműség, kifejtés. Scollon and Scollon (1995, 94.o.) úgy határozza meg az előbeszéd útján való kommunikáció kritériumait, hogy két vagy több személy között létrejött beszédaktusnak amennyire csak lehet egyértelműnek, rövidnek és őszintének kell lennie. Ennek a definíciónak úgy tűnik, ellentmond a japán nyelv azon jellemzője, hogy sok esetben homályos, nyitott végű, befejezetlen mondatokat alkalmaz, így a hallgató jóval aktívabb részvételre kényszerül.

Mindemellett a japánok többnyire megpróbálják elkerülni a direkt válaszadást, főleg, ha visszautasításról van szó. Klopff (1991, 137.o.) szerint ilyen helyzetben fennáll a veszélye annak, hogy a beszélő megsérti a kommunikáció résztvevői között létrejött összhangot. Mizutani and Mizutani (1987, 33.o.) szerint a hezitációs elemek használatával a beszélőnek lehetősége nyílik arra, hogy a hallgató reakcióját felmérje és a párbeszéd menetét ahhoz igazítsa.

Dolgozatom célja közelebb kerülni annak megértéséhez, mi lehet ezen kommunikációs stratégiának az eredete, kimutatni a jelzett sajátosságok előfordulásait és egyes tipikus vonásait, továbbá megvizsgálni, milyen kontextusokban használatosak a bizonytalan értelmű kifejezések és hezitációs elemek.

## **2. Az „isin-densin” típusú metakommunikáció háttere**

### *2.1 A metakommunikációról általában*

Miként Hall (2005) írja, a kultúrának lényeges eleme a kommunikáció, hiszen az ember legtöbb esetben úgy érzékeli a világot, ahogyan azt anyanyelve előre kondicionálja. A korábbi feltételezések szerint két ember „ugyanazon tények” megtapasztalása által azonos adatokat táplál be központi idegrendszerébe, azaz agyuk ugyanazt a képzetet alkotja. Ennek ellentmond az a tény, hogy kultúrától függően nemcsak a beszélt nyelv különbözik, de a benne élő emberek magát a világot is más és más módon érzékelik, tapasztalják.

Ahogy Benjamin Lee Whorf leírja „...senki sem képes abszolút tárgyilagosan beszélni a természetről: mondanivalója óhatatlanul bizonyos sémák keretei közé szorul; még ha teljesen szabadnak érzi is magát.” (Hall, 2005. 105.o.) Vegyük példának a színek világát; a japán nyelvben a kék színről alkotott fogalom teljes mértékben eltér az általunk megszokottól. A közlekedési lámpa színei a piros, sárga, zöld helyett piros, sárga és kék elnevezést kapják.

Hall (2005) idézi a Sapir-Whorf hipotézist, amely az előbb említett fogalombeli különbségek alapjaként szolgál, miszerint az „objektív valóság” nagyrészt az egyes embercsoportok nyelvi szokásaira épül, azaz sokban a kultúránk határozza meg, miként észleljük a minket körülvevő világot.

Ebből kiindulva jogosan állíthatnánk, hogy amennyiben a nyelv a kultúra tükré, elsajátításával az adott közösség gondolkodásmódját is felfogjuk, magunkévá tesszük. Fontos azonban megjegyezni, hogy a sikeres kommunikáció érdekében nem elég megtanulni az adott nyelvet (szavakat, nyelvtanokat), hiszen léteznek olyan nonverbális jelek, szavak nélküli illetve szavakon túli közlési módok, amelyek elsajátítása nélkül a kommunikáció könnyen zátonyra futhat.

Hidasi (2004) kifejti Bernstein brit nyelvész koncepcióját, miszerint alapvetően két fajta kommunikációs kódról beszélhetünk: az egyik a „korlátozott” (restricted code), a másik pedig a „kidolgozott” kód (elaborated code). A „korlátozott” nyelvezetet olyan esetekben használjuk, amikor a kommunikáló felek közös ismereti halmaza viszonylag nagy, mint például családtagok, iskolatársak, munkatársak. Ezek a közös ismeretek megfelelő alapot biztosítanak az „intuíció” számára, hogy a kommunikáció résztvevői fél szavakból is megértsék egymást.

A választékosságra való törekvés nem cél, a beszéd résztvevői bíznak a kölcsönös megértésben.

A „kidolgozott” nyelv ezzel szemben egy többnyire explicit és választékosabb kifejezésmódot takar, amelyre oktatási, jogi vagy diplomáciai helyzetekben lehet szükség, hiszen ez esetben hiányos a közös ismereti halmaz: a feleknek tényszerű információkra és az érzések, szándékok közvetlen közlésére van szükségük a félreértések elkerülése érdekében.

A kommunikáció továbbá önkifejezésünk egyik eszköze is, amelynek révén képesek vagyunk tudatni a másikkal érzelmeinket, hangulatainkat, valamint ápolni tudjuk emberi kapcsolatainkat.

A verbális kódban azonban nem feltétlenül csak a kimondott szavaknak van jelentősége. A ki nem mondott üzenetek fontos részét képezik a kommunikációnak, kultúránkét változó módozatok és jelentések társulnak hozzá. Először is beszélhetünk olyan esetről, amikor a verbalizálás „helyén” csend, hallgatás van. A szavak nélküli, mégis jelentéssel bíró közlésfolyamat másik típusa az elhallgatás, amikor a beszélő nem akarja, vagy nem tudja verbálisan kifejezni magát, mivel tabuk, illetve szocializációs normák korlátozzák. A kommunikáció során bekövetkező csendnek számos jelentése, pozitív és negatív töltete egyaránt lehet.

A szünetek beiktatásának gyakorisága és módja kultúránként eltérő: minél homogénebbek a kommunikációs folyamat résztvevői, annál kevésbé lesz szükségük a verbalizációra. A heterogén nemzetekben azonban gyakran azt is szavakba öntik, amit más kultúrákban nem szokás kimondani.

Igaz ez más emberi kapcsolatokra is: például egy jól összeszokott házaspárnak nem feltétlenül kell mindent megbeszélnie, gyakran szavak nélkül is megértik egymást, annyira összecsiszolódtak az évek során.

A japán nyelv esetében azonban legtöbbször maga az érdemi információ marad kimondatlanul, és az üzenet lényegének kitalálására, illetve „kitaláltatására”, aktívabb dekódolásra van szükség.

Fontos megemlíteni az *empátiát*, mint a metakommunikáció egyik kulcsszavát. Buda (2006) írja, hogy az empátia egy olyan képesség, amelynek segítségével a kommunikáció során bele tudjuk élni magunkat a másik lelkiállapotába. Ennek köszönhetően megérthetjük, megérezhetjük a másik olyan emócióit, törekvéseit, amelyet verbálisan nem fejez ki, illetve az adott helyzetből törvényszerűen nem következik. Ilyenkor mondhatni beleéljük, belevetítjük magunkat a beszélőpartner személyiségébe. Ennek eszköze a ráhangolódás, valamint az

együttrezgés. Annyiban lesz empátiává ez a bizonyos beleélés, amennyiben az élményt tudatosítjuk, a másik emberből felfogott összefüggéseket megnevezzük és értelmezzük.

Az empátia lényege a párbeszéd, a teljes, nem korlátozott kommunikáció. Nélkülözhetetlen a közös kód, valamint a jelzés értelmezése, dekódolása. A jelenségek empatikus megközelítése a gyermekkorban természetes, majd serdülőkortól egyre inkább rejtetté válik.

Érdeemes megjegyezni, hogy az empátia képességében kultúránként jelentős eltérés tapasztalható. A keleti kultúrák érintkezési szokásaiban igen fontos szerepet kapnak a gesztusok, mozdulatok, a másikkal való együttmozgás sémái, valamint a tárgyak színe, formája, hiszen ezeket is bevonják a kapcsolatba. Ennek köszönhetően számos olyan csatorna keletkezik, amely elősegíti a közös rezgések létrejöttét, hiszen az megosztott és mondhatni azonos módon megélt időben és térben az érintkezés, kommunikáció egy sajátos együttes élménnyé válik. „Az együtteség, az egymásban való feloldódás ilyen... hangulatában a beszéd is könnyebb és más színezetű, a verbális tartalmak külön dimenziót kaphatnak, és a megértés sokkal nagyobb távlatokat fog át.”(Buda, 2006. 51.o.)

Az empátia tehát a nonverbális kommunikáció és a metakommunikáció jelzéseinek feldolgozásán alapul, továbbá rejtett, illetve nem tudatos közlési csatornáink sajátos használata révén jön létre, amelynek sikeres működéséhez érzékszerveinket hívjuk segítségül.

Fontos megemlíteni az empátiával több közös vonást is mutató *szimpátia* fogalmát. Ahogy Buda (2006) írja, szintén a nonverbális kommunikáció közvetíti a jelzéseket, amelynek segítségével a másik ember érzelmeit képesek leszünk felidézni magunkban. A szimpátia azonban inkább valamely domináns érzelem átvétele, amelynek során nem szükséges a megértés tudatos szándéka, valamint többnyire hiányzik a másikba való beleolvadás élménye. A folyamat során megtartjuk határainkat, különállónak tekintjük magunkat, nem értelmezzük a partner érzéseit, ezért lehetséges az, hogy meglepve tapasztaljuk szánalmunkat, sajnálatunkat a másik iránt. Nagy szerepet kap a *projekció*, hiszen könnyebben hangolódunk rá más emberek érzelmeire, ha az olyan helyzetbe került, amilyenben már mi is voltunk.

Érdekes, hogy a szimpátia leginkább a negatív érzelmekkel kapcsolatos. Az öröm, lelkesedés esetében csak akkor vagyunk képesek az együttérzésre, ha igazán magunkénak érezzük a helyzetet. A negatív érzelmek azonban egy vadidegentől is átvehetők, akár még ez ellenségünk iránt is támadhat bennünk szimpátia.

A metakommunikáció tehát él az empátia, szimpátia közvetítette jelzésekkel, valamint rejtett közlésekkel, utalásokkal, amelynek fontos alapja a közös múlt, a kapcsolati előzmény. Ez a közlési módszer felhasználja az ember ősi kommunikációs csatornáit, nonverbális

indirekt kódjait, továbbá összetett történeti és szociokulturális jelenségek kollektív jelentéstartalmát.

Ahhoz, hogy ennek lényegét, célját és módját megértsük a japán nyelvre koncentrálna, számos kulturális, azon belül pl. vallási előfeltétellel kell tisztában lennünk.

A továbbiakban a japán „isin-densin” típusú metakommunikáció hátterét és gyakorlatát szeretném bemutatni a témát érintő tanulmányok feldolgozása és egyéni kutatás-felmérés segítségével.

## 2.2 Az „isin-densin” fogalom buddhista eredete és továbbélése a japán kultúrában

Kavabata Jaszunari, az első japán irodalmi Nobel-díjas kifejtette, hogy a japánok a „néma megértés”, vagyis egyfajta telepátia révén kommunikálnak, mert számukra az igazság nem is igazán a kimondott szavakban, hanem inkább a kimondott gondolatokba beleérzett üzenetben található. A japánok ezt „isin-densinne” (以心伝心) hívják – átadás szívvel, lélekkel. (Nakai, 2002. 103.o.) Ez a jelenség meglepő hasonlóságot mutat Szent Ágoston Vallomások című művében szereplő „cor ad cor loquitur” latin kifejezéssel, amely Isten és az imádkozó kapcsolatát írja le: szív a szívhez szól. A későbbiekben megpróbálok rávilágítani a két terminus szorosabb összefüggéseire.

Említést érdemel az angol „in my heart of hearts” (Ország, 1981. Heart szócikk) kifejezés, amely az ember (önmagának akár be sem vallott) igaz érzéseit takarja. Úgy fordíthatnánk magyarra, hogy „szívem mélyén”.

A továbbiakban szeretném bemutatni az „isin-densin” jelenség lehetséges eredetét és főbb kulturális összefüggéseit ennek a sajátos „telepátiának”.

A *zen buddhista* történet szerint Buddha egy napon összehívta tanítványait, azonban ahelyett, hogy előadást tartott volna, a magasba emelt egy szál virágot. A hívek nem érezték a Mester tettének okát, mégis Buddha cselekedete láttán az egyik tanítvány elmosolyodott: megértette a tanítást. Így került átadásra a tudás szavak nélkül, „szívtől-szívig”. Tulajdonképpen itt nem is átadásról, hanem eggyé válásról beszélhetünk, ugyanis a tanítás szerint az igazság nem „átnyújtható”. A tudás csupán egyazon valóság megtapasztalásával szerezhető meg.

Ez a példázat erősen meghatározta a később felvirágzó buddhista tanítás, a zen alapelveit. A szavak és az írás helyett a gyakorlat és a meditáció került előtérbe. A koncentráció, az elmélyülés, az ismétlés vált fontossá, a szavak pedig csak homályos, „rávezető” funkcióval bírtak.

Ilyen rávezetőként említhetők a megvilágosodás „pofonjai”, a zen buddhista kóanok is, amelyek csak a címzett elmélyedése vagy megvilágosodása révén dekódolható jelentést hordoznak.

„Két tenyér összeütésekor a taps hangja szól. Hogyan szól egy tenyér, ha csattan?” (St Ruth, 2000. 45.o.)

Továbbá létezik a zen buddhizmusban tíz erkölcsi előírás, amelyből három pontot viszontláthatunk a mai japán kommunikációs stratégiában, nyelvi kultúrában is.

1. Ne beszélj mások hibáiról! (igazi vélemény elhallgatása)
2. Ne dicsérd magad, és ne becsmérelj másokat! (tiszteleti és szerény nyelv)
3. Ne engedd szabadjára haragodat! (csend) (St Ruth, 2000. 78-79.o.)

A zárójeles példák azt mutatják, miként élnek tovább buddhista jegyek a japán etikettben, viselkedési normákban.

Tokinoya (1972, 15-18. o.) kifejti, hogy a zen az egyéni tapasztalatra helyezi a hangsúlyt, így előtérbe kerül a szavakat és betűket meghaladó „tapasztalat-alapú” kommunikáció, amelynek megértéséhez „tapasztalaton nyugvó intuíció” szükséges. Az információ átadása során keletkezik egy, szavakon túli kommunikációs tér és létrejön egyfajta „közös alap”. Ahhoz, hogy egy ilyen közeg megvalósulhasson, fontos hogy a hallgató képes legyen a beszélő érzéseit „fogni”, vele „együtt érezni”.

A vallásnak és a különböző *művészeti ágak*nak köszönhetően rendkívül fontos szerephez jutott a mester-tanítvány kapcsolat. Az oktatás során olyan technikát kellett alkalmazni, amely képes átadni a szavak által ki nem fejezhető tudást. A művészetek esetében ugyanis szükség van a színek, illatok, ritmusok befogadására, a gyakorlatok mind az öt érzékre hatnak. A tanítványok az átadott információt tehát nem logikai módon, hanem egyfajta intuíció révén idézik fel magukban.

A japánok a korábban említett, széles társadalmi körben művelt művészeti ágak gyakorlása során a zen szellemiséget hétköznapijuk részévé tették, így beleivódott a gondolkodásmódjukba, továbbá nyelvi kifejezőmódjukat is formálta, alakította.

A fentebb említettek alapján azt mondhatjuk, hogy az „isin-densin” típusú metakommunikációnak egyik fontos forrása és alapja a zen buddhizmus.

### 2.3 A földrajzi tényezők szerepe

Ahogy Davies-Ikeno (2002) is írja, a japán kultúrát, társadalmi struktúrát és hagyományokat nagyban befolyásolta az ország területi elhelyezkedése, ennek sajátos volta. A szerzőpáros úgy fogalmaz, Japánt egyfajta „földrajzi determináció” uralja, hatja át. Az első fontos tényező az, hogy Japán *szigetország*. A szigetcsoportot viharos, kiszámíthatatlan tenger veszi körül, amely elhatárolja más ázsiai országoktól, ezáltal egyfajta védőpajzsot képez, továbbá jelentős mértékben zárttá teszi az ott élő közösséget.

Fontos tényező az is, hogy Japán egy hegyekben gazdag ország, ennek következtében a *megművelhető terület* szűkös, így a lakóknak egymáshoz közel, szoros együttműködésben, összhangban kellett dolgozniuk. A kis közösségek tagjai a mindennapok során intenzíven egymásra voltak utalva, ezért kerülhetett előtérbe a harmónia, „wa” (和), az összehangolás fontossága.

Továbbá a szigetvilág *időjárása* is jelentős mértékben befolyásolta, formálta a kultúra és a nyelv karakterét. A meleg nyár és az esős időszak hozzájárult az intenzív földművelés kialakulásához; ahhoz, hogy egy kis területen hatékonyan működjön a mezőgazdaság, nélkülözhetetlen a közös, kitartó munkavégzés. Az ember egyedül mit sem ér. A bő termés érdekében a közösség tagjainak rendkívül szoros összefogásra volt szüksége. Előtérbe került az egység ereje, amelynek következtében megjelent a félelemérzet is, hogy a közösség tagjai kieshetnek a védelmező közegből. Azáltal, hogy a csoportnak szentelték magukat, támogatást és biztonságot kaptak cserébe, így harmonikus kölcsönkapcsolat alakult ki a tagok között.

Ennek megfelelően a kommunikáció gyakran szavak nélkül történt, sokszor csak követték a szemük előtti példákat. Annak érdekében, hogy minél kevésbé törjék meg a harmóniát a közösségen belül, az emberek kerültek a direkt véleménynyilvánítást még olyan esetekben is, amikor a válasz csupán egy „igen” vagy „nem” lett volna. Ha valaki igazán nemet akart mondani, először hallgatott, majd homályos kifejezésmóddal érzékeltette egyet nem értését. Így alakulhatott ki a japán szavak jelentésbeli sokrétősége, az, hogy egyazon szó többféleképpen értelmezhető illetve mögöttes tartalommal bír.

## 2.4 A japánok viszonyulása a szavakhoz

A japán nyelvre általában nem igaz a mondás, hogy ami a szívemen, az a számon. Katayama (1982) kutatásából kiderül, hogy 504 nyelvvel kapcsolatos közmondásból 320 (63%) *negatívan áll a beszédhez*. Ilyen például az „ivanu ga hana” (言わぬが花 • hallgatni arany), vagy a „kucsi va vazavai no moto” (口は災いのもと • a száj (beszéd) bajjal jár).

Hidasi (2003) megjegyzi, az európai kultúrákban a kommunikáció sikerességének mércéje az, hogy a felek megértik-e egymást vagy sem. A japán kommunikációban a sikeresség kritériuma nem a tartalom és a ráció függvénye, hanem az érintkezés konfliktusmentes volta, ezért a meg nem értés nem minősül kommunikáció sikertelenségének.

Hidasi (2007) továbbá azt is említi, hogy míg az európai kommunikációs minta beszélő-központú (SOCP=speaker oriented communication pattern), addig a japán nyelv hallgató-központú (HOCP=hearer oriented communication pattern). Az SOCP kultúrákban a beszélő iránti elvárás az, hogy tisztán, érthetően fogalmazza meg mondanivalóját, mert ez a garanciája annak, hogy megértsék. „Néma gyereknek anyja se érti a szavát” – szól a mondás, ami szinte szöges ellentéte annak a japán közmondásnak, hogy: „Icsi o kiite, dzsú o siru” (一を聞いて、十を知る), azaz „tízet érts egy hallásra”. Vagyis szükséges az a képesség, hogy kevés szóból is rájöttünk, mit akar a másik fél; elég koncentrált hallgatónak és intelligens megfigyelőnek kell lenni ahhoz, hogy az efféle ki nem mondott jelzésekből és hiányos információkból is érthető üzenetet lehessen dekódolni.

Mécs (1996) említi, hogy „...»Ha az élet nagy pillanataiban olyasmit akarunk közölni, amire szavunk nincs -, akkor elhallgatunk. S a lelkek e csendben oly mélységesen megértik egymást, mint egyébként soha. « A japániak már régen ismerik ezt a titkot. Jobban szeretnek hallgatni, csendben együtt ülni, nemcsak szerelmesükkel -, hanem a konkurens cég ügynökével is. Ha valamiben különböznek tőlünk, amiben felsőbbrendűek, mint mi: ez a lelki érzékenységük. Megérzik, kitalálják a másik gondolatát. S aki kételkedik állításomban, tegyen kísérletet. Kísérlelje meg három napig szótlantul ülni megszokott társaságában. Koncentrálja figyelmét -, ó nem arra, amit beszélünk - hanem arra, hogy mi is lehet az, amit el szeretnénk érni. Különös dolgokat tapasztal majd. Pedig csak kezdő. A japáninak azonban eziránt évezredek át kifejtett érzéke van. Ez ami félelmetes bennük. Tapasztalatom szerint ezt a fölényüket csakis hallgatással lehet, úgy, ahogy, kivédeni. De az európai képtelen erre. Mindig ő töri meg a

csendet, ő oktat és ő magyaráz. Ő akar felülkerekedni. A japáni pedig csak hallgat. Boldogan.”

A japán kommunikáció és emberi kapcsolatok terén elsőbbséget kap a *harmónia* megőrzése és a konfliktus kerülése, így gyakran az információcsere és a saját gondolat átadása háttérbe kerül. Hidasi (2005, 3.o.) kifejti, hogy a beszélőnek a konfliktusmentes kommunikáció érdekében semmiképpen sem szabad önnön véleményét hangsúlyoznia, legtöbbször az elvárt normák szerint kell beszélnie. Ha ugyanis egy vita során állásfoglalása elhamarkodott, akkor csak konfliktus árán alakulhat ki konszenzus; vagy önmagával kell nyilvánosan konfrontálódnia, ha később mások javaslatát fogadná el.

Barnlund (1975) felmérésében japán beszédalanyokat kérdezett arról, hogy miként vélekednek saját kommunikációs szokásaikról. A válaszadóknak egy harminc melléknévből álló listából kellett kiválasztania azt az ötöt, amelyek legjobban jellemzik beszédük milyenségét. A felmérés eredménye alapján a következő négy viselkedési forma kapott hangsúlyt: tartózkodó, formális, elővigyázatos, kitérő. A megkérdezetteknek több mint fele az előbb felsorolt jelzőket választotta.

Barnlund (1975) egy másik kutatásában azt vizsgálta, melyik az a tíz állítás, amely legjobban jellemzi a japánokat emberi kapcsolatok, társadalmi érintkezések terén. A következő öt állítást jelölték meg a legtöbben:

Megpróbálok úgy viselkedni, hogy a szerepkörömnek és a körülményeknek megfeleljek

Megpróbálok udvarias lenni, amennyire csak tudok

Megpróbálok nyugodtnak látszani még akkor is, ha nem vagyok az

Ritkán mutatom ki az igazi énemet

Nem mondom ki minden gondolatomat

Hidasi (2003) írja, egy olyan egyszerű és nyilvánvaló kérdésre, hogy „mi a programja a hétvégére?”, a japán fél ritkán ad egyértelmű választ azért, hogy a bizonytalanság fenntartásával a társalgás kedvező fordulatot vehessen.

Látható, hogy a tartalomnál jóval nagyobb szerepe van a partnerrel való konszenzus kialakításának és fenntartásának, ezért a tényleges tartalom helyett gyakran a formális kapcsolatápolásban merül ki a kommunikáció. Ennek következtében az üzenet homályos lesz, a kommunikációs funkciót mégis maradéktalanul teljesíti. Arra a munkatársi kíváncsiságra, hogy „Készül valahová az ünnepek alatt?” elegendő azt válaszolni, hogy „Jó lenne kicsit kimozdulni...”, ami tartalmilag ugyan semmitmondó, de eleget tesz a kapcsolatfenntartás követelményeinek.

Nemes (Naszádi-Nemes 2009, 22.o.) magyarázza: „a japán nyelv arra való, hogy a beszélgetők között olyan légkört alakítson ki, olyan harmóniát, amelyben intuícióval felismerik, hogy a másik fél mit akar mondani. Amikor valaki megkérdezte, milyen japánt tanulni, azt mondtam, hogy ahhoz fogható, mintha 23 éves korodig fiú lettél volna, és hirtelen úgy kellene gondolkodnod, érezned, mintha nő lennél. ...valahogy bele kell élned magad a másik emberbe, ami majdnem olyan nehéz, mintha a másik nemhez tartoznál. A japánok intuícióval ragadják meg a valóságot, nem mondják ki egészen a dolgokat. Náluk a nonverbális kommunikáció fontosabb, mint a verbális.”

Hidasi (2003) magyarázza, hogy ez a fajta intuíción alapuló kommunikáció kitűnően működhet egynemű közegekben, ahol a felek jól ismerik egymást, és ahol az összehangoltság lehetővé teszi, hogy egymás gondolataiban olvassanak. A probléma akkor áll elő, ha a japánok ezt a számukra hatékony technikát a külföldiekkel folytatott kommunikáció során is érvényesíteni próbálják. A külföldiek ugyanis, akik a „gondolatolvasás” ilyen művészetében kevésbé járatosak, a japánok jelzéseit vagy nem tudják értelmezni vagy félreértik.

Továbbá fontos szerepet játszik a japánok nyelvhez való hozzáállásában az, hogy az ókortól kezdve felsőbbrendű erőt tulajdonítottak a szavaknak. Yakushi (2009) említi, hogy a „kotodama” (言霊 • a szavak lelke) rendkívül jelentős szerepet játszott az akkori szigetlakók életében. Hittek a szavak teremtő erejében, amelyet jól példáz a „koto” hangalakhoz társuló írásjegyek jelentése: „szó” (言) valamint „dolog, történés” (事), ezért ügyelni kell arra, mi hagyja el a szánkat, ugyanis a „kotodama” jó és rossz célokra egyaránt használható. Nem csoda, hogy rengeteg kifejezést tabuként kezeltek: kiejtése teljesen vagy bizonyos élethelyzetekben tilos volt. Ezt a kettősséget a mai japán nyelv megőrizte: egyes szavak pozitív, míg mások negatív jelentést hordoznak, ezért ahelyett, hogy kimondanák, inkább körülírással, homályos fogalmazásmóddal utalnak a „tabu” szóra, témára.

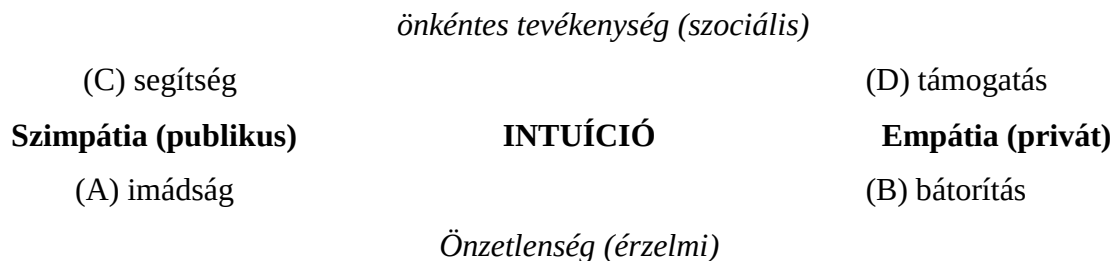
## 2.5 Omoijari, magokoro

A „Japanese Frames of Mind” című könyv részletezi Lebra meghatározását, miszerint a japán „omoijari” (思いやり • megértés, együttérzés, gondoskodás) egy olyan képesség, hajlandóság, amelynek köszönhetően az ember átérzi, valamint megtapasztalja a mások örömét, fájdalmát, ezáltal képes lesz kielégíteni annak vágyát, óhaját.

Hara (2006) az „omoijari” érzelmi (önzetlenség, empátia, szimpátia) és szociális, viselkedésbeli (önkéntes tevékenység) aspektusára világít rá. Szemantikailag azonban négy

csoportot különböztethetünk meg: imádság (A), bátorítás (B), támogatás (C), segítség (D). Az A és B mezők belső kommunikációt, míg a C és D mezők az interaktív kommunikáció területeit fedik le.

1. ábra: Az „omoijari” négy csoportja és különböző aspektusai (Hara, 2006. 30.o.)



Az (A) olyan esetet takar, amikor valaki aggódik a másik nemkívánatos helyzete miatt, ezért imádkozik, hogy az jobbra forduljon. Ilyen például, ha valaki egy beteg felépüléséért fohászkodik, amelynek alapja a szimpátia és az önzetlenség. Szorosan összefügg ezzel Szent Ágoston korábban említett gondolata („szív a szívhez szól”), hiszen jelen esetben is egyfajta imádságról beszélhetünk, amelynek tárgya nem Isten, hanem egy valós személy, akinek jobbulásáért könyörgünk.

A (B) esetben együttérzésről van szó, ahol az önzetlenség és az empátia kap szerepet, mint amikor valakinek a sikerességét kívánjuk.

A (C) csoportba tartoznak a szociális viselkedési formák, mint például az önkéntes tevékenységek, amelyeknek háttérében az (A) érzelmi alapjai húzódnak: szimpátia és önzetlenség.

A (D) kategória az empátiára és az önzetlenségre épül. Ilyen az, amikor valakit önszántunkból támogatunk, hogy elérje célját, illetve olyan tevékenységben veszünk részt, amelynek során megoszthatjuk örömünket másokkal.

A „Japanese Frames of Mind” című könyv hozza fel példának azt az esetet, amikor valakinek innivalót kínálnak fel. A japánok ahelyett, hogy megkérdeznék, teát vagy kávé kér a vendég, inkább megpróbálják kipuhatólni, az mire vágyik. Beleadják teljes szívüket (真心 • magokoro), hogy segítsék, kiszolgálják a másikat. Az angol kultúrkörben a már szóba került „in my heart of hearts” kifejezést használják: szívem mélyéből cselekszem. A frázis nem csak a tudatos, de az önmagunk számára be nem ismert érzéseket is felöleli, amely Buda (2006) szimpátia fogalmával egybevág.

Az előbb említett fogalom, a „magokoro”, „szívélyességet” valamint „őszinteséget” egyaránt jelölhet. Tulajdonképpen az „omoijari” kifejezéssel rokonítható, és nem csupán „gondolatolvasást” jelöl, hanem a másik érzéseinek teljes átélését.

Lafcadio Hearn 19. századi író „Kokoro” (1896) című kötetének első esszéjében bemutatja egy rablógyilkos történetét, aki megölte az őt megszólító rendőrt. A férfit halálra ítélték, a büntetés végrehajtása előtt azonban szembesítették a halott járőr kisfiával és feleségével. A nyomozó ekkor elmondta a gyereknek, hogy az előtte álló férfi felelős édesapja haláláért. A fiú megijedt és zokogni kezdett. A gyilkos térdre rogyott, majd mindenki, többek között Lafcadio Hearn füle hallatára sírva könyörgött a gyermek bocsánatáért. „Ne haragudj! Ne haragudj! Nézd el nekem, amit tettem! Nem a gyűlölet hajtott, csupán rettentően félttem... kimondhatatlanul szörnyű fájdalom, amit neked okoztam, de most halállal fizetek bűnömért. Bárcsak meghalnék! Örömmel meghalnék! Ó, szegény pára, légy könyörületes! Bocsáss meg nekem!...ekkor az egész tömeg sírva fakadt... és láttam, amit eddig még soha - amit csupán kevés ember láthat - egy japán rendőr könnyeit.”

Felmerül a kérdés, hogy vajon beszélhetünk-e „omoijariról” egy rablógyilkos esetében, hiszen egy bűnös emberről van szó, akinek helyébe igencsak nehéz beleképzelni magunkat, nemhogy még együtt érezni vele, megbocsátani neki. Ha úgy tekintünk az „omoijarira”, mint a „magokoro”, az „amae” (engedékenység – lásd 2.8) valamint a nindzsó (人情・emberi érzelmek) gyűjtőfogalmára, akkor nyíltan állíthatjuk, a rendőr könnyei együttérzésből, „beleérzésből” fakadtak. „Teki ni sio o okuru” (敵に塩を送る) – vagyis „könyörüljünk meg az ellenségünknek, ha szenved”. Szó szerint azt jelenti: sót küldeni az ellenségnek. A Háborúzó Fejedelemségek korában (1467-1573) történt ugyanis, hogy Ueszugi Kensin nagyúr tudtára jutott, miszerint az ellenség kifogyófélben van sóból, ezért küldetett nekik saját készleteiből. A gyengébb iránti szimpátia, könyörületesség (武士の情け・busi no naszake) a szamuráj erények közé tartozott. (Jomi, kaki, hanaszu kodzsi kotovaza dzsiten, 2004. 338, 443.o.) Jamamoto Cunetomo Hagakure című művében írja, hogy „ha valakit szerencsétlenség ér, az legyen a legfontosabb, hogy érdeklődjünk utána, látogassuk meg, vagy küldjünk neki ajándékot... az ilyen esetek láthatóvá teszik, hogy odafigyelünk másokra.” Ahogy Nitobe (1998, 69.o.) írja, hogy a szamurájokat a lágy érzelmek ápolása tette fogékonnyá mások szenvedései iránt, udvariasságuk alapjául a szerénység és szívélyesség szolgál, amelyet mások érzelmeinek figyelembevételre ösztönöz. Nem meglepő, hogy a harcosok gyakran éltek a poétika eszközével, versírással is igyekeztek csiszolni az „omoijari” képességét.

Hara (2006) írja, hogy az „omoijari” egyik aspektusa a gondoskodás, önzetlenség képességét takarja, amely a japán erkölcsi oktatás egyik kulcsszavává vált. Az Oktatási Minisztérium felmérését a Jomiuri Sinbun (1994) jelentette meg, amelyben az áll, hogy az

általános iskolai tanárok a legfontosabb értéknek az „omoijarit” teszik meg. A Jomiuri Sinbun (2005) közvélemény-kutatásából kitűnik, hogy a japán szülők 86,7%-a reméli: gyermeke rendelkezni fog az „omoijarival”.

Ahogy a korábbiakban láthattuk, „omoijari” legtöbb esetben szavak nélkül kerül átadásra, az intuíció, empátia eszközével él, és gyakran tettekben nyilvánul meg. Erre példa lehet a japán ajándékozási rítus, amely ugyan egyszerű formalitás, mégis másokra való odafigyelést, törődést fejez ki. Az „omoijari” kategóriájába tartozik azonban a beleérzés, amikor az ember beleéli magát a másik helyébe, amelynek segítségével képes kitalálni annak vágyait, kéréseit. Természetesen itt nem egy olyan „telepátiára” kell gondolni, amely jelzések nélkül is működik; apró jelekből, utalásokból, gesztusokból lehet rájönni, mit gondol, érez a másik – ehhez szükséges az „omoijari” képessége.

Amennyiben valaki nem tud élni a gondoskodás, megértés eszközével, azt a manapság rendkívül felkapott „KY” jelzővel illetik, vagyis „kúki o jomenai” (空気を読めない) – nem tud olvasni a levegőből, magyarul nem tud olvasni a sorok közt. A „levegő” ez esetben „hangulatot”, „helyzetet” jelent, nagyjából megfeleltethető a „nem veszi a lapot” kifejezésnek.

Ha valaki azonban túlzásba viszi az „omoijarit”, arra azt mondják: „oszekkai” (お節介), azaz „kotnyeleskedő”. Ahogy Hara (2006) írja, hogy leginkább idősök esetében fordul elő a kéréstlen gondoskodás. Ebben az esetben a fiatalabb nem utasíthatja vissza a korban felette állót, így túrnie kell a túlzó gondviselést. Mihelyst az egyébként önzetlen tevékenység mások számára dühítővé válik, akkor nem beszélhetünk többé „omoijariról”.

Ahogy fentebb láthattuk, mind a nevelés, mind az oktatás során fontos szerepet tölt be az „omoijari”. Az anyuka elég korán ráhangolja gyermekét a másik gondolataiban való olvasásra. Wierzbicka (1997, 276-277.o.) bemutatja, miként zajlik ez a metakommunikációs képzs. Így magyarázza az édesanya kétéves gyermekének az előttük zajló eseményeket: „a nővéred kéri, hogy mutasd meg neki a játékodat”. Mikor a gyermek mandarint eszik, a szülő így szól: „a lányok azt mondják, szeretnének enni”. A japán édesanyák így tanítják meg gyermeküknek, miként tudják kitalálni mások szükségleteit. Később a tanárok veszik át a „kiképző” szerepet, végül a gyermek eljut odáig, hogy képes lesz rájönni, mi jár a másik fejében.

Wierzbicka (1997) felvázolta az „omoijari” lelkületének sémáját Travis (1992) magyarázata alapján. X („omoijarival” bíró ember az „omoijarinak” köszönhetően) gyakran gondol hasonlókat egy másik egyénnel kapcsolatban:

- a) azt hiszem, tudom, mit érez
- b) azt hiszem, tudom, mit akar
- c) azt hiszem, emiatt tudok másokért jót cselekedni
- d) akarom ezt
- e) nem kell mondania semmit
- f) az emberek jónak látják ezt

On omoiyari and the sasshi no bunka or “guessing culture” training (2009) című cikk utal arra, hogy az amerikai illetve ausztrál kultúrában ez a magatartás inkább negatív, mintsem pozitív. Anyáskodásnak, valamint arrogánsnak tekintik a japánok gondoskodását. Mivel az „én” és a személyiség határát átlépik, beleférköznek a másik érzelmi világába, gondolataiba, tolakodónak vélik. „Ha valamit szeretnének, majd szólnak” felkiáltással reagálnak az effajta viselkedésre.

A japán nyelv azonban éppen azt tükrözi, hogy a másik igazi énjét nem tudjuk megragadni, hiszen bizonyos esetekben nyelvtanilag helytelen egy harmadik személyt ugyanazokkal a szavakkal illetni, amelyekkel saját magunkról beszélünk. Ebbe a kategóriába tartoznak a pszichikai állítások (心理述語・sinri dzsucugo), mint például az érzelmek, vágyak, mentális tevékenységek. Ezekhez azonban csak a beszélőnek van direkt hozzáférése, így csupán ő képes kifejezni, tudatni azt. Hasegawa-Hirose (2005) következő példái jól illusztrálják, miként változik a pszichikai állítás attól függően, ki a mondat alanya.

- |             |                              |
|-------------|------------------------------|
| O 私は寒い。     | Fázom.                       |
| X 母は寒い。     | Édesanyám fázik.             |
| O 母は寒がっている。 | Úgy tűnik, édesanyám fázik.  |
| O 母は寒そうだ。   | Úgy néz ki, édesanyám fázik. |

Annak ellenére, hogy a családtagok, főleg az édesanya az én meghosszabbításaként is felfogható, közvetlen módon nem beszélhetünk arról, ami csupán az alany által érzékelhető. A beszélő csak magáról mondhatja biztosan azt, hogy fázik, hiszen a másik érzéseihez nincs teljes hozzáférése. Ugyanez mondható az érzelmi töltetű szavakról.

- |          |                          |
|----------|--------------------------|
| O 私は悲しい。 | Szomorú vagyok.          |
| D 母は悲しい。 | Az édesanyám elszomorít. |

Az utóbbi mondat szintén azt mutatja, hogy nem állítható közvetlen módon: édesanyám szomorú. Ez esetben szükséges kiegészíteni az „úgy tűnik”, „úgy látszik” nyelvtani formulával. A vágyak kifejezésénél hasonló probléma jelentkezik.

Az egyes szám első személyű személyes névmásnak a japán nyelvben számos változatát megtalálhatjuk, amely az adott helyzetbeli énre utal; ez kortól, nemtől és szituációtól függően változik. Létezik azonban az „abszolút én” (絶対的自己・zettaiteki dzsiko), amely mögött egy olyan állandó, privát kifejezések esetében használatos terminus áll, mint a „dzsibun” (自分・maga<m>, én). Ezzel a szóval az egyént, mint érző lényt, individuumot fejezhetjük ki. Hasegawa-Hirose (2005) következő példája arra világít rá, mennyire abszolút a tudatosság a japán nyelvben.

|                                       |                                                                                                       |
|---------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 信夫は必然性という言葉を思った。自分は必然的存在なのか、偶然的存在なのか。 | Nobuo remembered the word „necessity”. Was his existence a matter of necessity or a matter of chance? |
|---------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                                                     |                                                                                                                         |
|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 信夫は繰り返して二度読んだ。自分は果たして他の人のために命を捨てるほどの愛を持つことができるだろうか。 | Nobuo read the passage through again. Did he really have enough love for somebody else to throw away his life for them? |
|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Az angol nyelvű verzió múlt időbe helyezi a mondatot, és mintegy narrátorként mondja el a szereplő gondolatait. A japán nyelv azonban egy irodalmi mű esetében közvetlenül hozzáfér annak érzéseéhez, gondolataihoz, és egyenesen közvetíti. Elmondhatjuk tehát, hogy a japán emberek az „omoiyari” segítségével képesek beleélni magunkat a másik helyzetébe, azonban nem beszélhetnek közvetlenül a harmadik fél érzéseiről.

A „kollektivista” szóval gyakran illetett japán ember tehát két „ént” különböztet meg: az egyik, amely helyzetfüggő és a társadalmi élet színterén mutatkozik meg, a másik pedig az „abszolút én”, mely egy erős öntudattal bíró individuumot jelöl.

A továbbiakban szeretnék rávilágítani a fentebb említett kettősség lehetséges forrásaira.

## 2.6 Ucsi-szoto

Ebben a fejezetben szeretnék kitérni a japán csoportfogalom egyes sajátosságaira. A legtöbb kultúrában a csoportnak egyebek közt védelmező funkciója van, amelynek köszönhetően az egyén védeltséget élvezhet: külső támadás esetén a csoport kiáll a tagjaiért.

Ezzel szemben a japán esetben, ha az egyént kívülállók bírálják, a csoport szembefordul vele; amennyiben a tag mások előtt szégyent hozott belső körére, az büntető módon lép fel vele szemben. Elsődleges cél az „elvárt ember”, aki nem hoz szégyent az „ucsira” (内・belső kör), ami lehet a család, vállalat, falu vagy akár az egész nemzet.

A külső és belső kör az adott kontextustól függ, hiszen egy vállalat esetében a céget képviseli az egyén, ha egy idegennel, ismerőssel beszélget, leginkább a családot tekinti „ucsinak”. Ez a fajta kettősség és flexibilitás gyakorta érvényesül a japán nyelvben, kultúrában. A továbbiakban bemutatom, miként változik a nyelvi kifejezőmód, attól függően, hogy a hallgató az „ucsi” illetve a „szoto” (外・ külső kör) része.

Hasegawa-Hirose (2005) kifejti a korábban említett tényt, miszerint a japán nyelvben az „én” szónak rengeteg változata létezik, mint például a „boku”, az „atasi” vagy a „vasi”. Ilyen esetben az „én” a beszélő társadalmi pozícióját, életkorát, nemét, valamint a kommunikáló felek közötti kapcsolatot tükrözi.

Fontos említés tenni arról is, hogy a megszólítás módját szintén a beszélők pozíciója határozza meg, hiszen valamikor a nevén, valamikor a beosztása szerint szólítják meg a másikat, ha rokoni kapcsolatokról beszélünk, akkor pedig a családban betöltött szerepe alapján. Ezek az adott helyzettől, „ucsi-szoto” kapcsolattól függő kifejezések a „viszonylagos én” (相対的自己・szótaiteki dzsiko) körébe tartoznak. Ide sorolhatók a személyes névmások, rokoni kapcsolatok, az adást és kapást kifejező szavak, végül a tiszteleti nyelv.

Ahogy azt Hasegawa-Hirose (2005) bemutatja, a japán tiszteleti nyelv, a „keigo” (警護) jól tükrözi a beszélőpartnerek által képviselt csoportot, „ucsi-szoto” kapcsolatot.

Ucsi: 社長は出席なさいます。

Az igazgató méltóztatik jelen lenni.

Szoto: 社長は出席いたします。

Az igazgató jelen van.

Az első mondatban a beszélő az „ucsin”, belső körön belül nyilatkozik az igazgatóról, így tiszteleti nyelvet használ, felettesének magasabb pozícióját hangsúlyozza.

A második mondatban azonban ugyanúgy az igazgatóról beszél az illető, mégis a szerény nyelvi formulát használja, amelyet más esetben csak akkor alkalmazhatna, ha önmagáról (vagy családjáról) beszél egy felsőbb státuszú emberhez. Az, hogy igazgatót önnön „szintjén” kezeli azért lehetséges, mivel az „ucsit” képviseli, vagyis a cég nevében használja az egyébként alázatos formulát egy másik cég képviselőjével szemben.

A „viszonylagos én” kategóriájába tartozó kifejezések azért ennyire változatosak, helyzetfüggőek, mivel a nyelvnek egyfajta „öltözékei”, „csomagolásai”. A társadalomba való megfelelő beilleszkedéshez, köreink méltó képviseléséhez szükség van a mindenki által elfogadott normák betartására, az illő „öltözékre”. Más országokra is jellemző a tiszteleti nyelv, Japánban azonban egy uniformizált cifra ruhához hasonlítható, amely alól az egyén mintha nem juthatna érvényre. Talán éppen ezért beszélhetünk a japán „én” megosztottságáról, kettősségéről.

## 2.7 Enrjo – szassi

„Egy japánul folyékonyan beszélő amerikai jelen volt egy megbeszélésen, ahol japánok egy csoportja két alternatívát vitatott meg. A találkozó végén az amerikai elismerően szólt oda az egyik japán résztvevőnek: Úgy vélem, bölcsen döntött a társaság az A változat elfogadása mellett. A japán kolléga erre szerényen megjegyezte: De hisz a csoportunk a B verziót választotta... Ugyan, hát hallottam, hogy többen mondták, hogy az A változat a jobb... - folytatta az amerikai. Erre a japán: Ön bizonyára a szavakat figyelte, nem pedig a szavak közötti szüneteket.” (Hidasi, 2005. 80.o.)

Aki nem sajátította el a japán metakommunikáció alapjait, hasonló félreértésekkel találhatja magát szemben.

Ennek a kommunikációs stratégiának alapelemei az „enrjo” (遠慮・hezitáció, szerénység, visszafogottság) és a „szassi” (察し・tapintatosság, figyelmesség). A párbeszéd során a beszélő megfelelően homályos és indirekt kifejezésmóddal él, hogy a másiknak esélyt adjon az esetleges visszalépésre, illetve hogy elkerülje a kínos helyzetet azáltal, hogy nem mondja ki pontosan, amire gondol. A hallgató ezt dekódolja; megfejt, mi is lehet az igazi mondanivaló az „enrjo” fátyla mögött, és kellő tapintatossággal válaszol úgy, hogy használja az „aimai” (曖昧・homályosság) elvét, valamint a hezitációs stratégiát. Ennek köszönhetően a kommunikáció során elkerülhető a konfliktus, a másik megszégyenítése és önnön megszégyenülésünk.

Mizutani and Mizutani (1987) alábbi példájával világossá válik, miként törekszik az „isindensin” típusú kommunikáció a harmóniára, próbálja meg elkerülni a visszautasítást, vagy legalábbis megadni a másiknak a visszautasítás lehetőségét úgy, hogy egyik fél se kerüljön kellemetlen helyzetbe.

- |                        |                                                 |
|------------------------|-------------------------------------------------|
| D: あの、先生。              | Izé... Tanár Úr!                                |
| T: はい。                 | Igen.                                           |
| D: お忙しいところ恐れいりますが・・・   | Elnézést, hogy zavarom, biztos elfoglalt, de... |
| T: いや。                 | Semmi baj.                                      |
| D: この作文のことなんですけど・・・    | A fogalmazásról lenne esetleg szó, de...        |
| T: はい。                 | Igen.                                           |
| D: ちょっと直していただけないでしょうか。 | Nem tetszene esetleg kijavítani nekem?          |

Jól látható, hogy a diák hezitációs elemmel kezd, amely a legtöbb kultúrában nem állná meg a helyét egy hasonló szituációban, a japán kommunikációban azonban udvariasságot jelöl.

Különlegessége még a párbeszédnek az, hogy a diák a gondolatok végén használt „de” (が・けど) szócskával nyitva hagyja a mondatot. Ezzel első sorban az a célja, hogy a hezitációs szünetek után legyen ideje megfigyelni a tanár reakcióját, és annak megfelelően változtatni saját mondandóján úgy, hogy a párbeszédnek végeredményben jó kimenetele legyen.

Amennyiben azt érzékeli, hogy a másik éppen nem ér rá, nem tud vagy akar foglalkozni az adott problémával, akkor sincs baj, hiszen még nem hangzott el a kérdés, kérdés. Mind a tanárnak, mind a diáknak esélye van a visszalépésre, ezáltal nem törik meg a harmónia, és senki sem kerül kínos helyzetbe.

Maga a szívesség sem direkt módon hangzik el; a diák kiegészíti a „csotto” (ちょっと・kicsit, hát) és a „desó” (でしょう・vajon, talán) szócskával, ráadásul magát a kérdést is tagadó formában teszi fel: „Nem tudná esetleg kijavítani nekem?”. Ezzel a stratégiával a diák a kínos visszautasítást próbálja meg elkerülni, tehát megelőzni azt, hogy a „nem” szócska elhangozzék.

Buda (2006) említi, hogy a metakommunikáció egy különleges kapcsolatra épít, amelyben az egyik fél kezdeményezi, megajánlja a szabályokat, a másik pedig ezeket elfogadja, illetve elutasítja. Ez a stratégia kétoldalú, mindenki ajánl és elfogad, elutasít, olyan, akár egy pingpong játszma. Fontos egyrészt a kommunikációs nyitottság, valamint a felfogott információ feldolgozásának, tudatosításának képessége. Míg az egyik fél viselkedésével közli érzéseit, vágyait, addig a másik a gondolkodás segítségével kikövetkezteti, mit is rejtenek ezek a jelzések.

Az előbb felsorolt elemek mellett nagy szerepet játszik a japán kultúrában a csend, mint kommunikációs stratégia. Ahogy korábban is említettem, ez nem csupán a hang hiánya, hanem jelentéssel bíró hallgatás, amelyet egyes kultúrákban eltérően értelmeznek. Észak-Amerikában egészen negatív töltettel bír, ha lehet cselekvéssel, de leginkább beszéddel töltik ki a kínos hallgatást. Japánban azonban sok mindent jelenhet a csend, és a másik félnek kell a „szassi” segítségével kitalálnia, mire gondol, mit üzennek neki a szótlanság által.

Ahogy Lebra (1987, 345.o.) írja: a japánok úgy tartják, hogy „...az igazság legbelül lakozik, ha szimbolikusan nézzük, valahol a has illetve a szív tájékán. A külsőségek, mint például az arc, száj, kimondott szavak ennek szöges ellentétei, így hamis tudásra és erkölcsre vallanak. Az igazság, őszinteség, nyíltság és megbízhatóság a hallgatáshoz társul, így inkább bíznak abban, aki keveset beszél, mint aki fecseg.”

## 2.8 Amae

Davies-Ikeno (2002) említi, hogy a japán típusú metakommunikáció egyik mozgatórugója az „amae” (甘え • függés, kényeztetés), amely a másik jóindulatától való függést, arra való ráutaltságot jelöli. Egy olyan harmóniára és bizalmi kapcsolatra utal, amilyen a szülő és gyermeke között van, illetve ahogyan a fiatalabbak számíthatnak az idősebbekre, valamint a nagyszülők a gyermekeik segítségére. Az „amae” szót nehéz átadni más nyelveken, ugyanis ez egy speciális, sokrétű kifejezés. Az „amae” a család körén belül egy természetes dolog: a szeretet, gondoskodás és a vérségi kapcsolat összetartó ereje többnyire biztosítja a megértést, elfogadást.

Az „amae” szóhoz kapcsolódik az „amayu” szó, amely az „amaeru” igéből eredeztethető, jelentése pedig csak hosszabb magyarázattal adható vissza: mások engedékenységetől való függés.

Az „amae” típusú függés, kölcsönös megértés fontossága nem csupán a gyermekkorban elvárt, tovább él a szokásokban, társadalmi érintkezésben, így a családon kívüli „ucsi” (iskola, munkahely), sőt a „szoto” kapcsolatokban is jelentős szerepet kap.

Az „amae” ennek megfelelően egy kétpólusú fogalom, amelynek egyik része a privát, a másik pedig a publikus szféra.

A publikus terület foglalja magába az „enrjo-szassi”-féle kommunikációt, míg a privát rész az elfogadásra és a nyitottságra épülő őszinte, „honne” (本音 • valódi gondolat, érzés) típusú beszédet.

*A dupla rétegű „amae” – Miike (2003) 8. o. alapján*

### PUBLIKUS

Üzenetkibővítés: enrjo (feladó), szassi (címezett) – kommunikatív

Függés: a segítség elvárása – az amae kulcsa

### IDENTITÁS

Elfogadás: elnéző magatartás

Üzenetelfogadás: nyitottság a címezettől

### PRIVÁT

## 2.9 Omote – ura, tatemae – honne

Ahogy az ucsi-szoto körök és a duális „én” esetében is láttuk, a japán kultúrát egy kétpólusú rendszer hatja át mind a társadalmi szerkezet, mind a nyelv terén. Ide sorolható az „omote” (表、面 • valaminek az eleje, felszíne, arca) valamint az „ura” (裏、心 • valaminek a visszája, hátoldala, mögöttes része) fogalma.

Doi (1986) rávilágít arra, hogy míg az „omote”, amelynek arc, álarc jelentése is létezik, a publikus, nyílt, hivatalos megnyilvánulásokra utal, addig az „ura” privát, zárt, személyes kifejezőmódot takar. Az „omote” a „szoto” (külső körök) számára látható felszín; egy maszk, amely mögött az „ura” rejtőzik.

Az „ura” a „kokoro” (心) írásjeggyel tudatot, szívet, lelket jelöl. Meg kell azonban jegyezni, hogy ezek a fogalmak szintén helyzetfüggőek, ami nem meglepő, hiszen megfeleltethetők az ucsi-szoto fogalomkörének.

Ahogy a „kotodama” fogalom esetében láthattuk, magát a japán nyelvet is kettősség jelzi: vannak jó és rossz megítélésű kifejezések, így azokat a szavakat, amelyeknek negatív töltete van、valamit rossz fényt vetnek a beszélőre és körére, azt az „urába” zárják. „Omote o cukuró” (表を繕う)– „tartsuk fenn a látszatot”, mondja a japán, vagyis vegyünk fel egy olyan maszkot, amely jó színben tüntet fel minket.

Tóth (2011, 58.o.) magyarázza, hogy ha „... a boltban ceruzaelemet akarunk venni, de nincsen, akkor a boltos nem mondhatja, hogy nincs, hiszen akkor az arc-személyiségéről kiderülne, hogy nem teljesen felel meg a közösség által sugárzott ideál-típusnak, azaz egy olyan boltosnak, aki bármilyen terméket elő tud varázsolni a vevő számára. Ilyenkor szabadkozik, és más terméket ajánl. A vevő pedig ”veszi a labdát” és inkább azt mondja, hogy nincs szüksége ceruzaelemre, hanem pontosan megfelel neki a kólás gumicukor is.”

Ez a viselkedés azonban nem azonos az „isin-densin” fogalmával. A felszínen egy maszkot látunk, ez viszont a japánok számára nem valamiféle hazug álarc, amely feltétlenül rossz dolgot takar, hiszen a japán nyelvben is úgy tartják, ha valaki hazudik, az arcára van írva (顔に書いてある • kao ni kaite aru). Jelen esetben inkább arról van szó, hogy a japán kultúrában, ahogy a „kotodama” fogalom magyarázatánál láttuk, bizonyos „tabukat” nem illik kimondani, verbalizálni, sőt ahogy Doi (1986, 31.o.) írja: „...ha megpróbálom szavakba önteni, hazugságnak hangzik.” Még ha ezeket formalitásnak, udvariaskodásnak vesszük is, a

felszín alatt ott rejtőzik az tiszta szív (magokoro), amelynek köszönhetően a japánok képesek a mély együttérzésre (omoijari), és létrejöhet az „isin-densin”: átadás szívvel, lélekkel.

Ahogy Davies-Ikeno (2002) is írja, a japánok éppen ezért nehezen kezelik a visszautasítást, ha lehetséges leginkább elkerülik, kikerülik azt, nehogy a másikat megsértsék, megtörjék a harmóniát. Mécs (1996, 15.o.) említi, hogy időbe telt, mire rájött arra, hogy a „a japánok legtöbbször a kellemetlen mondanivalót virágnyelven közlik”.

Nemleges válasz esetében ugyanis attól félnek, hogy ezáltal nemcsak a kérést, hanem magát a partnert is elutasítják, így inkább úgy mondanak nemet, hogy a másik félben ne maradjon tüske. Ehhez a „omote” eszközét hívják segítségül, amelyen átsejlik az „ura”, a valós szándék. Ez a nyelvi stratégia a „kotodama” hithez is köthető, hiszen ha valakit elutasítunk, azáltal rányomjuk a „nem” bélyegét a beszélgetésre, sőt mi több, az egész kapcsolatra.

Ilyenkor használják például a „elgondolkodom rajta” (考えておく・kangaete oku) vagy az „engedje meg, hogy megfontoljam”, „élek a megtiszteltetéssel, hogy fontolóra veteti velem” (検討させていただきます・kentó szaszete itadaki maszu) kifejezést, amely első hallásra nem feltétlenül jelent elutasítást, a japán nyelvben azonban gyakran a „nemmel” egyenértékű értelemben használják.

Érdekes, hogy az évek során kifejlődött egy olyan nyelvtani formula, amelyet ha állító alakban használunk, akkor tagadást jelent, és ennek köszönhetően kikerülhető a negatív mondatszerkezet. A „kaneru” (兼ねる) szó egy igéhez kapcsolva azt jelenti, „nem tudom megtenni”.

田中さんはたけし君が来るのを待ちかねていた。

Tanaka úr nem tudta megvárni Takesit.

Ahogy láthattuk, a japánok kerülnek a közvetlen tagadást, így a „nem” szó használatát is. Barnlund (1975, o. 136) szerint a japán kultúrában tizenhat különböző módon lehet elutasítani, tagadni, anélkül, hogy nemet kellene mondani.

Imai (idézve Ruch, 1984, o.66) felsorolja, milyen stratégiák léteznek a japán nyelvben arra, hogy nemet mondjunk, mégis igent sugalljunk.

„Az első és talán legtipikusabb módja a visszautasításnak az, hogy igent mondunk, amit egy hosszas magyarázkodás követ. Ez tulajdonképpen annyit tesz: nem... A második módja annak, hogy nemet sugalljunk a homályos, kétértelmű, kitérő válasz, aminek következtében a másik oldal elveszti a fonalat. A harmadik módja pedig az, hogy nem válaszoljuk meg a kérdést, figyelmen kívül hagyjuk... Egyéb módszerek is léteznek. Például, ha a beszélő hirtelen eltér a tárgytól, kritizálja a másikat, vagy váratlanul bocsánatkérő hangnemet üt meg.”

A „nem” helyett szívesebben élnek a „csigai maszu” (違います), „téves” „másról van szó” kifejezéssel, amely nem minősíti a másik felet, így segít a harmónia megőrzésében. Ha ugyanis az mondjuk, „másról van szó”, konkrétan nem azt állítjuk, hogy a másik félnek nincs igaza. A kijelentés helytelen voltára utal, továbbá a kérdésre adott nemleges választ jelöli.

Egy magyar székhelyű japán cégnél dolgozó diáklány szintén olyan történetről számolt be, amely egy európai számára rendkívül érdekes és meglepő lehet. Több hónapos munkaviszony után a vállalkozás főnöke magához hívatta a japán szakos hallgatót. Leültek egymással szemben, mire a felettes így szólt: „Ugye, neked hamarosan kezdődik a vizsga időszak?” A lány illedelmesen bólogatott, helyeselt. „Akkor, ha jól tudom, annyira nem fogsz ráérni...” – folytatta a cégtulajdonos. „A munkára sem tudsz majd túl sok időt fordítani, nemde?” – tette fel újabb költői kérdését a felettes. Végül így szólt: „Inkább a tanulásra kéne koncentrálnod” – és ahogy ezt kijelentette, már nyújtotta is át a felmondólevelet a diáknak.

Ebből a történetből látható, hogy a japánok képesek úgy elbocsátani egy alkalmazottat, hogy egy szóval sem érintik a munkaviszony megszüntetésének kérdését. A cég tulajdonosa összes kijelentésével, kérdésével sugallta, mindenkinek jobb lesz, ha a szóban forgó diák többet nem dolgozik a cégnél. Mondhatni, arról próbálta meggyőzni a lányt, hogy még előnye is származhat az elbocsátásból. Ez a történet tökéletesen mutatja a japánok törekvését a harmóniára, még ha egy ilyen kínos szituációról van is szó. Az európai kultúrában azonban pontosan efféle helyzetekben várják el a nyíltságot, határozott véleménynyilvánítást.

Látható tehát, hogy a harmónia fenntartása érdekében az „omote”, vagyis a felszín egy pozitív, illetve semleges képet mutat, míg a mögötte rejlő „urában” egy negatív, elutasító tény húzódik meg, amely egy japán beszédpartner esetében teljesen egyértelmű, könnyedén dekódolható.

Doi (1986) azt állítja, hogy az „omote” és „ura” kifejezéseknek megfeleltethető a „tatemae” (建前 • nyilvános viselkedés) és a „honne” (本音 • magánvélemény) fogalma. Ezek rokoníthatók a publikus és a privát „amaéval” – gyakorlatilag ugyanazt a jelentéshalmazt fedik le; társadalmi köröket, szerepköröket és viselkedési normákat leíró (ellentét) párok. Doi (1986) szerint a japánok tudják, milyen igazi érzés lakozik a formális „tatemae” kifejezések mögött, így a másoknak szükségtelen kimondania véleményét, legtöbb esetben anélkül is átadásra kerül a „csend-köntösbe” burkolt „honne”.

Meglepő módon erős párhuzamot fedezhetünk fel a „tatemae” és Max Weber „legitim rend” fogalma között. „Legitim annyiban egy társadalmi politikai rendszer, amennyiben annak polgárai, illetve alattvalói az uralom igazolását belső, morális indítékból elfogadják,

hisznek az uralom és a hatalom jogosságában, erkölcsileg helyénvaló voltában.”(Weber,1987. 58.-59.) Ha azonban a „tatemae”, vagyis a „legitim rend” fennáll, mögötte megtalálható az egyén és az egyéni gondolat: „...a hatalom esély a saját akaratnak a társadalmi kapcsolatokon belüli érvényesítésére még az ellenállással szemben is, függetlenül attól, hogy mi ennek az akaratnak az indítéka.” (Egyetemes Lexikon, 1994. 368.o.)

A „tatemae” mint „legitim rend” és a „honne” mint „saját akarat” gyakran ellentétpárként jelenik meg a szakirodalomban, mégis inkább egymást kiegészítő fogalmakként beszélhetünk róluk. Az előbbi legitimálja az utóbbit – összetartoznak, akár ember és ruhája. Az utcára kilépve felöltözünk, hogy megfeleljünk a társadalmi, illetve kulturális normáknak; a ruha mögött mégis ott rejtőzik az ember mindenféle dísz és lepel nélkül.

Az „omote-tatemae” és „ura-honne” fogalompárt tehát kölcsönösség jellemzi – egyik sem létezik a másik nélkül. Alessandro Valignano 16. századi jezsuita misszionárius írja a japánokról, hogy a felszínen nem mutatnak ki semmit, így titok marad az, hogy mi lakozik a szívükben. Tudják, mikor kell hallgatni, illetve leplezni érzelmeiket, amelyből rengeteg előnyük származik, mégis túlzott óvatosságuk szinte bűnnek tekinthető. Ez a viselkedés megtévesztő, hiszen szavaikból képtelenség rájönni, mit gondolnak, mit éreznek.(Doi, 1986. 41-42.o.)

A japánok azonban éppen fordítva élik meg ezt a helyzetet, számukra az a meglepő, hogy az „amae” külföldön nem működik, ki kell mondani mindent.

Úgy gondolhatnánk, hogy olyasvalaki, aki nem Japánban nevelkedett, képtelen az „isin-densin” típusú beszédformát elsajátítani, erre azonban ráció az, amit Nemes Ödön ír. Sőt, állítása szerint több tíz év alatt olyannyira hozzá lehet szokni, rá lehet hangolódni, hogy később nehézségekbe ütközik leszokni erről.

„Negyvenhét év után végleg visszajöttem Magyarországra... Nappal is fura dolgok történtek. Értettem a szavakat, amiket mondtak, csak azt nem, hogy mi van a háttérükben. Japánban megtanultam a szavak mögé látni, ami itt nem ment.

...De nem értettem. Miért mondja ezt? Milyen lelki folyamatok zajlanak benne? Úgy éreztem magam, mintha Amerikában tanultam volna meg magyarul. Például jött hozzám egy fiatalabb szerzetesnő Erdélyből, úgyhogy ő még egy kicsit mozgott is a kultúrák között, mégis azt mondta: Atya, én tudom, hogy maga magyarul beszél, de nem értem, amit mond. Jó pár év kellett hozzá, hogy belejőjjek a magyar kommunikációba.” (Naszádi-Nemes, 2009. 31.o.)

Röviden összegezve, a „tatemae” egy szocializációs folyamat következménye, egy maszk illetve ruha, amelyet az ember a társadalomba lépve magára ölt, a „honne” pedig amit tulajdonképpen érvényesíteni akar.

Ahogy az „omoiari” című fejezetben szereplő rendőr esetében láthattuk, vannak olyan helyzetek, amikor elkerülhetetlenül is felszínre tör a „nindzsó”, az emberi érzelem (ura, honne, magokoro, kokoro). A tiszt könnyei véleményem szerint nem csupán az empátiáról és a megbocsátásról árulkodnak, hanem arra a feloldhatatlan konfliktusról is, amelyet a rablógyilkos okozott azzal, hogy megbánta bűneit. A „tatemaie” és a „honne” keresztüzében térdeplő gyilkos színt vallott igaz érzelmeiről, amelyből a megérdemelt halál az egyetlen kiút. A rendőr munkájánál fogva feltehetőleg a „tatemaie” „egyenruhájában” élte életét, így nem csoda, hogy mélyen érintette a rablógyilkos őszintesége. Azt is mondhatnánk, irigy volt a bűnözőre, hiszen annak többé már nem kellett énjét két részre osztva, „meghasználtan” élnie. Az „urajamu” (羨む・心病む・irigykedni) ugyanis szó szerint azt jelenti: fáj az „urája”, azaz valami mardossa a szívét.

Az ember, ha éppen társadalmi feladatát látja el, nem bújhat ki annak „maszkja” mögül. Ezt tökéletesen példázza a „Japanese Frame of Mind” (2002) bevezetésében Shimizu esete a takojaki árussal. A bódéból kifelé kurjongató eladó fiatalos és energikus volt; kész arra, hogy bármelyik pillanatban kiszolgálja a vendéget. Amikor azonban Shimizu és felesége a segítségét kérték, még ha egy eltévedt kisgyerekről is volt szó, nem állt velük szóba. Magánemberként valószínűleg segített volna, így azonban kísérletet sem tett arra, hogy kilépjen szerepköréből.

Ahogy Doi (1986) írja, a japánok ezt a kettősséget a csak természetben tudják leküzdeni, egyfajta gyógymódot találnak benne, hiszen nincs sem „omote”, sem „ura” része. A természetben teljesen meg lehet bízni, és segítségével képesek megtalálni az „igaz szívet”. Erről árulkodnak a „sizen” (自然・természet) szó írásjegyei is: „önnönmaga”.

### 3. Összefoglalás

Dolgozatomban az „isin-densin”, a japán metakommunikáció sajátosságait próbáltam bemutatni.

A zen buddhista eredetű kifejezés kulturális hagyományai a földművelés kezdetéig vezethetők vissza. Mivel Japán **szigetország**, az ott élő közösségek elszigeteltségük és természeti erőforrásaik szűkössége miatt fokozott mértékben függtek egymástól és hosszú időn keresztül rendkívül intenzív együttműködésre kényszerültek. Ez is közrejátszott abban, hogy az „összhang” különösen fontos szerepet töltött be életükben. A beszélő felek a személyes nézeteltérések és a konfliktusok elkerülése érdekében nagyobb mértékben támaszkodhattak a kommunikáció olyan nem verbális, sőt nem is közvetlenül nyelvi eszközeire, amelyek képesek megőrizni az érintkezés során létrejött „harmóniát”.

Továbbá a japán **„kotodama” hit** szerint a szavak erővel vannak felruházva, bizonyos kifejezések negatív, míg mások pozitív töltetet kapnak, a japán emberek sok esetben talán ezért is kerülnek a beszédet.

Ezek a vallási és kulturális tényezők hatást gyakoroltak a **művészetekre** is, amelyek elsajátítása során előtérbe került a szavak nélküli tanítás, a hangsúly az érzék fejlesztésére és az intuíciós gyakorlatra helyeződött. Egy olyan viszonylag **homogén közegben**, ahol a vallási rítusok, a kulturális hagyományok, valamint a mindennapokat meghatározó normák sokban egységet alkotnak, a közvetlen nyelvi kommunikáción túl is létrejön egy olyan, összehangoltság, amelynek köszönhetően a metakommunikáció sajátos feltételek között, hatékonyabban működhet, aránylag több feladatot láthat el, mint más kultúrákban.

A japánok törekszenek is arra, hogy a csoporttagok közti harmóniát fenntartsák, azonban éppen emiatt a közvetlen nyelvi kommunikációt gyakran bizonytalanság, többértelműség jellemzi.

Az egyik idevágó fogalompár az **„ucsi-szoto”**, amely a viszonylagos belső valamint külső körök fogalmát takarja. Konkrét tartalmuk helyzettől függően változik. Ez a „rugalmasság” megmutatkozik a japán egyes szám első személyű személyes névmás esetében is, hiszen az „én” szónak rendkívül sok variációja létezik. A tiszteleti nyelv szintén tükrözi az „ucsi-szoto” kapcsolatot, szituációnként változik a beszélő hozzáállása az éppen képviselt csoporthoz.

Egy másik fogalompár, amely ugyan sokban ellentétes értelmű, mégis kapcsolódik: a **„tatemae-honne”** avagy **„omote-ura”**. A társadalom felé mutatott arc, maszk gondoskodik

arról, hogy az ember ne essen ki szociális szerepéből, így külső (pl. európai) megfigyelők által könnyen „hazugnak”, „félrevezetőnek” tekintett taktikával él, nem mondja ki „egyenesen” amit „kívülről” elvárnának tőle, mert az kizökkenthetné a körön belüli pozíciójából, megtörhetné a harmóniát. Olyan „fortélyok” figyelhetők meg, mint például az indirekt válaszadás, nem egyértelmű elutasítás, vagy a homályos fogalmazásmód.

A konfliktus elkerülése, valamint a zökkenőmentes párbeszéd lebonyolítása érdekében gyakran többértelmű kifejezésekkel, továbbá hezitációs eszközökkel élnek. A pingpong játékra hasonlító **„enrjo-szassi”** megadja a kitérés lehetőségét a beszélő feleknek, és biztosítja azt, hogy – a másik reakciójából következtetve – mintegy menetközben lehessen módosítani, finomítani vagy kimondatlanul hagyni egyes részleteket, meghagyva, szinte „termelve” egyfajta mozgásteret, ami által az „összhangot veszélyeztető” mozzanatok elkerülhetők, illetve kiiktathatók.

Az „isin-densin” típusú metakommunikáció másik mozgatórugója az **„omoijari”**, amely az empátiát, szimpátiát és a megbocsátás képességét foglalja magába. A már gyermekkorban elsajátított viselkedési normáknak, gondolkodásmódnak köszönhetően a figyelmesség elsődleges szerepet kap, ami elősegíti a ráhangolódást mások érzéseire, vágyaira. Az empátia érvényesülésének táptalajául szolgál a viszonylag homogén közeg, a szociális és kulturális környezet nagymértékű egységessége, kötöttsége. A mindennapi „rítusok”, a különféle ünnepek, színek és formák fontos szerepet kapnak, ezáltal is létrejön egy közös alap, amely mindenki számára magától értetődő, nem szorul külön verbalizációra vagy nyelvi kifejezésre. Részben ennek tulajdonítható, hogy könnyebben egymásra hangolódnak a felek, már apróbb jelzésekből is képesek kitalálni, mit érez a másik, mire gondol, vagy csak utal az adott pillanatban. Maguk a kínai írásjegyek is nagymértékű absztrakciós készséget követelnek meg, és gazdag konnotációik elősegíthetik, hogy bizonyos esetekben elvonatkoztassanak a „direkt jelentésektől”.

Legtöbb esetben a „rejtjelekben” beszélő, illetve csenddel üzenő fél nem szeretne vagy nem tud beszélni igaz érzéseiről, azokról, amelyek szívét nyomják. Az énbén rejlő magánvéleményt, érzelmeket a **„magokoro”** takarja, amely párhuzamba állítható a „honne” és az „ura” kifejezésekkel, amelyet a japán nyelv a „dzsibun”, „önmaga” szó használatával fejez ki. Ahogy azonban az egyének a társadalom színterére lépnek, a kulturális hagyományok és szociális kötöttségek nem engedik nyíltan felszínre törni az igazi „ént”, tehát egy „maszkot” vesznek fel, ahogy az ember nem lép ki házából anyaszült meztelenül.

Úgy tartják, hogy az ember ösztönösen őszinte lény, ha szavai nem is, de gesztusai, utalásai egyértelműen árulkodnak arról, hogy mit gondol valójában.

A japán metakommunikáció, az „isin-densin” révén az igaz érzések rejtett, mégis tudatos közlése megy végbe. Doi (1971) írja, hogy a japánok az „enrjo-mentes” állapotot tartják ideálisnak, amikor az ember őszintén beszélhet érzelmeiről. Annak érdekében azonban, hogy a másik fél meg ne sérüljön, valamint hogy zökkenőmentesen működjön az érintkezés, magánvéleményüket elhallgatják, vagy csak sejtetik, így bizonyos szinten „feláldozzák” magukat „a harmónia oltárán”. Nem csoda, hogy Japán egyik megnevezése „wakoku” (和国), vagyis a harmónia országa.

A „sizen”, az „önmagában való” **természet** az, amelynek nincs színe és visszája, ezért lehet, hogy a japán művészet közkedvelt témája, még a rettegett harcosok is verseltek az évszakok változásáról, a virágok szépségéről. Japánban még ma is számos ünnep kötődik a természethez, ilyenkor a család és a rokonság összegyűlik, és együtt gyönyörködnek a fák virágzásában, vagy éppen az őszi levelek színeiben.

A mai világban, ahol a hagyományos társadalmi és kulturális struktúra szétesni látszik, felmerülhet a kérdés, vajon a japán metakommunikáció nem tűnik-e el? A válaszadás további kutatások feladata lehet.

## Irodalomjegyzék

- A csoportjelenségek pszichológiája* (1976). Dr. Pataki Ferenc, Sólymosi Zsuzsanna (szerk.). Budapest, Tankönyvkiadó
- Barnlund, D. C. (1975). *Public and private self in Japan and the United States*. Tokyo, The Simul Press.
- Benedict, Ruth (2006). *Krizantém és kard*. Budapest, Nyitott Könyvműhely
- Buda Béla (1993). *Empátia...a beleélés lélektana*. Budapest, Ego School Bt.
- Buda Béla (2006). *Empátia...a beleélés lélektana – folyamatok, alkalmazás, új szempontok*. Budapest, Urbis.
- Davies-Ikeno (2002). *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. Boston, Tuttle Publishing
- Doi, T. (1971). *The Anatomy of dependence*. Tokyo, Kodansha International.
- Doi, T. (1986). *The Anatomy of self*. Tokyo, Kodansha International.
- Egyetemes Lexikon* (1994). Markó László (szerk.). Budapest, Magyar Könyvklub
- Grice, P. H. (1975). *Logic and conversation*. In P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and semantics: 3 Speech Acts*. (41-58.o.) New York, Academic Press
- Hall, Edward T. (1995). *Rejtett dimenziók*. Budapest, Katalizátor Iroda
- Hara, Kazuya (2006). *The Concept of Omoiyari (Altruistic Sensitivity) in Japanese Relational Communication*. Intercultural Communication Studies XV: 1 2006, Meikai University
- Hasegawa-Hirose (2005). *What the Japanese Language Tells Us about the Alleged Japanese Relational Self*. Australian Journal of Linguistics, vol. 25, 219-251.
- Hendry, J. (1993). *Wrapping culture*. Oxford: Claredon Press.
- Hidasi J. (2003). *Vissza Japánba*. Budapest: Terebess Kiadó
- Hidasi J. (2004). *Interkulturális kommunikáció*. Budapest, Scholar Kiadó
- Hidasi J. (2005). *Stílusváltás a japán politikai kommunikációban*. In *Kül-Világ II. évfolyam*, 2005/4.
- Hearn, Lafcadio (1896). *Kokoro - Hints and Echoes of Japanese Inner Life*. Forrás: Gutenberg.org 2012-04-13
- 廣瀬幸生・長谷川葉子 (2007). *ダイクシスの中心をなす日本的自己*. 言語 36(2), 74-81, 2007-02 大修館書店. Forrás: CiNii 2012-04-13
- Imai, M. (1981). *16 ways to avoid saying no*. Tokyo: Nihon Keizai Shinbun.

- Jamamoto Cunetomo (2000). *Hagakure – a szamurájok kódexe*. Szenzár Kiadó, Budapest
- Japanese Frames of Mind: Cultural Perspectives on Human Development* (2002). Shimizu Hidetada, Robert A. LeVine (szerk.) Cambridge University Press
- 読み・書き・話す故事ことわざ辞典 (2004). 黒羽千秋 (szerk.)
- Katayama H. (1982). *Kotowaza ni hanei sareta Nipponjin no gengokan [Japanese views of language as reflected in proverbs]*. Nihon Daigaku Kyoiku Kiyo, 8 [Nihon University General Education Annual, 8], 1–11.o.
- Klopf, D.W. (1991). *Japanese communication practices: Recent comparative research*. Communication Quarterly, vol. 39, 2, 130–143.
- Lebra, T. (1987). *The cultural significance of silence in Japanese communication*. Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication 6-4:343-357.
- March, Robert M. (1990). *The Japanese Negotiator*. Tokyo, Kodansha
- マステン真理子 (2011). 日本人大学生が失礼だと感じる留学生の誘い・断りの表現に関する予備調査. Kumamoto University Repositroy System.
- Mead, Georg H. (1973). *A pszichikum, az én és a társadalom*. Budapest, Gondolat
- Mécs Alajos (1996). *Az ismeretlen Japán*. Budapest, Terebess
- Mérei Ferenc (1996). *Közösségek rejtett hálózata*. Budapest, Osiris
- Miike Yoshitaka (2003). *Japanese Enryo-Sasshi Communication and the Psychology of Amae: Reconsideration and reconceptualization*. Keio Communication Review no. 25.
- Mizutani, O., & Mizutani, N. (1987). *How to be polite in Japanese*. Tokyo: The Japan Times.
- Nakai F. (2002). *The Role of Cultural Influences in Japanese Communication: A Literature Review on Social and Situational Factors and Japanese Indirectness*, Kanda University of International Studies: Intercultural communication studies 14, 99-122, 2002-03
- Naszádi-Nemes (2009). *Szabadon, örömmel, szeretettel*. Harmat Kiadó
- Nitobe Inazo (1998). *Bushido*. Hunor Vállalkozás
- On omoiyari and the sasshi no bunka or “guessing culture” training (2009). Daily Yomiuri 2009. szeptember 1. Forrás: <http://educationinjapan.wordpress.com> 2012-04-22
- Országh László (1981). *Angol-Magyar kézisztár*. Akadémia Kiadó, Budapest
- Ruch, W. V. (1984). *Corporate communications*. Wesport, CT: Quorum Books.
- Scollon, R., & Scollon, S.W. (1995). *Intercultural communication*. Cambridge, MA: Blackwell.
- St Ruth, Diana & Richard (2000). *A zen buddhizmus*. Budapest, Kossuth
- Szigeti György (2004). *Naparcú Buddha*. Budapest, A Tan Kapuja-Vizsom

滝浦静雄 (1990). 「自分」と「他人」をどうみるか. Japan, NHK Books

時野谷浩 (1972). 「以心伝心」の分析-- 非言語的コミュニケーションについての一試論. 東海大学紀要, 文学部. Forrás: CiNii 2012-03-22

Tóth Tamás (2011). *A vallási gondolkodásmód speciális szerepe az egyén és a közösség megkülönböztetésére, a japán civilizáció kontextusában*. Szakdolgozat. Budapest, KRE-BTK

Travis, Catherine (1992). *How to be kind, compassionate and considerate in Japanese*. Honors thesis. Department of Linguistics, Australian National University

Weber, Max (1987). *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

Wierzbicka, Anna (1997). *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*. New York: Oxford University Press

Yakushi Kyoko (2009). *Kotodama in Ancient Times*. 目白大学, 人文学研究 第5号 157-167. Forrás: CiNii 2012-04-13

Yamazaki Masakazu (1994). *Individualism and the Japanese*. Japan, Echo Inc.

Yomiuri shimbun (1994, May 27). *Sofuto ni natta dotoku kyooku* (Moral education in Japan became flexible). Tokyo: Yomiuri shinbun-sha. 30.o. Forrás: Hara (2006)

Yomiuri shimbun. (2005, July 5). *Data: Kazoku* (Data: Family). Tokyo: Yomiuri-Shimbun-sha. 39.o. Forrás: Hara (2006)