



Indries Krisztián

Társadalmi erkölcs és szégyenérzet Napkeleten. A japán társadalom mint szégyenkultúra

A tanulmány a szégyen érzelmét kultúraközi és pszichoanalitikus perspektívából vizsgálja, különös tekintettel azokra a társadalmi berendezkedésekre, amelyeket Ruth Benedict nyomán „szégyenkultúráknak” nevezhetünk. Ezekben az „arc elvesztése” (megszégyenülés) rendkívül súlyos társas és pszichés következményekkel járhat, és kulturális mintázatként jellemzően sokkal nagyobb súlya van, mint a büntudatnak. A szégyenkultúrák működésének lényege, hogy az egyéni viselkedés szabályozása elsősorban külső kontrollmechanizmusokon – közösségi elvárásokon, „mások tekintetén” – keresztül történik, ahol a szociális szabályok belső, intrapszichikus szankcionálása a szégyenérzet. A szégyen ezekben a kultúrákban nem csupán egy affektus, hanem a társadalmi kohézió és fegyelem kollektíven ható eszköze.

Míg a büntudat a morális kód megsértésének belső, reflektív élménye, addig a szégyen a mások általi megfigyeltség és értékítélet anticipálásából fakad. A szégyen abban is különbözik a büntudattól, hogy míg a büntudat egy konkrét rossz cselekedethez kapcsolódik („rosszat tettem”), addig a szégyen az egyén egész önképét érinti („rosszat tettem, rossz vagyok, és ezt mások is látják”).

A tanulmány összehasonlítja a szégyenkultúrák és a büntudatkultúrák (pl. a zsidó-keresztény nyugati társadalmak) szocio-pszichodinamikai működésmódját, kiemelve a belső (lelkiismereti) és külső (társadalmi) kontroll eltérő hangsúlyait – mindezt összekötve az Ödipusz-komplexus kulturális variánsaival. Természetesen a valóságban egyetlen kultúra sem tisztán szégyen- vagy büntudatkultúra; mindkét típusú mechanizmus jelen van minden társadalomban, csak eltérő arányban. Az adott kultúra domináns norma- és szabályszegést követő érzelmi szankcionálási módja alapján azonban kategóriákat állíthatunk fel.

A tanulmány kitér a szégyen szerepére az empátia és a morális gondolkodás fejlődésében, valamint kritikusan elemzi azokat a társadalmi dinamikákat, ahol a szégyen represszív hatalmi eszközzé válik. A szégyen és büntudat dinamikájának kultúraközi és pszichoanalitikus értelmezése lehetőséget nyújt a kollektív affektusok és morális szabályozók mélyebb megértésére.

A szégyenkultúra elméleti háttere

Ruth Benedict kulturális kategóriái

A kultúrák közötti különbségek egyik legfontosabb dimenziója az, hogy milyen mechanizmusok révén gyakorolnak társadalmi kontrollt és alakítják az egyéni identitást. Ruth Benedict klasszikus megkülönböztetése a „szégyenkultúrák” és a „büntudatkultúrák” között máig meghatározó a kulturális antropológiában és a pszichológiában. Kelet-Ázsia esetében a szégyen nem pusztán negatív érzelem, hanem komplex társadalmi szabályozó mechanizmus. Benedict *A krizantém és a kard* című művében (1946) fogalmazta meg először a szégyen- és büntudatközpontú kultúrák közti különbséget. Szerinte a japán társadalom tipikus szégyenkultúra (恥の文化, *haji no bunka*), ahol a viselkedés fő szabályozója a mások ítéletétől való szorongás. Ezzel szemben az amerikai és nyugat-európai kultúrák büntudatkultúrák, melyekben a belső morális imperatívusz – az egyén lelkiismerete – felelős a társadalmi normák betartásáért (Benedict, 1946).

A szégyenkultúrákra jellemző, hogy a viselkedés szabályozása elsősorban külső forrás által, a közösség visszajelzésein és szankcióin keresztül történik. Az egyén igyekszik elkerülni a kritikát, a megszégyenítést, mert attól tart, hogy „elveszíti az arcát” mások előtt (Hidasi, 2019). Ezekben a kultúrákban az „arc” megőrzése – az arcvesztés elkerülése – központi fontosságú, mert csak ezáltal tudja az illető megőrizni társadalmi megbecsülését, tekintélyét és jó hírét. A megszégyenülés a személy presztízsének jelentős csorbulásával jár. A konfuciánus kulturális gyökerek is fontos szerepet játszanak a szégyen értelmezésében, különösen az „arc” (面子 – *miànzi/mentsu*) fogalmán keresztül, amely a társadalmi megbecsülést és presztízst jelenti. A szégyen társadalmi funkciói összetettek a kelet-ázsiai kultúrákban: viselkedésszabályozó és csoportkohéziót erősítő tényezőnek is tekinthető.

A normaszegés elsődleges büntetése a közösségi rosszallás: a csoport elítélő véleménye, a kirekesztés vagy maga az explicit megszégyenítés. Ezekben a kultúrákban az egyén identitása szorosan a csoporthoz kötött, így a közösségi megítélés súlya nagyobb, mint az egyéni lelkiismereté (Lebra, 1971). Másfelől a társadalmi hierarchia és a státusz megőrzése is hangsúlyos; az egyén számára énképét tekintve alapvető fontosságú, hogy miként őrizheti meg rangját és becsületét a csoporton belül. Az „arc” fogalma – melyet később részletesen tárgyalunk – a személy rangját, presztízsét és becsületét jelenti a közösség szemében; az egyén önmeghatározása elsősorban csoportidentitásán alapul, és kevésbé az autonóm, független önidentitáson. A személyes célok és vágyak alárendelődnek a közösség normáinak és céljainak – ilyen értelemben az „én” csak a társas viszonyokon keresztül értelmezhető. Ezzel szemben a büntudatkultúrákban (pl. a hagyományos zsidó-keresztény nyugati kultúrákban) a normaszegés belső konfliktust szül az egyénben. A lelkiismeret-furdalás, a büntudat – vallásos embereknél az Isten előtti megítéltetés – a fő korrekciós erő, nem pedig a nyilvános megszégyenüléstől való rettegés. Fontos

kiemelni, hogy e két típus ideáltipikus kategória: valójában minden kultúrában fellelhető mind szégyen-, mind büntudatmechanizmus, csupán eltérő arányban.

Kulturális relativizmus és kritikák

Benedict éles dichotómiája nem maradt kritika nélkül. Benedict kortársa, Margaret Mead – a kulturális relativizmus szószólójaként – arra hívta fel a figyelmet, hogy minden kultúrát a saját normái és értékei felől kell megérteni, nem pedig más társadalmak mércéjével. Ennek szellemében óva intett attól, hogy bármely társadalmat primitívebbnek vagy fejlettebbnek bélyegezzünk pusztán amiatt, hogy éppen a szégyen- vagy a büntudat-alapú kontrollmechanizmus dominál benne (Mead, 1928).

Mindemellett maga a dichotómia is több kritika tárgyát képezte. Douglas Cairns szerint Benedict szégyen–büntudat modellje nem a belső vs. külső szankciók valódi különbségén alapul, hanem azon a rejtett feltételezésen, hogy csakis a protestáns-angloamerikai szocializációs módszerekre épülő társadalmakban létezhet valódi büntudat és lelkiismeret – így Benedict elmélete lényegében Weber protestáns etikájának egyenes ági leszármazottja (Cairns, 2011). Cairns végkövetkeztetése szerint nincs bizonyíték arra az implikált állításra, hogy léteznének olyan társadalmak, amelyekben nem történik meg az erkölcsi értékek internalizációja, vagy hogy a lelkiismeret csupán néhány kultúrára korlátozódna. Ennélfogva a szégyen–büntudat ellentétpár konceptuálisan nem túl hasznos kategória.

Japán kutatók – köztük Yanagita Kunio – szintén bírálták Benedict munkáját annak pontatlanságai és módszertani hibái miatt, különösen azt kifogásolva, hogy figyelmen kívül hagyta a japán nyelv számos, büntudatra vonatkozó kifejezését, illetve alulértékelt a büntudat szerepét a társadalmi szabályozásban (Yanagita, 1950). Clifford Geertz pedig amellet érvelt, hogy *A krizantém és a kard* inkább politikai fikcióként olvasandó – egyfajta moráljáték, amely egyszerre igazolta az amerikai megszállást és a háború utáni rendet –, vagyis nem objektív antropológiai munka (Geertz, 1988).

Millie R. Creighton (1990) negyven év távlatából újraelemezte Benedict téziseit, és arra a következtetésre jutott, hogy minden társadalomban megtalálhatók mindkét típusú mechanizmusok, csak különböző helyzetekben aktiválódnak (Creighton, 1990). Mindazonáltal – még ha nem létezik is tisztán szégyen- vagy büntudat-kultúra, a szégyen hangsúlyosabb jelenlétét a japán kultúrában több, ma már klasszikusnak számító tanulmány is igazolja (pl. Lebra, 1971; 1983). Takie Sugiyama Lebra (1983) kifejezetten a japán eset kapcsán hangsúlyozta, hogy a japán kultúrában sem ismeretlen a büntudat fogalma. A *tsumi* (罪, bűn) és az abból fakadó büntudat a sintoista és buddhista hagyományban is jelen van, bár kifejezőmódja eltér a nyugatitól. Lebra „Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self” című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a japán énképben a szégyen és a büntudat sajátos keveréke figyelhető meg (Lebra, 1983).

A kutatók egyetértenek abban, hogy a szégyen és a büntudat egyidejűleg lehetnek jelen egy adott kultúrában (Creighton, 1990; Lebra, 1983). A szégyen és a büntudat

dinamikája tehát kultúrákon belül is komplex és rétegzett. A kérdés inkább az, hogy bizonyos helyzetekben melyik kap nagyobb hangsúlyt. Filozófiai-pszichológiai szempontból is vitatott a két érzelem viszonya: egyes elemzők szerint a szégyen és a büntudat nem vezethetők vissza közös gyökérre, mert eltérő pszichológiai folyamatokat tükröznek (Lewis, 1992; Tangney & Dearing, 2002). A szégyen a teljes énmre vonatkozó negatív megítélés – „rossz ember vagyok” –, míg a büntudat a cselekedetre koncentrál – „rossz dolgot tettem” (Lewis, 1992; Tangney & Dearing, 2002). Ez a különbség fontos lesz a további pszichológiai vizsgálódás során is.

A pszichoanalitikus gondolkodásban is megjelent a freudi büntudat-központú lélektan kibővítése a szégyen jelentőségének felismerésével (Kohut, 1971). Lacan például kifejezetten a Másik tekintetéhez köti a szégyent: az egyén akkor érez szégyent, amikor a Másik szemén keresztül pillant saját magára (Lacan, 1978). A relációs pszichológia képviselői – többek között Robert D. Stolorow, Jessica Benjamin és Stephen A. Mitchell – ugyancsak hangsúlyozzák, hogy a szégyen alapvetően kapcsolati eredetű: az interszubjektív térben keletkezik (Stolorow & Atwood, 1992; Benjamin, 1988; Mitchell, 2000). Ezek az újabb pszichoanalitikus megközelítések összeesengenek az antropológiai nézőponttal, amely a szégyen társas dimenzióit emeli ki.

A japán szégyenkultúra elemzése

Az amae fogalma és jelentősége

A japán kultúra egyik legspecifikusabb kulcsfogalma az *amae* (甘え), amely a függőség, a szeretet és a gondoskodás sajátos viszonyrendszerét írja le. Doi Takeo (1971/1973) japán pszichoanalitikus *The Anatomy of Dependence* (*Amae no kōzō*) című munkájában vezette be e fogalmat a tudományos diskurzusba. Az *amae* prototipikus formája a kisgyermek viszonya az anyjával: a gyermek már felismeri, hogy az anya tőle függetlenül létezik, mégis ösztönös vágyat érez arra, hogy fenntartsa a korlátlan elfogadás és gondoskodás állapotát (Doi, 1973). Doi megfogalmazásában az *amae* „a másiktól való függés szükséglete”, vagyis annak az elvárása, hogy a szeretett személy feltétel nélkül elnéző, támogató és gondoskodó legyen irántunk (Doi, 1973). Takeo Doi *amae* fogalma szorosan kapcsolódik a szégyenhez a japán kultúrában.

Az *amae*-t Doi egy sajátosan japán érzelmi állapotként írta le, amely a függőségi vágyat, a másik szeretetteljes elfogadásába való belehelyezkedést jelenti. Doi szerint ez az érzés az anya–gyerek kapcsolatból ered, de felnőttkorban is megmarad a japán társas viszonyokban: az egyén biztonságos függőséget keres másoktól, különösen az „uchi” (内), azaz a belső kör tagjaitól. Amikor az *amae*-kapcsolat sérül vagy visszautasításra kerül, intenzív szégyenérzés alakul ki. A japán kultúrában a „sunao” (素直), az őszinte, engedelmes, nyílt „gyermeki attitűd” teszi lehetővé az egészséges felnőtt *amae*-kapcsolatokat. Tulajdonképpen az *amae* a függőség elfogadása, míg a

szégyen gyakran az autonómia túlzott megéléséből és ennek kérkedő hangsúlyozásából fakad – majd az elkerülhetetlen interszubjektív függőségek belátásából. A japán kultúraspecifikus szégyenélmény pszichodinamikája – amelyet később az Ajase-komplexus kapcsán is megvizsgálunk – az önállóság illúziójának szertefoszlásából, a (kölcsonös) függőség realitásával való szembesülésből, és annak felismeréséből fakad, hogy akitől az egyén függ – legyen az közösség vagy személy – a leválási törekvések ellenére továbbra is szeretetteljes *amae*-vel fordul felé. Az *amae* kölcsönös: hiánya mindkét fél számára szégyen forrása, hiszen, „ha valaki irántam függőséggel viseltetik, de nem tudok számára megfelelő *amae*-t nyújtani, az az én gondoskodó képességem kudarcát jelenti” – ami ugyancsak szégyen- és inszufficiencia érzést válthat ki (Indries – Szummer, 2018).

A generációs különbségek feszültséget okoznak az *amae*-elvárások terén: a kortárs Japánban az *amae* és a szégyen viszonya a nyugati individualizmus térnyerése miatt bonyolultabbá vált. Sokan szégyellik *amae*-függőségi igényüket, noha az *amae* nem pusztán gyermeki jelenség, hanem a japán társadalmi érintkezés számos területén megjelenik. Doi (1973) szerint az *amae* beépül a felnőttkori interperszonális kapcsolatokba is – például a baráti, munkahelyi vagy akár vezető-beosztott viszonyokba. Az *amae* mögött meghúzódó attitűd egy kimondatlan elvárás: hogy a másik tolerálja apró gyengeségeinket, és gondoskodó megértéssel forduljon felénk. Az *amae* megkönnyíti az alá-fölérendeltségi viszonyok elfogadását. Mivel a felül lévő fél gondoskodást és védelmet nyújt, az alul lévő fél pedig bizalommal támaszkodhat rá, mindkét fél számára érzelmileg kielégítő a hierarchikus kapcsolat. Doi rámutat, hogy az *amae* révén a japán szervezeti és családi struktúrákban paternalista összetartás alakul ki, amely erős csoportkohéziót eredményez (Doi, 1973). Az ideális viszony az egyén és mások között egyfajta „önmagam és mások összeolvadása” (自他合一, *jita gōitsu*) – ez képezi az alapját az egységes csoportoknak, melyekben a szelf, az individuum (個人, *kojin*) bizonyos fokig feloldódik a közösségben (集團主義, *shūdan-shugi*).

Az *amae* a japán kulturális identitás fontos eleme, amely egyszerre járul hozzá a csoportharmonia fenntartásához és az egyén érzelmi jóllétéhez, hiszen az egyén a „Másik” vágyát egyfajta oltalmazó, befogadó közegként éli meg. Fontos azonban megjegyezni, hogy az *amae* normái implicit módon működnek: a japánok számára is sokszor tudattalan keretet adnak a társas érintkezéshez (Shingū, 2010).

Tatemaie és honne dichotómiája

A japán társadalomban központi szerepet játszik a *tatemaie* (建前) és *honne* (本音) kettőssége. Ezek a fogalmak a külső megjelenítés és a belső valóság közti különbséget ragadják meg. A *honne* jelentése az egyén őszinte érzései, véleménye. Ezzel szemben a *tatemaie* jelentése „felszíni előtér”, azaz a kifelé mutatott látszat, a társadalmi elvárásoknak megfelelő megnyilvánulás (Hidasi, 2019).

A *tatemaie* alkalmazásának elsődleges oka a konfliktusok elkerülése és a csoporton belüli *wa* (和, harmónia) fenntartása (Indries, 2009). A japán kommunikációban nem

tartják illendőnek nyíltan kimondani a kritikus véleményt vagy az ellentmondást; ehelyett kerülő utalásokkal, enyhítő kifejezésekkel jelzik a problémát, elkerülve, hogy bárkit nyílt összeütközésben megszégyenítsenek vagy „arcot veszítsen”.

A *tatemae* másik aspektusa, hogy az egyén nem feltétlenül azt teszi vagy mondja, amit valójában szeretne (*honne*), hanem azt, amit szerinte az adott helyzetben elvárnak tőle (Hidasi, 2019). Ez a fajta önkontroll és felszíni alkalmazkodás segít elkerülni a nyílt konfrontációkat, a sértődést és legfőképpen a megszégyenülést, ami abból fakadhat, hogy az illető személyes törekvései nincsenek összhangban a közösség céljaival. A *tatemae* használata különösen fontos hierarchikus viszonyokban. Egy alacsonyabb rangú személy nem mutathat ki nyíltan olyasmit, ami felettesét vagy a hierarchiában fölötte állót kínos helyzetbe hozná, vagy tekintélyét csorbítaná. Ugyanakkor a magasabb rangú fél is élhet a *tatemae* eszközével – például kerülheti a nyílt kritikát –, hogy ne alázza meg beosztottját nyilvánosan. A *tatemae* így mindkét irányban az „arc” megőrzését szolgálja.

Fontos megérteni, hogy a *tatemae*–*honne* dichotómia nem kétszínűség a japán kultúrában, hanem a kulturális logika része. A japán normák szerint erényes dolog figyelembe venni mások érzéseit és az adott társas helyzet követelményeit – még ha ez azzal jár is, hogy az egyén elrejtje valódi véleményét (Hidasi, 2019). A *tatemae* tehát a társas érzékenység és a körülményekhez való alkalmazkodás kifejeződése. A *honne*, a belső igazság megélhető szűk, bizalmi körben (család, közeli barátok – a japán terminológiával *uchi*, azaz „belső kör”) vagy anonim módon (például internetes fórumokon, a névtelenség mögött).

A *tatemae/honne* kettősség lehetővé teszi, hogy a japánok két szinten kommunikáljanak: egy felszíni, udvarias szinten a társadalmi normák szerint, és egy mélyebb szinten a valódi érzéseikkel. Ez a kulturális mechanizmus biztosítja a felszíni békét és együttműködést még akkor is, ha a háttérben esetleg feszültségek húzódnak. „Nyugati” szemmel nézve ez olykor nehezen érthető („miért nem mondják meg egyenesen, mit gondolnak?”), de a japán kontextusban a közvetlenség sokszor udvariatlanságnak számítana. Másfelől az euro-atlanti kultúrákban is működhetnek hasonló udvarias, mondhatni anti-asszertív társas normák – csak nem annyira hangsúlyosak és elvárásszerűek, mint Japánban.

Modernizáció, generációs különbségek, hibrid mintázatok

Az online anonimitás (internetes fórumok, közösségi hálózatok) és a *honne* megélése és kifejezésre juttatása aktuális kérdés, hiszen a digitális tér többféle „nyilvánosságot” kínál. A névtelenség (anonim fórumok, álnéven használt profilok) biztonságosabb csatornát adhat a *honne* kimondásához: panasz kultúrák, tabutémák, indulati levezetés vagy épp stigmatizált élmények megosztása jelenhet meg a „szégyen kockázata” nélkül. Ugyanakkor az SNS sokszor újfajta *tatemae*-kényszert is termel: a gondosan szerkesztett én-kép, a közösségi elvárásokhoz igazodó „látható viselkedés” és az online megszégyenítés kockázata fokozhatja az önkontrollt és a „arc-menedzsmentet”.

A szégyen, az amae-igény és a tatemae-elvárás hármának feszültsége bizonyos jelenségekben szélsőséges formában rajzolódhat ki, és összefüggésbe hozható az egyre több idő eltöltésével a virtuális térben. A *hikikomori* (ひきこもり) a kortárs japán társadalom ismert problémája. A hikikomori – a tartós, súlyos társas visszahúzódás mintázata, amelyben az érintett többnyire otthonába zárkózik, és kerüli az iskolát/munkát, valamint a társas érintkezést – megdöbbentő méreteket öltött Japánban, egyes felmérések szerint több mint egymillió embert érint (Kato et al., 2019). Általában akkor használják a hikikomori fogalmat, ha a visszahúzódás legalább hat hónapig fennáll, és jelentős funkcióromlással vagy szenvedéssel jár. Nem önálló pszichiátriai diagnózis, gyakran más zavarokkal együtt (pl. depresszió, szorongás) jelenik meg, klinikai értelemben az elkerülő személyiségzavar kultúraspecifikus formájának tekinthető. A hikikomori értelmezhető a szégyen szempontjából úgy, mint a társas megmérettetés és az arcvesztés kockázatának radikális elkerülése, amikor a biztonságos amae-támogatás nem tudja ellensúlyozni a külső elvárások nyomását.

A kao (arc) fogalma és az arcvesztés

A *kao* (顔) szó szerint arcot jelent japánul, de társadalmi értelemben az „arc” egy személy társadalmi énjének, presztízsének és becsületének megtestesülése. Ez nagyon hasonló a kínai *liǎn* és *miànzi* fogalomhoz: az „arc” magában foglalja az egyén szociális státuszát, méltóságát és a környezete általi megbecsültségét (Wong & Tsai, 2007). Mondhatjuk, hogy az arc egy személy „jó hírneve” és társadalmi értéke egyben. Az „arc” kulturálisan émikus fogalom, azaz a kultúra tagjai által belülről értett jelentésrétegekre utal – nem pusztán egy nyugati értelemben vett metafora.

A megszégyenítés vagy arcvesztés (面子を失う, *mentsu o ushinau*) a legsúlyosabb szociális büntetések egyike egy szégyenkultúrában. Ha valakit nyilvánosan megszégyenítenek – például kiderül a tisztességtelensége, vagy nyilvánvaló kudarcot vall –, akkor nem csupán őt magát éri szégyen, hanem az egész csoportját. A következmények több szinten jelentkeznek: az arcát veszített személy intenzív szégyent, szorongást és önvádat él át. A szégyen erős pszichés distresszt okozhat: az illető „legszívesebben a föld alá süllyedne”, kerül minden további nyilvános szereplést, és akár depresszív tünetek is jelentkezhetnek nála (Kelemen, 2022). A japán kultúrában nem ritka, hogy akik súlyos szégyenbe keverednek (például botrányos kudarc éri őket), egy időre teljesen visszavonulnak a közélettől, szélsőséges esetben akár öngyilkosságot követnek el – történelmileg lásd a *szepuku* szamuráj hagyományát.

A japán nyelvben létezik a kifejezés: „a ház nevének a meggyalázása” (家の恥 *uchi no haji*) – szó szerint belső szégyen, vagyis a család szégyene. Ha valaki arcot veszít, annak negatív fényét a közösség a hozzátartozóira is kivetíti. A családtagok is szégyenkeznek miatta, és a közösség is ferde szemmel néz rájuk. A hagyományos felfogás szerint az egyén becsülete a család becsülete is; ezért gyakran a rokonok igyekeznek helyrehozni a kárt (bocsánatkérésekkel, jóvátétellel). A név megóvása (名を守る, *na o mamoru*) olyan fontos érték, hogy mindent meg kell tenni a családi név

tisztaságának visszaállításáért (Benedict, 1946). Bizonyos értelemben – főleg a hagyományokat tartó családok esetében, ahol az ősök tiszteletének kultusza még ma is él – egy szégyenteli cselekedet a család nevére, sőt a már elhunyt felmenőkre is szégyent hozhat (名を惜しむ, *na o oshimu*). Így a még élő családtagok szégyenérzete még intenzívebbé válhat.

Aki komoly arcvesztést szenved, az óhatatlanul státuszvesztést könyvel el – elveszíti tekintélyét és hitelességét a közösség szemében. Szélsőséges esetben a közösség kirekeszti vagy kiközösíti az illetőt. Japánban ennek ma is vannak finomabb formái; például, ha egy üzletember hatalmas botrányba keveredik, előfordulhat, hogy soha többé nem tud elhelyezkedni a rangjához méltó pozícióban. A társadalmi emlékezet sokáig megőrzi a szégyen bélyegét. Ugyanakkor a japán kultúra a megváltó bűnbánat (pl. nyilvános bocsánatkérés) lehetőségét is kínálja: a bukott egyén néha látványos mea culpa révén – szó szerint a nyilvánosság előtt meghajolva – részben visszaszerezheti az „arcát”.

Érdeemes megjegyezni, hogy az „arc” megőrzése nem pusztán személyes hiúság kérdése, hanem a társadalmi rend fenntartásának eszköze. Mivel mindenki törekszik arra, hogy elkerülje mások megszégyenítését (hiszen ezzel saját arcvesztését is kockáztatná a csoporton belül), egyfajta kölcsönös óvatosság és udvariasság uralkodik a nyilvános interakciókban (Hidasi, 2019). Ezt sok nyugati megfigyelő túlzott formalitásnak vagy indirektségnek látja, de a háttérben az a közös felismerés áll, hogy mindenkinek van „arca”, amit óvni kell.

A *kao* (arc) a japán kultúrában a személy társas értékének mércéje, amely a közösség visszajelzésein alapul. Az arcvesztés szégyenétől való félelem fontos viselkedésszabályozó erő – sokkal erősebb, mint bármilyen írott törvény vagy szabály. Így érthető, hogy a japán viselkedéskultúra miért annyira szabálykövető és fegyelmezett: mindenki igyekszik úgy viselkedni, hogy se önmaga, se mások „arcán” ne essen folt.

Konfuciánus kultúrkör (Kelet-Ázsia)

A konfuciánus gyökerű kelet-ázsiai társadalmakban – ide sorolhatjuk Kínát, Koreát, Vietnámot és Japánt – a szégyen fogalma szintén központi szerepet játszik, saját terminológiával és árnyalatokkal. A kínai nyelvben két kifejezés is utal a „társas arcra”: *liǎn* (脸) és *miànzi* (面子). A *liǎn* hagyományosan a morális szégyenérzetet jelöli, vagyis az egyén erkölcsi integritását – azt a „belső arcot”, amelyet a személy szégyenérzettel veszít el, ha megszeg egy közösségi normát. Ezzel szemben a *miànzi* inkább a külső presztízs és tekintély fogalma, amit a társadalmi státusz és sikeresség ad, és amit mások elismerése táplál. Mindkettő elvesztése súlyos következményekkel jár: a *liǎn* elvesztése erkölcsi elítéltetéshez, a *miànzi* elvesztése pedig társadalmi leértékelődéshez vezet. Egy kínai mondás szerint „ember nem élhet arc nélkül”, utalva rá, hogy a társas megbecsültség alapvető emberi szükséglet (Han, 2016).

A koreai kultúrában a *nunchi* (눈치) fogalma tartozik ide. Jelentése szó szerint „szem-mérték”, és arra a képességre utal, hogy az egyén kiérzi mások hangulatát, véleményét, s ennek megfelelően viselkedik. A *nunchi* egyfajta társas radar: segít elkerülni, hogy valaki tapintatlanul vagy szégyentelenül olyat tegyen, ami miatt megszólják. Emellett a koreaiaknál használatos a *chemyeon* (체면) kifejezés is a személyes és családi becsület, „arc” fogalmára – ez gyakorlatilag a kínai *miànzi* koreai megfelelője. A *chemyeon* elvesztése szégyent hoz az egyénre és a családjára, ezért a *hwadam* (virágnyelvű beszéd) és a közvetett kommunikáció itt is gyakori a nyílt megszégyenítés elkerülésére (Choi – Kim, 2004).

A vietnámi nyelvben a „*thể diện*” kifejezést használják a társadalmi tekintély és méltóság értelmében (a kínai *miànzi* vietnámi változata). A „becsületes arc” megőrzése rendkívül fontos a vietnámiak számára a közösség előtt – ennek érdekében gyakran még anyagi áldozatot is hoznak. Például egy család akkor is nagy lakodalmat rendez a gyermekének, ha az anyagilag megterhelő, mert a közösség előtti presztízs (*thể diện*) ezt kívánja. Az efféle kulturális elvárások áthatják a mindennapokat és a társas érintkezést (Nguyen, 2015).

A konfuciánus tanítások erős hierarchikus és kollektivista normákat hagyományoztak ezekre a társadalmakra. Az idősök tisztelete, a családi hűség, lojalitás, engedelmesség és a csoport iránti lojalitás elsődleges erények. Ezen értékek megszegése szégyenletesnek számít. Ugyanakkor a belső lelkiismereti aspektus sem hiányzik: a konfuciánus etika az egyéntől is elvár egy belső önreflexiót (pl. „szégyellem magam, ha nem felelek meg apám elvárásainak”). Így a kelet-ázsiai szégyenkultúrákban a külső és a belső kontroll sajátos keveréke figyelhető meg. Az *idzsime* (イジメ、虐め) – az iskolai bántalmazás, a bullying –, ami jelentős társadalmi problémának számít, gyakran a csoportnormák kikényszerítésének és a „mások tekintete” általi fegyelmezésnek a terepe, ahol a tatemaie-szabályok megsértése megszégyenítő szankciókhoz vezethet.

Összességében a konfuciánus kultúrkörben a szégyen a társadalmi kohézió egyik alapja, erősen hat a normakövetésre – az emberek igyekeznek elkerülni a szégyent –, és pozitív kötőanyag is, hiszen a közösen osztott értékek (becsület, tisztesség) erősítik a „mi”-tudatot. Természetesen a globalizáció és a nyugati individualizmus terjedése ezekben az országokban is hoz változásokat, de a hagyományos mintázatok továbbra is mélyen gyökereznek.

Az Ajase-komplexus és a japán szégyenkultúra kapcsolata

A pszichoanalízis univerzális érvényességére vonatkozó freudi tézis a 20. század folyamán számos kulturális kritikával szembesült. Míg a nyugati psziché alapkövének az Ödipusz-komplexusból fakadó, apai tiltáson és belsővé tett törvényen alapuló bűntudat bizonyult, addig más kultúrákban ez a modell hiányosnak vagy akár idegennek hatott. A japán pszichoanalitikus, Kosawa Heisaku (1897–1968) Freud Ödipusz-komplexusának kultúraspecifikus alternatívájaként alkotta meg az Ajase-komplexus (阿閼世コンプレックス) elméletét (Kosawa, 1932). Ez a modell – amely

a buddhista mitológián alapuló Ajase herceg történetét használja pszichológiai mintaként – a lelki dinamika fókuszát az apa–fiú–anya háromszögről az anya–gyermek diádikus kapcsolat ambivalenciájára, a függésre, a haragra és a megbocsátás révén történő helyreállításra helyezi át.

Az Ödipusz-komplexus kritikája és az Ajase-mítosz

Kosawa 1932-ben, Bécsben személyesen mutatta be Freudnak „Kétfajta büntudat: az Ajase-komplexus” című tanulmányát. Ebben amellett érvelt, hogy a freudi szuperegó – mint az apai tilalom internalizált alakja – nem feleltethető meg a japán morális tapasztalatnak. A japán psziché szervezőelve nem egy belső törvény megszegése, hanem a kapcsolati harmónia megbomlása és a „másik tekintete” által kiváltott szégyenérzet (Kosawa, 1932; Fülöp, 2004). Ennek alátámasztására Kosawa segítségül hívta az Ajase-mítoszt (szanszkrit: *Ajātaśatru*). A történetben Idaike (Vaidehī) királyné – attól tartva, hogy múltó szépségével elveszíti férje szerelmét – gyermeket akar. Egy jóslat szerint egy remete lelke fog újjászületni fiaként, ám a királyné türelmetlenségében megöli a remetét, hogy meggyorsítsa a fogantatást. A haldokló remete átka – miszerint a fiú meg fogja ölni apját, Bimbaszárát – elindítja a tragikus ciklust. A bűnös fogantatás miatt Idaike többször is megpróbálja elpusztítani csecsemő fiát, Ajasét (ledobja egy toronyból, kardokkal teli verembe veti), aki csodával határos módon – bár egy torz kisujjal – túléli a kísérleteket. Ez a fizikai jel volt a mítoszban a korai anyai gyermekgyilkossági próbálkozás kitörölhetetlen bizonyítéka, analóg módon Ödipusz dagadt lábához, akit az apja akart elveszejtetni.

A konfliktus akkor érik be, amikor a felnőtt Ajase (Daibadatta biztatására) szembesül szülei gyilkossági kísérletével, amelynek bizonyítéka torz kisujja. Bosszúból letaszítja trónjáról és kivégezteti apját – beteljesítve az átkot –, majd anyjára is karddal támad, amiért az titokban ételt vitt a börtönbe zárt Bimbaszárának. Az anyagyilkosságot egy buddhista szerzetes akadályozza meg, de nem teológiai, hanem társadalomerkölcsi érveléssel: figyelmezteti Ajasét, hogy míg az apagyilkosság a trónért már megesett a történelemben, viszont az anyagyilkosság a legalacsonyabb kasztok szégyenletes cselekedete. Az intervenció tehát nem a belső büntudatra, hanem a külső elvárásoknak való megfelelésre – a társadalmi szégyenre – apellál (Kosawa, 1932). Ajasét tettei után mély szégyennel keveredő büntudat keríti hatalmába, és visszataszító, bűzös fekélyek lepik el a bőrét, melyeket egyedül az anyja, Idaike képes ápolni.

A gyógyulás kulcsa a nyugati modellel ellentétes: nem a leválás és az individuáció, hanem a kapcsolat helyreállítása a cél. Ajasét az anyja annak ellenére is ápolja, hogy a fia gyilkos dühében kis híján megölte. Kosawa (1932) ez alapján megkülönbözteti a megbocsátott bűn felett érzett büntudatot vagy bűnbánatot (懺悔, *zange*) a büntetéstől való félelemből eredő üldöző büntudattól. Ez a reparatív büntudat – melyet Kosawa Melanie Klein „depresszív pozíciójához” hasonlított – csak az anyai megbocsátás után jelenik meg. A fiú felismeri, hogy agressziója, gyilkos indulatai

ellenére az anya fenntartja a kapcsolatot, gondozza – ami a hála, a büntudat és a szégyenérzet bonyolultan összefonódó érzelmeit váltja ki benne.

Ez a dinamika vezet el Takeo Doi (1971/1973) központi fogalmához, az *amae*-hoz (甘え). Az *amae* – ahogy fentebb már kifejtettük – a feltétel nélküli elfogadásra, a passzív, kényeztető függésre irányuló regresszív szükséglet, amely a japán anya–gyermek kapcsolat prototípusa, és áthatja a felnőtt társas viszonyokat is, a csoportkohézió (絆, *kizuna*) affektív bázisát adva. Az Ajase-komplexusban az anya elleni düh lényegében az *amae*-kapcsolat lerombolására irányuló szándék. A történet feloldása – a kölcsönös megbocsátás, a gyógyulás és a diádikus kapcsolat helyreállása (az apa alakja, a paternális autoritás végleg eltűnik) – az *amae* diadalát és az egymásrautaltság (interdependencia) elsődlegességét mutatja a nyugati autonómiával szemben.

Kosawa – majd később Doi és Okonogi – munkássága rámutatott, hogy a japán szelf nem autonóm individuumként, hanem kapcsolati entitásként definiálódik; morális irányítóját az anyai és közösségi tekintetben tükröződő szégyen és a harmónia helyreállításának vágya határozza meg. Ez a modell kulturális alternatívát kínál a pszichoanalízis univerzalizmusával szemben, és mélyebb megértést nyújt arra nézve, hogy Japánban a pszichoanalízis fókusza a megbékélésre, jóvátételre, engesztelésre, a megbocsátott bűn felett érzett szégyen és hála átélésére irányul. Ezen hangsúlyok a kultúraspecifikus pszichoterápiákban (pl. Morita-terápia, Naikan) is megjelennek.

Következtetések

A szégyenkultúra vizsgálata rávilágít arra, hogy az emberi viselkedés szabályozásának mechanizmusai alapvetően kulturálisan meghatározottak. A japán példa – az *amae* függőségétől a *tatemaie-honne* kettősségén át az „arc” megőrzéséig – azt mutatja, hogy egy közösségközpontú társadalomban mennyire mélyen behálózzák az egyén pszichés működését a társas normák és az „arc” megtartásának igénye. A gyermekkorban elsajátított szégyenérzékenység és a csoporthoz való igazodás igénye felnőttkorban is végigkíséri a japán kultúrában szocializálódott embert, láthatatlan gyeplőként irányítva döntéseit és viselkedését.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a szégyenkultúra nem tekinthető sem alacsonyabb rendűnek, sem fejlettebbnek a büntudatkultúránál. Mindkét rendszer a társadalmi rend fenntartásának és az egyéni identitás kialakításának hatékony módja lehet – a maga környezetében. A büntudaton alapuló szociális kontroll egy individualista értékrendű társadalomban működik jól, ahol a belső lelkiismeret a „morális rendőr”. A szégyen-hangsúlyú szociális kontroll viszont egy szoros szövetű közösségben hatásos, ahol a nyilvános megítélés ereje tartja fenn a normákat. Egyik sem abszolút „jobb” a másiknál: mindkettőnek vannak előnyei és hátrányai. Például a szégyenkultúra erős csoportkohéziót adhat, de elnyomhatja az egyéni kreativitást; a büntudatkultúra támogatja az egyéni felelősséget, de atomizálhatja a közösséget.

A globalizáció és a modernizáció új kihívások elé állítják ezeket a hagyományos rendszereket, és hibrid formák kialakulásához vezetnek. Japán – és sok más ország – ma már nem tisztán szégyen- vagy büntudatkultúra, hanem mindkettő elemeit hordozza, gyakran egyazon szervezeten vagy akár személyen belül. Ez a változás azonban lehetőség is: a kétféle megközelítés kombinációja rugalmasabb társadalmi normarendszert hozhat létre.

Végül, a szégyen- és büntudatkultúrák megértése különösen fontos a multikulturális társadalmakban és a nemzetközi érintkezésben. Amikor különböző kulturális háttérrel rendelkező emberek élnek és dolgoznak együtt, elkerülhetetlenek a félreértések, ha nincsenek tisztában a másik „láthatatlan” mozgatórugóival. Az empátikus megértés és a kulturális érzékenység fejlesztése kulcsfontosságú a sikeres interkulturális kommunikációhoz és együttműködéshez. Tudományos szempontból pedig továbbra is izgalmas feladat kutatni, hogyan alakulnak át ezek a kulturális mechanizmusok a változó világban; e vizsgálódásokhoz a pszichoanalízis fontos konceptuális keretet adhat. A fent leírt jelenségek tárgyalási módozatai olyan kulturális-pszichodinamikai keretnek tekinthetők, amelyek más társadalmi, gazdasági és egyéni tényezőkkel együtt segíthetnek a japán és távol-keleti kultúra és viselkedés árnyaltabb megértésében.

Felhasznált irodalom

- Benedict, R. – Szadahiko, M.** (1946). *Krizantém és kard – a japán kultúra újrafelfedezése*. Ford. Koronczi Barbara. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 2006.
- Benjamin, J.** (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon.
- Cairns, D.** (2011). Honour and shame: Modern controversies and ancient values. *Critical Quarterly*, 53(1): 23–41. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8705.2011.01974.x>
- Choi, S.-C. – Kim, K.** (2004). Chemyeon—social face in Korean culture. *Korea Journal*, 44(2): 30–51.
- Creighton, M. R.** (1990). Revisiting shame and guilt cultures: A forty-year pilgrimage. *Ethos*, 18(3): 279–307. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.3.02a00030>
- Doi, T.** (1973). *The Anatomy of Dependence (Amae no kōzō)*. Tokyo: Kodansha International.
- Durt, H.** (1997). Quelques aspects de la légende du Roi Ajase (Ajātaśatru) dans la tradition canonique bouddhique. *Ebisu*, 15.
- Fülöp M.** (2004). A pszichoanalízis története a japán és a kínai kultúrában. *Thalassa*, 15(2): 3–25. [http://thalassa.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(15\)2004_2/003-25_Fulop.pdf](http://thalassa.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(15)2004_2/003-25_Fulop.pdf)
- Geertz, C.** (1988). *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 2001.

- Han, K.-H.** (2016). The feeling of “face” in Confucian society: From a perspective of psychosocial equilibrium. *Frontiers in Psychology*, 7: 1055. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01055>
- Hidasi J.** (2019). *Kommunikáció, kultúra, különbözőség: Interkulturális kommunikáció Kelet és Nyugat között*. Budapest: Scolar.
- Indries K.** (2009). A kapcsolati harmónia lélektana a kelet-ázsiai kollektivisták társadalmakban. In: Fülöp M. (szerk.), *A lélek a kultúrák között. A kulturális különbségek pszichológiája* (179–201). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Indries K. – Szummer Cs.** (2018). *Freud és a felkelő nap országa: A pszichoanalízis Japánban*. Budapest: L'Harmattan.
- Kato, T. A. – Kanba, S. – Teo, A. R.** (2019). Hikikomori: Multidimensional understanding, assessment, and future international perspectives. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 73(8): 427–440. <https://doi.org/10.1111/pcn.12895>
- Kelemen R.** (2022). Szégyen és mentális egészség: a szégyenérzékeny megközelítés előtörténete. *Lege Artis Medicinae*, 32(11–12): 531–541. <https://doi.org/10.33616/lam.32.0531>
- Kohut, H.** (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press
- Kosawa, H.** (1992). Ajase complex: A mother-centered view of sin and forgiveness in the Japanese psyche. In: Kosawa, G. (ed.), *Japanese Contributions to Psychoanalysis* (1–26). Madison, CT: International Universities Press.
- Lacan, J.** (1964). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Ed. J.-A. Miller, trans. A. Sheridan. New York: W. W. Norton, 1998.
- Lebra, T. S.** (1971). The social mechanism of guilt and shame: The Japanese case. *Anthropological Quarterly*, 44(4): 241–255.
- Lebra, T. S.** (1983). Shame and guilt: A psychocultural view of the Japanese self. *Ethos*, 11(3): 192–209. <https://doi.org/10.1525/eth.1983.11.3.02a00020>
- Lewis, M.** (1992). *Shame: The Exposed Self*. New York: The Free Press.
- Mead, M.** (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow.
- Mitchell, S. A.** (2000). *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Nguyen, T. K.** (2015). The “sacred face”: What directs Vietnamese people in interacting with others in everyday life. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 1(3): 246–259.
- Shingū, K.** (2010). Freud, Lacan and Japan. In: Nina Cornyetz, J. Keith Vincent (eds.), *Perversion and Modern Japan: Psychoanalysis, Literature, Culture* (261–271). London: Routledge.
- Stolorow, R. D. – Atwood, G. E.** (1992). *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: Analytic Press

- Tangney, J. P. – Dearing, R. L.** (2002). *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press.
- Wong, Y. J. – Tsai, P.-C.** (2007). Cultural models of shame and guilt. In: J. L. Tracy, R. W. Robins, J. P. Tangney (eds.), *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research* (209–223). New York: Guilford Press.
- Yanagita, K.** (1950). Thinking about Ruth Benedict's "The Chrysanthemum and the Sword": The view of life of the common man. *Japanese Journal of Ethnology*, 14(4): 290–297.