

Ruth Benedict - Mori Szadahiko

# KRIZANTÉM ÉS KARD

A japán kultúra újrafelfedezése

JAPANFOUNDATION

Nyitott Könyvműhely

Budapest, 2006

A kötetben szereplő művek eredeti címe:  
Ruth Benedict: The Chrysanthemum and The Sword  
Patterns of Japanese Culture

Mori Szadahiko: „Kiku to katana” szaihakken

© Ruth Benedict jogutódja, 2006

© Mori Szadahiko, 2006

© Prónai Csaba

JAPANFOUNDATION

A könyv fordítását és kiadását a Japán Alapítvány támogatta.

Fordította: Koronczai Barbara

Lektorálta: Hidas Judit

Kiadja a Nyitott Könyvműhely

Felelős kiadó: Halmos Ádám

Felelős szerkesztő: Halmos Mária

Borítóterv és tipográfia: Baksa Gáspár

Nyomdai munkák: Kontaktprint Nyomda Kft.

Felelős vezető: Aba Béla

ISBN 963 9725 03 X

Előszó a magyar kiadáshoz

Prónai Csaba: Távol és mégis közel. Ruth Benedict és Japán

Ruth Benedict: Krizantém és kard

– A japán kultúra mintái –

Köszönetnyilvánítás

1. A feladat: Japán
2. A japánok a háborúban
3. A megfelelő hely elfoglalása
4. A Meidzsi-reform
5. A korok és a világ adója
6. Az egy tizedred visszafizetése
7. Nincs nehezebb a girinél
8. A név megtisztítása
9. Az emberi érzések területe
10. Az erény dilemmája
11. Önfegyelem
12. A gyerek tanul
13. A japánok a vereség után

Mori Szadahiko: A Krizantém és kard újrafelfedezése

Bevezetés. Miért érdekes a Krizantém és kard?

1. A Krizantém és kard felépítése
  - A cím – már itt is felmerül egy fontos kérdés
  - A Krizantém és kard mint rendszer
2. Ismeretlen világ feltárása
  - A „kulturális minta” kifejezés használata nélkül beszél a „kulturális minta” fogalmáról
  - A statisztikai módszerek alkalmazásának hiánya
  - Új fogalmak rögzítése
3. Öntőforma és térkép
  - A „gyermeki odaadás” fogalmának újraöntése
  - A japánok a dzsint elvetették, és megőrizték az „osztályrendszert”
  - A 3. fejezetben szereplő „térkép” metafora
  - A 4. fejezetben szereplő „térkép” metafora
  - A japánok ambíciói
4. Kényszerítő erő és hajtóerő
  - Két dimenzió
  - A hűség és a gyermeki odaadás kényszerítő erejének és hajtóerejének oldala
  - A giri és a szégyen hajtóereje
  - Függelék
5. Az összehasonlító kultúra nézőpontja

A kapcsolat Whorf nyelvi relativitás tételével  
Példák a természet felszeletelésének japán és amerikai  
módjában mutatkozó jelentős különbségekre  
Senki által nem ismert téma tárgyalása

6. Az emberi érzések területe című fejezet szerepe  
A kérdésselvetés módja ebben a fejezetben  
Még egyszer a „térkép” metaforáról  
A „kard” felé történő rávezetés

7. A szégyen kultúrája  
A félreértelmezett szégyen kultúrája  
Benedict vajon lenézte a szégyen kultúráját?  
Az erény dilemmája

8. A japánok eredetisége  
Kétféle önfegyelem  
A jártasságot célzó nevelés sajátosságai  
A szégyen kultúrájában élve felülemelkedni  
a szégyen kultúráján  
Mester – nemzeti támogatást élvező, irányított álgénius

9. A „krizantém” és a „kard”  
A tulajdonképpeni konklúzió  
A színlelt szabad akarat  
Felelősségteljeség

10. Benedict tévedése

Epilógus

Fiatal olvasók, szárnyaljátok túl a Krizantém és kardot  
Szójegyzék

## ELŐSZÓ A MAGYAR KIADÁSHOZ

NAGYON HÁLÁS VAGYOK Prónai Csabának és Koronczi Barbarának, hogy fáradozásaiknak köszönhetően elkészülhetett Ruth Benedict könyvének, A Krizantém és kard újrafelfedezésének magyar nyelvű kiadása.

A Krizantém és kard két generációval ezelőtt íródott, azonban a róla alkotott vélemények nagyon megoszlanak. Van, aki szerint egy klasszikus, míg más szerint nincs tudományos értéke. Én azonban úgy vélem, hogy sem azok, akik alul értékelik, sem azok, akik nagyra becsülik, nem értik megfelelően. A valódi értéke szerintem összehasonlíthatatlanul magasabb, mint azt a korábbi értékelései közül bármelyik is kifejezte. Könyvemben több dolgot is írtam, amit eddig senki sem mondott, és megkíséreltem ezzel a Krizantém és kard megítélését emelni, azonban mindez messze van az elégségestől. Ami könyvemben áll, az nem több bevezetésnél. Minél többet olvassuk a Krizantém és kardot, annál inkább meg értjük a mélységét. Most egy kötetben olvashatják a két művet, és Önök is felfedezhetik azokat a mély jelentéseket, amelyeket Benedict az írásába foglalt.

A könyvemet japánok számára írtam, de egyáltalán nem szükséges az olvasótábornak rájuk korlátozódnia. Ugyanis a Krizantém és kard érdekes arra, hogy az egész világon olvassák és megértsék, és ha ebben a megértésben segít az én könyvem, akkor kívánatos, hogy azt is olvassák külföldön. A Krizantém és kard alapját képező kulturális relativizmus elengedhetetlenül szükséges a nemzetek közötti béke megvalósulásához. Az embercsoportok között fellépő viták nagy része az egymás meg nem értéséből ered. Úgy gondolom, hogy a kulturális relativizmus – különösen Benedict kulturális relativizmusa – nélkül nem sikerülhet ennek a mélyére látni. Ezért azt kérem Öntől, kedves olvasó, hogy e kötet elolvasása után gondolja újra ezt a fogalmat. Benedict kulturális relativizmusa a másokénál mélyebb éleslátáson alapszik, és már csak ezért is magában foglalja a lehetőséget, hogy nagyban hozzájáruljon a béke megteremtéséhez a világon

Szerzőként mindennél nagyobb örömet okozna számomra, ha ezt megértenék.

2005 tele  
Mori Szadahiko

PRÓNAI CSABA  
TÁVOL ÉS MÉGIS KÖZEL  
RUTH BENEDICT ÉS JAPÁN

HA EGY LISTÁT KELLENE ÖSSZEÁLLÍTANUNK a Japánról szóló legjelentősebb könyvekről, Ruth Benedict Krizantém és kardja minden bizonnyal az elsők közé kerülne. És nemcsak azért, mert 1946-os megjelenése mérföldkőnek számít a japán-tanulmányok történetében, hanem – Margaret Mead (1966a:427) szavaival élve – „roppant nagy hatása miatt is, ami napjainkig befolyásolja azt, ahogyan a japánokról gondolkodunk, igaz, hogy 1948-as japán fordítása óta széles körben éppen azok vitatták a leghevesebben a benne foglaltakat, akikről szól, mégis maradandó befolyást gyakorol arra a módra is, ahogyan a japánok magukról és a kultúrájukról gondolkodnak (Kuwayama 2004:87). Az amerikai antropológusnő monográfiája megkerülhetetlen mindazok számára, akik a japán társadalomról szeretnének valamit érdemben elmondani. Annak ellenére, hogy több mint félévszázad telt már el az első megjelenése óta, Japánban még ma is élő és jól ismert (Kent 1999:183). És szinte hihetetlen, hogy éppen egy olyan szerző Japánról szóló könyve ért el több mint kétmillió eladási példányszámot Japánban, aki sohasem járt abban az országban, és nem is tudott japánul (Fukui 1999:173).

Mindez hogyan lehetséges? Csak néhány szempontot emelek ki a továbbiakban, a teljesség igénye nélkül, annak reményében, hogy segíthetnek közelebb kerülni a lehetséges magyarázatokhoz.

A Japán Kulturális Antropológiai Társaságnak ma közel 2 000 tagja van, ezzel egyike a világ legnagyobb antropológiai közösségeinek (Yamashita 2006:29) Ezt a nevet 2004 áprilisában vette fel az a Japán Etnológiai Társaság, amelyet már 1934-ben létrehozott az etnológusok egy kis csoportja, de a kulturális antropológiát önálló tudományként csak a II. világháború után ismerte el a japán akadémiai élet (Nakane 1974:57). Igaz, hogy az ún. „15 éves háború” korszaka ami a japán hadsereg mandzsúriai inváziójával kezdődött (1931), és 1945 augusztusáig tartott – az antropológia „felvirágzását” eredményezte (Shimizu Bremen 2003:1), ám a vereséggel ez megszakadt, az 1943-as alapítású Etnológiai Intézetet bezárták, és az etnológusok elvesztették állásaikat (Gaillard 2004:207; Nakao 2005:27, 30-31). Ruth Benedict Krizantém és kardja éppen ekkor jeleni meg

A japánok régóta érdekelték az antropológusokat, mégis a II. világháborúig alapvetően csak japánok foglalkoztak ezzel a kérdéssel, akiknek a publikációi ritkán érték el a nyugati világot. És, még ha esetleg nem japán volt is a szerző, ezek a „japán karakternek” jórészt csak impresszionisztikus megfigyelései voltak, tudományosan képzett pszichológusok, szociológusok és antropológusok ilyen jellegű írásai csaknem mind háború utániak (Norbeck-DeVos 1972:21). Csak az 1940-es években válik „Japán” a mainstream (anglofón) antropológiai viták témájává (Robertson 1998:300-301). Az amerikai kutatók figyelmét az Egyesült Államoknak a II. világháborúba való belépése irányította a japán kultúrára, és alapvetően a háborús években kezdődött el az úgynevezett „kultúra és személyiség” irányzat modern technikáit alkalmazva Japán

„antropológiai feltárása” (Norbeck-DeVos 1972:21-22). Benedict azonban csak egy volt a kutatók közül, és még csak nem is az első. A *Krizantém és kard*ban idéz például John Embree jól ismert monográfiájából, a *SuyeMura, A Japanese Village*-ből, ami 1939-ben jelent meg, és ugyancsak tőle az 1945-ös *The Japanese Nation*ből (Robertson 2005:4). Geoffrey Gorer – aki majd az oroszokról írt munkája révén lesz utóbb közismert – 1943-ban publikált egy tanulmányt a japán nemzeti karakterről, Weston LaBarre, a Duke Egyetem akkori tiszteletbeli antropológia-professzora pedig 1945-ben (Suzuki 1980:33). És bár mindkettő erősen hatott a *Krizantém és kard*ra (Sofue 1960:306), Margaret Mead elsősorban Gorer jelentőségét hangsúlyozza, mondván, hogy az általános értelemben a nemzeti karaktertanulmányok, konkrétan pedig az ilyen jellegű japán-tanulmányok előfutárának tekinthető (1966a:426). A *Krizantém és kard* olvasói azonban egyöntetűen azon az állásponton voltak, hogy ez az a könyv, ami a nemzetkarakterológiai tanulmányok csúcspontja (Mintz 1981:154). Bizonyos, hogy ez részben Benedict kiváló írói képességeivel is magyarázható (Lummis 2004:126), hiszen írása egyszerre lenyűgöző és érthető (Janiewski-Banner 2004:VIII). És kifejezetten ez a monográfia tekinthető annak az ideális modellnek, amilyen valamennyi társadalomtudományi írás szívesen lenne (Lummis 2004:126).

A *Krizantém és kard*, ami valóban kivételes szintézise Benedict esztétikai, etnográfiai, morális és polgári érdeklődésének, az életmű utolsó állomása (Diamond 1986:178). Monográfiák sora próbálta már ezt a karriert felvázolni (a legjelentősebbek ezek közül például: Mead 1974; Modell 1983; Caffrey 1989; Lapsley 1999; Banner 2003), megfejteni Benedict varázsának titkát, a tanulmányok sokaságáról nem is beszélve. Nyilvánvaló, hogy életrajzának valamennyi eleme fontos szempont lehet teljesítményének magyarázatához. Például 8 éves korától meglévő részleges süketisége (Modell 1988:1) bizonyára alapvetően hozzájárult introvertált személyiségének (Darnell 1986:159, Sapir nyomán) kialakulásához, Stanley Benedicttel való kapcsolata és házasságuk gyermektelensége egyfelől heteroszexuális orientációjának átalakulásához (Banner 2004:28), egyfajta feminista szemléletének megerősödéséhez, másfelől az antropológiára való rátalálásához segítette (Darnell 2004:45) stb. Ruth Benedict személyiségét ennek megfelelően a műveiben megszólaló hangot – Richard Handler (1990:180) szerint – a legtalálékosabban James Joyce azon szavaival írhatjuk le és foglalhatjuk össze, amelyekkel a fiatal művészt az Ifjúkori önarcképben jellemzi:

„... személyisége, mely kezdetben csak egy kiáltás, hanglejtés vagy hangulat volt, azután áradó és lobogó mesévé vált, végül is mintegy kifinomul a létezésből, úgyszólván megszűnik, személytelenné válik, (...) miként a teremtés Istene, benne vagy mögötte, vagy fölötte marad az alkotásnak, láthatatlanul, művéből kifinomulva, közömbösen” (Joyce é.n.: 279-280).

Benedict kezdetben – Anne Singleton néven – verseket írt (lásd Benedict 1966a, 1986; költészetéről például Mead 1966b; Diamond 1986), és híres nők életrajzain dolgozott (lásd például Benedict 1966b), így érkezett el végül a z antropológiához. Ennek is köszönhető az a magával ragadó stílus, ami a *Krizantém és kard* jellegzetessége, ahová legvégül eljutott. Antropológiai munkásságából emellett még két másik könyv vált széles körben ismertté: egyrészt a *Pattens of Culture* (1934), másrészt a *Race: Science and*

Politics (1940).

Az előbbiben az amerikai Dél-Nyugaton élő zunyik, az északnyugat-partvidéki kwakiutlok és a csendes-óceáni dobuk személyiségét hasonlította össze Azt próbálta bizonyítani, hogy minden kultúrának megvan a rá jellemző konfigurációja, amely bizonyos érzelmeket megerősít, bizonyosakat pedig elfojt a tagjaiban (Kardiner-Preble 1961:208). A konfiguracionalista megközelítés úttörőjeként a kultúrát olyan integrált rendszerként képzelte el, amely jellegzetes személyiségeket produkál (Hollós 1997:37). Az amerikai antropológusnőnek e a kötete több tekintetben is megelőlegezi későbbi írásait (Modell 1999:194-195). Nemcsak abban, hogy ez is – akárcsak a Krizantém és kard – az egyik legnagyobb hatású 20. századi társadalomtudományi munkának számít, hanem relativista megközelítésével és erős antirasszista üzenetével is (Buckser 1997:34-35).

Az 1940-ben megjelenő *Race: Science and Politics*-ben azt vizsgálta, hogyan alapul a rasszizmus vélekedéseken és nem tényeken, és azt az etnocentrizmusra vezette vissza. Hitt az ideák erejében, és az volt a célja, hogy az emberek gondolkodásában megvesse annak alapjait, hogy az emberiség valamennyi tagja összetartozik (Caffrey 1991:45). És ehhez hasonló irányú „világmegváltó” szándék vezérelte őt a *Krizantém és kard* megírásakor is. Azt remélte, hogy befolyásolni tudja azt, ahogyan az amerikaiak, a katonák és a követendő politikai eljárást kialakítók Japánnal majd bánni fognak megszállása során (Janiewski 2004:10), Ennek érdekében amellet érvelt, hogy ha a japán hadvezetést meg akarjuk érteni, nem lehet azt a japán kultúrától függetlenül, abból kiszakítva vizsgálni (Rosenblatt 2004:461; vö. Lummis 2004:129). És bár a *Krizantém és kard* egy sajátos történelmi helyzetbe való beavatkozás szándékával készült, túlélte az aktuális kontextust, talán azért, mert megmutatkozott benne az az öröm is, amit szerzője egy másik kultúra megértése miatt érzett (Fukui 2004:125).

Benedict számára az antropológia annak a lehetőségét jelentette, hogy segítségével megláthatjuk, mi motiválja az embereket és azt, hogy hogyan cselekednek ezek alapján. Mindezt a megértésben jelentkező azon szakadék áthidalásával teszi, amely általában elválasztja egymástól a különböző társadalmakat (Rosenblatt 2004:461). Ő, aki a „kultúra ladyje” volt (Fukui 2004:125), annak legmélyebb értelmében, kétségbevonhatatlanul arra törekedett, hogy a világot biztonságossá tegye a másság számára (Shannon 2004:70). A *Krizantém és kard*ot átható tolerancia éppúgy eredt Benedictnek az amerikai kultúrában – például hallásproblémája, leszbikus szexuális orientációja stb. miatt – érzett marginalizáltságából (Fukui 2004:125), mint annak a kulturális relativizmusnak az értelmezéséből, amelyet a 20. század első felében a prominens antropológiai körök is vallottak (Shannon 2004:73). A kulturális relativizmus ezen új elméletének védelmezői közül – Franz Boas mellett – Benedict volt az, aki azt a toleranciával összekapcsolta (Renteln 1988:57-58), és ebben egyértelműen politikai meggyőződése érhető tetten (Bidney 1953:688). A japánokról szóló beszámolója egyúttal politikai irodalom is (Lummis 2004:127). Ez egy „New York-i entellektüel” (Geertz 1994:366) swiftiánus satírája az Egyesült Államokról (Geertz 1988:128), ami akár az amerikai nemzeti karakterről szóló tanulmányként is olvasható (Kuwayama 2004:88).

A *Krizantém és kard* első japán bírálói ezt nem vették észre. Csak néhány példa a legnegatívabban ítélezők közül:



Curumi Kazuko, egy elismert szociológus, aki már 1947-ben, az angol verziót ismertetve felsorolta mindazokat a kritikákat, amelyek később is megfogalmazódtak, „szörnyen felszínesnek” nevezte, olyannak, ami alapján azt gondolhatjuk, hogy Japán a Fudzsi és a gésákkal egyenlő (Kent 1999:185-186);

Vacudzsi Tecuró – egyike annak a hat vezető japán értelmiséginek, akik a Krizantém és kard japán megjelenésekor a Minzokugaku Kenkjú 1949-es tematikus számában hangol adtak véleményüknek – nem tekinti tudományosan értékelhetőnek Benedict monográfiáját (a japán etnológiai folyóirat e számában szereplő tanulmányokat Mori Szadahiko 2003-ban egy önálló kötetben elemezte);

Cuda Szókcisi 1951-ben – az előbbi filozófushoz hasonlóan – úgy véli, hogy Benedict könyve alapvetően hibás képet rajzol a japán kultúráról (Benneli Nagai 1953:405).

Nem így Alfred Louis Kroeber, aki a Krizantém és kardról írt recenzióját úgy kezdi, hogy a könyvet olvasva büszkeséggel töltötte el, hogy ő is antropológus (1947:469). Az amerikai antropológia doyenjének (Steward 1973:V) ezen megállapítását könnyű lenne az elfogultság vádjával elintézni, de ezek a lelkes szavak jelzik, hogy számára Benedict könyvében a kulturális antropológiai szemlélet lényege mutatkozott meg. Ez azért egyedülálló, mert ez a monográfia nem alapult terepmunkán, tehát módszeréből éppen az hiányzott, ami a kulturális antropológia sine qua nonja. Kroeber ezzel pontosan tisztában volt (hiszen az ismertetés második mondatában tudatja az olvasóval, hogy Benedict nem járt Japánban, és nem is beszélt a nyelvet), mégis ennek tudatában üdvözölte a könyvet olyan műként, amivel szívesen rokonságot vállalt. Ez mindenképpen az antropológusnő tehetségét bizonyítja.

Benedictnek – bár járt terepen – sohasem sikerült részt vennie egy olyan kultúra mindennapi életében, amelynek beszélt volna a nyelvét, és ahol jól ismerte volna az embereket (Mead 1966c:202), terepmunkái csak néhány idős adatközlővel való beszélgetésre korlátozódtak (Metraux 1966:V). A Krizantém és kard esetében alkalmazott sajátos módszer – amit később úgy neveztek el, hogy a „kultúra tanulmányozása a távolból” (Mead-Metraux 1953) – azonban nem pusztán Benedict személyiségéből eredt, hanem a háborús körülményekből is következett, és olyan esetekben alkalmazták, amikor a közvetlen terepmunkára nem volt lehetőség (Bremen 2003:38).

Az antropológusnő 1943-ban kezdett el dolgozni a washingtoni Háborús Információs Irodában (Mead 1972:1), és több országról is készített még ugyanebben az évben összefoglalásokat: például Thaiföldről (lásd Benedict 1952), Romániáról (lásd Benedict 1972). Ezek kevésbé ismertek, mivel az eredetileg kéziratban fennmaradt szövegek csak jóval később és csak egyetemi sokszorosított formában váltak hozzáférhetővé, [1] jóllehet módszertanilag megelőlegezik a Krizantém és kardot (Moore 1997:86). Eredetileg a japánokról is a Háborús-Információs Iroda számára készült egy tanulmány, Japán viselkedési minták (Japanese Behavior Patterns) címmel (Fukui 1999:173), ebből születeti meg később a könyv, és az ahhoz szükséges kutatás módszere ugyanaz volt, mint a thai kultúra bemutatásának esetében is (Benedict 1952:III). Benedict a II. világháborút követően elindított a Columbia Egyetemen egy kutatássorozatot, amelynek során olyan esetekben vizsgálták a nemzeti karaktert, mint például Kína, Csehszlovákia, a

kelet-európai zsidóság, Franciaország, Lengyelország, Szovjetunió, Szíria, Németország stb. Ezekben a vizsgálatokban, amik 1947-től 1953-ig tartottak (tehát Benedict 1948-ban bekövetkezett halála után is), és 16 nemzetre terjedtek ki, még mindig használták a háborús korszak „távolsági” módszerét, jöllehet a háború már véget ért, és a lehetőség adott volt, hogy több országot is meglátogassanak (Barnouw 1963:127). Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az antropológia mellőzheti a terepmunkát, és ez utóbbi kutatásban ezt azokban az országokban, ahol csak lehetséges volt, meg is tették (Mead 1953:661). Azt azonban egyértelművé teszi, hogy Benedictnek a Krizantém és kardban tőkélyre fejlesztett „távolsági” kutatási módszere minden antropológus számára használható.

A nemzetkarakterológiai vizsgálatokról ugyanez nem mondható el. Ez az irányzat az 1960-as években – a „kultúra és személyiség” klasszikus vonalával együtt – el is halt. Érthető, hiszen számos releváns kritika érte (ezek egyik legjobb összefoglalását adja például Bock 1980:132-136). Az a kutatási terület azonban, ami ennek kapcsán az antropológiában fontossá vált, nevezetesen a nevelődés témája, azóta is újra és újra megválaszolásra vár.

Minden kultúrában felnőnek és nevelődnek valahogyan, és minden kultúrában vannak bizonyos minták, a variációk és az egyéni kreativitások sokfélesége ellenére is. A Krizantém és kard népszerűségének több oka közül az egyik minden bizonnyal az, hogy ez az elképzelés még ma is érvényes. És nyilvánvalóan hat Japánban is, hiszen nem az Egyesült Államokban érte el azt a magas példányszámot, amit már említettem. Geertztől (1988:116) tudjuk, hogy ott csak 350 000-et adtak el belőle (legalábbis 1988-ig). És gyanítom, hogy a japán emberek nem mind azért veszik, mert annyira szeretnék elolvasni azt, amivel nem értenek egyet.

A Krizantém és kard részletes bemutatása itt nem szükséges, mivel – a Japan Foundation támogatásának köszönhetően – magyar nyelven egy kötetben jelenhet meg Mori Szadahiko A Krizantém és kard újrafelfedezése című könyvével. A szerző mintha egy olvasószeminárium keretében vezetne végig minket Benedict klasszikus alkotásán, az „új kritika” close reading technikáját alkalmazva (Weimann 1965:86-91). Számára az elemzés kiindulópontja a szöveg és a szerkezet egysége, és a szöveg lehető legalaposabb vizsgálata a legfontosabb (Vasy 2001:70). A Krizantém és kard újrafelfedezése nemcsak azért érdekei olvasmány, mert abból egy japán interpretációját ismerhetjük meg egy amerikai japánokra vonatkozó értelmezéséről, hanem azért is, mert izgalmas és élvezetes olvasmány. Mori érthetően (már-már iskolás módon szájbarágósán) ír, és kiválóan érvel. Ruth Benedicctel már sokan foglalkoztak, a Mori által alkalmazott technika azonban valóban egyedülálló az eddigi szakirodalomban. A Krizantém és kard újrafelfedezése sok tekintetben jobban bizonyítja Benedict jelentőségét mint elődei, valóban olyan dolgokat fedez fel és mutat meg, amiket eddig még senki sem. Mori Szadahiko a magyar kiadáshoz írt előszóban köszönetét fejezi ki Koronczai Barbarának és nekem, holott valójában nekünk kell köszönetet mondanunk az ő könyvéért. És köszönet illeti a Japan Foundationt is: tiszteletet érdemel, hogy támogatták azt, hogy az ő országukról a mi nyelvünkön olvassunk. Ez nemcsak Mori Szadahiko könyvére vonatkozik, hanem a Krizantém és kardra is. Ez utóbbi magyarországi megjelentetése azért is bír különös jelentőséggel, mivel Ruth Benedict – igen nagy

hatása ellenére – egyrészt a hazai szakirodalomban szinte teljesen ismeretlen, másrészt ez az első könyve, ami magyar nyelven napvilágot lát (csak a *Patterns of Culture*-ből jelent meg eddig összesen két fejezet: lásd Benedict 1988, 1997).

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

Banner, Lois W. 2003. *Interwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle*. New York: Alfred A. Knopf

Banner, Lois W. 2004. „The Bo-Cu Plant”. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.) *Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 28-32.

Barnouw, Victor 1963. *Culture and Personality*. Homewood. Illinois: Dorsey.

Benedict, Ruth 1934. *Patterns of Culture*. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin.

Benedict, Ruth 1940. *Race: Science and Politics*. New York: Modern.

Benedict, Ruth 1946. *The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Benedict, Ruth 1966a. Selected poems: 1941. In: *Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict*.

*An Anthropologist at Work*. New York: Atherton Press, 473-490.

Benedict, Ruth 1966b. Mary Wollstonecraft. In: *Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict*

*An Anthropologist at Work*. New York: Atherton Press, 473-490.

Benedict, Ruth 1952. *Thai Culture and Behavior* (September, 1943). Ithaca, New York: Cornell University.

Benedict, Ruth 1972. *Rumanian Culture and Behavior* (November, 1943). Fort Collins, Colorado: Colorado State University.

Benedict, Ruth 1986. Poems. *Dialectical Anthropology* 11 (2-4): 169-173.

Benedict, Ruth 1988. A kultúra mintái. In: Maróti Andor (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből I*. Budapest: Tankönyvkiadó, 191-202.

Benedict, Ruth 1997. A kultúra integrációja. In: Paul Bohannan-Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 253-262.

Bennett, John W.–Michio Nagai 1953. Echoes: Reactions to American Anthropology. *American Anthropologist* 55 (3): 404-411.

Bidney, David 1953. The Concept of Value. In: Alfred Louis Kroeber (szerk.): *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 682-699.

Bock, Philip K. 1980. *Continuities in Psychological Anthropology. A Historical Introduction*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.

Bremen, Jan van 2003. *Wartime Anthropology: A Global Perspective*. In: Akitoshi Shimizu-Jan van Bremen (szerk.): *Wartime Japanese Anthropology in Asia and the Pacific*. Osaka: National Museum of Ethnology, 13-48.

Buckser, Andrew S. 1997. Benedict, Ruth Fulton (1887-1948). In: Thomas Barfield (szerk.): *Dictionary of Anthropology*. Oxford/Malden, Massachusetts: Blackwell, 34-35.

Caffrey, Margaret M. 1989. *Ruth Benedict. Stranger in This Land*. Austin: University of Texas Press.

- Caffrey, Margaret M. 1991. Benedict, Ruth. In: Christopher Winters (szerk.): International Dictionary of Anthropologists. New York/London: Garland, 44-46.
- Darnell, Regna 1986. Personality and Culture. The Fate of the Sapirian Alternative. In: George W. Stocking, Jr. (szerk.): Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 156-183.
- Darnell, Regna 2004. Benedict, Ruth. In: Vered Amit (szerk.): Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology. London/New York: Routledge, 45-47.
- Diamond, Marie J. 1986. Ruth Benedict's Vision Quest. *Dialectical Anthropology* 11 (2-4): 175-178.
- Fukui, Nanako 1999. Background Research for The Chrysanthemum and The Sword. *Dialectical Anthropology* 24 (2): 173-180.
- Fukui, Nanako 2004. The Lady of the Chrysanthemum. Ruth Benedict and the Origins of The Chrysanthemum and The Sword. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.): Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 115-125.
- Giaillard, Gerald 2004. The Routledge Dictionary of Anthropologists. London/New York: Routledge.
- Geertz, Clifford 1988. Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford, California: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford 1994. Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. In Clifford Geertz: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Századvég, 352-368.
- Handler, Richárd 1990. Ruth Benedict and The Modernist Sensibility. In: Marc Manganaro (szerk.): Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 163-180.
- Hollós Marida 1997. Pszichológiai antropológia. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont.
- Ianiewski, Dolores E. 2004. Woven Lives, Raveled Texts. Benedict, Mead, and Representational Doubleness. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.): Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 3-15.
- Ianiewski, Dolores-Lois W. Banner 2004. Introduction. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.): Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, VII-XV.
- Joyce, James é.n. (ford. Szobotka Tibor) Ifjúkori önarckép. Budapest: Szépirodalmi.
- Kardiner, Abram-Edward Preble 1961. The Studies Man. The Major Anthropologists and their Contribution to the Understanding of Culture. Cleveland/New York: World.
- Kent, Pauline 1999. Japanese Perception of The Chrysanthemum and The Sword. *Dialectical Anthropology* 24 (2): 181-192.
- Kroeber, Alfred Louis 1947. Recenzió Ruth Benedict The Chrysanthemum and The Swordjáról. *American Anthropologist* 49 (3): 469-472.
- Kuwayama, Takami 2004. Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Lapsley, Hilary 1999. Margaret Mead and Ruth Benedict. The Kinship of Women.

Amherst: University of Massachusetts Press.

Lummis, C. Douglas 2004. Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.): Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 126-140.

Mead, Margaret 1953. National Character. In: Alfred Louis Kroeber (szerk.): Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 642-667.

Mead, Margaret 1966a. The Postwar Years: The Gathered Threads. In: Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict. An Anthropologist at Work. New York: Atherton Press, 425-438.

Mead, Margaret 1966b. Anne Singleton: 1889-1934. In: Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict. An Anthropologist at Work. New York: Atherton Press, 83-96.

Mead, Margaret 1966c. Patterns of culture: 1922-1934. In: Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict. An Anthropologist at Work. New York: Atherton Press, 201-212.

Mead, Margaret 1972. Introduction to Rumanian culture and behavior. In: Ruth Benedict: Rumanian Culture and Behavior (November 1943), Fort Collins. Colorado: Colorado State University, I-II

Mead, Margaret 1974. Ruth Benedict. New York/London: Columbia University Press.

Mead, Margaret-Rhoda Metraux (szerk.) 1953. The Study of Culture at a Distance. Chicago: University of Chicago Press

Metraux, Rhoda 1966. Foreword. In: Margaret Mead: Writings of Ruth Benedict. An Anthropologist at Work. New York: Atherton Press, III-VII.

Mintz, Sidney W. 1981. Ruth Benedict. In: Sydel Silverman (szerk.): Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology. New York: Columbia University Press, 141-168.

Modell, Judith Schachter 1983. Ruth Benedict. Patterns of a Life. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Modell, Judith 1988. Ruth Fulton Benedict (1887-1948). In: Ute Gacs-Aisha Khan-Jerrie McIntyre-Ruth Weinberg (szerk.): Women Anthropologists. A Biographical Dictionary. New York/AWestport, Connecticut/London: Greenwood Press, 1-7.

Modell, Judith 1999. The Wall of Shame: Ruth Benedict's Accomplishment in The Chrysanthemum and The Sword. Dialectical Anthropology 24 (2): 193-215.

Mori, Szadahiko 2003. Minasigo Kikutokatana no nageki. Tokió: Tokió Toso Suppankai.

Moore, Jerry D. 1997. Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists. Walnut Creek, California/London/New Delhi: Altamira.

Nakane, Chie 1974. Cultural Anthropology in Japan. Annual Review of Anthropology 3: 57-72.

Nakao, Katsumi 2005. The Imperial Past of Anthropology in Japan. In: Jennifer Robertson (szerk.): A Companion to the Anthropology of Japan. Malden, MA/Oxford/Carlton, Victoria: Blackwell, 19-35.

Norbeck, Edward-George DeVos 1972. Culture and Personality: the Japanese. In: Francis L. K. Hsu (szerk.): Psychological Anthropology. Új kiadás. Cambridge, Massachusetts:

Schenkman Publishing Company, 21-70.

- Renteln, Alison Dundes 1988. Relativism and the Search for Human Rights. *American Anthropologist* 90 (1): 56-72.
- Robertson, Jennifer 1998. When and Where Japán Enters: American Anthropology, 1945 to the Present. In: Helen Hardacre (szerk.): *Postwar Development of Japanese Studies*. New York: E. J. Brill, 295-335.
- Robertson, Jennifer 2005. Introduction: Putting and Keeping Japán in Anthropology. In: Jennifer Robertson (szerk.): *A Companion to the Anthropology of Japán*. Maiden, Massachusetts/Oxford/Carlton, Victoria: Blackwell, 3-16.
- Rosenblatt, Daniel 2004. An Anthropology Made Safe for Culture: Patterns of Practice and the Politics of Difference in Ruth Benedict. *American Anthropologist* 106 (3): 459-472.
- Shannon, Christopher 2004. „A World Made Safe for Differences”. Ruth Benedict's *The Chrysanthemum and The sword*. In: Dolores Janiewski-Lois W. Banner (szerk.): *Reading Benedict/reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 70-85.
- Shimizu, Akitoshi-Jan van Bremen 2003. Introduction. In: Akitoshi Shimizu-Jan van Bremen (szerk.): *Wartime Japanese Anthropology in Asia and the Pacific*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1-11.
- Sofue, Takao 1960. Japanese studies by American Anthropologists: Review and Evaluation. *American Anthropologist* 62 (2): 306-317.
- Steward, Julian H. 1973. *Alfred Kroeber*. New York/London: Columbia University Press.
- Suzuki, Peter T. 1980. Case Study: a Retrospective Analysis of Wartime „National Character” Study. *Dialectical Anthropology* 5 (1): 33-46.
- Vacudzsi Tecuró 1949. Kagakuteki kacsu ni taiszuru gimon. *Minzokugaku Kenkjú* 14 (4): 285-289.
- Vasy Géza 2001. Close reading. In: Bárdos László-Szabó B. István-Vasy Géza: *Irodalmi fogalmak kisszótára. Kiegészítéssel*. Budapest: Korona, 70.
- Weimann, Róbert 1965. Az „Új Kritika”. Az új interpretációs módszerek története és bírálata. Budapest: Gondolat
- Yamashita, Shinji 2006. Reshaping anthropology: a view from Japán. In: Gustavo Lins Ribeiro-Arturo Escobar (szerk.): *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford/New York: Berg, 29-48.

Ruth Benedict  
**KRIZANTÉM ÉS KARD**  
A japán kultúra mintái

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

AZOK A JAPÁN FÉRFIAK ÉS NŐK; akik Japánban születtek vagy nevelkedtek, és a háború idején az Egyesült Államokban éltek, nagyon nehéz helyzetben voltak, mert sok amerikai bizalmatlan volt velük szemben. Ezért különös örömmel tölt el, hogy tanúsíthatom, milyen készségesen segítettek, miközben e könyv számára gyűjtöttem anyagot. Köszönetem nagyon nagymértékben őket illeti. Különösen hálás vagyok munkatársamnak, Robert Hashimának, aki itt született, Japánban nevelkedett, és 1941-ben úgy döntött, hogy visszatér az Egyesült Államokba. Háborús gyűjtőtáborba internálták, és én akkor találkoztam vele, amikor Washingtonba jött, hogy az Egyesült Államok háborús irodáiban dolgozzon.

Köszönet illeti a Háborús Információs Hivatalt, mely megbízott azzal a feladattal, amiről ebben a könyvben beszámolok, és különösen professzor George E. Taylort, a Távol-Kelet megbízott igazgatóját, és Alexander H. Leighton parancsnokot, aki a Külföldi Morált Elemző Osztályt vezette.

Szeretném azoknak is megköszönni, akik részben vagy egészben olvasták a könyvet: Leighton parancsnoknak, Clyde Kluckhohn professzornak, dr. Nathan Leitesnek, mindenkinek, aki a Háborús Információs Hivatal munkatársa volt, mialatt a Japán-témán dolgoztam, és akik sokféle módon segédkeztek; Conrad Arensberg professzornak, dr. Margaret Meadnek, Gregory Batesonnak és E. H. Normannek. Hálás vagyok valamennyiük tanácsaiért és segítségéért.

Ruth Benedict



Köszönettel tartozom a kiadóknak, akik engedélyezték, hogy az alábbi kiadványaikból idézzek: Upton Close: Behind the Face of Japan. D. Appleton-Century Company, Inc.; Sir Charles Eliot: Japanese Buddhism. Edward Arnold and Company; Sumie Mishima: My Narrow Isle. The John Day Company, Inc.; Yoshisabura Okakura: Life and Thought of Japan. J. M. Dent and Sons, Ltd.; Etsu Inagaki Sugimoto: A Daughter of the Samurai. Doubleday and Company; Harold Doud ezredes: How the Jap Army Fights. Penguin Books Inc. és Infantry Journal; K. Nohara: True Face of Japan. Jarrolds Publishers (London); E. Oberlin Steinilber: Buddhist Sects of Japan, és Lafcadio Hearn: Japan: An Attempt at Interpretation. The Macmillan Company; John E Embree: Japanese Nation. Rinehart and Company, Inc.; és John E Embree, Suye Mura. The University of Chicago Press.

Ruth Benedict

## A FELADAT: JAPÁN

JAPÁN VOLT A LEGIDEGENEBB ELLENSÉG, akivel az Egyesült Államok valaha is totális harcot vívott. Egyetlen más jelentős ellenféllel vívott háború sem tette szükségessé, hogy ennyire eltérő viselkedési és gondolkodási szokásokat kelljen számításba venni. Ahogy előttünk a cári Oroszország is 1905-ben, egy teljesen felfegyverzett és kiképzett nemzettel vettük fel a harcot, mely nem tartozott a nyugati kulturális hagyományhoz. A háború szabályai, melyeket a nyugati nemzetek az emberi természet tényeként fogadtak el, nyilvánvalóan nem léteztek a japánok számára. Ezáltal a csendes-óceáni háború többé vált, mint partraszállások sorozata a szigetekenél, többé egy páratlan logisztikai problémánál. A legfőbb kérdéssé az ellenség természete vált. Meg kellett értenünk a viselkedésüket, hogy szembeszállhassunk velük.

A nehézségek nagyok voltak. Az elmúlt 75 évben, amióta Japán bezárt kapui megnyíltak, a japánokat a világ bármely más népével kapcsolatban sosem tapasztalt módon, „de ugyanakkorok” fantasztikus sorával írták le. Amikor egy komoly megfigyelő nem a japánokról, hanem valamely más népekről azt írja, hogy példátlanul udvariasak, a legritkábban teszi hozzá, hogy „de ugyanakkor arrogánsak és fennhéjázóak”. Ha azt mondja egy nép tagjairól, hogy mindenkinél merevebb a viselkedésük, nem teszi hozzá, hogy „de ugyanakkor készen állnak az újítások befogadására”. Ha azt mondja, hogy engedelmesek, akkor nem magyaráz arról, hogy nehezen vetik alá magukat a felülről jövő irányításnak. Ha azt mondja, hogy hűségesek és toleránsak, akkor nem jelenti ki, hogy „de ugyanakkor hűtlenek és rosszindulatúak”. Ha azt mondja, hogy valóban bátrak, nem beszél hosszasan gyávaságukról. Ha azt mondja, hogy mások véleményét szem előtt tartva cselekszenek, akkor utána nem azzal folytatja, hogy milyen ijesztő a lelkiismeretük. Ha a hadsereg robotszerű fegyelméről ír, utána nem beszél arról, hogy ennek a hadseregnek a katonái nem engedelmeseznek a parancsnak, és előfordul, hogy nyíltan ellenszegülnek. Ha a nyugati tudományokért lelkesedő emberekről ír, nem részletezi heves konzervativizmusukat. Ha egy olyan népről ír könyvet, ahol az esztétikum kultusza nagyra becsüli a színészeket és a művészeket, és ahol művészet a krizantém termesztése, általában nem szükséges kiegészítenie egy másik könyvvel a kard kultuszáról és a harcosok legmagasabb presztízséről.

Mindazonáltal ezek az ellentmondások alkotják a Japánról szóló könyvek lánc- és vetülékfonalát. És igazak is. A kard és a krizantém egyaránt része a képnek. A japánok a legnagyobb mértékig agresszívok és békések; militaristák és művésziek; pökhendiek és udvariasak; merevek és alkalmazkodóak; engedelmesek és neheztelők, amikor erőszakoskodnak velük; hűségesek és hűtlenek; bátrak és gyávák; konzervatívok és nyitottak az új iránt. Rettentően foglalkoztatja őket, hogy mit fognak más emberek gondolni a viselkedésükről, és ugyanakkor felülkerekednek a vétkeken, ha mások nem tudnak semmit a botlásukról. Katonáik teljesen fegyelmezettek, ugyanakkor engedetlenek.

Amikor Amerika számára fontos lett, hogy megértse Japánt, ezeket és más, hasonlóan szembetűnő ellentmondásokat nem lehetett egyetlen legyintéssel elintézni. Gyors

egymásutánban kerültünk szembe válsághelyzetekkel. Mit lennének a japánok? Lehetséges lett volna a kapituláció invázió nélkül? Bombáznunk kellene a császár palotáját? Mit várhatunk a japán hadifoglyoktól? Mit kell mondanunk a propagandában a japán csapatoknak és a japán anyaországnak, ami amerikaiak életét mentené meg, és gyengítené azt a japán elhatározást, hogy az utolsó emberig harcolnak? A Japánt legjobban ismerők véleménye élesen különbözött. Amikor eljön a béke, a japánok olyanok-e, akik megkövetelik a folyamatos katonai szabályozást a rend fenntartása érdekében? Fel kell-e készülnie csapatainknak, hogy elkeseredett, a végsőkéig kitartó harcosokkal kell küzdeniük Japán fellegráiban? Kell-e Japánban is a francia és az orosz forradalomhoz hasonló forradalom a nemzetközi béke megvalósulásához? Ki vezetné ezt? Lett volna alternatívája a japánok megsemmisítésének? Ezekre a kérdésekre igen eltérő válaszok születtek.

1944 júniusában engem jelöltek ki Japán tanulmányozására. Megkértek, hogy használjak fel minden technikát, ami kulturális antropológusként csak lehetséges, hogy világosan leírjam, milyenek is a japánok. Éppen ezen a kora nyáron kezdett kibontakozni igazi formájában a Japán elleni hatalmas offenzíva. Az emberek az Egyesült Államokban még mindig azt mondták, hogy a háború Japánnal három évig fog tartani, vagy talán tízig, vagy még tovább. Japánban azt mondták, hogy száz évig. Az amerikaiaknak voltak helyi győzelmeik, de Új-Guinea és a Salamon-szigetek több ezer mérföldre voltak az anyaországtól. A hivatalos közlemények nehezen ismerték el a tengeri kudarcokat, és a japán emberek még mindig győztesnek tartották magukat.

Júniusban azonban a helyzet kezdett megváltozni. A második front megnyílt Európában, és már nem volt szükség a katonai prioritásra, amit a vezetés az európai hadszíntérnek biztosított. Látszott a Németország elleni háború vége. A csendes-óceáni térségben csapataink partra szálltak Szaipanon. Ez a hatalmas akció Japán végső vereségének előjele volt. Ettől kezdve katonáink folyamatosan, közvetlen közletről kerültek szembe a japán hadsereggel. És jól tudtuk a harcokból Új-Guineában, Guadalcanalon, Burmában, Attuban, Tarawában és Biakon, hogy félelmetes ellenféllel állunk szemben.

Így 1944 júniusában fontos volt, hogy egy egész sor kérdésre választ kapjunk ellenségünkkel, Japánnal kapcsolatban. Függetlenül attól, hogy az ügy katonai vagy diplomáciai volt-e, hogy a magas politika kérdéseiből született-e, vagy a japán frontvonalak mögött ledobott szórólapokból, minden meglátás fontos volt. A totális háborúban, amiben Japán harcolt, nem csak a tokiói vezetők céljait és motivációit kellett ismernünk, nem csak Japán hosszú történelmét, nem csak a gazdasági és katonai statisztikákat; tudnunk kellett, hogy a kormány mit vár el az emberektől. Meg kellett próbálnunk megérteni a japánok gondolkodását és érzéseit, és a mintákat, amelyekbe ezek a viselkedésmódok illeszkedtek. Ismernünk kellett az ezen cselekvések és vélemények mögött álló szankciókat. Félre kellett tennünk egy időre a premisszákat, melyek alapján amerikaiként viselkedünk, és a lehető legtávolabb kellett tartanunk magunkat attól az egyszerű következtetéstől, hogy egy adott szituációban ők is úgy fognak viselkedni, ahogyan mi.

Nehéz volt a feladatom. Amerika és Japán háborúban állt, és ilyenkor könnyű mindent elítélni, amit az ellenség tesz, és sokkal nehezebb megpróbálni meglátni, hogy ő miként

szemléli a világot a saját szemével. De megkell tenni. A kérdés az volt, hogy a japánok hogyan viselkednek, nem pedig az, hogy mi hogyan viselkednénk a helyükben. Hogy megértsem őket, meg kellett próbálnom forrásként és nem teherként fölfogni a japánok háborús viselkedését. Meg kellett figyelnem, hogyan vezetik magát a háborút, és egy időre ezt nem katonai, hanem kulturális kérdésnek kellett tekintenem. Háborúban csakúgy, mint békeidőben, a japánok jellegzetesen viselkednek. A mód, ahogy a vezetők élénkítik a harci szellemet, megnyugtadják az összezavarodottakat, felhasználják katonáikat a harctéren – megmutatják, hogy ők maguk mit tartanak erősségüknek, miből tudnak tőkét kovácsolni. Követnem kellett a háború részleteit, hogy lássam, amint a japánok lépésről lépésre felfedik magukat.

A tény, hogy nemzeteink háborúban álltak, mindazonáltal elkerülhetetlen módon komoly hátrányt jelentett. Azt eredményezte, hogy mellőznöm kellett a kulturális antropológia legfontosabb technikáját, a terepmunkát. Nem mehettem Japánba, nem lakhattam a házaikban, nem láthattam a mindennapi élet erőfeszítéseit és feszültségeit, nem nézhettem a saját szememmel, hogy ezek közül melyek döntőek, és melyek nem. Nem láthattam őket a döntéshozatal bonyolult folyamatában. Nem láthattam felnőni a gyermekeiket. A japán faluról szóló egyetlen antropológiai tereptanulmány, John Embree Suye Mura című műve, felbecsülhetetlen értékű volt, de számos Japánnal kapcsolatos kérdés, amivel mi 1944-ben szembe találtuk magunkat, még nem merült fel e kötet születésének idején.

Kulturális antropológusként mindezen jelentős nehézségek ellenére bíztam bizonyos technikákban és posztulátumokban, melyeket felhasználhattam. Legalább az antropológusnak fontos módszeréről, a tanulmányozott emberekkel való szemtől szembeni kapcsolatról nem kellett lemondanom. Rengeteg Japánban nevelkedett volt ebben az országban, és megkérdezhettem őket konkrét tapasztalataikról. Megismerhettem, hogyan ítélik meg ezeket, és leírásaikból kitölthettem a tudásunk azon hézagait, amelyekről antropológusként úgy hittem, hogy alapvetők minden kultúra megértésében. Más Japánt tanulmányozó társadalomtudósok, könyvtárakat használtak, múltbeli eseményeket és statisztikákat elemeztek, és a japán propaganda írott vagy beszélt szövegeinek fejlődését követték figyelemmel. Bíztam abban, hogy az általuk keresett válaszok közül számos beágyazódott a japán kultúra szabályaiba és értékeibe, és sokkal kielégítőbben találhatjuk meg őket, ha ezt a kultúrát azok révén tárjuk fel, akik valóban benne éltek.

Ez nem jelenti azt, hogy nem olvastam, és nem lennék hálás azoknak a nyugatiaknak, akik éltek Japánban. A japánokról szóló bőséges irodalom és a Japánban élt sok jó nyugati megfigyelő olyan előnyt jelentett számomra, amivel az antropológusok nem rendelkeznek, amikor az Amazonas forrásvidékére, vagy az új-guineai hegyekbe utaznak egy írásbeliséggel nem rendelkező törzs tanulmányozására. Írott nyelv hiányában ezek a törzsek nem vetik papírra megnyilatkozásaikat. Kevés és felületes a róluk szóló nyugati magyarázat, senki sem ismeri múltbeli történetüket. A terepmunkát végző kutatóknak korábbi tanulmányozók segítsége nélkül kell feltárni a gazdasági életüket, társadalmuk rétegzettségének mértékét, a vallási életük legfontosabb elemeit. Japán tanulmányozásában számos tudós nyomdokain jártam. Antik szövegekben az élet apró

részleteinek leírására bukkantam. Az európaiak és az amerikaiak lejegyezték életszerű tapasztalataikat, és maguk a japánok is igazán egyedülállóan tárták fel önmagukat. Eltérően más keleti emberektől, erős indíttatást éreznek, hogy magukról írjanak. Írtak az életük jelentéktelen apróságairól, és a világ meghódításának tervéről is. Meglepően őszinték voltak, de természetesen nem mutatták be az egész képet, hisz ezt senki nem teszi. Egy japán, aki Japánról ír, döntő fontosságú dolgokat hagy ki, mivel ezek számára olyan megszokottak és láthatatlanok, mint a levegő, amit belélegez. Így vannak ezzel az amerikaiak is, amikor Amerikáról írnak. Ennek ellenére a japánok szerették magukat kitárni.

Úgy olvastam ezeket a forrásokat, ahogy Darwin olvasott, amikor a fajok eredetéről szóló elméletén dolgozott, vagyis odafigyelve arra, amit nem volt módomban megérteni. Mit kell tudnom ahhoz, hogy megértsem az elképzelések egymás mellé helyezését egy országgyűlési beszédben? Mi állhat a mögött, hogy bizonyos tetteket, amelyek bocsánatosnak tűnnek, oly hevesen elítélnék, míg másokat, melyek borzalmasnak tűnnek, könnyedén elfogadnak? olvastam, és közben az örök kérdést ismételtetem magamban: Mi a baj ezzel a képpel? Mit kell tudnom, hogy megértsem?

Moziba is jártam. Japánban írt és készített filmeket néztem: propaganda filmeket, történelmi filmeket, olyanokat, melyek a mai tokiói és a vidéki életről szólnak. Utána átbeszéltem őket japánokkal, akik láttak néhányat ezek közül a filmek közül Japánban, és ők minden esetben úgy tekintettek a hősré, a hősnőre és a negatív hősré, ahogy a japánok, nem pedig úgy, ahogy én. Amikor én összezavarodtam, világos volt, hogy ők nem. A cselekmények és a motivációk nem olyanok voltak, amilyenek én láttam őket, de értelmet nyertek abban, ahogy a film felépült. Akárcsak a regények esetében, sokkal nagyobb különbség volt a között, amit nekem, illetve amit a Japánban nevelkedetteknek jelentettek, mint az elsőre látható volt. Néhányan ezek közül a japánok közül sietve a japán szokások védelmére keltek, míg mások gyűlöltek mindent, ami japán. Nehezen tudnám megmondani, hogy kiktől tanultam többet. Abban a belső képben, hogy az emberek Japánban miként irányítják az életüket, egyetértettek, függetlenül attól, hogy megnyerte a tetszésüket, vagy keserűen elutasították.

Az antropológus az általa tanulmányozott kultúra tagjaitól közvetlenül szerzi be a forrásait és nyer bepillantást ebbe a kultúrába. Ebből a szempontból ugyanazt teszi, amit valamennyi kiváló nyugati megfigyelő, aki Japánban élt. Ha ez lenne minden, amit egy antropológus nyújtani tud, akkor nem remélhetné, hogy hozzájárulhat azokhoz a remek tanulmányokhoz, melyeket ott élt külföldiek írtak a japánokról. Azonban a kulturális antropológust tanulmányai képessé teszik, hogy egy olyan területhez is hozzájáruljon, amit már sokan tanulmányoztak és vizsgáltak.

Az antropológusok számos ázsiai és csendes-óceáni kultúrát ismernek. A japán társadalmi rend és szokások közül sokkal közelebbi párhuzamot találunk a csendes-óceáni szigetek primitív törzseinél is. Némely párhuzam fellelhető Malajziában, mások Új-Guineában vagy Polinéziában találhatóak. Természetesen érdekes elgondolkozni arról, hogy ezek a hasonlóságok vajon nem egykori vándorlásokra vagy érintkezésre utalnak-e, azonban nem ezen lehetséges történelmi kapcsolat miatt voltak számomra értékesek. Inkább azért, mert tudtam, hogy ezekben az egyszerű kultúrákban hogyan működnek

ezek az intézmények, így a talált különbségek és hasonlóságok segítségével közelebb juthattam a japánok életéhez. Voltak némi ismereteim a kontinensen Sziámmal, Burmával és Kínával kapcsolatban is, így össze tudtam hasonlítani Japánt más népekkel, melyek szintén részesei ennek a hatalmas kulturális örökségnek. A primitív törzsekről folytatott kutatásaikkal az antropológusok újra és újra megmutatták, hogy milyen értékes lehet az ilyen kulturális összehasonlítás. Lehetséges, hogy egy törzs szokásai 90 százalékban közösek a szomszédaiéval, de ugyanakkor előfordul az is, hogy átalakítják őket, hogy megfeleljenek egy olyan életmódnak vagy értékrendnek, ami egyetlen más szomszédos csoportra sem jellemző. Lehet, hogy e folyamat során ki kellett selejtezni néhány alapvető rendszert, ami az egészhez viszonyítva kevésnek tűnik, de ezzel egyedi irányba terelődik a jövőbeli fejlődés. Semmi sem hasznosabb egy antropológus számára, mint az olyan emberek közötti különbségek tanulmányozása, akikben az egészet tekintve sok közös vonás van.

Az antropológusoknak hozzá kellett szoktatniuk magukat a saját és mások kultúrája között fennálló legnagyobb különbséghez, és technikáikat erre a sajátos problémára kellett kiélezniük. Tapasztalatból tudják, hogy nagy különbségek vannak a helyzetek között, amelyekkel az emberek az egyes kultúrákban találkoznak, és abban, ahogy a különböző törzsek és népek meghatározzák ezeknek a helyzeteknek a jelentését. Néhány sarkkörü faluban vagy trópusi sivatagban a rokoni kötelezettségek vagy gazdasági cserék olyan törzsi elrendezésével kerültek szembe, amilyenekre a legmerészebb álmukban sem gondoltak. Nemcsak a rokonság és a csere részleteit kellett vizsgálniuk, hanem azt is, hogy mindezek milyen következményekkel járnak a törzs viselkedésében, és hogy az egyes generációkat gyermekkoruktól fogva hogyan tanították arra, hogy úgy folytassák ahogy azt az őseik tették.

A különbségek, a kondicionálásuk és a következményeik iránti szakmai érdeklődés jól használható Japán tanulmányozásakor. Az Egyesült Államok és Japán között mélyen gyökerező kulturális különbségekről mindenki tud. Még olyan népi szólásunk is van a japánokról, amely szerint mi bármit teszünk, ők annak pont az ellenkezőjét teszik. A különbségek ilyen megítélése csak akkor veszélyes, ha egy tanulmányozó megelégszik azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy ezek a különbségek annyira különösek, hogy lehetetlen megérteni az ilyen embereket. Az antropológus tapasztalatból jól tudja, hogy még a legbizarrabb szokásokat sem lehetetlen megérteni. Szakmailag minden más társadalomtudósnál inkább használja a különbségeket forrásként, mint koloncként. Semmi más nem készíti az intézményekés népek iránti oly éles figyelemre, mint a tény, hogy azok rendkívül különösek. Nincs semmi, amit a törzs életében bizonyosnak vehet, és ezért nemcsak néhány kiválasztott dolgot figyel, hanem mindent. Annak, akinek nincs tapasztalata a kultúrák összehasonlító vizsgálatában, a nyugati népek tanulmányozásakor a viselkedés egész területei kerülnek el a figyelmet. Olyan sok mindent vesz magától értetődőnek, hogy nem fedezi fel a mindennapi élet triviális szokásainak sorát és az egyszerű dolgokkal kapcsolatban elfogadott ítéleteket, melyek a nemzet képére nagyban kivetítve sokkal fontosabbak az adott nép jövőjét illetően, mint a diplomaták által aláírt szerződések.

Az antropológusnak ki kellett fejlesztenie technikákat a mindennapok

tanulmányozására, mivel azok a dolgok, amelyek az általa tanulmányozott törzsnél megszokottak voltak, nagyban különböztek a hazájában található megfelelőitől. Amikor megpróbálta megérteni néhány törzs különös rosszindulatát, vagy mások különös félénkségét, vagy amikor megpróbálta kitalálni, hogy egy adott helyzetben hogyan fognak viselkedni és érezni, azt találta, hogy olyan megfigyelésekből és részletekből kell merítenie, amelyeket a civilizált népekkel kapcsolatban ritkán jegyeznek fel. Jó oka volt rá, hogy hiszen ezek fontosságában, és .merte a módszert, ami feltárja őket.

Érdeemes volt megpróbálni ezt Japán esetében is. Csak az emberek létének emberi közhelyeit megfigyelve tudjuk teljes jelentőségében helyesen megítélni az antropológus előfeltevését, mely szerint a primitív törzseknél és a civilizációban előre haladott valamennyi nemzetnél az emberi magatartás egyaránt a mindennapi életben tanult. Az emberek érzése, gondolkodása valamilyen kapcsolatban áll a tapasztalataival, függetlenül attól, hogy mennyire bizarr a viselkedésük vagy a véleményük. Minél inkább zavarba ejtett a viselkedés néhány részlete, annál inkább úgy véltem, hogy valahol a japán kultúrában létezik néhány hétköznapi feltétele ezeknek a furcsaságoknak. Ha a kutatás a mindennapi érintkezés triviális részleteihez vezetett, annál jobb volt. Ez az, amit az emberek tanultak.

Kulturális antropológusként azt is föltételeztem, hogy a viselkedés legizoláltabb részei között is van valamilyen rendszerszerű kapcsolat. Komolyan vettem azt a módot, ahogy a részletek százai mindent átfogó mintákká alakultak. Az emberi társadalomnak az életről szóló terveket kell készítenie a maga számára. Jóváhagy bizonyos módokat, hogy hogyan kell a helyzeteket kezelni és értékelni. Az emberek az adott társadalomban ezekre a megoldásokra a világegyetem alapjaiként tekintenek. Integrálják őket, nem törődve a nehézségekkel. Az emberek, akik elfogadták az értékek egy bizonyos rendszerét, nem élhetnek nélkülük úgy, hogy ne lenne hatástalanság és káosz életük védett részében, ahol az értékek ellentétes sorának megfelelően gondolkodnak és viselkednek. Nagyobb összhangra törekszenek. Biztosítanak maguknak néhány közös, észszerű magyarázatot és motivációt. Szükség van bizonyos fokú konzisztenciára, különben az egész rendszer darabokra hullik.

Így a gazdasági magatartás, a családi rendszerek, a vallási rítusok és a politikai célok fogaskerékszerűen egymáshoz kapcsolódnak. Egyes területeken a változások gyorsabban történnek, mint máshol, és nagy feszültséget okoznak, de maga a feszültség a konzisztencia iránti igényből ered. A mások feletti hatalomra törekvő, írásbeliséggel nem rendelkező társadalmakban ez a szándék a vallási gyakorlatukban legalább annyira kifejeződik, mint a gazdasági tranzakcióikban és a más törzsekkel való viszonyukban. Civilizált népek esetében, amelyek rendelkeznek régi, írott szent könyvekkel, az egyház szükségszerűen megőrzi az elmúlt századok szavait, amiket a törzsek írott nyelv hiányában nem, de lemond a hatalomról azokon a területeken, ahol ütközne a gazdasági és politikai hatalom növekvő nyilvános jóváhagyásával. A szavak fennmaradnak, de a jelentés változik. A vallási dogmák, a gazdasági gyakorlatok és politikák nincsenek különálló, tiszta tavacskák gátjai közé szorítva, hanem túlfolynak feltételezett határaikon, és vizük szétválaszthatatlanul összekeveredik. Mivel ez mindig igaz, a kutató minél inkább megosztja vizsgálatát a gazdaság, a nemek, a vallás és a gyermeknevelés

jelenségei között, annál jobban képes követni, hogy mi is történik az általa tanulmányozott társadalomban. Megfogalmazhatja feltevéseit, és haszonnal szerezhethet adatokat az élet minden területéről. Megtanulhatja látni az igényeket, amelyeket bármely nép támaszt, fogalmazódjanak meg azok politikai, gazdasági vagy morális fogalmakban, mint a szokások és a gondolkodásmód kifejezései, melyet társadalmi tapasztalatukban tanultak. Így hát ez a kötet nem kifejezetten a japán vallásról, gazdasági életről, politikáról vagy családról szóló könyv. Az életvezetés japán előfeltételeit vizsgálja. Leírja ezeket az előfeltételeket, ahogy azok a kérdéses tevékenységtől függetlenül megnyilvánulnak. Arról szól, hogy mi teszi Japánt a japánok nemzetévé.

A 20. század egyik hátránya, hogy még mindig homályos és elfogult nézeteink vannak nemcsak arról, hogy mi teszi Japánt a japánok nemzetévé, hanem hogy mi teszi Amerikát az amerikaiak, Franciaországot a franciák és Oroszországot az oroszok nemzetévé. Ennek hiányában minden ország félreérti a másikat. Kibékíthetetlen különbségeken aggódunk, amikor az egyik 19, a másik egy híján 20, és közös célokról beszélünk akkor, amikor egy nemzet teljes tapasztalata és értékrendszere alapján meglehetősen eltérően viselkedik attól, ahogy azt mi gondoltuk. Nem adunk lehetőséget magunknak, hogy rájövjünk, milyenek is a szokások és az értékek. Ha megtennénk, akkor felfedezhetnénk, hogy egy cselekvés nem szükségszerűen helytelen csak azért, mert nem olyan, mint amelyet mi ismerünk.

Nem bízhatunk száz százalékig abban, amit az egyes népek mondanak saját gondolati és viselkedési szokásaikról. Az írók minden országban igyekeztek képet festeni saját magukról, azonban ez nem könnyű. Az egyes népek más és más lencsén keresztül szemlélik az életet. Nehéz tudatosítani azt a szemet, amin keresztül látunk. Minden nép természetesnek veszi azt, és az embereknek az adott népre jellemző életfelfogását biztosító fókuszlás és perspektíva módját isten által elrendezett képnek tekinti. Ahogy nem várjuk el a szemüveg viselőjétől, hogy ismerje a lencsék formáját, ugyanúgy nem várjuk el az emberektől, hogy elemezzék saját életfelfogásukat. Ha ismerni akarjuk a szemüvegeket, kitanítunk egy optikust, és elvárjuk tőle, hogy képes legyen leírni bármely lencsének a formáját, amit hozzá viszünk. Egy napon bizonyára fel fogjuk ismerni, hogy a társadalomtudósok feladata ezt megtenni a jelenkori világ nemzeteivel.

A feladat egyszerre igényel bizonyos tisztafejűséget és bizonyos nagyvonalúságot. Gyakorlatiasságot igényel, amit a jóakarátú emberek néha helytelenítenek. Az Egy Világ szószólói azt remélik, hogy meggyőzhetik az embereket a világ minden sarkán, hogy a különbség Kelet és Nyugat, feketék és fehérek, keresztények és muzulmánok között csak felületes, és az egész emberi faj azonos gondolkodású. Ezt a nézetet néha testvériségnek nevezik. Nem tudom, hogy a testvériségbe vetett hit miatt miért kell titkolnunk, hogy a japánoknak megvan a saját módjuk az életvezetésre, ahogy az amerikaiaknak is megvan az övék. Néha úgy tűnik, hogy a lágyszívűek jóakarátú doktrínájukat csak egy olyan világra alapozhatják, ahol minden egyes embert azonos negatív alapján hívtak elő. Azonban a más nemzetek tiszteletének feltételeként az ilyen uniformitás megkövetelése olyan neurotikus, mintha ezt a saját feleségünkötől vagy gyerekeinktől várnánk el. A tisztafejűek belenyugszanak, hogy különbségeknek létezniük kell. Tisztelik a különbségeket. A céljuk egy olyan világ, amely a különbségek mellett is biztonságos, ahol



az Egyesült Államok teljes mértékben amerikai lehet anélkül, hogy a világ békéjét fenyegetné, és ugyanígy Franciaország Franciaország, Japán pedig Japán. Bármely kutatónak, aki nincs meggyőződve arról, hogy a különbségeknek a világ fölött lógó Damoklész kardjának kell lenniük, önkényesnek tűnik minden külső beavatkozás, ami meggátolja az élethez való bármilyen hozzáállás beérését. Nem kell attól tartania, hogy ezzel hozzájárulna a világ jelenlegi állapotban való befagyasztásához. A kulturális különbségek támogatása nem jelent egy statikus világot. Anglia nem vesztette el angolságát azért, mert Erzsébet korát Anna királynő kora, majd a viktoriánus kor követte. Ez azért volt, mert az angolok annyira önmaguk voltak, hogy a különböző korokban eltérő modellek és nemzeti létformák lehettek hangsúlyosak.

A nemzeti különbségek szisztematikus tanulmányozása a tisztafejűség mellett egyfajta nagyvonalúságot is igényel. A vallás összehasonlító tanulmányozása csak akkor virágzott, amikor az emberek elég biztosak voltak a saját meggyőződésükben ahhoz, hogy szokatlanul nagyvonalúak legyenek. Lehetnek jezsuiták, arab tudósok vagy hitetlenek, de nem lehetnek fanatikusok. Ugyanígy a kultúrák összehasonlító kutatása sem virágozhat, ha az emberek annyira védik saját életformájukat, hogy az számukra a dolog lényegéből adódóan a világ egyetlen megoldásának tűnik. Az ilyen emberek soha nem tudják meg, hogy más életmódok megismerésével még jobban meg lehet szeretni saját kultúrájukat. Elvágják magukat egy kellemes és gazdagító tapasztalattól. Annyira védekeznek, hogy nincs más alternatívájuk, minthogy elvárják más nemzetektől, hogy elfogadják az ő sajátos megoldásaikat. Ha amerikaiak, akkor a mi kedvenc nézeteinket hangoztatják minden nemzet előtt. Más népek sem tudják jobban átvenni a mi életmódunkat, mint ahogy mi át tudnánk térni a tízes számrendszerrel a tizenkettesre, vagy fél lábon állva tudnánk pihenni, ahogy egyes kelet-afrikai bennszülöttek teszik.

Tehát ez a könyv olyan szokásokról szól, amelyeket elvárnak és természetesnek vesznek Japánban. Azokról a helyzetekről, amikor a japánok számíthatnak udvariasságra, és azokról, amikor nem, amikor szégyent vagy zavart éreznek, és arról hogy mit várnak el önmaguktól. A könyvünkben szereplő állítások ideális forrása az utca embere, bárki lehet az. Ez nem azt jelenti, hogy ez a bárki helyezné önmagát minden egyes sajátos helyzetbe. Azt jelenti, hogy bárki elismerheti, hogy az adott körülmények között ez így lenne. Egy ilyen tanulmány

Célja a gondolat és a viselkedés mélyen megbúvó attitűdjeinek leírása. Még ha írni is sikerül ezt elérni, mindenestre ez az ideális.

Egy ilyen tanulmány hamar eléri azt a pontot, amikor a nagy számú informátor már nem szolgál további megerősítéssel. Például ahhoz, hogy megtudjuk hogy ki kinek és mikor hajol meg, nem szükséges egy egész Japánt átfogó statisztikai vizsgálat; a jóváhagyott és szokásbeli körülményekről szinte bárki beszámolhat, és néhány megerősítés után nem szükséges ugyanezt az információt japánok millióitól beszerezni.

A kutatónak, aki megpróbálja felfedni a posztulátumokat, amelyek alapján Japán felépíti saját életmódját, sokkal nehezebb feladata van, mint a statisztikai megerősítés. Azt várják tőle, hogy beszámoljon arról, hogy ezek az elfogadott gyakorlatok és ítéletek hogyan válnak azokká a lencséké, amelyeken keresztül a japánok a létezését látják. Meg kell állapítania, hogy ezek a posztulátumok hogyan befolyásolják az életfelfogás fókuszát

és perspektíváját. Érthetővé kell tennie őket az amerikaiak számára, akik az életet nagyon más fókuszon keresztül szemlélik. Az elemzés feladatában a döntőbíró nem szükségszerűen „Tanaka szan”, a japán átlagember. Tanaka szan számára a posztulátumok nem explicitek, és az amerikaiaknak íródott értelmezés minden bizonnyal túlzottan erőltetettnek tűnik.

Az amerikai társadalomkutatások ritkán foglalkoztak a civilizált kultúrákat felépítő premisszák tanulmányozásával. A legtöbb tanulmány feltételezi, hogy ezek a premisszák magától értetődőek. A szociológusokat és a pszichológusokat leköti a vélemény és a viselkedés „szóródása”, és a szokásos technika statisztikai. Összeírási adatok tömegét, kérdőívekre és kérdezők kérdéseire adott nagy számú választ, pszichológiai méréseket stb. vetnek alá statisztikai elemzésnek, és igyekeznek levezetni az egyes faktorok függetlenségét vagy egymástól függését. A közvélemény területén az Egyesült Államokban tökéletesre fejlesztették azt a hatásos technikát, hogy a lakosságból tudományosan kiválasztott egyedeket használva kérdezik végig az országot. Így megtudhatjuk, hogy hányan támogatnak, illetve elleneznek egy bizonyos jelöltet valamilyen közhivatalra, vagy egy bizonyos politikát. A támogatókat és az ellenzőket osztályozhatjuk a szerint, hogy vidéki vagy városi, alacsony vagy magas jövedelmű, republikánus demokrata. Egy általános választójoggal rendelkező országban, ahol a törvényeket valójában az emberek képviselői terjesztik elő és iktatják törvénybe, az ilyen eredmények gyakorlati jelentőséggel bírnak.

Az amerikaiak közvélemény-kutatásokban kikérhetik az amerikaiak véleményét, és értelmezhetik az eredményeket, azonban ez egy ezt megelőző lépés alapján lehetséges csupán, ami annyira természetes, hogy nem is szokás említeni, hogy ismerik és természetesnek veszik az életvezetést az Egyesült Államokban. A közvélemény-kutatás a már egyébként is ismert dolgokról mond el még többet. Egy másik ország megértésében a szokások és feltevések szisztematikus minőségi kutatása alapvető ahhoz, hogy a közvélemény-kutatás jó eredményt hozzon. Gondos mintavétellel egy felmérés megmutathatja, hogy mennyien támogatnak vagy elleneznek egy kormányt. De mit mond ez nekünk ezekről az emberekről az állammal kapcsolatos nézeteiken túl? Csak így tudhatjuk meg, hogy a csoportok miről vitáznak az utcán vagy a parlamentben. A kormánnyal szembeni követelmények sokkal általánosabb és állandóbb fontosságúak, mint a pártok erősségét mutató számok. Az Egyesült Államokban a republikánus és demokrata kormány egyaránt egy szükséges rossznak is tekinthető, ami korlátozza az egyéni szabadságot; a kormányzati állás, talán a háborús idők kivételével, nem biztosít az egyénnek olyan pozíciót, mint amit egy azonos munka jelentene egy magánvállalkozásnál. Az állam ilyen modellje össze sem hasonlítható a japán modellel, és még sok európai nemzetével sem. Mindenekelőtt azt kell tudnunk, hogy milyen is az ő modelljük. A véleményük kifejeződik a népszokásaikban, a sikeres emberrel kapcsolatos magyarázataikban, nemzeti történelmük mítoszaiban, a nemzeti ünnepeken előadott beszédekben. Tanulmányozhatjuk őket ezeken az indirekt manifesztációikon keresztül, de ehhez szisztematikus tanulmányozás szükséges.

Az alapvető feltevések, melyeket bármely nép az életről tesz, és a megoldások, amelyeket ezek jóváhagynak, ugyanolyan figyelemmel és részletesen tanulmányozhatók,

mint az, hogy kiderítsük, egy választáson a lakosság milyen arányban fog igennel, illetve nemmel szavazni. Japán olyan ország, amelynek alapvető feltevései nagyon megérték a kutatást. Természetesen amint rájöttem, hogy az én nyugati feltevéseim hol nem illenek bele az ő életfelfogásukba, és volt némi elképzelésem az általuk használt kategóriákról és szimbólumokról, sok ellentmondás, amit a nyugatiak véltek felfedezni a japán viselkedésben, nem volt többé ellentmondás. Kezdtem megérteni, miként lehetséges, hogy maguk a japánok a viselkedés bizonyos erőszakos eltolódásait egy ellentmondásmentes rendszer integráns részének tekintik. Megpróbálhatom megmutatni, hogy miért. Ahogy velük dolgoztam, elkezdtek furcsa kifejezéseket és fogalmakat használni, melyekről kiderült, hogy nagy jelentőséggel bírnak, és tele vannak évszázados érzésekkel. Az erény és a bűn, ahogy a nyugatiak értelmezik, nagyarányú változáson ment keresztül. A rendszer egyedülálló volt. Nem buddhizmus volt, és nem is konfucianizmus. Japán volt – Japán erőssége és gyengesége.

## A JAPÁNOK A HÁBORÚBAN

MINDEN KULTURÁLIS HAGYOMÁNYBAN vannak a háborúnak ortodoxiái, melyek a specifikus különbségek ellenére megegyeznek minden nyugati nemzetnél. Vannak bizonyos hívószavak, hogy az emberek minden erejüket latba vessék a háború érdekében, bizonyos formák a megnyugtatóra a helyi kudarcok esetében, bizonyos szabályszerűségek a halálos áldozatok és az önmagukat megadó arányában, és bizonyos szabályok a hadifoglyok viselkedésében, melyek előre láthatók a nyugati nemzetek közti háborúkban, mivel a nyugati világ háborúra is kiterjedő, hatalmas közös kulturális tradícióval rendelkezik.

Minden mód, amiben a japánok eltértek a nyugati háborús meggyőződéstől, az életfelfogásukról és az ember kötelességeiről való meggyőződésükről szóló forrás volt. Mivel a cél a japán kultúra és viselkedés szisztematikus tanulmányozása, nem fontos, hogy a mi háborús ortodoxiáinktól való eltérés katonai értelemben döntő jelentőségű-e, vagy sem; mindegyik fontos lehet, mert megválaszolandó kérdéseket vetnek fel a japánok személyiségével kapcsolatban. A premisszák, melyeket Japán a háború igazolására használt, ellentétesek voltak Amerikáéival. Máshogy határozták meg a nemzetközi helyzetet. Amerika a háborút a tengelyhatalmak agressziójának tulajdonította. Japán, Olaszország és Németország hódításaikkal igazságtalanul megsértette a nemzetközi békét. Függetlenül attól, hogy a tengelyhatalmak Mandzsúriában, Etiópiában vagy Lengyelországban ragadták magukhoz a hatalmat, azt bizonyította, hogy a gyengék leigázásának rossz útjára léptek. Megsértették az „élni, és élni hagyni”, vagy legalábbis a szabad vállalkozások „nyitott kapuinak” nemzetközi törvényét. Japán más megvilágításban látta a háború okát. Anarchia uralkodott a világban, amíg minden nemzet abszolút szuverén volt; szükségszerű volt harcolni, hogy létrehozzanak egy rangsort – természetesen mindenkit Japán alá helyezve, mivel ők az egyetlen nemzet, amely minden tekintetben valóban hierarchikus, és ennél fogva megértette a „megfelelő hely” elfoglalásának szükségességét. Japánnak, mivel megvalósította az egyesítést és a békét az országban, megszüntette a banditizmust, utakat, elektromos- és acélipart épített ki, és hivatalos adataik szerint a fiatalok 99,5 százalékát taníttatták állami iskolákban, a hierarchia hipotézise alapján fel kellett emelnie az ő elmaradott kistestvérét, Kínát. A nagy kelet-ázsiai fajhoz tartozóként ki kellett zárni a világnak eme részéből az Egyesült Államokat, majd Angliát és Oroszországot, és „el kellett foglalnia a megfelelő helyét”. Minden nemzetnek egy világot kell alkotnia, nemzetközi hierarchiában rögzítve. A következő fejezetben megvizsgáljuk majd, hogy mit jelentett ez a hierarchiának tulajdonított magas érték a japán kultúrában. Ez egy igazán Japánhoz méltó látomás volt, amit meg kellett valósítani. Szerencsétlenségükre az általuk elfoglalt országok ezt nem így látták. Ennek ellenére még a kudarc sem váltotta ki a Nagy Kelet-Ázsia eszméjének erkölcsi megtagadását, és még a hadifoglyaik, akik kevésbé voltak nacionalisták, sem mentek olyan messzire, hogy megkérdőjelezzék Japán céljait a kontinensen és a Csendes-óceán dél-nyugati térségében. Hosszú, hosszú ideig Japán szükségszerűen megőrzi majd néhány

veleszületett attitűdjét, és ezek közül az egyik legfontosabb a hierarchiába vetett hit és bizalom. Ez teljesen idegen az egyenlőségért rajongó amerikaiak számára, mindazonáltal szükséges megértenünk, hogy mit jelentett a hierarchia Japánnak, és ennek révén milyen előnyökhöz jutott.

Japán a győzelemhez fűződő reményeit is az Amerikában uralkodóktól eltérő alapokra helyezte. Azt hangoztatták, hogy a szellem győzni fog az anyag fölött. Amerika nagy, a fegyverei pedig jobbak – hát aztán? Ezt mind előre sejtettük, és számításba vettük. A japánok a következőt olvashatták legnagyobb lapjukban, a Mainicsi Sinbunban: „Ha félnénk a számoktól, ez a háború el sem kezdődött volna. Az ellenség hatalmas erőforrásait nem ez a háború teremtette.”

A civil államférfiak, a hadvezetés és a katonák még a győzelmeik idején is azt hangoztatták, hogy ez nem a fegyverek, hanem a dolgokba, illetve a szellemben vetett hit küzdelme. Amikor mi győztünk, újra meg újra azt ismételték, hogy egy ilyen küzdelemben az anyagi erőnek szükségszerűen buknia kell. Ez a dogma kétségtelenül jó kifogássá vált a saipani és iwodzsimai vereségek idején, de nem azért alkották, hogy a vereségek magyarázatául szolgáljon. A japán győzelmek hónapjai alatt, és már Pearl Harbort jóval megelőzően is elfogadott szlogen volt. Az 1930-as években a fanatikus militarista egykori hadügyminiszter, Araki tábornok „Az egész japán nemzetnek” címzett értekezésében azt írta: „Japán igazi küldetése terjeszteni és dicsőíteni a császárságot az egész világon. Az állomány elégtelensége nem nyugtalanít minket. Miért kellene materiális dolgokon aggódnunk?”

De persze, mint minden háborúra készülő nemzet, ők is aggódtak. Az 1930-as években a nemzeti jövedelemből a fegyverkezésre fordított rész csillagászativá vált. A Pearl Harbor-i támadás idején az egész nemzeti jövedelem közel fele katonai és tengerészeti célokra ment, és a kormány teljes kiadásainak csak 17 százalékát fordították a civil közigazgatással kapcsolatos dolgok finanszírozására. Japán és a nyugati nemzetek közti különbség nem az volt, hogy Japán nemtörődöm lett volna a materiális fegyverkezéssel kapcsolatban. A hajók és a fegyverek pusztán a halhatatlan Japán Szellem külső megjelenései voltak. Csak szimbólumok voltak, ahogy a szamuráj kardja a tulajdonosa erőit szimbolizálja.

Japán ugyanannyira állhatatosan hangoztatta a nem anyagi források fontosságát, mint amennyire Amerika a nagyság elkötelezettje volt. Japánnak ugyanúgy kampányolnia kellett a totális termelésért, mint az Egyesült Államoknak, de a kampánya a saját premisszáin alapult. Azt mondták, hogy a szellem minden és örök; az anyagi dolgok természetesen szükségesek, de alárendeltek. „Az anyagi forrásoknak korlátai vannak”, mondta a japán rádió: „Ez az ok, amiért az anyagi dolgok nem maradnak fenn évezredekig.” Ezt a szellemben vetett bizalmat szó szerint beépítették a háború gyakorlatába; a háborús katekizmus használta a hagyományos, és nem erre a háborúra kitalált – szlogent, hogy „a mennyiséggel szembe a kiképzést, a vassal szembe a testünket állítsuk”. A háborús kézikönyvek azzal a vastagon szedett mondattal kezdődtek, hogy „olvasd el, és megnyered a háborút”. A pilóták, akik apró gépeikkel öngyilkos módon nekirepültek a hadihajóinknak, a szellem anyaggal szembeni felsőbbrendűségének örök példái voltak. Kamikaze Alakulatoknak nevezték őket, mivel a kamikaze az az isteni

szél volt, amely megmentette Japánt Dzsingisz kán inváziójától a 13. században, szétszórva és felborítva szállító hajóikat.

A japán hatóságok még a polgári életben is szó szerint vették a szellemnek az anyagi körülmények feletti dominanciáját. Az emberek kimerültek voltak a gyárakban ledolgozott 12 óra és az egész éjszakai bombázások miatt. „Minél nehezebb a testünk, annál magasabbra emelkedik az akaratunk és a szellemünk.” „Minél fáradtabbak vagyunk, annál jobb a kiképzés.” Az emberek télen fáztak az óvóhelyeken? A rádióban a Dai Nippon Testnevelési Társaság melegítő tornagyakorlatokat rendelt el, ami nemcsak a fűtést és az ágytakarókat helyettesítette, hanem remekül pótolta az élelmet is, amihez már nem lehetett hozzájutni, hogy megőrizze az emberek normális életerejét. „Persze néhányan azt mondhatják, hogy a jelenlegi élelmiszerhiány mellett nem gondolhatunk tornagyakorlatokra. Nem! Minél nagyobb az élelemhiány, annál inkább más módon kell növelnünk a fizikai erőnlétünket.” Vagyis úgy kell erősítenünk a fizikumunkat, hogy még többet használjuk azt. A fizikai energia amerikai felfogása, amely mindig azt számolja, hogy mennyi erőt kell felhasználni, ha előző éjszaka nyolc vagy öt órát aludtunk, hogy a szokásos módon étkeztünk-e, vagy fáztunk-e, egy olyan számítással kerül szembe, amely nem függ az energia raktározásától. Az túlon túl materialista lenne.

A háború alatt a japán híradások még tovább mentek. Csatában a szellem a halál fizikai tényén is felülkerekedhet. Egy híradás egy hős pilótáról és a halál fölött aratott csodálatos győzelméről számol be:

A légi ütközetek után a japán gépek kis, hármás-négyes formációkban tértek vissza a bázisukra. A kapitány az elsőként visszatérő gépek egyikén volt. Miután kiszállt a gépéből, a földön állt, és távcsővel az eget kémlelte. Számolta visszatérő embereit. Sápadtak tűnt, de elég kiegyensúlyozott volt. Miután az utolsó gép is visszatért, megírta a jelentését, és a parancsnokság felé tartott. A parancsnokságon megtette a jelentését a hadtest parancsnokának. Ahogy befejezte a beszámolóját, hirtelen a földre rogyott. Az ott tartózkodó tisztek rohantak, hogy segítsenek, de már halott volt. Amikor megvizsgálták a testét, az már hideg volt, és egy halálos lövedék volt a mellkasába fúródva. Lehetetlen, hogy egy épp most meghalt ember teste hideg legyen. Pedig a halott kapitány teste olyan hideg volt, mint a jég. A kapitánynak már jóval korábban halottnak kellett lennie, és a szelleme volt az, aki megtette a jelentést. Egy ilyen csodálatos eset csak az olyan erős felelősségtudat által válhatott valóra, amilyen a halott kapitány bírt.

Az amerikaiak számára ez persze csak egy kitalált mese, de a művelt japánok nem nevettek ezen a híradáson. Biztosak voltak benne, hogy a japán hallgatók nem fogják túlzó történetnek tartani. Először is kiemelték, hogy a tudósító hitelesen állította, hogy a kapitány tette „csodálatos eset” volt. De miért is ne? A szellem nevelhető; a kapitány nyilvánvalóan az önfegyelem mestere volt. Ha egész Japán tudta, hogy „a nyugodt szellem évezredekig fennmaradhat”, miért ne maradhatott volna néhány órát a légierő kapitányának testében, akinek egész életében a „felelősség” volt a központi szabály? A japánok hitték, hogy fegyelemmel az ember felsőbbrendűvé teheti a szellemét. A kapitány megtanulta ezt, és hasznára vált.

Amerikaiként ezeket a japán túlzásokat egy szegény nemzet kifogásaként vagy egy

megtévesztett nemzet gyerekességüként is értelmezhetjük, és teljesen kihagyhatjuk a számításból. Azonban ha így teszünk, kevésbé leszünk képesek bánni velük a háborúban vagy a békében. Ezeket a nézeteket bizonyos tabukkal és visszautasításokkal, bizonyos tanítási módszerekkel és tanokkal belenevelték a japánokba, és ezek a nézetek nem merő különbségek. Ha az amerikaiak elismerik őket, csak akkor jöhetnek rá, hogy mit jelent a vereség elismerésekor, hogy a szellem nem volt elég, és hogy a védekezés „bambuszláncokkal” csak káprázat volt. Még fontosabb tisztán látnunk, hogy tudomásul vették, az ő szellemük nem volt elegendő, és a csatákban és gyárakban ezt a szellemet az amerikai emberek szellemével mérték össze. Ahogy a vereség után mondták: „Az egyénből kiindulva harcoltak.”

Minden, amit a háború alatt a japánok nemcsak a hierarchia szükségességéről és a szellem felsőbbrendűségéről, hanem a legkülönfélébb dolgokról mondtak, feltárandó terület volt egy összehasonlító kultúrakutató számára. Egyfolytában úgy beszéltek a biztonságról és a harci szellemről, mint ami pusztán Felkészültség kérdése. Minden szerencsétlenségkor, legyen az civil bombázás, vereség Szaipannál, vagy a Fülöp-szigetek elleni támadás sikertelensége, mindig azt mondták az embereknek, hogy ez előrelátható volt, ezért nincs mit aggódni. A rádió a végletekig ment, mert hitte, hogy meg lehet nyugtatni az embereket azzal, ha azt mondjuk, hogy még mindig egy teljesen ismert világban élnek. „Kiska amerikai megszállásával Japán az amerikai bombázók hatósugarába ért. De számoltunk ennek eshetőségével, és megtettük a szükséges előkészületeket.” „Az ellenség minden bizonnyal kombinált támadást fog indítani ellenünk földön, vízen és levegőben, de ezt számításba vettük terveinkben.”

Még azok a hadifoglyok is, akik Japán korai vereségében reménykedtek ebben a kilátástalan háborúban, biztosak voltak benne, hogy a bombázások nem gyengítik meg a japánokat a hazai fronton, „mert előreláthatóak voltak”. Amikor az amerikaiak elkezdték a japán városok bombázását, a Repülőgépgyártók Szövetségének alelnöke ezt nyilatkozta: „Az ellenséges gépek már a fejünk felett vannak. De mi, akik részt veszünk a repülőgépek gyártásában, és akik mindig is számítottunk ennek bekövetkezésére, minden előkészületet megtettünk, hogy megbirkózzunk vele. Ezért nincs ok aggodalomra.” Csak annak biztosításával, hogy minden előrelátott és teljesen megtervezett, tudták folytatni a japánok annak a számukra oly szükséges állításnak a hangsúlyozását, hogy minden az ő akaratuknak megfelelően történik, senki nem kényszerít rájuk semmit. „Nem szabad azt gondolnunk, hogy mi csak passzívan vártuk, hogy megtámadjanak. Mi húztuk magunkhoz az ellenséget.” „Jöjjön az ellenség, ha akar. Ahelyett, hogy azt mondanánk: »Eljött, aminek jönnie kellett« – inkább azt fogjuk mondani –, »eljött, amire vártunk, állunk elébe.«” A parlamentben a tengerészeti miniszter a 18. századi nagy harcos, Takamori Szaigo tanítását idézte: „Két fajta lehetőség van: az egyik, amibe belebotlunk, és a másik, amit mi magunk teremtünk. Nagy nehézségek idején nem szabad elmulasztanunk, hogy megteremtsük a lehetőségünket.” A rádió azt mondta, hogy Jamasita tábornok, amikor az amerikai csapatok bevonultak Manilába, „arcán széles mosollyal” így szólt: „Az ellenség itt van a keblünkön.” „Manila gyors eleste röviddel azután, hogy az ellenség partra szállt a Lingayen-öbölben, csak Jamasita taktikájának eredményeként volt lehetséges, és összhangban van a terveivel. Jamasita hadművelete folyamatosan halad

előre.” Vagyis más szóval, semmi sem tűnt kudarcnak.

Az amerikaiak pont olyan messzire mentek, mint a japánok, csak éppen az ellenkező irányba. Az amerikaiak azért vetették magukat a háborúba, mert belekényszerítenek őket. Megtámadtak minket, ezért meg kell ismertetni az ellenséget a félelemmel. Egyetlen a közkatonákat megnyugtatni akaró szószóló sem volt, aki azt mondta volna Pearl Harbor-ról vagy Bataanról, hogy „ezeket teljesen számításba vettük a terveinkben”. Ehelyett a tisztek azt mondták: „Az ellenség akarta. Megmutatjuk nekik, mit tudunk.” Az amerikaiak egész életüket egy állandó kihívásokkal teli világ függvényévé teszik, és készek elfogadni a kihívást. A japánok biztonságérzete inkább egy olyan életmódon alapszik, amely megtervezett, előre feltérképezett, és ahol a legnagyobb fenyegetés az előre nem láthatóból ered.

A japánok háborúvezetésének egy másik állandó témája szintén rávilágít a japánok életére. Állandóan arról beszéltek, hogy „az egész világ szeme rajtuk volt”, ezért meg kellett mutatniuk, hogy milyen is Japán szelleme. Az amerikaiak partra szálltak Guadalcanalon, és a japán parancs a csapatoknak az volt, hogy „a világ” közvetlenül figyeli őket, és meg kell mutatniuk, hogy milyen fából is faragták őket. A matrózokat figyelmeztették, hogy ha megtorpedózzák a hajójukat, és a parancs szerint ki kell üríteni, akkor a legnagyobb nyugalommal és méltóságteljesen kell felszerelniük a mentőcsónakokat, különben „a világ ki fogja nevetni őket; az amerikaiak filmeket fognak csinálni róluk, és be fogják mutatni New Yorkban”. Az volt a fontos, hogy miként számolnak el magukkal a világ előtt. Az ezzel a ponttal kapcsolatos nyugtalanságuk is egy, mélyen a japán kultúrába beágyazódott dolog volt.

A japánok viselkedésére vonatkozó leghíresebb kérdés a császárral kapcsolatos: Milyen befolyással volt a császár az alattvalóira? Néhány amerikai szerző rámutatott, hogy Japán hét feudális évszázada alatt a császár csak névleges vezető volt. Minden ember közvetlenül a földesurának, a daimjónak tartozott hűséggel, azon túl pedig a legfőbb hadvezérnek, a sógunnak. A császár iránti hűség nem igazán volt kérdés. Ő visszavonultan élt elzárt udvarában, melynek ceremóniáit és tevékenységeit szigorúan meghatározták a sógun rendeletei.

Árulásnak számított, ha akár a legnagyobb földesúr is kifejezte a császár iránti tiszteletét, és az emberek számára a császár olyan volt, mintha nem is létezne. Ezek az amerikai elemzők azt bizonygatták, hogy Japánt csak a történelmén keresztül lehet megérteni. Hogyan tudott a császár egy olyan konzervatív nemzet gyűjtőpontjává válni, mint Japán, ha csak az utóbbi időben rántották elő a feledés homályából? A japán publicisták túl határozottan ismételték a császárnak az alattvalóira gyakorolt halhatatlan befolyását, és az amerikai elemzők szerint ez a bizonygatás csak az álláspontjuk gyengeségét igazolta. Így nem volt ok arra, hogy az amerikai politika a háború alatt kesztyűs kézzel bánjon a császárral. Sokkal inkább meg volt minden okunk arra, hogy a legerősebb támadást indítsuk az ördögi vezér elképzelése ellen, melyet Japán nemrégiben agyalt ki. A császár a modern, nacionalista sintó vallás középpontja volt, és ha aláássuk és kétségbe vonjuk a szentségét, az ellenséges Japán egész struktúrája darabjaira hullik.

Sok hozzáértő amerikai, aki ismerte Japánt, és látta a beszámolókat a frontvonalakról



és a japán forrásokból, ellentétes meggyőződést vallott. Akik éltek Japánban, jól tudták, hogy semmi más nem keserítené el a japánokat annyira, es korbácsolná fel harci kedvüket jobban, mint bármely, a császárt becsmérő megnyilvánulás vagy ellene irányuló nyílt támadás. Nem hitték, hogy a császár támadását a japánok a militarizmus elleni támadásként értékelnék. Úgy látták, hogy a császár iránti hódolat ugyanolyan erős, mint az első világháború utáni években, amikor a „de-mok-ra-sí”<sup>[2]</sup> volt a fő jelszó, és a militarizmus annyira hitelét veszítette, hogy okosabb volt, ha a katonák civil ruhába öltöztek, mielőtt kiléptek Tokió utcáira. Akik egykor Japánban laktak, ragaszkodtak ahhoz, hogy a japánoknak a császáruk iránti tisztelete nem hasonlítható össze a Heil Hitlert-tisztelettel, ami a náci párt sikereinek barométere volt, és összekapcsolódott a fasiszta program valamennyi gonoszságával.

Természetesen a japán hadifoglyok tanúvallomása őket igazolta. A nyugati katonáktól eltérően ezeknek a foglyoknak nem mondták meg, hogy mit mondjanak el, és mit tartsanak titokban, ha elfogják őket, és a legkülönbözőbb témában adott feleleteik feltűnően nem voltak egységesek. A betanítás eme mellőzése természetesen Japán önmagát meg nem adó politikájának volt betudható. Ezt egészen a háború utolsó hónapjáig nem hozták helyre, és még akkor is csak bizonyos hadosztályoknál vagy helyi egységeknél történt meg. A hadifoglyok vallomására kevés figyelmet fordítottak, mert a japán hadsereg véleményének keresztmetszetét képviselték. Nem olyan csapatok voltak, melyek az alacsony harci morál miatt adták meg magukat – és amelyek ezért lettek volna tipikusak. Kevés kivétellel valamennyien sebesült és öntudatlan katonák voltak, akik képtelenek voltak ellenállni, amikor elfogták őket.

A japán hadifoglyok, akik a legvégsőig kitartottak elveik mellett, szélsőséges militarizmusukat a császárból merítették, ők „valósították meg a császár akaratát”, „nyugtatták meg”, és „haltak meg a parancsára”. „A császár vezette az embereket a háborúba, és a mi kötelességünk, hogy engedelmesskedjünk.” De azok, akik elutasították a jelenlegi háborút, és a hódítás jövőbeli japán tervét, rendszerint a császárnak tulajdonították békés meggyőződésüket. A császár minden volt mindenki számára. Akik belefáradtak a háborúba, úgy beszéltek róla, mint „a békeszerető felség”; azt bizonygatták, hogy ő mindig is „liberális volt, és ellenezte a háborút”. „Tódzsó”<sup>[3]</sup> félrevezette.” „A mandzsúriai incidens alatt megmutatta, hogy a hadsereg ellen van.” „A háború a császár tudomása és engedélye nélkül kezdődött el. A császár nem szereti a háborút, és nem engedte volna, hogy belerángassák az alattvalóit. A császár nem tudta, mennyire rosszul bánnak a katonáival.” Ezek nem olyan állítások, mint a német hadifoglyoké, akik bármennyire is azt panaszták, hogy Hitlert elárulták a tábornokai és a fővezérei, mindazonáltal a háborút és a háborús készülődést Hitlernek mint legfőbb felbujtónak tulajdonították. A japán hadifoglyok meglehetősen határozottak voltak abban, hogy a császári udvar iránti hódolat elválasztható a militarizmustól és az agresszív háborús politikától.

Azonban a császár számukra elválaszthatatlan volt Japántól. „Egy császár nélküli Japán nem Japán.” „Japán a császár nélkül elképzelhetetlen.” „A japán császár a japán emberek szimbóluma, a vallási élet középpontja. Ő egy szupervallási lény.” Nem őt okolják a

kudarcért, ha Japán elvesztené a háborút. Az emberek nem tartották felelősnek a császárt a háborúért. „Vereség esetén a kabineté és a katonai vezetőké a felelősség, nem a császáré.” „Még ha Japán elveszíti is a háborút, tízből tíz japán továbbra is mélyen tisztelni fogja a császárt.”

A vélemények ilyenén megegyezése a császár minden bírálaton felüliségéről hamisnak tűnt az amerikaiaknak, akik megszokták, hogy senki emberi lényt ne mentsenek fel a kétkedő vizsgálódás és kritika alól. De kétségtelenül ez volt Japán hangja, még a vereségkor is. A foglyok kihallgatásában legtapasztaltabbaknak az volt a véleménye, hogy szükségtelen volt ráírni minden kikérdező lapra: „Visszautasítja, hogy a császár ellen beszéljen”; ezt minden fogoly visszautasította, még azok is, akik együttműködtek a Szövetségesekkel, és mellettünk szóltak a rádiós sugárzások alkalmával. A hadifoglyokkal készített valamennyi összegyűjtött beszélgetés közül mindössze három volt enyhén császárelenes, és csak egy ment olyan messzire, hogy azt mondja: „Hiba volna a császárt a trónján hagyni.” Egy másik azt mondta, hogy a császár „egy akaratgyenge ember, nem löbb egy bábnál”. A harmadik nem ment túl azon a feltételezésen, hogy esetleg a császár lemond a fia javára, és a monarchia eltörlésével a fiatal japán nők olyan szabadság elérését remélhetik, amelyet az amerikai nőktől irigyeltek.

Így a japán parancsnokok a japánok egyhangú tiszteletére építettek, amikor cigarettát osztottak a csapatoknak „a császár nevében”, vagy amikor a születésnapján elévezték őket, és háromszor meghajolva kelet felé „banzait” kiáltottak velük. „Még amikor az egységek éjjel-nappal bombázásnak voltak kitéve”, csapataikkal reggel és este akkor is együtt kántáltak „a szent szavakat”, melyeket magától a császártól kaptak a fegyveres erők a Katonáknak és Tengerészeknek Szóló Rendeletben, miközben „a kántálás hangja visszhangzott az erdőben”. A militaristák a császár iránti hűség erejét minden lehetséges formában felhasználják. Felszólították embereiket, hogy „teljesítsék Őfelsége kívánságát”, hogy „oszlassák el császáruk minden aggodalmát”, hogy „mutassák ki a tiszteletüket Őfelsége jóindulata iránt”, hogy „haljanak meg a császárért”. A császár akaratának való engedelmesség azonban kétélű dolog. Ahogy sok fogoly mondta, a japánok „elszántan fognak harcolni akár bambuszrudakkal is, ha a császár úgy parancsolja. És rögtön abba fogják hagyni, ha ő úgy dönt”. „Japán holnap megadná magát, ha a császár ilyen parancsot adna.” „Még a – legharcosabb és legnacionalistább – mandzsúriai Kwantung sereg is letenné a fegyvert.” „Csak az ő szavai fogadtathatják el a japán emberekkel a vereséget, és békíthetik meg őket, hogy az újjáépítésért éljenek.”

A császár iránti feltétlen és abszolút hűség feltűnően szemben állt a minden más személyt és csoportot érintő kritikával. A japán lapokban, magazinokban és még a hadifoglyok vallomásaiban is bírálták a kormányt és a katonai vezetőket. A hadifoglyok nyugodtan bevádolták helyi parancsnokaikat, főleg akik nem osztottak a katonákkal a veszélyben és a nehézségekben. Különösen azokat bírálták, akik repülővel elmenekültek, és hátrahagyták csapataikat, hogy harcoljanak. Általában néhány tisztet dicsértek csak, a többieket élesen bírálták. Nem volt jele annak, hogy ne tettek volna különbséget a jó és a rossz között a japán ügyekkel kapcsolatban. Az újságok és a magazinok még az anyaországban is bírálták „a kormányt”. Erősebb vezetést és a harci szellem nagyobb koordinálását követelték, és azt állították, hogy nem kapták meg a kormánytól, ami

szükséges volt. A szólásszabadság korlátozását is bírálták. Jó példa erre 1 1944 júliusában, egy tokiói lapban megjelent beszámoló, melyet egy szerkesztőkből, egykori parlamenti képviselőkből és Japán totalitárius pártjának, a Császári Szabályozást Segítő Szövetségnek vezetőiből álló bizottság állított össze. Az egyik szónok azt mondta: „Véleményem szerint számos módja van a japánok felrázásának, de a legfontosabb a szólásszabadság. Az elmúlt néhány évben az emberek nem mondhatták el őszintén, amit gondoltak. Attól tartottak, hogy megvádolják őket, ha bizonyos dolgokról beszélnek. Haboztak, és megpróbálták valahogy összefoltozni a felszínt, és ezért a köztudat nagyon félénk lett. Így soha nem tudjuk az emberek teljes erejét kiaknázni.” Egy másik szónok is ezt a témát fejtette ki: „Szinte minden este tanácskozást tartok a választókerület tagjaival, és sok mindenről kérdeztem őket, de mindannyian féltek beszélni. Elutasították a szólásszabadságot. Ez semmi esetre sem a megfelelő mód, hogy harcra ösztökéljük őket. Az embereket annyira korlátozza az úgynevezett Háborús Időkre Vonatkozó Különleges Törvény és a Nemzetbiztonsági Törvény, hogy olyan félénkké váltak, mint a feudális kor emberei. Így a felhasználható harci erő most kihasználatlan marad.”

A japánok még a háború alatt is bíralták a kormányt, a Főparancsnokságot és közvetlen feletteseiket. Nem feltétlenül fogadták el helyesnek az egész hierarchiát, a császár azonban kivétel volt. Hogyan volt ez lehetséges, ha az ő elsősége ennyire új keletű volt? A japánok jellemének mely szöglete tette lehetővé, hogy ilyen szent és sérthetetlen pozíciót nyerhessen el? Igazuk volt a japán hadifoglyoknak, amikor azt állították, hogy az emberek utolsó leheletükig fognak harcolni „bambuszláncsaikkal”, amíg ő úgy parancsolja, és békésen el fogják fogadni a vereséget és a megszállást, ha ez a parancsa? Ezzel a képtelenséggel csak minket akartak félrevezetni, vagy netán tényleg ez volt az igazság?

A japánok háborús viselkedésével kapcsolatos mindezen döntő kérdések, kezdve antimaterialista beállítottságuktól egészen a császárral szembeni magatartásukig, az anyaországra és a frontvonalakra egyaránt vonatkoztak. Volt néhány attitűd, ami speciálisan a Japán Hadseregére volt érvényes. Ezek egyike a harcoló erők felhasználhatóságával kapcsolatos. A japán rádió jól ragadta meg az amerikai magatartással szembeni kontrasztot, amikor hitetlenkedéssel írta le George S. McCain admirális, a Formosa harci különítmény parancsnokának kitüntetését.

A kitüntetés hivatalos indoklása nem az volt, hogy McCain parancsnok megfutamította a japánokat. Nem értettük, hogy miért, amikor ez volt, amit a nimitzi közlemény megkövetelt... Nos, McCain admirális kitüntetését azzal indokolták, hogy sikeresen megmentett két sérült amerikai hadihajót, és biztonságban visszakísérte őket a bázisukra. Ez az apró információ azért fontos, mert nem kitaláció, hanem valóság... Nem kérdőjelezzük meg annak igazságtartalmát, hogy McCain admirális valóban megmentett két hajót. Csak arra a szokatlan tényre kívánjuk felhívni a figyelmet, hogy sérült hajók megmentésért az Egyesült Államokban kitüntetés jár.

Az amerikaiakat minden megmentés, a sarokba szorítottaknak nyújtott minden segítség felvillanyoz. Egy bátor tett még hősiebb, ha „sérülteket” ment meg. A Japán bátorság nem ismeri az ilyen megmentést. Még amikor biztonsági berendezésekkel szerelték fel a B-29-eseinket és a harci gépeket, azt is „gyávaságnak” kiáltották ki. A

sajtó és a média újra és újra visszatért a témához. Csak az élet és a halál kockázatának elfogadása volt erény; az elővigyázatosság értéktelennek számított. Ez az attitűd jutott kifejezésre a sebesültek és a maláriás betegek esetében is. Az ilyen katonák sérült áruk voltak, és a számukra nyújtott orvosi ellátás egyáltalán nem volt kielégítő, még annyira sem, amennyire a harcoló erők hatékonysága indokoltta tette volna. Ahogy telt az idő, különféle ellátási nehézségek súlyosbították az orvosi ellátás ilyen hiányát, de nem csak erről volt szó. Szerepet játszott benne a materializmus lenézése; a katonáknak azt tanították, hogy a halál maga a szellem győzelme, és ahogy mi gondoskodunk a betegekről, az szemben áll a hősiességgel – akárcsak a biztonsági berendezések a bombázókon. A japánok a civil életben sem támaszkodtak annyira az orvosokra, mint az amerikaiak. Az Egyesült Államokban minden más szociális intézkedésnél erősebb a sérültek iránti könyörületesség, és ezt a békeidőben Európából érkezett látogatók is gyakran megjegyezték. Ez természetesen idegen a japánok számára. Akárhogy is, a háború alatt a japánok nem képezték ki mentőegységeket, hogy elszállítsák a sebesülteket a tűzvonalból, és elsősegélyt nyújtsanak nekik. Nem létezett a frontvonal, a hátsó vonalak és a távolabbi rekreációs kórházak orvosi rendszere. Az orvosi ellátásra fordított figyelem siralmas volt. Bizonyos kényszerhelyzetekben a kórházban fekvőket egyszerűen megölték. Főleg Új-Guineában és a Fülöp-szigeteken a japánoknak gyakran kellett olyan állásokból visszavonulniuk, ahol volt kórház. Nem volt meg a gyakorlat, hogy addig evakuálják a betegeket és a sebesülteket, amíg van rá lehetőség; csak akkor tettek valamit, amikor a sereg „tervezett visszavonulása” tényleg megtörtént, vagy amikor az ellenség behatolt. Ilyenkor a szolgálatban lévő orvostiszt gyakran lelőtte a kórházban lakókat, mielőtt távozott, vagy a betegek robbantották fel magukat kézigránáttal.

A japánoknak a sérült árukkal szembeni ilyen viselkedése alapvető volt a saját honfitársaikkal való bánásmódban, és ugyanilyen fontossággal bírt abban, ahogy az amerikai hadifoglyokkal bántak. A mi normáink szerint a japánok egyformán bűnösök voltak a saját embereikkel és a foglyaikkal szembeni kegyetlenkedésekben. A Fülöp-szigetek egykori egészségügyi főtitkárja, Harold W. Glaty ezredes, miután 3 évet töltött hadifogolyként Formosán, ezt mondta: „Az amerikai foglyok jobb orvosi ellátásban részesültek, mint a japán katonák. A szövetséges egészségügyi tiszték gondoskodni tudtak az embereikről a fogolytáborokban, míg a japánoknak nem voltak orvosaik. Jó ideig minden egészségügyi személyzetük egy tizedes, majd később egy őrmester volt.”

Japán egészségügyi tisztet egy évben csak egyszer vagy kétszer látott. <sup>[4]</sup>

A legmesszebbmenő túlzás, amelyhez a felhasználható emberanyag eme japán elmélete vezethetett, a megnemadási politikájuk. Bármely nyugati hadsereg, amely ha megtett minden tőle telhetőt, és reménytelen helyzetbe kerül, megadja magát az ellenségnek. Továbbra is dicsőséges katonáknak tekintik magukat, és a nemzetközi egyezménynek megfelelően nevüket visszaküldik hazájukba, így a családjuk tudomást szerezhet róla, hogy életben vannak. Nem szégyenültek meg sem mint katonák, sem mint állampolgárok, sem pedig a családjuk előtt. A japánok azonban másképp határozták meg a helyzetet. A becsület összekapcsolódott a halálig tartó küzdelemmel. Reménytelen helyzetben a japán katonának meg kell ölnie magát az utolsó kézigránátjával, vagy egy

tömeges öngyilkos támadás keretében fegyvertelenül kell nekirontania az ellenségnek. De nem adhatja meg magát. Még ha akkor került fogságba, amikor sebesült vagy eszméletlen volt, akkor „sem járhatott többé emelt fővel Japánban”; megszégyenült, korábbi életéhez képest „halott” volt.

Természetesen voltak a megadást tiltó parancsok, de nyilvánvalóan nem volt szükség sajátos hivatalos oktatásra a fronton. A hadsereg olyan mértékig eleget tett ennek a szabálynak, hogy az észak-burmai hadjáratban az elfogottak és az elesettek aránya 142 a 17166-hoz volt. Ez 1:120-as arány volt. A fogolytáborba került 142 főből egy kisebb létszámtól eltekintve mindenki sebesült vagy eszméletlen volt, amikor elfogták; csak néhányan voltak, akik egyedül vagy 2-3 fős csoportokban „megadták magukat”. A nyugati nemzetek hadseregeiben szinte közhelyszerű, hogy a csapatok egyharmados vagy egynegyedes veszteség esetén feladják a küzdelmet; a megadók aránya 4:1. Amikor először Indonéziában észlelhető számú japán csapat adta meg magát, az arány 1:5 volt, ami óriási növekedést jelentett az észak-burmai 1:120-hoz képest.

Így a japánok számára a hadifogollyá lett amerikaiak a megadás pusztá ténye miatt becstelenné váltak. „Sérült áruk” voltak még akkor is, ha a sebesülések, a malária vagy a vérhas nem helyezte őket a „teljes ember” kategóriáján kívülre. Sok amerikai leírta, hogy milyen veszélyes dolog volt a nevetés a fogolytáborokban, és mennyire ingerelte ez az őreiket. A japánok szemében őket nagy szégyen érte, és keserű volt számukra, hogy az amerikaiak nem voltak ennek tudatában. Az amerikai foglyoknak ugyanolyan parancsoknak kellett engedelmeskedniük, mint amit a japán őröktől a saját japán tisztjeik elvártak; az erőltetett menetek és a zsúfolt hajókon történő szállítás mindennapos volt számukra. Az amerikaiak azt is elmondták, hogy az őrk mennyire szigorúan megkövetelték a szabályok megsértésének leplezését; a legnagyobb bűn a szabályok nyílt megkerülése volt. A táborokban, ahol a foglyok napközben az utakon vagy üzemekben dolgoztak, a szabály, hogy tilos ételt magukkal visszavinni, néha csak üres szó volt – amennyiben a gyümölcsöt és a zöldségeket elrejtették. Ha láthatóak voltak, az felháborító véteknek számított, ami azt jelentette, hogy az amerikaiak semmibe vették az őrk hatalmát. A hatalommal való nyílt szembeszállást súlyosan megtorolták, még ha az csak egyszerű „visszabeszélés” volt is. A visszabeszéléssel kapcsolatos japán szabályok a civil életben is nagyon szigorúak, és a saját katonai gyakorlatuk is keményen büntette. Nem a fogolytáborokban történt atrocitások és kegyetlenkedések felmentése, hogy különbséget teszünk a kegyetlenkedések és a kulturális szokások következményei között.

Különösen a harcok kezdeti szakaszában az elfogás miatti szégyenérzetet erősítette a japánok valós hite, hogy az ellenség megkínoz és megöl minden foglyot. A rémhír, hogy tankokkal hajtottak keresztül a Guadalcanalnál elfogottak testén, szinte az egész országot bejárta. Néhány japánt, aki megpróbálta feladni magát, a csapataink olyan gyanakvással fogadtak, hogy elővigyázatosságból megölték őket, és ez a gyanú gyakran beigazolódt. A Japánok, akiknek nem maradt másuk, mint a halál, gyakran büszkék voltak rá, ha magukkal vihettek egy ellenséget a halálba; ezt akkor is megtehették, miután elfogták őket. Ahogy egyikőjük mondta, „ha eldőlt, hogy feláldozzuk magunkat a győzelem oltárán, szégyen volna hősiest tett végrehajtása nélkül meghalni”. Ezek a lehetőségek óvatosságra intették a seregünket, és csökkentették az önmagukat megadók

számát.

A megadás iránt érzett szégyent mélyen beleégették a japánok tudatába. Természetesnek fogadtak el egy viselkedést, ami idegen volt a mi számunkra. A mi háborús szokásaink azonban éppúgy idegenek voltak az ő számukra. Megdöbbenve becsmérelték az amerikai hadifoglyokat, akik kérték, hogy jelentsék a nevüket a kormányuknak, hogy a családjuk megtudja, életben vannak. A közkatonákat legalábbis meglehetősen felkészületlenül érte az amerikai csapatok megadása Bataannál, mert úgy hitték, hogy azok japán módon fognak küzdeni. Elfogadhatatlan volt számukra a tény, hogy az amerikaiak számára nem szégyen hadifogolynak lenni.

A legmelodrámaibb különbség a nyugati és a japán katonák viselkedése között kétségtelenül az együttműködés, melyet az utóbbiak hadifogolyként tanúsítottak a szövetséges erőkkal. Nem ismerték az életre vonatkozó szabályokat, melyek érvényesek lettek volna ebben az új helyzetben; megszágyenültek, és az életük japánként véget ért. Csak a háború utolsó hónapjaiban akadtak néhányan, akik a háború kimenetelétől függetlenül a hazatérést fontolgatták. Néhányan azt kérték, hogy öljék meg őket, „de ha a szokásaitok nem engedik ezt meg, akkor mintaszerű fogoly leszek”. Többek voltak mintaszerű foglyoknál. Az öreg katonák és akik hosszú éveken keresztül szélsőséges nacionalisták voltak, meghatározták a lőszerraktárak helyét, gondosan elmagyarázták a japán erők helyzetét, propagandaszövegeket fogalmaztak, és együtt repültek a bombázó pilótákkal, hogy elvezessék őket a katonai célpontokhoz. Olyan volt, mintha új lapot nyitottak volna; ami az új oldalon állt, az az ellenkezője volt az előző oldalon írottaknak, de ugyanazzal a hűséggel követték.

Ez a leírás természetesen nem minden hadifogolyra érvényes, néhányan engesztelhetetlenek voltak. Mindenesetre bizonyos kedvező feltételeket kellett teremteni, hogy a fenti viselkedés lehetővé váljon. Az amerikai hadsereg parancsnokai nagyon is érthető módon vonakodtak elfogadni a japánok segítségét, és voltak táborok, ahol meg sem kísérelték felhasználni, amit nyújthattak volna. Azonban ezekben a táborokban később feladták az eredeti gyanút, és egyre jobban és jobban bíztak a japánok jóhiszeműségében.

Az amerikaiak nem várták ezt a hirtelen fordulatot a hadifoglyoktól, mert ez nem felelt meg a mi szokásainknak. A japánok azonban úgy viselkedtek, hogy ha feltettek mindent az életvitel egyfajta vonalára, és ha az nem járt sikerrel, akkor természetesen egy másik vonalat választottak. Olyan viselkedés ez, amire számíthattunk a háború utáni években is, vagy sajátosan csak a fogságba esett katonákra volt jellemző? Mint a japán viselkedés más sajátosságai, melyek a háború alatt előtérbe kerültek, kérdéseket vetettek fel az egész életmódról, amelytől függtek, az intézményeik működéséről és a tanult viselkedésükről.

## A MEGFELELŐ HELY ELFOGLALÁSA

A JAPÁNOK MEGÉRTÉSÉT CÉLZÓ minden kísérletnek az ő magyarázatukkal kell kezdődnie arról, hogy mit jelent számukra „a megfelelő hely elfoglalása”. A rendbe és a hierarchiába vetett bizalmuk és a mi hitünk a szabadságban és egyenlőségben távol áll egymástól, és nehéz a hierarchiát egy lehetséges társadalmi mechanizmusként helyesen értelmeznünk. Japánnak a hierarchiába vetett bizalma alapvető minden emberek közötti kapcsolatban, és az embereknek az állammal való kapcsolatában, és csak bizonyos nemzeti intézmények, mint például a család, az állam, a vallási és gazdasági élet leírásával érthetjük meg az életfelfogásukat.

A japánok a nemzetközi kapcsolatok egész problémáját a hierarchiáról alkotott saját elképzelésük tükrében nézték, és belső problémáikat is ugyanennek a fényében látták. Az utolsó évtizedben úgy vélték, hogy a piramis csúcsára törnek, és most, hogy ezt a pozíciót inkább a nyugati nemzetek foglalják el, a hierarchiáról alkotott elképzelésük természetesen alapjául szolgál annak is, hogy elfogadják a jelenlegi helyzetet. Nemzetközi dokumentumaik állandóan ennek fontosságáról szólnak. Az 1940-ben Németországgal és Olaszországgal közösen aláírt háromhatalmi egyezmény előszavában ezt olvassuk: „Japán, Németország és Olaszország kormánya ezt a tartós béke előfeltételének tekinti, hogy a világ valamennyi nemzete elfoglalhassa megfelelő helyét”, és az aláírás nyomán kiadott császári rendelet is ugyanezt mondja:

Császári őseink által ránk hagyományozott feladat, amit éjjel-nappal a szívünkben hordunk, hogy a mi igazságunkat kiterjesszük az egész bolygóra, és a világot egyetlen családdá tegyük. Abban a rendkívüli válsághelyzetben, amivel a világ most szembenéz, úgy tűnik, hogy a háború és a zűrzavar egyre inkább súlyosbodik, és az emberiség felmérhetetlen csapásokat szenved el. Erősen reméljük, hogy ez a felfordulás véget ér, és helyreáll a béke, amelyen hamar csak lehetséges... Ezért nagy örömünkre szolgál, hogy ez az egyezmény megkötött a hármak között.

A feladat, hogy képessé tegyük valamennyi nemzetet, hogy megtalálja a megfelelő helyét, és hogy az emberek békében és biztonságban éljenek, a legfontosabb. Ez példátlan a történelemben. Ez a cél még messze van.

A Pearl Harbor-i támadás napján a japánok küldöttek egy ebben a tekintetben nagyon világos nyilatkozatot adtak át Cordell Hull államtitkárnak:

A japán kormány állandó célkitűzése, (...) hogy képessé tegyen minden nemzetet, hogy megtalálja a megfelelő helyét a világban. (...) A japán kormány nem tolerálhatja a jelenlegi helyzet állandósulását, mivel az pontosan szemben áll Japán alapvető törekvésével, hogy minden nemzet élvezhesse a megfelelő helyét a világban.

Ez a japán memorandum válasz volt Hull államtitkár néhány nappal korábbi jegyzetére, amely azokat az amerikai alapelveket hívta segítségül, amelyek olyan alapvetők és megbecsültek voltak az Egyesült Államokban, mint a hierarchia Japánban. Hull államtitkár négy dolgot nevezett meg: a szuverenitás és a területi egység sérthetlenségét; a más nemzetek ügyeibe való bele nem avatkozást; a nemzetközi együttműködésbe és

egyeztetésbe vetett bizalmat és az egyenlőség alapelvét. Ezek mind fontos pontjai az egyenlő és sérthetetlen jogokba vetett amerikai hitnek, és hisszük, hogy a mindennapi életnek és a nemzetközi kapcsolatoknak egyaránt ezeken az alapelveken kell alapulnia. Az egyenlőség a legmagasabb és leginkább erkölcsös alapja az amerikaiak jobb világba vetett reményeinek. Az önkényuralomtól, a beavatkozástól és a nem kívánt terhektől való szabadságot jelenti számunkra. Törvény előtti egyenlőséget jelent, és a jogot, hogy jobbá tegyük a körülményeinket. Ez az alapja az ember jogainak, ahogy azok az általunk ismert világban szerveződnek. Az egyenlőség erényét támogatjuk akkor is, amikor megsértjük azt, és jogos felháborodással küzdünk a hierarchiával szemben.

Ez így van azóta, amióta csak Amerika létezik. Jefferson beleírta a Függetlenségi Nyilatkozatba, és az Alkotmányhoz csatolt módosítás, a Bill of Rights is ezen alapszik. Egy új nemzet közirataiban fontosak voltak az ilyen formális kifejezések, mert egy életmódot tükröztek, amely kialakult az ezen a kontinensen élő férfiak és nők mindennapi életében. Egy életmód, ami idegen volt az európaiak számára. Az egyik legfontosabb nemzetközi dokumentum, amely beszámolt Amerikáról, egy fiatal francia, Alexis de Tocqueville kötete volt, amelyet a szabadság témájában írt, miután az 1830-as évek elején az Egyesült Államokba látogatott. Intelligens és szimpatikus megfigyelő volt, aki képes volt sok jót meglátni Amerika idegen világában. Mert idegen volt. A fiatal Tocqueville Franciaország arisztokrata társadalmában nőtt fel, amelyet a még aktív és befolyásos emberek emlékezetén belül először a Francia Forradalom, majd Napóleon új és drasztikus törvényei ráztak meg. Nemeslelkűen méltányolta az élet idegen és új rendjét Amerikában, de egy francia arisztokrata szemével látta azt, és a könyve az Újvilág számára szóló beszámoló volt az eljövendő dolgokról. Úgy hitte, hogy az Egyesült Államok a fejlődés egy előrehaladottabb szintjén áll, és ez a fejlődés, bár különbségekkel, de Európában is be fog következni.

Ezért hát hosszasan írt erről az új világról. Itt az emberek valóban a többiekkel egyenlőnek tekintették magukat. A társadalmi érintkezés új és egyszerűbb alapokon állt. Beszédbe elegyedtek egymással, mint egyik ember a másikkal, in lörödtek a hierarchikus etikett apróságaival; nem követelték meg, és nem is szolgáltak vele másoknak. Előszeretettel hangoztatták, hogy senkinek nem tartoznak semmivel. Nem voltak régi arisztokrata vagy római értelemben vett családok, és a társadalmi hierarchia, ami az Óvilágban uralkodott, eltűnt. Ezek az amerikaiak úgy bíztak az egyenlőségben, mint semmi másban; még a szabadságot is, ahogy mondták, gyakran hagyták kirepülni az ablakon, amíg más kerestek. De egyenlőkként éltek.

Erőt adó az amerikaiaknak az őseiket egy idegen szemével látni, aki a több mint egy évszázaddal ezelőtti életmódunkról ír. Sok változás történt országunkban, de a fő körvonalak nem változtak. Ahogy olvassuk, felismerjük, hogy Amerika már az 1830-as években az az Amerika volt, amit ismerünk. Voltak és vannak ma is olyanok ebben az országban, mint Alexander Hamilton Jefferson idejében, akik a társadalom egy arisztokratikusabb rendjét támogatják, de még Hamiltonék is felismerték, hogy a mi életmódunk ebben az országban nem arisztokratikus.

Ezért hát amikor pont Pearl Harbor előtt felsoroltuk Japánnak a magas erkölcsi alapokat, amelyekre az Egyesült Államok a csendes-óceáni politikáját alapozza, azokat az



alapelveket mondtuk el, amelyekben a leginkább bízunk. Minden lépés az általunk kijelölt úton ahhoz a meggyőződéshez híven történik, hogy jobbá tegyünk egy tökéletlen világot. A japánok is, amikor a „megfelelő helybe” vetették bizalmukat, az élet szabályaihoz fordultak, amelyek saját társadalmi tapasztalatuk alapján beléjük rögzültek. Az egyenlőtlenség évszázadokon keresztül szervezett életük szabályozója volt azokon a pontokon, ahol ez leginkább kiszámítható és elfogadott. A hierarchia elfogadása számukra olyan természetes, mint a légzés. Mindazonáltal ez nem egyszerű nyugati tekintélyelvűség. A hatalom gyakorlói és azok is, akik mások hatalma alatt állnak, egy olyan hagyománynak megfelelően viselkednek, amely eltér a miénktől, és most, hogy a japánok magas pozíciójúként fogadták el országukban az amerikai hatalmat ebben a hierarchiában, még szükségesebb számunkra megragadni meggyőződéseik lehető legtisztább eszméit. Csak így tudjuk megrajzolni magunknak a módot, ahogy valószínűleg viselkedni fognak a jelenlegi helyzetükben.

Japán minden újabb keletű nyugatosodása ellenére még mindig egy arisztokratikus társadalom. Minden üdvözlésnek és érintkezésnek jeleznie kell az emberek közötti társadalmi távolság fajtáját és mértékét. Minden alkalommal, amikor egy ember azt mondja egy másiknak, hogy „egyen” vagy „üljön le”, más szavakat használ, ha az illetőt bizalmasan szólítja meg, illetve ha nála alacsonyabb vagy magasabb rangú személlyel beszél. Minden egyes esetben más „te” kifejezést kell használni, és az igéknek különböző végződéseik vannak. Vagyis más szóval a japánok, a Csendes-óceán számos más népeihez hasonlóan rendelkeznek egy „udvarias nyelvvel”, és ezt a megfelelő meghajlással és térdre borulással kísérik. Minden ilyen magatartást aprólékos szabályok és konvenciók irányítanak; nem elég azt tudni, hogy kinek kell meghajolni, de azt is tudni kell, hogy mennyire. A házigazda előtti helyes és megfelelő meghajlást más sértésként értelmezheti, ha a meghajlóval némileg eltérő viszonyban áll. A meghajlásnak nagyon sok fajtája van a vízszintesen a talajra helyezett kezekig előrehajtott homlokkal végrehajtott térdre borulástól a fej és a vállak egyszerű meghajtásáig. Mindenkinek meg kell tanulnia, mégpedig korán, hogy milyen köszöntések a megfelelőek az egyes sajátos esetekben.

Bár ezek fontosak, de nem csak az osztálykülönbségeket kell állandóan elismerni az alkalomhoz illő viselkedéssel. A nem, a kor, a családi kötelékek és a két személy közti korábbi kapcsolatok mind szükségszerűen számításba esnek. Még ugyanazon két ember között is eltérő fokú tiszteletet követelnek meg a különböző alkalmak; egy civil bizalmasan viselkedhet egy másikkal, és lehet, hogy egyáltalán nem hajol meg előtte, azonban ha katonai egyenruhát visel, a civil ruhát hordó barátja meg fog hajolni. A hierarchia betartása művészet, számtalan tényező egyensúlyban tartását követeli meg, amelyek közül néhány bizonyos sajátos esetekben közömbösítheti egymást, és amelyek összeadódnak.

Természetesen vannak olyanok, akik között relatíve kicsi a szertartásosság. Az Egyesült Államokban ez a saját család köre. Az etikett legfinomabb formáit is levetkőzzük, amikor hazatérünk családuknak keblére. Japánban pontosan a család az, ahol a tisztelet szabályai aprólékosan megfigyelhetők és megtanulhatók. Amikor az anya még a hátára szíjazva hordja a babát, a kezével nyomja le annak fejét, és totyogóként az első leckéje az

apjával és az idősebb testvéreivel szembeni tiszteletteljes viselkedés megfigyelése. A feleség meghajol a férjének, a gyerek az apjának, a fiúk a bátyjaiknak, a lányok valamennyi fiútestvérüknek. Ez nem pusztán gesztus. Azt jelenti, hogy a meghajló elismeri a másik jogát a döntésre azokban a dolgokban, amiket inkább maga intézne, aki előtt pedig meghajolnak, az cserébe elismeri a helyzetéből adódó bizonyos kötelességeket. A nem, a generáción és az elsőszülöttségen alapuló hierarchia a családi élet szerves része.

A gyermeki odaadás természetesen egy magas erkölcsi törvény, amelyen Kínával közösen osztoznak. Korán, a 6-7. században vették át kínai formáját a kínai buddhizmussal, a konfuciánus erkölccsel és a világi kínai kultúrával együtt. A gyermeki odaadás természetét szükségszerűen módosították, hogy megfeleljen Japán eltérő családszervezetének. Kínában az ember még ma is hűséggel tartozik annak a kiterjedt családnak, amelyhez tartozik. Több tízezer ember is lehet, aki felett bíraskodási joggal bír, és akiktől támogatást kaphat. E hatalmas ország különböző részeiben eltérőek a körülmények, de Kína nagy részén a falvakban minden ember ugyanannak a klánnak a tagja. Kína 450 millió lakosára mindössze 470 családnév jut, és az azonos családnévvel rendelkező emberek valamilyen szintig testvéreknek tekintik magukat. Lehet, hogy egy teljes területen mindenki kizárólag egyetlen klánhoz tartozik, és a messzi városokban élő családok is a klán tagjai. Olyan népes területeken, mint Kuangtung, a klán minden tagja együtt tart fenn egy klánházat, és bizonyos napokon a közös őstől származó halott klántagok ősi emléktábláinak ezrei előtt róják le tiszteletüket. Minden klánnak van vagyona, földjei, templomai és tőkéje, amelyet az ígéretes ifjak taníttatására fordítanak. Nem vesztik szem elől a szétszóródott tagokat, és minden részletre kiterjedő genealógiákat adnak ki, melyeket minden évtizedben frissítenek, hogy megmutassák azok nevét, akiknek joguk van osztozni a kiváltságokon. Vannak ősi törvények, amelyek akár azt is megtilthatják, hogy kiszolgáltassák a családhoz tartozó bűnösöket az államnak, ha a klán nem ért egyet a hatóságokkal. A császári időkben a félautonóm klánok hatalmas közösségeit az állam nevében csak nagy ritkán irányították nemtörődöm kormányhivatalok, melyek élén az állam gyakran cserélgette a megbízottakat, akik idegenek voltak az adott területen.

Japánban teljesen más volt a helyzet. A 19. század közepéig csak nemesi és harcos (szamuráj) családok használhattak vezetéknévüket. A családnév alapvető volt a kínai kláni rendszerben, és ezek vagy megfelelőik nélkül a klán szervezete nem tudott fejlődni. Ilyen megfelelő például néhány törzsnél a genealógia számontartása. Azonban Japánban csak a felsőbb osztályok vezettek genealógiákat, és még ezekben is úgy szerepelnek a bejegyzések, ahogy az Egyesült Államokban az Amerikai Forradalom Lányai (Daughters of the American Revolution) tették, vagyis a jelenleg élő személytől haladtak visszafelé az időben, nem pedig előre, és így tartalmazták volna az egy adott őstől leszármazó valamennyi kortársat. Ez két nagyon különböző helyzet. Ráadásul Japán feudális ország volt. Nem a rokonok hatalmas csoportja, hanem egy feudális földesúr iránt tartoztak hűséggel. Helyi hűbérúr volt, akit össze sem lehet hasonlítani a kínai ideiglenes hivatalnok mandarinokkal, akik területükön mindig idegenek voltak. Japánban az volt a fontos, hogy az egyik a Szacuma, a másik a Hizen hűbérbirtokhoz tartozott. Az emberek a

hűbértokokhoz kapcsolódtak.

A klánok intézményesítésének másik módja a távoli ősök vagy a klánok isteneinek tisztelete szentélyekben vagy szent helyeken. Ez lehetséges lett volna a japán „közemberek” számára is, akár családnevek és genealógiák nélkül is. Azonban Japánban nincs kultusza a távoli ősök tiszteletének a szentélyekben, ahol a „közemberek” imádkoznak, minden falusi összegyűlik, és nincs szükség a közös származás bizonyítására. A szentélyük istenének „gyermekként” tartják számon őket, és azért „gyermek”, mert az ő területén élnek. Az ilyen falusi hívők természetesen, ahogy a falusiak a világon mindenhol, generációk óta változatlan helyen laknak, de nem alkotnak egy közös őstől származó szoros klánt.

Az ősök iránti tiszteletet egy másfajta házi oltárnál rótták le a család nappalijában, ahol csak hat vagy hét friss halottnak adták meg a tiszteletet. Japán valamennyi osztályában mindennap meghajolnak ez előtt az oltár előtt, és ételt helyeznek el a szülőknek, a nagyszülőknek és a közeli rokonoknak, akikre személyesen emlékeznek, és akiket miniatűr sírkövek jelképeznek az oltáron. A temetőben már a nagyszülők sírján található feliratokat sem vésik újra, és már a harmadik felmenő generációhoz tartozók személyazonossága is gyorsan feledésbe merül. Japánban a családi köteleket csaknem annyira megnyirbálták, mint nyugaton, és talán a francia család a legközelebbi megfelelője.

Így Japánban a „gyermeki odaadás” a közvetlenül érintkező családra korlátozódik. Ez azt jelenti, hogy a generáció, a nem és a kor alapján kell a megfelelő helyet megtalálni a csoporton belül, amely nem áll többől, mint az apából, az apa apjából, fivéreikből és azok leszármazottaiból. Még fontos házakban is, amelyek nagyobb csoportokból épülnek fel, a család elkülönült ágakra hasad, és a fiatalabb fivérek alcsaládokat alapítanak. Ebben a szűk, közvetlenül érintkező csoportban a „megfelelő helyet” meghatározó szabályok igen aprólékosan kidolgozottak. Szigorú engedelmességgel tartoznak az időseknek, amíg azok a formális visszavonulást (inkjo) nem választják. Még ma is az az apa, akinek felnőtt fiai vannak, ha a saját apja még nem vonult vissza, semmit sem tesz az idős nagypapa jóváhagyása nélkül. A szülők kötik és szakítják meg gyermekeik házasságát, még akkor is, amikor azok már 30-40 évesek. Az apának, mint a háztartás férfi fejének, elsőként szolgálják fel az ételt, ő használja először a családi fürdőt, és családja mély meghajlásait fejbiccentéssel fogadja. Van egy népszerű rejtvény Japánban, ami a mi találós kérdés formánkra átültetve így hangzik: „Miért olyan a fiú, aki tanáccsal akar szolgálni a szüleinek, mint a buddhista szerzetes, aki haját szeretne növeszteni?” (A buddhista szerzeteseknek tonzúrája van.) A válasz: „Mert bármennyire is akarja, sosem teheti meg.”

A megfelelő hely nemcsak a generációk közti különbséget jelenti, hanem a korkülönbséget is. Amikor a japánok a teljes zűrzavart akarják kifejezni, azt mondják, „se nem báty, se nem öcs”. Ez olyan, mint amikor mi azt mondjuk, hogy valami se hal, se madár, mert a japánoknál az embernek annyira be kell tartania a bátyra jellemző tulajdonságokat, mint ahogy a halnak a vízben kell maradnia. A legidősebb fiú az örökös. Utazók beszélnek „a felelősségteljes fellépésről, amit a legidősebb fiúk oly korán magukévá tesznek Japánban”. A legidősebb fiú nagymértékben részesül az apa

kiváltságaiból. Régen fiatalabb fivére idővel szükségszerűen tőle függött; ma azonban, különösen a városokban és falvakban inkább ő az, aki otthon marad a régi kerékvágásban, míg talán az öccse előretör, több iskolát végez, és nagyobb jövedelemre tesz szert. De a hierarchia régi szabályai erősek.

Még napjaink politikai kommentárjaiban is meghatározóak az idősebb báty hagyományos kiváltságai a Nagy Kelet-Ázsia politikájáról szóló megbeszéléseken. 1942 tavaszán a Hadügyi Hivatal nevében egy ezredes a közös tulajdonlású területek kapcsán a következőket mondta: „Japán a báty, és ők Japán fiatalabb fivérei. Ezt a tényt a megszállt területek lakosainak meg kell értenie. A lakosok iránt mutatott túlzott figyelmesség azt eredményezheti, hogy visszaélve Japán kedvességével, káros hatással lesznek a japán hatalomra.” Más szóval az idősebb testvér dönti el, hogy mi jó az öccsének, és nem szabad „túlzott figyelmességet” mutatnia ennek kikényszerítésében.

A kortól függetlenül a hierarchiában elfoglalt hely attól függ, hogy valaki férfi-e vagy nő. A japán nő a férje mögött megy, és alacsonyabb státussal bír. Még azok a nők is, akik olykor amerikai ruhát viselve, a férjük mellett lépkednek, és megelőzik őket az ajtóban, amint magukra öltik kimonójukat, visszatérnek a sorba. A japán családban a lánynak úgy kell boldogulnia, hogy minden ajándékot, figyelmet és tanulásra szánt pénzt a fivérei kapnak. Amikor középiskolákat hoztak létre fiatal lányok számára, az előírt kurzusokban akkor is nagy súlyt helyeztek az etiketre és a mozdulatokra vonatkozó instrukciókra. A komoly szellemi tanítás nem állt egy szinten a fiúkival. Egy ilyen iskola vezetője azért tartotta helyesnek, hogy közép- és felsőosztályba tartozó diákjainak európai nyelveket tanítsanak, mert kívánatos, hogy miután letörölték a férjük könyveit, azokat ne fejjel lefelé tegyék vissza a polcra.

Mindazonáltal a legtöbb ázsiai országhoz képest a japán nők nagy szabadságot élveztek, és ez nem csak a nyugatosodás egyik mozzanata. Soha nem kötözték el a nők lábát, mint a kínai felsőbb osztályoknál, és a mai indiai nőket megdöbbeníti, ahogy a japán nők ki-be járkálnak az üzletekbe, fel-le sétálnak az utcákon, és soha nem rejtik el magukat. A japán feleségek végzik a családi bevásárlást, és ők kezelik a családi kasszát is. Ha elfogy a pénzüik, ők választják ki, hogy a háztartásból mit adnak be a zálogházba. A nő irányítja a cselédeit, nagy beleszólása van a gyerekei házasságába, és amikor anyós lesz belőle, olyan erős kézzel vezeti a háztartást, mintha életének korábbi felében nem is csak egy bólogató virágszál lett volna.

Japánban a generáció, a nem és a kor kiváltságai hatalmasak. Azonban e kiváltságok birtokosai sokkal inkább gyámként, mint zsarnokként viselkednek. Az apa vagy a legidősebb fiú felelős a háztartásért, melynek tagjai élnek, meghaltak, vagy még meg sem születtek. Nehéz döntéseket kell hoznia, és gondoskodnia kell a megvalósulásukról. Azonban nem rendelkezik feltétel nélküli hatalommal. Elvárják tőle, hogy a ház becsületéért felelősséggel viselkedjen. Ő emlékezteti fiait és fivéreit a család örökségére, anyagi és szellemi dolgokban egyaránt, és arra ösztönzi őket, hogy méltóak legyenek erre. Ha magasabb osztályba tartozik, a ház iránti felelősség egyre nehezebb és nehezebb lesz. A család igényei előbbre valók az egyén igényeinél.

Fontos ügyekben a családfeje – legyen az a család bármilyen rangú – összehívja a családi tanácsot, ahol megvitatják a kérdést. Például egy eljegyzés megbeszélésére a

családtagok Japán egymástól távoli vidékeiről érkezhetnek. A döntés megszületésének folyamatában a legjelentéktelenebb személyek is részt vesznek. Egy öcs vagy egy feleség is befolyásolhatja az ítéletet. A ház vezetője nagy terhet vesz magára, ha a csoportvéleményének figyelmen kívül hagyásával cselekszik. Természetesen lehet, hogy az egyén, akinek a sorsáról határoztak, egyáltalán nem fogadja szívesen a döntést. Azonban az idősebbek, akik egész életükben alávetették magukat a családi tanács döntéseinek, hajthatatlanok a fiatalokkal szembeni elvárásaikban. A követeléseik mögött álló szankciók nagyon különböznek azoktól, amelyek jogilag és szokás szerint egyaránt önkényes jogokkal ruházzák fel a porosz apát felesége és gyermekei felett. Ettől függetlenül amit megkövetelnek, az Japánban sem kevésbé egzakt, azonban a hatás eltérő. A japánok nem tanulják meg családi életükben értékelni az önkényes hatalmat, és nem nevelik beléjük, hogy ennek könnyen engedelmessé legyenek. A család akaratának való engedelmisséget egy felső érték nevében követelik meg, amelyben, bár terhesek a követelmények, mindenki érdekelt. A közös hűség nevében követelik ezt meg.

A hierarchia szokását minden japán először a családon belül tanulja meg, és amit ott megtanult, azt a gazdasági élet és a kormányzás széles területein alkalmazza. Megtanulják, hogy minden tiszteletet meg kell adni azoknak, akik a kijelölt „megfelelő helyen” felettük állnak, függetlenül attól, hogy azok valóban domináns személyek-e a csoportban, vagy sem. Még a férj, aki a felesége hatalma alatt áll, vagy a báty, aki felett egy öccse uralkodik, sem kap kevesebb formális tiszteletet. A kiváltságok közti formális határokat nem rombolják le csak azért, mert néhányan a színpalak mögött ügködnek. A látszatot nem változtatják meg, hogy megfeleljen a dominancia tényének. Sérthetetlen marad. A családi tapasztalatban a japánok azt is megtanulják, hogy egy döntésnek az adja a legnagyobb nyomatókat, ha abból a családi meggyőződésből fakad, hogy ez fenntartja a család becsületét. Ezt a döntést nem vasököllel kényszerítik ki egy zsarnok szeszélye nyomán, aki történetesen a család feje. Ő sokkal inkább egy anyagi és szellemi vagyoni felügyelője, ami mindnyájuk számára fontos, és ami mindannyiuktól megköveteli, hogy személyes akaratukat alárendeljék az elvárásoknak. A japánok elutasítják az erős kéz politikájának alkalmazását, de ettől még a legkisebb mértékig sem rendelik magukat kevésbé alá a család követeléseinek vagy a kijelölt státussal rendelkezőknek. A családon belüli hierarchiát úgy is fenntartják, hogy az időseknek csak kis lehetősége van arra, hogy erőskezű zsarnokok legyenek.

Ahhoz, hogy az eltérő interperszonális viselkedési normákkal rendelkező amerikaiak megértsék a japán család erős és szankcionált érzelmi kötelekeinek elfogadását a japán családon belüli hierarchiáról, nem elégséges egyszerűen ilyen kijelentéseket tenni. A háztartáson belül igen jelentős a szolidaritás, és hogy ez hogyan valósul meg, az e könyv egyik témája. Mindazonáltal fontos, hogy megpróbáljuk megérteni a hierarchia iránti igényüket a kormányzás és a gazdasági élet szélesebb területein, hogy felismerjük, ezt a szokást mennyire a családon belül tanulják meg.

A japánok életének hierarchikus szerkezete az osztályok között is annyira drasztikus, mint amennyire a családban. Japán egész történelme során erős osztály- és kasztársadalom volt. Egy népnek, ahol évszázados a kasztrendszer szokása, vannak bizonyos erősségei és gyengeségei, melyek döntő fontossággal bírnak. Japánban a

kasztrendszer volt az élet irányítója egész feljegyzett történelmük során, és a 7. századra már átdolgozták azt az életmódot, amit a kasztok nélküli Kínából kölcsönöztek, hogy megfeleljen saját hierarchikus kultúrájuknak. A 7. és a 8. században a japán császár és udvara célul tűzte ki Japán felvirágoztatását annak a magas kultúrának a szokásai által, melyek ámulatba ejtették a hatalmas kínai királyságba küldött követeiket. Páratlan energiával láttak neki. Ezt megelőzően Japánban nem volt írott nyelv; a 7. században átvették a kínai írásjeleket, és az ő teljesen eltérő nyelvük leírására használták őket. Olyan vallásuk volt, amely 40 ezer istent nevezett meg, akik hegyekben és falvakban laktak, és szerencsét hoztak az embereknek – egy népi vallás, amely minden későbbi változtatásával együtt modern sintóként maradt fenn. A 7. században Japán széles körben adoptálta Kínából a buddhizmust, olyan vallásként, ami „kiváló az állam megvédésére”.<sup>[5]</sup> Építészete nem alkotott maradandót sem köz-, sem magáncélokra. A császár az új fővárost, Narát, a kínai főváros mintájára építtette, és hatalmas, gazdagon díszített buddhista templomokat, valamint óriási buddhista kolostorokat emeltek ugyancsak kínai minta után. A császár bevezette azokat a címeket, rangokat és törvényeket, amelyekről a Kínából hazatérő követek számoltak be. Nehezen találni még egy olyan esetet a világtörténelemben, ahol egy független nemzet ilyen sikeresen tervezte volna meg a civilizáció importálását.

Mindazonáltal kezdetben Japán nem tudta lemásolni Kína kasztok nélküli társadalomszervezetét. A hivatali címeket, melyeket Japán átvett, Kínában eredetileg olyan hivatalnokok kapták, akik megfeleltek az állami vizsgán, ezzel szemben Japánban örökletes nemeseknek és feudális földbirtokosoknak adták. A japán kasztrendszer részeivé váltak. Japán nagyszámú félig független hűbértokokra oszlott, melyek nagyurai állandóan féltékenyek voltak egymás hatalmára. A legfontosabb társadalmi intézkedések a földesurak, vazallusok és csatlósok kiváltságaihoz kapcsolódtak. Bármilyen kitartóan vette is át Japán Kínától a civilizációt, nem tudta magáévá tenni azt az életmódot, amely a hierarchia helyébe csak a kínai adminisztratív bürokráciát vagy a kiterjedt klánok rendszerét helyezte a legkülönbözőbb társadalmi helyzetű embereket egyesítve egy nagy klánba. A világi császár ideáját sem vették át. A császári ház tagjai a japán elnevezés szerint: „azok, akik a felhők fölött tartózkodnak”, és csak az ebbe a családba tartozó személyek válhattak császárrá. Japánban sosem változott a dinasztia, míg Kínában ez igen gyakran megtörtént. A japán császár személye szent és sérthetetlen volt. A japán császárok és udvaraik, akik meghonosították a kínai kultúrát Japánban, kétségtelenül semmit sem tudtak arról, hogy ezek a dolgok hogyan működtek a kínai rendszerben, és fogalmuk sem volt, hogy milyen változtatásokat visznek véghez.

Minden Kínából származó kulturális behozatal ellenére ez az új civilizáció csak évszázados viszályok útját egyengette oly módon, hogy örökletes földesurak és vazallusok irányították az országot. A 8. század vége előtt a Fudzsiwara nemesi család ragadta magához a hatalmat, és a császárt háttérbe szorította. Amikor idővel a földesurak megkérdőjelezték a Fudzsiwarák dominanciáját, az egész ország polgárháborúba sodródott. Egyikőjük, a híres Minamoto Joritomo, legyőzte valamennyi ellenfelét, és az ország aktuális vezetője lett a régi katonai sógun címen, ami szó szerint

azt jelenti, hogy „barbár-győző fővezér”. Ahogy ez Japánban megszokott volt, Joritomo örökletessé tette ezt a címet a Minamoto családban, amíg leszármazottai ellenőrzésük alatt tudták tartani a többi földesurat. A császár erőtlen figurává vált. Legfőbb jelentősége az volt, hogy a sógun rituális beiktatása még mindig tőle függött. Nem volt polgári hatalma. A tényleges hatalmat egy úgynevezett katonai tábor gyakorolta, amely fegyveres erővel próbálta megőrizni dominanciáját az engedetlen hűbérbirtokok felett. Minden földesúrnak, daimjónak, voltak felfegyverzett kísérei, samurájok, akiknek kardja az ő rendelkezésére állt, és a zűrzavaros időszakokban mindig készen álltak, hogy megkérdőjelezzék egy rivális hűbérbirtok vagy a hatalmon lévő sógun „megfelelő helyét”.

A 16. században a polgárháború endemikussá vált. A zűrzavar évtizedei után a nagy Iejaszu legyőzte minden ellenfelét, és ő lett az első sógun a Tokugava-csaladból. A sógunátus két és fél évszázadig Iejaszu leszármazottai kezében maradt, és csak 1868-ban ért véget, amikor a modern kor kezdetén a császár és a sógun „kettős kormányzását” megszüntették. Sok tekintetben ez a hosszú Tokugava-kor az egyik legfigyelemreméltóbb a történelemben. A legutolsó időig fegyveres békét tartottak fenn Japánban, és olyan központosított adminisztrációt léptettek életbe, ami kiválóan szolgálta a Tokugavák céljait.

Iejaszu nagyon nehéz problémával találta szembe magát, és nem választott könnyű megoldást. Néhány legerősebb hűbérbirtok ura ellene volt a polgárháborúban, és csak egy végső, katasztrofális vereség után hajoltak meg előtte. Ezek voltak az úgynevezett Külső Nagyurak. Iejaszu meghagyta, hogy továbbra is ők irányítsák birtokaikat és samurájaikat, és tulajdonképpen Japán valamennyi hűbérura között nekik volt a legnagyobb hatalmuk birtokaikon. Azonban kizárta őket valamennyi fontos tisztségből és abból a megtiszteltetésből, hogy az ő vazallusai lehetnek. Ezeket a fontos pozíciókat a Régi Nagyuraknak tartották fenn, akik támogatták Iejaszut a polgárháborúban. A Tokugavák, hogy fenntartsák ezt a nehéz kormányzati rendszert, arra a stratégiára támaszkodtak, hogy megakadályozták a hűbérurakat, a daimjókat, hogy hatalmat halmozzanak fel, és útját állták mindenféle lehetséges szövetségnek köztük, ami veszélyeztette volna a sógun irányítását. A Tokugavák nem hogy nem szüntették meg a feudális rendszert, hanem a béke és a Tokugava-család befolyásának fenntartása érdekében megpróbálták megerősíteni és még szilárdabbá tenni.

A japán feudális társadalom aprólékosan rétegzett, az egyes emberek státusa pedig örökletesen meghatározott volt. A Tokugavák megszilárdították ezt a rendszert, és szabályozták az egyes kasztok mindennapi viselkedését. Minden családfőnek jeleznie kellett a kapun az osztályt, ahova tartozik, és az örökletes státusával kapcsolatos szükséges adatokat. Öröklött rangjának megfelelően szabályozva volt, hogy jog szerint milyen ruhát hordhatott, milyen ételt fogyaszthatott, és milyen házban lakhatott. A császári család és az udvari nemesség alatt négy japán kaszt létezett hierarchikus rendben: harcosok (samurájok), parasztok, kézművesek és kereskedők. Mindezek alatt volt az „aljanép”, akik közül az eták, a tiltott foglalkozásokat űző munkások a legnagyobb számúak és legismertebbek. Utcasérők voltak, a kivégzetteket temették el, elhullott állatokat nyúztak meg, bőrcserzéssel foglalkoztak. Ők voltak Japán érinthetetlenjei, vagy még pontosabban számolatlanjai, mivel az utaknak az ő falvaikon keresztül futó részét

nem vették számításba, mintha sem a terület, sem annak lakói egyáltalán nem is léteznének. Nagyon szegények voltak, és bár biztosítottak számukra munkát, kívül álltak a formális struktúrán.

A kereskedők alig valamivel felettük álltak. Bármennyire furcsának tűnhet is ez az amerikaiaknak, egy feudális társadalomban nagyon is valóságos volt. A kereskedő osztály mindig is a feudalizmus bomlasztója. Amint az üzletelő embereket elkezdik tisztelni, és megvagyonosodnak, a feudalizmus hanyatlik. Amikor a Tokugavák a legdrasztikusabb törvényekkel, amit egy nemzetre valaha is rákényszerítettek, a 17. században meghirdették Japán elszigetelését, kihúzták a talajt a kereskedők lába alól. Ezt megelőzően Japán folytatott tengerentúli kereskedelmei Kína és Korea partjai mentén, és szükségszerűen kialakult egy kereskedő réteg. A Tokugavák mindezt megállították azzal, hogy halálbüntetéssel sújtották az egy bizonyos méret feletti hajók építését és üzemeltetését. A kis hajók, amiket engedélyeztek, nem tudtak átjutni a szárazföldre vagy kereskedelmi termékekből álló rakományt szállítani. A helyi kereskedelmet vámsorompók segítségével szintén szigorúan korlátozták, melyeket az egyes hűbértokok határán állítottak fel, és kemény szabályokat hoztak a termékek be- és kiáramlása ellen. Más törvények arra irányultak, hogy a kereskedők alacsony társadalmi pozícióját hangsúlyozzák. Fényűzést korlátozó törvények szabályozták a ruhákat, amiket viselhetek, az ernyőket, amiket hordhattak, és az összeget, amit egy esküvőre vagy temetésre költhettek. Nem lakhattak a szamurájok körzetében. Nem volt törvényi védelmük a szamurájok, a kiváltságos katonák kardja ellen. A pénzgazdaságban természetesen nem járt sikerrel a Tokugavák politikája, hogy alacsony sorban tartsák a kereskedőket, pedig abban az időben Japán a pénzgazdaságon alapult. De mindenesetre próbálkoztak vele.

A szilárd feudalizmusnak megfelelő két osztályt, a katonákat és a parasztokat a Tokugava-rezsim merev formákban rögzítette. A polgárháború alatt, melynek Iejaszu vetett véget, már a nagy hadúr, Hidejosi, befejezte a két osztály elkülönítését a híres „kard-vadászatával”. Megfosztotta a parasztokat fegyvereiktől, és a szamurájoknak adta a kard viselésének kizárólagos jogát. A katonák többé nem lehettek sem parasztok, sem kézművesek, sem kereskedők. Még a legalacsonyabb rangúak sem lehettek többé törvényesen termelők. Egy élőködő osztály tagjai voltak, melynek éves rizsjárandóságát a parasztoktól behajtott adóból vonták le. A daimjó kezelte ezt a rizst, és osztotta ki szamuráj csatlósainak a nekik járó jövedelmet. Nem volt kérdés, hogy a szamuráj hol keressen támogatást. Teljesen alá volt rendelve urának. A japán történelem korábbi időszakaiban a feudális vezető és katonái közti erős kötelékek a hűbértokok közti szinte szüntelen háborúkban kovácsolódtak össze. A békés Tokugava-korban ez a kötelék gazdasági lett. A csatlóskatona, eltérően európai társaitól, nem volt kisbirtokos, aki saját földdel és jobbágyokkal rendelkezett, sem pedig szerencselovag. Bérenc volt előírt járandósággal, melyet a Tokugava-kor elején határoztak meg a családjának. Ez pedig nem volt sok. Japán tudósok becslései szerint minden szamuráj átlagos járandósága nagyjából annyi volt, amennyit a parasztok kerestek, és ez csak a pusztta megélhetésre volt elég. [6] Semmi sem lehetett kedvezőtlenebb a családnak, mint ennek a



járandóságnak a felosztása az örökösök között, ezért a szamurájok korlátozták a családjuk méretét. Semmi sem volt számukra sértőbb, mint a vagyonon és a hivalkodáson alapuló presztízs, ezért szabályaikban nagy hangsúlyt fektettek a mértékletesség legfőbb erényére.

Hatalmas szakadék választotta el a szamurájokat a három másik osztálytól, a parasztoktól, a kézművesektől és a kereskedőktől. Ez utóbbi három alkotta a „köznépet”. A szamurájok nem voltak azok. A kard, amit a szamurájok osztályuk kiváltságaként és jeleként viseltek, nem csak dísz volt. Jogukban állt azt a köznépen használni. A Tokugava-kor előtt is így tettek, és Iejaszu törvényei csak szentesítették a régi szokást, amikor elrendelték: „A közembert, aki illetlenül viselkedik a szamurájjal, vagy nem tanúsít tiszteletet feljebbvalói iránt, ott helyben ki kell végezni.” Nem alkotta részét Iejaszu tervének, hogy kölcsönös függést építsen ki a közemberek és a szamuráj csatlósok között. Az ő politikája a szigorú hierarchikus szabályokon alapult. Mindkét osztálynak a daimjó volt a feje, és közvetlenül neki számoltak el. Más és más szinten álltak. Fel és le mindkét szinten volt törvény, szabályozás, irányítás és reciprocitás. A két szinten állók között csak távolság volt. A két osztály elkülönülését a körülmények szükségképpen újra át- és áthágták, de ez nem volt a rendszer része.

A Tokugava-korban a szamuráj csatlósok nem pusztán kardforgatók voltak. Egyre inkább ők lettek az intézők hűbéruraik birtokain, és olyan békés művészetek szakértőivé váltak, mint a klasszikus dráma, vagy a teaszertartás. Minden jegyzőkönyv az ő hatáskörükbe tartozott, és a daimjó intrikái az ő ügyes mesterkedésük által valósultak meg. Kétszáz év béke hosszú idő, és a pusztán személyes célú kardforgatásnak is megvannak a korlátai. Ahogy a kereskedők a kasztok szabályozása ellenére kifejlesztettek egy életmódot, amely magas presztízst biztosított a városi, művészeti és élvezeti tevékenységeknek, úgy a szamurájok, harcra kész kardjuk ellenére békés művészeti tevékenységeket fejlesztettek ki.

A szamurájokkal szembeni törvényes védtelenségük ellenére a parasztok számára bizonyos védelmet nyújtottak a rájuk nehezedő megszorítások és a magas rizsadó. Szavatolták a birtokuk tulajdonlását, és a föld birtoklása Japánban presztízssértékű volt. A Tokugava-kormányzás alatt a földet nem lehetett véglegesen átruházni, és ez a törvény az egyéni termelőnek jelentett garanciát, nem pedig a földesúrnak, mint az európai feudalizmusban. A parasztoknak örökös joguk volt valamire, amit a legnagyobbra értékelték, és úgy tűnik, hogy ugyanolyan szorgalommal és gondoskodással dolgoztak földjeiken, ahogy leszármazottaik művelik rizsföldjeiket napjainkban. Mindazonáltal ők voltak azok, akik Atlaszként tartották vállukon a kétmilliós élősködő felsőbb osztályt, benne a sógun kormányát, a daimjó intézményeit és a szamuráj csatlósok járandóságát. Olyan formában adóztatták meg őket, hogy a terményüknek bizonyos százalékát ki kellett fizetniük a daimjónak. Míg Sziámban, egy másik árasztásos rizstermelő országban az adó hagyományosan 10 százalék, addig a Tokugava Japánban ez 40 százalék volt. A valóságban azonban ennél is több volt. Néhány hűbérbirtokon ez a 80 százalékot is elérte, és mindig végezni kellett robotot vagy kényszermunkát, ami hatással volt a paraszt idejére és erejére. A szamurájokhoz hasonlóan a parasztok szintén korlátozták a családi szaporulatot, és egész Japán népessége nagyjából azonos szinten állt végig a

Tokugava évszázadok alatt. Egy ázsiai országban a béke hosszú időszaka alatti állandó népegyedségek sok mindent elmondanak a kormányzásról. Az adóval támogatott csatlósok és a termelő osztály egyaránt spártai megszorításai ellenére az egyes eltartottak és előljáróik közötti viszony megbízható volt. Az emberek ismerték a kötelezettségeiket, kiváltságaikat és helyzetüket, és ha sérelem érte őket, akkor a legszegényebb is tiltakozhatott.

A parasztek akár a legnagyobb szegénységben is kifogást emelhettek nemcsak a földesúrral, de még a sógunátus hatóságaival szemben is. A Tokugava-kor két és fél évszázada alatt legkevesebb ezer ilyen tiltakozás történt. Ezeket nem a hagyományosan rájuk nehezedő adóteher okozta, mely szerint 40 százalék járt az úrnak és 60 a termelőnek, hanem mindig a többletadók. Amikor a helyzetet már nem lehetett tovább elviselni, a parasztek nagy számban vonulhattak fel a hűbérúr ellen. Formális kereseteket fogalmaztak a kárpótlásért, melyet a daimjó kincstárosának nyújtottak be. Ha a keresetet eltűntették, vagy a daimjó nem fordított figyelmet a panaszaikra, elküldték képviselőiket a fővárosba, hogy a sógunátusnak mutassa be írásos reklamációjukat. Néhány híres esetben csak úgy tudták ezt kézbesíteni, hogy betették valamelyik magas rangú hivatalnok gyaloghintójába, amikor az áthaladt a városon. Függetlenül attól, hogy a parasztek milyen kockázatot vállaltak kérvényük kézbesítésével, utána a sógunátus hivatalai megvizsgálták, és az ítéletek fele a paraszteknek kedvezett. [7]

A japán jog és rend kívánalmait azonban nem elégítette ki a sógunátusnak a parasztek követeléseivel kapcsolatban hozott ítélete. Lehet, hogy a panaszaik helytállóak és jogosak voltak, de az állam jogrendje szempontjából a parasztek vezetői megszegtek a hierarchia szigorú szabályát. Függetlenül a javukra hozott döntéstől, áthágták a hűség alapvető törvényét, és e felett nem lehetett szemet hunyni, ezért halálra ítélték őket. Az ügy jogosságának ehhez nem volt semmi köze. Ennek elkerülhetetlenségét még a parasztek is elfogadták. Az elítéltek az ő hőseik voltak, és az emberek nagy számban jöttek el a kivégzésre, ahol vezetőiket olajban megfőzték, lefejezték vagy megkínózták, de a kivégzéskor a tömeg nem lázongott. Ez volt a törvény és a rend. Utólag szentélyt emelhettek a halottaknak, és mártírként tisztelhatték őket, de elfogadták a kivégzést, mint azoknak a hierarchikus törvényeknek a szerves részét, amelyek szerint éltek.

Vagyis röviden, a Tokugava-sógunok megpróbálták megszilárdítani a kasztrendszer az egyes hűbérbirtokokon belül, és az osztályokat a földesúrtól tették függővé. A hűbérbirtokokon a daimjó állt a hierarchia csúcsán, és megengedték, hogy gyakorolja kiváltságait az alattvalói felett. A sógun legfőbb adminisztratív problémája a daimjók ellenőrzése volt. Minden módon megakadályozta, hogy szövetségeket kössenek, vagy támadó terveket hajtsanak végre. A birtokok határán útlevél- és vámhivatalnokok figyelték szigorú szemmel a „kimenő nőket és bejövő fegyvereket”, nehogy a daimjók megpróbálják elküldeni asszonyaikat, és fegyvereket csempésszenek be. A sógun engedélye nélkül egyetlen daimjó sem köthetett házasságot, nehogy az veszélyes politikai szövetséghez vezessen. A hűbérbirtokok közötti kereskedelmet olyan mértékig akadályozták, hogy hagyták a hidakat járhatatlanná válni. A sógun kémjei pontosan tájékoztatták a daimjók kiadásairól, és ha a hűbéres kincsesládája megtelt, akkor

költséges közmunkák vállalására kötelezték, hogy visszakerüljön az eredeti szintre. Mindközül a leghíresebb szabály az volt, hogy a daimjónak az év egyik felében a fővárosban kellett élnie, és amikor visszatért a birtokára, a feleségét túszként hátra kellett hagynia Edóban (Tokió), a sógun fennhatósága alatt. Mindezek segítségével az adminisztráció biztosította az irányítás megőrzését és a hierarchián belül a domináns pozíció érvényre juttatását.

Természetesen nem a sógun volt ennek a boltozatnak a végső tartópillére, mivel a császár megbízottjaként gyakorolta hatalmát. A császárt és örökletes nemesekből (kuge) álló udvarát elszigetelték Kiotóban, és híján volt a tényleges hatalomnak. A császár pénzügyi forrása kevesebb volt még a legkisebb daimjóénál is, és az udvar szertartásait szigorúan meghatározták a sógun rendszabályai. Azonban még a legerősebb Tokugava-sógun sem tett semmilyen lépést, hogy megszüntesse a császár és a tényleges vezető kettős kormányzását. Nem volt új dolog ez Japánban. A 12. század óta egy legfőbb hadvezér (sógun) irányította az országot a tényleges hatalomtól megfosztott császár nevében. Néha a szerepek megosztása olyan messzire ment, hogy a tényleges hatalmat, melyet az árnyékcsászár ruházott rá egy örökletes világi vezetőre, ennek a vezérnek az örökletes tanácsadója gyakorolta helyette. Mindig át- és átruházták az eredeti hatalmat. Perry kapitány a Tokugava-kor utolsó és kritikus napjaiban sem gyanította, hogy létezik egy császár a háttérben, és első követünknek, Townsend Harrisnek, aki az első kereskedelmi egyezményt kötötte Japánnal 1858-ban, magának kellett felfedeznie, hogy van császár.

Az igazság az, hogy a császár japán ideája megtalálható a csendes-óceáni szigeteken is. Ő a Szent Főnök, aki vagy részt vesz a közigazgatásban, vagy nem. Néhány szigeten így tett, míg máshol átruházta hatalmát, de a személye mindig szent volt. Az új-zélandi törzsek között a Szent Főnök annyira szent és érinthetetlen volt, hogy nem ehetett egyedül, és még a kanál, amellyel etették, nem érinthette szent fogait. Amikor elment valahova, mindig vitték, mert minden földdarab, amire rátette szent lábát, automatikusan annyira szent lett, hogy az a Szent Főnök tulajdonába került. Különösen a feje volt szent és sérthetetlen, ezért senki nem érinthette. Szavai eljutottak a törzsi istenekig. Néhány csendes óceáni szigeten, mint Szamoa és Tonga, a Szent Főnök nem ereszkedett le a mindennapi élet színterére. Egy Világi Főnök végezte az állam valamennyi feladatát. James Wilson írta, aki a 18. század végén látogatott el Tonga szigetére a csendes-óceáni térség keleti felébe, hogy annak kormánya „leginkább Japán kormányára hasonlít, ahol a

szent felség egyfajta politikai fogoly a legfőbb hadvezér kezében”.<sup>[8]</sup> A tongai Szent Főnököt elzárták a közügyektől, voltak rituális kötelességei. Neki kellett az első gyümölcsöt kapnia a kertekből, és le kellett vezetnie egy szertartást, mielőtt bárki ehetett volna belőlük. Amikor meghalt, halálát a következő szavakkal jelentették be: „Az ég üressé vált.” Szertartásokkal kísérve egy nagy királyi sírba temették, de ő maga nem vett részt a kormányzásban.

A császár, még ha politikailag tehetetlen is volt, és „egyfajta politikai fogoly volt a legfőbb hadvezér kezében”, japán kifejezéssel élve akkor is „megfelelő helyet” töltött be a hierarchiában. A császár aktív részvétele a világi ügyekben nem volt státusának

mércéje. Udvara Kiotóban olyan érték volt, mely a „barbár-győző fővezér” uralkodásának hosszú évszázadai alatt is megőrződött, csak nyugati nézőpontból tekintve volt felesleges. A japánok azonban, akik minden ponton a hierarchikus szerepek szigorú meghatározásához voltak szokva, máshogy látták ezt.

A feudális kori japán hierarchikus rendszer szélsőséges meghatározottsága a kiközösítettektől a császárig erősen rányomta bélyegét a modernkori Japánra is. A feudális rendszer hivatalosan csak 75 évvel ezelőtt ért véget, és a mélyen beivódott nemzeti szokások nem tűnnek el egyetlen emberöltő alatt. A modern idők japán politikusai is gondos tervet dolgoztak ki – ahogy a következő fejezetben majd látni fogjuk – arra, hogy az ország céljának radikális átalakulása ellenére minél többet őrizzenek meg a rendszerből. A japánok bármely más független nemzetnél jobban kötődnek egy olyan világhoz, ahol az élet a legapróbb részletekig feltérképezett, és a státus meghatározott. Azalatt a két évszázad alatt, amíg a jogot és a rendet egy ilyen világban vaskézzel tartották fenn, a japánok megtanulták, hogy ezt az aprólékosan megtervezett hierarchiát a biztonsággal azonosítsák. Amíg az ismert határok között maradtak, és teljesítették ismert kötelességeiket, bízhattak a világukban. A banditizmust megfékeztek. Megakadályozták a daimjók közti polgárháborút. Ha az alattvalók bizonyítani tudták, hogy mások túllépték jogaikat, akkor fellebbezhetek, ahogy a parasztok, amikor kizsákmányolták őket. Ez az egyénre nézve veszélyes volt, de jóváhagyott. Még a legjobb Tokugava-sógunoknak is volt egy panaszládája, ahova bárki bedobhatta kifogását, és ehhez a ládához egyedül a sógunnak volt kulcsa. Valódi bizonyíték volt arra, hogy az agressziót felülbírálják, ha ezt a viselkedést nem engedi meg az élet meglévő térképe. Bízta a térképben, és csak akkor voltak biztonságban, ha követték azt. Bátorságukat és tisztességüket azzal mutathatták ki, ha alkalmazkodtak ehhez, nem pedig azzal, ha megpróbálták megváltoztatni vagy fellázadtak ellene. Ennek meghatározott keretein belül ez egy ismert és számukra megbízható világ volt. A szabályai nem a Tízparancsolathoz hasonló elvont etikai alapelvek voltak, hanem aprólékosan fel volt sorolva, hogy mi illendő az egyik helyzetben, és mi egy másikban; hogyan kell viselkednie egy szamurájnak, és hogyan egy közembernek; mit helyes tenni egy bálynak, és mit egy öcsnek.

A japánok nem váltak gyenge és alázatos emberekké ebben a rendszerben, mint néhány más nép, mely erőskezü hierarchikus kormányzás alatt állt. Fontos felismernünk, hogy minden osztálynak szolgáltak bizonyos biztosítékkal. Még a kirekesztetteknek is szavatolták a monopóliumot sajátos foglalkozásukban, és önkormányzati szerveiket a hatóságok is elismerték. Az egyes osztályokra vonatkozó megszorítások nagyok voltak, de ugyanakkor rend és biztonság is volt.

A kasztok megszorításait jellemezte egy bizonyos fajta rugalmasság, ami például Indiában nem volt meg. A japán szokások különféle pontos technikákat biztosítottak arra, hogy a rendszert az elfogadott módok elleni erőszak nélkül manipulálhassák. Valaki többféle módon is megváltoztathatta a kasztját. Amikor a pénzkölcsönzők és a kereskedők vagyonosok lettek, ahogy Japán pénzgazdaságában ez szükségszerűen meg is történt, különféle hagyományos eszközöket használtak, hogy beszivároghassanak a felsőbb osztályokba. Zálogok és bérlések segítségével „földtulajdonosokká” lettek. Az igaz, hogy

a parasztok földje elidegeníthetetlen volt, de a birtokok bérlése rendkívül gyakori volt Japánban, és előnyös volt a parasztokat a földjeiken hagyni. A pénzkölcsönzők letelepedtek a földön, begyűjtötték a bérleti díjat, és a föld ilyenfajta „tulajdonlása” a nyereséghez hasonlóan presztízst jelentett Japánban. A gyermekeik samurájokkal házasodtak, és köznemesek lettek.

A kasztrendszer manipulálásának másik hagyományos módja az örökbefogadás szokása volt, ami lehetőséget biztosított a samurájstátus „megvásárlására”. Ahogy a kereskedők minden Tokugava-szabályozás ellenére egyre gazdagabbak lettek, elintézték, hogy fiaikat samurájcsaládok fogadják örökbe. Japánban ritkán fogadnak örökbe gyermeket; inkább férjet fogadnak örökbe a lányuk számára. Ezt „örökbefogadott férjnek” nevezik. Ő lesz apósa örököse. Magas árat fizet azért, hogy a nevét töröljék saját családjának jegyzékéből, és a feleségéébe írják be. Felveszi a nevét és anyósával együtt él. De amilyen magas az ár, olyan nagy az előny is. A jómódú kereskedők leszármazottai samurájokká váltak, és az elszegényedett samuráj családja vagyonos lett. Nem történt erőszak a kasztrendszer ellen, megmaradt olyannak, amilyen mindig is volt. De a rendszert manipulálták, hogy magasabb státust biztosítsanak a gazdagoknak.

Így Japánban nem követelték meg, hogy az egyes kasztok csak önmagukon belül házasodjanak. Voltak elfogadott eljárások, melyek megengedték a kasztok közötti házasságot. Ebből következően a vagyonos kereskedők beszivárgása az alacsonyabb samuráj osztályokba fontos szerepet játszott a Nyugat-Európa és Japán közti egyik legnagyobb különbség még jelentősebbé válásában. Amikor a feudalizmus összeomlott Európában, ez egy növekvő és mindinkább erősödő középosztály nyomásának volt köszönhető, és ez az osztály uralta a modern iparosodás korát. Japánban nem alakult ki ilyen erős középosztály. A kereskedők és a pénzkölcsönzők jóváhagyott módszerekkel „megvették” a felsőbb osztályi státust. A kereskedők és az alacsonyabb rangú samurájok szövetségesek lettek. Különös és meglepő dolog rámutatni arra, hogy akkoriban, amikor a feudalizmus a haláltusáját vívta, Japán nagyobb mértékben hagyta jóvá az osztályok mobilitását, mint az európai kontinens országai, és semmi sem lehet meggyőzőbb bizonyítéka egy ilyen állításnak, mint hogy a legkisebb jele is hiányzik a nemesség és a polgárság közti osztályharcnak.

Könnyű rámutatni, hogy e két osztály szövetkezése kölcsönösen előnyös volt Japánban, de az lett volna Franciaországban is. Előnyös volt Nyugat-Európában azokban az egyedi esetekben, amikor előfordult, azonban az osztályok merevek voltak Európában, és a köztük fennálló konfliktus Franciaországban az arisztokrácia birtoktól való megfosztásához vezetett. Japánban közelebb álltak egymáshoz az osztályok. A szövetség, amely megdöntötte a meggyengült sógunátust, a kereskedő-bankárok és a samuráj csatlósok között kötött. A modern kor Japánban megőrizte az arisztokratikus rendszert. Ez nehezen történhetett volna meg az osztálymobilitás jóváhagyott technikái nélkül.

Annak, hogy a japánok szerették a viselkedés aprólékos és részletes térképét, és bíztak benne, megvolt az oka. Ez ugyanis biztonságot nyújtott egészen addig, amíg követték a szabályokat. Megengedte a jogtalan agresszió elleni tiltakozást, és az egyén érdekeinek megfelelően lehetett manipulálni. Amikor a Tokugava-kormány a 19. század első felében

összeomlott, egyetlen csoportnak sem állt érdekében, hogy széttépje a térképet. Nem volt francia forradalom, 1848 sem volt, a helyzet mégis kétségbeejtően alakult. A közemeberektől a sógunátusig minden osztály a pénzkölcsönzők és kereskedők adósává vált. A nem termelő osztályok pusztasága és a szokásos hivatalos kiadások rendszere elviselhetetlenné vált. A daimjó, akiket a szegénység vasmarka szorított, képtelenek voltak kifizetni szamuráj csatlósáik állandó járandóságát, és a feudális kötelek egész hálózata látszólagossá vált. A parasztokra nehezedő amúgy is súlyos adók további növelésével próbáltak felszínen maradni. Évekre előre beszédtek az adót, a legnagyobb nyomorba taszítva a parasztokat. A sógunátus is fizetésképtelen volt, és csak keveset tehetett a status quo megőrzésért. Borzalmas belső szegénység uralkodott Japánban, amikor 1853-ban Perry kapitány és katonái megjelentek. A kikényszerített bevonulást 1858-ban egy kereskedelmi egyezmény követte az Egyesült Államokkal, és Japán nem volt olyan helyzetben, hogy megtagadja azt.

Azonban a követelés, amitől egész Japán hangos volt, az isin – a múlthoz való visszatérés, a visszaállítás volt. Ez pont a forradalmiság ellentéte, és nem is progresszív. A „vissza a császárt” jelszóval együtt, ugyanolyan lelkesedéssel kiáltották, hogy „űzd ki a barbárokat”. A nép támogatta az elszigeteltség aranykorához való visszatérés programját, és azt a néhány vezető, aki látta, hogy ez mennyire lehetetlen, meggyilkolták. A legcsekélyebb valószínűsége sem volt annak, hogy Japán, ez a nem forradalmi ország, úgy módosítja majd pályáját, hogy az bármilyen nyugati mintához is illeszkedjen, és annak sem, hogy kevesebb mint ötven éven belül saját földjén veszi majd fel a versenyt a nyugati nemzetekkel. Mégis ez történt. Japán saját erősségét használta fel – ami egyáltalán nem a nyugatiak erőssége –, hogy elérjen egy célt, amit sem a befolyásos magas rangú csoportok, sem pedig a japán közvélemény nem kívánt. A 18. században egyetlen nyugati sem hitt volna a szemének, ha láthatta volna a jövőt egy kristálygömbben. Még egy tenyérynél felhő sem látszott a horizonton, ami előre jelezte volna az aktivitásnak azt a viharát, amely a következő évtizedekben magával ragadta Japánt. A lehetetlen azonban megtörtént. Japán fejletlen és a hierarchiától megnyomorított lakossága új irányba lendült, és tartotta is az irányt.

## A MEIDZSI - REFORM

JAPÁNBAN A MODERN KORT beharangozó jelszó a szonó dzsói, vagyis a „tiszteld a császárt, és üzd el a barbárokat” volt. Ez a szlogen megpróbálta elkerülni Japánnak a külső világ általi beszennyeződését, és a császár és a sógun „kettős uralkodásának” 14. századi aranykorát igyekezett visszaállítani. A császár udvara Kiotóban szélsőségesen reakciós volt. A császári oldal győzelme támogatóinak a külföldiek lealacsonyítását és kiűzését, a hagyományos japán életmód visszaállítását jelentette, azt, hogy a „reformereknek” nem volt beleszólása a dolgok folyásába. A nagy Külső Urak, Japán legerősebb hűbérbirtokainak daimjói, akik a sógunátus megdöntésében az élen jártak, úgy tekintettek a restaurációra, mint egy lehetőségre, amellyel a Tokugavák helyett ők irányíthatják majd az országot, vagyis csak személyi változást akartak. A parasztok több rizst szerettek volna megtartani abból, amit termeltek, de gyűlölték a „reformokat”. A szamurájok meg akarták tartani a járadékukat, és azt szerették volna, hogy kardjukat nagyobb dicsőségért forgathassák. A kereskedők, akik a restaurációt pénzelték, a kereskedelmi szellemet kívánták kiterjeszteni, de soha nem kérdőjelezték meg a feudális rendszert.

Amikor 1868-ban a császár visszahelyezésével a Tokugava-ellenes erők győzelmet arattak, a győztesek nyugati mércével mérve egy szenvedélyesen konzervatív elszigetelődési politika mellett kötelezték el magukat. A kormány azonban már a kezdetektől ezzel ellentétes irányba haladt. Alig egy éve volt hatalmon, amikor megszüntette a daimjók adókievetési jogát valamennyi hűbér-birtokon. Bevonta a telekkönyveket, és magának juttatta a parasztok adójából „a daimjó 40 százalékát”. Ez a kisajátítás nem kompenzáció nélkül történt. A kormány minden daimjónak kiutalt a normális bevételének felével megegyező összeget. Ugyanakkor a kormány mentesítette a daimjókat szamuráj csatlósaik támogatásától és a közmunkák költségeitől. A szamuráj csatlósok a daimjókhoz hasonlóan járandóságot kaptak a kormánytól. A következő öt évben az osztályok közötti valamennyi törvényes egyenlőtlenséget eltörölték, törvényen kívül helyezték az osztályok és kasztok jelvényeit és megkülönböztető ruházatát – még a férfiak varkocsát is le kellett vágni –, egyenjogúsították a kiközösítettéket, visszavonták a földek elidegeníthetlenségéről szóló törvényt, eltávolították a hűbérbirtokok közötti sorompókat és a buddhizmust megfosztották hivatalos jellegétől. 1876-ban a daimjók és a szamurájok járandóságát egy összegű kifizetésre váltották át, ami 5-15 éven belül vált esedékessé. Ezek a kifizetések annak megfelelően voltak kisebbek vagy nagyobbak, hogy az egyes személyek mekkora fix bevétellel rendelkeztek a Tokugava-korban. A pénz segítségével vállalkozásokba kezdhettek az új, nemfeudális gazdaságban. Ez volt az utolsó szakasz, amikor a kereskedőknek és pénzügyi uraknak a feudális vagy földbirtokos urakkal való speciális egyesülése megpecsételődött, ami tulajdonképpen már a Tokugava-korban természetes volt. <sup>[9]</sup>

A gyermekcipőben járó Meidzsi-kormányzat jelentős reformjai nem voltak népszerűek. Ezek mindegyikénél sokkal nagyobb általános lelkesedést váltott ki Korea lehetséges

megszállása 1871-től 1873-ig. A Meidzsi-kormány nemcsak állhatatosan kitartott drasztikus reformjai mellett, de a megszállás tervét is ejtette. Ez a program oly erősen ellenkezett a legtöbbek akaratával, hogy 1877-ben legfőbb vezetőjük, Szaigo átfogó zendülést szervezett a kormány ellen. Csapata a császár támogatóinak valamennyi profeudális elvárását képviselte, melyeket a Meidzsi-kormányzat már a restauráció első évében elárult. A kormány összehívott egy nem szamurájokból álló önkéntes sereget, és legyőzték Szaigo szamurájit. Azonban ez a zendülés a kormányval szembeni elégedetlenség mértékét jelezte.

A parasztek elégedetlensége ugyanilyen jelentős volt. Legkevesebb 190 agrárlázadásra került sor 1868 és 1878 között, vagyis a Meidzsi első évtizedében. Az új kormány 1877-ben tette meg első megkésett lépéseit a parasztekra nehezedő hatalmas adók csökkentésére, ezért a parasztek joggal érezhették, hogy cserbenhagyták őket. A parasztek ráadásul ellenezték az iskolák alapítását, a sorozást, a földmérést, a varkocs levágását, a kirekesztettek törvényes egyenlőségét, a hivatalos buddhizmus drasztikus korlátozását, a naptárreformot és még sok más dolgot, ami változásokat idézett elő megszokott életmódjukban.

Akkor kikből áll ez a „kormány”, amely ilyen drasztikus és népszerűtlen reformokba kezdett? Alacsonyabb rangú szamurájok és kereskedők „különleges szövetsége” volt, melynek kialakulását speciális japán intézmények már a feudális időkben megtámogatták. A szamuráj csatlósok voltak azok, akik a daimjók kincstárosaiként és intézőiként kitanulták a politikai ügyeskedést, akik a bányászat, a textil- és kartongyártás feudális monopóliumait irányították. Kereskedők voltak, akik megvásárolták a szamurájstátust, és elterjesztették a termelési technikákat. Ez a szamuráj-kereskedő szövetség rögtön hozzáértő és határozott adminisztrátorokat vont be, akik kidolgozták a Meidzsi-politikát, és megtervezték a megvalósítását. Az igazi kérdés nem az, hogy melyik osztályból jöttek, hanem hogy miként lehetett, hogy ők ennyire hozzáértők és realisták voltak. Japán, mely csak a 19. század második felében emelkedett ki a középkori szintről, és olyan gyenge volt, mint most Sziám, olyan vezetőket termelt ki, akik képesek voltak kigondolni és megvalósítani egy államférfihez méltó és sikeres feladatot; mégpedig a legkülönbet azok közül, amelyekkel egy nemzet valaha is próbálkozott. Ezeknek a vezetőeknek az erőssége és gyengesége is a hagyományos japán jellembe gyökerezett, és e könyv fő témája annak tárgyalása, hogy milyen volt, és milyen is ez. Ebben a fejezetben csak azt fogjuk látni, hogy a Meidzsi-politikusok hogyan láttak neki nagy vállalkozásuknak.

Feladatukat egyáltalán nem ideológiai forradalomnak tekintették, hanem munkaként kezelték. Felfogásuk szerint az volt a céljuk, hogy Japánt olyan országgá tegyék, amellyel számolni kell. Nem voltak tekintélyrombolók, nem ócsárolták és nem juttatták koldusbotra a feudális osztályt. Elég nagy összegű járadék segítségével csábították őket, hogy a kormányzat támogatói legyenek. Végül pedig javították a parasztek helyzetén. Az első tíz év lassú fejlődése sokkal inkább a korai Meidzsi-kincstár siralmas állapotának tudható be, mintsem hogy a paraszteknek a kormányval szembeni követeléseit osztálymegfontolásból utasították volna el.

A Meidzsi-kormányt vezető energikus és találékony politikusok azonban elvetettek



minden, a japán hierarchia megszüntetésére vonatkozó elképzelést. A restauráció leegyszerűsítette a hierarchikus rendet azzal, hogy a császárt helyezte legfelülre, és eltávolította a sógun. A restauráció utáni politikusok a hűbértulajdonok megszüntetésével véget vetettek a hűbértulajdonos és az állam iránti hűség összeütközésének. Ezek a változtatások nem szüntették meg a hierarchikus szokásokat, hanem új teret adtak nekik. „Öméltóságáék”, Japán új vezetői tovább erősítették a központosított szabályozást, hogy rákényszerítsék szakmai programjukat az emberekre. Felváltva alkalmazták a fentről jövő követelést a fentről jövő ajándékkal, és így képesek voltak életben maradni. Azt azonban nem gondolták, hogy engedni kellene a közvéleménynek, amely lehet, hogy nem akarja, hogy megreformálják a naptárt, hogy nyilvános iskolákat alapítsanak, vagy hogy megtiltsák a kirekesztettekkel szembeni diszkriminációt.

Az egyik ilyen fentről jövő ajándék Japán alkotmánya volt, amelyet a császár 1889-ben adott az embereknek. Helyet biztosított az embereknek az államban, és megalakította az országgyűlést. A különféle nyugati alkotmányok vizsgálódó tanulmányozása után Őfelsége nagy gonddal állította össze. Megfogalmazói azonban megtették „minden lehetséges óvintézkedést, hogy megóvják a nép beavatkozásától és a közvélemény betörésétől”.<sup>[10]</sup> Maga a hivatal, amely szavakba öntötte, a Császári Udvartartás Minisztériumának részeként szent és sérthetetlen volt.

A Meidzsi-politikusok meglehetősen tudatosan álltak neki a feladatnak. Az 1880-as években Itó herceg, az alkotmány szerkesztője elküldte Kido márkot, hogy konzultáljon Herbert Spencerrel Angliában a Japánra váró problémákról, és hosszas megbeszélés után Spencer megírta a véleményét Itónak. A hierarchiával kapcsolatban Spencer azt írta, hogy Japán hagyományos elrendezési módja páratlan bázisa a nemzeti jólétnek, amit fenntartani és támogatni kell. Azt mondta, hogy a feljebbvalókkal, és legfőképp a császárral szembeni kötelességek rendszere Japán számára nagy lehetőség. Japán szilárdan haladhat előre „feljebbvalói” alatt, és megóvhatja magát azoktól a nehézségektől, amelyek az individualistább nemzeteknél elkerülhetetlenek. A nagy Meidzsi-politikusok nagyon elégedettek voltak saját meggyőződésük ilyen való megerősítésével. A modern korban is meg akarták őrizni a „megfelelő hely” betartásából származó előnyöket. Nem törekedtek a hierarchia szokásának aláásására.

Tevékenységük valamennyi területén, legyen az politikai, vallási vagy gazdasági, a Meidzsi-politikusok meghatározták az állam és az emberek viszonyában a „megfelelő hellyel” járó kötelességeket. Egész rendszerük annyira idegen az Egyesült Államokban és Angliában szokásostól, hogy általában nem ismerjük fel annak alapvető elemeit. Egy főntről jövő erős szabályzásnak természetesen nem kellett a közvéleményhez igazodnia. Ezt a kormányt egy legfelső hierarchia irányította, ahova soha nem kerülhettek választott személyek. Ezen a szinten az embereknek nem volt szava. 1940-ben a legfelső kormányzati hierarchia azokból állt, akik „bejáratosak” voltak a császárhoz, akik közvetlen tanácsadóit alkották, és azokból, akiknek kinevezésén rajta állt a császári pecsét. Ez utóbbiak közé tartoztak a kabinetminiszterek, a prefektúrák vezetői, a bírák, a nemzeti hivatalok vezetői és más hasonlóan felelős tisztviselők. Egyetlen választott hivatalnok sem bírhatott ilyen státussal a hierarchiában, és nem is volt kérdés, hogy az

országgyűlés választott képviselőinek semmi beleszólása nem volt egy kabinet-miniszter, a pénzügyi vagy a szállítmányozási tárca vezetőjének kiválasztásába és jóváhagyásába. Az országgyűlés választott alsó háza az emberek hangja volt, melynek megvolt az a nem túl nagy kiváltsága, hogy kérdőre vonja és bírálja a felsőbb hivatalnokokat, de nem igazán volt szava a kinevezésekben, a döntésekben vagy a költségvetési kérdésekben, és nem vonták bele a törvényhozásba. Az alsóházat egy nemválasztott felsőház ellenőrizte, melynek fele nemesekből, negyede császári megbízottakból állt. Mivel a törvényhozás jóváhagyásában nagyjából az alsóházzal azonos erővel bírt, ez további hierarchikus ellenőrzést tett lehetővé.

Japán így biztosította, hogy akiknek magas kormányzati pozíciójuk van, megmaradjanak „Öméltóságúaknak”, de ez nem jelentette, hogy ne lett volna autonómia a „megfelelő helyen”. Valamennyi ázsiai nemzetnél, álljanak azok bármilyen kormányzás alatt, a fentről jövő hatalom mindig elér alulra, és valahol középen találkozik az alulról felemelkedő helyi önkormányzattal. Az egyes országok közötti különbségek mind azzal kapcsolatosak, hogy milyen messzire ér fel a demokratikus felelősségre vonás, mennyire sok vagy kevés a vezetők felelőssége, és hogy vajon a helyi vezetés érzékenysége megmarad-e az egész közösség iránt, vagy helyi mágnások vásárolják meg őket az emberek kárára. A Tokugava Japánnak Kínához hasonlóan öt-tíz családból álló apró közigazgatási egységei voltak, melyeket akkoriban tonari guminak hívtak, és a népesség legkisebb felelős egysége volt. A szomszédos családokból álló csoport feje magára vállalta a vezetést saját ügyeikben, felelős volt helyes viselkedésükért, jelentést kellett adnia minden kétes cselekedetről, és ki kellett szolgáltatnia minden keresett személyt a kormánynak. A Meidzsi-politikusok először megszüntették, majd később visszaállították ezeket. A kis- és nagyvárosokban a kormány néha tevékenyen támogatta őket, de ma a falvakban ritkán funkcionálnak. A kis falvak (buraku) egységei sokkal fontosabbak. A burakut nem szüntették meg, és nem kebeleztek be egységként a kormányba. Olyan terület volt ez, ahol az állam nem működött. Ezek a mintegy tizenöt házból álló falvacskák ma is szervezett módon működnek évenként változó vezetőjükkel, aki „gondoskodik a kis falu vagyonáról, ellenőrzi a támogatást, melyet halál vagy tűzvész esetén juttattak a családoknak, kijelöli a közös mezőgazdasági munkára, házépítésre vagy útjavításra megfelelő napot, és a tűzharang rázásával vagy két fadarab bizonyos ritmusú összeütésével hirdeti ki a helyi ünnep- és szabadnapokat”.<sup>[11]</sup> Ezek a vezetők nem voltak felelősek az állami adók begyűjtéséért, mint némely más ázsiai nemzetnél, és így nem kellett viselniük ezt a terhet. A pozíciójuk meglehetősen ambivalens; a demokratikus felelősség keretein belül működnek.

A modern civil kormány Japánban elismeri a városok és falvak helyi igazgatását. Választott „öregek” kijelölnek egy felelős vezetőt, aki a prefekturális és nemzeti kormány által képviselt állammal szemben valamennyi ügyben a közösség képviselőjeként szolgál. A falvakban a vezető már régóta ottani lakos, egy földtulajdonos család tagja. E hivatal ellátása pénzügyileg ugyan veszteséges, de jelentős presztízzsel jár. Ő és az öregek felelősek a falu pénzügyeiért, a közegészségért, az iskolák fenntartásáért és főleg a vagyoni feljegyzésekért és személyes iratokért. A falu hivatalában sok a tennivaló.

Felügyeli az elemi oktatás állami ráfordításának kiadásait, az iskolai költségekből vállalt jóval nagyobb helyi részesedés begyűjtését és kiadásait, a falu tulajdonában lévő ingatlanok fenntartását és kiadását, a földek fejlesztését és erdősítését, továbbá valamennyi vagyoni ügylet nyilvántartását, melyek csak akkor válnak törvényessé, ha azok gondos bejegyzésre kerültek ebben a hivatalban. Naprakész nyilvántartást kell vezetnie a közösségben hivatalosan tartózkodó személyek lakhelyéről, családi állapotáról, gyermekek születéséről, örökbefogadásról, a törvénnyel való bármilyen összetűzésről és más dolgokról, továbbá családi nyilvántartást is vezet, amely ugyanezen adatokat mutatja az illető családjával kapcsolatban. A Japán különböző részeiről származó minden ilyen információt egy hivatalos belügyi központba továbbítanak, és az belekerül az egyén aktáiba. Valahányszor valaki megpályázik egy állást, bíróság elé kerül, vagy igazolnia kell a személyazonosságát, akkor ír otthoni közösségének hivatalába, vagy személyesen keresi azt fel, és beszerez egy másolatot, hogy bemutassa az érdeklődő személynek. Az emberek nem könnyen néztek szembe annak a lehetőségével, hogy rossz bejegyzés kerüljön a saját vagy valamely családtagjuk aktájába.

A falu, a kis- és nagyváros így jelentős közösségi felelősséggel bír. Még a 20-as években is, amikor Japánnak nemzeti politikai pártjai voltak, ami minden országban a kormány és az ellenzék hatalmi pozíciójának váltakozását jelenti, a helyi közigazgatást nem érintette ez a fejlődés, és azt az egész közösségért tevékenykedő öregek irányították. Három vonatkozásban azonban a helyi közigazgatásnak nincs autonómiája; minden bírót államilag neveznek ki, minden rendőr és iskolai tanár az állam alkalmazásában áll. Mivel a legtöbb polgári eset Japánban egyeztetés vagy közvetítő által rendezik el, a jogi bíróság csak igen kis szerepet játszik a helyi közigazgatásban. A rendőrség sokkal fontosabb. A rendőrségnek ugyan kéznél kell lennie a nyilvános összejöveteleken, de ezek a feladatok csak időszakosak, és idejük legnagyobb részét a személyes és vagyoni nyilvántartások vezetésének szentelik. Az állam gyakran helyezheti át a rendőröket egyik szolgálati helyről a másikra, így kívülállók tudnak maradni, helyi kötelek nélkül. Az iskolai tanárokat szintén áthelyezik. Az iskolák működésének valamennyi részletét az állam szabályozza, és Franciaországból hasonlóan az ország összes iskolájában ugyanazon a napon ugyanazt a leckét tanulják, ugyanabból a tankönyvből. Minden iskolában ugyanazokat a torna gyakorlatokat végzik el ugyanarra a rádióadásra, a reggel ugyanazon órájában. A közösségnek nincs helyi önrendelkezési joga az iskolák, a rendőrség és a bíróság felett.

Így a japán kormány minden ponton jelentősen eltér az amerikaitól, ahol választott személyek viselik a legmagasabb végrehajtói és törvényhozói felelősséget, és a helyi ellenőrzést a rendőrség és a rendőrbíróságok helyi irányításán keresztül gyakorolják. Azonban formálisan nem különbözik jelentősen az olyan nyugati nemzetek kormányzati felépítésétől, mint Hollandia vagy Belgium. Hollandiában például, ahogy Japánban is, a Királynő Minisztériuma fogalmaz meg minden törvénytervezetet; a parlament a gyakorlatban nem kezdeményez törvényhozást. A törvény szerint a kis- és nagyvárosok polgármestereit is a holland királynő nevezi ki, így a királynő formális jogai az 1940 előtti Japánnál jóval lejjebb, a vidéki területekig terjednek ki. Ez még akkor is igaz, ha a gyakorlatban a holland királynő általában a helyi felterjesztést hagyja jóvá. A rendőrség

és a bíróságok közvetlen felelőssége az uralkodónak szintén holland jellegzetesség. Mindazonáltal Hollandiában bármilyen vallási szekta létrehozhat iskolát. A japán iskolarendszerre Franciaországban találunk példát. Hollandiában a csatornák, az ármentesített belvizes területek és a helyi beruházási munkálatok feletti helyi felelősség szintén az egész közösség feladata, nem politikailag választott polgármesteré vagy hivatalnokoké.

A japán kormányzási forma és az ilyen nyugat-európai esetek közti Igazi különbség nem formai, hanem funkcionális. A japánok a tiszteletadás régi szokásaira támaszkodnak, melyek múltbeli tapasztalataik alapján állnak össze, és amelyek etikai rendszerükben és udvariassági szokásaikban öltenek testet. Az állam számíthat arra, hogy ha öméltóságáék a „megfelelő helyen” funkcionálnak, akkor kiváltságaikat tiszteletben fogják tartani, de nem azért, mert helyeslik a politikát, hanem mert Japánban helytelen dolog megsérteni a kiváltságok közti határokat. A politika legfelsőbb szintjén a „közvéleménynek” nincs helye. A kormány csak „köztámogatást” kér. Amikor az állam kijelöli saját hivatalos területét a helyi ügyeket illetően, illetékességét szintén tisztelettel fogadják el Belföldi szerepeit tekintve az állam nem szükséges rossz, mint ahogy azt az Egyesült Államokban rendszerint érzik. A japánok szemében az állam szinte maga a legfőbb jó.

Ezen felül az állam gondosan figyel arra, hogy elismerje az emberek akaratának „megfelelő helyét”. Nem túlzás azt mondani, hogy a nép törvényes fennhatóságának területein a japán államnak az emberek kedvében kellett járnia. Az államnak a mezőgazdasági fejlesztésért felelős képviselői a régi mezőgazdasági módszerek javításakor a lehető legkisebb önkény alkalmazásával tevékenykednek, akár csak társaik Idahóban. Az államilag garantált gazdálkodói hiteltársaságokat vagy gazdálkodói szövetkezeteket támogató állami hivatalnoknak vételkor és eladáskor hosszadalmas kerekasztal-tárgyalásokat kell folytatnia a helyi előkelőségekkel, és végül tiszteletben kell tartania a döntésüket. A helyi ügyek helyi kezelést kívánnak. A japán életmód meghatározza a megfelelő hatalmat és megállapítja annak megfelelő területét. Sokkal nagyobb tiszteletet – és ezzel cselekvési szabadságot – ad az „előljáróknak”, mint a nyugati kultúrák, de nekik is meg kell tartaniuk a helyüket. Japán mottója: Mindent a maga helyén.

A vallás területén a Meidzsi politikusai sokkal furcsább rendelkezéseket hoztak, mint a kormányzásban, ugyanakkor ugyanazt a japán mottót alkalmazták. Az állam a nemzeti egység és felsőbbrendűség szimbólumait támogató hitet a saját birodalmának érezte, és minden másban meghagyta az egyénnek a hit szabadságát. A nemzeti fennhatóság e területe az állami sintó volt. Mivel ez a nemzeti szimbólumok megfelelő tiszteletéhez kapcsolódott – mint a zászlónak való tisztelgés az Egyesült Államokban –, ahogy ők mondták, „nem vallás”. Így Japán úgy tudta ezt minden polgárától megkövetelni, hogy nem sértette meg a vallásszabadság nyugati dogmáját, ahogy az Egyesült Államok sem sérti azt, amikor megköveteli a nemzeti lobogó előtti tisztelgést. Ez pusztán a hűség jele volt. Mivel ez „nem vallás” volt, ezért Japán a nyugati kritika kockázata nélkül taníthatta az iskolákban. Az állami sintó az iskolákban Japán történetévé vált, az istenek korától kezdve „az öröktől uralkodó” császár tiszteletéig. Államilag támogatott és államilag ellenőrzött volt. A vallás minden más területe, még a felekezeti vagy szektás sintó is,

nem beszélve a buddhista vagy keresztény szektákról, sokkal inkább az egyén akaratára volt bízva, mint az Egyesült Államokban. A két területet közigazgatásilag és pénzügyileg is elkülönítették. Az állami sintó a Belügyminisztériumon belül saját hivatalának gondjaira volt bízva, papjait, szertartásait és szentélyeit az állam támogatta. A szektás sintó, a buddhista és keresztény szekták az Oktatásügyi Minisztériumon belüli Vallási Hivatalhoz tartoztak, és azokat a tagok önkéntes hozzájárulásaival támogatták.

A témával kapcsolatos hivatalos japán álláspont következtében nem beszélhetünk az állami sintóról úgy, mint egy hatalmas államvallásról, de mindenképpen nevezhetjük egy hatalmas intézménynek. Több mint 110 ezer szentély volt, kezdve az Isze szentélytől, a Napistennő templomától egészen a kis helyi szentélyekig, melyeket speciális szertartások alkalmával a papok takarítottak. A papok hierarchiája megfelelt a politikainak, a hatalmi rangsor a legalacsonyabb papoktól kezdve a kerületi és prefekturális papokon át a legmagasabb papi méltóságokig terjedt. Az emberek vallásgyakorlásának irányítása helyett inkább szertartásokat tartottak nekik, de az állami sintóban semmi hasonló nem volt az általunk megszokott templomba járással. Az állami sintó papjainak – mivel nem vallás volt – jogilag tilos volt bármilyen tant tanítania, és nem tarthatlak nyugati értelemben vett istentiszteleteket sem. Helyette a gyakori rituális napokon a közösség hivatalos képviselői eljöttek, és a pap elé álltak, aki kenderből és papírszalagokból álló vesszőt lengetve megtisztította őket. Kinyitotta a szentély belső ajtaját, éles kiáltással hívta az isteneket, hogy jöjjenek, és fogyasszanak a szertartási étkekből. A pap imádkozott, és minden résztvevő a rangjának megfelelő sorrendben mélyen meghajolva ajánlotta fel azt a bizonyos szent faágacskát fehér papírszalaggal, mely a régi és az új Japánban mindenütt megtalálható. Ezután a pap egy újabb kiáltással visszaküldte az isteneket, és bezárta a belső szentély ajtóit. Az állami sintó ünnepnapjain a császár mutatott be rítusokat az embereknek, és a kormányhivatalok zárva tartottak. Azonban ezek az ünnepek nem voltak olyan nagy népünnepek, mint a helyi szentélyek tiszteletére rendezett szertartások, vagy akár a buddhista ünnepek. Ezek az állami sintón kívüli „szabad” területek voltak.

Itt a japán emberek a szívükhöz közel álló nagy szektákat és ünnepnapokat követik. A buddhizmus nagy tömegek vallása marad, és a számos szekta különböző tanításaival és alapító prófétáival erőteljes, és mindenütt jelen van. Magának a sintónak is megvannak a nagy szektái, melyek kívül állnak az állami sintón. Némelyik a tiszta nacionalizmus vára volt már az előtt is, hogy a kormány az 1930-as években magáévá tette volna ugyanezt az álláspontot, mások olyan gyógyító szekták voltak, melyeket gyakran hasonlítottak az amerikai Christian Science szektaéhoz; némelyek konfuciánus elvekhez ragaszkodtak, míg megint mások az önkívületi állapotra és a szent hegyek szentélyeibe történő zarándoklatokra specializálódtak. A legtöbb népi ünnep szintén az állami sintón kívül maradt. Az ilyen napokon az emberek a szentélyekbe özönlenek. Mindenki megtisztítja magát azzal, hogy kiöblíti a száját, és egy harang kötelének megrántásával vagy tapssal megidézi az istent. Tisztelettel meghajol, a harang kötelének újbóli megrántásával vagy ismételt tapssal visszaküldi az istent, és visszatér a nap fő elfoglaltságához: csecsebecséket és nyalánkságokat vesz az utcai árusoktól, akik már felállították bódéikat, birkózókat, ördögűzést vagy kagura táncokat néz, melyeket komédiások még tovább

színeznék, és általában az egész sokaság jól szórakozik. Egy Japánban élt angol idézi William Blake költeményét, mely a japán ünnepeken mindig eszébe jutott:

De volna csak templomban nagy trakta sörrel,  
Pattogó tűzzel, efféle víg gyönyörrel!  
Imára éneket fújnának, jó szenteset,

Templomban csücsülnénk, amíg lehet. [\[12\]](#)

Blake: A kis csibész

Azon kevesek kivételével, akik hivatásszerűen a vallásos mértékletességnek szentelték életüket, Japánban a vallás nem önmegtartóztató. A vallásos zarándoklatok is kedvelt ünnepek a japánok életében.

Ezért a Meidzsi politikusai nagy körültekintéssel jelölték ki a határokat, ameddig az állam a kormányzásban, az állami szintő pedig a vallás ügyeiben illetékes volt. A többi területet az emberekre hagyták, de mint az új hierarchia legfelső hivatalnokai, elsőbbséget biztosítottak maguknak azokban az ügyekben, amelyek az ő szemükben közvetlenül kapcsolódtak az államhoz. A fegyveres erők felállításakor hasonló problémával álltak szemben. A többi területhez hasonlóan megszüntették a régi kasztrendszer, de a hadseregben tovább mentek, mint a civil életben. Még a japán udvarias nyelvet is száműzték a katonai szolgálatból, bár az aktuális gyakorlatban a régi használat továbbra is fennmaradt. A hadsereg a tisztéknek nem családjuk, hanem érdemeik alapján biztosított előléptetést, mégpedig olyan mértékben, ami más területeken nehezen lett volna elképzelhető. Ezt a japánok nagyra értékelték, ami nyilvánvaló és jogos is. Minden bizonnyal ez volt a rendelkezésre álló legjobb eszköz, hogy megszerezzék a nép támogatását az új hadsereg számára. A századok és a szakaszok azonos területről származó szomszédokból álltak, akik békeidőben lakhelyükhöz közeli állomásokon tölthették le a katonai szolgálatot. Ez nemcsak azt jelenti, hogy fenntartották a helyi kötelékeket, hanem hogy mindenki, aki átesett a katonai kiképzésen, két évet töltött el úgy, hogy a tiszték és a közkatonák, a másodévesek és az újoncok közti kapcsolat lépett a szamuráj és a paraszt, illetve a gazdag és szegény közti kapcsolat helyébe. A hadsereg számos tekintetben demokratikus színtező volt, és sok szempontból valódi néphadsereg. Míg a legtöbb országban a hadseregre úgy tekintenek, mint a status quo megőrzésére szolgáló erős kézre, Japánban a hadsereg az egyszerű parasztok iránti szimpátiája miatt felsorakozott a nagy bankárok és iparosok elleni ismételt tiltakozás mögé.

A japán politikusok valószínűleg nem helyeselték egy néphadsereg kiépítésének valamennyi következményét, de nem ez volt az a szint, ahol célszerűnek látták a hadsereg elsőségének biztosítását a hierarchiában. Ezt a célt a legfelsőbb szférában végrehajtott intézkedések révén valósították meg. Ezeket az intézkedéseket nem fogalmazták bele az Alkotmányba, de fenntartották a hadvezetőségnek a civil kormánytól való már elfogadott függetlenségét. A hadügyi és tengerészeti minisztereknek, szemben például a külügyi vagy belügyi vezetőkkel, közvetlen bejárása volt magához a császárhoz, és így felhasználhatták annak nevét lépéseik kikényszerítésében. Nem volt szükséges, hogy tájékoztassák a kabinetbeli civil kollégákat, vagy hogy konzultáljanak velük.

Ráadásul a hadsereg dirigált minden kormánynak. Egyszerű eszközzel tudták megakadályozni egy olyan kormány megalakulását, amelyben nem bíztak: nem engedték meg az ezredeknek és admirálisoknak, hogy katonai tárcát birtokoljanak a kormányban. Ha nincsenek aktív szolgálatban álló főtiszték, hogy betöltsék a hadügyi és tengerészeti miniszteri posztokat, akkor nincs kormány sem, ugyanis civilek vagy nyugalmazott tiszték nem birtokolhatják ezeket. Hasonló módon, ha a hadsereg elégedetlen volt a kormány valamely tevékenységével, képviselőik visszahívásával előidézhatték annak feloszlását. Ezen a legmagasabb politikai szinten a legfelső katonai hierarchia nem tűrt semmilyen beavatkozást. Ha további biztosítékra volt szükség, az Alkotmányra hivatkozott, ahol ez állt: „Amennyiben az országgyűlésnek nem sikerül jóváhagynia az előterjesztett költségvetést, a kormány az előző évi költségvetést automatikusan felhasználhatja az aktuális évben.” A hadsereg azon cselekedete, hogy a kormány ígéretének ellenére megszállta Mandzsúriát, csak egy példája annak, hogy egységes kormánypolitika hiányában a hadsereg hierarchiája sikeresen támogatta parancsnokait a harctéren. A japánok más területekhez hasonlóan a hadseregben is hajlamosak elfogadni a hierarchikus kiváltságokkal járó következményeket, de nem azért, mert egyetértenek a politikával, hanem mert nem helyeslik a kiváltságok közti határok áthágását.

Az ipari fejlődés területén Japán olyan utat járt be, mely egyetlen nyugati országhoz sem hasonlatos. Megint Óméltóságáék szervezték meg és fektették le a szabályokat. Nemcsak megtervezték, de kormánypénzből felépítették és finanszírozták is az ipart, amelynek szükségességéről ők döntöttek. Az állami bürokrácia megszervezte és irányította. Külföldi szakembereket hívtak, és japánokat küldtek külföldre tanulni. És amikor ezek az iparágak, ahogy ők mondták, „jól szervezettek voltak, az üzlet pedig virágzó”, a kormány eladta őket magáncégeknek. Lépésről lépésre adták el „nevetségesen alacsony áron”<sup>[13]</sup> egy kiválasztott pénzügyi oligarchiának, a híres zaibacunak, elsősorban a Micui és a Micubisi családoknak. A politikusok úgy ítélték meg, hogy az ipari fejlődés túl fontos ahhoz Japán számára, hogy rábízassák a kereslet és a kínálat törvényeire vagy szabad vállalkozásokra. Ez a politika azonban egyáltalán nem szocialista tanoknak volt köszönhető; pontosan a zaibacu volt az, aki ebből hasznot húzott. Amit Japán véghezvitt, az az általa szükségesnek ítélt iparágak létrehozása volt, minimális veszteséggel.

Ezekkel az eszközökkel Japán képes volt módosítani „a kapitalista termelés kezdőpontjának és az azt követő szakaszoknak a normális rendjét”.<sup>[14]</sup> A fogyasztási cikkek termelése és a könnyűipar helyett a nehézipar volt az első. A fegyvergyárak, hajógyárak, vasművek és vasutak építése elsőbbséget élvezett, és gyorsan a technikai hatékonyság magas szintjére jutott. Azonban ezek nem mindegyikét adták magánkézbe. A hatalmas hadipar a kormányhivatal ellenőrzése alatt maradt, és külön kormányzati számlák alapján finanszírozták.

Az ipar egész területén, melynek a kormány elsőbbséget biztosított, a kis kereskedőknek és a nem hivatali vezetők számára nem volt „megfelelő hely”. Egyedül az állam, valamint a hatalmas, megbízható és politikailag kegyelt pénzügyi vállalatok

tevékenykedtek itt. Azonban, ahogy a japán élet más területein, az iparban is volt szabad tér. Ezek voltak a „fennmaradó” iparágak, melyek minimális tőkésítéssel és az olcsó munkaerő maximális kihasználásával működtek. Ezek a könnyűipari ágazatok a modern technológia nélkül is léteztek, és léteznek is. Azzal működnek, amit mi az Egyesült Államokban „home sweat-shops-nak” nevezünk. A szerény méretű gyáros megveszi a nyersanyagot, bérbe adja egy családnak, vagy egy négy-öt munkást foglalkoztató kis műhelynek, visszaveszi, majd újra bérbe adja a feldolgozás egy másik lépésére, végül pedig a terméket eladja a kereskedőnek vagy az exportőrnek. Az 1930-as években az iparban foglalkoztatott személyek nem kevesebb mint 53%-a dolgozott ilyen formában négy-öt munkást alkalmazó műhelyekben vagy családoknál.<sup>[15]</sup> Ezek közül a munkások közül sokakat a tanulóidő régi, paternalista szokásai védték, és sokan Japán nagyvárosaiban élő anyák voltak, akik otthonaikban ültek fizetett munkájuk felett, gyermeküket a hátukra szíjazva.

A japán ipar ezen kettőssége legalább annyira fontos a japán életmódban, mint a kormányzás vagy a vallás területén mutatkozó dualitás. Amikor a japán politikusok elhatározták, hogy szükségük van egy pénzügyi arisztokráciára, hogy méltó párja legyen az ő hierarchijuknak a többi területen, felépítették számukra a stratégiai fontosságú iparágakat, kiválasztották a politikailag előnyös helyzetben lévő kereskedőházakat, és a „megfelelő helyeken” kapcsolatot létesítettek a többi hierarchiákkal. Nem képezte a kormány tervének a részét, hogy megszabaduljon ezektől a nagy pénzügyi házaktól, és a zaibacu hasznot húzott az egyfajta folyamatos atyáskodásból, ami nemcsak nyereséget, de magas rangot is biztosított a számára. A haszonhoz és a pénzhez való szükségszerű és elfogadott régi japán hozzáállás, hogy a pénzügyi arisztokrácia ki van téve az emberek támadásának, de a kormány minden lehetőt megtett, hogy a hierarchia elfogadott elképzeléseinek megfelelően megerősítse azt. Ez nem járt teljes sikerrel, mert a zaibacut támadások érték a hadsereg Fiatal Tisztek nevezetű csoportja, illetve a vidéki területek felől. Az azonban továbbra is igaz, hogy a japán közvélemény leginkább nem a zaibacura, hanem a narikinra neheztelt. A narikint gyakran fordítják „újjgazdagnak”, de ez nem meríti ki a japán fogalmat. Az Egyesült Államokban az újjgazdagok szigorúan „újonnan érkezettek”; nevetségesek, mert esetlenek, és nem volt idejük szert tenni a megfelelő kifinomultságra. Ezt a terhet kiegyenlíti az a szívet melengető előny, hogy fakunyhókból jöttek, és öszvérek helyett már olajmilliókat irányítanak. Japánban azonban a narikin kifejezést a japán sakkból vették, és királynővé előlépett gyalogot jelent. Gyalog, aki „nagyfejesként” tarol végig a táblán. A hierarchia értelmében ehhez nincs joga. Úgy hiszik, hogy a narikin mások becsapása és kizsákmányolása révén tett szert vagyonára, és a felé irányuló neheztelés nem is állhatna távolabb a „jól boldoguló szolgálval” szembeni amerikai hozzáállástól. Japán helyet biztosított a hierarchiában a nagy vagyonnak és szövetséget tartott fenn vele; amikor azonban a vagyon ezen kívüli területen ér el sikereket, a japán közvélemény élesen szembefordul vele.

Így a japánok világuk elrendezésekor állandóan a hierarchiára hivatkoznak. A családban és a személyes kapcsolatokban a kor, a generáció, a nem és az osztály írja elő a helyes viselkedést. A kormányzásban, a vallásban, a hadseregben és az iparban a



területeket gondosan rangsorolják, ahol sem a magasabb, sem az alacsonyabb nem lépheti túl büntetés nélkül a kiváltságait. Amíg megtartják a „megfelelő helyet”, a japánok tiltakozás nélkül élnek. Biztonságban érzik magukat. Olyan értelemben természetesen gyakran nincsenek „biztonságban”, hogy a legfőbb jó védelem alatt áll, azonban „biztonságban” vannak, mert legitimnek fogadták el a hierarchiát. Ez legalább annyira jellemző az életről alkotott elképzelésükre, mint amennyire az amerikaiak életmódjára az egyenlőségbe és a szabad vállalkozásba vetett bizalom.

Japán végzete akkor következett be, amikor megpróbálta exportálni a „biztonságra” vonatkozó mintáját. Japánon belül ez a hierarchia megfelelt az emberek elképzelésének, hiszen az alakította ki. Az ambíciók csak olyanok lehettek, amelyek egy ilyen világban alakot ölthettek. Azonban ez teljesen alkalmatlan volt az exportra. Más nemzetek arcátlanságként vagy még rosszabbként zokon vették Japán nagyhangú céljait. Japán tisztjeit és csapatait azonban minden egyes megszállt országban továbbra is megdöbbenette, hogy az emberek nem fogadják őket örömmel. Hát nem ajánlott fel nekik Japán egy helyet a hierarchiában, legyen az bármilyen alacsony is, és nem volt kívánatos a hierarchia még az alsóbb fokokon állóknak is? A hadsereg folytatta a háborús filmek egész sorának gyártását, melyek Kínának Japán iránti „szeretetét” ábrázolták olyan kétségbeesett és megzavarodott kínai lányok alakján keresztül, akik egy japán katona vagy mérnök iránti szerelemben találták meg a boldogságot. Ez messze állt a hódítás náci változatától, bár hosszú távon nem bizonyult sikeresebbnek. Nem tudták megkövetelni más nemzetektől azt, amit maguktól megköveteltek. Hiba volt azt hinni, hogy ez lehetséges. Nem ismerték fel, hogy a japán erkölcsi rendszer, mely képessé tette őket a „megfelelő hely elfogadására”, valami olyan, amire máshol nem számíthatnak. Igazi japán sajátosság, más nemzetek nem rendelkeznek ezzel. Íróik annyira természetesnek veszik ezt az erkölcsi rendszert, hogy nem is foglalkoznak vele, ezért Japán megértéséhez szükséges az erről szóló leírás.

## A KOROK ÉS A VILÁG ADÓSA

AZ ANGOL NYELVBEN GYAKRAN MONDJUK, hogy „a korok örökösei” vagyunk. A két háború és a hatalmas gazdasági válság némileg csökkentette azt a magabiztosságot, amit ez mutatott; ez a váltás minden bizonnyal nem növelte a múlttal szembeni lekötelezettség érzetét bennünk. A keleti nemzetek ezzel szemben a korok adósai. Amit a legtöbb nyugati az ősök hitének nevez, az nem igazi hit, és nem is teljesen az ősök felé irányul: rituális elismerése az ember hatalmas lekötelezettségének minden iránt, ami korábban történt. Ráadásul nem csak a múltnak van lekötelezve; a más emberekkel való minden egyes napi érintkezés növeli lekötelezettségét a jelenben. Mindennapi döntéseinek és tetteinek ebből az adósságból kell eredniük, ez az alapvető kiindulási pont. Mivel a nyugatiak annyira kis figyelmet fordítanak a világ és az iránt, amit az számukra nyújtott gondoskodásban, oktatásban, jólétben vagy abban az egyszerű tényben, hogy egyáltalán megszülettek, a japánok úgy érzik, hogy a mi motivációink nem megfelelőek. Az erényes emberek nem mondják azt, amit Amerikában, hogy semmivel nem tartoznak senkinek. Nem hagyják ki a számításból a múltat. Japánban az egyenesség az ősöket és a kortársakat egyaránt felölelő kölcsönös lekötelezettség hatalmas kapcsolatrendszerében elfoglalt hely elismerésétől függ.

A Kelet és Nyugat eme ellentétét könnyű szavakba önteni, azonban azt már nehéz helyesen megítélni, hogy milyen különbségeket is eredményez ez az életmódban. Amíg ezt nem értjük meg a japánokban, addig nem leszünk képesek a mélyére hatolni sem annak a szélsőséges önfeláldozásnak, amit megismertünk a háború alatt, sem pedig annak a hirtelen haragnak, amire a japánok olyan helyzetekben képesek, ahol szerintünk az nem indokolt. Ha az ember valakinek adósa, akkor nagyon gyorsan dühbe gurulhat, és a japánok ezt jól példázzák. Ugyanakkor ez nagy felelősséget is rak rájuk.

A kínaiaknak és a japánoknak is sok szavuk jelent „kötelességet”. Ezek a szavak nem szinonimák, és sajátos jelentésüknek nincs szó szerinti fordítása az angolban, hiszen az általuk kifejezett gondolatok idegenek számunkra. A szó a kötelességekre, mely többé-kevésbé lefedi az egyén lekötelezettségét, az on. A japán gyakorlat szerint ezt egy egész sor szóval fordítják angolra, kezdve azzal, hogy „obligations” (kötelességek) és „loyalty” (hűség), addig, hogy „kindness” (kedvesség) és „love” (szeretet), de ezek a szavak eltorzítják a jelentést. Amennyiben ez valóban szeretetet, vagy akár kötelességet jelentene, akkor a japánok természetesen beszélhetnének a gyerekek iránti onról, de a szó ilyen használata nem lehetséges. Nem jelent hűséget sem, mert azt más japán szavakkal fejezik ki, melyek nem szinonimái az onnak. Az on valamennyi jelentéstartalmában egy nyomás, egy lekötelezettség, egy teher, melyet minden erejükkel igyekeznek viselni. Ont valaki a feljebbvalójától kaphat. Ha olyantól fogadja el, aki nem egyértelműen magasabb rangú, vagy legalább azonos helyzetű vele, az kényelmetlen alsóbbrendűségi érzést okoz. Amikor azt mondják, hogy „ont viselek iránta”, az azt jelenti, hogy „iránta való kötelességek nyomását vállalom magamra”, és ezt a hitelezőt, jótevőt, az „on emberüknek” nevezik.

Az „on észben tartása” lehet pusztán a kölcsönös mély tisztelet kiáradása is. Egy

második osztályos japán általános iskolai olvasókönyvben szereplő kis történet címe: „Ne feledd az ont!” A szót ebben az értelemben használja. Ez egy kisgyerekeknek szóló történet az erkölcsi nevelés órákon.

Hacsi egy aranyos kutya. Ahogy megszületett, elvitte egy idegen, és úgy szerették, mint a család gyermekét. Ezért gyenge teste is erőre kapott, és amikor a gazdája minden reggel munkába indult, elkísérte őt a vasútállomásra, és este, amikor gazdája jött haza, újra elé ment az állomásra.

A gazda egy nap meghalt. Hacsi, mintha nem tudta volna, mindennap kereste. Elment a szokásos állomásra, és amikor megérkezett a vonat, a leszálló tömegben kereste, hogy vajon nincs-e köztük.

Napok és hetek teltek el így. Egy év, két év, tíz év elteltével is mindennap ott lehetett látni az öreg Hacsit, amint a gazdáját várja.

Ennek a rövid mesének a tanulsága a hűség, ami nem más, mint egy másik szó a szeretetre. Egy fiúról, aki nagy gonddal törődik az anyjával, azt mondhatjuk, hogy nem felejtette el az ont, amit az anyjától kapott, és ez azt jelenti, hogy olyan céltudatos önfeláldozással szereti, ahogy Hacsi a gazdáját. A fogalom nem kifejezetten a szeretetre vonatkozik, hanem mindarra, amit azt anyja érte tett, amikor még csecsemő volt, az érte hozott áldozatokra, amikor kisfiú volt, mindenre, amit megtett, hogy támogassa az érdekeit férfiként is, és mindenre, amiért tartozik neki pusztán azért a tényért, hogy létezik. Magában foglalja ennek a lekötelezettségnek a viszonzását, és ezért szeretetet jelent. De az elsődleges jelentés a kötelezettség, holott mi azt gondoljuk, hogy a szeretetet szabadon adják, és mentes a kötelesség béklyóitól.

Az ont mindig ebben a korlátlan önfeláldozás értelemben használják, amikor mindenki első és legnagyobb lekötelezettségére, „a császár iránti ónra” vonatkozik. Ez a császár iránti kötelezettség, amit mérhetetlen hálával kell fogadni. Lehetetlennek érzik, hogy amikor örülnek az országuknak, az életüknek, kisebb-nagyobb dolgaiknak, ne gondoljanak arra, akitől ezt a jutalmat kapták. Ez a végső személy, akinek a lekötelezettjei voltak, Japán egész történelme során az élő emberek között volt, ő volt a legmagasabb feljebbvaló az egyén horizontjában. A különböző időszakokban ez a helyi nagyúr, a földesúr és a sógun volt –ma a császár az. Az, hogy ki is volt ez a feljebbvaló, nem annyira jelentős, mint az, hogy a japán szokásokban hosszú évszázadokon keresztül megmaradt a z „on észben tartásának” elsősége. A modern Japán minden eszközt felhasznált arra, hogy ezt az érzést a császárra összpontosítsa. Minden elfogultság, amit a japánok a saját életmódjukkal kapcsolatban éreztek, a császári ont erősítette. A háború alatt a császár nevében a katonáknak szétszórott minden szál cigaretta ónnak számított a fronton; minden korty szaké, amit szűkmarkúan kiosztottak a csata előtt, újabb császári on volt. Azt mondták, hogy minden kamikaze pilóta az öngyilkos repülőn a császári ont fizeti vissza; azt bizonygatták, hogy a csapatok, melyek utolsó emberig odavesztek valamely csendes-óceáni sziget védelmezésekor, a határtalan ont fizetik meg a császárnak.

Az ember a császárnál kisebb személyekkel szemben is visel ont. Van természetesen a szüleitől kapott on. Ez az alapja a híres keleti gyermeki odaadásnak, ami a szülőket a gyermekek feletti hatalom ilyen stratégiai pozíciójába helyezi. Az adósság fogalmával

fejezhető ki, amivel a gyermekeik tartoznak nekik, és amit igyekeznek visszafizetni. Ezért a gyerek az, akinek keményen és engedelmesen kell dolgoznia, sokkal inkább, mint Németországban – egy másik nemzet, ahol a szülőnek hatalma van a gyermekei fölött –, ahol a szülőnek kell tennie azért, hogy megkövetelje és kikényszerítse ezt az engedelmisséget. A japánok nagyon realisták a keleti gyermeki odaadásról alkotott saját elképzelésükben, és van egy mondásuk a szülőktől kapott ónról, ami szabadon így fordítható: „Csak miután valaki szülő lesz, akkor tudja meg, hogy mennyire le van kötelezve a saját szüleinek.” Vagyis a szülői on a tényleges, mindennapi gondoskodás és aggodalom, amit az apáktól és anyáktól kapnak. Az, hogy az ősök tiszteletét a legújabb és a még emlékezetükben élő elődökre korlátozzák Japánban, a tényleges gyermekkori függőséget különös hangsúllyal helyezi előtérbe a gondolkodásukban. Természetesen minden kultúrában nagyon nyilvánvaló közhely, hogy minden férfi és nő egyszer gyámoltalan kisgyermek volt, aki nem maradhatott volna életben a szülői gondoskodás nélkül, és éveken keresztül, amíg felnőtté nem vált, ellátták szállással, élelemmel, ruhával. A japánok úgy érzik, hogy az amerikaiak minimalizálták mindezt, és ahogy egy író mondja: „Az Egyesült Államokban a szülővel szembeni on észben tartása alig több annál, hogy valaki jó az apjához és az anyjához.” Természetesen senki sem hagyhat ont a gyermekeire, de a gyermekekről való odaadó gondoskodás a saját gyámoltalan gyermekorból származó lekötelezettség viszonzása a szülőknek. Részben visszafizetheti az ont a szüleinek azzal, hogy ugyanolyan jó vagy még jobb nevelést nyújt a saját gyermekeinek. A gyermekekkel szembeni kötelességeket teljesen magában foglalja „a szülővel szembeni on”.

Sajátos onnal tartozunk a tanárunknak és az urunknak (nusi). Mindketten segítettek minket az úton és ont viselünk velük szemben, ami a jövőben szükségessé teheti, hogy teljesítsük néhány kívánságukat, amikor bajban vannak, vagy haláluk után kedvezzünk fiatal rokonaiknak. Mindent meg kell tennünk, hogy megfizessük a lekötelezettséget, ami az évek során nemhogy csökken, inkább növekszik. Halmozódik a kamat. A valakivel szembeni on komoly dolog. Ahogy gyakran mondják: „Az on egy tízezredét sem lehet visszafizetni.” Nehéz teher, és „az on erejére” úgy tekintenek, mint a pusztán személyes preferenciák mindig jogos elnyomására.

A lekötelezettség eme etikájának zökkenőmentes működésének záloga az, hogy minden ember képes legyen magát nagy adósnak tartani anélkül, hogy túl sok ellenérzéssel viseltetne a kötelezettségek teljesítése iránt, amelyek alatt áll. Már láttuk, hogy milyen alaposan szervezték meg a hierarchikus rendszert Japánban. Az ezzel járó szokások gondos követése lehetővé tette a japánoknak, hogy olyan mértékben becsüljék a morális lekötelezettségüket, ami egy nyugati számára felfoghatatlan. Ezt könnyebb megtenni, ha a feljebbvalókat jóakaróknak tekintjük. Van egy érdekes bizonyíték a nyelvükben, amiből látszik, valóban úgy tartják, hogy az előljárók „szeretik” alárendeltjeiket. Az ai „szeretetet” jelent Japánban, és ez az ai szó tűnt a múlt századi misszionáriusok számára az egyetlen japán szónak, amit fel tudtak használni a „szeretet” keresztény koncepciójának fordításakor. A Biblia fordításakor az Úrnak az emberek iránti, illetve az embereknek az Úr iránti szeretetét fejezték ki vele. Azonban az ai kifejezetten a feljebbvalónak az alárendeltjei iránti szeretetét jelenti. A nyugatiak ezt talán

„paternalizmusnak” érzik, de a japán használatban ez többet jelent: gyengéd érzelmeket takart. A mai Japánban az ai még mindig a szigorú értelmében vett fentről lefelé irányuló szeretetet jelenti, azonban talán részben a keresztény használat, és természetesen a kaszt megkülönböztetés lerombolásán tett hivatalos erőfeszítések következtében ma az egyenrangúak közti szeretetre is használható.

Minden kulturális könnyítés ellenére azonban szerencsésnek mondható az a helyzet Japánban, amikor az ont sérelem nélkül „viselik”. Az emberek nem szeretik véletlenszerűen a vállukra venni azt a lekötelezettséget, amit az on von maga után. Gyakran mondják, hogy „valakivel ont viseltetni”, és sok esetben ennek a legközelebbi angol fordítása az „imposing upon another” [ráerőltetni i másokra], bár az Egyesült Államokban az „imposing” azt jelenti, hogy megkövetelünk valamit másoktól, míg Japánban a kifejezés jelentése, hogy adunk neki valamit, vagy hogy szívességet teszünk neki. A viszonylag idegenektől származó esetleges szívességet veszik a leginkább rossz néven, mert a szomszédokkal való illetve a régóta fennálló hierarchikus kapcsolatokat az ember ismeri és elfogadja az on bonyolultságát. Azonban az egyszerű ismerősökkel és a majdnem egyenlőkkel az emberek ingerültek. Szívesen elkerülnék, hogy belegabalyodjanak a z on mindenféle következményeibe. Japánban egy baleset történetkor az utcai tömeg passzivitása nemcsak a kezdeményező erő hiánya, hanem abból a felismerésből adódik, hogy bármely nem hivatalos beavatkozás az elfogadóra ont rakna. Az egyik leghíresebb Meidzsi előtti törvény azt mondja, hogy „veszekedés vagy vita esetén nem szabad szükségtelenül beavatkozni”. A személyt, aki ilyen helyzetben világos felhatalmazás nélkül segít a másikon, Japánban azzal gyanúsítják, hogy jogtalan előnyhöz jut. Mivel tudják, hogy az elfogadó nagyon lekötelezett lesz, az emberek nem arra törekednek, hogy éljenek ezzel a kedvező alkalommal, hanem inkább nagyon szűkmarkúan bánnak a segítséggel. Különösen a nem formális helyzetekben óvatosak nagyon, hogy ne bonyolódjanak ónba. Már akkor is kényelmetlenül érzik magukat, ha valaki olyan kínálja meg őket cigarettával, akivel korábban nem álltak kapcsolatban, és a köszönet kifejezésének udvarias módja, ha azt mondja: „Milyen mérgező érzés (kino doku).” Egy japán mondta nekem: „Könnyebb elviselni, ha világosan kimondod, hogy ez mennyire kellemetlenül érint. Korábban soha nem gondoltál rá, hogy tegyél valamit az illetőért, ezért szégyelled, hogy ont kaptál.” Így a „kino doku” néha „köszönömnek” fordítják (cigarettáért), néha „sajnálom-nak” (lekötelezettségért) néha hogy „semmirekellő fráternek érzem magam” (mert ilyen nagylelkűen cselekedtél velem szemben). Ezek mindegyikét jelenti, ugyanakkor egyiket sem.

A japánoknak számos kifejezése van a „köszönömre”, melyek az o n kapásának ugyanezen kényelmetlen érzését fejezik ki. A legkevésbé ambivalens, amit a modern városi áruházakban alkalmaznak, azt jelenti, hogy „milyen nehéz dolog” (arigató). A japánok általában azt mondják, hogy ez a „nehéz dolog” az a hatalmas és ritka előny, amihez a vásárló a vásárlásával az üzletet juttatja. Ez egy bók. Használják, amikor ajándékot kapnak, és még számtalan egyéb esetben is. A „köszönömre” használt más, hasonlóan gyakori szavak a kino doku-hoz hasonlóan a „kapás” nehézségére utalnak. A kereskedők, akik saját üzletüket vezetik, szó szerint azt mondják, „nem ér véget” (szumimaszen), vagyis hogy „ont kaptam öntől, amit a modern gazdasági megegyezés

alapján soha nem fogok tudni visszafizetni; sajnálom, hogy ilyen helyzetbe kerültem". A szumimaszent angolra úgy fordítják, hogy „thank you” [köszönöm], „I'm grateful” [hálás vagyok], vagy „I'm sorry” [sajnálom], „I apologize” [bocsánatot kérek]. A többi „köszönöm” kifejezések közül akkor részesítik ezt előnyben, ha például valaki utánaszaladt a kalapnak, amit elvesztettek a szeles utcán. Amikor az illető visszaadja, az udvariasság megköveteli, hogy tudomásul vegyünk az e miatti saját belső kényelmetlenségünket. „Egy ont ajánl fel nekem, és én soha nem láttam korábban. Nem volt rá lehetőségem, hogy elsőként ajánljak fel neki ont. Bűnösnek érzem magam, de könnyebb, ha bocsánatot kérek tőle – a szumimaszen valószínűleg a leggyakoribb szó Japánban a köszönömre. – Megmondom neki, hogy elismerem, hogy ont kaptam tőle, és nincs vége azzal, hogy visszaadja a kalapomat. De hát mit tehetnék? Idegenek vagyunk.”

A lekötelezettséghez való ilyen hozzáállást japán nézőpontból sokkal erősebben fejezi ki a köszönetre egy másik szó, a katadzsikenai, amit a „sérelem”, „megszégyenülés” karakterekkel írnak le. Egyaránt jelenti, hogy „megsértettek” és hogy „hálás vagyok”. A japán szótárak szerint ezzel a terminussal azt fejezzük ki, hogy a rendkívüli előny miatt, amit kaptunk, szégyelljük magunkat, és meg vagyunk sértve, mert nem vagyunk méltók erre a jótékony cselekedetre. Ezzel a kifejezéssel nyíltan elismerjük a szégyenünket az on kapása miatt, és a szégyen, hadzsi, ahogy majd látni fogjuk, olyan dolog, amit keserűnek éreznek Japánban. A katadzsikenait még mindig használják a konzervatív kereskedők, hogy köszönetet mondjanak a vevőknek, és a vevők akkor használják, amikor azt kérik, hogy a vásárlást írják a számlájukra. A Meidzsi előtti romantikus regényekben folyamatosan megtalálható ez a szó. Az udvarnál szolgáló, alacsony sorból származó szép lány, akit az úr feleségének választ, azt mondja neki, hogy Katadzsikenai; vagyis: „Szégyellem, hogy érdemtelenül fogadom el ezt az ont. Áhítattal tölt el a kegyessége.” Vagy a feudális küzdelemben a samuráj, akit sértetlenül engednek el a hatóságok, azt mondja, hogy katadzsikenai, „megszégyenültem, hogy elfogadom ezt az ont; nem helyénvaló, hogy ilyen megalázkodó helyzetbe kerüljek; sajnálom; alázatosan köszönöm”.

Ezek a kifejezések minden általánosításnál jobban szemléltetik az „on erejét”. Állandóan vegyes érzelmekkel viselik. Az elfogadott, strukturalizált kapcsolatokban a hatalmas lekötelezettség, amit maga után von, gyakran arra ösztönzi az embert, hogy mindent megtegyen a visszafizetésért. Azonban nehéz adósnak lenni, és a harag könnyen jön. Hogy mennyire könnyen, azt színesen ecseteli Nacume Szószeiki, az egyik legismertebb japán író híres regénye, a Boccsan (A kölyök). A főhős, a kölyök, tokiói fiú, aki először egy vidéki kisváros iskolájában kezd el tanítani. Nagyon hamar rájön, hogy megveti tanártársait, és természetesen nem jön ki velük. Azonban van egy fiatal tanár, akivel összeemelegszik, és amikor egyszer elmennek együtt valahová, ez az újdonsült barát, akit Tarajos sünnök nevez, megvendégeli őt egy pohár jeges vízzel. Másfél szent fizet érte, ami úgy egyötöd centnek felel meg.

Nem sokkal ezután egy másik tanár beszámol a kölyöknek, hogy Tarajos sünnök lekicsinylően beszélt róla. A kölyök hisz a bajkeverő szavának, és rögtön aggódni kezd az on miatt, amit Tarajos sünnőtől kapott.

...ilyen kétszínű embertől még egy pohár vizet sem szabad elfogadni! ...életem

végéig gyötörne a lelkiismeret, ha egy szénnel vagy akár csak öt rivel adósa maradnék egy ilyen csirkefogónak... Ha valakitől valamilyen kínálást elfogadsz, legyen az akár egy pohár jeges víz vagy egy csésze tea, hallgatóki gosan azt jelenti, hogy rendes embernek tartod, és ezzel az emberrel szívélyes kapcsolatban vagy. Vannak olyan tartozások, amelyeket vissza lehet fizetni, de azokat a jó cselekedeteket, amelyeket kaptál, és a szíved mélyén őrzöl, nem lehet megvásárolni. Olyan ember vagyok, akinek nincsen se rangja, se neve, de senkitől sem függök. Ha egy független ember meghajtja a fejét valaki előtt, az egy milliónál is többet ér. Azáltal, hogy Tarajos süntől elfogadtam az egy szen öt rit, milliónál nagyobb értékkel ajándékoztam meg viszonzásképpen. [\[16\]](#)

Másnap odadob másfél szent Tarajos sül asztalára, mert csak azután kezdhet hozzá az aktuális ügy, vagyis a sértő megjegyzés rendezéséhez, hogy megszüntette az ont, amit a pohár jeges víz miatt viselt. Lehet, hogy verekedéssel fog járni, de először az ont kell kiegyenlíteni, mert többé már nem barátok között áll fenn.

A semmiségek iránti ilyen heves érzékenységgel, ilyen fájdalmas sebezhetőséggel fiatalokú bandákról szóló amerikai feljegyzésekben és neurotikusok kórtörténetében találkozni. Azonban Japánban ez erény. Azt gondolják, hogy nem sok japán vinné ezt ennyire a végletekig, de természetesen sokan felületesek. A kölyökről író japán kommentátorok úgy írják le őt, mint „forróvérű, tiszta, mint a kristály, a jog bajnoka”. A szerző szintén azonosítja magát a kölyökkel, és a kritikusok úgy vélik, hogy a jellemét tekintve valójában az ő portréja. A történet a magas erényről szóló mese, mert a személy, aki ont kap, csak úgy emelkedhet ki az adós helyzetéből, ha úgy tekint a hálájára, mint ami „egy millió jent” ér, és ennek megfelelően cselekszik. Csak „derék embertől” kaphat ont. A kölyök haragjában szembe állítja a Tarajos sünnel szembeni onját azzal, amit réges-régen a dajkájától kapott. Ő vakon elfogult volt a fiúval, aki úgy érezte, hogy a családból senki más nem becsüli őt. Titokban cukorkát, színes ceruzát hozott neki ajándékba, és egyszer 3 jent adott neki. „Állandó figyelme a csontomig hatolt.” Bár „sértette” őt a 3 jen felajánlása, mint kölcsönt, mégis elfogadta, és az évek során soha nem fizette vissza. De ez, ahogy magának mondja, ellenlétben a Tarajos sünnel szembeni ónjával, azért volt, mert „úgy éreztem, mintha része volna a lelkemnek”. Ez a kulcs az on japán reakciójához. Akármilyen vegyes érzésekkel is, de el lehet viselni, amíg az „on ember” tulajdonképpen én magam; az „én” hierarchikus sémámban meghatározott, vagy olyat tesz, amit magamról is el tudok képzelni, mint például visszaadni a kalapomat egy szeles napon, vagy ha olyan személy, aki nagyra becsül engem. Amint egyszer ezek a meghatározások ledőlnek, az on egy üszkösödő sebbé válik.

Minden japán tudja, hogy ha valaki bármely helyzetben túl nagy súlyt helyez az onra, az bajba kerül. Jó példa található erre egy mai magazin „Tanácsadó rovatában”. Olyan, mint az amerikai magazinokban a „Tanácsok megtört szívű szerelmeseknek”, és a Tokiói Pszichoanalitikus Folyóirat egyik népszerű rovata. A felkínált tanács egyáltalán nem freudi, de teljesen japán. Egy idősödő férfi írt, hogy tanácsot kérjen:

Három fiú és egy lány édesapja vagyok. A feleségem tizenhat évvel ezelőtt meghalt.

Mivel sajnáltam a gyerekeimet, ezért nem nősültem újra, és ők ezt a tényt az erényemként kezelték. Mostanra mindegyikőjük házas. Nyolc évvel ezelőtt, amikor a fiam megnősült, visszahúzódtam néhány háztömbbel arrébb. Kínos ezt kimondani, de három évig viszonyom volt egy „éjszakai nővel” (egy nyilvános házasság szerződésben álló prostituálttal – a ford.). Beszéltem a körülményeiről, és sajnálatot éreztem iránta. Egy kisebb összegért megvásároltam a szabadságát, hazavittem a házamba, megtanítottam az illemlere, és szolgálóként tartottam. Erős a felelősségérzete és bámulatosan takarékos. Azonban a fiaim, a menyeim, a lányom és a vejem lenéz engem ezért, és úgy bánnak velem, mint egy idegennel. Nem okolom őket; ez az én hibám.

A lány szülei, úgy tűnt, nem értik a helyzetet, és amióta házasulandó korban van, azt írták, hogy vissza akarják kapni. Találkoztam a szülőkkel, és elmagyaráztam a körülményeket. Nagyon szegények, de nem hozományvadászok. Megígérték, hogy úgy tekintenek rá, mintha halott lenne, és hogy hozzájárulnak, hogy így maradjon. Ő maga halálomig mellettem akar maradni, azonban akkora köztünk a korkülönbség, mint apa és lánya között, ezért néha azt fontolgatom, hogy hazaküldöm. A gyerekeim úgy gondolják, hogy csak a vagyonomat akarja.

Krónikus betegségben szenvedek, és úgy gondolom, hogy csak egy-két évem van hátra. Hálás lennék, ha megmondaná, hogy mit tegyek. Befejezésül hadd jegyezzek meg annyit, hogy ő csak a körülmények miatt volt „éjszakai nő”. A jelleme jó, és a szülei nem hozományesők.

A japán orvos szerint ez egyértelműen olyan eset, amikor az idős ember túl nehéz ont rak a gyermekeire. Azt mondja:

Ön egy mindennapos eseményt írt le...

Észrevételeim bevezetéseként hadd jegyezzem meg, hogy a leveléből úgy vélem, olyan választ vár tőlem, amelyet ön hallani akar, és emiatt némileg ellentmondásos érzéseim vannak önrel kapcsolatban. Természetesen méltányolom az egyedül töltött hosszú éveit, de ezt ön arra használja, hogy ont rakjon a gyermekeire, és hogy igazolja mostani cselekedeteit. Ez nekem nem tetszik. Nem azt mondom, hogy ön alattomos, de a személyisége nagyon gyenge. Jobb lett volna, ha elmagyarázza a gyermekeinek, hogy együtt akar élni egy nővel – ha már nem bírja ki anélkül – és nem rak rájuk ont (azzal, hogy egyedül marad). A gyermekei természetesen ellene vannak, mert ekkora hangsúlyt fektetett erre az onra. Az emberek nem vesztik el szexuális vágyaikat, és ön sem tehet semmit a vágyai ellen. De az ember igyekszik legyőzni azokat. A gyermekei ontól is erre számítottak, mert elvárták, hogy az onról alkotott tökéletes képnek megfelelő életet éljen. Ezzel szemben elárulták őket, és megértem, hogyan éreznek, bár ez részben önzőség. Ők házasok szexuálisan elégedettek, és ezt önző módon megtagadják az apjuktól. Ön így gondolja, ők viszont másként (lásd fent). A két vélemény nem egyezik.

Azt mondja, hogy a lány és a szülei jó emberek. Ezt így akarja hinni. Ahogy ön is tudja, az emberi jó és rossz a körülmények és a helyzetek függvénye, és csak azért, mert ebben a pillanatban nem igyekeznek előnyhöz jutni, nem mondhatjuk, hogy „jó emberek”. Úgy vélem, hogy a lány szülei ostobák, hogy engedik a lányukat egy



halálához közeledő ember ágyasaként szolgálni. Ha átgondolják, hogy a lányuk valakinek a szeretője, akkor ezáltal valami haszonhoz vagy előnyhöz kell, hogy jussanak. Csak az ön fantazmagóriája, hogy ezt másképp látja.

Nem csodálkozom, hogy a gyermekei aggódnak amiatt, hogy a lány szülei a vagyona pályáznak; úgy gondolom, hogy ez tényleg így van. A lány fiatal, és lehet, hogy nem is gondol erre, de a szülei minden bizonnyal igen.

Két lehetséges út áll ön előtt:

1. „Teljes emberként” (aki annyira kerek egész, hogy nincs számára lehetetlen) szakít a lánnyal, és rendezze vele a dolgot. Azonban szerintem ön erre nem képes; az érzései nem engedik.

2. „Újra átlagember lesz” (feladja a célkitűzéseit), és összetöri a gyermekeinek az önről mint tökéletes emberről alkotott illúzióját.

A vagyonról végrendelkezzen azonnal, és jelölje meg, hogy mi képezi a lány, és mi a gyermekei részét.

Végül ne feledje, hogy öreg, és ahogy a kézírásából látom, kezd gyerekesé válni. Inkább érzélgősen, mintsem racionálisan gondolkodik. Anyapótlónak akarja ezt a lányt, bár azt mondja, hogy a nyomortól akarja megmenteni. Egy gyerek nem élhet anya nélkül – ezért azt javaslom önnek, hogy a második megoldást válassza.

Ez a levél sok mindent elmond az onról. Ha valaki azt az utat választja, hogy túl nehéz ont rak akár a saját gyermekeire is, akkor csak saját felelősségére változtathatja meg a viselkedését. Tudnia kell, hogy ezért meg fog szenvedni. Ráadásul mindegy, hogy mennyi áldozatot hozott a gyermekeiért, azt nem tartalékolhatja magának érdemei forrásaként; nem helyes arra használni, hogy „igazolja jelenlegi cselekedeteit”. A gyermekei „természetesen” neheztelnek; az apjuk elkezdett valamit, amit nem tudott folytatni, és ezzel „elárulta” őket. Ostobaság egy apának azt képzelni, hogy csak azért, mert teljesen feláldozta magát értük akkor, amikor szükségük volt a gondoskodására, a felnőtt gyermekei jobban törődnek majd vele. Helyette csak a kapott onnak vannak tudatában, és „természetes, hogy a gyermekei ellene vannak”.

Az amerikaiak egy ilyen helyzetet nem így ítélnék meg. Úgy gondoljuk, hogy egy apa, aki anyátlan gyermekeinek szentelte életét, megérdemel a szívükben némi meleget, nem pedig azt, hogy „természetesen ellene vannak”. Azért, hogy ezt a japánokhoz hasonlóan ítéljük meg, tekinthetjük egyfajta pénzügyi tranzakciónak, hisz azon a területen mi is hasonlóan viselkedünk. Mi is az t mondanánk az olyan apának, aki hivatalos szerződést kötve ad kölcsönt a gyerekeinek, és még a kamatokat is elkéri, hogy „természetesen ellene vannak”. Ezáltal megérthetjük, hogy valaki, aki elfogadott egy szál cigarettát, miért beszél a „szégyenéről” ahelyett, hogy egyszerűen köszönömöt mondana. Megérthetjük, hogy miért veszik rossz néven, ha valaki onnal terhel másokat. Megtalálhatjuk a nyitját annak, hogy miért túlozta el a kölyök annyira az egy pohárnyi víz utáni adósságát. Azonban Amerikában nem szokás ezeket a pénzügyi kritériumokat az alkalmi megvendéglésre, egy apa hosszú éveken keresztül önfeláldozására, vagy egy a Hacsához hasonló hűséges kutya önfeláldozására vonatkoztatni. A szeretetnek, a kedvességnek, a nagylelkűségnek, amit mi azért becsülünk, mert feltételek hozzákapcsolása nélkül adják, Japánban szükségképpen meg kell lennie a feltételének.

Minden esetben, amikor valaki kapja, adóssá válik általa. Ahogy egy közmondás mondja:  
„Az on kapásához (lehetetlen mértékű) veleszületett nemeslelkűség szükségeltetik.”

## AZ EGY TÍEZRED VISSZAFIZETÉSE

AZ ON ADÓSSÁG, és vissza kell fizetni, de Japánban úgy tekintik, hogy minden visszafizetés teljesen más kategóriába tartozik. A japánok ugyanolyan furcsának találják a mi erkölcsi viselkedésünket, amely etikai rendszerünkben és az olyan semleges szavakban, mint a kötelezettség és a kötelesség, összemosza e két kategóriát, amennyire számunkra furcsák néhány olyan törzs pénzügyi kapcsolata, amelyek nyelve a pénzügyletekben nem különíti el az „adóst” a „hitelezőtől”. Számukra az onnak nevezett, elsődleges és mindig jelenlevő kötelezettség külön világot alkot szemben az aktív, íjlesztességű visszafizetéssel, amit más fogalmak egész sorával neveznek meg. Egy ember lekötelezettsége (on) nem erény; annak viszonzása már az. Az erény akkor kezdődik, amikor valaki magát aktívan a hála feladatának szenteli.

Segít az amerikaiaknak, hogy megértsék a japán erényt, ha észben tartják a pénzügyi tranzakciókkal való hasonlatosságot,- és úgy gondolnak rá, mint ami mögött olyan szankciók állnak a szerződészegéssel szemben, mint Amerikában a vagyoni ügyletekben. Mi láncon tartjuk az embert. Nem vesszük számításba az enyhítő körülményeket, ha valaki elvesz valamit, ami nem az övé. Nem engedjük, hogy a banki tartozás fizetése pillanatnyi hangulat függvénye legyen. Az adós ugyanúgy felelős az esedékes kamatért, mint az eredeti összegért, amit kölcsönkért. A hazaszeretetet és a család szeretetét mindezekről teljesen különbözőnek tekintjük. Számunkra a szeretet a szív kérdése, és akkor a legjobb, ha szabadon adják. A hazaszeretet, abban a tekintetben, hogy a haza érdekeit mindenek fölé helyezzük, meglehetősen valóságtól elrugaszkodott, vagy a gyarló emberi természettel össze nem egyeztethető egészen addig, amíg az Egyesült Államokat meg nem támadja egy másik ország. Mivel hiányzik az alapvető japán posztulátum a hatalmas lekötelezettségről, amelynek a születéssel minden férfi és nő automatikusan ki van téve, úgy gondoljuk, hogy az embernek könnyörületesnek kell lennie, segítenie kell szüleit, nem szabad megütnie a feleségét, és gondoskodnia kell a gyermekeiről. De ezeket a dolgokat nem számolják mennyiségileg, mint a pénzadósságot, és nem jutalmazták, mint az üzleti sikert. Japánban úgy tekintik ezeket, mint a pénzügyi visszafizetést Amerikában, és a mögöttük álló szankciók ugyanolyan erősek, mint az Egyesült Államokban a mögött, hogy valaki ki tudja-e fizetni a számláit és a jelzálogának kamatait. Ezekre a dolgokra nem csak olyan krízishelyzetekben kell figyelni, mint a hadüzenet vagy egy szülő súlyos betegsége; állandó árnyék, mint a New York-i farmer aggodalma a jelzálog miatt, vagy a Wall Street-i bankáré, aki a piac emelkedését figyeli, miután fedezet nélkül adott el.

A japánok eltérő szabályokkal rendelkező, külön kategóriákba osztják az olyan on visszafizetéseket, amelyek mennyiségileg és időben is végtelenek, és azokat, amelyek számtanilag egyenértékűek, és különleges alkalmakkor válnak aktuálissá. A lekötelezettség végtelen visszafizetését gimunak nevezik, és azt mondják róla: „(Ennek) az onnak az egy tíezredét sem lehet visszafizetni.” Az egyén gimuja két különböző típusú kötelezettséggel alkot csoportot: az on visszafizetése a szülőknek, ami a kó, és az on visszafizetése a császárnak, ami a csú. Ezek a gimu kötelezettségek kötelezőek, és ez

minden ember egyetemes sorsa. Japánban az elemi iskoláztatást „gimu oktatásnak” nevezik, mert nincs más szó, amely megfelelőbben fejezné ki az „előírt” jelentést. Az élet eseményei módosíthatják az egyén gimujának részleteit, de a gimu minden emberre automatikusan kötelező érvényű, és felette áll minden véletlen körülménynek.

Mindkét gimu feltétel nélküli. Azzal, hogy ezeket az erényeket abszolúttá tette, Japán eltávolodott az állam és a gyermeki odaadás kínai felfogásától. Már a 7. századtól újra és újra átvették a kínai etikai rendszert, és a csú és a kó kínai szavak. A kínaiak azonban nem tették ezeket az erényeket feltétel nélkülivé. A kínaiak megkövetelnek egy uralkodó értéket, ami a hűség és az odaadás feltétele. Ezt általában „benevolence”-nek [jóindulatnak] (zsen) fordítják, de szinte mindent jelent, amit a keletiek a jó interperszonális kapcsolatok alatt értenek. Egy szülőnek kell, hogy legyen zsenje. Ha egy uralkodónak nincs ilyenje, akkor az embereinek joga van fellázadni ellene. Ez a hűségre való képesség alapjául szolgáló feltétel. A császár és a hivatalnokok tisztségének birtoklása azon múlik, hogy gyakorolják-e a zsent. A kínai erkölcsstan ezt a kritériumot minden emberi kapcsolatban alkalmazza.

Ezt a kínai etikai posztulátumot soha nem fogadták el Japánban. A nagy japán tudós, Aszakava Kan'icsi a középkor e kontrasztjáról ezt mondja: „Japánban ezek az elképzelések nyilvánvalóan összeférhetetlenek voltak a korlátlan császári uralommal, és ezért soha nem fogadták el őket teljes mértékben, még elméleti szinten sem”.<sup>[17]</sup> Valójában a zsen száműzött erénnyé vált, és teljesen letaszították a kínai etikában elfoglalt magas pozíciójáról. Japánban dzsinnek ejtik (ugyanazzal a kínai karakterrel írják), és a „dzsint tenni”, vagy ennek változata, a „dzsingit tenni” nagyon távol áll attól, hogy kívánatos erény legyen akár a legmagasabb körökben is. Oly kíméletlenül száműzték etikai rendszerükből, hogy valami törvényen kívüli dolog megtételét jelenti. Lehet valóban dicséretes tett, mint például jótékonykodásra jelentkezni, vagy könyörületet gyakorolni egy bűnöző iránt, de ez határozottan túlbuzgóság. Azt jelenti, hogy nem várták el annak megtételét.

A „dzsingit tenni” „törvényen kívüli” értelemben is használatos; ilyenkor a banditák közti erényre használják. A Tokugava-kor fosztogató, vagdalkozó kalandorainak tolvajbecsülete – a két kardot viselő hetvenkedő szamurájokkal szemben ők egy kardot hordtak – a „dzsingit tenni” volt. Amikor valaki ezek közül a törvényen kívüliek közül menedéket kért egy másiktól, aki idegen volt, az idegen, hogy biztosítsa magát a kérelmező bandájának jövőbeli bosszúja ellen, megadta azt, és ezzel „dzsingit tett”. A modern használatban a „dzsingit tenni” még jobban leértékelődött. Gyakran merül fel büntetendő cselekmények tárgyalásakor. Egy japán újság ezt írja: „Az alacsony rangú munkások még mindig dzsingit tesznek, és meg kell őket büntetni. A rendőrségnek gondoskodnia kell a dzsingi megállításáról Japán minden sötét szegletében, ahol burjánzik.” Itt természetesen a zsarolók és gengszterek világában virágzó „tolvajbecsületre” gondolnak. Különösen a modern Japán kis munkástoborzóira mondják, hogy „dzsingit tesznek”, amikor hasonlóan a századforduló olasz munkaközvetítőihez az amerikai kikötőkben, törvényen kívüli kapcsolatba lépnek szakképzetlen munkásokkal, és meggazdagodnak azon, hogy haszonnal helyezik ki őket munkára. A zsen kínai fogalma

ennél jobban nem is degradálódhatott volna. [18] A japánok teljesen újraértelmezték és lefokozták a kínai rendszer legfontosabb erényeit, és mivel semmit nem helyeztek a helyére, ami feltételessé tenné a gimut, Japánban a gyermeki odaadás kötelességgé vált, amit teljesíteni kell még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy el kell nézni a szülő erkölcstelenségét és igazságtalanságát. Csak abban az esetben lehetett eltekinteni tőle, ha összetűzésbe került a császár iránti kötelességgel, és értelemszerűen nem akkor, ha a szülő érdemtelen volt, vagy ha tönkretette gyermeke boldogságát.

Az egyik modern japán filmben egy anya nős fiánál, egy falusi tanítónál pénzt talál, amit az a falusiaktól gyűjtött össze, hogy megváltsanak egy fiatal iskolás lányt, akit a szülei el akarnak adni egy nyilvános háznak, mert éheznek a mezőgazdasági ínség miatt. A tanító anyja, bár nem szegény és saját jó hírű éttermét vezeti, elloppja a pénzt a fiától. A fia tudja, hogy ő vette el, de neki kell vállalnia a felelősséget. A felesége rájön az igazságra, és hátrahagy egy levelet, melyben magára vállalja a teljes felelősséget a pénz eltűnéséért, majd gyermeküket és magát vízbe fojtja. Az ügy nyilvánosságra kerül, azonban az anya szerepe a tragédiában fel sem merül kérdésként. A fiú eleget tesz a gyermeki odaadás törvényének, elmegy egyedül Hokkaidóra, hogy olyan jellemet építsen magának, ami megerősíti őt az elkövetkező évek hasonló megpróbáltatásaira. Ő egy erényes hős. Japán társam élénken tiltakozott az én nyilvánvalóan amerikai ítéletem ellen, hogy az egész tragédiáért a tolvaj anya a felelős. Azt mondta, hogy a gyermeki odaadás gyakran kerül konfliktusba más erényekkel. Ha a hős elég bölcs lett volna, megtalálta volna a módját, hogy hogyan egyeztesse össze őket az önbecsülés elvesztése nélkül. Azonban nem lett volna alapja az önbecsülésre, ha akárcsak a szíve mélyén is, de az anyját vádolta volna.

A regények és a valós élet egyaránt tele van a fiatalok házasságkötését követő gyermeki odaadás súlyos kötelességeivel. A modan (modern) köröket kivéve a tisztas családoknál természetesnek veszik, hogy a szülők válasszák ki fiuk számára a feleséget, általában közvetítőkön keresztül. A jó választás elsősorban a családot, nem pedig a fiút izgatja, nemcsak a vele járó pénzügyetek miatt, hanem mert a feleség bekerül a család genealógiájába, és fiai révén továbbviszi majd a család ágát. Szokás, hogy a közvetítők látszólag véletlen találkozást szerveznek a két fél között szülei jelenlétében, de a fiatalok nem beszélgetnek egymással. Néha a szülők azt választják, hogy érdekházasságot kötnek fiuk számára. Ebben az esetben a lány apja pénzügyileg kerül kedvező helyzetbe, a fiú szülei pedig azzal, hogy egy jó nevű családdal kerülnek rokonságba. Előfordul, hogy a lányt annak kedvező személyes tulajdonságai alapján választják ki. A szülői on visszafizetése miatt egy jó fiú nem kérdőjelezheti meg szülei döntését. A visszafizetés a házasságkötés után is folytatódik. Különösen, ha a fiú a család örököse, mert akkor a szüleivel fog lakni, és közismert, hogy az anyós nem kedvez a menyének. Mindenben hibát talál vele kapcsolatban, elkergetheti és felbonthatja a házasságot még akkor is, ha a fiatal férj boldog a feleségével, és semmit nem kíván jobban, mint hogy vele élhessen. A japán regények és személyes történetek hajlamosak ugyanannyira hangsúlyozni a férj szenvedéseit, mint a feleségét. A férj természetesen kót tesz azzal, hogy aláveti magát a döntésnek, hogy házassága felbontassék.

Egy jelenleg Amerikában élő modan japán befogadott magához Tokióban egy terhes fiatal feleséget, akit az anyósa arra kényszerített, hogy elhagyja búsuló férjét. Elkeseredett és reményvesztett volt, de nem vádolta a férjét. Figyelmét fokozatosan lekötötte születendő gyermeke. Azonban amikor a gyerek megszületett, az anya csendes és engedelmes fiával együtt eljött, hogy követelje a gyereket. A baba természetesen a férj családjához tartozott, és az anyós elvitte. Majd rögtön beadta egy nevelőotthonba.

Alkalomadtán ez mind benne foglalatik a gyermeki odaadásban, és illendő visszafizetése a szülőktől kapott lekötelezettségnek. Az Egyesült Államokban minden ilyen történet az egyén boldogságába való külső beavatkozást példázza. Japánban nem tekinthető „külsőnek” ez a beavatkozás, mivel a lekötelezettségen alapul. Hasonlóan a mi történeteinkhez, ahol a becsületes ember hatalmas személyes nehézségek árán fizeti ki hitelezőit, az ilyen történetek Japánban az igazán erkölcsös emberekről szóló mesék, akik kiérdemelték, hogy tisztelhessék magukat, akik bebizonyították, hogy elég erősek ahhoz, hogy elviseljék a személyes csalódásokat. Ezek a csalódások, bármennyire is érényesek, természetesen harag nyomait hagyhatják hátra, és érdemes figyelni rá, hogy az Utálatos Dolgokról szóló ázsiai mondás, ami például Burmában a „tűzet, vizet, tolvajokat, kormányzókat és gonosz embereket” tartalmazza, Japánban ide sorolja a „földrengést, a mennydörgést és az Öreg Embert (a ház feje; az apa)”.

A gyermeki odaadás nem tartalmazza évszázadokra visszamenőleg az ősök sorát, sem pedig a tőlük származó, óriásira burjánzó élő klánokat, mint Kínában. A japán tisztelet a frissebb ősöké. Minden évben újra kell írni a nevet a sírkövön, hogy tudják, kié, és amikor az élők már nem emlékeznek többé az ősre, a sírt elhanyagolják. Emléktáblát sem őriznek róluk a családi szentélyben. A japánok csak az olyanok iránti kegyeletet értékelik, akikre személyesen emlékeznek. Az itt és most koncentrálnak. Sok író magyarázta a testetlen elmélkedés vagy a nem létező dolgok iránti érdeklődés hiányát, és a gyermeki odaadás tisztelete egy másik példával szolgál erre, amikor Kínával hasonlítják össze. Az ő elképzelésüknek a legnagyobb gyakorlati fontossága azonban az, ahogy a kó kötelezettségeit az élő emberekre korlátozza.

A gyermeki odaadás ugyanis Kínában és Japánban egyaránt sokkal több a saját szülőkkel és az elődökkel szembeni tiszteletnél és engedelmességnél. A gyermekről való minden gondoskodás, ami a nyugatiak szerint az anyai ösztön és az apai felelősség függvénye, szerintük az ősök iránti kegyelettől függ. A japán értékrend nagyon világos ezzel kapcsolatban: az elődökkel szembeni adósságát az egyén azzal fizeti vissza, hogy továbbadja a gyermekeinek a gondoskodást, amit ő kapott. Nincs szó „az apának a gyermekeivel szembeni kötelezettségéről”. Valamennyi ilyen kötelességet felölel a szülők és az azok szülei iránti kó. A gyermeki odaadás számos kötelezettséget ír elő, amelyek a család fejét terhelik, hogy gondoskodjon a gyermekeiről, iskoláztassa a fiait és fiatalabb fivéreit, ügyeljen a birtok vezetésére, menedéket adjon a rászoruló rokonoknak, és még ezer hasonló mindennapi feladatot. Az intézményesített család drasztikus korlátozása Japánban határozottan megszabja az olyan személyek számát, akikkel szemben bármely embernek megvan ez a gimuja. Ha egy fiú meghal, akkor a gyermeki odaadás kötelezettsége, hogy támogatni kell az özvegyét és gyermekeit. Ugyanígy esetenként gondoskodni kell a megözvegyült lányról és annak családjáról. Azonban a megözvegyült

unokahúg befogadása már nem gimu. Ha valaki megteszi, akkor az egy meglehetősen másfajta kötelezettség teljesítése. Gimu felnevelni és taníttatni a saját gyerekeket, de ha valaki az unokaöccsét taníttatja, akkor az a szokás, hogy törvényesen a saját fiává fogadja. Azonban nem gimu, ha megőrzi az unokaöcs státusát.

A gyermeki odaadás nem követeli meg, hogy akár a szükségét szenvedő közvetlen rokonoknak nyújtott segítséget is tisztelettel és szeretettel tegyék. A fiatal özvegyeket a családban „hideg rizs rokonoknak” nevezik, ami azt jelenti, hogy akkor eszik a rizst, amikor hideg, vagyis legutoljára, a belső család valamennyi tagjának szolgálatára állnak, és valamennyi velük kapcsolatos döntést mély tisztelettel kell fogadniuk. Szegény rokonok ők a gyermekeikkel együtt, és amikor rendkívüli esetekben ennél jobban megy a soruk, az nem azért van, mert a család feje ezzel a jobb bánásmóddal gimuként tartozik nekik. Nem kötelező érvényű gimu, hogy a fivérek melegséggel tegyenek eleget a kölcsönös kötelezettségeknek. Gyakran éri dicséret az olyan férfiakat, akik teljes mértékben eleget tesznek az öccsükkel szembeni kötelezettségeiknek, holott tudva levő, hogy gyűlölik egymást.

A legnagyobb ellenséges érzület az anyós és menyé között áll fenn. A meny idegenként kerül a háztartásba. Az ő kötelessége megtanulni, hogy az anyósa hogyan szereti a dolgokat, majd megtanulni azokat ennek megfelelően végezni. Sok esetben az anyós meglehetősen határozottan azt vallja, hogy a fiatal feleség nem elég jó az ő fiának, míg máskor arra lehet következtetni, hogy nagyon féltékeny. Azonban ahogy a japán szólás is mondja, „A gyűlölt meny aranyos unokákat szül”, a kó ezért mindig jelen van. A fiatal meny a felszínen végtelenül engedelmes, azonban generációról generációra ezekből a szelíd és bájos teremtésekből olyan szigorú és kritikus anyósok lesznek, amilyen az ő anyósuk volt annak idején. Fiatal feleségekként nem tudják kifejezésre juttatni az agressziójukat, de ettől nem válnak őszintén szelíd emberi lényekké. Későbbi életük során a bennük felgyülemlett haragot saját menyük felé fordítják. A japán lányok ma nyíltan beszélnek annak az előnyeiről, ha olyan fiúhoz mennek hozzá, aki nem a vagyon örököse, és így nem kell majd egy zsarnokoskodó anyóssal együtt élniük.

A „küzdés a gyermeki odaadásért” nem feltétlenül a családon belüli szeretet megvalósulása. Néhány kultúrában ez a kritikus pont a kiterjesztett család erkölcsi törvényében, Japánban azonban nem. Ahogy egy japán író mondja: „Éppen azért, mert nagyra értékelik a családot, a japánok nem tartják sokra az egyes tagokat és a köztük lévő családi kötelékeket.”<sup>[19]</sup> Természetesen ez nem mindig igaz, azonban mégis ad egy általános képet. A hangsúly a kötelességen és az adósság visszafizetésén van, és az idősek nagy felelősséget vállalnak ezért magukra. Az egyik ilyen felelősség, hogy az alattuk állókkal meghozassák a kellő áldozatot. Nem számít, ha azok ezt rossz néven veszik. Engedelmeskedniük kell az idősek döntéseinek, különben nem teljesítik a gimut.

A családtagok közötti jelentős ellenérzés, ami Japánban a gyermeki odaadás egyik jellemzője, hiányzik egy másik nagy kötelességből, ami szintén gimu: a császár iránti hűségéből. A japán politikusok jól eltervezték, hogy Isteni Vezetőként elkülönítik a császárt, és távol tartják az élet zűrzavarától. Japánban a császár csak így volt alkalmas arra, hogy egyesítse az embereket, hogy egyetlen célt szem előtt tartva szolgálják az

államot. Nem volt elegendő, hogy az emberek atyja legyen, mivel az apa a családban minden felé irányuló kötelesség ellenére „nem volt túlzottan megbecsült személy”. A császárnak Isteni Atyának kellett lennie, aki távol áll minden világi tényezőtől. A legmagasabb erénynek, vagyis az iránta való hűségnek, a csúnak, egy a világi élet által be nem szennyezett, elképzelt Jóságos Atya iránti rajongó szándékká kellett válnia. A korai Meidzsi politikusai a nyugati nemzetekbe ellátogatva azt írták, hogy ezekben az országokban a történelem az uralkodó és az emberek közötti konfliktus, és ez méltatlan Japán szelleméhez. Hazatérve beleírták az Alkotmányba, hogy az uralkodó „szent és sérthetetlen”, és nem tartozik felelősséggel miniszterei tetteiért. Nem az állam felelős fejeként, hanem a japán egység legfőbb szimbólumaként kellett szolgálnia. Mivel a császár mintegy hét évszázadon keresztül olyan vezető volt, aki nem rendelkezett végrehajtói hatalommal, egyszerű volt háttérszereplőként állandósítani. A Meidzsi politikusainak mindössze annyi volt a dolga, hogy a japán emberek fejében összekapcsolják vele a feltétel nélküli legmagasabb erényt, a csút. A feudális Japánban a csú a Világi Vezető, a sógun iránti kötelezettség volt, és ennek hosszú történelme figyelmeztette a Meidzsi politikusait, hogy mit kell tenniük ebben az új helyzetben céljuk, Japán szellemi egyesítésének megvalósítása érdekében. Azokban az évszázadokban a sógun a legfőbb hadvezér és a fő ügyvezető volt, és dacára a neki kijáró csúnak, gyakoriak voltak az uralkodó hatalma és élete ellen irányuló összeesküvések. Az iránta való hűség sűrűn került konfliktusba a hűbérúrral szembeni kötelezettségekkel, és a legmagasabb hűség gyakran kevésbé volt kényszerítő, mint az alacsonyabb. A saját hűbérúrral szembeni hűség tulajdonképpen személyes kötelékeken alapult, és ezzel összehasonlítva a sógun iránti hűség személytelenebbnek tűnhetett. Zavaros időkben a csatlósok harcoltak azért, hogy megfosszák a sógun hatalmától, és saját feudális urukat iktassák be helyette. A Meidzsi-restauráció hirdetői és vezetői száz éven keresztül harcoltak a Tokugava-sógunátussal azzal a jelszóval, hogy a csú megilleti a háttér árnyékába visszavonuló császárt, akinek arcvonásait minden ember a saját vágyainak megfelelően rajzolhatja meg. A Meidzsi-restauráció ennek a csoportnak a győzelme volt, és pontosan a csúnak a sógunról a szimbolikus császárra való eme átváltása volt az, ami igazolta a „restauráció” kifejezés használatát az 1868-as évre. A császár visszavonult maradt. Hatalommal ruházta fel a méltóságokat, de nem ő irányította a kormányt és a hadsereget, és nem személyesen szabta meg a politikát. Továbbra is ugyanolyan – bár jobban megválasztott – tanácsadók irányították a kormányt. Az igazi felemelkedés a szellem területén történt, mivel a csút minden embernek viszonznia kellett az Isteni Vezetőnek, a Japán egység és örökkévalóság legfőbb papjának és szimbólumának.

Azt, hogy a csút könnyedén át tudták helyezni a császárra, segítette a néphagyomány is, mely szerint a császári ház a Napistennő leszármazottja. Azonban ez az istenség iránti folklorisztikus igény nem volt olyan döntő fontosságú, mint ahogy azt a nyugatiak gondolják. Természetesen az ilyen igényeket teljes mértékben visszautasító japán értelmiségiek sem kérdőjelezték meg a császár iránti csút, és az isteni születést elfogadó néptömegek sem úgy értették azt, ahogy a nyugatiak. A kami szó, amit „istennek” fordítanak, szó szerint „fejlet” jelent, úgymint a hierarchia csúcsát. Japánban nincs akkora szakadék emberi és isteni között, mint Nyugaton, és halála után valamennyi japán



kamivá válik. A feudális időkben a csú a hierarchia fejét illette meg, akinek nem volt isteni minősége. A csúnak a császárra való áthelyezésében sokkal fontosabb volt, hogy Japán egész történelme során egyetlen császári házból származó töretlen dinasztia uralkodott. Értelmetlen, hogy a nyugatiak azt kifogásolják, hogy ez a folyamatosság csak megtévesztés volt, mert az öröklés szabályai nem hasonlíthatók az angol és német királyi családoknál szokásosakhoz. A szabályok Japán szabályai voltak, és ezek értelmében az örökösödés „öröktől fogva” töretlen volt. Japán nem Kína, melynek feljegyzett történelme során 36 különböző dinasztia uralkodott. Olyan ország, amely minden változás ellenére soha nem szaggatta darabjaira társadalmi szerkezetét; a minta állandó volt. Ezt az érvelést, és nem az isteni származást használták ki a Tokugava-ellenes erők a restaurációt megelőző száz évben. Azt mondták, hogy a csú, ami a hierarchia csúcsán álló személynek jár ki, egyedül a császárt illeti. A nemzet legfőbb papjaként magasztalták, de ez a szerep nem feltétlenül jelentett istenséget. Ez sokkal hangsúlyosabb volt, mint az istennőtől való leszármazás.

A modern Japánban minden erőfeszítés arra irányult, hogy megszemélyesítsék a csút, és hogy azt kifejezetten magának a császárnak a személyére tereljék. A restauráció utáni első császár olyan kiemelkedő és méltóságteljes személy volt, aki hosszú uralkodása alatt alattvalóinak személyes szimbólumává vált. Ritka nyilvános szerepléseit az imádat valamennyi kellékét felhasználva rendezték meg. Egy pissenés sem hangzott el az összegyűlt tömegben, amikor meghajoltak előtte. Nem emelték fel a szemüket, hogy megbámulják. Az első szint feletti valamennyi ablak zárva volt, nehogy valaki magasról nézzen le a császárra. A magas rangú tanácsadóival való kapcsolata hasonlóan hierarchikus volt. Nem mondták, hogy hivatta az adminisztrátorait; néhány különösen kiváltságos méltóságnak „bejárása volt” hozzá. Vitatható politikai ügyekről nem hoztak rendeleteket; az intézkedések az erkölcsi rendszerről, a takarékoságról szóltak, vagy egy ügy lezárását jelző határkőnek szánták, és ezzel megnyugtatták az embereket. Amikor a császár a halálos ágyán feküdt, egész Japán egyetlen templommá vált, ahol a fanatikus hívők érte imádkoztak.

A császár így szimbólummá vált, akihez nem értek el a belpolitikai viták. Ahogy a csillagos sávok lobogóhoz való hűség is minden pártpolitika felett áll, úgy a császár is „sérthetetlen” volt. Mi olyan mértékű szertartásossággal viszonyulunk nemzeti zászlónkhoz, amit egy ember esetében egyáltalán nem tartanánk megfelelőnek. A japánok azonban legfőbb szimbólumukat teljes mértékben emberiesítették. Az emberek képesek voltak szeretni őt, és ő viszonzni tudta ezt. Amikor megtudták, hogy a császár „gondolatait a nép felé fordítja”, örömmámorban törtek ki. Feláldozták önmagukat, hogy „megnyugtassák a császár szívét”. Egy kultúrában, ami annyira erősen alapszik a személyes kötelezéseken, mint Japáné, a császár sokkal inkább volt a hűség szimbóluma, mint egy zászló. A tanárokat a képzés során megbuktatták, ha azt találták mondani, hogy az ember legmagasabb kötelessége a hazaszeretet; a helyes válasz a személyesen a császárnak való visszafizetés volt.

A csú a császár és alattvalói közti kapcsolat kettős rendszerével szolgál. Az alattvaló közvetlenül néz fel a császárra, közvetítők nélkül. Tetteivel személyesen „nyugtatja meg a császár szívét”. Azonban a császár parancsai a köztük álló közvetítők révén jutnak el

hozzá. „A császár nevében beszél” kifejezés a csút idézi, és valószínűleg sokkal erősebb jóváhagyás, mint bármi, amit más modern államok segítségül hívhatnak. Lory leír egy esetet egy békeidőbeli hadgyakorlatról, amikor is egy tiszt megtiltotta a zászlóaljának, hogy az engedélye nélkül igyanak a kulacsukból. A japán hadsereg a kiképzésben nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy nehéz körülmények között is képesek legyenek megszakítás nélkül ötven-hatvan mérföldet menetelni. Ezen a napon húsz katona esett össze az úton a szomjúságtól és a kimerültségtől. Öten közülük meghaltak. Amikor megvizsgálták a kulacsaikat, azok érintetlenek voltak. „A tiszt kiadta a parancsot. A császár nevében beszélt.”<sup>[20]</sup>

A polgári közigazgatásban a csú a haláltól az adóig mindent szentesített. Az adószedő, a rendőr, a helyi sorozó tisztek valamennyien eszközök, akiken keresztül egy alattvaló megfizeti a csút. A japán felfogás szerint a törvény betartása a legmagasabb kötelezettség, a kó on<sup>[21]</sup> visszafizetése. Az Egyesült Államok szokásaival való kontraszt nem is lehetne szembetűnőbb. Az amerikaiak minden új törvényt, az utcai jelzőlámpáktól kezdve a jövedelemadóig, mint az egyén ügyeibe, a személyes szabadságába való beavatkozást, rossz néven vesznek. A szövetségi rendszabályok kétszeresen is gyanúsak, mert beleavatkoznak az egyes államok szabad törvényalkotásába. Úgy érzik, hogy a washingtoni bürokraták kényszerítik őket, és sok polgár az e törvények elleni lehangosabb tiltakozást is kevésnek tartja ahhoz képest, ami az önérzetük alapján jogos lenne. A japánok ezért ítélik úgy, hogy mi a törvénnyel szembehelyezkedő emberek vagyunk; mi pedig úgy véljük, hogy ők szolgálékűek, akiknek fogalmuk sincs a demokráciáról. Helyesebb lenne azt mondani, hogy a polgárok önérzete a két országban különböző magatartással párosul; nálunk a saját ügyek kezelésétől függ, míg náluk annak a visszafizetésétől, amivel az elismert jótévőnek tartoznak. Mindkét dolognak megvannak a maga nehézségei: a mienk, hogy még akkor is nehéz elfogadtatni a rendszabályokat, ha azok az egész ország érdekeit szolgálják, az övék pedig, hogy nem könnyű valakinek oly mértékig az adósának lenni, ami az illető egész életére ráveti az árnyékát. Valószínűleg néhány ponton minden japán megtalálja a módját, hogy a törvény keretein belül maradva meg tudja kerülni azt, amit elvárnak tőle. Tisztelettel adóznak az erőszak, a közvetlen tettek és a személyes bosszú bizonyos formáinak, melyeknek az amerikaiak nem. Azonban ezek és minden egyéb felhozható fenntartás ellenére továbbra sem vitatható az a befolyás, amivel a csú a japánok felett uralkodik.

Amikor 1945. augusztus 14-én Japán letette a fegyvert, a világ tanúja volt az on szinte hihetetlen méretű erejének. A Japánnal kapcsolatos tapasztalattal és tudással rendelkező nyugatiak közül sokan lehetetlennek tartották, hogy megadják magukat. Úgy vélték, hogy nagyfokú naivitás lenne azt képzelni, hogy az Ázsiában és a csendes-óceáni szigeteken szétszóródott csapatok békésen leteszik majd a fegyvert. Sok japán fegyveres csapat nem szenvedett helyi vereséget, és meg volt győződve céljai helyességéről. Az anyaország is tele volt a szélsőséges nézeteik érdekében a legvégsőig kitartó emberekkel, így a megszálló csapatok, melyek előőrsei szükségszerűen kis létszámúak, annak a kockázatát vállalták, hogy lemészárolják őket, amint a tengerészeti lövegek hatókörén túlra nyomulnak. A japán egy nagyon harcias nép, és a háború alatt semmi

sem tartotta vissza őket. Ezek az amerikai elemzők azonban nem számoltak a csúval. A császár beszélt, és a háború véget ért. Mielőtt a császár hangja adásba került volna a rádióban, makacs ellenzői kordont vontak a császári palota köré, hogy megakadályozzák a nyilatkozat kihirdetését. Azonban amint felolvasták, mindenki elfogadta. Sem egyetlen parancsnok Mandzsúriában vagy Jáván, sem Tódzsó Japánban nem szegült ellen. Csapatunk leszálltak a repülőtéren, és udvarias fogadtatásban részesültek. Egy jelen lévő külföldi tudósító azt írta, hogy reggel kézfegyverüket szorongatva érkeztek meg, délből félretették őket, este pedig már csecsebecséket vásároltak. A japánok mostanra a béke útjára lépve „megnyugtatták a császár szívét”; egy héttel korábban még arra tették fel az életüket, hogy akár bambuszlándzsákkal is, de visszaverik a barbárokat.

Csak azoknak a nyugatiaknak tűnt ez rejtélyesnek, akik nem tudták elfogadni, hogy mennyire változatosak is lehetnek az emberek viselkedését irányító érzelmek. Néhányan azt hangoztatták, hogy a tulajdonképpeni elpusztuláson kívül nincs más alternatíva. Mások azt hirdették, hogy Japán csak úgy védheti meg magát, ha a liberálisok megragadják a hatalmat és megbuktatják a kormányt. Mindkét elemzés egy totális, a nép által támogatott háborút vívó nyugati nemzet szempontjából értelmezte a helyzetet. Azonban tévedtek, mert olyan tetteket tulajdonítottak Japánnak, amelyek elsősorban a nyugatiakra jellemzőek. Néhány nyugati hónappal a békés megszállás után is úgy látta, hogy minden elveszett, mert nem történt nyugati típusú forradalom, vagy mert „a japánok nem tudták, hogy legyőzték őket”. Ez a nyugati társadalomfilozófia azon alapszik, amit a nyugatiak a jóról és a helyesről gondolnak. Azonban Japán nem Nyugat. Nem használta a nyugati nemzetek végső erősségét, a forradalmat. Nem voltak szabotázsok az ellenség megszálló csapatai ellen. A saját erősségét használta: a képességet, hogy estiként követelte meg magától a feltétlen megadás hatalmas árát, mielőtt még harci ereje összeomlott volna. Szemükben ez a roppant kifizetés valami olyat hozott, amit a leginkább értékeltek: a jogot, hogy azt mondhassák, a császár adta ki a parancsot, még ha az a megadás is volt. A vereségben is a csú volt a legmagasabb törvény.

## A JAPÁN KÖTELEZETTSÉGEK ÉS ELLENTÉTEIK SEMATIKUS TÁBLÁZATA

On:

Az egyénre az akaratán kívül rá háruló lekötelezettségek. Valaki „ont kap”; valaki „ont visel”, vagyis az on a passzív befogadó szempontjából vett lekötelezettség.

kó on: A császártól kapott on.

oja on: A szülőktől kapott on.

nusi no on: Az úrtól kapott on.

si no on: A tanártól kapott on.

on: az élet során minden érintkezéskor kapott on.

(Megjegyzés: minden személy, akitől valaki ont kap, az az ő on dzsín-je, „on embere” lesz.)

Az on ellentétei:

Az egyén „megfizeti” ezeket az adósságokat, „viszonozza ezeket a lekötelezettségeket” az on embernek, vagyis ezek az aktív visszafizetés szempontjából vett kötelezettségek.

Gimu:

Ezeknek a kötelezettségeknek a visszafizetése mindig csak részleges lehet, és nincs időbeli korlát.

csú: A császár iránti hűség, a törvény, Japán.

kó: A szülők és az ősök iránti kötelesség.

nimmu: A munka iránti kötelesség.

Giri:

Ezeket az adósságokat a kapott szívességgel egyenlő arányban kell visszafizetni, és vannak időbeli korlátok.

A világ iránti giri.

A hűbérúr iránti kötelességek.

Az affinális család iránti kötelességek.

Nemrokoni személyek iránti kötelességek a kapott on miatt, például pénzajándék, szívesség, munkában való közreműködés (mint „közös munka”).

Nem túl közeli rokonok (nagynénik, nagybácsik, unokaöccsök, unokahúgok) iránti kötelességek a nem tőlük, hanem a közös ősöktől kapott on miatt.

A név iránti giri. A die Ehre japán változata.

A jó hírnév „megtisztításának” kötelessége sértés vagy mulasztással való meggyanúsításkor, vagyis a megtorlás vagy vérbosszú kötelessége. (NB. Ez a leszámolás nem számít agresszióknak.)

Annak a kötelessége, hogy ne ismerjenek be (szakmai) hibát vagy tudatlanságot.

A japán illem teljesítésének kötelessége, például betartani minden tiszteletet kifejező magatartást, nem élni a saját helyzetnek nem megfelelő életet, féken tartani minden érzelmi megnyilvánulást az olyan helyzetekben, amikor az nem helyénvaló stb.

## NINCS NEHEZEBB A GIRINÉL

AHOGY A JAPÁN SZÓLÁS IS MONDJA: „Nincs nehezebb a girinél.”

A girit is ugyanúgy vissza kell fizetni, mint a gimut, azonban ez más színezetű lekötelezettségek sora. Nincs lehetséges angol megfelelője, és ez az egyik legkülönösebb az antropológusok által a világ kultúráiban talált sajátos erkölcsi lekötelezettségek között. Kifejezetten japán jellegzetesség. A csú és a kó Japánban és Kínában egyaránt létezik, és az e fogalmakban végrehajtott valamennyi változtatás ellenére bizonyos rokoni vonásokat mutat a más keleti nemzeteknél megszokott erkölcsi imperatívuszokkal. A gint azonban nem köszönhetik sem a kínai konfucianizmusnak, sem a keleti buddhizmusnak. Ez egy kizárólagosan japán kategória, és nem érthetjük meg a japánok viselkedését anélkül, hogy ezt számításba ne vennénk. A japánok amikor a motivációkról, a jó hírről vagy azokról a dilemmákról beszélnek, amelyekkel náluk a férfiak és a nők szembesülnek, mindig a girit említik.

Egy nyugati számára a giri a kötelezettségek legheterogénebb sorát foglalja magában (lásd a táblázatot az előző fejezetben) egy régi szívesség iránti hálától kezdve a bosszú kötelességéig. Nem csoda, hogy a japánok eddig nem próbálták megmagyarázni a giri jelentését a nyugatiaknak; a saját japán szótáraikban is alig tudják definiálni. Az egyik így magyarázza: „Az igaz út; az út, amit az embernek követnie kell; valami, amit az ember vonakodva tesz a világ előtti mentegetőzés megelőzésére.” Ez nem sokat mond egy nyugatinak, de a „vonakodva” rámutat a gimutól való különbözőségére. A gimu, függetlenül attól, hogy milyen nehéz követelményeket állít egy ember elé, legalább olyan kötelességek csoportja, amivel az egyén a belső család közvetlen körének és az uralkodónak tartozik, aki országának, életmódjának és hazaszeretetének szimbóluma. A születés pillanatától szorosra húzott erős kötelékek miatt kell eleget tenni neki. A gimu teljesítésének sajátos tevékenységei történjenek bármennyire is vonakodva, soha nem kapnak olyan definíciót, mintha „vonakodva” tennének eleget neki. Azonban a „giri visszafizetése” tele van rossz érzésekkel. A nehézségek, amelyek azzal járnak, hogy valaki adós, a „giri területén” érik el maximumukat.

A girinek két, meglehetősen eltérő része van. Amit én a „világ iránti girinek” nevezek – szó szerint „a giri visszafizetése” – az egyén kötelezettsége, hogy visszafizesse az ont a vele egyenrangú embereknek, míg amit a „név iránti ginnek” hívok, az az a kötelesség, hogy a nevét és jó hírét makulátlannak őrizze meg mindenféle gyanúsítással szemben, némileg a német „becsület” szokása szerint. A világ iránti girit nagyjából úgy írhatjuk le, mint szerződéses viszonyok teljesítését – szembeállítva a gimuval, ami a születéssel kezdődő belső kötelezettségek teljesítése. Így a gin magában foglalja mindazon kötelességeket, amivel valaki a házastársa családjának tartozik; a gimu azokat, amivel a közvetlen családjának. Az após giri apa”, az anyós giri anya, a sógor giri fivér, a sógornő giri nővér. Ezt a terminológiát a testvér házastársára és a házastárs testvérére egyaránt használják. Természetesen a házasság Japánban családok között kötött szerződés, és az egész élet során a másik családdal szembeni ilyen szerződéses kötelezettségek végrehajtása jelenti a „giri elvégzését”. Ez a szerződést megkötő generációval – a

szülőikkel – szemben a legnehezebb, és mindközül a legsúlyosabb a fiatal feleségnek az anyósával szemben, mert ahogy a japánok mondják, a menyasszony olyan házba ment lakni, ahol nem született. A férjnek az apósával és anyósával szembeni kötelezettségei különbözőek, de szintén nyomasztóak, mert lehet, hogy pénzt kell nekik kölcsönöznie, ha megszorulnak, és más szerződéses kötelezettségekkel kell szembenéznie. Ahogy egy japán mondta: „Ha egy felnőtt fiú tesz valamit az anyjáért, azt azért teszi, mert szereti, ezért nem lehet giri. A szívből jövő cselekedetek nem a giri kategóriájába tartoznak.” Azonban az ember nagyon pontosan igyekszik eleget tenni a házastárs hozzátartozóival szembeni kötelességeknek, mert minden áron el kell kerülnie a rettegett megbélyegzést, hogy „olyan ember, aki nem ismeri a girit”.

A házastárs családjával szembeni ilyen kötelességek iránti érzések különösen világosak az „örökbe fogadott férj” esetében, aki úgy házasodott, mint egy nő. Amikor egy családban csak leánygyermek van, és nincs fiú, a szülők kiválasztanak egy férjet az egyik lányuk számára, hogy az vigye tovább a család nevét. A férj nevét törlik a saját családja jegyzékéből, és felveszi az apósa nevét. Belép a felesége családjába, és ginből engedelmeskedik apósának és anyósának. Halála után az ő temetőjükben temetik el. Mindezekkel pontosan követi azt a mintát, ahogy egy nő viselkedik a hagyományos házasságban. Az, hogy miért fogadnak örökbe egy férjet a lányoknak, nem feltétlenül egyszerűen a saját fiú hiányából adódik; ez gyakran egy egyezség, amitől mindkét fél nyereséget remél. Ezek az úgynevezett „érdekházasságok”. Lehet, hogy a lány családja szegény, de jó család, és a fiú készpénzt hoz, amiért cserébe feljebb kerül az osztályhierarchiában. Vagy az is lehet, hogy a lány családja vagyonos, és taníttatni tudja a férjet, aki ezért az előnyért cserébe lemond a saját családjáról. Előfordulhat, hogy a lány apja így társul jövőbeli üzleti partnerével. Az örökbefogadott férj giri je mindegyik esetben különösen súlyos – és ez így is helyes, mivel a névnek egy másik család jegyzékébe történő átírása nagyon drasztikus dolog Japánban. A feudális Japánban a férfinak azzal kellett bizonyítania az új családban való létjogosultságát, hogy a csatában fogadott apja oldalára kellett állnia, még ha ez azt is jelentette, hogy meg kell ölnie a saját apját. A modern Japánban azok az érdekházasságok, ahol örökbe fogadták a férjet, a giri ezen erős szankcióit hívják segítségül, hogy a lehető legerősebb köteléssel kössék össze a fiatal férfit apósa üzletével vagy a család sorsával. Különösen a Meidzsi-korban ez néha mindkét fél számára előnyös volt. Azonban általában heves ellenérzésekkel viseltetnek azzal szemben, hogy valaki örökbefogadott férj legyen, és egy szólás azt mondja, hogy „ha van 3 gó [nagyjából fél liter] rizsed, soha ne legyél örökbefogadott férj”. A japánok szerint ez a viszolygás „a giri miatt” van. Nem azt mondják, amit valószínűleg az amerikaiak mondanának, ha lenne ilyen szokásuk, hogy „azért van, mert meggátolja, hogy férfiként viselkedjen”. Mindenesetre a giri meglehetősen bonyolult, és eléggé „vonakodva” tesznek neki eleget. Nem véletlen, hogy a japánok számára „a giri miatt” a megfelelő kifejezés a kellemetlen kapcsolatokra.

Nemcsak a házastárs hozzátartozói iránti kötelességek girik; a nagybácsik, nagynénik, unokafivérek, unokahúgok iránti kötelességek is ugyanebbe a kategóriába tartoznak. Az egyik legnagyobb különbség Japán és Kína családi kapcsolatai között maga az a tény, hogy még az ilyen viszonylag közeli rokonok iránti kötelességeket sem minősítik gyermeki

odaadásnak (kó) . Kínában az ilyen és sokkal távolabbi rokonok osztoznak a közös forrásokon, míg Japánban a giri vagy „szerződéses” rokonok. A japánok azt hangsúlyozzák, hogy gyakran ezek az emberek személyesen soha nem tettek szívességet (on) annak, akitől kérik, hogy a segítségükre siessen; megsegítésükkel a közös ősöknek fizetik vissza az ont. Ez a megerősítés áll a saját gyermekekről való gondoskodás mögött is – ami természetesen gimu –, és bár a megerősítés ugyanaz, az ilyen távolabbi rokonoknak nyújtott támogatás girinek számít. Amikor segíteni kell nekik, ahogy akkor, amikor a házastárs hozzátartozóit segítik, azt mondják, hogy „giribe keveredtem”.

Az a hatalmas, hagyományos girirendszer, amit a legtöbb japán még a házastársa hozzátartozóival való kapcsolatnál is előbbre helyez, a csatlósoknak a hűbérúrral és a fegyvertársaikkal való kapcsolata. Ez a becsületes ember hűsége a feljebbvalói és a saját kasztjába tartozó társai iránt. Ezt a giri kötelezettséget ünnepli számos hagyományos irodalmi mű. A szamurájok erényeként azonosítják. A régi Japánban, mielőtt a Tokugavák egyesítették volna az országot, gyakran a csúnál is hatalmasabb és értékesebb erénynek tartották, ami abban az időben a sógun iránti kötelezettség volt. Amikor a 12. században egy Minamoto sógun az egyik daimjótól azt követelte, hogy adjon ki egy ellenséges urat, akit rejtegetett, a daimjó írt egy válaszlevelet, ami fennmaradt. Mélyen megsértődött, hogy bírálják az ő ginjét, és visszautasította, hogy akár a csú nevében is, de megszegje azt. Azt írja: „A közügyek [olyan dolgok, amelyek] felett csak csekély személyes ellenőrzéssel bírok, azonban a becsületes emberek közötti giri örökérvényű igazság”, ami meghaladja a sógun hatalmát. Visszautasította, hogy „álnok tettet kövessen el megbecsült barátai ellen”. [22] A régi Japán eme mindennek felett álló szamuráj erénye sok történelmi népmesét díszít, melyek ma az egész országban ismertek, és amelyeket nő drámákban, kabuki színházakban és kagura táncokban dolgoztak fel.

Az egyik legismertebb ilyen mese a 12. századi hős Benkeiről, a hatalmas, legyőzhetetlen róninról (gazdátlan szamuráj, aki a saját eszéből él) szól. Mindenféle egyéb forrás nélkül, kizárólag csodálatos erejével tartotta rettegésben a szerzeteseket a kolostorokban, ahol menedéket keresett, és lekaszabolt minden arra haladó szamurájt, hogy összegyűjtse a kardjukat, és ezekből fizesse ki a feudális divatnak megfelelő öltözékét. Végül egy vékonyka, piperkőc fiatal nemesst hívott ki, akit csak egy sihedernek nézett. Azonban emberére akadt benne, és rájött, hogy a fiatalember a Minamotók leszármazottja, aki azt tervezi, hogy visszaserzi a sógunátust a családjának. Ő a japánok szeretett hőse, Minamoto Josicune. Benkei felajánlja számára szenvedélyes girijét, és az oldalán hőstettek százait hajtja végre. Azonban Josicune végül híveivel menekülni kényszerül az elsöprő ellenséges erők elől. Szerzetes zarándokoknak álcázzák magukat, akik azért utaznak Japánban, hogy adományokat gyűjtsenek egy templom számára. Hogy elkerüljék a leleplezést, Josicune olyan ruhát ölt, mint a csapat többi tagja, míg Benkei úgy tesz, mintha ő lenne a vezető. Beleszaladnak egy őrségbe, amit az ellenség állított az útjukba. Benkei kitalál nekik egy hosszú listát a templomokat „támogatókról”, és úgy tesz, mintha a kezében lévő irattekercsről olvasná fel azokat. Már majdnem elengedik őket, amikor az utolsó pillanatban gyanút fognak Josicune arisztokratikus finomsága miatt, amit még alantas álruhája sem tud leplezni. Visszahívják a csapatot. Benkei

azonnal olyan lépést tesz, ami teljesen tisztázza Josicunét a gyanú alól: valamilyen jelentéktelen dolog miatt lehordja, és arcul csapja. Az ellenséget meggyőzik, ugyanis lehetetlen, hogy ha a zarándok valóban Jusicune, hogy az egyik kísérője kezét emeljen rá. Ez a giri elképzelhetetlen megsértése lenne. Benkei szentségtörő tette megmenti a kis csapat életét. Amint biztonságos területre érnek, Benkei Josicune lábai elé veti magát, és kéri, hogy ölje meg. Ura nagylelkűen megbocsát neki.

Ezek a régi történetek, melyek olyan időkből származnak, amikor a giri szívből jött, és még nem árnyékolták be felemás érzések, a modern japánok ábrándjai egy aranykorról. A történetek elbeszélik, hogy akkoriban a ginben nem volt „vonakodás”. Ha konfliktusba kerültek a csúval, az emberek nyugodtan kitarthattak a giri mellett. A giri akkoriban egy szeretett, szemtől szembeni kapcsolat volt, ami minden feudális politikai lavírozás velejárója volt. Az „ismerni a girit” azt jelentette, hogy egy életre hűségessé lenni egy úrhoz, aki viszonzásul gondoskodott a csatlósairól. A „girit visszafizetni” akár az élet felajánlását is jelenthette az úrnak, akinek mindennel tartozott.

Ez természetesen eszmény Japán feudális történelme rengeteg olyan csatlósról beszámol, akiket megvásárolt a csatában az ellenkező oldalon harcoló daimjó. Ami még fontosabb – ahogy majd a következő fejezetben látni fogjuk –, hogy ha az úr bármiképpen megbélyegzi követőjét, akkor az jogosan és a hagyomány szerint elhagyja a szolgálatot, és akár az ellenséggel is tárgyalásokba bocsátkozhat. Japán ugyanúgy dicsőíti a bosszút, mint a halálig tartó hűséget. Mindkettő giri: a hűség az úr iránti, a sértés megbosszulása a név iránti giri volt. Japánban ez ugyanannak az éremnek a két oldala.

Mindazonáltal a hűségről szóló régi történetek a mai japánok számára kellemes ábrándképek, mivel mára a „giri visszafizetése” többé nem a legitim főnök iránti hűség, hanem mindenféle kötelezettségek teljesítése a legkülönbözőbb embereknek. A ma állandóan használt kifejezések tele vannak rossz felhangokkal és a közvélemény nyomásának hangsúlyozásával, ami az egyént akarata ellenére girire kényszeríti. Azt mondják: „Csakgin'ből kötöm meg ezt a házasságot.” „Csak a giri miatt adtam neki a munkát.” „Csak giriből kell vele találkoznom.” A „giribe keveredni” kifejezést, amiről állandóan beszélnek, a szótár úgy fordítja: „Kénytelen vagyok megtenni.” Azt mondják: „Girivel kényszerített.” „Sarokba szorított a girivel.” És ezek, a többi használatához hasonlóan, azt jelentik, hogy valaki egy korábbi on visszafizetéseként olyan tette készítette a beszélőt, amit az nem akart vagy nem szándékozott megtenni. Földműves falvakban, kis boltok ügyleteiben, a Zaibacu magas köreiben és a japán kormányban az embereket „kényszeríti a giri”, és „sarokba szorítja a giri”. Lehet, hogy egy kérő mindeközben szemére veti leendő apósának a két család közti régi kapcsolatot vagy üzletet, illetve valaki ugyanezt az eszközt használhatja fel, hogy megszerezze egy paraszt földjét. Az ember, akit „sarokba szorítottak”, úgy fogja érezni, hogy teljesítenie kell; azt mondja: „Ha nem állok az on-emberem (akitől ont kaptam) mellé, akkor a világ azt fogja gondolni, hogy nem ismerem a girit.” Mindezek a használatok magukban hordják a vonakodás és – ahogy a japán szótárak megfogalmazzák – a „pusztán az illendőség kedvéért” való teljesítés burkolt jelentését.

A giri szabályai az elvárt visszafizetés szigorú szabályai; nem erkölcsi törvény, mint a



Tízparancsolat. Egy giribe kényszerített ember feltételezi, hogy esetleg semmibe kell vennie az igazságérzetét, és gyakran mondja, hogy „a giri miatt nem tudtam igazságosan (gi) cselekedni”. A giri törvényeinek ahhoz sincs köze, hogy úgy szeresd felebarátodat, mint önmagadat; azt sem szabják meg, hogy az embernek szívből jövően kell nemes lelkűen cselekednie. Azt mondják, azért kell megtenni a girit, mert „ha nem, akkor azt fogják róla mondani, hogy »nem ismeri a girit«, és megszégyenül a világ előtt”. Ezért szükséges teljesíteni azt. És valóban, a „világ iránti giri” angol fordításban gyakran úgy jelenik meg, mint „a közvéleménynek való megfelelés”, és a szótár úgy fordítja, hogy „elkerülhetetlen, mert a világ iránti giri”, és „az emberek nem fogadnak el más módot”.

A „giri területe” az, ahol a kölcsönkért pénz megfizetésének amerikai szabályával való párhuzam a leginkább segít minket a japán viselkedés megértésében. Mi nem tekintünk olyan szigorúan egy levél, egy ajándék vagy egy jól időzített szó viszonzására, mint a kamatok vagy a banki kölcsön visszafizetésére. Ezekben a pénzügyletekben a fizetésektelenség a hiba büntetése – ami nagyon súlyos büntetés. A japánok fizetésektelenségnek tekintik az embert, ha nem tudja visszaadni a girit, és az élet minden kapcsolata valamilyen úton-módon girit von maga után. Ez azt jelenti, hogy olyan apró szavakat és tetteket is számon tartanak, melyeket az amerikaiak könnyedén elvetnek anélkül, hogy kötelezettségekként gondolnának rájuk. Azt jelenti, hogy körültekintően haladnak egy bonyolult világban.

Van egy másik párhuzam is a világ iránti giri japán és a pénz visszafizetésének amerikai elképzelése között. A giri visszafizetésére úgy gondolnak, mint egy pontosan azonos mértékű visszafizetésre. Ebben a giri meglehetősen eltér a gimutól, amit soha nem lehet még csak megközelítőleg sem kiegyenlíteni. A giri azonban nem korlátlan. Az amerikaiak szemében a visszafizetések egyáltalán nem állnak arányban az eredeti szívességgel, azonban a japánok nem így látják. Számunkra az ajándékozásuk is nehezen érthető, amikor is évente kétszer minden család szertartásos módon becsomagol valamit, hogy ezzel viszonzozzon egy fél évvel korábban kapott ajándékot, vagy amikor egy cselédlány családja egész évben ajándékokat hoz azért a szívességért, hogy felfogadták a lányt. Azonban a japánok tiltják az ajándék nagyobb ajándékkal való viszonzását. Nem része a becsületnek a munka nélkül szerzett haszon viszonzása. A legbecsmérőbb dolog, amit egy ajándékról mondhatnak, hogy „tengeri keszeggel [egy nagyobb hallal] viszonzott egy kis halat”. Így van ez a girivel is.

Amikor lehetséges, írásos feljegyzéseket őriznek meg a cserék hálójáról, legyen az munka vagy áruk cseréje. A falvakban ezek közül néhányat a vezető, néhányat valaki az együtt dolgozók közül őriz, mások családi vagy személyes feljegyzések. Temetéskor szokás „füstölő pénzt” vinni. A rokonok vihetnek színes anyagokat is a temetési zászlókhoz. A szomszédok jönnek segíteni, a nők a konyhában, a férfiak a sír ásásában és a koporsó elkészítésében segédkeznek. Sze faluban a vezető készített egy könyvet, ahol feljegyezték ezeket a dolgokat. Értékes feljegyzés volt ez az elhunyt családja számára, mert megmutatta, hogy szomszédaik milyen hozzájárulásokat tettek. Ugyanakkor egyben egy névsor is azokról, akiknek viszonzni kell ezt a családnak, ha ott haláleset történik. Ez hosszú távú kölcsönösség. Minden falusi temetésen vannak rövid távú cserék is, mint bármilyen lakoma esetében. A koporsó elkészítésében segédkezőket megvendégelik,

ezért azok visznek valamennyi rizst a gyászoló családnak az ételért való fizetség részeként. Ez a rizs is szerepel a vezető feljegyzéseiben. A legtöbb lakoma alkalmával is hoznak a vendégek valamennyi rizspálinkát, ezzel részesednek az italok költségéből. Legyen bár az alkalom születés vagy halál, rizsültetés, házépítés vagy társadalmi összejövétel, a giri cseréjét gondosan feljegyzik a későbbi visszafizetés céljából.

A japánoknak van egy másik, a girihez kapcsolódó szokása, ami megfelel a pénzvisszafizetés nyugati szokásainak. Ha az esedékes időszakon túl késlekednek vele, úgy növekszik, mintha kamatozna. Doktor Eckstein mesél egy történetet erről egy japán gyárossal való ismeretsége kapcsán, aki Japánba utazását finanszírozta, hogy anyagot gyűjtsön Nogucsi <sup>[23]</sup> életrajzához. Doktor Eckstein visszatért az Egyesült Államokba, hogy megírja a könyvet, és végül elküldte a kéziratot Japánba. Nem kapott semmilyen visszaigazolást vagy levelet. Természetesen attól félt, hogy a kötet valamivel megbántotta a japánokat, de a levelei válasz nélkül maradtak. Néhány évvel később a gyáros felhívta telefonon. Az Egyesült Államokban volt. Nem sokkal ezután megérkezett doktor Eckstein házába, és rengeteg japán cseresznyefát hozott magával. Az ajándék pazar volt. Miután ilyen sokáig váratta, úgy volt helyes, hogy szép legyen. „Bizonyára – mondta doktor Ecksteinnek a jótévője – nem akarta, hogy gyorsan viszonzzam.”

A „girivel sarokba szorított” ember gyakran kényszerül olyan adósság visszafizetésére, ami az idővel növekszik. Egy ember segítséget kérhet egy kis kereskedőtől arra hivatkozva, hogy ő az unokaöccse annak a tanárnak, akitől az gyermekkorában tanult. Mivel a diák túl fiatal volt ahhoz, hogy visszafizesse tanárának a girit, az adósság az eltelt évek alatt felhalmozódott, és a kereskedőnek ezt az adósságot „vonakodva, bocsánatkérésül a világnak”, meg kell fizetnie.

## A NÉV MEGTISZTÍTÁSA

A NÉV IRÁNTI GIRI AZ A KÖTELESSÉG, hogy a hírnevet makulátlannak kell megőrizni. Erények sora, melyek közül néhány a nyugatiaknak ellentmondásosnak tűnik, de amelyek a japánok számára elégségesen egységesek, mivel nem a kapott szívesség visszafizetései, „az on körén kívül” vannak. Ezek azok a tettek, amelyek az egyén jó hírét fényesen tartják, függetlenül egy másik személynek való korábbi lekötelezettségtől. Ezért benne foglaltatik a „megfelelő hely” legkülönbözőbb udvariassági követelményeinek megtartása, a szenvedéssel szembeni sztoicizmus és a szakmai vagy foglalkozásbeli hírnév megvédése. A név iránti giri olyan tetteket is megkövetel, amelyek eltávolítanak egy szégyenfoltot vagy sértést. A szégyenfolt bemocskolja valakinek a jó hírét, és ezért meg kell szabadulni tőle. Szükséges lehet, hogy bosszút álljon a becsmérlőn, vagy hogy öngyilkosságot kövessen el, és e két szélsőség között sokféle további lehetséges megoldás létezik. Semmilyen kompromittáló dolgot nem intéznek el egyetlen vállrándítással.

A japánoknak nincs külön fogalma arra, amit én „a név iránti girinek” nevezek. Egyszerűen úgy írják le, mint az on területén kívül eső girit. Ez az osztályozás alapja, és nem az a tény, hogy a világ iránti giri egy szívesség viszonzásának kötelezettsége, és hogy a név iránti giri feltűnő jellemzője a bosszú. Az a tény, hogy a nyugati nyelvek olyan ellentétes kategóriákba osztják ezeket, mint a hála és a bosszú, nem befolyásolja a japánokat. Miért ne ölelhetné fel egy erény mindazokat a viselkedésformákat, amelyek valaki jóindulatára, illetve megvetésére avagy rosszindulatára reagálnak?

Japánban ez így van. Egy jó ember ugyanolyan nagy fontosságot tulajdonít a sértéseknek, mint a kapott előnyöknek. Mindkettőt erényes dolog visszafizetni. Nem választják el a kettőt, mint mi, és nem nevezik az egyiket agresszióknak, míg a másikat nem. Számukra az agresszió csak a „giri területén kívül” létezik. Amíg valaki a girit tartja fenn, és a nevét tisztítja meg a szégyenfoltoktól, addig nem bűnös az agresszió vétségében. Csak a számlát egyenlíti ki. Azt mondják, hogy „a világ felborul”, amíg egy sértést, egy szégyenfoltot vagy egy hibát meg nem torolnak vagy ki nem küszöbölnek. A jó embernek meg kell próbálnia újra egyensúlyba hozni a világot. Emberi erény ez, nem emberi fogyatékoság. A név iránti giri, és még az a mód is, ahogy Japánban nyelvileg összekapcsolják a hálával és a hűséggel, az európai történelem bizonyos időszakában nyugati erény volt. Különösen a reneszánsz idején, főleg Olaszországban virágzott, és sok közös vonása van az el valor Espanol-lal a klasszikus idők Spanyolországában és a die Ehre-vel Németországban. Valami ehhez nagyon hasonló húzódtott a párbaj mögött Európában száz évvel ezelőtt. Bárhol, Japánban vagy Európában, ahol a becsületen esett folt, letörlésének eme erénye fontos szempont volt, és mindig az volt a lényege, hogy meghaladták a valamilyen anyagi értelemben vett haszon határait. Annál erényesebb volt valaki, minél inkább feláldozta a becsületért a vagyonát, a családját és a saját életét. Ez egy része magának a meghatározásnak, és az alapja annak az állításnak, amit ezek az országok mindig hangoztatnak, vagyis hogy ez egy „lelki” érték. Természetesen nagy anyagi veszteségekkel jár, és nyereség-veszteség alapon nehezen igazolható. Itt

található a nagy ellentét a becsület ilyen változata és az Egyesült Államokban az életben felbukkanó vére menő versengés és nyílt gyűlölködés között. Amerikában lehet, hogy néhány politikai és pénzügyi ügyletben a birtoklásnak nincsenek korlátai, de az anyagi előnyök megszerzése és megtartása valóságos háború. Csak olyan kivételes esetekben esik bele a név iránti giri kategóriájába, mint például az ellenségeskedés a Kentucky-hegyekben, ahol a becsület törvénye uralkodik.

Azonban a név iránti giri, valamint minden ellenérzés és éber várakozás, ami valamennyi kultúrában hozzátársul, nem kifejezetten az ázsiai kontinensre jellemző erény. Nem keleti, ahogy gyakran mondják rá. Nincs sem Kínában, sem Sziámban, sem Indiában. A sértések és rágalmazások iránti ilyen érzékenységet a kínaiak a „kis” – erkölcsileg kistílú – emberek jellemzőjének tekintik. Nem része a nemesség eszményének, eltérően Japántól. Az erőszak, ha váratlanul kezdeményezik, rossz, és a kínai etikában nem válik jogossá, ha valaki azért enged neki, hogy megtoroljon egy sértést. Úgy gondolják, hogy elég nevetséges dolog ilyen érzékenynek lenni. A szégyenfoltra sem úgy reagálnak, hogy minden jó, amivel igazolhatják a rágalom alaptalanságát. A sziámiak számára sincs helye a sértéssel szembeni ilyenfajta érzékenységnek. A kínaiakhoz hasonlóan nagy súlyt helyeznek arra, hogy nevetségessé tegyék a rágalmazót, de nem gondolják, hogy ezzel kérdéseessé válna a becsületük. Azt mondják, hogy „a legjobb mód arra, hogy az ellenfelünket egy baromnak tüntessük fel, ha engedünk neki”.

A név iránti giri teljes jelentősége nem érthető meg anélkül, hogy be ne vonnánk a kontextusba minden nem agresszív erényt, ami Japánban benne foglaltatik. A bosszú csak az egyik erény, amire alkalomadtán sor kerülhet. Számos békés és higgadt viselkedésfajta szintén beletartozik. A szenvedélymentesség, az önuralom, ami elvárt egy önérzetes japántól, a neve iránti giri része. A nő nem csaphat lármát a szüléskor, és a férfinak felül kell emelkednie a fájdalomon és a veszélyen. Amikor ár zúdul a japán falura, minden önérzetes ember összegyűjti a szükséges dolgokat, amiket magával visz, és magasabb helyet keres. Nincs kiáltozás, nincs ide-oda rohangálás, nincs pánik. Ugyanilyen önkontrollal találkozunk, amikor hurrikán erősségű szél vagy eső érkezik. Az ilyen magatartás Japánban része az emberi méltóságnak, még ha nem is felelnek meg neki teljesen. Úgy gondolják, hogy az amerikai önbecsülés nem igényel önuralmat. Japánban van egyfajta noblesse oblige ebben az önuralomban, és ezért a feudális időkben sokkal inkább megkövetelték a samurájoktól, mint a közemberektől. De maga az erény, bár kevésbé volt szorongató, valamennyi osztályban az élet törvényét képezte. A samurájoktól elvárták, hogy a végsőig vigyék a testi fájdalomon való felülemelkedést, a közembereknek pedig a végsőig kellett túrniük a felfegyverzett samurájok agresszióját.

Híresek a samuráj szenvtelenségről szóló történetek. Tilos volt utat engedniük az éhségnek, de ez túl triviális dolog volt ahhoz, hogy egyáltalán megemlítsék. Amikor ki voltak éhezve, akkor is úgy tettek, mintha épp akkor ettek volna: látványosan fogpiszkálót rágcsáltak. Ahogy a szállóige mondta: „A madárfiókák sírnak az ételért, de egy samuráj fogpiszkálót tart a fogai között.” Az elmúlt háborúban ez katonai szállóigévé vált a közkatonák között. A fájdalomnak sem szabadott utat engedniük. A japánok

viselkedése olyan volt, mint a gyerek katonaválasza Napóleonnak: – Sebesült? – Nem, uram, megöltek. A samuráj nem adhatja jelét szenvedésnek, amíg úgy nem érzi, hogy halott, és szemrebbenés nélkül kell tűrnie a fájdalmat. Kacu grófról beszélték, aki 1899-ben halt meg, hogy gyermekkorában egy kutya letépte a heréit. Samuráj családból származott, de a családja koldusbotra jutott. Amíg az orvos operálta, az apja egy kardot tartott az orrához. „Ha egyetlen kiáltást is hallatsz – mondta neki –, legalább nem szégyenteljes módon halsz meg.”

A név iránti giri azt is megköveteli, hogy az életben elfoglalt helynek megfelelően kell élni. Ha egy ember kudarcot vall ebben a ginben, nincs joga, hogy tisztelje magát. Ez a Tokugava-időkben azt jelentette, hogy az önbecsülés részeként fogadták el a részletekbe menő, fényűzést korlátozó szabályokat, amelyek gyakorlatiasan szabályozták, hogy ki mit viselhetett, birtokolhatott vagy használhatott. Az amerikaiakat mélységesen megdöbbenik a szabályok, amelyek örökletes osztályhelyzet alapján határozzák meg ezeket a dolgokat. Amerikában az önbecsülés összefonódik a státus növelésével, és a rögzített, fényűzést korlátozó törvények magát a társadalmunk alapját tagadják. Elborzasztanak a Tokugava-törvények, melyek meghatározták, hogy az egyik osztályba tartozó paraszt ilyen és ilyen babát vehet a gyerekének, míg egy másik osztályba tartozó másmilyet. Azonban Amerikában mi egy másfajta szankció alkalmazásával gyakorlatilag ugyanezt az eredményt kaptuk. Kritika nélkül fogadjuk el, hogy a gyártulajdonos gyereke villanyvonattal játszik, az aratómunkás gyereke pedig megelégszik egy kukoricaszár-babával. Elfogadjuk a jövedelembeli különbségeket, és természetesnek vesszük azokat. A jó fizetés része az önbecsülésről alkotott rendszerünknek. Ha a jövedelem szabályozza a babákat, az nem sérti erkölcsi elképzeléseinket. A meggazdagodott ember jobb babákat vesz a gyermekeinek. Japánban a meggazdagodás gyanús, a megfelelő hely fenntartása nem. A szegények és a gazdagok még ma is a hierarchia szokásainak betartásával őrzik meg önbecsülésüket. Ez az erény idegen az amerikaiaknak, és a francia de Tocqueville mutatott rá erre az 1830-as években a korábban már idézett könyvében. A 18. századi Franciaországban születve az egyenlőségre törekvő Egyesült Államokról írt nagylelkű megjegyzései ellenére ismerte és szerette az arisztokratikus életmódot. Amerikából, mondta, erényei ellenére hiányzik az igazi méltóság. „Az igazi méltóság mindig a sem túl magas, sem túl alacsony, pont megfelelő hely elfoglalása. És ez a paraszt számára ugyanúgy elérhető, mint a hercegnek.” De Tocqueville megértette a japánok viselkedését, mely szerint az osztálykülönbség maga nem megalázó.

A kultúrák objektív tanulmányozásának korában elfogadott, hogy az „igazi méltóságot” különböző emberek különbözőképpen határozzák meg, ahogy azt is, hogy számukra mi a megalázó. Az amerikaiak, akik ma azt hangoztatják, hogy Japánnak csak úgy adhatunk önbecsülést, ha rájuk kényszerítjük az egalitarianizmust, az etnocentrizmus bűnébe esnek. Ha ezek az amerikaiak, ahogy mondják, önbecsülő Japánt akarnak, fel kell ismerniük, hogy mi az alapja az ő önbecsülésüknek. Elismerhetjük, ahogy de Tocqueville tette, hogy ez az arisztokratikus „igazi méltóság” eltűnőben van a modern világból, és egy másik, remélhetőleg jobb méltóság veszi át a helyét. Kétségtől ez fog történni Japánban is. Mindeközben Japánnak ma a saját alapjain kell újraépítenie önbecsülését, és a saját módján kell tisztázni azt.

A név iránti ginnek a megfelelő hely kötelezettségein kívül sokféle más kötelezettségnek is eleget kell tennie. Egy kölcsönkérő a neve garantálta girit adhatja zálogul, amikor kölcsönt kér; egy generációval ezelőtt gyakran mondták, hogy „nyilvánosan kinevethetnek, ha nem tudom visszafizetni ezt az összeget”. Ha kudarcot vallott, nem vált szó szerint nevetség tárgyává; Japánban nem volt nyilvános kipellengérezés. Azonban amikor közeledett az újév, az adósságok rendezésének ideje, a fizetéképtelen adós öngyilkosságot követhetett el, hogy „megtisztítsa a nevét”. Szilveszter este még mindig követnek el öngyilkosságot olyanok, akik így akarják visszaszerezni a jó hírüket.

Mindenfajta szakmai kötelezettség a név iránti girivel jár. A japán elvárások gyakran különösek, amikor sajátos körülmények miatt valaki a nyilvánosság szeme elé kerül, és általános kritika éri. Ott van például az iskolaigazgatók hosszú sora, akik azért követtek el öngyilkosságot, mert az iskolájukban kitört tűz – amihez semmi közük nem volt – a császár képét fenyegette, ami minden iskolában ki volt akasztva. Tanárok égtek halálra, mert berontottak az iskolába, hogy megmentseket ezeket a képeket. Halálukkal megmutatták, hogy milyen fontosnak is tartják a nevük iránti girit és a császár iránti csút. Híres történetek szólnak olyanokról is, akik bűnösök voltak abban, hogy egy akár oktatási, akár katonai császári rendelet szertartásos nyilvános felolvasásakor megbotlott a nyelvük, és nevüket öngyilkosság elkövetésével tisztították meg. A jelenlegi császár uralkodása alatt egy férfi, aki Hirohitónak találta elnevezni a fiát – a császár nevét soha nem ejtették ki Japánban –, megölte magát és gyermekét.

A szakemberek nevéhez kapcsolódó giri Japánban nagyon szigorú, de ezt nem akként szükséges megőrizni, mint amit az amerikaiak értenek a magas szintű szakmaiságon. A tanár azt mondja, hogy „a tanár név kötelez: nem ismerhetem be a tudatlanságomat”. Ez azt jelenti, hogy ha nem tudja, hogy milyen fajta állat is a béka, úgy kell tennie, mintha tudná. Még ha csak néhány éves iskolai tanulás alapján tanítja is az angolt, akkor sem fogadhatja el, hogy bárki képes lehet őt kijavítani. Kifejezetten ez a fajta védekezés az, amire „a tanári névhez kapcsolódóéin” utal. Egy üzletember szintén az üzletemberi névhez kapcsolódó giriként nem engedheti meg, hogy bárki is megtudja, hogy felélte a forrásait, vagy hogy a vállalata számára készített elképzelése nem vált be. A diplomata sem vallhatja be gínből politikájának bukását. A giri valamennyi ilyen használatában szélsőségesen azonosítják az embert a munkájával, és ezáltal tetteinek vagy hozzáértésének bírálata automatikusan az egyén bírálatává válik.

A tévedéssel és alkalmatlansággal való meggyanúsítással szembeni ilyen japán reakciók az Egyesült Államokban is újra és újra megisméltődhetnek. Mindannyian ismerünk olyanokat, akiket felbőszít a becsmélés. De mi ritkán vagyunk annyira védekezők, mint a japánok. Ha egy tanár nem tudja, hogy milyen fajta állat a béka, helyesebb viselkedésnek tartja ezt megmondani, mint azt állítani, hogy tudja, bár lehet, hogy enged a kísértésnek, hogy elrejtse tudatlanságát. Ha egy üzletember nem elégedett egy politikával, amit támogatott, úgy véli, kiadhat egy új és más utasítást. Nem gondolja, hogy az önbecsülése annak fenntartásától függne, hogy mindvégig helyesen járt el, és ha elismeri, hogy tévedett, akkor le kellene mondania, vagy vissza kellene vonulnia. Azonban Japánban ez a védekezés nagyon mélyen gyökerezik és a bölcs viselkedés része.

– ahogy általános illemszabály is egyben –, hogy nem nagyon mondják valakinek a szemébe, ha szakmai hibát vétett.

Az ilyen érzékenység különösen olyan helyzetekben szembetűnő, ahol az egyik ember veszít egy másikkal szemben. Lehet, hogy a másik csak alkalmasabb volt a munkára, vagy hogy az érintett személy kudarcot vallott egy versenyvizsgán. A vesztes „megszégyenül” az ilyen kudarcok miatt, és bár néhány esetben ez a szégyen nagyobb erő kifejtésre serkent, sok más esetben veszélyesen lehangoló hatású. Elveszíti a magabiztosságát, búskomor, indulatos lesz, vagy mindkettő. A törekvései megfeneklenek. Különösen fontos az amerikaiaknak, hogy felismerjék, a versenynek Japánban nem olyan mértékűek a társadalmilag kívánatos hatásai, mint a mi saját életünk keretein belül. Mi erősen támaszkodunk a versenyre, mint valami „jó dologra”. Pszichológiai tesztek mutatják, hogy a verseny ösztönöz minket a legjobb munkára. A teljesítmény eme ösztönzés hatására emelkedik. Ha valamit teljesen egyedül kell elvégeznünk, akkor az eredményünk nem fogja elérni azt a szintet, mintha lenne versenytársunk. Japánban azonban a tesztek ennek pont az ellenkezőjét mutatják. Ez különösen a gyermekkor végével válik szembetűnővé, mivel a japán gyerekek sokkal könnyedebben veszik a versenyt, és nem aggódnak annyira miatta. Azonban a fiatalok és a felnőttek teljesítménye a versennyel romlik. Az alanyok, akik egyedül dolgozva jól haladtak, lecsökkentették a hibák számát és időt takarítottak meg, egy versenytárs bemutatásával elkezdtek hibázni, és sokkal lassúbbakká váltak. Akkor teljesítettek a legjobban, amikor fejlődésüket saját eredményeikhez, nem pedig másokéhoz viszonyítva mérték. A japán kísérletezők helyesen értelmezték a versenyhelyzetben nyújtott gyenge eredményeiket. Amikor a feladat versenyszerűvé vált, mondták, alanyaikat mindenekelőtt az izgatta, hogy lehet, hogy legyőzik őket, és ezt a munka sínylette meg. Olyan élesnek érezték a versenyt, mint egy támadást, és ezért figyelmüket a támadóval való kapcsolatra fordították ahelyett, hogy az adott munkára koncentráltak volna. [\[24\]](#)

Az ezekben a tesztekben vizsgált diákok hajlottak arra, hogy leginkább a hiba miatti lehetséges szégyen befolyásolja őket. A szakmai hírneve iránti girinek megfelelő tanárhoz vagy üzletemberhez hasonlóan őket a diák név iránti giri mardosta. A diákcsapatok, akik veszítettek valamilyen versenyjátékban, messzire mentek abban, hogy átadják magukat e kudarc miatti szégyennek. Lehet, hogy az evezős hajók legénysége ledobja magát az evezők mellé, könnyezik és gyászolja magát. Lehet, hogy a vesztes baseballcsapat összeborul, és fennhangon sír. Az Egyesült Államokban azt mondanánk, hogy nem tudnak veszíteni. Nálunk az illendőség elvárja tőlük, hogy azt mondják, a jobbik csapat győzött. Úgy ildomos, hogy a vesztes kezet ráz a győztesekkel. Bármennyire is gyűlöljük, ha legyőznek, megvetjük azokat, akik ebből érzelmi tragédiát csinálnak.

A japánok mindig is leleményesek voltak annak kitalálásában, hogy miként kerüljék el a közvetlen versenyt. Az általános iskolák ezt az amerikaiak számára elképzelhetetlen szintre minimalizálták. A tanárokat úgy képzik, hogy a gyerekeket úgy kell tanítani, hogy a saját eredményeiken javítsanak, és nem szabad lehetőséget adni arra, hogy összehasonlítsák magukat másokkal. Az általános iskolában nem ismételtetnek osztályt, és minden gyerek, aki egyszerre kezdte az iskolát, együtt is járja végig az egészet. Az

általános iskolások ellenőrző könyvében szereplő osztályzatok a magaviseleten alapulnak, nem az iskolai munkán. Amikor a versenyhelyzet elkerülhetetlen, mint például a középiskolai felvételikor, a feszültség érthető módon óriási. Minden tanár tud olyan történetről, amikor a diák a sikertelen felvételi után öngyilkosságot követett el.

A közvetlen verseny ilyen minimalizálása a japánok egész életén végigvonul. Egy onon alapuló etikai rendszerben csak kis helye van a versenynek, míg az amerikai kategorikus imperatívusz a társakkal szembeni versenyben való jó eredmény elérése. A hierarchiájuk teljes rendszere az osztályok valamennyi aprólékos szabályával a lehető legkisebbre csökkenti a közvetlen versenyt. A csalárendszer is minimalizálja ezt. Az apa és a fia nem áll intézményes versenyben egymással, mint Amerikában: lehetséges, hogy elutasítják egymást, de nem versenyeznek. A japánok megrökönyödve figyelik az amerikai családot, ahol az apa és a fiú egyaránt a családi autó használatáért és az anya/feleség figyelméért verseng.

A közvetítők mindenütt jelenlévő intézménye az egyik legszembetűnőbb módja annak, ahogy a japánok megakadályozzák a közvetlen konfrontálódást két ember között, akik versenyben vannak egymással. Szükség van közvetítőre minden olyan helyzetben, ahol egy ember szégyent érezhet azért, ha alul maradt, és következésképp a közvetítők számos alkalommal dolgoznak házasságok egyeztetése, munkába állás, munka felmondása és számtalan mindennapi ügy intézése során. A közvetítő mindkét félnek beszámol, vagy egy olyan fontos ügylet esetében, mint a házasság, mindkét fél saját közvetítőt alkalmaz, és csak azután számolnak be a saját ügyfelüknek, hogy egymás között megtárgyalták a részleteket. Az ilyen közvetítőkön keresztüli ügyletekben a felek elkerülhetik azokat a követeléseket és vádakat, amelyek a közvetlen kommunikáció során a nevük iránti girit sértenék. A közvetítő ebben a hivatalos minőségében működve szintén presztízssre tesz szert, és sikeres mesterkedésével elnyeri a közösség tiszteletét. Nagy esély van a békés megegyezésre, mert a közvetítőnek személyes érdeke a sima tárgyalás. A közvetítő ugyanígy jár el, amikor állás után puhatolózik egy munkaadónál az ügyfele részére, vagy amikor továbbítja a munkaadónak a munkavállaló döntését, hogy otthagyja az állását.

Mindenféle udvariassági szabályt hoztak létre, hogy elejét vegyék a szégyent okozó helyzeteknek, melyek megkérdőjelezhetik az egyén név iránti girijét. Az így minimalizált szituációk túlmutatnak a közvetlen versenyen. Úgy vélik, hogy a házigazdának szépen felöltözve, bizonyos rituális üdvözléssel kell fogadnia vendégét. Ezért mindenkinek, aki egy parasztot munkaruhájában talál otthon, várnia kell egy kicsit. Amíg megfelelően fel nem öltözik, és eleget nem tesz az udvariassági szabályoknak, a paraszt nem vesz tudomást róla. Ugyanez a helyzet akkor is, ha a házigazdának abban a szobában kell átöltöznie, ahol a vendég várakozik. Egyszerűen nincs jelen, amíg nem a megfelelő öltözetet viseli. Vidéken a fiúk meglátogathatják a lányokat éjszaka, amikor a háznép elaludt, és a lány ágyban van. A lány elfogadhatja vagy visszautasíthatja a közeledést, de a fiú egy törülközőt csavar az arca köré, így másnap nem kell szégyenkezni, ha visszautasították. Az álca nem azért van, hogy megakadályozza a lányt, hogy felismerje; ez egyszerűen csak egy struccpolitika, hogy ne kelljen beismernie a megszégyenülést. Az illendőség azt is megkívánja, hogy a lehető legkevésbé vegyenek tudomást egy tervről,



amíg a siker nem biztos. A közvetítő kötelességeinek része, hogy a szerződés megkötése előtt összehozza a leendő menyasszonyt és vőlegényt. Mindent megtesznek, hogy ez véletlen találkozásnak tűnjön, mert ha ezen a szinten elismerik a bemutatás célját, akkor a tárgyalások bármilyenű megszakadása az egyik vagy mindkét család becsületét fenyegetné. Mivel a fiatal pár mindkét tagját egyik vagy mindkét szülőjének kíséernie kell, és a közvetítőnek a házigazdának kell lennie, ezért az a leghelyesebb, ha véletlenül „futnak egymásba” az éves krizantém-kiállításon, a cseresznyevirág nézésekor vagy egy jól ismert parkban, pihenőhelyen.

Így és még sok más módon a japánok elkerülik azokat az alkalmakat, ahol a kudarc szégyenletes lenne. Habár ilyen nagy súlyt fektetnek a név szégyentől való megóvásának kötelességére, a gyakorlatban ez arra készíti őket, hogy a dolgokat úgy szervezzék, hogy a lehető legritkábban kelljen sértést érezniük. Ezen a ponton éles az ellentét sok csendes-óceáni törzssel, ahol a név megtisztítása legalább olyan kiemelkedő helyet foglal el, mint Japánban.

Új-Guinea és Melanézia primitív kertgazdálkodással foglalkozó népei között a törzsi vagy személyes cselekedetek fő oka a sértés, amiért neheztelni kell. Törzsi ünnepség nem indul el anélkül, hogy azt ne mondanák, hogy egy másik falu túl szegény, nem tud tíz vendéget jóllakolni, annyira zsugori, hogy elrejtje a tárót és a kókuszt, a vezetői annyira ostobák, hogy ha megpróbálnák sem tudnák megszervezni az ünnepséget. Erre a provokált falu azzal tisztítja meg a nevét, hogy minden érkezőt eláraszt pazar hivalkodásával és vendégszeretetével. A házasság előkészületei és a pénzügyi tranzakciók hasonló módon zajlanak. Akkor is, amikor harcolni készülnek, a felek iszonyatos sértéseket vágnak egymás fejéhez, mielőtt nyilaikat íjakra helyeznék. A legkisebb dolgot is úgy kezelik, mint ami halálos küzdelemért kiált. Ez a cselekedetek egyik fő ösztönzője, és az ilyen törzsek gyakran nagyon életerősek. De soha senki nem írta le őket udvariasnak.

Ezzel szemben a japánok az udvariasság mintaképei, és ez a kimagasló udvariasság annak a mérője, hogy mennyire tudnak határt szabni azoknak az alkalmaknak, amikor szükséges a név megtisztítása, amely a sértő szituációk rendezésére ösztönzi őket. De csak azokra az esetekre szorítkoznak, amelyek feltétlen megkövetelik a rendezést. Csak meghatározott esetekben történhet, vagy olyankor, amikor az elkerülésre irányuló hagyományos előkészületek kényszer hatására összedőlnek. Ennek az ösztönző erőnek a használata Japánban kétségtelenül hozzájárult ahhoz a domináns pozícióhoz, amit a Távol-Keleten Japán el tudott érni, és politikájához az angol-amerikai háborúban a múlt században. Japánnak a sértéssel szembeni érzékenységéről és a megbosszulásra való törekvéséről szóló számos nyugati fejtegetés azonban sokkal találóbb lenne Új-Guinea sértést használó törzseire, mint Japánra. A nyugatiak jóslatai arra vonatkozóan, hogy Japán hogyan fog viselkedni a vereség után azért jártak messze az igazságtól, mert nem ismerték fel a név iránti giri sajátosan japán korlátozásait.

A japánok udvariassága miatt tanácsos, hogy az amerikaiak minimalizálják a szégyennel szembeni érzékenységüket. Az amerikaiak nagyon könnyedén vágnak egymás fejéhez személyes megjegyzéseket; ez egyfajta játék. Számunkra nehezen érthető az a halálos komolyság, ami Japánban a könnyed megjegyzésekhez kapcsolódik. Angol

nyelven írt és Amerikában kiadott életrajzában egy japán művész, Markino Josio nagyon színesen ír le egy tökéletesen megfelelő japán reakciót arra, amit ő gúnyos mosollyal értelmzett. Könyve megírásakor már felnőtt élete legnagyobb részét az Egyesült Államokban és Európában töltötte, de továbbra is olyan heves érzései voltak ezzel kapcsolatban, mintha még mindig a szülővárosában élne vidéken, Aicsi megyében. Egy jó módú földtulajdonos legkisebb gyermekeként egy elragadó családban, a legnagyobb szeretetben nevelkedett. Nem sokkal a gyermekkor vége előtt az édesanyja meghalt, majd hamarosan az apja tönkrement, és minden vagyonát eladta, hogy kifizesse az adósságait. A család szétszóródott, és Markinónak nem volt egy fillérje sem céljai megvalósítására. Ezek egyike az angol nyelv tanulása volt. Csatlakozott egy közeli missziós iskolához, és kapuórként dolgozott, hogy tanulja a nyelvet. Tizennyolc évesen még soha nem járt néhány vidéki város területén kívül, de elhatározta, hogy elmegy Amerikába.

Felkerestem az egyik misszionáriust, akiben jobban bíztam, mint bárki másban. Beszéltem neki a szándékomról, hogy Amerikába megyek, mert azt reméltem, hogy tud majd néhány hasznos tanáccsal szolgálni. Legnagyobb bánatomra így kiáltott fel: „Micsoda, te akarsz Amerikába menni?” A felesége is a szobában volt, és mindketten gúnyosan mosolyogtak rajtam! Abban a pillanatban minden vér a fejből a lábamba szaladt! Néhány percig csöndben álltam ott, majd visszamentem a szobámba anélkül, hogy „viszlátot” mondtam volna. Azt mondtam magamnak: „Mindennek vége.”

Másnap reggel megszöktem. Most szeretném leírni ennek az okát. Úgy hiszem, hogy az őszintétlenség a legnagyobb bűn a világon, és semmi nem olyan őszintétlen, mint a gúnyos mosolygás.

Mindig megbocsátom mások haragját, mert az ember természetéhez tartozik, hogy dühbe gurul. Általában megbocsátom, ha valaki hazudik nekem, mert az emberi természet nagyon gyenge, és nagyon gyakran nem elég szilárd ahhoz, hogy szembenézzen a nehézséggel, és elmondja a teljes igazságot. Azt is megbocsátom, ha valaki alaptalan híresztelést vagy pletykát terjeszt rólam, mert nagyon könnyű kísértés, hogy másokat így próbáljanak meggyőzni.

A körülmények függvényében még a gyilkosoknak is kész vagyok megbocsátani, de a kigúnyolásra nincs mentség. Ugyanis szándékos őszintétlenség nélkül nem lehet gúnyosan mosolyogni az ártatlan emberen.

En így határozom meg ezt a két szót: gyilkos az, aki megöli az emberi testet; gúnyosan mosolygó az, aki megöli mások LELKÉT és szívét.

A lélek és a szív sokkal drágább, mint a test, ezért a gúnyos mosolygás a legrosszabb bűn. A misszionárius és felesége megpróbálta megölni a szívem és a lelkem.

Hatalmas fájdalmat éreztem a szívemben, amikor azt kiáltotta: „Micsoda, te?” <sup>[25]</sup>

Másnap reggel minden vagyonát egy kendőbe csavarva elindult.

Úgy érezte, hogy „megölte” őt a misszionárius azzal, hogy kételkedett a nincstelen, vidéki fiúban, aki Amerikába akart menni, hogy művész legyen. Neve beszennyeződött, és csak azzal tudta megtisztítani, hogy véghezvitte a szándékát. A misszionárius „gúnyos

mosolya" után nem volt más választása, minthogy elmegy, és bebizonyítja, képes eljutni Amerikába. Angolul furcsán hat, hogy „őszintétlenséggel" vádolja a misszionáriust; az amerikai felkiáltása meglehetősen „őszintének" tűnik számunkra abban az értelemben, ahogy azokat a szavakat mi használjuk. Ő azonban a japán jelentésben használja, és a japánok nem tekintik őszintének az olyan embert, aki lebecsül bárkit is azért, mert nem akar támadást provokálni. Az ilyen gúnyos mosolygás indokolatlan, és az „őszintétlenséget" bizonyítja.

„A körülmények függvényében még a gyilkosoknak is kész vagyok megbocsátani, de a kigúnyolásra nincs mentség." Mivel nem helyes megbocsátani, egy szégyenfoltra az egyetlen lehetséges reakció a bosszú. Markino megtisztította a nevét azzal, hogy eljutott Amerikába, de a japán hagyományban a bosszút, mint valami „jó dolgot", sértés vagy kudarc esetén nagyra becsülik. A nyugatiak számára könyveket író japánok néha élénk szóképeket használnak, hogy leírják a japánoknak a bosszúhoz való hozzáállását. Nitobe

Inazó <sup>[26]</sup>, az egyik legjámborabb ember Japánban, egy 1900-as írásában ezt mondja: „A bosszúban van valami, ami kielégíti az ember igazságérzetét. A bosszúérzékünk olyan egzakt módon működik, mint valami matematikai adottság: amíg az egyenlet mindkét oldalát ki nem elégítjük, addig úgy érezzük, hogy valami befejezetlen maradt." <sup>[27]</sup>

Okakura Josiszaburó Japán élete és gondolkodása című könyvében egy sajátosan japán szokást használ analógiaként:

A japánok legtöbb, úgynevezett mentális jellegzetessége a tisztaság szeretetének és ezt kiegészítve a beszennyeződés gyűlöletének köszönheti eredetét. De könyörgöm, másrésztől hogy lehet az, hogy úgy nevelnek minket, hogy a családi becsületünkre vagy a nemzeti büszkeségünkre mért megaláztatásokra és számos beszennyeződésre és sérelemre úgy tekintünk, mint amit csak a bosszú révén történő alapos mosással lehet megtisztítani és begyógyítani? A vérbosszú esetei, melyekkel Japánban olyan gyakran találkozni a köz- és magánéletben, egyfajta tisztálkodásnak vélhetők csupán, mint egy olyan ember reggeli fürdője, akinek a tisztaságszeretete szenvedéllyé nőtt. <sup>[28]</sup>

A folytatásban azt mondja, hogy így a japánok „tisztá, makulátlan életet élnek, amely olyan nyugodt és szép, mint a virágba borult cseresznyefa". Más szóval ez a „reggeli fürdő" lemossa a gyalázatot, amit mások kentek rájuk, és nem lehetnek erényesek, ha ebből bármily csekély is rajtuk maradna. A japánoknak nincs olyan etikai rendszerük, mely azt tanítaná, hogy valakit akkor sérthetnek meg, ha ő azt gondolja, hogy megsértették, és csak az mocskolja be, „ami kijön egy emberből", nem pedig amit mondanak neki, vagy tesznek ellene.

A japán hagyomány állandóan a nyilvánosság előtt tartja a vérbosszú „reggeli fürdőjének" eszményét. Mindenki számtalan esetet és hősi történetet ismer, melyek közül a legnépszerűbb a Negyvenhét rónin története. Ezeket iskolai könyvekben olvassák, színházakban játsszák, modern filmekben dogozzák fel, és népszerű kiadványokban jelenítik meg. Ezek részei a mai Japán élő kultúrájának.

Sok ilyen történet a véletlen kudarc iránti érzékenységről szól. Például egy daimjó

felszólította három csatlósát, hogy nevezzék meg egy bizonyos kiváló minőségű kard készítőjét. Ebből vita kerekedett, és amikor szakértőket vontak be, kiderült, hogy Nagoja Szanza volt az egyetlen, aki helyesen ismerte fel, hogy az egy Muramasza penge. A többiek, akik tévedtek, ezt sértésnek vették, és elhatározták, hogy megölik Szanzát. Egyikőjük álmában lepte meg Szanzát, és leszúrta az ő saját kardjával. Szanza azonban életben maradt, és támadója ezután a bosszúnak szentelte magát. Végül sikerült megölnie, és teljesítette a girijét.

Más történetek az úron való bosszúállás szükségességéről szólnak. A japán erkölcsi rendszerben a giri egyaránt jelentette a csatlósoknak az ura iránti, halálig tartó hűségét és a féktelen gyűlölködésbe való átfordulását, ha úgy érzi, hogy megsértették. Jó példa erre egy történet Iejaszúról, az első Tokugava-sógunról. Elmondták egy csatlósának, hogy Iejaszu azt állította róla: „Olyan ember, aki egy torkán akadt halszálkától fog meghalni.” A gyanúsítást, hogy méltatlan módon fog meghalni, nem lehetett elviselni, és a csatlós megesküdt, hogy ezt életében és még halálában sem fogja megbocsátani. Iejaszu ekkoriban az új fővárosból, Edóból (Tokió) igazgatta az országot, és még nem került biztonságba az ellenségei elől. A csatlós tárgyalásokat kezdeményezett az ellenséges urakkal, és azt fogadta, hogy belülről felgyújtja Edót, és elpusztítja. Ezzel teljesíti a girijét, és bosszút áll Iejaszun. A japánok hűségéről szóló legtöbb nyugati fejtegetés irreális, mert nem ismerik fel, hogy a giri nem pusztán hűség; olyan erény is, amely bizonyos körülmények között árulásra indít. Ahogy mondják: „A legyőzött ember lázadóvá válik.” A megsértett ember úgyszintén.

A történelmi elbeszélések e két témája – a bosszú valakin, akinek igaza volt, amikor mi tévedtünk, és egy szégyenfolt megbosszulása akár az úron is – megszokott a legismertebb japán irodalmi művekben, és sokféle változata létezik. A modern élettörténeteket, regényeket és eseményeket vizsgálva, világossá válik, hogy a japánok bármennyire is nagyra értékelik a bosszút a hagyományaikban, a bosszúról szóló történetek ma minden bizonnyal legalább olyan ritkák, mint a nyugati országokban, vagy talán még ritkébbek. Ez nem azt jelenti, hogy csökkent volna a becsület iránti megszállottság, hanem hogy a kudarcokra és sértésekre adott reakciók egyre gyakrabban inkább védekező, mintsem támadó jellegűek. Az emberek ugyanolyan komolyan veszik a szégyent, mint bármikor, de ez egyre gyakrabban bénítja meg az energiáikat ahelyett, hogy harcba bocsátkoznának. A közvetlen támadást implikáló bosszú sokkal inkább lehetséges volt a Meidzsi előtti, törvény nélküli időkben. A modern korban a törvény, a rend és a gazdasági egymásrautaltság nehézségei a bosszút vagy illegalitásba kényszerítik, vagy önnön maguk ellen fordítják. Valaki személyes bosszút vehet az ellenségén egy csellel, amit soha nem fed fel – ahogy egy régi történetben a házigazda, aki ürüléket szolgált fel ellenségének, amit a finom ételben nem lehetett észrevenni. Kielégítette őt a tudat, hogy megtette, és a vendég soha nem jött rá. De ma már az ilyenfajta rejtett agresszió is ritkébb, mint az önmaga ellen fordulás. Két választás van: ösztönzőként használják fel a „lehetetlen” végrehajtásában, vagy hagyják, hogy eméssze őket a tudat.

A kudarc, a sértés és az elutasítás miatti sebezhetőségük miatt a japánok sokkal hajlamosabbak önmagukat kínozni, mint másokat. Regényeik újra és újra leírják a

kilátástalan búskomorság váltakozását a dühkitörésekkel, amelyekbe a művelt japánok az elmúlt évtizedekben oly gyakran belefeledkeztek. E történetek főhősei unatkoznak – unatja őket az élet, a családjuk, a város, az ország. Ez azonban nem a csillagok elérésének unalma, ahol minden erőfeszítés triviálisnak tűnik ahhoz a nagy célhoz képest, amit a fejükben megrajzoltak. Nem a valóság és az eszménykép közti ellentétből születő unalom. Amikor a japánok egy nagy küldetést látnak maguk előtt, eltűnik az unalom. Teljesen és abszolút eltűnik, függetlenül attól, hogy milyen messze van a cél. Sajátos közönyük a túlzottan sebezhető ember betegsége. Maguk felé fordítják a visszautasítástól való félelmüket, és ez megbénítja őket. A japán regényekben leírt kép az unalomról meglehetősen más elmeállapot, mint amit az orosz regényből ismerünk, ahol a valóság és az eszménykép közti ellentét az alapja minden unalomnak, amit a hősök megtapasztalnak. Sir George Sansom mondta, hogy a japánokból hiányzik a valóság és az eszménykép közti ellentét érzése. Nem arról beszél, hogy ez hogyan szolgál az unalmuk alapjául, hanem hogy hogyan formálják az életről alkotott filozófiájukat és általános magatartásukat. Természetesen az alapvető nyugati elképzelésekkel való ilyen ellentét túlmutat ezen az itt felvetett sajátos eseten, de mutat bizonyos összefüggést megrögzött fásultságukkal. A japánok az oroszokhoz hasonlóan kedvelik az unalom leírását a regényeikben, és ebben az Egyesült Államokkal szembeni különbség igen szembetűnő. Az amerikai regények nem sokat foglalkoznak a témával. A mi íróink a szereplők gyötrődését jellembeli hiányosságban vagy a kegyetlen világ csapásában keresik; csak nagy ritkán írnak tiszta és egyszerű unalomról. A környezettel való meghasonlottságnak oka, szerkezete kell, hogy legyen, és fel kell ébresztenie az olvasó erkölcsi rosszallását a hős vagy a hősnő jellembeli fogyatékoságával vagy a társadalmi rendben megbúvó valami rosszal szemben. Japánban is vannak proletár regények, melyek a nagyvárosokban uralkodó kétségbeejtő gazdasági körülmények és a kereskedő halászhajókon történő szörnyű események ellen tiltakoznak, de a jellemregények olyan világot tárnak fel, ahol az emberek érzései leggyakrabban, ahogy egy szerző mondja, a lebegő klórgázhoz hasonlóan bukkannak fel. Sem a szereplő, sem a szerző nem tartja szükségesnek a körülmények vagy a főhős élettörténetének elemzését, hogy megmagyarázza a sötét felhőt. Jön és megy. Az emberek sebezhetőek. Befelé fordították az agressziót, amivel régi hőseik az ellenségeiken álltak bosszút, és úgy tűnik számukra, hogy a fásultságuknak nincs határozott oka. Megnevezhetnek néhány kellemetlen eseményt búskomorságuk forrásaként, de az esemény után az a különös benyomás marad, hogy az nem több szimbólumnál.

A legszélsőségesebb agresszió, amit egy modern japán elkövet maga ellen, az az öngyilkosság. A méltó módon véghez vitt öngyilkosság az ő nézeteik szerint megtisztítja az illető nevét, és helyreállítja az emlékét. Mivel az amerikaiak elutasítják az öngyilkosságot, számukra az önpusztítás csak a kétségbeesésnek való elkeseredett behódolás, a japánok iránta tanúsított tisztelete megengedi azonban, hogy dicséretre méltó, jól átgondolt tett legyen. Bizonyos helyzetekben a név iránti giriként ez a legtisztéletreméltóbb eljárás. A szerződésszegő adós újév napján; a tiszt, aki azért öli meg magát, hogy elismerje a felelősségét valamilyen szerencsétlen esetért; a szerelmesek, akik reménytelen szerelmüket kettős öngyilkossággal pecsételik meg; a

hazafi, aki tiltakozik, hogy a kormány elhalasztja a Kína elleni háborút – mind olyanok, mint az az ifjú, aki megbukik egy vizsgán, vagy mint a katona, aki hogy elkerülje az elfogást, önmaga ellen fordítja a végső erőszakot. Néhány japán kutató szerint az öngyilkossági kötelezettség új jelenség Japánban. Ezt nem könnyű megítélni, és a statisztikák azt mutatják, hogy a megfigyelők mostanában túlbecsülték a gyakoriságát. Arányaiban több öngyilkosság volt Dániában az elmúlt évszázadban, és még több a náci Németországban, mint amennyi valaha is volt Japánban. Annyi azonban bizonyos, hogy a japánok szeretik a témát. Olyan gyakran írnak az öngyilkosságról, mint az amerikaiak a bűnözésről, és ugyanolyan közvetett élvezetet találnak benne. Mások elpusztítása helyett inkább az önpusztító eseményeket fejtegetik szívesen. Bacon szavaival élve ez az ő kedvenc „tűzpróbájuk”. Olyan szükségletet elégít ki, amit más tettek leírása nem tölthet ki.

Az öngyilkosság a modern Japánban sokkal mazochistább is, mint amilyen a feudális kori történelmi elbeszélésekben. Azokban a történetekben egy szamuráj a saját kezével a kormány parancsára követett el öngyilkosságot, csak hogy megmeneküljön a becstelen kivégzéstől, miként a nyugati ellenséges katona a kötél helyett a golyó általi halált kívánja, vagy azért jár el így, hogy elkerülje a kínzást, amire az ellenség kezébe kerülve számíthat. Egy harcosnak megengedték, hogy harakirit kövessen el, ahogy néha a kegyvesztett porosz tiszteknek is lehetővé tették, hogy titokban fejbe lőjék magukat. A parancsnokok egy üveg whiskyt és egy pisztolyt helyeztettek az asztalra a szobájukban, amivel tudtukra adták, hogy nincs remény más módon megőrizni a becsületüket. A japán szamuráj számára ez csak egy eszköz választása volt, hogy ilyen körülmények között vessen véget életének; a halál biztos volt. A modern időkben az öngyilkosság a halál választása. Az emberek gyakran ahelyett fordítják maguk ellen az erőszakot, hogy másokat megölnének. Az öngyilkosság tette, ami a feudális időkben egy ember bátorságának és elhatározásának végső megnyilvánulása volt, mára választott önpusztítássá vált. Az utóbbi két generációban, amikor a japánok úgy érzik, hogy „a világ felborult”, hogy „az egyenlet két oldala” többé nem egyenlő, hogy „reggeli fürdőre” van szükségük a beszennyeződés eltávolítására, mások helyett egyre gyakrabban magukat pusztítják el.

Még az öngyilkosság is, mint végső érv, amivel az igazságot a magunk oldalára állítjuk – habár a feudális és modern időkben egyaránt előfordul –, ugyanebbe az irányba változik. Egy Tokugava-kori híres történet egy öreg tanítóról szól, aki magas pozíciót töltött be a sógunátus tanácsadójaként, és aki az egész tanács és a sógunátus kormányzója jelenlétében lemeztelenítette a felsőtestét és készenlétbe helyezte a kardját, hogy azonnal felvágassa a hasát. Egész álló nap így maradt, és ezzel biztosította jelöltjének sikerét a sóguni posztra. Elérte a célját, és nem történt öngyilkosság. Nyugatiasán szólva megszarolta az ellenfeleit. A modern időkben azonban az ilyen, tiltakozásként elkövetett öngyilkosság inkább mártíromság, mint stratégia. Azután hajtják végre, ha az illető kudarcot vallott valamiben, vagy ha a nevét akarja megörökíteni, mint szembenálló valamely már aláírt egyezményvel, amilyen például a Tengerészeti Fegyverzetcsökkentési Egyezmény. Nem az öngyilkossággal való fenyegetés, hanem annak tényleges végrehajtása tud immár csak hatni a közvéleményre.

A név becsületét fenyegető giri esetén fellépő önpusztítás növekvő tendenciája nem szükségszerűen jár olyan szélsőséges lépésekkel, mint az öngyilkosság. A befelé irányított agresszió lehet, hogy pusztán levertségbe, fásultságba és abba a tipikusan japán unalomba torkollik, ami oly gyakorrivá vált a művelt réteg körében. Pontos szociológiai okai vannak annak, hogy ez a kedélyállapot miért pont ebben a sajátos osztályban terjedt el széles körben: az értelmiség túlnépesedett, és a hierarchiában nagyon bizonytalan helyet foglalt el. Csak töredékük tudta kielégíteni az ambícióit. Az 1930-as években is duplán sebezhetőek voltak, mert a hatóságok attól féltek, hogy „veszélyes gondolatokat” forgatnak a fejükben, és gyanakvással tekintettek rájuk. A japán értelmiségiek általában a nyugatiasítás által előidézett zűrzavarral magyarázzák frusztráltságukat, de ez a magyarázat nem elégséges. A tipikusan japán kedélyállapot a szenvedélyes odaadástól a szenvedélyes unalomig terjed, és a lelki hajótörés, amit sok értelmiségi elszenvedett, a hagyományos japán stílust követte. Sokuk az 1930-as évek közepén szintén hagyományos módon ettől úgy mentette meg magát, hogy nacionalista célokat ragadtak meg, és ismét kifelé fordították a támadást, el a saját mellüktől. A más országokkal szembeni totalitárius agresszióban újra „magukra találtak”. Megmenekültek a rossz kedélyállapottól, és hatalmas új erőt éreztek magukban. A személyes kapcsolatokban erre nem voltak képesek, de hitték, hogy hódító nemzetként megtehetik.

Most, hogy a háború kimenetele bebizonyította ennek a hitnek a tévességét, a fásultság ismét nagy pszichés fenyegetés Japánban. Nem tudnak egykönnyen megbirkózni vele, bármi legyen is a szándékuk. Egyre mélyül. Egy japán mondta Tokióban: „Csodálatos megkönnyebbülés, hogy nem lesz több bomba. De mi már nem harcolunk többé, és nincsenek céljaink. Mindenki kábult, és nem törődik a dolgokkal. Ilyen vagyok én, ilyen a feleségem, az emberek a kórházban. Mindent lassan, kábulatban teszünk. Az emberek arról panaszkodnak, hogy a kormány lassan teremt rendet a háború után, és lassan nyújt megnyugvást, de szerintem ennek az az oka, hogy a kormányhivatalnokok ugyanúgy éreznek, mint mi.” Ez a fásultság olyan veszély Japánban, mint amilyen Franciaországban volt a felszabadulás után. Németországban a megadás utáni első hat vagy nyolc hónapban ez nem volt probléma. Japánban azonban igen. Az amerikaiak elég jól meg tudják érteni ezt a reakciót, de számunkra szinte hihetetlennek tűnik, hogy ez együtt járhat a győztesekkel való barátságossággal. Szinte azonnal világos volt, hogy a japán emberek elképesztő jóakarattal fogadták el a vereséget és annak minden következményét. Meghajolva és mosolyogva, integetve és köszöntéseket kiáltva üdvözölték az amerikaiakat. Ezek az emberek nem voltak se komorak, se haragosak. Ahogy a császár mondta, amikor bejelentette a vereséget, „elfogadták a lehetetlent”. Akkor ezek az emberek miért nem tettek rendet az országukban? A megszállás feltételeivel lehetőséget kaptak erre; nem volt idegen megszállás minden egyes faluban, és a közigazgatás az ő kezükben volt. Úgy tűnt, hogy az egész nemzet inkább mosolyog és integet, mintsem az ügyeit intézi. Ettől még ez ugyanaz a nemzet volt, amely a Meidzsi korai éveiben csodákat vitt véghez az ország helyreállításában, amely az 1930-as években oly erővel készült a katonai hódításra, és amelynek katonái oly féktelenül harcoltak szigetről szigetre az egész csendes-óceáni térségben.

Ők ugyanazok az emberek. A jellemüknek megfelelően reagálnak. A kedélyállapot

hullámozása a szenvedélyes erőfeszítés és a fásultság között természetből velük született tulajdonság. Jelen pillanatban a japánok tudatosan arra törekednek, hogy megvédjék jó hírüket a vereségben, és úgy érzik, hogy ezt úgy tehetik meg, ha barátságosak. Szükségszerű következtetésként sokan úgy érzik, hogy ennek az a legbiztonságosabb módja, ha alávetik magukat a helyzetnek. És innen már csak egy apró lépés úgy érezni, hogy az erőfeszítés gyanús, és jobb az időre bízni. A közöny terjed.

Azonban a japánok nem élvezik a kedvetlenséget. A „magához térni a fásultságból”, „másokat felrázni a fásultságból” állandóan használt felhívás Japánban egy jobb életre, és a háborús időkben is gyakran használták a rádiós bemondók. A maguk módján folytattak hadjáratot a passzivitás ellen. Újságaik 1946 tavaszán folyamatosan arról beszéltek, hogy milyen szégyenfolt Japán becsületén, hogy bár „az egész világ szemé rajtunk van”, nem takarították fel a bombázások utáni romhalmazt, és nem hoztak működésbe bizonyos kommunális létesítményeket. Szót emelnek a hajléktalan családok fásultsága ellen, akik az állomásokon gyűlnek össze aludni, ahol az amerikaiak láthatják nyomorúságukat. A japánok megértik, hogy ez a jó hírüket érinti. Azt is remélik, hogy nemzetként képesek lesznek a jövőben a lehető legnagyobb erőfeszítésre, hogy megbecsült helyet szerezzenek az ENSZ-ben. Ezzel újra a becsületükért küzdenének, de más irányban. Ha a jövőben béke lesz a nagyhatalmak között, Japán ezen az úton tud haladni az önbecsülés felé.

Japánban a becsület egy állandó cél. Szükséges, hogy tiszteletet parancsoljon. Az ehhez használt eszközök olyan szerszámok, amelyeket úgy vesznek fel és tesznek félre, ahogy a körülmények diktálják. Amikor a helyzet változik, a japánok megváltoztathatják a viselkedésüket, és új úton haladhatnak. Ez a váltás nem jelent számukra erkölcsi kérdést, mint a nyugatiaknak. Mi „elvekért” lelkesedünk, ideológiai dolgokban való meggyőződésükért. Amikor veszítünk, továbbra is ugyanúgy gondolkozunk. A legyőzött európaiak mindenhol földalatti mozgalmakban egyesültek. Néhány makacsul ellenálló ember kivételével a japánoknak nincs szüksége arra, hogy ellenálló mozgalmakat és titkos ellenzéket szervezzenek a megszálló amerikai hadsereg erői ellen. Nem érzik morális szükségességét, hogy kitartsanak a régi irányvonal mellett. Az első hónapoktól fogva az amerikaiak biztonságban utazhattak egyedül a zsúfolt vonatokon az ország legfélreesőbb csücskeibe, és az egykori nacionalista tisztok udvariasan üdvözölték őket. Nem volt vérbosszú. Amikor dzsipjeink áthaladnak a falvakon, az utak mentén gyerekek állnak „hello”-t és „good-bye”-t kiáltva, és az anya rázza kisgyermekét az amerikai katonák felé, ha az még túl kicsi, hogy magától tegye.

A japánoknak a vereség utáni e hirtelen pálfordulását az amerikaiak nehezen fogadják el. Mi erre nem vagyunk képesek. Még nehezebben érthető számunkra az internáló táboraink hadifoglyainak viselkedésében történt változás. A foglyok úgy tekintették, hogy ők Japán számára halottak, és mi úgy ítéltük meg, hogy tényleg nem tudjuk, mire is képesek a „halott” emberek. A Japánt ismerő nyugatiak közül csak nagyon kevesen jósolták, hogy a hadifoglyok magatartásváltozásával megegyező változás fog bekövetkezni Japánban is a vereség után. A legtöbben úgy hitték, hogy Japán „csak a győzelmet vagy a vereséget ismeri”, és hogy a szemükben a vereség olyan sértés, amit folyamatos, elkeseredett erőszakkal kell megbosszulni. Néhányan úgy vélték, hogy a



Japanok nemzeti karaktere megtiltja a béke bármilyen formájának elfogadását. Ezek a kutatók nem értették a girit. A becsület megőrzésére szolgáló valamennyi lehetséges cselekvési mód közül egyedül a bosszú és az agresszió nyilvánvalóan hagyományos technikájával számoltak. Nem vették figyelembe azt a japán szokást, hogy taktikát változtatnak. Összekeverték az agresszió japán etikáját az európai formával, amelynek értelmében bármely harcoló személynek vagy nemzetnek először bizonyítania kell az ok örökérvényű jogosságát, és ehhez az erőt a gyűlölet vagy erkölcsi felháborodás tárházából kell merítenie.

A japánok máshonnan származtatják agressziójukat. Hihetetlen szükségük van rá, hogy a világ tisztelje őket. Azt látták, hogy a katonai erő a nagyhatalmaknak tiszteletet szerzett a világban, és nekiláttak, hogy ők is egyenrangúak legyenek velük. Kegyetlenségben mindenkin túl kellett tenniük, mivel erőforrásaik kicsik voltak, technológiájuk pedig kezdetleges. Amikor hatalmas erőfeszítéseik ellenére kudarcot vallottak, számukra ez azt jelentette, hogy az agresszió nem a becsülethez vezető út. A giri mindig is egyformán jelentette az agresszió használatát vagy a tiszteletet kifejező kapcsolatok betartását, és a vereségek szemmel láthatólag az önmagukon tett pszichikai erőszak érzése nélkül fordultak az egyiktől a másik felé. A cél továbbra is a jó hírük megőrzése.

Japan történelme során más alkalmakkor is hasonlóan viselkedett, és ez mindig összezavarja a nyugatiakat. 1862-ben, amikor a hosszú feudális elzárttság után a modern Japan függőnye épphogy kezdett felemelkedni, meggyilkoltak egy Richardson nevű angol férfit Szacumában. A Szacuma hűbérbirtok a fehér barbárok elleni agitáció melegágya volt, szamurájai pedig arról voltak nevezetesek, hogy ők Japanban a legerőszakosabbak és legharciasabbak. A britek büntető expedíciót küldtek, és ágyúzták Kagosimát, Szacuma egyik fontos kikötőjét. A japánok a Tokugava-korban folyamatosan gyártottak lőfegyvereket, de azok régi portugál fegyverek másolatai voltak, és Kagosima természetesen nem vehette fel a versenyt a brit hadihajókkal. Azonban a bombázás következménye meglepő volt. Szacuma ahelyett, hogy örök bosszút esküdött volna a britek ellen, a barátságukat kereste. Látták az ellenfelük nagyságát, és tanulni akartak tőlük. Kereskedelmi kapcsolatba léptek velük, és a következő évben alapítottak egy iskolát Szacumában, ahol egy kortárs japán szavaival élve „a nyugati tudomány és műveltség rejtelseit oktatták... A Namamuga-ügyből fakadó barátság tovább erősödött”.<sup>[29]</sup> A Namamuga-ügy az ellenük indított brit büntető expedíciót és a kikötő ágyúzását jelentette.

Ez nem volt egyedülálló eset. A másik hűbérbirtok, amely az idegenek gyűlöletében és harciasságban Szacumával vetekedett, Csósú volt. Mindkét terület vezető szerepet játszott a császár restaurációjának elősegítésében. A császár hivatalosan tehetetlen udvara kiadott egy rendeletet, amely szerint a sógunnak 1863. május 11-re ki kell űznie Japan földjéről minden barbárt. A sógunátus nem vett tudomást a parancsról, nem úgy Csósú. Erődjeiből tüzet nyitott a nyugati kereskedőhajókra, melyek a Simonoszeki-szoroson keresztül elhaladtak a partjai mellett. A japán fegyverek és lőszeresek túl kezdetlegesek voltak ahhoz, hogy kárt okozzanak a hajóknak, de hogy megleckéztessék

Csósút, egy nemzetközi nyugati háborús osztag hamarosan lerombolta az erődöket. A bombázás a Szacumáéhoz hasonló furcsa következményekkel járt annak ellenére, hogy a nyugati erők három millió dolláros jóvátételt követeltek. Ahogy Norman mondja a szacumai és csósúi esetekről: „Bármennyire összetettek is a vezető idegenellenes klánok hirtelen páfordulása mögötti motivációk, mindenképpen tiszteletre méltó az a realizmus és higgadtság, amit cselekedetük igazol.”<sup>[30]</sup>

Ez a fajta helyzeti realizmus a név iránti japán giri világos oldala. A Holdhoz hasonlóan a ginnek is van világos és sötét oldala. A sötét oldal miatt értelmezték olyan túlzó nemzeti sértésként az Amerikai Kirekesztő Határozatot és a Tengerészeti Fegyverzetcsökkentési Egyezményt, és ez sarkallta végzetes háborús programjukat. A világos oldal tette lehetővé, hogy 1945-ben jó szándékkal fogadják a megadás következményeit. Japán újfent sajátosan japán módon cselekszik.

A modern japán írók és publicisták kiválasztottak néhányat a giri kötelezettségei közül, és a busidó, szó szerint „a szamurájok útja” kultuszaként mutatták be a nyugatiaknak. Ez több okból is félrevezető. A busidó egy modern hivatalos kifejezés, és nem rendelkezik azzal a mély népi tartalommal, ami a „girivel sarokba szorítva”, „csak ginből”, „keményen dolgozni a ginért” mögött áll Japánban. A giri összetettségét és kétértelműségét sem öleli fel. Ez egy újságíró teremténye. A nacionalisták és militaristák jelszavává is vált, és a vezetők hitelvesztésével a fogalom is hitelét veszítette. Ez semmi esetre sem jelenti, hogy a japánok többé már nem „ismerik a girit”. Fontosabb, mint valaha, hogy a nyugatiak megértsék, hogy mit jelent a giri Japánban. A busidónak a szamurájokkal való azonosítása szintén félreértés forrása volt. A giri valamennyi osztály közös erénye. Japánban minden más kötelezettséghez és fegyelmi szabályhoz hasonlóan a társadalmi ranglétrán emelkedve a giri is egyre „nehezebb”, de a társadalom minden szintjén kívánatos. Legalábbis a japánok úgy érzik, hogy nehezebb a szamurájoknak. A nem japán megfigyelők hajlamosak úgy érezni, hogy a giri többet követel az átlagemberektől, mert az alkalmazkodás számukra kevesebb jutalommal jár. A japánok számára elégséges jutalom, hogy valakit tisztelnek a világában, és „az ember, aki nem ismeri a girit”, még mindig egy „szerencsétlen nyomorult”. Társai megvetik és kiközösítik.

## AZ EMBERI ÉRZÉSEK TERÜLETE

EGY JAPÁNÉHOZ HASONLÓ ETIKAI TÖRVÉNY, amely a kötelezettségek ilyen szélsőséges visszafizetését és ilyen drasztikus lemondást követel, a személyes vágyakat következetesen gonoszként kell, hogy megbélyegezze, melyeket gyökerestül kell kitépni az emberi szívből. Ez a klasszikus buddhista dogma, és ezért kétszeresen is meglepő, hogy a japán erkölcsi törvény olyan engedékeny az öt érzék élvezeteivel szemben. Annak ellenére, hogy Japán a világ egyik legnagyobb buddhista nemzete, etikai rendszere ezen a ponton élesen szemben áll Gautama Buddha és a buddhizmus szent könyveinek tanításaival. A japánok nem ítélik el az élvezeteket. Nem puritánok. A testi örömeiket jónak és a nevelés szempontjából értékesnek tartják. Kíváncsiak és megbecsültek. Azonban a saját területükön belül kell tartani őket. Nem szabad, hogy beférkőzzenek az élet komoly dolgaiba.

Egy ilyen erkölcsi törvény fölöttébb magas feszültségen működteti az életet. Egy hindu sokkal könnyebben megérti a következményeit annak, ahogy a japánok elfogadják az érzékszervek örömeit, mint egy amerikai. Az amerikaiak nem hiszik, hogy az élvezeteket tanulni kell; egy ember elutasíthatja, hogy engedjen az érzéki örömeknek, de ezzel egy ismert kísértésnek áll ellen. Az élvezetek azonban ugyanannyira tanultak, mint a kötelességek. Sok kultúrában az élvezeteket nem tanítják, és ezáltal az emberek különösen könnyen szentelik magukat az önfeláldozó kötelességnek. Néha még a férfiak és nők közötti testi vonzerő is annyira minimalizált, hogy épp hogy ne fenyegetse a családi élet sima menetét, ami az ilyen országokban meglehetősen más megfontolásokon alapszik. A japánok megnehezítik az életet a maguk számára azzal, hogy gyakorolják a testi élvezeteket, és utána olyan erkölcsi törvényt hoznak létre, amely szerint ezekben az élvezetekben az élet komoly oldalaként nem szabad elmerülni. A testi gyönyöröknek úgy hódolnak, mint a képzőművészeteknek, és amikor elmerülnének bennük, akkor feláldozzák a kötelesség oltárán.

A test kis örömei között az egyik legkedveltebb a fürdő. A legszegényebb rizstermelő paraszt, a legalacsonyabb rangú cseléd számára és a gazdag arisztokratáknak egyaránt, a felforrósított vízben való ücsörgés mindennapos késő délutáni elfoglaltság. A leggyakoribb kád fahordó, alatta faszén tűz tartja a vizet 43 fokos vagy még magasabb hőmérsékleten. Az emberek egész testüket megmossák és leöblítik, mielőtt belépnek a kádba, majd a vízben ázva átadják magukat a melegség és a lazítás élvezetének. Térdüket felhúzával, magzati pózban ülnek a fürdőben, a víz az állukig ér. Az amerikaiakhoz hasonlóan a tisztaságért kultiválják a mindennapi fürdőt, de ők ehhez értéként kapcsolják a passzív kielégülés művészetét, amire nehezen találunk példát a világ többi részének fürdési szokásai között. Ahogy ők mondják, minél idősebb valaki, annál inkább a hatalmába kerül.

Mindenféle módja van annak, hogyan minimalizálhatják a fürdők biztosításának költségeit és kellemetlenségeit, de fürdőnek lennie kell. A városokban vannak uszodához hasonló, nagy nyilvános fürdők, ahova elmehetnek, a vízbe merülhetnek, és elbeszélgethetnek alkalmi szomszédjukkal. A falvakban az asszonyok felváltva készítik el

a fürdőt az udvaron – a japánok nem szégyellik, ha valaki fürdeni látja őket –, és családjaik felváltva használják. Még a legjobb családok is szigorú sorrendben mennek a családi fürdőbe: a vendég, a nagypapa, az apa, a legidősebb fiú és így tovább lefelé a legalacsonyabb rangú családi szolgáláig. Rákvörösen jönnek ki a vízből, és a család összegyűlik, hogy együtt élvezzék a nap legnyugodtabb óráit az esti étkezés előtt.

Amennyire nagyra becsült élvezet a forró fürdő, úgy a „testedzés” hagyományosan magában foglalja a hideg zuhanyok leginkább túlzó szokását. Ezt a szokást gyakran nevezik „téli gyakorlatnak” vagy „hideg vizes mosakodásnak”, és bár már nem a régi, hagyományos formában, de továbbra is végzik. Pirkadat előtt elindulva hideg hegyi patakok vízesése alá kellett ülni. Nem csekély önsanyargatás az sem, hogy jéghideg vizet locsolnak magukra téli estéken fűtetlen házaikban, amit Percival Lowell az 1890-es években is létező szokásként ír le. Az emberek, akik a gyógyítás és a jóslás különös képességére törekedtek – de akik utána nem váltak pappá –, lefekvés előtt megmosakodtak a hideg vízben, majd hajnali kettőkor ismét felkeltek, hogy újra megtegyék ezt abban az órában, amikor „az istenek fürdenek”. Reggel ébredéskor,

délben és napnyugtakor is megismételték.<sup>[31]</sup> A hajnal előtti önsanyargatás különösen népszerű volt azok körében, akik pusztán valamilyen hangszer tanulását, vagy más világi pályára való felkészülést vettek komolyan. Annak érdekében, hogy megedződjenek, nagy hidegnek is kitehetik magukat, és különösen hatásosnak vélték, ha a kalligráfiát tanuló gyerekek elgémberedett és összefagyott ujjakkal fejezik be az írásgyakorlást. A modern általános iskolák fűtetlenek, és ezt igen helyesnek tartják, mert hozzáedzi a gyerekeket az élet későbbi nehézségeihez. A nyugatiakra sokkal nagyobb hatással vannak az állandó megfázások és a szipogó orrok, amelyek elkerüléséért ez a szokás természetesen nem tesz semmit.

Az alvás egy másik kedvelt élvezet. Ez a japánok egyik legkicsiszoltabb készsége. Bármilyen testhelyzetben évszámunkra elképzelhetetlen körülmények között is tökéletesen ellazulva alszanak. Ez sok Japánt tanulmányozó nyugati tudóst meglepett. Az amerikaiak majdhogynem a lelki feszültségek szinonimájának tekintik az álmatlanságot, és a mi normáink szerint a japánok jelleme tele van feszültségekkel. De számukra a jó alvás gyerekjáték. Korán is fekszenek le, és alig találni más keleti nemzetet, amely így tenne. A falusiak röviddel sötétedés után már mind alszanak, de ezzel nem a mi elvünket követik, hogy energiát raktározzanak el a következő napra, mert ők nem végeznek ilyen számítást. Egy nyugati, aki jól ismerte őket, így írt: „Amikor valaki Japánba megy, el kell felejtene, hogy kötelesség lenne a másnapi munkára éjszakai alvással és pihenéssel felkészülni. A felépülés, a pihenés és a felfrissülés kérdésétől külön választva kell az alvásra tekinteni.” A munkához hasonlóan az alvási szükséglet „az élet vagy a halál

bármely ismert tényétől függetlenül, a saját lábán”<sup>[32]</sup> kell, hogy megálljon. Az amerikaiak megszokták, hogy az alvást valami olyasminek tekintsék, amit az ember azért tesz, hogy megőrizze erőnlétét, és reggel, felkeléskor az az első gondolatunk, hogy kiszámoljuk, hány órát is aludtunk éjszaka. Az alvás hossza elmondja, hogy mennyi energiánk lesz, és mennyire leszünk hatékonyak aznap. A japánok más okok miatt alszanak. Ők szeretnek aludni, és amikor nincs veszély a láthatáron, örömmel hajtják

álomra a fejüket.

Ugyanezen az alapon könnyörtelenül áldozzák fel az alvást. A vizsgára készülő diák éjjel-nappal tanul, mit sem törődve azzal, hogy az alvás hasznosabb lenne. A katonai kiképzésben az alvás egyszerűen valami olyasmi, amit feláldoznak a fegyelemért. Harold Doud ezredes, aki 1934-től 1935-ig a japán hadsereghez csatlakozott, elmeséli egy beszélgetését Tesima kapitánnyal. Békeidőbeli hadműveletekben a csapatok „kétszer is mentek három nap két éjszaka alvás nélkül, kivéve azt a keveset, amit a tíz perces rövid pihenők és a helyzetből adódó rövid szünetek alatt tudtak szakítani maguknak. Néha az emberek elaludtak gyaloglás közben. Nagy derűtséget okozott egy fiatal hadnagyunk, aki egyenesen belemenetelt az út melletti farakásba, miközben mélyen aludt. Amikor végre táborot vertek, akkor sem volt lehetősége senkinek aludni; mindenkit beosztottak az előőrsbe vagy őrzőparatba. »Miért nem engedik néhányuknak, hogy aludjanak?« – kérdeztem. »Ó, nem – szolt a válasz. – Nem szükséges. Azt már tudják, hogyan kell aludni. Azt kell gyakorolniuk, hogyan maradjanak ébren.«, [33] Ez dióhéjban összefoglalja a japánok véleményét.

Az evés a meleghez és az alváshoz hasonlóan szabadon élvezhető kedvtelés, ugyanakkor az edzettségért végzett fegyelmezés is. A szabadidő egy rituáléjaként a japánok az étkek végtelen sorának adják át magukat, amikor is egyszerre csak egy-egy teáskanálnyi ételt szolgálnak fel, és az ételeknek a kinézetét legalább annyira magasztalják, mint az ízét. De egyébként a fegyelmen van a hangsúly. „A gyors evés és a gyors ürítés együtt alkotja az egyik legmagasabb japán erényt” – idézi Eckstein egy falusi ember szavait. [34] „Az evést nem tekintik fontos dolognak (...) Az evés szükséges az életben maradáshoz, ezért a lehető legrövidebb idő alatt végezni kell vele. A gyerekeket, különösen a fiúkat nem unszolják, mint Európában, hogy lassan egyenek. Inkább arra buzdítják őket, hogy olyan gyorsan egyenek, amennyire csak lehet.” [35] A buddhista kolostorokban, ahol a papokat nevelik, az étkezés előtti imáikban azt kérik, hogy ne feledjék el, az étel csak egy gyógyszer; az az elképzelésük, hogy akik edzik magukat, azoknak nem szabad tudomást venni az ételről mint élvezetről, hanem szükségletnek kell tekinteniük.

A japán felfogásnak megfelelően az étel önkéntes visszautasítása különösen jó próbája annak, mennyire „edzett” valaki. Hasonlóan a test felmelegítéséhez és az alváshoz, amit már említettünk, a koplalás lehetőség arra, hogy megmutassa, „el tudja viselni” azt, és mint a samurájok, „fogpiszkálót tart a fogai között”. Ha valaki megfelel ezen a próbán, akkor amikor koplal, az ereje fokozódik a szellem győzelmével, nem pedig csökken a kalóriák és a vitaminok hiánya miatt. A japánok nem ismerik el az egy az egyben kapcsolatot a táplálék és az erőnlét között, amit az amerikaiak természetesnek vesznek. Ezért mondhatta a Rádió Tokió a háború alatt az óvóhelyekre menekült embereknek, hogy a tornagyakorlatok újra erőssé és élénkké teszik az éhes embereket.

A romantikus szerelem egy másik „emberi érzés”, amit a japánok gyakorolnak. Ez Japánban teljesen a sajátjuk, függetlenül attól, mennyire ellentétes a házassági formáikkal és a család iránti kötelezettségeikkel. Regényeik tele vannak ezzel, és ahogy a

francia irodalomban, a főszereplők náluk is többnyire házasok. A kettős szerelmi öngyilkosság kedvelt téma az olvasmányokban és a beszélgetésekben. A 12. századi Gendzsi regénye a világ bármely országában született nagy regények közül is kiemelkedően dolgozza fel a romantikus szerelmet, és a feudális idők urainak és szamurájainak szerelmeiről szóló történetek is ugyanilyen romantikusak. A modern regényekben is központi téma ez, ami éles ellentétben áll a kínai irodalommal. A kínaiak sok gondtól mentik meg magukat a romantikus szerelem és az erotikus élvezetek leértékelésével, következésképp családi életük figyelemre méltóan békésen zajlik.

Az amerikaiak ezen a ponton természetesen jobban megértik a japánokat, mint a kínaiakat, de ez nem vezet sokra. Sok tabunk van az erotikus élvezetekkel kapcsolatban, ami a japánoknak nincsen. Ez egy olyan terület, ahol az ő erkölcsiségük nem szigorú, a miénk pedig igen. A szexet a többi „emberi érzéshez” hasonlóan teljesen jónak tartják az életben elfoglalt mellékes területén. Nincs semmi rossz az „emberi érzésekben”, ezért nincs szükség moralizálásra a szexuális élvezetekkel kapcsolatban. Mindig megjegyzi, hogy az amerikaiak és az angolok pornográfusnak tartják néhány kedvelt képeskönyvüket, és rémes helyként néznek Josivarára, a gésák és a prostituáltak negyedére. A japánok már a Nyugattal való érintkezés kezdeti éveiben is igen érzékenyen reagáltak erre a külföldi kritikára, és törvényeket hoztak, hogy gyakorlatukkal minél jobban megközelítsék a nyugati mintákat. Azonban semmilyen jogi szabályozás nem tudta áthidalni a kulturális különbségeket.

A művelt japánok pontosan tudatában vannak annak, hogy az angolok és az amerikaiak erkölcstelenséget és szemérmertlenséget látnak ott, ahol ők nem, azonban annak a szakadéknak már nincsenek ennyire tudatában, amely a mi hagyományos hozzáállásunk és az ő nézetük között áll, vagyis hogy az „emberi érzéseknek” nem szabad beférkőzniük az élet komoly dolgaiba. Mindazonáltal ez az egyik fő oka annak, hogy miért nehéz nekünk megérteni a japánok hozzáállását a szerelemhez és az erotikus élvezetekhez. A feleséghez tartozó területet elkerítik attól, ami az erotikus élvezetekhez kapcsolódik. Mindkét terület egyformán nyitott és őszinte. Nem úgy választják el egymástól a kettőt, ahogy Amerikában teszik, hogy ugyanis az egyiket nyilvánosan elismerik, míg a másik rejtve marad. Azért különülnek el, mert az egyik az ember legfőbb kötelességeinek körébe tartozik, míg a másik a csekélyebb jelentőségű kikapcsolódásába. A „megfelelő hely” feltérképezésének módja különíti el őket mindkét területen, az ideális családapa és a világfi számára egyaránt. A japánok nem állítanak fel olyan ideált, mint mi az Egyesült Államokban, amely a szerelmet és a házasságot egy és ugyanannak ábrázolja. Mi a szerelmet csak abban az értelemben ismerjük el, hogy ez az alapja a házastárs kiválasztásának. A „szerelmesnek lenni” a legáltalánosabban elfogadott okunk a házasságra. A házasság után a férj fizikai vonzódása egy másik nőhöz megalázza a feleséget, mert máshova juttat valamit, ami jogosan a feleséget illeti. A japánok ezt máshogy ítélik meg. A házastárs kiválasztásában a fiatalembernek fejet kell hajtania a szülei választása előtt, és vakon kell nősülnie. A feleségével való kapcsolatában rengeteg formalitást kell betartania. A gyerekek a családi élet mindennapjaiban soha nem látnak köztük erotikusán gyengéd mozdulatokat. Egy mai japán írja egy magazinban: „Ebben az országban a házasság igazi céljának a gyermekek nemzését és ezzel a családi vérvonal

folytatásának biztosítását tartják. Ezenkívül minden más szándék csak arra szolgál, hogy elferdítse az igazi jelentését.”

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a férfiak erényesek maradnának azáltal, hogy ilyen életre kényszerülnek. Ha megengedhetik, szeretőt tartanak. Éles ellentétben Kínával, ők nem teszik a család tagjává a nőt, aki vágyat ébresztett bennük. Ha ezt megtennék, ezzel összemosnák az élet két területét, amelyet külön kell választani. A lány lehet a zene, a tánc, a masszírozás és a szórakoztatás művészetében magasan képzett gésa, vagy lehet prostituált. A férfi minden esetben szerződést ír alá a házzal, ahol foglalkoztatják a nőt, és ez a szerződés megvédi a lányt attól, hogy cserbenhagyják, és pénzügyi ellenszolgáltatást biztosít számára. A férfi saját életvitelt biztosít neki. Csak olyan rendkívül kivételes esetben viszi haza magához, ha a nőnek gyermeke van, akit a saját gyermekeivel együtt akar felnevelni, és ilyenkor nem ágyasnak, hanem a cselédek egyikének nevezik. A gyermek a törvényes feleséget „anyának” szólítja, és nem ismerik el a köteléket az igazi anya és gyermeke között. A poligámia egész keleti elrendezése, amely Kínában olyan jellegzetes hagyományos minta, így meglehetősen nem japános. A japánok a családi kötelezettségeket és az „emberi érzéseket” térben is elkülönítik.

Csak a felső osztály engedheti meg magának, hogy szeretőt tartson, de a legtöbb férfi járt legalább egyszer gésánál vagy prostituálnál. Ezek a látogatások a legkevésbé sem lopva történnek. Lehet, hogy a feleség öltözteti és készíti fel férjét az esti szórakozásra. Lehet, hogy a ház, ahol járt, a feleségnek küldi el a számlát, és azt ő magától értetődőnek tartva fizeti ki. Lehet, hogy a nő boldogtalan emiatt, de ez csak rá tartozik. Sokkal többbe kerül ellátogatni egy gésaházba, mint felkeresni egy prostituáltat, de az összeg, amit a vendég kifizet egy ilyen este kiváltáságáért, nem jogosítja fel arra, hogy szexuálisan is magáévá tegye a lányt. Részesen lehet az élvezetnek, hogy gyönyörűen felöltözött és szertartásosan illedelmes lányok szórakoztatják, akiket aprólékosan készítettek fel erre a szerepre. Ahhoz, hogy bejáratos legyen egy különleges gésához, a férfinak a pártfogójává kell válnia, és szerződést kell kötnie a házzal, amelynek alapján a lány a szeretője lesz; vagy kedvességével kell meghódítania, hogy önszántából adja oda magát neki. Mindazonáltal a gésákkal töltött este nem mentes a szexualitástól. Táncaik, szellemes válaszaik, dalaik és mozdulataik hagyományosan kétértelműek, és gondosan kiszámítottak, hogy mindazt kifejezzék, amit egy felső osztályhoz tartozó feleségnek nem lehet. Ezek az „emberi érzések terebélyesébe” esnek, és enyhülést hoznak a „kővilágából”. Nincs ok, amiért megtagadnák maguktól ezt az élvezetet, de a két sfera elkülönül.

A prostituáltak hatóságilag engedélyezett házakban laknak, és a gésával eltöltött este után a férfi ellátogathat egy prostituálthoz, ha úgy tartja kedve. Ez olcsó, így a kis pénzü embereknek meg kell elégednie ezzel a fajta kikapcsolódással, és mellőznie kell a gésákat. A ház lányainak képét kívül helyezik el, és a férfiak rendszerint sok időt töltenek el azzal, hogy nyilvánosan tanulmányozzák a képeket, és választanak. Ezeknek a lányoknak alacsony a társadalmi rangja, és nem helyezik őket olyan piedesztálra, mint a gésákat. Többségük olyan szegény lány, akiket a családjuk adott el ezeknek az intézményeknek, amikor pénzügyileg szorult helyzetbe kerültek, és nem gyakorlottak a szórakoztatás gésa-művészetében. Régen, mielőtt Japán felismerte volna a nyugatiak

nemtetszését ezzel a szokással kapcsolatban, és véget nem vetett neki, a lányok nyilvánosan kiültek, és szenvtelen arcukat mutatták az emberi áruból választó vevőnek. A fotóik ezt helyettesítik.

Némelyiküket kiválaszthatja egy férfi, aki a kiválasztott lány kizárólagos pártfogója lesz, és miután szerződést kötött a házzal, a lány a szeretője lesz. Az ilyen lányokat a megegyezés feltételei védik. A férfi ilyen szerződés nélkül is szeretőjévé tehet egy szolgálólányt vagy elárusítólányt, és ezek az „önkéntes szeretők” a legvédtelenebbek. Pont ők azok, akik a legnagyobb valószínűség szerint szerelmesek a partnerükbe, de kívül állnak valamennyi elismert kötelezettség körén. Amikor a „gyermeküket ölükben tartva” kesergő fiatal nőkről szóló történeteinket és verseinket olvassák, akiket elhagyott a szerelmük, a japánok e törvénytelen gyerekes anyákat az ő „önkéntes szeretőikkel” azonosítják.

A homoszexuális élvezetek szintén a hagyományos „emberi érzések” közé tartoznak. A régi Japánban ez a samurájokhoz és papokhoz hasonló magas rangú férfiak számára megengedett szórakozás volt. A Meidzsi-korban, amikor Japán a nyugatiak elismerését elnyerendő sok régi szokását törvénytelennek nyilvánította, ezt a szokást is büntetendővé tették. Azonban még mindig nem tartozik azok közé az „emberi érzések” közé, melyekkel szemben elítélő az erkölcsi hozzáállás. Megfelelő módon kell kezelni, és nem szabad, hogy zavarja a család fenntartását. Így a veszély, hogy nyugati kifejezéssel élve egy férfi vagy egy nő homoszexuálissá „válí”, nehezen érthető, habár egy férfi azt is választhatja, hogy hivatásos férfigéja lesz. A japánokat különösen megdöbbenik a felnőtt passzív homoszexuálisok az Egyesült Államokban. A felnőtt férfiak Japánban fiatal fiúkat keresnek partnernek, mert a felnőttek a passzív szerepet méltóságon alulinak tartják. A japánok meghúzzák azokat a vonalakat, ameddig egy férfi elmehet, és a módokat, hogy megőrizhesse az önbecsülését, de ezek a vonalak nem azonosak azokkal, mint amelyeket mi húzunk.

A japánok az önkielégítéssel kapcsolatban sem hirdetnek szigorú erkölcsiséget. Nincs még egy nép, amelynek valaha is annyi e célt szolgáló kelleke lett volna, mint nekik. A japánok ezen a területen is megpróbálták gátat vetni a külföldi rosszallásnak azzal, hogy felszámolták a legszembetűnőbb nyilvánosságot kapó tárgyakat, de ők maguk nem érzik, hogy ezek a gonosz eszközei lennének. A maszturbációval szembeni erős nyugati állásfoglalás, amely Európa legnagyobb részén erősebb, mint az Egyesült Államokban, mélyen bevésődik a tudatunkba, még mielőtt felnőnénk. A fiú hallja az elsuttogott szavakat, hogy megőrülhet vagy megkopaszodhat miatta. Az anyja kisgyermek korában éberén vigyázott rá, és talán nagy ügyet csinált belőle, és fizikailag büntette. Lehet, hogy összekötötte a kezeit. Talán azt mondta neki, hogy az Úr meg fogja büntetni. A japán csecsemőknek és gyerekeknek nincsenek ilyen tapasztalataik, ezért felnőttként nem tudják reprodukálni a mi viselkedésünket. Az önkielégítés olyan élvezet, amit nem éreznek bűnnek, és úgy gondolják, hogy elégségesen kordában tartják azzal, hogy jelentéktelen helyet jelölnek ki számára a tisztességes életben.

A részegség egy másik megengedett „emberi érzés”. A japánok a nyugatiak legfurcsább hóbortjának tartják a teljes önmegtartóztatásra tett fogadalmukat. Ugyanígy vélekednek azokról a helyi kampányokról is, hogy szavazással tegyük lakóterületünket „szárazzá”. A



szaké ivása olyan élvezet, amelyet kevesen tagadnak meg maguktól. Azonban az alkohol a kis jelentőségű szórakozások közé tartozik, és egyetlen épeszű ember sem válna a rabjává. Gondolkodásmódjuknak megfelelően nem félnek attól, hogy alkoholistává „válnak”, ahogy attól sem félnek, hogy homoszexuálissá „válnak”, és igaz, ami igaz, a megrögzött alkoholizmus nem jelent társadalmi problémát Japánban. Az alkohol kellemes kikapcsolódás, és sem a család, sem a közösség nem tartja visszataszítónak az ital hatása alatt álló férfit. Nem valószínű, hogy erőszakossá válna, és természetesen senki sem gondolja, hogy össze fogja verni a gyerekeit. Meglehetősen gyakori a síró részeg. A városi szake-összejöveteleken szeretnek egymás ölébe ülni, és ilyenkor általános a merev japán testtartás és mozdulatok fellazulása.

A hagyománytisztelő japánok élesen elválasztják az ivást az evéstől. Ha valaki egy vidéki összejövetelen, ahol szakét is felszolgálnak, megkóstolja a rizst, ez azt jelenti, hogy nem iszik többet. Átlépett egy másik „területre”, és a kettőt elválasztva tartja. Otthon ihat szakét az étkezés után, de nem eszik és iszik egyszerre. Felváltva szenteli magát az egyik vagy a másik élvezetnek.

Az „emberi érzésekkel” kapcsolatos ilyen japán nézeteknek számos következménye van. Ez kihúzza a talajt a nyugati filozófia alól, ahol a két erő, a test és a lélek folyamatos harcban áll egymással, hogy befolyásra tegyenek szert az emberek életében. A japán filozófiában a test nem gonosz. Lehetséges örömeinek élvezete nem bűn. A lélek és a test nem egymással szemben álló erő a világmindenségben. A japánok ezzel a felfogással egy logikus következtetéshez jutnak: a világ nem a jó és a gonosz közti csatatér. Sir George Sansom azt írja: „Történelmük során, úgy tűnik, a japánok bizonyos mértékig letettek arról, hogy a kettőt megkülönböztessék, illetve idegenkednek a gonosz problémájának megragadásától.”<sup>[36]</sup> Életszemléletükkel ezt tulajdonképpen folyamatosan visszautasították. Hiszik, hogy az embernek két lelke van, de nem a jó ösztön harcol a rosszal. Ez a „szelíd” lélek és a „durva” lélek, és minden ember – és minden nép – életében vannak alkalmak, amikor „szelídnek” kell lennie, és vannak, amikor „durvának”. Nem igaz, hogy az egyik lelket a pokolnak szánták, a másikat a mennyországnak. Mindkettő különböző esetekben szükséges és jó.

Még az isteneik is ugyanígy szembetűnően jók és gonoszak egyszerre. Legnépszerűbb istenük Szuszanoo, a „sebes és féktelen fenség”, a Napistennő fivére, akit nővérével szembeni botrányos viselkedése miatt a nyugati mitológia az ördöggel azonosítana. A nővére megpróbálja kidobni őt a házából, mert gyanúsak találja a szándékait, amiért felkeresi. Erre Szuszanoo elkezd tombolni, és teleszórja ürülékkel az étkező helyiséget, ahol a nővére a barátaival az új termést ünnepli. Lerombolja a rizsföldek ágyasait, ami szörnyű bűn. Majd a legnagyobb – és a nyugatiak számára legrejtélyesebb – bűnként a tetőbe vágott lyukon keresztül behajít egy tarka lovat, amit „fordítva nyúzott meg”. Mindezen gaztettek miatt az istenek próbára teszik, keményen megbírságot adják, és száműzik a mennyországból a Sötétség Birodalmába. Azonban Szuszanoo ettől még a japán panteon kedvenc istene marad, és ennek megfelelő tiszteletet kap. A világ mitológiáiban gyakoriak az ilyen istenszereplők. A magasabb etikai vallásokban azonban kirekesztik őket, mert a jó és a gonosz közti kozmikus konfliktus filozófiájának jobban

megfelel, ha a természetfeletti lényeket feketeként és fehérként különböző csoportokba különítik el.

A japánok mindig is különösen határozottan tagadták, hogy az erény a gonosszal való küzdelemből állna. Mivel filozófusaik és vallási tanítóik évszázadokon keresztül állandóan ezt hangoztatták, az ilyen erkölcsi törvény idegen Japánban. Hangosan hirdetik, hogy ez bizonyítja az ő erkölcsi fölényüket. A kínaiaknak, azt mondják, szükségük van egy erkölcsi törvényre, ami a zsent, az igaz és jóindulatú viselkedést egy abszolút standardra emeli, amelyhez viszonyítva minden ember és cselekedet nem megfelelőnek találtatik, ha ezt a szintet nem éri el. „Egy erkölcsi törvény jó volt a kínaiaknak, akiknek gyenge természete megkívánta az ilyen mesterséges korlátozást.” Ezt írta Motoori, a nagy 18. századi sintoista, és a modern buddhista tanárok és modern nacionalista vezetők ugyanerről a témáról írtak és beszéltek. Az emberi természet Japánban természetétől fogva jó és megbízható. Nincs szüksége arra, hogy a gonosz oldalával harcoljon. Csak tisztán kell tartani a lélek ablakát, és minden egyes esetben megfelelően kell cselekedni. Ha hagyták, hogy „bepiszkolódjon”, rögtön meg kell tisztítani a szennyeződéstől, és az ember alapvető jósága újra tovább ragyog. A buddhista filozófia Japánban minden más népnél tovább ment annak tanításában, hogy minden ember potenciális Buddha, és hogy az erényt nem az határozza meg, ami a szent írásokban van, hanem amit mindenki feltár a saját megvilágosodott és büntelen lelkében. A gonosz nem része az emberi léleknek. Nincs teológiájuk, ami együtt sírna Dávid királlyal, hogy „lásd, én bűnben születtem, anyám vétekben fogant engem”.<sup>[37]</sup> Nem tanítják a bűnbeesés tanát. Az „emberi érzések” áldások, amiket nem szabad bűnösnek tartani. Sem a filozófusok, sem a parasztok nem ítélték el őket.

Az amerikaiaknak úgy tűnik, hogy ezek a tanok egy élvhajász filozófiához vezetnek. A japánok azonban, ahogy már láttuk, az élet legfőbb feladatának a kötelességek teljesítését tartják. Teljesen elfogadják a tényt, hogy az on visszafizetése a személyes vágyak és örömök feláldozását jelenti. Az elképzelés, hogy a boldogság hajszolása egy komoly cél lehet az életben, számukra elképesztő és erkölcstelen tan. A boldogság egy szórakozás, amit megengednek maguknak, ha lehet, de hogy olyan tisztelettel övezzék, mint valamit, ami alapján az állam és a család megítéltetik, teljesen elképzelhetetlen. Tény, hogy az ember gyakran módfelett szenved, hogy eleget tegyen a csú, a kó és a giri kötelmeinek, de ez nem nehezebb annál, mint amire számítottak. Megnehezíti az életet, de ők felkészültek rá. Állandóan feladják az élvezeteket, amelyeket egyáltalán nem tartanak gonosznak. Ez akaraterőt kíván. Azonban az ilyen erő a leginkább nagyra becsült erény Japánban.

Jól összefér ezzel a japán beállítottsággal, hogy a „happy end” oly ritka a regényeikben és színdarabjaikban. Az átlagos amerikai közönség megoldásokra vágyik. Tudni akarják, hogy az emberek boldogan élnek utána. Tudni akarják, hogy az embereket megjutalmazták erényeikért. Ha egy darab végén könnyezniük kell, azt vagy valamilyen törés indokolja a hős jellemében, vagy mert a főszereplő egy rossz társadalmi rend áldozatául esett. De sokkal kellemesebb, ha minden sikeresen alakul a hős számára. A japán közönség könnyeket ontva ül és figyeli, ahogy a szerencse kerekének fordulása

miatt a hőst eléri a tragikus vég, a bájos hősnőt pedig megölik. Az ilyen bonyodalmak jelentik az esti szórakozás csúcspontját. Az emberek azért mennek színházba, hogy ezt lássák. A modern filmek is a hős és a hősnő szenvedéseinek témájára épülnek. Szerelmesek, és lemondanak a szerelmükről. Boldog házasságban élnek, és egyikük vagy másikuk kötelességének engedelmességgel öngyilkosságot követ el. A feleség, aki annak szentelte magát, hogy megmentse a férje karrierjét, és egyengesse nagyszerű színészi képességeit, a sikere estéjén elrejtőzik a nagyvárosban, hogy szabaddá tegye férjét az új élete számára, és zokszó nélkül, szegénységben hal meg a férj hatalmas diadalának napján. A japánoknak nincs szüksége boldog befejezésre. Az önfeláldozó hős és hősnő iránt érzett sajnálat és szimpátia tökéletesen elégséges. Személyük nem Isten büntetése. Azt mutatja, hogy minden áron teljesítették a kötelességeiket, és nem engedték, hogy bármi is – elhagyatottság, betegség vagy halál – letérítse őket az igaz ösvényről.

A modern háborús filmjeik ugyanezt a hagyományt követik. Ezeket nézve az amerikaiak gyakran mondják, hogy ezek a legjobb pacifista propagandák, amit valaha is láttak. Ez egy jellemzően amerikai reakció, mert a filmek teljes egészében a háború áldozataival és szenvedéseivel foglalkoznak. Nem tűntetik fel fontosnak a katonai parádákat, a katonazenekarokat, a flotta manővereinek és a nagy fegyvereknek a büszke bemutatását. Foglalkozzanak bár az orosz-japán háborúval vagy a kínai incidenssel, mereven ragaszkodnak a sárban való egyhangú gyakorlatozásnak és menetelésnek, a földhözragadt harc szenvedéseinek, a hadjáratok ellentmondásosságainak bemutatásához. A zárójelenet nem győzelem, és nem is vakmerő roham. Éjszakai pihenő egy jellegtelen kínai kisvárosban, mélyen a sárban. Vagy egy japán család három generációjának megcsönkített, sánta és vak képviselőit mutatják, három háború túlélőit. Vagy a katona halála után a férjet, az apát és a családfenntartó elvesztését gyászoló családot mutatják, amint összeszedik magukat, hogy az életet nélküle folytassák tovább. Az angol-amerikai lovas felvonulások mozgalmas háttérére teljesen hiányzik. Nem dramatizálják a sebesült veteránok rehabilitációjának témáját sem. Nem tesznek említést a célokról sem, amiért a háborút vívták. A japán közönségnek elég, hogy a vásznon szereplő valamennyi ember minden erejét felhasználva visszafizette az ont, és ezért Japánban ezek a filmek a militaristák propagandái voltak. A támogatóik tudták, hogy nem fogják a japán közönséget a pacifizmus felé fordítani.

## AZ ERÉNY DILEMMÁJA

A JAPÁNOK ÉLETSZEMLÉLETE OLYAN, amilyenné a csú, a kó, a giri, a dzsin és az emberi érzések szabályai teszik. Úgy tekintenek „az ember . kötelességeinek egészére”, mint egy térképre, amely különálló vidékekre van feldarabolva. Az ő szavaikkal élve az élet „a csú területéből”, „a kó területéből”, „a giri területéből”, „a dzsin területéből”, „az emberi érzések területéből” és még sok másból áll. Minden egyes területnek megvan a sajátos, részletes szabálya, és az ember társait nem egységes személyiségként ítéli meg, hanem azt mondja róluk, hogy „nem ismeri a kót”, vagy „nem ismeri a girit”. Ahelyett, hogy igazságtalansággal vádolnák, ahogy egy amerikai tenné, a viselkedés azon területét nevezik meg, amelynek nem tett eleget. Ahelyett, hogy valakit önzéssel vagy barátságtalansággal vádolnának, a japánok azt a sajátos területet nevezik meg, ahol megsértette a szabályt. Nem hívnak segítségül kategorikus imperatívuszt vagy aranyszabályt. A jóváhagyott viselkedés arra a területre vonatkozik, ahol megjelenik. Amikor valaki „a kó miatt” cselekszik, egyféleképpen cselekszik; amikor „pusztán ginből” vagy „a dzsin területén” cselekszik, akkor – a nyugatiak megítélése szerint – meglehetősen másképp. Az egyes „területek” szabályai úgy vannak felállítva, hogy a körülmények változásával a legkülönbözőbb magatartás válhat jogosan szükségessé. Az úr iránti giri a lehető legnagyobb hűséget követeli, egészen addig, amíg az úr meg nem sérti csatlósát; azt követően azonban semmilyen árulás nem túl nagy. 1945 augusztusáig a csú azt követelte a japánoktól, hogy utolsó emberükig harcoljanak az ellenséggel. Amikor a fegyverletétel kihirdetésével a császár megváltoztatta a csú követelményeit, a japánok törték magukat, hogy kifejezzék együttműködésüket a látogatókkal.

Ez érthetetlen a nyugatiak számára. Tapasztalataink alapján az emberek „jellemüknek megfelelően” viselkednek. Mi különbséget teszünk a kecskék és a juhok között, <sup>[38]</sup> legyenek azok hűségesek vagy árulók, együttműködők vagy makacsok. Mi felcímkézzük az embereket, és elvárjuk, hogy a következőkben is úgy viselkedjenek, mint legutóbb. Nagylelkűek vagy fukarok, készségesek vagy gyanúsak, konzervatívok vagy liberálisok. Elvárjuk tőlük, hogy egy sajátos politikai ideológiában higgyenek, és hogy folyamatosan harcoljanak az ellentétes ideológiával. Európai háborús tapasztalataink során voltak kollaboránsok és ellenállók, és érthetően joggal kételkedtünk abban, hogy a német kapituláció napja után a kollaboránsok megváltoztatnák álláspontjukat. Az Egyesült Államokban a belső vitákban elismerjük, hogy vannak New Dealerek és anti-New Dealerek, és úgy ítéljük meg, hogy a két tábor új helyzetben is ugyanúgy a rá jellemző módon fog cselekedni. Ha egyes személyek a kerítés egyik oldaláról átállnak a másikra – mint amikor például egy hitetlenből katolikus, vagy egy „vörösből” konzervatív lesz –, egy ilyen változást annak rendje és módja szerint áttérésként kell felcímkézni, és ennek megfelelő személyiséget kell felépíteni.

A konzisztens viselkedésbe vetett nyugati hit természetesen nem mindig indokolt, de nem illúzió. A legtöbb kultúrában, primitívben és civilizáltban egyaránt, a férfiak és a nők úgy képzelik magukról, hogy egy bizonyos módon viselkednek. Ha vonzza őket a hatalom,

akkor annak megfelelően tekintenek a hibáikra és sikereikre, hogy mennyire rendelnek másokat az akaratuk alá. Ha azt akarják, hogy szeressék őket, reményvesztetté válnak a személytelen helyzetekben. Azt gondolják magukról, hogy könnyörtelenül igazságosak, vagy hogy „művészi hajlamaik” vannak, vagy hogy otthonülők. Rendszerint a saját jellemüknek megfelelő Gestaltot valósítanak meg. Ez teremt rendet az emberi létben.

A nyugatiak számára érthetetlen, hogy a japánok képesek pszichikai károsodás nélkül az egyik viselkedésből a másikba átlendülni. A mi tapasztalatainkban nincsenek ilyen szélsőséges lehetőségek, azonban a japánok életében az ellentmondások, amiket mi annak látunk, olyan mélyen gyökereznek az életszemléletükben, amennyire a következetesség a mienkben. Különösen fontos a nyugatiaknak felismerni, hogy a „területek” között, amelyekre a japánok az életet felosztják, nem szerepel „a gonosz területe”. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a japánok nem ismerik fel a helytelen viselkedést, de az életet nem olyan színpadnak tekintik, ahol a jó erői harcolnak a gonosz erőivel. A létezés számukra olyan dráma, ahol gondosan egyensúlyban kell tartani az egyik „területnek” a másikkal szembeni, az egyik cselekvési módnak a másikkal szembeni követeléseit. Minden terület és minden cselekvési mód magában jó. Ha mindenki követné az igazi hajlamait, mindenki jó lenne. Ahogy láttuk, még a kínai erkölcsi tanokról is úgy vélik, hogy azt igazolják, hogy a kínaiaknak szüksége van ilyesmire. Ez a kínaiak alsóbbrendűségét mutatja. Ahogy ők mondják, a japánoknak nincs szüksége átfogó erkölcsi parancsolatokra. Sir George Sansom már korábban idézett szavaival élve „nem viaskodnak a gonosz problémájával”. Nézetük szerint ők egy kevésbé kozmikus értelemben megfelelően kezelik a rossz viselkedést. Jóllehet minden lélek eredetileg csillog az erénytől, mint egy új kard, azonban ha nem fényesítik, akkor beszennyeződik. A „test rozsdája”, ahogy nevezik, ugyanolyan rossz, mint a kardon lévő. Az embernek ugyanannyi figyelmet kell fordítania a jellemére, mint amennyit egy kardra fordítana. Azonban fényes és csillogó lelke mindig ott van a rozsdá alatt, és csak annyit kell tenni, hogy újra kifényesíti.

Az ilyen fajta japán életszemlélet miatt tűnnek népmeséik, regényeik és színdarabjaik különösen következtelenek a nyugatiak számára – hacsak nem vagyunk képesek, ahogy gyakran megtörténik, úgy átdolgozni a cselekményt, hogy megfeleljen a jellem következetességére, illetve a jó és a gonosz küzdelmére vonatkozó igényeinknek. A japánok azonban nem így tekintenek ezekre a cselekményekre. Az ő magyarázatuk szerint a hős „a giri és az emberi érzések”, „a csú és a kó”, „a giri és a gimu” között vergődik. A hős elbukik, mert engedi, hogy emberi érzései elhomályosítsák a giri kötelezettségeit, vagy nem tudja megfizetni az adósságot, amivel csúként és kóként tartozik. A giri miatt nem tud igazságosan (gi) cselekedni. Sarokba szorítja a giri, és feláldozza a családját. Az így megfestett konfliktusok mindig olyan kötelezettségek között keletkeznek, amelyek magukban kötelező érvényűek. Mindegyik „jó”. A köztük való választás olyan, mint amilyenel egy adós találkozik, akinek túl sok tartozása van. Néhányat ki kell fizetnie, másokat jelenleg figyelmen kívül kell hagynia, de az a tény, hogy kifizet egy tartozást, nem szabadítja meg a többi tartozásától.

A főhős életének ilyen értelmezése jelentősen eltér a nyugatiakétól. A mi hőseink azért jók, mert „a jó oldalt választották”, és összemérik erejüket ellenfeleikkel, akik

rosszak. „Erkölcsi diadal”, ahogy mi mondjuk. Szerencsésen kell végződnie. A jónak el kell nyernie jutalmát. Ezzel szemben a japánok olthatatlan vágyat éreznek az olyan „próbatételek” hőséne a története iránt, aki végül a világgal és nevével összeegyeztethetetlen adósságát úgy rendez, hogy a halált választja megoldásként. Az ilyen történetek sok kultúrában a keserű sorssal szembeni lemondást tanítanak. Japánban azonban éppen hogy nem erről szólnak: a tevőleges és könyörtelen eltökéltség történetei ezek. A hősök minden erejüket összeszedik, hogy teljesítsék a rájuk nehezedő kötelességet, és ezzel elhanyagolnak egy másik kötelességet. Végül azonban elszámolnak a korábban mellőzött „területekkel”.

Japán igazi nemzeti eposza A negyvenhét rónin története. A világirodalomban nem értékelik nagyra ezt a történetet, azonban a japánokra gyakorolt hatása páratlan. Minden japán fiatal ismeri nemcsak a fő történetet, hanem az alárendelt cselekményeket is. Történeteit folyamatosan mesélik, kiadják, és egy népszerű modern filmsorozatban újból elmesélik. A róninok sírja generációkon keresztül kedvelt zarándokhely volt, ahova ezrek mentek el leróni kegyeletüket. Névjegykártyáikat is otthagyták, és a sír körül a föld gyakran fehér volt tőlük.

A negyvenhét rónin történetének témája az úr iránti giri körül összpontosul. A japánok szerint a giri és a csú, a giri és az igazságosság – ahol a giri természetesen erényesen győzedelmes –, valamint az „egyszerű giri” és a korlátlan giri közti konfliktust festi meg. Ez egy 1703-ban, a feudalizmus nagy napjaiban játszódó történelmi elbeszélés, amikor a férfiak a modern japánok ábrándjai szerint férfiak voltak, és nem volt „vonakodás” a giriben. A negyvenhét hős mindent feláldoz ezért: jó híruket, apáikat, feleségeiket, nővéreiket, igazságosságukat (gi). Végül saját életüket ajánlják fel a csúért, és saját kezükkel vetnek véget neki.

Aszano nagyurat a sógunátus azon két daimjó egyikének jelölte ki, akik felügyelik a szertartást, amelyen valamennyi daimjó időszakosan ismétlődően lerója tiszteletét a sógun előtt. A két ceremóniamester vidéki nagyúr volt, ezért útbaigazítást kellett kérniük a kívánatos etikettrel kapcsolatban az udvar egyik hatalmas daimjójától, Kira nagyúrtól. Sajnálatos módon Aszano legbölcsebb csatlósa, Óisi – a történet főhőse –, aki körültekintő tanácsokkal láthatta volna el, távol volt az otthoni tartományban, és Aszano elég tapasztalatlan volt ahhoz, hogy ne készítsen elő megfelelő „ajándékot” nagy tanítója számára. A Kirától tanuló másik daimjó csatlósa világfiak voltak, akik gazdag ajándékokkal árasztották el a mestert. Ezért Kira nagyúr kelletlenül tanította Aszanót, és szándékosan teljesen rosszul írta le a ruházatot, amit a ceremónián kell viselnie. Aszano a nagy napon ilyen öltözetben jelent meg, és amikor felismerte az ellene elkövetett sértést, előrántotta a kardját, és mielőtt szétválaszthatták volna őket, a homlokán megsebesítette Kirát. Becsületes emberként – nevével szembeni ginként – meg kellett bosszulnia Kira sértését, de a csújába ütközött, hogy a sógun jelenlétében rántotta elő a kardját. Aszano nagyúr a nevével szembeni giri tekintetében értékesen viselkedett, de a csúval csak úgy tudott elszámolni, hogy a szeppuku szabályai szerint megölte magát. Visszavonult a házába, felöltözött a megpróbáltatáshoz, és csak arra várt, hogy legbölcsebb és leghűségesebb csatlósa, Óisi visszatérjen. Miután hosszasan elbúcsúztak egymástól, Aszano nagyúr az előírt módon leült, kardját a hasába döfte, és megölte

magát. Egyetlen rokon sem akart a halott nagyúr örökébe lépni, aki megsértette a csút, és magára vonta a sógunátus haragját. Aszano birtokát elkobozták, csatlósai gazdátlan róninokká váltak.

A giri kötelezettségeinek megfelelően Aszano samurájai tartoztak halott uruknak azzal, hogy hozzá hasonlóan szeppukut követnek el. Ha az uruk iránti ginként megtennék, amit ő a neve iránti ginként tett, ezzel tiltakozásuknak adnának hangot Kira sértésével szemben. Azonban Óisi titokban elhatározta, hogy a szeppuku túl kevés ahhoz, hogy kifejezzék a ginjüket. Be kell teljesíteniük a bosszút, amit uruk nem tudott véghezvinni, amikor a csatlósok szétválasztották magas rangú ellenfelétől. Meg kell ölniük Kira nagyurat. Ezt azonban csak a csú megszegésével vihetik véghez. Kira nagyúr túl közel állt a sógunátushoz ahhoz, hogy a róninoknak lehetősége legyen hivatalos engedélyt kérni az államtól bosszújuk végrehajtásához. Egyszerűbb esetekben bármely bosszút tervező csoport bejelentette tervét a sógunátusnak, meghatározva a végső időpontot, mielőtt véghezviszik azt, vagy feladják vállalkozásukat. Ez az eljárás bizonyos szerencsés szereplőknek megengedte azt, hogy összeegyeztessék a girit és a csút. Óisi tudta, hogy ő és társai számára ez az út nem járható. Ezért összehívta a róninokat, akik Aszano samuráj csatlósai voltak, de egyetlen szót sem ejtett tervéről, hogy megöljék Kirát. Több mint 300 ilyen rónin volt, és ahogy 1940-ben a japán iskolákban tanították a történetet, valamennyien egyetértettek abban, hogy kövessenek el szeppukut. Azonban Óisi tudta, hogy nem mindannyiuknak volt korlátlan girije – japán kifejezéssel élve „őszinte girije” – és ezért nem lehet bízni bennük a Kirával szembeni vérbosszú veszélyes tetteiben. Hogy elválassza az „egyszerű girit” és az „őszinte girit” birtokosait, megkérdezte, hogyan osztanák szét uruk személyes vagyonát. A japánok szemében ez olyan próba volt, mintha még nem értettek volna egyet az öngyilkosság elkövetésével; a családjaiknak származhatott volna belőle haszna. Heves vita alakult ki a róninok között, hogy mi alapján osszák fel a vagyont. A csatlósok között a „család öregje” volt a legjobban fizetett, és ő vezette azt a csoportot, amely a vagyont a korábbi fizetés alapján akarta felosztani. Óisi volt a vezetője annak a csoportnak, amely azt akarta, hogy valamennyiük között egyenlően osszák fel. Amint megállapította, hogy mely róninoknak van „egyszerű” ginje, Óisi egyetértett a „család öregjének” a birtok felosztására vonatkozó tervével, és megengedte, hogy a győztesek elhagyják a csapatot. A „család öregje” elmenekült, és ezzel „kutya samuráj”, „girit nem ismerő”, elvetemült emberként vált hírhedté. Óisi úgy ítélte meg, hogy csak negyvenhetén elég erősek annyira a ginben, hogy beavassa őket tervébe. Ezek negyvenhetén, akik csatlakoztak hozzá, egyszersmind megfogadták, hogy sem jóhiszeműség, sem szeretet, sem gimu nem állhat útjukba, hogy véghezvigyék esküjüket. A giri vált a végső törvényükké. Megvágták ujjaikat, és vérszövetséget kötöttek.

Az első feladat az volt, hogy félrevezessék Kirát. Szétszóródtak, és úgy tettek, mintha elvesztették volna a tartásukat. Óisi gyakran járt a legalacsonyabb rangú nyilvános házakba, és nevetséges csetepatékba keveredett. E züllött élet fedezéke alatt elvált a feleségétől, ami általános és teljesen indokolt lépés volt minden japán számára, aki a törvény megszegésére készült, mivel így elkerülhette, hogy feleségét és gyermekeit vele együtt vonják felelősségre a végső tettért. Óisi felesége nagy szomorúan elvált tőle, de a

fia csatlakozott a róninokhoz.

Egész Tokió a vérbosszúról találgatott. Mindenki, aki tisztelte a róninokat, természetesen meg volt győződve arról, hogy megpróbálják majd megölni Kira nagyurat. Azonban a negyvenhetek visszautasítottak minden ilyen célzást. Úgy tettek, mint akik „nem ismerik a girit”. Apósaik, akiket felháborított ez a becstelen viselkedés, elkergették őket, és felbontották házasságaikat. Barátaik kigúnyolták őket. Egy nap egy közeli barát találkozott a részeg és nőekkel tivornyázó Ósival, de az még neki is letagadta az urával szembeni ginjét. „Bosszú? – mondta – Badarság. Élvezni kell az életet. Nincs jobb az ivásnál és a szórakozásnál.” A barátja nem hitt neki, és kihúzta Ósi kardját a hüvelyéből, azt várva, hogy az fényesen fog csillogni, megcáfolva ezzel, amit a tulajdonosa mondott. Azonban a kard rozsdás volt. Kénytelen volt hinni neki, és a nyílt utcán megrugdosta és leköpte a részeg Ósit.

Az egyik rónin, akinek pénzre volt szüksége, hogy fedezze a részét a vérbosszúban, eladta prostituálnak a feleségét. Annak fivére, szintén a róninok egyike, miután rájött, hogy a nő tudomást szerzett a vérbosszúról, azzal érvelve, hogy Ósi iránti hűségét ezzel bizonyítva bevennék a bosszúállók közé, a saját kezével akarta megölni nővérét. Egy másik rónin megölte az apósát. Egy harmadik elküldte a nővérét magához Kirához, hogy szolgálója és ágyasa legyen, így a palotán belülről kaphattak tanácsokat, hogy mikor támadjanak; ez a tett elkerülhetetlenné tette, hogy a nő öngyilkosságot kövessen el, amikor bevégzik a vérbosszút, mert halálával kell megtisztítani a nevét azért a vétségért, hogy úgy tett, mintha Kira nagyúr oldalán állna.

December 14-én, egy havas éjjelen, Kira szake-összejövetelt tartott, és testőrei részegek voltak. A róninok rajtaütöttek az erődön, legyőzték az őroket, és egyenesen Kira hálószobájába mentek. Ő nem volt ott, de az ágya még meleg volt. A róninok tudták, hogy valahol bent rejtőzik. Végül felfedeztek egy embert, aki egy faszén tárolására használt melléképületben lapult. Az egyik rónin átszúrta dárdáját a kalyiba falán, azonban amikor visszahúzta, nem volt véres. A dárda valójában átdöfte Kirát, de amikor a rónin visszahúzta, Kira letörölte a vért a kimonója ujjával. A csel azonban nem használt. A róninok kényszerítették, hogy kijöjjön. Azonban azt állította, hogy ő nem Kira, csak a „család öregje”. Ekkor negyvenhetük közül az egyiknek eszébe jutott a seb, amit a sógun palotájában Aszano nagyuruk ejtett Kirán. E forradás alapján felismerték, és követelték, hogy azonnal kövessen el szeppukut. Ő azonban megtagadta – ezzel természetesen azt bizonyította, hogy milyen gyáva alak. A karddal, amit Aszano nagyúr használt öngyilkossága elkövetésekor, levágták a fejét, szertartásosan megmosták, és feladatuk végeztével a menet elindult, hogy a kétszeresen is vérrel borított kardot és a levágott fejet elvigyék Aszano sírjához.

Egész Tokió a róninok tettéről áradozott. Családjaik és apósaik, akik kételkedtek bennük, rohantak, hogy megöleljék őket, és leróják tiszteletüket. Az úton hatalmas nagyurak látták őket vendégül. Elértek a sírhoz, és nemcsak a fejet és a kardot helyezték el rajta, hanem egy írott beszédet is, ami máig fennmaradt.

Azért jöttünk ide ezen a napon, hogy hódolatunkat fejezzük ki... Nem jelenhettünk meg előtted, amíg be nem teljesítettük a bosszút, amit Te kezdtél el. Minden várakozással eltöltött nap ezer évnek tűnt... Elkísértük Kira nagyurat ide a sírohoz. A



kardot, amit az elmúlt évben olyan nagyon kedveltél, és ránk bízál, most visszahoztuk. Azért imádkozunk, hogy vedd, és másodszor is vágd le ellenséged fejét, és oszlasd el örökre a gyűlöletedet. Ez negyvenhét férfiú tiszteletteljes jelentése.

A girijüket megfizették, de a csújuk megfizetése még hátra volt. A kettő csak halálukban találkozhatott. Megszegték ugyan az államnak a be nem jelentett vérbosszúval szembeni törvényét, de nem a csú ellen lázadtak. Bármit követeltek is tőlük a csú nevében, teljesíteniük kellett. A sógunátus úgy döntött, hogy negyvenhetüknek szeppukut kell elkövetnie. Ahogy egy ötödik osztályos japán olvasókönyv mondja:

Mivel azért cselekedtek, hogy megtorolják urukat, rendíthetetlen ginjüket örökérvényű példának kell tekintenünk... Ezért a sógunátus alapos megfontolás után parancsot adott a szeppukura, amivel két legyet ütöttek egy csapásra.

Vagyis azzal, hogy saját kezükkel végeztek magukkal, a róninok a giri és a gimu legfőbb adósságát egyaránt megfizették.

Japán e nemzeti eposza több, némileg eltérő változatban létezik. A modern filmváltozatban az elején a megvesztegetés témáját nemi témává változtatták: felfedezik, amint Kira nagyúr Aszano feleségének udvarol. Az iránta érzett vonzódása miatt szégyeníti meg Aszanót azzal, hogy téves utasításokat ad neki. A megvesztegetés így kimarad. Azonban a giri valamennyi kötelezettségéről hajmeresztő részletességgel számolnak be. „A giri miatt elhagyták feleségeiket, elváltak gyermekeiktől, és elveszejtették [megölték] szüleiket.”

A gimu és a giri közti konfliktus témája az alapja sok más történetnek és filmnek is. Az egyik legjobb történelmi film a harmadik Tokugava-sógun idején játszódik. Ez a sógun még fiatal és tapasztalatlan volt, amikor kinevezték posztjára. Az udvar véleménye megoszlott a sikerét illetően, és néhányan egy vele egykorú közeli rokont támogattak. Az egyik legyőzött daimjó a harmadik sógun hozzáértő kormányzása ellenére a lelke mélyén továbbra is őrizte ezt a „sértést”. Csak az alkalomra várt. Végre valahára a sógun és kísérei értesítették, hogy ellátogatnak bizonyos hűbérbirtokokra. Erre a daimjóra hárult a feladat, hogy szórakoztassa a csapatot, és megragadta a lehetőséget, hogy minden ellenszenve ellenére teljesítse a neve iránti girijét. A háza már amúgy is egy erődítmény volt, de az eljövendő esemény miatt felkészítette, hogy valamennyi kijáratot le lehessen zárni, és az erődöt el lehessen torlaszolni. Majd beszerzett eszközöket, amelyekkel a falakat és a mennyezetet a sógunra és csapatára lehetett dönteni. Titkos tervét nagystílusú rendezte el. Vendéglátása kínosan gondos volt. A sógun szórakoztatására az egyik szamurája előtte táncolt, és utasította, hogy a tánc csúcspontján a kardját döfje a sógunba. A daimjója iránti girije miatt a szamuráj semmiképpen nem tagadhatta meg ura parancsát. Azonban a csúja megtiltotta, hogy kezet emeljen a sógunra. A tánc a filmen tökéletesen ábrázolja a konfliktust. Meg kell tennie, és nem teheti meg. Majdnem rászánja magát az ütésre, de nem képes rá. A giri ellenére a csú túl erős. A tánca zavaros lesz, és a sógun csapata gyanakodni kezd. Felemelkednek a helyükről, éppen akkor, amikor az elszánt daimjó elrendeli a ház lerombolását. Fennáll a veszély, hogy a sógunt, bár megmenekült a táncos kardjától, az erőd romjai fogják megölni. Ekkor a kardtáncos előjön, és földalatti folyosókon vezet keresztül a sógun csapatát, így azok biztonságban

ki tudnak menekülni a szabadba. A csú legyőzte a girit. A sógun szószólója hálából arra kéri vezetőjüket, hogy megkülönböztetett személyként menjen velük Tokióba. A vezető azonban visszanéz a leomló házra. „Lehetetlen – mondja –, maradok. Ez a gimum és a girim.” Elfordul tőlük, és meghal a romok között. „Halálával eleget tett mind a csúnak, mind a girinek. A halálban egyesültek.”

A régi történetekben a kötelezettségek és az „emberi érzések” közti konfliktus nem kapott központi helyet, de mostanában ez az egyik fő téma. A modern regények szerelemről és emberi jóságról szólnak, melyeket a gimu vagy giri miatt kell félretolni, és ahelyett, hogy lebecsülnék, nagy fontosságot tulajdonítanak ennek a témának. A háborús filmjeikhez hasonlóan, melyeket a nyugatiak könnyen néznek jó háborúellenes propagandának, ezek a regények számunkra gyakran tűnnek könnyörgésnek, hogy nagyobb teret engedjünk a szívünk diktálta életnek. E regények természetesen ezt az érzést bizonyítják. Azonban a regények és filmek cselekményét tárgyaló japánok mind a miénktől eltérő színben látják azt. A hőst, akivel mi azért szimpatizálunk, mert szerelmes, vagy valamilyen személyes ambíciót táplál, ők gyengének bélyegzik, mert engedte, hogy ezek az érzések önmaga és a gimuja vagy girije közé álljanak. A nyugatiak hajlamosak az erő jelének tekinteni a konvenciók elleni lázadást, és a boldogság elérését az akadályok ellenére is. Azonban a japán vélemény szerint azok az erősek, akik nem törődnek a személyes boldogsággal, és teljesítik kötelezettségeiket. Szerintük a jellem erőssége az alkalmazkodásban, nem a lázadásban mutatkozik meg. Regényeik és filmjeik cselekményei következképp gyakran meglehetősen más értelemmel bírnak Japánban, mint amit mi tulajdonítunk nekik, amikor nyugati szemmel nézzük őket.

A japánok ugyanígy értékelnek, amikor a saját életüket vagy általuk ismert emberek életét bírálják el. Úgy ítélik meg, hogy gyenge az az ember, aki személyes vágyaival törődik, amikor azok konfliktusba kerülnek a kötelezettségek szabályaival. Mindenféle helyzetet így ítélnék meg, de a nyugati etikával leginkább az ellentétes, ami a férfinak a feleségével szembeni magatartására vonatkozik. A feleség csak érinti a „kó területét”, míg a szülei benne vannak. Ezért a kötelessége világos. Egy erős erkölcsi jellemű férfi engedelmeskedik a kónak, és elfogadja az anyja döntését, hogy váljon el a feleségétől. Attól csak még „erősebb” lesz, ha szereti a feleségét, és az gyermeket szült neki. Japán kifejezéssel élve „a kó megkövetelheti, hogy feleségedet és gyermekedet idegenként kezeld”. Ekkor a velük való bánásmódod legjobb esetben a „dzsin területéhez” tartozik. Legrosszabb esetben semmit nem kérhetnek tőled. Még ha egy házasság boldog is, a feleség akkor sem foglal el központi helyet a kötelezettségek területén. Ezért a férfinak nem szabad a vele való kapcsolatot olyan magasra emelnie, mintha az egy szinten lenne a szülei vagy hazája iránti érzéseivel. Az 1930-as években nagy botrányt kavart, amikor egy jeles liberális nyilvánosan beszélt arról, hogy milyen boldog volt, amikor visszatért Japánba, és az öröme egyik okaként megemlítette, hogy újra együtt lehetett a feleségével. A szüleiről, a Fudzsi-hegyről vagy Japán nemzeti missziója iránti odaadásáról kellett volna beszélnie. A felesége nem tartozott ehhez a szinthez.

A modern korban maguk a japánok mutatták ki elégedetlenségüket azért, hogy hagyják, hogy erkölcsi törvényeik oly nagy hangsúlyt fektessenek a különböző szintek elválasztására és a különböző „területek” elkülönítésére. A japán tanítás nagy részét

annak szentelték, hogy a csút tegyék a legfőbb imperatívusszá. A politikusok leegyszerűsítették a hierarchiát azzal, hogy a császárt helyezték a csúcsra, és eltávolították a sógunt és a feudális nagyurakat, ehhez hasonlóan az erkölcs birodalmában is azért dolgoztak, hogy egyszerűsítsék a kötelezettségek rendszerét azzal, hogy minden alsóbbrendű erényt a csú kategóriája alá rendelték. Így nemcsak arra törekedtek, hogy a „császár hit” alatt egyesítsék az országot, hanem hogy csökkentsék a japán erkölcsstan atomizmusát. Azt igyekeztek tanítani, hogy a csú teljesítésével minden más kötelességet is teljesítenek. Azt akarták, hogy ne csak egy kör legyen egy diagramon, hanem hogy az erkölcsi boltozat sarokköve legyen.

E program legjobb és leginkább irányadó kifejeződése a Meidzsi császár által 1882-ben kiadott „Császári Leirat a Katonához és a Tengerészekhez” volt. Ez és egy az oktatásról szóló másik rendelet Japán igazi Szentírása. Egyik japán vallás sem ismer el szent könyveket. A sintónak egyáltalán nincsenek ilyenjei, a japán buddhizmus szektái pedig vagy a szöveges szent könyvekből való kiábrándulásból hoztak létre dogmát, vagy olyan kifejezések ismétlésével helyettesítették, mint a „Hódolat Amidának” vagy a „Hódolat a Szent Fehér Lótusz Szutrának”. Azonban a Meidzsi intő leiratok igazi Szent Parancsok. Megszentelt rítusokként olvasták fel őket a néma és tiszteletét szertartásos meghajlással kifejező hallgatóság előtt. Úgy bántak velük, mint a Tórával: olvasáskor egy szentélyből vették elő, majd hódolatteljesen helyezték vissza, mielőtt elbocsátották a hallgatóságot. Az olvasásra kijelölt emberek megölték magukat, ha egy mondatot rosszul olvastak. A „Császári Leirat a Katonához” elsősorban a katonai szolgálatot teljesítőkhöz szólt. A katonák szó szerint megtanulták, és minden reggel tíz percig csendben elmélkedtek róla. Fontos nemzeti ünnepeken, amikor az újoncok bekerültek a laktanyába, amikor a szolgálati idejüket letöltők eltávoztak, és hasonló alkalmakkor, szertartásosan felolvasták nekik. A középiskolák és a továbbképzők valamennyi diákjának szintén megtanították.

A „Császári Leirat a Katonáknak” többoldalas dokumentum. Gondosan címsorokba rendezték, világos és precíz. Mindazonáltal egy nyugati számára érthetetlen rejtvény. Utasításai ellentmondónak tűnnek. A jóságot és erényt tünteti fel igazi célként, és úgy írja le, hogy a nyugatiak is megérthetik. Ezután a Leirat arra figyelmezteti hallgatóit, hogy ne legyenek olyanok, mint a régi hősök, akik megszágyenülten haltak meg, mert „szem elől veszítve a közkötelesség igaz ösvényét, a személyes kapcsolatokban őrizték az állhatatosságot”. Ez a hivatalos fordítás, és bár nem szó szerinti, világosan tükrözi az eredeti szavakat. Majd a Leirat így folytatja: „Komolyan oda kell figyelni [a régi idők hőseinek] példáira.”

Ez a figyelmeztetés nem érthető meg a kötelezettségek japán térképének ismerete nélkül. Az egész Leirat a giri minimalizálására és a csú felemelésére tett hivatalos törekvést mutat. A giri szó a szövegben egyszer sem olyan értelemben jelenik meg, ahogy azt Japánban általában használják. A giri megnevezése helyett azt hangsúlyozza, hogy van egy „magasabb törvény”, ami a csú, és egy „alacsonyabb törvény”, ami „a személyes kapcsolatokban való állhatatosság megőrzése”. A Leirat fáradságot nem kímélve igyekszik bizonyítani, hogy a „magasabb törvény” elégséges, hogy szentesítsen minden erényt. „A becsületesség – mondja – a gimu teljesítése.” A csú törvényei szerint élő katona szükségszerűen az „igazi vitézség” birtokosa, ami azt jelenti „hogy a

szelídséget helyezi első helyre a mindennapi kapcsolatokban, és célul tűzi ki, hogy elnyerje mások szeretetét és megbecsülését". A Leirat következképp úgy érvel, hogy ha követik az ilyen szabályokat, azok a giri segítségül hívása nélkül is elégségesek lesznek. A gimun kívüli egyéb kötelezettségek az „alacsonyabb törvények” közé tartoznak, és az embernek a leggondosabb mérlegelés mellett szabad csak azokat követnie.

Ha állni akarsz a szavad [a személyes kapcsolatokban] és a gimudnak [is] eleget akarsz tenni..., gondosan mérlegelned kell az elején, hogy vajon meg tudod-e valósítani vagy sem. Ha ostoba kötelezettségekkel kötöd le magad, olyan helyzetbe kerülhetsz, hogy sem előre, sem hátra nem tudsz mozdulni. Ha meggyőződted, hogy sehogy sem tudod megtartani a szavad és megőrizni a becsületességedet [amit a Leirat a gimu teljesítéseként határozott meg], inkább [személyes] ígéreteidet kell azonnal feladni. Már a régi időktől fogva több példa van rá, hogy nagy emberek és hősök, akiket balszerencse sújtott, elpusztultak, és beszenyezett nevet hagytak az utókorra pusztán csak azért, mert abbéli igyekezetükben, hogy kis dolgokban becsületesek legyenek, nem sikerült meglátniuk a különbséget jó és rossz között az alapvető elveket illetően, vagy mert szem elől veszítve a közkötelesség igaz ösvényét a személyes kapcsolatokban való állhatatosságot őrizték meg.

A csúnak a girivel szembeni felsőbbrendűségéről szóló minden ilyen utasítást – ahogy már említettük – a giri megemlézése nélkül írtak le, de minden japán ismeri a kifejezést, hogy „nem tudok becsületesen [gi] cselekedni a giri miatt”. A Leirat ezt úgy írja körül: „Ha állni akarsz a szavad [a személyes kapcsolatokban], és a gimudnak eleget akarsz tenni...” A császár hatalmával a Leirat azt mondja, hogy ilyen helyzetben fel kell adni a girit, észben tartva, hogy az „alacsonyabb törvény”. Amennyiben engedelmeskedik az ember a „magasabb törvény” előírásainak, továbbra is erényes marad.

Ez a csút dicsőítő Szent Szöveg az egyik alapvető dokumentum Japánban. Azt azonban nehéz lenne megmondani, hogy a giri ilyen, kerülő úton való lefokozása vajon meggyengítette-e e kötelezettségnek a japánokra gyakorolt hatását. Gyakran idéznek a Leiratból, hogy megmagyarázzák vagy igazolják a saját vagy mások tetteit: „A becsületesség a gimu teljesítése.” „Ha a szív őszinte, minden megvalósítható.” Azonban a magánkapcsolatokban érvényesülő állhatatosság elleni intések – még ha olykor helyénvalóak lennének is – ritkán fogalmazódnak meg. Agiri mindmáig megmaradt egy nyomós erénynek, és ha azt mondják valakiről, hogy „nem ismeri a girit”, az az egyik legdrasztikusabb megbélyegzés.

A japán erkölcsi rendszer nem egykönnyen egyszerűsíthető le a „magasabb törvény” bevezetésével. Ahogy oly gyakran büszkélkednek vele, a japánoknak nincs olyan általános érvényű erénye, melyet a helyes viselkedés ismérveként lehetne használni. A legtöbb kultúrában az egyének annak arányában tisztelik magukat, ahogy megvalósítanak néhány erényt, mint a jó szándék, az ügyes gazdálkodás vagy a siker a vállalkozásukban. Célként határozzák meg az élet olyan feladatait, mint a boldogság, a mások feletti hatalom, a szabadság vagy a társadalmi mobilitás. A japánok partikulárisabb törvényeket követnek. Beszéljenek akár a feudális időkben, akár a „Császári Leirat a Katonáknak” oldalain a „magasabb törvényről”, a tai szecuról, akkor azt

csakis olyan értelemben teszik, hogy a hierarchiában magasan álló személlyel szembeni kötelezettségeknek erősebbnek kell bizonyulnia az alacsonyabban állókkal szembeni kötelezettségeknél. Még mindig partikulárisak. Számukra a „magasabb törvény” nem hűség a hűséghez, mint általában a nyugatiaknál, hanem hűség egy sajátos személyhez vagy sajátos okhoz.

Amikor a modern japánok megpróbálták egy erkölcsi erényt valamennyi „terület” fölé helyezni, általában az „őszinteséget” választották. Okuma gróf a japán erkölcsi rendszerről beszélve azt mondta, hogy az őszinteség (makoto) „minden szabályok szabálya. Az erkölcsi tanítások alapja összefoglalható ebben az egy szóban. Ősi szókincsünkéből hiányoznak az erkölcsi terminusok, egyetlen szót kivéve: makoto”.<sup>[39]</sup> A modern regényírók is, akik a század első éveiben az új nyugati individualizmust ünnepelték, elégedetlenek lettek a nyugati mintákkal, és megpróbálták az őszinteséget (általában magokoro) ünnepelni az egyetlen igaz „tanításként”.

Az őszinteségre gyakorolt ilyen erkölcsi nyomás a támogatója magának a „Császári Leirat a Katonáknak” elnevezésű rendeletnek. Egy történelmi bevezetővel kezdődik, ami a japán megfelelője az amerikai bevezetőknél, melyek Washington, Jefferson és az Alapító Atyák nevét említik. Japánban ez a rész az on és a csú idézésével éri el csúcspontját.

Mi [a császár] vagyunk a fej, és ti vagytok a test. Függenk tőletek, mint karjainktól és lábainktól. Az, hogy képesek leszünk-e megvédeni az országunkat és visszafizetni az őseink onját, azon múlik, hogy ti teljesítitek-e kötelezettségeiteket.

Majd a szabályok következnek: (1) A csú kötelezettségeinek teljesítése a legfőbb erény. A katona, legyen bármennyire képzett, akiben nem elég erős a csú, az csak egy bábu; a csú nélküli katonákból álló sereg a veszélyben csak csőcselék. „Ezért ne vezessen félre a közvélemény, ne avatkozz bele a politikába, hanem őszintén kövesd a csút, és ne feledd, hogy a gi (becsületesség) nehezebb, mint egy hegy, míg a halál könnyebb egy madártollnál.” (2) A második parancs szerint a hadseregben elfoglalt helynek megfelelően figyelni kell a külső megjelenésre és viselkedésre. „Úgy tekints feljebbvalóid parancsaira, mintha azokat közvetlenül Mi adtuk volna ki”, és megfontoltan bánj az alacsonyabb rangúakkal. (3) A harmadik a vitézség. Az igazi vitézség különbözik a „vérben úszó barbár tettektől”, és úgy határozzák meg, hogy „soha nem lebecsülni egy alacsonyabb rangút, vagy félni egy felettestől. Így azoknak, akik nagyra becsülik a vitézséget, mindennapi kapcsolataikban a szelídséget kell első helyre helyezniük, és célul kell kitűzniük, hogy elnyerjék mások szeretetét és megbecsülését”. (4) A negyedik parancs „a magánkapcsolatokban való állhatatosság megőrzésével” szembeni figyelmeztetés, és (5) az ötödik a mértékletességre szólít fel. „Ha nem az egyszerűséget tűzöd ki célodul, elpuhult és léha leszel, és hajlamos a pazar és mértéktelen életre; végül önző és hitvány leszel, és az alantasság végső fokára süllyedsz, így sem a hűség, sem a vitézség nem tud majd megmenteni a világ megvetésétől... Aggodalomtól gyötörve, hogy ez nehogyan történjen, ezennel megismételjük figyelmeztetéseinket.”

A Leirat utolsó bekezdése ezt az öt szabályt „a világ igazsága és erénye változatlan törvényeinek” nevezi. Ezek képezik „katonáink és tengerészeink lelkét”.

És ezen öt szabály „lelke” az őszinteség. Ha a szív nem őszinte, a szavak és tettek, legyenek bár jók, pusztán színlelések, és mind nem használ semmit. „Ha a szív őszinte, minden megvalósítható.” Az öt szabály így „könnyen betartható és gyakorolható”. Jellegzetesen japán, hogy az őszinteséget legvégül toldották hozzá, miután minden erényt és kötelezettséget felsorakoztattak. A japánok a kínaiakkal ellentétben nem gondolják, hogy minden erény a jóindulatú szív készítésein alapszik; ők először felállítják a köteleességek szabályait, és majd a végén adják hozzá a követelményt, hogy ezeknek teljes szívvel, teljes lélekkel, teljes erővel kell eleget tenni.

Az őszinteség ugyanilyen jelentéssel bír a nagy buddhista szekta, a zen tanításaiban is. Szuzukinak a zenről szóló nagyszerű áttekintésében szerepel egy mester és tanítványa között lezajlott párbeszéd:

Szerzetes: Azt értem, hogy amikor egy oroszlán megragadja ellenfelét, legyen az egy mezei nyúl vagy egy elefánt, minden erejét felhasználja. Mondd meg kérlek, mi az az erő!

Mester: Az őszinteség ereje (szó szerint a nemcsalás ereje).

Az őszinteség, vagyis a nemcsalás azt jelenti, hogy „egész lényét kifejti”, zen kifejezéssel élve „működésben az egész test”..., ahol semmit sem tartalékolnak, semmit sem lepleznek, semmi sem megy kárba. Amikor valaki így él, azt mondják róla, hogy arany-sörényű oroszlán; ő a férfiasság, az őszinteség, a teljes odaadás szimbóluma, isteni ember.

Az „őszinteség” szó sajátosan japán jelentéseire felületesen már utaltunk. A makoto nem azt jelenti, amit az őszinteség [sincerity] az angol használatban. Egyszerre jelent annál sokkal kevesebbet és sokkal többet. A nyugatiak mindig hamar észreveszik, hogy sokkal kevesebbet jelent, mint az ő nyelvükben, és gyakran mondják, hogy amikor egy japán valakit nem őszintének mond, akkor az csak annyit jelent, hogy a másik ember nem ért vele egyet. Van ebben némi igazság, mivel amikor Japánban valakit „őszintének” neveznek, az független attól, hogy „tényleg” a lelkében uralkodó szeretet vagy gyűlölet, elhatározás vagy meglepődés alapján cselekszik-e. Az a fajta jóváhagyás, amit az amerikaiak úgy fejeznek ki, hogy „őszintén örült, hogy találkoztunk”, „őszintén elégedett

volt”, <sup>[40]</sup> ismeretlen Japánban. Egész sor közmondásos kifejezésük van az ilyen „őszinteség” lekicsinylésére. Gúnyosan mondják, hogy „nézd csak azt a békát, amikor kitérja a száját, feltárul az egész belseje”; „mint a gránátalma, ha kinyitja a száját, látszik minden, ami a szívében van”. Szégyen „kibeszélni az érzéseket”, mert azzal az ember „feltárja” magát. Az „igazsághoz” való ilyen társítások, melyek oly fontosak az Egyesült Államokban, nem léteznek az „őszinteség” szó jelentésében Japánban. Amikor a japán fiú őszintétlenséggel vádolta a misszionáriust, eszébe sem jutott, hogy az amerikai „tényleg” meglepte a szegény fiú terve, aki egy fillér nélkül akart elmenni Amerikába. Amikor az elmúlt évtizedben a japán politikusok őszintétlenséggel vádolták az Egyesült Államokat és Angliát – ahogy egyfolytában tették –, nem gondolkoztak el, hogy vajon a nyugati nemzetek úgy cselekedtek-e, ahogy a valóságban érznek. Nem is azzal vádolták őket, hogy képmutatók – ami nem lett volna olyan súlyos vád. Hasonlóképpen, amikor a Leirat azt mondja, hogy „az őszinteség e szabályok lelke”, ez nem azt jelenti, hogy az erény, ami valamennyi erényt felülír, az a lélek tisztasága, aminek alapján az ember saját

belső készítetéseinek megfelelően fog cselekedni és beszélni. És semmi esetre sem jelenti azt, hogy megparancsolják, hogy őszinte legyen, függetlenül attól, hogy az ő meggyőződése mennyire különbözik másokétól.

Mindazonáltal a makotónak pozitív jelentései is vannak Japánban, és mivel a japánok annyira erősen hangsúlyozzák e fogalom erkölcsi szerepét, a nyugatiaknak sürgősen meg kell fejteni azt a jelentést, ahogy ők használják. A makoto alapvető japán értelmét jól illusztrálja A negyvenhét rónin története. Az „őszinteség” ebben a történetben a girihez kapcsolt plusz jel. Az „őszinte girit” az „egyszerű girivel” állítják szembe, és azt jelenti hogy a giri „örökérvényű példa”. A japánok ma is azt mondják, hogy „a makoto tartja ezt fenn”. Az „ez”, amire a kifejezés utal, a szöveggörnyezettől függően lehet a japán erkölcsi rendszer bármely szabálya, vagy a Japán Szellem által meghatározott bármilyen magatartás.

A háború alatt a japán gyűjtőtáborokban a használata pontosan olyan volt, mint A negyvenhét rónin történetében. Ez világosan mutatja, hogy milyen messzire terjedhet ki a logika, és hogy a jelentés mennyire ellentétessé válhat az amerikai használattal. A Japán-barát isszeiek (Japánban született amerikai emigránsok) azzal vádolták az Amerika-barát nisseiket (második generációs emigránsok), hogy hiányzik belőlük a makoto. Az isszeiek azt mondták, hogy a nisseieknek nincs olyan lelki minősége, ami a Japán Szellemet – ahogy a háború alatt hivatalosan meghatározták – „fenntartja”. Az isszeiek ezt egyáltalán nem úgy értették, hogy gyermekeik Amerika-barátsága képmutatás. És még jobban meggyőződtek arról, hogy nem képmutatásról van szó, amikor a nisseiek önkéntesként dolgoztak az amerikai hadseregben, és bárki számára nyilvánvaló volt, hogy fogadott hazájuk támogatását valódi lelkesedés sarkallta.

Az „őszinteség” alapvető jelentése, ahogy a japánok használják, a buzgalom, hogy a japán erkölcsi törvények és a Japán Szellem által feltérképezett „utat” kövessék. Legyenek rendkívüli esetekben bármilyen speciális jelentései is a makotónak, mindig úgy olvasható, mint a Japán Szellem néhány általánosan elismert aspektusának és az erények térképén felállított, a köz által elismert jelzőpóznának a dicsőítése. Amint valaki elfogadta a tényt, hogy az „őszinteség” nem az amerikai jelentéssel bír, ez az egyik leghasznosabb szó, amire minden japán szövegben fel kell figyelni, ugyanis csaknem csalhatatlanul állapítja meg azokat a pozitív erényeket, melyeket ma a japánok hangsúlyoznak. A makotót folyamatosan olyan ember dicsőítésére használták, aki nem haszonleső. Ez a japán erkölcsi rendszernek a haszonszerzéssel szemben hirdetett éles elutasítását tükrözi. A hasznot – amikor az nem a hierarchia természetes következménye – a kizsákmányolás eredményének tekintik, és a közvetítő, aki letér az útról, hogy hasznot húzzon a munkájából, gyűlölt uzsorássá válik. Mindig azt állítják róla, hogy „nem ismeri az őszinteséget”. A makotót a szenvedélymentes emberek dicséretére is használják, és ez az önfegyelmről alkotott japán elképzelést tükrözi. Egy japán, aki méltó arra, hogy őszintének nevezzék, soha nem kockáztatná, hogy megsértsen valakit, akit nem akart támadásra ingerelni, és ez azt a tant tükrözi, hogy az ember ugyanúgy felelősséggel tartozik tetteinek marginális következményeiért, mint magáért a tettért. Végül, csak az „állhat az emberek élén”, használhatja hatékonyan képességeit, és lehet mentes a lelki konfliktusoktól, aki makoto. Ez a három jelentés és még egy sereg másik meglehetősen

egyszerűen fejezi ki a japán erkölcsi rendszer homogenitását; arra a tényre utalnak, hogy valaki csak akkor lehet Japánban eredményes és konfliktusmentes, ha teljesíti a szabályokat.

Mivel ezek a japán „őszinteség” jelentései, ez az erény a Leirat és Okuma gróf szavainak ellenére nem egyszerűsíti le a japán erkölcsi rendszert. Nem teremt „alapot” az erkölcsiségnek, és nem ad neki „lelket” sem. Olyan hatványkitevő, amely bármely szám után helyesen téve megsokszorozza azt. A meglehetősen részrehajlás nélkül emeli négyzetre a 9-et, a 159-et, a 5-t vagy az x-et. Ugyanígy a makoto a japán erkölcsi rendszer bármely tételét magasabb hatványra emeli. Nem önálló erény, hanem a fanatikus hívő lelkesedése a hite iránt.

Bármit is próbáltak tenni a japánok az erkölcsi rendszerükkel, az atomisztikus maradt, és az erény alapelve megőrzi az egyensúlyt az egyik önmagában jó tett és egy másik tett között, ami önmagában szintén jó. Olyan ez, mintha a bridzs szabályai alapján építették volna fel az erkölcsi rendszerüket. Az a jó játékos, aki elfogadja a szabályokat, és azokon belül játszik. Megkülönbözteti magát a rossz játékosától, mert ő mérlegelésében fegyelmezett, és képes követni mások elsőként kijátszott kártyáit, pontosan tudva, hogy azok a játék szabályai alapján mit jelentenek. Úgy mondjuk, hogy a „Hoyle szerint”<sup>[41]</sup> játszik, és végtelenül sok részlet van, amit minden lépésénél számításba kell venni. Az esetlegesen előforduló véletleneket a játék szabályai felölelik, és a pontozásban előre megegyeznek. Az amerikai értelemben vett jó szándék irreleváns.

Bármely nyelvben az olyan kontextusok, amikor az emberek az önbecsülés elvesztéséről vagy megszerzéséről beszélnek, rávilágítanak az életszemléletükre. Japánban a „magunk tisztelete” azt jelenti, hogy mindig óvatos játékosnak mutatjuk magunkat. Nem azt jelenti, mint az angol használatban, hogy tudatosan alkalmazkodunk egy kiváló magatartási mintához – nem alázkodunk meg mások előtt, nem hazudunk, nem teszünk hamis vallomást. Japánban az önbecsülés (dzsicsó) szó szerint „nehéz én”,<sup>[42]</sup> és ellentéte a „könnyű és lebegő én”. Amikor azt mondja valaki, hogy „tisztelned kell magadat”, az azt jelenti, hogy „okosan kell mérlegelned minden tényezőt, melyet az adott szituáció maga után von, és nem szabad semmi olyat tenned, ami bírálatra ad okot, vagy ami csökkenti az esélyeidet a siker elérésében”. Az „önmagad tisztelete” gyakran pontosan ellentétes viselkedésre utal, mint amit az Egyesült Államokban jelent. Egy alkalmazott azt mondja, „tisztelnem kell magamat (dzsicsó)”, és ez nem azt jelenti, hogy ki kell állnia a jogaiért, hanem hogy nem szabad semmi olyat mondania a munkaadónak, ami miatt bajba kerülhet. A „tisztelned kell önmagadat” a politikai használatban is ugyanezzel a jelentéssel bír. Azt jelenti, hogy egy „nehéz ember” nem tiszteli magát, ha enged bármi olyan meggondolatlanságnak, mint a „veszélyes gondolatok”. Nem utal arra burkoltan, mint az Egyesült Államokban, hogy legyenek bár a gondolatok veszélyesek, az önbecsülés megköveteli, hogy a saját meggyőződésének és saját lelkiismeretének megfelelően gondolkodjon.

„Tisztelned kell önmagadat” – a szülők állandóan így figyelmeztetik serdülő gyermekeiket, és ez arra vonatkozik, hogy be kell tartani a helyes magatartás szabályait, és meg kell felelni mások elvárásainak. Így a lányt figyelmeztetik, hogy mozdulatlanul,



lábait illedelmesen tartva üljön, a fiúnak pedig edzenie kell magát, és megtanulni, hogy figyeljen mások tanácsaira, „mert ez az időszak fogja meghatározni a jövődet”. Amikor egy szülő azt mondja nekik, hogy „nem úgy viselkedtél, mint egy magát tisztelő ember”, akkor ez inkább azt jelenti, hogy a szabályoktól való eltéréssel vádolják, mintsem azt, hogy nem volt mersze kiállni az igazáért.

A paraszt, aki nem tudja visszafizetni adósságát a pénzt kölcsönzőnek, azt mondja magának, hogy „tisztelnem kellett volna magam”, de ez nem azt jelenti, hogy lustasággal vagy hitelezője előtti meghunyászkodással vádolja magát. Azt jelenti, hogy előre kellett volna látnia a veszélyt, és elővigyázatosabbnak kellett volna lennie. A közösségben magas rangot betöltő személy azt mondja, hogy „az önbecsülésem így kívánja”, és ez alatt nem azt érti, hogy meg kell felelnie a megbízhatóság és feddhetetlenség bizonyos alapelveinek, hanem hogy a családja pozícióját alaposan figyelembe véve kell az ügyet kezelnie; státusának teljes súlyát latba kell vetnie.

Az üzletember, aki azt mondja a vállalatáról, hogy „önbecsülést kell mutatnunk”, azt érti ezen, hogy meg kell kettőzni a körütekintést és az óvatosságot. Amikor egy ember arról beszél, hogy bosszút kell állnia, azt mondja, hogy „önbecsüléssel kell bosszút állni”, és ez nem áll összefüggésben azzal, hogy valaki rossz tettét jóval viszonzza, vagy bármilyen morális szabályokkal, amiket követni akar; olyan, mintha azt mondaná, „tökéletes bosszút kell állnom”, vagyis aprólékosan meg kell tervezni, és a szituációból adódó valamennyi faktort számításba kell venni. A legerősebb japán kifejezés az „önbecsülést önbecsüléssel megkétszerezni”, vagyis n-szeresen körütekintőnek lenni. Azt jelenti, hogy soha nem szabad elhamarkodott következtetést levonni. Azt jelenti, hogy mérlegelni kell a módokat és eszközöket, hogy se több, se kevesebb erőt ne fejtsünk ki, mint amennyi szigorúan szükséges a cél eléréséhez.

Az önbecsülés minden ilyen jelentése illeszkedik a japán életszemlélethez, mely úgy tekint a világra, mint ahol nagy odafigyeléssel, „a Hoyle szerint” (a szabályok szerint) kell mozogni. Az önbecsülés ilyen meghatározása nem engedi meg, hogy valaki a jó szándékot alibiként használja fel a hibájáért. Minden tettek megvan a következménye, és nem szabad ezek mérlegelése nélkül cselekedni. Helyes dolog nemes lelkűnek lenni, de előre kell látni, hogy a szívességünk elfogadója úgy fogja érezni, hogy „ont kell viselnie”. Óvatosnak kell lenni. Megengedhető mások bírálata, de csak akkor, ha szándékunkban áll viselni az illető megbántásából adódó minden következményt. Egy gúnyos mosolyra, mint amilyen a fiatal művész vádolta az amerikai misszionáriust, nem lehet mentség, hogy a misszionárius szándékai jók voltak; nem vette számításba, hogy lépése a sakktáblán milyen jelentéssel bír. Japán szempontból nézve teljesen fegyelmezetlen volt.

Az elővigyázatosságnak az önbecsüléssel való azonosítása ezért magában foglalja a mások cselekedeteiben megfigyelhető utalások iránti éberséget, és annak tudatosítását, hogy a többiek ítélkeznek felettünk. Azt mondják: „A világ miatt kell gyakorolni az önbecsülést (kell dzsicsó).” „Ha nem lenne a világ, nem kellene becsülnünk magunkat (dzsicsót gyakorolni).” Ezek annak szélsőséges kifejezései, hogy az önbecsülés kívülről szankcionált. Egyáltalán nem számolnak a helyes viselkedés belső ösztönzéseivel. Ahogy sok országban gyakran mondják, túlhangsúlyozzák az ügyet, és a japánok néha olyan

erősen reagálnak személyes bűneik felhalmozódására, mint a puritánok. Azonban szélsőséges megállapításaik helyesen rámutatnak, hogy mire esik a hangsúly Japánban. Sokkal inkább a szégyen, mintsem a bűn fontosságára.

Eltérő kultúrák antropológiai tanulmányozásában az egyik fontos dolog megkülönböztetni azokat a közösségeket, amelyek erősen hisznek a szégyenben, azoktól, amelyek a bűnben hisznek. Egy társadalom, mely az erkölcsiség abszolút standardjait hirdeti, és az ember lelkiismeretének kifejlesztésében bíz, légyegénél fogva a bűn kultúrája; azonban egy ilyen társadalomnak a tagja, mint például az Egyesült Államoké, ráadásként a szégyentől is szenvedhet, amikor esetlenséggel vádolja magát, ami egyáltalán nem bűn. Rendkívül bosszanthatja, ha nem az alkalomnak megfelelően öltözött fel, vagy ha egy nyelvbotlást követ el. Egy olyan kultúrában, ahol a szégyen a fő kényszerítő erő, az emberek olyan tettek miatt bosszankodnak, amitől mi azt várnánk, hogy bűnösnek érzik magukat. Ez a bosszankodás nagyon heves lehet, és nem lehet könnyíteni rajta gyónással vagy vezekléssel, mint a bűnön. A gyónás gyakorlata világi gyógy módunkban és számos vallási csoport által is használatos, melyek egyébként kevés hasonlóságot mutatnak. Tudjuk, hogy megnyugvást hoz. Ahol a szégyen a fő kényszerítő erő, az ember nem érez megkönnyebbülést, amikor nyilvánosságra hozza a hibáját, még ha azt csak egy gyóntatópap előtt teszi is. Így, ha a helytelen viselkedése „nem kerül a világ elé”, nem kell aggódnia, és a gyónás számára úgy tűnik, mintha csak arra lenne jó, hogy gondot okozzon. A szégyen kultúrái ezért nem gondoskodnak gyónásról, még az istenek felé sem. Inkább a jó szerencséért tartanak szertartásokat, mintsem a vezeklésért.

A valódi szégyenkultúra a helyes viselkedésre vonatkozó külső támogatásban hisz, nem úgy, ahogy a valódi bűnkultúra, mely a belsővé tett bűnre való ráébredésben hisz. A szégyen a más emberek kritikájára adott reakció. Szégyenérzetet kelt, ha nyilvánosan nevetségessé válunk és visszautasítanak, vagy ha azt képzeljük, hogy nevetségessé válunk. Ez minden esetben hatásos kényszerítő erő. Azonban közönségre van hozzá szükség, vagy arra, hogy az illető elképzelje a közönséget. A bűnnek erre nincs szüksége. Egy olyan országban, ahol a becsület azt jelenti, hogy a magunkról alkotott képnek megfelelően élünk, az egyén úgy is szenvedhet a bűn gondolatától, hogy senki nem tud a vétségéről, és a büntudattól a bűn bevallásával meg lehet szabadulni.

Az első puritánok, akik letelepedtek az Egyesült Államokban, megpróbálták egész etikájukat a bűnre alapozni, és minden pszichiáter tudja, hogy milyen problémái vannak a mai amerikaiaknak a tudatukkal. Azonban a szégyen egyre nagyobb teher az Egyesült Államokban, és a bűnt kevésbé érzik szélsőségesnek, mint a korábbi generációkban. Az Egyesült Államokban ezt az erkölcs lazulásaként értelmezik. Sok igazság van ebben, de ez azért van, mert mi nem várjuk el a szégyentől, hogy elvégezze az erkölcsi rendszer munkájának nehezét. Mi nem használjuk fel a szégyennel együtt járó heves személyes bánatot, hogy az erkölcsstan alapvető rendszere legyen. A japánok igen. Ha nem képesek követni a helyes viselkedés világos útjelzőit, ha nem tudják fenntartani az egyensúlyt a kötelezettségek között, vagy nem látják előre a véletlent, az szégyen (hadzsi). Azt mondják, hogy a szégyen az erkölcs alapja. Az iránta érzékeny ember eleget fog tenni a helyes viselkedés valamennyi szabályának. A „szégyent ismerő embert” hol „erényes

embernek”, hol „becsületes embernek” fordítják. A szégyen a japán etikában ugyanolyan kitüntetett helyet foglal el, mint a „tisztá lelkiismeret”, a „jóban lenni Istennel” vagy a bűn elkerülése a nyugati etikában. Így logikus következmény, hogy az ember nem fog bűnhődni a túlvilágon. A japánok számára – az indiai szutrákat ismerő papokat kivéve – ismeretlen az evilági érdemeken alapuló reinkarnáció elképzelése, és – néhány, a keresztény tanításokat magáévá tevő megtértet kivéve – nem fogadják el a halál utáni jutalmat és büntetést, illetve a paradicsomot és a poklot.

A szégyen elsősége a japánok életében azt jelenti, amit bármely törzsnél vagy nemzetnél, ahol mélyen átérzik a szégyent, vagyis hogy minden ember ügyel arra, hogy a nyilvánosság hogyan vélekedik a tetteiről. Elég, ha elképzeli, hogy mi lesz a véleményük, és a mások véleményéhez igazítja cselekedeteit. Ha mindenki azonos szabályok szerint játszik, és kölcsönösen támogatják egymást, a japánok vidámak és gondtalanok. Fanatikussá válhatnak, ha úgy érzik, hogy ezzel tesznek eleget Japán „küldetésének”. Akkor a legsebezhetőbbek, amikor megpróbálják értékeiket idegen országokba exportálni, ahol nincsenek meg az általuk helyesnek tartott viselkedés formális jelzőoszlopai. Kudarcot vallottak a Nagy Kelet-Ázsia „jó szándékú” küldetésével, és sokuk őszintén neheztelt a kínaiak és a Fülöp-szigetiek velük szembeni viselkedéséért.

Azok a japánok, akik tanulmányi vagy üzleti céllal jöttek az Egyesült Államokba, és akiket nem nacionalista érzések motiváltak, szintén gyakran mélyen átéreztek gondos oktatásuk „kudarcát”, amikor megpróbáltak egy kevésbé mereven megrajzolt világban élni. Úgy érezték, hogy erényeik nem jól exportálhatók. Nem olyan egyetemes dolgokkal érvelnek, mint hogy minden embernek nehéz kultúrát váltani. Valami többet próbálnak elmondani, és néha szembeállítják saját nehézségeiket az amerikai élethez való igazodáskor az általuk ismert kínaiak és sziámiak kisebb nehézségeivel. A sajátosan japán probléma, ahogy ők látják, abban áll, hogy arra nevelték őket, hogy higgyenek egy olyan biztonságérzetben, amit az ad, hogy mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ők egy szabályrendszernek engedelmeskednek. Amikor a külföldiek megfélekednek ezekről a konvenciókról, a japánok tanácstalanokká válnak. Hasonló aprólékosan kidolgozott konvenciókat próbálnak felfedezni, amelyek szerint a nyugatiak élnek, és amikor nem találják azokat, néhányan arról beszélnek, hogy dühöt éreznek, mások meg arról, hogy mennyire megrémülnek.

Egy kevésbé szigorú kultúrában megélt ilyen tapasztalatait senki sem írta le hitelesebben, mint Misima kisasszony<sup>[43]</sup> Az én keskeny szigetem<sup>[44]</sup> című életrajzában. Mindent megtett, hogy amerikai egyetemre járhasson, és leküzdve konzervatív családjá ellenállását azzal szemben, hogy ösztöndíjas diákként ont fogad el egy amerikai testülettől, Wellesley-be ment. Azt mondja, hogy a tanárok és a lányok csodálatosan kedvesek voltak, de úgy érezte, hogy ezzel minden csak még nehezebb lett. „A japánok általános jellemzője, vagyis hogy büszke vagyok a tökéletes viselkedésemre, keserűen sérült. Mérgező voltam magamra, hogy nem tudom, itt hogyan kell helyesen viselkedni, és a környezetemre, mely úgy tűnt, hogy kigúnyolja múltbeli neveltetésemet. A harag e meghatározhatatlan, de mélyen gyökerező érzésén kívül nem maradt más érzélem bennem.” Úgy érezte magát, „mint aki egy idegen bolygóról került ide olyan

érzésekkel és érzelmekkel, amelyek használhatatlanok ebben a másik világban. Japán neveltetésem, mely megköveteli, hogy minden mozdulat elegáns legyen, és minden kiejtett szó megfeleljen az illemnek, különösen érzékeny és zavarttá tett ebben a környezetben, ahol társadalmi értelemben teljesen vak voltam". Ez két-három évvel azelőtt volt, hogy lenyugodott, és kezdte elfogadni a felajánlott szívéllyességet. Az amerikaiak az ő szavaival élve „kifinomultan bizalmaskodva” élnek. Azonban „a bizalmaskodást azzal, hogy szemtelenség, három éves koromban kiölték belőlem”.

Misima szembeállítja az Amerikában megismert japán lányokat a kínai lányokkal, és magyarázata megmutatja, hogy mennyire másként hatott rájuk az Egyesült Államok. A kínai lányoknak olyan „tartása és társas természete volt, ami hiányzott a legtöbb japán lányból. Ezek a felsőbb osztálybeli kínai lányok számomra a világ legkifinomultabb teremtményeinek tűntek, valamennyiükből királyi méltósághoz közelítő kecsesség áradt, és úgy tűnt, mintha ők lennének a világ igazi úrnői. Bátorságuk és fenséges higgadtságuk, melyet a legkevésbé sem zavart a gépek és a sebesség e hatalmas civilizációja, éles ellentétben állt a japán lányok félénkségével és túlérzékenységével, rámutatva a társadalmi háttér néhány alapvető különbségére”.

Misima sok japánhoz hasonlóan úgy érezte magát, mintha egy kiváló teniszjátékos lenne, aki egy krikett-bajnokságon indult. A jártassága nem számított. Úgy érezte, hogy amit tanult, az nem hozható át az új környezetbe. A nevelés, aminek engedelmességet, használhatatlan volt. Az amerikaiak e nélkül is boldogultak.

Ha a japánok egyszer bármennyire kis mértékben is, de elfogadták a kevésbé meghatározott szabályokat, amelyek az Egyesült Államokban irányítják az életet, nehezen tudják elképzelni, hogy újra képesek lennének megbirkózni régi japán életük korlátozásaival. Néha úgy emlegetik, mint egy elveszett paradicsomot, máskor mint egy „igát”, néha mint „börtönt”, vagy mint egy „kis edényt”, amiben törpefát tartanak. Amíg a miniatűr fenyő gyökerei a virágcserep falain belül maradnak, az eredmény egy műalkotás, mely egy elragadó kertet díszít. Azonban ha egyszer kiültetik szabad talajba, a törpefenyőt soha többé nem lehet visszatenni az edénybe. Úgy érzik, hogy többé nem lehetnek díszek abban a japán kertben. Nem tudnak újra megfelelni az elvárásoknak. Ők az erény japán dilemmáját a legintenzívebb formájában tapasztalták meg.

## ÖNFEGYELEM

EGY KULTÚRA ÖNFEGYELME más kultúrából származó megfigyelő számára mindig irrelevánsnak tűnhet. A fegyelmezési technikák maguk elég világosak, de mire megy ki az egész? Mivégre történik az ízületek szándékos nyújtása, az összpontosítás a köldökre, vagy a vagyon kuporgatása? Miért kell koncentrálni ezen önkínzások egyikére, és lemondani ugyanakkor néhány – a külső szemlélő szerint valóban fontos és nevelést igénylő – ösztönzésről? Amikor a megfigyelő egy olyan országból jön, amely nem tanítja az önfegyelem technikáit, és olyan emberek közé kerül, akik különösen támaszkodnak ezekre, akkor a lehető legnagyobb a félreértés lehetősége.

Az Egyesült Államokban az önfegyelem technikái és hagyományos módszerei viszonylag fejletlenek. Az amerikaiak úgy vélik, hogy egy ember, aki felmérte a lehetőségeit a személyes életében, fegyelmezni fogja magát, ha szükséges, hogy elérje a kitűzött célt.

Hogy megteszi-e vagy sem, az a becsvágyától, a lelkiismeretétől, vagy ahogy Veblen [45] nevezte, a „szakmai hajlamától” függ. Elfogadhat aszkétikus szabályokat, hogy játszasson egy futballcsapatban, vagy feladhat minden szórakozást, hogy zenészé képezze magát, vagy hogy sikeres legyen az üzletben. Lelkiismerete miatt elkerülheti a bajt és a könnyelműséget. Azonban az Egyesült Államokban az önfegyelmet magát, mint technikai nevelést, sajátos esetekben való alkalmazásától eltekintve nem kell úgy tanulni, mint a számtant. Az ilyen technikákat, ha előfordulnak az Egyesült Államokban, bizonyos európai vallási vezetők vagy Indiában kifejlesztett tanokat hirdető hindu vallásoktatók tanítják. Még a meditáció és az imádkozás Szent Teréz vagy Keresztes János [46] által tanított és gyakorolt vallásos önfegyelme is alig maradt fenn az Egyesült Államokban.

Azonban a japánok úgy vélik, hogy egy középiskolai vizsgát tevő fiúnak, egy vívómérkőzésen résztvevő férfiúnak vagy annak, aki egyszerűen csak arisztokrataként éli életét, szüksége van önmaga nevelésére, ami nagyban különbözik az olyan specifikus dolgok megtanulásától, amelyeket elvárnak tőle, amikor próbára teszik. Teljesen mindegy, hogy milyen tényeket biflázott be a vizsgájára, hogy mennyire jártas a kardvívásban, vagy hogy mennyire gondosan kiművelt a modora, félre kell tennie a könyveit, a kardját és nyilvános megjelenését, és egy különleges gyakorlaton kell keresztülmennie. Természetesen nem minden japán veti alá magát ezoterikus gyakorlatoknak, de még akik nem is teszik ezt, azok életében is elismert helye van az önfegyelem kifejezőmódjának és gyakorlatának. A japánok minden társadalmi osztályban magukat és másokat is az általános érvényű fizikai önkontroll és önuralom fogalmainak sajátos rendszere alapján ítélik meg.

Az önfegyelemmel kapcsolatos elképzeléseik sematikus feloszthatók azokra, amelyek képességet adnak, és azokra, amelyek valami többet. Ezt a valami többet jártasságnak nevezem. A kettő elválik Japánban, különböző eredmény beteljesülése felé mutat az emberi pszichében, különböző logikai alapokkal bír, és különböző jelek alapján ismerhető fel. Az első típus, vagyis az önfegyelmzés képességének számos példáját már leírtuk. A

katonatiszt, aki azt mondta az embereinek, akiknek békeidőben 60 órát kellett menetelnie alig tíz perces alvási lehetőségekkel, hogy „azt már tudják, hogy hogyan kell aludni; azt kell gyakorolniuk, hogyan maradjanak ébren”, annak ellenére, hogy számunkra túlzó követelésnek tűnik, csak a megfelelő magatartás elérésére törekedett. Ő csak a japán lelki kontroll általánosan elfogadott alapelvét hangoztatta, vagyis hogy a léleknek a csaknem korlátlanul idomítható test felett kell állnia, és a testnek magának nincsenek a közérzetet meghatározó szabályai, amelyeket az ember önhatalmúlag figyelmen kívül hagy. Az „emberi érzések” egész japán elmélete ezen alapszik. Amikor az élet igazán komoly dolgairól van szó, a test szükségleteit, melyek különben elfogadottak és gyakoroltak, drasztikusan alá kell rendelni. Teljesen mindegy, hogy az önfegyelem milyen árán, de kifejezésre kell juttatni a Japán Szellemet.

Azonban az, hogy a japánok álláspontját így fejezzük ki, azzal a veszéllyel járhat, hogy félreértelmezzük az előfeltevésüket. Ugyanis az átlagos amerikai használatban a „bármilyen önfegyelem árán” majdnem ugyanazt jelenti, mint a „bármilyen önfeláldozás árán”. Gyakran azt is jelenti, hogy „bármilyen személyes frusztráció árán”. A fegyelem amerikai elmélete – legyen az kívülről előírt, vagy belső ellenőrző lelkiismeret – azt jelenti, hogy a gyerekkortól kezdve a férfiaknak és nőknek szabadon elfogadott, vagy a hatalom által rájuk kényszerített fegyelem által kell szocializálódni. Ez frusztráció. Az egyén rossz néven veszi kívánságainak ilyen megnyirbálását. Áldozatot kell hoznia, és szükségszerűen agresszív érzések ébrednek benne. Ez nem csak sok amerikai hivatásos pszichológus álláspontja. Ez az a filozófia is, amely alapján az egyes generációkat a szülők otthon felnevelték, és ezért a pszichológusok analízise a saját társadalmunkban nagyrészt igaz is. Egy gyereknek egy bizonyos órában „kell” lefeküdni, és a szülei magatartásából azt tanulja meg, hogy a lefekvés egy frusztráció. Számtalan otthonban heves éjszakai csatával mutatja ki nemtetszését. Ő már egy fiatal megfertőzött amerikai, aki úgy tekint az alvásra, mint amit valakinek meg „kell” tenni, és ellenszegül. Az anyja előírja, hogy vannak bizonyos dolgok, amiket meg „kell” ennie. Ez lehet zabkása, spenót, kenyér vagy narancslé, de az amerikai gyerek megtanul tiltakozni az ételek ellen, amiket meg „kell” ennie. Arra a következtetésre jut, hogy az „egészséges” ételek nem jó ízűek. Ez egy amerikai konvenció, ami idegen Japánban és még néhány nyugati országban is, mint például Görögországban. Az Egyesült Államokban a felnőtté válás az ételekkel kapcsolatos frusztráció alóli felszabadulás. Egy felnőtt jó ízű ételeket ehelyett az egészségesek helyett.

Azonban az alvással és az étellel kapcsolatos ilyen elképzelések az önfeláldozás egész nyugati koncepciójához viszonyítva nem jelentősek. Standard amerikai doktrína, hogy a szülők hatalmas áldozatot hoznak a gyermekeikért, hogy a feleségek feláldozzák karrierjüket a férjeikért, a férfiak feláldozzák szabadságukat, hogy kenyérkeresők legyenek. Az amerikaiaknak nehéz felfogni, hogy néhány társadalomban a férfiak és a nők nem ismerik el az önfeláldozás szükségességét. Pedig ez igaz. Az ilyen társadalmakban az emberek azt mondják, hogy a szülők természetesen elragadónak találják gyermekeiket, a nők mindennél jobban szeretik a házasságot, és a családja fenntartásáért kereső férfi vadászként vagy kertészként kedvenc mesterségét űzi. Miért beszélnek önfeláldozásról? Amikor egy társadalom ezeket a magyarázatokat

hangsúlyozza, és megengedi az embereknek, hogy ezek szerint éljenek, az önfeláldozás fogalmát nehezen ismerik el.

Más kultúrákban mindazon dolgokat, melyeket, mint az Egyesült Államokban, „áldozatként” tesznek meg más embereknek, kölcsönös cserének tekintik. Vagy olyan befektetéseknek, melyeket később fognak visszafizetni, vagy korábban kapott értékek viszonzásainak. Az ilyen országokban még az apa és fia közti viszonyt is így lehet felfogni. Amit az apa tesz a gyermek fiáért, a fiú azt fogja tenni az apjáért annak idősebb korában és halála után. Minden üzleti kapcsolat népi egyezség, amely mialatt természetben gyakran egyenlőséget biztosít, rendszerint arra kötelezi az egyik felet, hogy védjen, a másikat, hogy szolgáljon. Ha a juttatásokat mindkét fél előnynek tekinti, egyikük sem tartja áldozatnak a kötelességeit.

A másokkal szembeni szolgáltatások mögött álló megerősítés Japánban természetesen a reciprocitás, mind természetben, mind a kiegészítő kötelezettségek hierarchikus cseréjében. Ezért az önfeláldozás erkölcsi helyzete nagyban eltér az amerikaiétól. A japánok a keresztény misszionáriusok áldozatról szóló tanításait különösen kifogásolják. Úgy érvelnek, hogy egy jó embernek nem szabad frusztrációként gondolnia arra, amit másokért tesz. „Amikor olyat teszünk, amit te önfeláldozásnak hívsz – mondta nekem egy japán –, azért tesszük, mert szeretnénk, vagy mert jódolog. Nem sajnáljuk magunkat. Teljesen mindegy, hogy tulajdonképpen milyen sok dolgot adtunk fel másokért, nem gondoljuk, hogy ez szellemileg magasra emelne minket, vagy hogy »jutalom« járna érte.” Az, aki a japánokéhoz hasonló bonyolult kölcsönös kötelezettségek köré szervezi az életét, természetesen irrelevánsnak találja az önfeláldozást. Mindent megtesznek, hogy teljesítsék a szélsőséges kötelezettségeket, de a reciprocitás hagyományos megerősítése megakadályozza, hogy önsajnálatot, önelégültséget érezzenek, ami oly könnyen előfordul a sokkal individualistább és a versenyt alapnak tekintő országokban.

Azért, hogy az amerikaiak megértsék az általános önfegyelmű gyakorlatokat Japánban, egyfajta sebészeti operációt kell végrehajtanunk az „önfeláldozásról” alkotott elképzelésünkön. Ki kell vágnunk az „önfeláldozás” és „frusztráció” kinövéseit, melyek kultúránkban e fogalom köré gyűltek. Japánban az ember arra neveli magát, hogy jó játékos legyen, és a japán magatartás szerint a tanulásnak a bridzset játszóhoz hasonlóan az áldozat tudatosítása nélkül veti alá magát. Természetesen a nevelés szigorú, de ez a dolgok természetéből ered. A gyerek boldognak születik, de nem képes „ízlelni az életet”. Csak lelki gyakorlatok (vagy önfegyelem; sújód) révén nyerhet egy férfi vagy egy nő erőt, hogy teljes életet éljen, és „érezze az ízt” az életnek. Ezt a kifejezést általában úgy fordítják, hogy „csak így élvezheti az életet”. Az önfegyelem „építi fel a hasat (az önuralom helyét)”; tágítja az életet.

Japánban a „képességet” adó önfegyelem alapja, hogy jobbá teszi az ember életvezetését. Azt mondják, hogy a tanulás kezdetén érzett türelmetlenség idővel elmúlik, míg végül megszeretjük a tanulást vagy feladjuk. Az inas az üzlet hasznára válik, a fiú dzsúdót (dzsiudzsicu) tanul, a fiatal feleség alkalmazkodik az anyósa igényeihez; érthető, hogy a tanulás elején a férfi és a nő még nincs hozzászokva az új elvárásokhoz, és szabadulni akar ettől a sújótól. Az apjuk ilyenkor beszél velük és azt mondja: „Mit akarsz? Az élet megízleléséhez szükség van tanulásra. Ha feladod, és egyáltalán nem

képzéd magad, akkor ennek természetes következményeként boldogtalan leszel. Ha ez megtörténik, nem foglak megvédeni a közvéleménytől." A sújő, ahogy gyakran mondják, eltávolítja „a test rozsdáját”. Így az ember fényes, éles kard lesz, és természetesen ez az, amire igazán vágyik.

Bármennyire hangsúlyozzák is, hogy az önfegyelem az egyén hasznára válik, ez attól még nem jelenti azt, hogy azok a szélsőséges cselekedetek, amelyeket a japán szabályrendszer gyakran elvár, ne lennének komoly frusztrációk, és hogy ezek a frusztrációk ne vezetnének agresszív ösztönzésekhez. Ezt a különbséget a játékok és a sportok esetében az amerikaiak is megértik. A bridzs bajnok nem panaszkodik az önfeláldozásról, ami ahhoz kellett, hogy megtanuljon jól játszani; nem nevezi frusztrációnak az órákat, amiket arra fordított, hogy profi legyen. Mindazonáltal az orvosok azt mondják, hogy néhány esetben az a hatalmas figyelem, ami akkor szükséges, amikor valaki nagy tétért vagy egy bajnoki címért játszik, nem független a gyomorfekélytől és a túlzott fizikai feszültségtől. Ugyanez történik az emberekkel Japánban. Azonban a reciprocitás megerősítése és a japán meggyőződés miatt, mely szerint az önfegyelem az egyén előnyére válik, sok minden könnyűnek tűnik nekik, ami az amerikaiak számára elviselhetetlen. Sokkal jobban odafigyelnek, hogy megfelelően viselkedjenek, és kevesebb kifogást engednek meg maguknak, mint az amerikaiak. Nem túl gyakran keresnek bűnbakot az étellel való elégedetlenségükért, és nem túl gyakran engednek az önsajnálatnak, mert nem rendelkeznek azzal, amit az amerikaiak átlagos boldogságnak neveznek. Arra tanították őket, hogy sokkal nagyobb figyelmet fordítsanak „a test rozsdájára”, mint amennyire az az amerikaiak körében általános.

A „képeséget” adó önfegyelem mögött és fölött ott van még a „jártasság” síkja. Ez utóbbi japán technikái nem váltak érthetőbbé a nyugati olvasók számára az ezekről író japán szerzők műveit olvasva sem, és a nyugati tudósok, akik e témára specializálódtak, gyakran nagyon felületesen bántak velük. Néha „különcségeknek” nevezték őket. Egy francia tudós írja, hogy mind „ellenkeznek a józan ésszel”, és hogy a Zen kultusz, minden fegyelmező szekta leghatalma-sabbika, „komoly ostobaságok szövedéke”. Azonban a célok, amiket a technikáik meg akarnak valósítani, nem kideríthetetlenek, és az egész téma jelentősen megvilágítja a japán pszichológiai szerkezetet.

Egész sor japán kifejezés nevezi meg azt a lelkiállapotot, amit az önfegyelemben jártas embernek el kell érni. E fogalmak közül néhányat színészekre, néhányat vallási fanatikusokra, néhányat vívókra, néhányat nyilvános szónokokra, néhányat a teaszertartás mestereire használnak. Mindegyik rendelkezik ugyanazzal az általános jelentéssel, de ezek közül én csak a muga szót emelem ki, mely szót a felsőbb osztály körében virágzó Zen buddhizmus használt. A jártasság ezen állapotának leírása azokat a tapasztalatokat jelöli, legyenek azok világiak vagy vallásosak, amikor „egy hajszálnyi különbség sincs” az ember akarata és tettei között. A kibocsátott elektromosság közvetlenül halad a pozitív pólusból a negatív felé. Az olyan emberek esetében, akik nem jutottak el a jártassáig, egyfajta szigetelő fal áll az akarat és a tett között. Ezt „figyelő énnék”, „zavaró énnék” nevezik. Ha speciális neveléssel eltávolították ezt, akkor a jártas ember teljesen elveszíti az érzést, hogy „cselekszem”. Az áram szabadon halad. A tett



nem igényel erőfeszítést. Egy pontúvá <sup>[47]</sup> válik. A tett tökéletesen visszaadja a képet, amit a cselekvő személy a fejében megrajzolt.

Japánban a legmindennapibb emberek is ezt a fajta „jártasságot” keresik. Sir Charles Eliot, a nagy angol buddhizmuskutató beszél egy iskolás lányról, aki egy ismert misszionáriushoz fordult Tokióban, és azt mondta, hogy szeretne keresztény lenni. Amikor ennek okáról kérdezték, azt felelte, hogy a legnagyobb vágya, hogy felszálljon egy repülőgéppel. Amikor arra kérték, hogy magyarázza el a kapcsolatot a repülők és a kereszténység között, azt válaszolta, hogy azt mondták neki, mielőtt felszáll a repülő, a lelkében nagy nyugalomnak és rendnek kell uralkodnia, amihez pedig csak vallási gyakorlatok által juthat el. Azt gondolta, hogy a vallások között valószínűleg a kereszténység a legjobb, és ezért eljött, hogy tanítsák őt. <sup>[48]</sup>

A japánok nem csak a kereszténységet és a repülőgépeket kapcsolják össze; a nyugodt és rendezett lélekre való nevelést összekapcsolják a pedagógiai vizsgával, egy beszéd megtartásával, vagy egy politikus pályafutásával. Az egy-pontúságra való technikai nevelés számukra vitathatatlan előnyt jelent szinte mindenben.

Sok civilizáció fejlesztett ki ilyen típusú technikákat, de a japán célok és módszerek teljesen egyedi, szembetűnő jellemzőkkel bírnak. Ez azért különösen érdekes, mert e technikák közül sok Indiából ered, ahol jógaként ismertek. Az önhipnózis, a koncentráció, az érzékek kontrolljának japán technikái még mindig rokonságot mutatnak az indiai gyakorlatokkal. Hasonló módon nagy hangsúlyt fektetnek az elme kiürítésére, a test mozdulatlanságára, ugyanazon kifejezés tízezerszer való megismétlésére, a figyelemnek egy választott szimbólumra való összpontosítására. Még mindig felismerhető az Indiában használt terminológia is. Azonban a kultusz ilyen csupasz vázán túl a japán változatnak szinte alig van közös vonása a hinduizmussal.

Indiában a jóga az aszketizmus egy szélsőséges irányzata. Egy mód arra, hogy kiszabaduljanak a reinkarnáció körforgásából. Az embernek ez a szabadulás, a nirvána az egyetlen menekülés, és az emberi vágyakozás az akadály az odavezető úton. Ezekről a vágyaktól kiéheztetéssel, bántalmazással, önkínzással lehet megszabadulni. Ezekkel az eszközökkel az ember elérheti a szentséget, és megvalósíthatja a spiritualitást és az egyesülést a gondviselővel. A jóga egy mód arra, hogy hátat fordítsunk a test világának, és kimeneküljünk az emberi hiábavalóság taposómalmából. Mód arra is, hogy megragadjuk a spirituális erőket. A célhoz vezető utazás annál gyorsabb, minél szélsőségesebb az aszketizmus.

Ez a filozófia idegen Japánban. Bár Japán nagy buddhista nemzet, a lélekvándorlás és a nirvána képzete sosem képezte részét az emberek buddhista hitének. Néhány buddhista pap személy szerint elfogadta ezeket a tanokat, de sosem befolyásolták a szokásokat és a közfelfogást. Egyetlen állatot vagy bogarat sem kíméltek Japánban csak azért, mert megölésével egy más testbe vándorolt emberi lelket pusztítanak el. A japán temetési szertartások és a születési rítusok híján vannak a reinkarnáció ciklusáról alkotott valamennyi képzetnek. A lélekvándorlás nem a gondolkodás japános mintája. A nirvána szintén nemcsak az átlagembereknek nem jelent semmit, de maga a papság volt az, aki módosította és megszüntette azt. A tudós papok kijelentették, hogy a „megvilágosodott”

ember (szatori) már a nirvánában van; a nirvána az itt és most kategóriája, és az ember egy fenyőfában vagy egy vadmadárban is „látja a nirvánát”. A japánok mindig közönyösek voltak a túlvilággal kapcsolatos látomások iránt. Mitológiájuk az istenekről szól, nem a halál utáni életről. Elutasították a halál utáni különböző jutalom és büntetés buddhista elképzeléseit is. Minden ember, a legutolsó paraszt is Buddhává válik, amikor meghal; a házi szentélyben a családi emléktáblán az áll: „a Buddhák”. Egyetlen más buddhista ország sem használ ilyen kifejezéseket. Ha egy nép ilyen merészen beszél átlagos halottairól, akkor érthető, hogy nem tűz ki a nirvána eléréséhez hasonló nehéz célokat. Nem szükséges, hogy az ember, aki Buddhává válik, azzal érje el az abszolút vég célját, hogy egész életében sanyargatja testét.

Ugyanígy idegen Japánban az a tan is, hogy a test és a lélek összebékíthetetlen. A jóga egy technika a vágy kiküszöbölésére, és a vágy helye a testben van. A japánoknak azonban nincs ilyen tanításuk. Az „emberi érzések” nem Gonoszak, és az érzéki örömek élvezete a bölcsesség része. Az egyetlen feltétel, hogy fel kell áldozni őket az élet komoly kötelességeinek oltárán. Ezt a nézetet a logikus végső határig vitték el a jóga kultusszal való japán bánásmódban: nemcsak minden önkínzást hagytak ki, de a kultusz Japánban még csak nem is aszkétikus. Még a visszavonult életet élő „megvilágosodottak” is, akiket ugyan remetéknek neveztek, általában feleségükkel és gyermekeikkel éltek kényelemben az ország valamely elragadó pontján. Feleségük társaságát és még az egymás után születő gyermekeket is teljesen összeegyeztethetőnek tartották a szentségükkel. Valamennyi közül a legnépszerűbb buddhista szektában a papok egyébként is megnősülnek és családot alapítanak; Japán mindig is nehezen fogadta el azt az elméletet, hogy a lélek és a test összeegyeztethetetlen. A „megvilágosodottak” szenthez illő életmódja önfegyelmező meditációkból és az élet leegyszerűsítéséből állt. Nem viseltek piszkos ruhát, nem voltak vakok a természet szépsége, illetve süketek a húros hangszerek dallamai iránt. A szentek kifinomult versek írásával, a teaszertartás rítusaival, a hold és a virágzó cseresznyefák „nézésével” töltötték napjaikat. A Zen kultusz arra utasítja híveit, hogy „három dolog: a ruházat, az étel és az alvás hiányát” kerüljék el.

A jóga filozófia végső tana, vagyis hogy az általa tanított misztikus technikák annak gyakorlóját transzállapotba juttatják, és egyesülhet a világmindenséggel, szintén idegen Japánban. A misztikus technikákat bárhol gyakorolták is a világon, akár a primitívek, akár a mohamedán dervisek, akár az indiai jógik vagy a középkori keresztények, vallásuktól függetlenül szinte általánosan egyetértettek, hogy „eggyé válnak az istennel”, és hogy „nem evilági” ekstázist tapasztalnak meg. A japánoknak vannak misztikus technikáik, de miszticizmus nélkül. Ez nem azt jelenti, hogy nem esnek révületbe. De igen. Azonban a révületre is úgy tekintenek, mint egy technikára, ami megtanítja az embert az „egy pontúságra”. Nem nevezik ekstázisnak. A Zen még azt sem mondja, mint a miszticizmus más országokban, hogy a révületben az érzékek hatályon kívül helyeződnek; azt mondják, hogy ezzel a technikával a „hat” érzék különösen éles állapotba kerül. A hatodik érzék a lélekben lakozik, és a gyakorlással a szokásos öt fölé emelkedik, de az ízeletnek, a tapintásnak, a látásnak, a szaglásnak és a hallásnak a révület alatt megvannak a maga saját speciális gyakorlatai. A Zen egyik gyakorlata, hogy hangtalan lépéseket kell észlelni és pontosan követni, ahogy egyik helyről a másik felé haladnak,

vagy – kifejezetten e célból bemutatott – ételek csábító illatát kell megkülönböztetni a transzállapot megtörése nélkül.

A szaglás, a látás, a hallás, a tapintás és az ízlelés „segíti a hatodik érzéket”, és ebben az állapotban megtanulnak „minden érzéket éberré” tenni.

Ez nagyon szokatlan gyakorlat a különleges érzékelést gyakorló kultuszok körében. Így a Zent gyakorló ember még transzállapotban sem próbál önmagán kívülre kerülni, azonban – Nietzsche-nek az ókori görögökről mondott szavaival élve – „megmarad annak, ami, és megtartja polgári nevét”. A nagy japán buddhista tanítók mondásai között sok kijelentés van, amely ezt a nézetet fejt ki élénken. Az egyik Dógentől, a mai napig legnagyobb és legbefolyásosabb Zen irányzat, a szótó 13. századi alapítójától származik. Saját megvilágosodásáról (szatori) beszélve az mondta: „Csak annyit tudtam, hogy a szemeim vízszintesen helyezkednek el függőleges orrom felett... Nincs semmi misztikus [a Zen tapasztalásban]. Az idő halad, ahogy természetes, a nap keleten kel föl, és a hold nyugaton nyugszik le.”<sup>[49]</sup>

A Zen írások sem ismerik el, hogy a révület megtapasztalása más erőt ad, mint az önfegyelmezett emberi erő: „A jóga azt állítja, hogy meditáció révén különböző természetfeletti erőkre lehet szert tenni – írja egy japán buddhista –, de a Zen nem tesz ilyen abszurd kijelentéseket.”<sup>[50]</sup>

A japánok így teljesen letörölték a tábláról azokat a posztulátumokat, amelyek Indiában a jóga gyakorlatok alapját képezik. Az érzékenységet az ókori görögökre emlékeztetően élénken szerető japánok a jóga technikai gyakorlatait a tökéletességre irányuló önképzésként, olyan eszközként értelmezik, mely révén az ember megszerezheti azt a „jártasságot”, ahol hajszálnyival különbség sincs az ember és tettei között. Ez egy hatékony tanulás. A jutalom itt és most van, mivel lehetővé teszi, hogy az ember minden helyzetet se túl sok, se túl kevés, vagyis a pontosan megfelelő erő ráfordításával kezeljen, és irányítani tudja a másik önfejű énjét, és így sem külső fizikai veszély, sem belső szenvedély nem tudja kimotozni őt.

Természetesen az ilyen gyakorlás egy harcosnak is ugyanolyan értékes, mint egy papnak, és pontosan Japán harcosai voltak azok, akik magukévá tették a Zen kultuszt. Japánon kívül aligha találnánk meg máshol, hogy a misztikus technikákat a tökéletes misztikus tapasztalás jutalma nélkül űzik, és harcosok teszik magukévá, hogy a kézitusára eddzék magukat. Pedig Japánban a Zen hatásának kezdeti időszakában ez így volt. A japán Zen alapítója, Eiszi 12. századi hatalmas művének címe Az állam védelme a Zen terjesztésével, és Zen harcosokat, politikusokat, kardforgatókat és egyetemi diákokat nevelt meglehetősen világi célok elérésére. Ahogy Sir Charles Eliot mondja, a Zen kínai történetében semmi nem utalt rá, hogy a jövőben a katonai nevelés eszköze lesz Japánban. „A Zen kifejezetten japán lett, mint a teaszertartás vagy a nó dráma. Az feltételezhető volt, hogy egy olyan zavaros időszakban, mint a 12-13. század, ez a merengő és misztikus tanítás, mely az igazságot nem a szent könyvekben, hanem az emberi lélek közvetlen megtapasztalásában leli meg, kolostoroknak nevezett menedékhelyeken virágozni fog azok között, akik maguk mögött hagyták a világ viharát, az azonban már nem, hogy a katonai réteg az élet kedvelt szabályaként fogja elfogadni.

Pedig így történt.”[\[51\]](#)

Sok japán szekta, buddhista és sintoista egyaránt, nagy hangsúlyt fektetett az elmélkedés, az önhipnózis és a révület misztikus technikáira. Azonban ezek közül néhány azt állítja, hogy e gyakorlás eredménye az isten jóindulatának bizonyítéka, és filozófiájuk alapja a tariki, „más segítsége”, vagyis egy kegyes istené. Mások, melyek legkiemelkedőbb példája a Zen, a „saját erőre”, a dzsirikire támaszkodnak. Azt tanítják, hogy a lehetséges erő csak az egyénen belül létezik, és csak saját erőfeszítések révén növelhető. A japán szamurájok ezt számukra teljesen megfelelőnek találták, és szerzetesként, politikusként vagy tanítóként – mivel mindezen szerepet betöltötték – egyaránt használták a Zen technikákat, hogy alátámasszák a zord individualizmust. A Zen tanítások rendkívül egyértelműek voltak. „A Zen csak az emberen belül található fényt keresi. Semmilyen gátló körülményt nem enged meg ebben a keresésben. Tisztítsuk meg az utunkat minden akadálytól... Ha útközben találkozol Buddhával, öld meg! Ha találkozol a pátriárkákkal, öld meg őket! Ha találkozol a szentekkel, öld meg őket mind! Csak így érheted el a megváltást.”[\[52\]](#)

Az igazságot kereső embernek nem szabad semmit másodkézből vennie, sem Buddha tanításait, sem a szent szövegeket, sem a teológiát. „A buddhista törvény tizenkét fejezete egy köteg papír.” Haszonnal tanulmányozható, de semmi köze nincs az egyén saját lelkében lakozó felvillanó fényhez, ami eljuttat a Megvilágosodáshoz. Egy Zen párbeszédet tartalmazó könyvben egy tanítvány arra kér egy Zen papot, hogy értelmezze a Jó Törvény Lótusz Szutráját. A pap nagyszerűen elmagyarázta, mire a tanítvány csalódottan így szólt: „Miért gondoltam, hogy a Zen papok megvetik a szövegeket, az elméleteket és a logikai magyarázatok rendszereit?” „A Zen – válaszolt a pap – nem az, hogy nem tudunk semmit, hanem a hit, hogy a tudás a szövegeken és dokumentumokon kívül van. Nem mondtad, hogy tudni akarsz, csak hogy szeretnéd hallani a szöveg magyarázatát.”[\[53\]](#)

A Zen tanítók hagyományos nevelésének célja az volt, hogy megtanítsák a tanítványokat „tudni”. A gyakorlás lehet fizikai vagy lelki, de végül meg kell alapoznia a tanuló belső tudatát. A kardvívók Zen gyakorlása jól ábrázolja ezt. A kardvívónak természetesen meg kell tanulnia, és folyamatosan gyakorolnia kell a megfelelő kardvágásokat, de ez a hozzáértés csak a „jártasság” területéhez tartozik. Ezen felül meg kell tanulni, hogy muga legyen. Először a sík padlóra állítják, és arra a néhány centiméternyi felületre kell koncentrálnia, amely alátámasztja a testét. Ezt a lába alatti apró felületet egyre feljebb emelik, amíg meg nem tanul olyan könnyedén megállni egy egyméteres oszlop tetején, mint az udvaron. Amikor teljes biztonsággal áll azon az oszlopon, akkor „tud”. A lelke többé nem fogja elárulni azzal, hogy szédül, vagy hogy fél a leeséstől.

Az oszlopon való állás ilyen japán gyakorlata a jól ismert nyugati középkori Szent Simeon oszlopszentjeinek önsanyargatását tudatos önfegyelmévé változtatta. Ez többé már nem önsanyargatás. Japánban minden fajta fizikai gyakorlat, legyen az a Zen kultuszé, vagy a falvakban általánosan gyakorolt technika, ilyen átalakuláson megy

keresztül. A világon sok helyütt a jeges vízbe való lemerülés és a hegyi vízesések alatti állás egyfajta hagyományos önsanyargatás: néha azért, hogy gyötörjék a testet, néha, hogy elnyerjék az istenek szánalmát, néha, hogy előidézzék a révületet. A japánok kedvelt téli önsanyargató gyakorlata az volt, hogy pirkadat előtt jéghideg vízesés alatt ültek vagy álltak, illetve hogy egy téli éjszaka alatt háromszor locsolták le magukat jeges vízzel. Azonban a cél az volt, hogy addig eddzék a tudatos ént, amíg már nem érzi a kellemetlenséget. Egy vallási fanatikus célja az volt, hogy a gyakorlással megszakítás nélkül tudja folytatni a meditálást. Amikor sem a víz hidege, sem a test remegése a hideg hajnalon nem jutott el a tudatáig, akkor „jártas” volt. Nem volt más jutalom.

A lelki gyakorlatokat az egyénnek ugyanígy önmagáévá kellett tennie. Lehetett csatlakozni egy tanárhoz, de a tanár nem tudott nyugati értelemben véve „tanítani”, mert bármi, amit a tanítvány önmagán kívüli forrásból tanult, jelentéktelen volt. A tanár folytathatott eszmecserét a tanítvánnyal, de nem vezette kedvesen egy új intellektuális világba. A tanárt akkor tartották a leghasznosabbnak, amikor a legdurvább volt. Ha a tanár figyelmeztetés nélkül összetörte a teáscsészét, amit a tanítvány éppen a szájához emelt, vagy elgáncsolta, vagy réz pálcával ütötte az ujjizületeit, előfordult, hogy a megrázkódtatás következtében villámcsapásszerűen megvilágosodott. Áttörte önelégültségét. A szerzetesi könyvekben se szeri, se száma az ilyen eseteknek.

A legkedveltebb módszer, amivel a tanítványt meggyőzték, hogy elszántan törekedjen „tudni”, a kóan, szó szerint „a feladatok” voltak. Azt mondják, hogy ezerhétszáz ilyen feladat van, és az anekdota könyvek semmire sem tartják azokat, akik hét évet szenteltek ezek közül valamelyik megoldására. Nem azért vannak, hogy racionális megoldásuk legyen. Az egyik: „Felfogni az egyik kéz hangját.” Egy másik: „Az anya iránti sóvárgást érezni a fogantatás előtt.” Vannak még ilyenek: „Ki viszi az élettelen testet?” „Ki az, aki felém közeledik?” „Minden dolog az egyhez tér vissza. Hol van ez az egy?” Ilyen Zen feladatokat a 12-13. század előtti Kínában használtak, és Japán a kultusszal együtt átvette ezeket a technikákat. A kontinensen azonban nem maradtak fenn. Japánban a „jártassághoz” vezető gyakorlás egyik legfontosabb részét képezik. A Zen kézikönyvek különös komolysággal foglalkoznak velük. „A kóan az élet dilemmáját őrzi.” Az ember, aki elmereng egyről, olyan megoldhatatlan helyzetbe kerül, mint „az üldözött patkány, mely beláthatatlan alagútban rohan”, olyan, mint egy ember, akinek „izzó vasat döfnek a torkába”, egy „szúnyog, mely egy vasdarabot akar megcsípni”. Magánkívül van, és megduplázza az erőfeszítéseit. Végül a lelke és a feladata közti „figyelő én” válaszfala leomlik; a kettő – a lélek és a feladat – villámsebességgel kiegyezik. Ezzel ő „tud”.

Az íjhúr feszességű lelki erőfeszítések ilyen leírásai után nagy csalódás ér, ha a mindezen ráfordítás árán megszerezhető nagy igazságokat keressük. Nangaku például nyolc évet foglalkozott azzal a kóannal, hogy „ki az, aki felém közeledik”. Végül megértette. Azt mondta: „Pontosan akkor, amikor valaki azt állítja, hogy van itt valami, eltűnik az egész.” Mindazonáltal ezeknek a kinyilatkoztatásoknak van egy általános mintája. Ezt sugallják a következő párbeszéd sorai:

Tanítvány: Hogyan menekülhetnék meg az élet és a halál körforgásából?

Mester: Ki korlátoz téged? (azaz köt ehhez a Kerékhez.)

Azt tanulják, mondják egy híres kínai kifejezéssel élve, hogy „egy ökröt kerestünk,

amikor épp rajta ültünk egyen". Megtanulják, hogy „nem a háló és a csapda a fontos, hanem a hal vagy az állat, amelyek elfogására ezek az eszközök készültek”. Nyugati kifejezéssel élve megtanulják, hogy a dilemma keresztútjai nem lényegesek. Megtanulják, hogy a jelenlévő eszközökkel elérhetik a célt, ha nyitva tartják a lelki szemüket. Bármilyen lehetséges, és ehhez nincs szükség más segítségére, csak önmagukra.

A kóan jelentősége nem az igazságot keresők által felfedezett igazságokban rejlik, melyek a miszticizmus egyetemes igazságai. Abban a módban rejlik, ahogy a japánok az igazság kereséséről gondolkodnak.

A kóan úgy nevezik, hogy „tégla, amivel a kapun kopognak”. A „kapu” a megvilágosulatlan emberi természet körüli falban van, amely azon aggódik, hogy vajon a jelenlegi eszközök elégségesek-e, és elképzeli magának egy sereg éber tanút, akik megdicsérik, vagy felelősségre vonják. Ez a hadzsi (szégyen) fala, ami oly valóságos minden japán számára. Amint a téglát egyszer lerombolta a kaput, és az kitárult, az ember kijut a szabad levegőre, és eldobja a téglát. Nem fog több kóan megoldani. Megtanulta a leckét, és az erény japán dilemmája megoldódott. Kétségbeesett erővel vetették magukat egy megoldhatatlan helyzetbe; a „gyakorlás kedvéért” olyanokká váltak, mint „a szúnyogok, melyek egy vasdarabot csípnek”. Végül megtanulták, hogy nincs megoldhatatlan helyzet – nincs megoldhatatlan helyzet sem a giri és a gimu, sem a giri és az emberi érzések, vagy az igazság és a giri között. Megtalálták a kiutat. Szabadok, és először „ízlelhetik meg” igazán az életet. Eljutottak a muga állapotába. A „jártasság” gyakorlása sikeresen befejeződött.

Szuzuki, a Zen buddhizmus nagy tekintélyű ismerője a mugát úgy írja le, mint „eksztázis annak tudatosítása nélkül, hogy cselekszem”, „erőfeszítés nélkülség”.<sup>[54]</sup> A „figyelő én” ki van rekesztve; az ember „elveszíti önmagát”, vagyis megszűnik saját tetteinek szemlélője lenni. Szuzuki azt mondja: „A tudat felébresztésével az akarat két részre oszlik: (...) cselekvőre és figyelőre. A konfliktus elkerülhetetlen, mivel a cselekvő [én] meg akar szabadulni a [figyelő én] korlátozásaitól.” Ezáltal a Megvilágosodásban a tanítvány felfedezi, hogy nincs figyelő én, „nincs lélek entitás, mint ismeretlen és megismerhetetlen mennyiség”.<sup>[55]</sup> Nem marad más, mint a cél és a tett, amely azt megvalósítja. Az emberi viselkedés kutatói átírhatják ezt az állítást, hogy még jobban utaljon a japán kultúrára. Gyerekként az embert drasztikusan arra nevelik, hogy figyelje a saját tetteit, és annak fényében ítélje meg azokat, hogy az emberek mit fognak mondani; a figyelő énje borzasztóan sebezhető. Hogy eljuttassa magát a lelke ekstázisába, ezt a sebezhető ént hagyja figyelmen kívül. Többé nem érzi, hogy „cselekszik”. Ekkor úgy érzi, hogy a lelkében felkészült, mint a kardvívást tanuló, aki felkészültnek érzi magát, hogy félelem nélkül álljon az egyméteres oszlop tetején.

A festő, a költő, a nyilvános szónok és a harcos hasonlóan használja a muga ilyen gyakorlását. Nem a Végtelenre tesznek szert, hanem a véges szépség tiszta és zavartalan érzékelésére, vagy az eszközök és célok kiegyenlítésére, hogy „se több, se kevesebb”, hanem pont a megfelelő mennyiségű erőfeszítést tudják felhasználni céljuk megvalósításához.

Még az olyan ember is megtapasztalhatja egyfajta mugát, aki nem vetette magát alá

ilyen gyakorlásnak. A n ó vagy kabuki darabokat néző ember teljesen elveszik a látványban, és azt mondják, hogy ő is elveszti a figyelő énjét. A tenyere nedves lesz. „A muga izzadságát” érzi. Egy bombázó repülő pilótája a cél felé közeledve „a muga izzadságát” érzi, mielőtt ledobja a bombáit. „Ő nem cselekszik.” A tudatában nem marad figyelő én. A légvédelmi tüzér érzéketlen a körülötte lévő egész világ iránt, és ugyanígy azt mondják róla, hogy érzi „a muga izzadságát”, és kirekesztette a figyelő ént. Úgy gondolják, hogy az emberek minden ilyen esetben a legjobb formájukat hozzák.

Ezek az elképzelések ékes bizonyítékai annak a súlyos tehernek, amit a japánok az önmaguk figyeléséből és az önkontrollból állítanak össze. Szabadok és hatékonyak, mondják, amikor megszabadulnak ezektől a korlátozásoktól. Míg az amerikaiak figyelő énjüket a bennük lévő racionális alapelvek alapján határozzák meg, és büszkék magukra, hogy még válságos helyzetben is „helyén van az eszük”, a japánok ezzel szemben úgy érzik, hogy hatalmas kő esett le a vállukról, amikor átadták magukat lelki extázisuknak, és elfelejtik a korlátozásokat, amiket önmaguk figyelése rakott rájuk. Ahogy láttuk, kultúrájuk az elővigyázatosság szükségességét hangoztatja a lélekben, és a japánok szembehelyezkedtek ezzel úgy, hogy kijelentették, van az emberi tudatnak hatékonyabb síkja, ahol ez a teher lehullik.

A legszélsőségesebb forma – legalábbis a nyugati fül számára –, ahogy a japánok ezt a nézetet kifejezik, az a mód, ahogy különösen nagyra értékelik az embert, „aki úgy él, mintha halott lenne”. A szó szerinti nyugati fordítás az „élő hulla” lenne, ami minden nyugati nyelvben horrorisztikus kifejezés. Így fejezzük ki, hogy egy ember énje meghalt, és elhagyta a testét, ami teherként a földön maradt. Nem maradt benne életerő. Az „úgy él, mintha már halott lenne” kifejezés alatt a japánok azt értik, hogy a „jártasság” síkján él. Gyakran használják mindennapi buzdításra. A középiskola záróvizsgája miatt aggódó fiú bátorítására azt fogják mondani: „Úgy állj neki, mintha már halott lennél, és könnyedén le fogod tenni!” Valakinek, aki fontos üzleti lépésre vállalkozik, buzdításként a barátja azt mondja: „Olyan légy, mint aki már halott!” Amikor valaki súlyos lelki válságon megy keresztül, és nem tudja, hogyan tovább, rendszerint azzal az elhatározással lép ki belőle, hogy úgy él, „mintha már halott lenne”. Kagava, a nagy keresztény vezető, akit a háború elvesztése után a Felsőház tagjává választottak, önéletrajzi ihletésű regényében azt mondja: „Mint valaki, akit megbabonázott egy gonosz szellem, minden napot sírással töltött a szobájában. Zokogásának rohamai majdnem hisztérikusak voltak. Vívódása másfél hónapig tartott, de az élet végül győzedelmeskedett... A halál erejével felruházva fog élni... Úgy vesz majd részt a küzdelemben, mint aki már halott... Elhatározta, hogy

keresztény lesz.”<sup>[56]</sup> A háború alatt a japán katonák azt mondták: „Elhatároztam, hogy úgy fogok élni, mint aki már halott, és így visszafizetem a kó ont a császárnak.” Ez olyan viselkedést takart, hogy a behajózás előtt megtartották a temetésüket, felajánlották testüket „Ivodzsima porának”, és elhatározták, hogy „Burma virágaival együtt fognak lehullani”.

A filozófia, ami alátámasztja a mugát, az „úgy élni, mint aki már halott” viselkedést is alátámasztja. Ebben a helyzetben az ember kirekeszt minden önéberséget, és ezzel minden félelmet és elővigyázatosságot is. Olyan lesz, mint a halott, aki túlhaladt annak a

szükségességén, hogy fontolóra vegye a tettek helyes menetét. A halott többé nem fizet vissza ont; szabad. Így tehát az, hogy „úgy élek, mint aki már halott”, a küzdelem alól való végső szabadulást jelenti. „Az energiám és a figyelmem szabad, hogy közvetlenül haladjon a céljaim teljesítése felé. A figyelő énem, a félelem minden terhével, többé már nem áll közém és a céloom közé. Ezzel együtt eltűnt a feszültség, az erőfeszítés érzése és a depresszióra való hajlam, ami zavarta korábbi törekvéseimet. Most minden lehetséges számomra.”

Nyugati kifejezéssel élve a japánok a muga és az „úgy élni, mint aki már halott” gyakorlásával kizárják a tudatot. Amit „figyelő ének”, „zavaró ének” neveznek, az egy, az egyén tetteit megítélő cenzor. Ez élesen rámutat a nyugati és a keleti pszichológia közti különbségre. Amikor mi egy lelkiismeretlen amerikaiáról beszélünk, olyan emberre gondolunk, aki nem érez többé büntudatot, ami pedig együtt járhat a rossz cselekedetekkel. Amikor azonban a japánok használják ugyanezt a kifejezést, olyan emberre gondolnak, aki többé nem feszült, akit nem akadályoznak. Az amerikaiak egy rossz emberre gondolnak; a japánok egy jó emberre, egy tanult emberre, aki képes a legvégső határig használni a képességeit. Olyanra, aki képes véghezvinni az önzetlenség legnehezebb és legodaadóbb tetteit. A helyes viselkedés legnagyobb amerikai kényszere a bűn; egy ember, aki érzéketlensége folytán ezt már nem érzi, antiszociálissá válik. A japánok a kérdést másképp ábrázolják. Filozófiájuk szerint az ember legbelsőbb énje jó. Ha érzései közvetlenül érvényre jutnak tetteiben, akkor erényesen és nehézség nélkül cselekszik. Ezért önnevelésnek veti alá magát a „jártasságban”, hogy kizárja a szégyennek (hadzsi) a lelket cenzúrázó hatását. „Hatodik érzéke” csak ekkor válik akadálymentessé. Ez a legvégső szabadulása az öntudatosságból és a küzdelemből.

Az önfegyelem ilyen japán filozófiája megoldhatatlan rejtély marad addig, amíg elválasztják a japán kultúrán belüli személyes élettapasztalatoktól. Már láttuk, hogy ez a szégyen (hadzsi), amit a „figyelő énként” jelölnek meg, milyen súllyal nehezedik a japánokra, de a japán pszichológiai szerkezet filozófiájának igazi jelentése még mindig zavaros a gyermeknevelés leírása nélkül. Minden kultúrában a hagyományos erkölcsi szabályok nem pusztán szavakkal adódnak át az egyik generációról a másikra, hanem az idősebbeknek a gyermekeikkel szembeni viselkedése révén is. Egy külső szemlélő aligha értheti meg egy nép életének fő oszlopait anélkül, hogy tanulmányozná a módot, ahogy ott a gyermekeket felnevelik. A japán gyermeknevelés világosabbá tesz az életről szóló nemzeti posztulátumuk közül sok olyat, melyet eddig csak a felnőttek szintjén vizsgáltunk.



## A GYEREK TANUL

A JAPÁN CSECSEMŐKET NEM ÚGY NEVELIK FEL, ahogy azt egy nyugati elme feltételezi. Az amerikai szülők gyermekeiket egy olyan világra nevelik, amely sokkal kevesebb elővigyázatosságot és sztoicizmust követel, mint az élet Japánban, mégis rögtön azzal kezdik, hogy megmutatják a babának, hogy az ő kis kívánságai nem a legfontosabbak ezen a világon. Azonnal meghatároznak egy etetési és fektetési rendet, és mindegy, hogy mekkora hűhót csap a baba az etetési vagy az alvási idő előtt, várnia kell. Kicsit később az anyja rácsap a kis kezére, hogy ne tegye a szájába, vagy vegye el a teste valamely más részéről. Az anyja gyakran eltűnik, és amikor elmegy, neki otthon kell maradnia. Elválasztják, amikor még jobban szereti az anyatejet más ételeknél, vagy ha mesterségesen táplálják, meg kell válnia a cumisüvegétől. Vannak bizonyos ételek, amelyek hasznosak neki, és azokat meg kell ennie. Megbüntetik, ha nem teszi azt, ami helyes. Természetesen az amerikaiak azt feltételezik, hogy ezek a fegyelmezések sokszorosan érvényesek a kis japán babák esetében is, akiknek felnőve háttérbe kell szorítaniuk saját kívánságaikat, és oly körültekintően és aprólékosan kell ragaszkodniuk egy sokat követelő erkölcsi rendszerhez.

A japánok azonban nem így tesznek. Japánban az élet ívét pontosan ellentétesen rajzolják meg, mint az Egyesült Államokban. Ez egy nagy lapos U görbe, mely maximális szabadságot és elnézést enged a kisgyerekeknek és az időseknek. A csecsemőkor végével a megszorítások lassan szaporodnak, amíg éppen a házasság előtt és után a szabadság eléri a mélypontot. Ez az alacsony vonal sok éven keresztül folytatódik a felnőttkor során, de fokozatosan újra emelkedik, amíg a hatvanéves kor után a férfiakat és a nőket majdnem annyira kevésbé korlátozza a szegény, mint a kisgyermeket. Az Egyesült Államokban mi ezt a görbét pont a feje tetejére állítjuk. A csecsemőket szigorúan fegyelmezik, és ez fokozatosan enyhül, ahogy a gyerek erősödik, mígnem az ember a maga életét irányítja, amikor olyan állása lesz, amivel fenn tudja tartani magát, és amikor saját családot alapít. Számunkra a felnőttkor a szabadság és a kezdeményező erő csúcspontja. A korlátozások kezdenek megjelenni, amint az emberek elveszítik hatalmukat vagy energiájukat, illetve függővé válnak. Az amerikaiak számára még elképzelni is nehéz egy olyan életet, amely a japán minta alapján szerveződik. Úgy tűnik, mintha ellenkezne a valósággal.

Azonban az élet ívének amerikai és japán elrendezése valójában mindkét országban egyaránt biztosítja, hogy az egyén élete teljében határozottan részt vegyen a kultúrájában. Az Egyesült Államokban mi e cél elérése érdekében ebben a korban a választás szabadságának növelésére támaszkodunk. A japánok a korlátozások maximalizálására. Attól, hogy az ember ebben az időszakban áll fizikai erejének és pénzkereső képességének csúcán, még nem ura a saját életének. Még vannak győződve, hogy a korlátozás jó lelki gyakorlat (sújó), és olyan eredményt hoz, ami szabadsággal nem érhető el. A japánok a férfiakra és nőkre nehezedő korlátozásokat a legaktívabb termelő időszakukban növelik a leginkább, de semmi nem utal arra, hogy ezek a korlátozások az élet egészét felölelnék. A gyermekkor és az öregkor „szabad

terület”.

Azok az emberek, akik igazán engedékenyek a gyermekeikkel szemben, jellemzően akarnak gyerekeket. A japánok így tesznek. Akarnak először is azért, ahogy az amerikai szülők is, mert élvezetes dolog szeretni egy gyereket. Azonban olyan okok miatt is akarnak, amelyek az Egyesült Államokban sokkal kisebb súllyal bírnak. A japán szülőknek nemcsak érzelmi kielégülés miatt van szüksége gyerekekre, hanem mert ha nem viszik tovább a családi vonalat, azzal kudarcot vallanak az életben. Minden japán férfinak kell, hogy legyen egy fia. Szüksége van rá, hogy az az ő halála után mindennap kifejezze tiszteletét az emléke iránt a nappaliban lévő szentély miniatűr sírköve előtt. Szüksége van rá, hogy generációkon keresztül fenntartsa a családi vonalat, és hogy megőrizze a család becsületét és vagyonát. A hagyományos társadalmi okok miatt az apának majdnem annyira szüksége van a fiára, mint a fiatal fiúnak az apjára. A fiú fogja elfoglalni az apja helyét a jövőben, és ezzel nem kitúrja az apját, hanem biztonságot teremt neki. Néhány évig az apa a „ház” gondnoka. Később a fia lesz az. Ha az apa nem tudja átadni gondnokságát a fiának, akkor az általa játszott szerep hiábavalóvá válik. Ez az erős folytonosságérzet megakadályozza, hogy a teljesen felnőtt fiúnak az apjától való függéséhez, még ha az sokkal továbbtart is, mint az Egyesült Államokban, a szégyen és a megaláztatás aurája társuljon, ami oly általános a nyugati nemzeteknél.

Egy nő sem csupán a várható érzelmi kielégülés miatt akar gyerekeket, hanem mert csak anyaként juthat társadalmi ranghoz. A gyermektelen feleségnek van a legbizonytalanabb helyzete a családban, és bár nem küldik el, soha nem várhatja örömmel, hogy anyós legyen, és soha nem gyakorolhatja hatalmát a fia házassága és felesége felett. A férje örökbe fog fogadni egy fiút, hogy továbbvigye a családi vonalat, de a japán elképzelés szerint a gyermektelen nő egy vesztes. A japán nőktől elvárják, hogy termékenyek legyenek. Az átlagos éves születési ráta az 1930-as évek első felében 1000-ból 31,7 volt, ami Kelet-Európa szapora államaival összehasonlítva is magas. Az Egyesült Államokban 1940-ben az arány 1000-ból 17,6 volt. A japán anyák korán kezdenek szülni, és a tizenkilenc éves lányok több gyereket szülnek bármely más korosztályú nőknél.

A szülés annyira magánügy, mint a szexuális együttlét, és a vajúdó nőknek nem szabad lármát csapniuk, mert ezzel a szomszédok tudomást szereznének a dologról. A csecsemőnek kis matracot készítenek, saját új ágybetéttel és lepedővel. Balszerencsét hozna a gyerekre, ha nem lenne saját új fekhelye, még ha a család csak annyit tud is tenni, hogy kitisztítja és megjavítja a paplanhuzatot és a betétet, hogy „újak” legyenek. A kis paplan nem olyan kemény, mint a felnőtteké, és könnyebb. Ezért azt mondják, hogy a babának kényelmesebb a saját ágyában, de a szívük mélyén érzett ok a külön ágyra még mindig egyfajta szimpatikus mágián alapszik, vagyis hogy az új emberi lénynek saját ágya kell, hogy legyen. A baba matracát közel húzzák az anya matracához, de nem alszik vele, amíg elég idős nem lesz, hogy azt magától kezdeményezze. Azt mondják, hogy talán egyéves, amikor a baba kinyújtja a karját, és kifejezésre juttatja a kívánságát. Ezután a baba anyja karjában alszik, a takaró alatt.

A születést követő három napon a csecsemőt nem etetik, mert a japánok megvárják, amíg elindul az igazi tej. Ezután a baba bármikor megkaphatja az emlőket, hogy egyen,

vagy hogy kényelmesen érezze magát. Az anya is élvezi a szoptatást. A japánok meg vannak győződve, hogy a szoptatás a nők számára az egyik legnagyobb fiziológiai élvezet, és a baba könnyen megtanul osztozni az örömeiben. Az emlő nem csak táplálék: öröm és jóleső érzés. Egy hónapig a baba a saját kis ágyában fekszik, vagy az anyja tartja a karjában. Csak miután nagyjából harmincnapos korában elvitték a helyi szentélybe és bemutatták, gondolják úgy, hogy az élet valóban megszilárdult a testében, és ezért biztonsággal vihető emberek közé. Egy hónapos kora után az anyja a hátán hordja. Dupla selyemöv tartja a karja és a fenéke alatt, amit átvezetnek az anya vállán, és deréknál megkötnek. Hideg időben az anya bélelt kabátját a baba fölé veszi fel. A család idősebb gyermekei, fiúk és lányok egyaránt, szintén hátukra veszik a babát, néha még játék közben is, amikor szaladgálnak vagy ugróiskolát játszanak. A falusiak és a szegényebb családok különösen rá vannak utalva a gyermekdajkákra, és „mivel a japán kisbabák az emberek között élnek, hamarosan intelligens és érdeklődő lesz a tekintetük, és úgy tűnik, hogy ugyanannyira élvezik az idősebb gyerekek játékát, akik a hátukon

viszik őket, mint maguk a játszó gyerekek”. [57] A japán szokás, hogy a csecsemőt – kezét-lábát kinyújtva – a hátra szíjazzák, sok közös vonást mutat a csendes-óceáni szigeteken és máshol elterjedt kendőben való hordással. Ez a babát passzívvá teszi, és akit így hordtak, felnőve a japánokhoz hasonlóan jellemző módon képes lesz bárhol és bárhogyan elaludni. Azonban a japán szíjazás nem eredményez olyan teljes passzivitást, mint a kendőben vagy tarisznyában való hordás. A baba „megtanul egy kismacskához hasonlóan hozzásimulni bárkinek a hátához, aki viszi. (...) A pántok, amivel a háthoz kötik, elegendők ahhoz, hogy ne essen le, de a baba (...) saját erőfeszítésein múlik, hogy kényelmes helyzetet biztosítson magának, és hamarosan megtanulja, hogy figyelemreméltó ügyességgel utazzon hordozóján ahelyett, hogy csak egy vállra kötött csomag legyen”. [58]

Az anya, amikor dolgozik, lefekteti a babát az ágyába, és amikor elmegy otthonról, magával viszi. Beszél hozzá, dúdol neki, udvariassági mozdulatokat végeztet vele. Ha ő viszonz egy üdvözlést, előre hajtja a baba fejét és vállát, hogy az is köszönjön. Mindenbe bevonja a babát. Minden délután magával viszi a fürdőbe, és a térdén tartva játszik vele.

Három-négy hónapig a csecsemő pelenkát hord, nagyon nehéz textilpárnát, és a japánok néha ezt okolják görbe lábaikért. Amikor három vagy négy hónapos lesz, az anya megkezd a szobatisztaságra nevelést. Megérzi amikor közeledik a szükség, kezébe veszi és kiviszi. Megvárja, amíg befejezi a dolgát, általában mély, monoton füttyhangot hallat, és a gyerek megtanulja, hogy mi a célja ennek az auditív ösztönzésnek. Mindenki egyetért abban, hogy egy baba Japánban – és így van ez Kínában is – nagyon korán megtanulja ezt. Ha véletlenül bepisil, néhány anya megcsípi a babát, de általában csak megváltoztatják a hangszínüket, és még gyakrabban viszik ki a nehezen tanuló kisgyereket az ajtón kívülre. Ha visszatartja a székletét, az anya beöntést vagy hashajtót ad a gyerekeknek. Az anyák azt mondják, hogy ezzel a baba kényelmét szolgálják; amikor végre megtanulta, többé már nem kell hordania a vastag, kényelmetlen pelenkát. Az igaz, hogy egy japán baba kényelmetlennek érzi a pelenkát, nemcsak azért, mert nehéz,

hanem mert a szokás nem írja elő, hogy lecseréljék, amint nedves lesz. Mindazonáltal a baba túl fiatal ahhoz, hogy felfogja a kapcsolatot a szobatisztaságra való szoktatás és a kényelmetlen pelenkától való megszabadulás között. Ő csak egy elkerülhetetlen napi rutint tapasztal, amit kérlelhetetlenül megkövetelnek tőle. Ezenkívül az anyának a saját testétől távol kell tartania a babát, és erősen kell fognia. Amit megtanul ebből a kérlelhetetlen szoktatásból, az felkészíti arra, hogy felnőttkorában elfogadja a japán kultúra finom és bonyolult kényszereit. [\[59\]](#)

A japán kisgyerekek általában előbb beszélnek, mint járnak. A mászást mindig is helytelenítették. Hagyományosan úgy gondolták, hogy egyéves kora előtt a gyereknek nem kell felállnia vagy lépéseket tennie, és az anya meg is akadályozott minden ilyen kísérletet. Az utóbbi egy-két évtizedben a kormány az olcsó, széles körben elterjedt Anyák Magazinjában azt tanítja, hogy a járást bátorítani kell, és ez sokkal általánosabbá vált. Az anyák selyemszalagot hurkolnak a baba karja alá, vagy kezükkel támasztják. Azonban még mindig az a jellemző, hogy a gyerekek hamarabb beszélnek. Amikor elkezdenek szavakat használni, a gügyögés, amivel a felnőttek előszeretettel szórakoztatják őket, sokkal céltudatosabbá válik. Nem hagyják, hogy a gyerek véletlenszerű utánzással sajátítsa el a nyelvet; szavakat, nyelvtant és udvarias nyelvet tanítanak neki, és a baba a felnőttekhez hasonlóan élvezzi a játékot.

Amikor egy gyerek tud járni, sok rosszaságot csinálhat a japán otthonban. Átdughatja az ujját a papírfalakon, vagy beleeshet a nyílt tűzgödörbe a padló közepén. És ez még mind semmi, hiszen a japánok túlzásba viszik a ház veszélyeit. „Veszélyes” és abszolút tilos dolog rálépni a küszöbre. A japán házaknak természetesen nincs pincéje, gerendákon áll a földön. Komolyan azt hiszik, hogy az egész ház összedőlhet annyitól, hogy egy kisgyerek rálép a küszöbre. A gyerekek nemcsak ezt, de azt is meg kell tanulnia, hogy ne lépjen vagy üljön oda, ahol a gyékényszőnyegek érintkeznek. A gyékényszőnyegek mérete meghatározott, és a szobákat úgy nevezik, hogy „három szőnyeges szoba”, vagy „tizenkét szőnyeges szoba”. Gyakran mondják a gyerekeknek, hogy a szőnyegek találkozásánál a régi szamurájok a ház alól felszúrnak a kardjukkal, és ledöfik a szobában tartózkodókat. Csak a vastag és puha gyékényszőnyeg nyújt biztonságot; még azok a rések is veszélyesek, ahol találkoznak. Az anya ilyen érzéseket sző a gyerekekkel szemben állandóan használt figyelmeztetésekbe: „veszélyes” és „nem szabad”. A harmadik általános figyelmeztetés a „piszkos”. A japán ház takarossága és tisztasága közismert, és a gyereket figyelmeztetik, hogy tartsa ezt tiszteletben.

A legtöbb japán gyereket röviddel az új baba születése előtt nem választják el, de a kormány Anyák Magazinja az utóbbi években azt tartja helyesnek, ha nyolc hónapos korban történik meg az elválasztás. A középosztálybeli anyák gyakran tesznek így, de ez messze nem jelenti azt, hogy általános szokás lenne Japánban. Hűen a japán érzéshez, mely szerint a szoptatás nagy élvezet az anyának, azok a körök, akik fokozatosan átveszik a szokást, úgy tekintenek a rövidebb szoptatási időszakokra, mint az anyának a gyereke jólétéért tett áldozatára. Amikor elfogadják a kijelentést, hogy „a sokáig szopó gyerek gyenge”, az anyát, aki nem választotta el a gyereket, azzal vádolják, hogy csak saját magára gondol. „Azt mondja, hogy nem tudja elválasztani a babáját. Pedig csak

arról van szó, hogy nem tudja elhatározni magát. Továbbra is szoptatni akarja. Élvezi.” Ilyen hozzáállás mellett meglehetősen érthetetlen, hogy miért nem terjedt el széles körben a nyolc hónapos korban való elválasztás. A késői elválasztásnak van egy gyakorlati oka is. A japánoknál hagyományosan nincs speciális étel az éppen elválasztott csecsemők számára. Ha fiatalon választják el, olyan vízzel etetik, amiben rizs főtt, de általában az anyatejéről közvetlenül a felnőttek étrendjére térnek át. A tehéntej nem része a japán étrendnek, és nem készítenek speciális zöldségeket a gyerekeknek. Ilyen körülmények között fennáll a jogos kétség, hogy vajon igaza van-e a kormánynak, amikor azt tanítja, hogy „a sokáig szopó gyerek gyenge”.

A gyerekeket általában akkor választják el, amikor megértik, amit mondanak nekik. Az étkezések alatt az anyjuk ölében ülnek a családi asztalnál, és kis falatokkal etetik őket; most már többet ehetnek. Néhány gyereknek ilyenkor problémái vannak az evéssel, és ez könnyen érthető, ha egy új baba születése miatt választják el őket. Az anyák gyakran édességeket kínálnak a gyerekeknek, hogy ne zaklassák őket a tejért. Néha az anya borsot szór a mellbimbóra. De minden anya azzal bosszantja a gyermekét, hogy ha szopni akar, azzal csak azt bizonyítja, hogy még mindig csecsemő. „Látod az unokatestvéredet? Ő igazi felnőtt. Olyan kicsi, mint te, és mégsem kéri, hogy szophasson.” „Az a kisfiú rajtad nevet, mert már nagyfiú vagy, és még mindig szopni akarsz.” A két-három-négy éves gyerekek, akik még mindig az anyjuk mellét akarják, gyakran lemondanak róla, és közömbösséget színlelnek, ha meghallják, hogy egy idősebb gyerek közeledik.

Ez a bosszantás és a felnőtté válás sürgetése nem korlátozódik az elválasztásra. Attól kezdve, hogy a gyerek érti, amit mondanak neki, bármilyen helyzetben gyakran előfordul. Egy anya a síró fiának azt mondja: „Nem vagy te kislány. Fiú vagy.” Vagy azt mondja: „Nézd azt a babát! Ő nem sír.” Ha látogatóba hoznak egy másik csecsemőt, az anya saját gyermeke jelenlétében dédelgeti, és azt mondja: „Enyém lesz ez a baba. Anya ilyen kedves és jó gyereket akar. Te már nagy vagy, mégsem úgy viselkedsz.” Erre a saját gyereke nekiesik, gyakran ököllel veri, és sír: „Ne, ne, nem kell másik gyerek. Azt fogom csinálni, amit mondasz.” Amikor az egy-két éves gyerek hangoskodik, vagy nem hallgat azonnal valamire, az anya azt mondja a vendégnek: „Nem vinnék el ezt a gyereket? Nekünk nem kell.” A látogató eljátssza a szerepét, és feláll, hogy kivigye a gyereket a házból. A baba sikoltozik, és az anyját hívja, hogy mentse meg. Igazi hisztérikus rohamot kap. Amikor az anya úgy gondolja, hogy elég volt, megenyhül, visszaveszi a gyereket, és megígérteti vele, hogy most már jól fog viselkedni. Ezt a kis előadást néha öt-hat éves gyerekekkel is eljátsszák.

Az ijesztgetésnek más formái is vannak. Az anya a férje felé fordulva azt mondja a gyerekeknek: „Apát jobban szeretem nálad, mert ő jó.” A gyerek féltékenységében megpróbál az apja és az anyja közé férkőzni. Az anyja azt mondja: „Apa nem kiabál a házban, nem rohangál a szobákban.” „Ne, ne! – tiltakozik a gyerek – Én sem fogok. Jó leszek. Ugye szeretsz?” Amikor már elég ideje folyt a játék, az anya és az apa egymásra néz és mosolyog. A kislányokat ugyanígy ijesztgethetik, akár csak a kisfiúkat.

Az ilyen tapasztalatok gazdag termőtalajául szolgálnak a nevetségessé válástól és kiközösítéstől való félelemnek, mely oly jellemző a felnőtt japánokra. Lehetetlen megmondani, hogy a kisgyerekek milyen hamar értik meg, hogy ezzel az ijesztgetéssel

csak játszanak velük, de előbb-utóbb megértik, és ekkor az érzés, hogy kinevetik őket, összeolvad a gyerek páni félelmével a fenyegetéstől, hogy elveszít mindent, ami biztonságos és ismert. Amikor felnőtként kinevetik, az ezt a gyermekkori érzést idézi fel benne.

A pánik, amit a kettő-öt éves gyerekeknél az ilyen ijesztgetés előidéz, hatalmas, mert az otthon valóban a biztonság és engedékenység paradicsoma. Az apa és az anya közti munkamegosztás fizikai és érzelmi tekintetben is annyira teljes, hogy a gyerek számára csak ritkán tűnnek vetélytársaknak. Az anyja vagy a nagymama vezeti a háztartást, és fegyelmezi a gyereket. Mindketten térdelve szolgálják ki az apját, és tisztelettel viszonyulnak hozzá. Az elsőbőség a családi hierarchiában világos. A gyerek megtanulja az idősebb generációk, a férfiaknak a nőkkel szembeni, az idősebb testvéreknek a fiatalabbakkal szembeni kiváltságait. Azonban kis élete ezen időszakában a gyerekek mindent elnéznek. Ez különösen igaz, ha fiúról van szó. A lányok és fiúk számára egyaránt az anya az állandó és végső öröm forrása, azonban egy hároméves fiú akár heves haragját is kiélheti az anyán. Az apjával szemben soha nem mutat agressziót, de minden, amit akkor érzett, amikor a szülei megtréfálták, és a harag azért, hogy „elajándékozzák”, az anyjával és a nagymamával szembeni dühkitörésekben nyilvánulhat meg. Természetesen nem minden kisfiúnak vannak ilyen kitörései, de a falvakban és a felsőbb osztály körében egyaránt úgy tekintenek rá, mint ami a három és hat év közötti gyerekek életének szokásos része. A baba ököllel veri az anyját, sikoltozik, és agressziójának végső jeleként tönkreteszti anyja gondosan elkészített hajkoronáját. Az anyja nő, és bár ő még csak hároméves, de férfi, aki megteheti, hogy akár az agresszióját is kiélje rajta.

Az apja iránt csak tiszteletet mutathat. Az apa a gyerek számára a magas hierarchikus helyzet mintaképe, és az egyfolytában használt japán kifejezéssel élve a gyerekek „a nevelés részeként” meg kell tanulnia kifejezni az iránta való megfelelő tiszteletet. Az apa ritkábban szól bele a fegyelmezésbe, mint szinte bármely nyugati országban. A gyerek fegyelmezése a nők kezében van. Ha valamit akar a gyerektől, általában egyszerű néma pillantás vagy rövid dorgálás minden, amivel azt kifejezi, és ez elég ritkán történik ahhoz, hogy a gyerek azonnal reagáljon rá. Szabadidejében játékokat készíthet a gyerekeinek. Alkalmadtán jóval azután is ölbe veszi őket, hogy már tudnak járni – ahogy az anya is –, és alkalmoszerűen olyan feladatokat is magára vállal ilyen korú gyermekei gondozásában, melyeket egy amerikai apa általában a feleségére hagy.

A gyerekek nagy szabadságot élveznek a nagyszüleikkel szembeni viselkedésben, bár őket is tisztelet övezi. A nagyszülők nem játszanak szerepet a gyerek fegyelmezésében. Akkor töltik be ezt a szerepet, amikor kifogásolják a szülők hanyag nevelését, és ez jó ok a súrlódásra. A nagymama általában a nap huszonnégy órájában a közelben van, és a japán otthonokban az anya és az apa anyja között a gyerekekért folyó rivalizálás közismert. A gyerek igyekszik mindkettőjük kedvében járni. A nagymama viszont gyakran a menyefeletti uralkodásra használja unokáját. A fiatal anya életének legnagyobb kötelessége, hogy anyósa elégedett legyen vele, ezért nem emelhet szót az ellen, hogy a nagyszülők elrontják a gyereket. A nagymama cukorkát ad a gyerekeknek, miután az anyjuk azt mondta, hogy nem ehetnek többet, és élesen megjegyzi, hogy „az én cukorkám nem

méreg". Sok családnál a nagymama olyan ajándékokat vehet a gyerekeknek, amilyenekhez az anya nem jut hozzá, és több ideje van, hogy a játszótársuk legyen.

Az idősebb fivéreket és nővéreket is arra tanítják, hogy elnézőek legyenek a fiatalabb gyerekekkel. A japánok nagyon is tudatában vannak a veszélynek, hogy a következő baba születésével kellemetlen helyzetbe kerülnek.<sup>[60]</sup> A megfosztott gyerek könnyen összekapcsolja az új babát és a tényt, hogy az új jövevény számára le kellett mondani anyja emlőjéről és ágyáról. Az új csecsemő születése előtt az anya elmondja a gyerekeknek, hogy most igazi, élő babája lesz, nem csak „mű”. Azt mondják, hogy az apjával aludhat az anya helyett, és ezt kiváltságként tüntetik fel. A gyereket bevonják az új csecsemő születésének előkészületeibe. Általában őszintén izgatottak, és örülnek az új babának, de előfordulnak hibák, amikre úgy tekintenek, mint amik teljesen várhatók voltak, és nem tartják különösebben fenyegetőnek. A kisemmizett gyerek felkaphatja a babát, és elindulhat vele, és azt mondhatja az anyjának: „Elajándékozunk ezt a babát.” „Nem – válaszol az anya. – Ez a mi babánk. Bánjunk vele jól, rendben? Szeret téged. Segíts nekünk!” Ez a kis jelenet hosszú időn keresztül néha megismétlődik, de az anyák láthatóan nemigen aggódnak miatta. A nagy családokban automatikusan felmerül egy megoldás: minden második gyereket köt össze szorosabb kötelék. A legidősebb gyerek lesz a kedvenc dajkája és védelmezője a harmadik gyerekeknek, a második pedig a negyediké. A fiatalabbak ezt viszonzozzák. A gyerekek hét-nyolc éves koráig a nemi viszonyok kis szerepet játszanak ebben az elrendezésben.

Minden japán gyerekeknek vannak játécai. Az apák, az anyák, minden barát és rokon vesz vagy készít babákat és hozzájuk való tartozékokat a gyerekeknek, és a szegényebbek tulajdonképpen egyetlen fillért sem költenek rá. A kisgyerekek a babákkal házvezetést, esküvőt vagy ünnepeket játszanak, miután alaposan megvitatták, hogy milyen a „helyes” felnőtt eljárás, és néha a vitás kérdéssel az anyához fordulnak. Veszekedésekkor az anya valószínűleg a noblesse obligé-t fogja idézni, és megkéri az idősebb gyereket, hogy engedjen a kisebbnek. Gyakran mondják, hogy „a vesztes nyer”. Ezzel azt akarja mondani, és a hároméves gyerek gyorsan rájön, hogy ha az idősebb gyerek átengedi a játékát a kisebbnek, akkor az hamar megunja, és másfelé fordul; ekkor a fegyelmezett gyerek visszanyeri a játékát, amiről lemondott. Vagy az anya arra gondol, hogy az úr-szolga játékban a népszerűtlen szerep elfogadásának köszönhetően mindenki jól fog szórakozni, ezért egyáltalán nem rossz dolog. „A vesztes nyer” logikája a japánok életében felnőttkorukban is fontos rendezőelv.

A dorgálás és ijesztgetés technikáin kívül a gyermeknevelésben megbecsült helyet foglal el a gyerek figyelmének elterelése a tárgyról. Még a folyamatos cukorkaadásról is általánosan azt gondolják, hogy része a figyelemelterelés technikájának. Az iskolás kor felé közeledve „gyógyító” technikákat alkalmaznak. Ha egy kisfiúnak dühkitörése van, szófogadatlan vagy zajos, az anyja elviszi egy sintó vagy buddhista szentélybe. Az anya hozzáállása, hogy „elmegyünk, hogy segítsenek”. Ez gyakran olyan, mint egy kis kirándulás, a gyógyító pap komolyan beszél a fiúval, megkérdezi, hogy mikor született, és mik a problémái. Elvonul imádkozni, majd visszajön közölni a gyógyulást, néha egy féreg vagy egy bogár formájában távolítva el a neveletlen viselkedést. Megtisztítja, és

megszabadítva hazaküldi. A japánok azt mondják, hogy ez „egy ideig tart”. Még a legszigorúbb büntetést is, amit egy japán gyerek kaphat, „gyógyszernek” tekintik. Ez egy kúp alakban felhalmozott, moxa nevű por elégetése a gyerek bőrén, ami egész életen át megmaradó heget hagy. A moxával történő kauterizálás széles körben elterjedt kelet-ázsiai gyógymód, és Japánban is hagyományosan sokféle fájdalom gyógyítására használták. A dühkitöréseket és a konokságot is gyógyítja. A hat-hét éves kislány az anyja és nagyanyja így „gyógyítja” meg. Súlyos esetben kétszer is használhatják, de csak nagyon ritkán fordul elő, hogy egy gyerek szófogadatlanúságát harmadszor is moxával kezelnék. Ez nem olyan értelemben vett büntetés, mint hogy „elverlek, ha ezt csinálod”. Azonban az elfenekelésnél sokkal nagyobb fájdalmat okoz, és a gyerek megtanulja, hogy nem lehet büntetlenül szófogadatlan.

A fegyelmezetlen gyerekekkel való bánásmód ezen eszközein kívül különféle szokások vannak a szükséges fizikai képességek megtanítására. Nagy hangsúlyt kap, hogy a tanító a mozdulatok során a kezével tartja a gyereket, akinek passzívnak kell lennie. Mielőtt a gyerek két éves lenne, az apa a lábait a helyes ülő helyzetbe hajlítja, vagyis a lábak behajlítva, a lábfej a földön. Először a gyerekek nehéz, hogy ne essen hátra, különösen azért, mert az ülés gyakorlásának kötelező részeként nagy hangsúlyt fektetnek a mozdulatlanúságra. Nem szabad fészkelődni vagy helyzetet változtatnia. Szerintük a tanulás módja az, hogy el kell lazulni és passzívnak kell lenni, és ezt a passzivitást kihangsúlyozza, hogy az apa igazítja el a lábait. Az ülés nem az egyetlen fizikai helyzet, amit meg kell tanulni. Ilyen az alvás is. Annyira figyelnek a nők alvó pozíciójára, amennyire az amerikai nők szégyellik, ha meztelenül látják őket. Bár a japánok nem szégyellték a meztelenséget a fürdőben egészen addig, amíg a kormány kampányában meg nem próbálta ezt bevezetni azért, hogy elnyerje a külföldiek jóváhagyását. Az alvó helyzettel kapcsolatos érzelmeik azonban nagyon erősek. A fiúk nagyobb szabadsággal bírnak, de a leánygyermeknek meg kell tanulnia egyenesen, összezárt lábakkal aludni. Ez az egyik első szabály, amelyben különbözik a fiúk és a lányok nevelése. Mint szinte minden más elvárás Japánban, szigorúbb a felsőbb osztályok körében, mint az alsóbbakban, és Szugimoto asszony mondja saját szamuráj neveltetéséről: „Amióta csak az eszemet tudom, mindig ügyeltem rá, hogy éjszaka csendben feküdjek a kis fapárnámon... A szamuráj lányokat arra nevelték, hogy soha ne veszítsék el az uralmat a gondolataik vagy a testük felett – még álmukban sem. A fiúk nyugodtan kinyújtóztathatják testüket a dai írásjel formájára, de a lányoknak az erkölcsös és tiszteletre méltó ki írásjelnek megfelelően kell görbíteniük a testüket, ami az »önuralom szellemét« jelenti.”<sup>[61]</sup> A nők elmesélték nekem, hogy az anyjuk vagy dajkájuk hogyan rendezte el a lábaikat, amikor este lefektették őket.

Az írás hagyományos tanításában szintén a tanító fogja a gyerek kezét, és úgy írják az írásjeleket. Azért, „hogy érezze”. A gyerek megtanulja érzékelni az irányított, ritmikus mozdulatokat, mielőtt még le tudná írni, vagy akár csak fel tudná ismerni a jeleket. A modern tömeges oktatásban ez a módszer kevésbé hangsúlyos, de még mindig előfordul. A meghajlást, az evőpálcikák tartását, egy nyíl kilövését vagy egy párna kötését a hátra egy kisbaba helyett, mind a gyerek kezét fogva, testét fizikailag a megfelelő helyzetbe



hozva tanítják.

A felsőbb osztályt kivéve a gyerekek már azelőtt szabadon játszanak a szomszéd gyerekekkel, hogy iskolába járnának. A falvakban hároméves koruk előtt is játszó csapatokat alkotnak, és a városokban is elképesztően szabadon játszanak a járművek között, a zsúfolt utcákon. Kiváltságos személyek ők. Az üzletek körül kószálnak a felnőtteket hallgatva, ugróiskolát vagy kidobóst játszanak. A falusi szentélyben gyűlnek össze játszani, ahol a védőszellem vigyáz biztonságukra. A fiúk és lányok két-három évig együtt játszanak, amíg el nem kezdenek iskolába járni, de a legszorosabb kötelékek jellemzően az azonos neműek és különösen azok között alakulnak ki, akik azonos korúak. Ezek a korcsoportok (dónen) főleg a falvakban egész életre szólnak, és túlélnek minden más csoportot. Szue faluban „a szexuális érdeklődés csökkenésével a dónen találkozók az életben megmaradt igazi örömök. Szue falu lakosai azt mondják: »A dónenek közelebb

állnak hozzánk, mint a feleségünk.«,» . [\[62\]](#)

Ezek az iskola előtti gyerekcsapatok nagyon fesztelenek egymással. Játékaik közül sok nyugati szemmel szégyentelenül obszcén. A gyerekek ismerik az élet dolgait, egyrészt a felnőttek szabad társalgása miatt, másrészt mert a japán családok szűkös lakásokban élnek. Ezenfelül az anyák rendszerint felhívják a figyelmet gyermekeik, különösen fiú gyermekeik nemi szerveire, amikor együtt játszanak vagy fürdenek velük. A japánok nem ítélik el a gyermeki szexualitást, kivéve ha azt rossz helyen vagy rossz társaságban úzik. Az önkielégítést nem tartják veszélyesnek. A gyerekcsapatok ugyancsak nagyon fesztelően vágnak bíráló megjegyzéseket egymás fejéhez, olyanokat, melyek későbbi életükben sértések lennének, és hencegnek, ami később mély szégyenre adna okot. „A gyerekek”, mondják a japánok jóindulatúan mosolygó szemmel, „nem ismerik a szégyent (hadzsi)”. Majd hozzáteszik: „Ezért olyan boldogok.” Ez a kisgyerek és a felnőtt közti legnagyobb különbség. Ha viszont egy felnőttől azt mondják, hogy „nem ismeri a szégyent”, az olyan, mintha azt mondanák, hogy illetlen.

Ebben a korban a gyerekek kritizálják egymás családját és birtokait, és különösen az apjukkal hencegnek. Gyakran mondják: „Az én apám erősebb, mint a tiéd.” „Az én apám jobbképű, mint a tiéd.” Öltre mennek a saját apjukért. Az amerikaiak számára az ilyen viselkedésnek szinte semmi értelme nincs, de Japánban éles ellentétben áll azokkal a beszélgetésekkel, amiket a gyerekek maguk körül hallanak. Minden felnőtt saját családjára utalva azt mondja: „Az én nyomorult házam.” A szomszédjáéről pedig: „Az ön tiszteletre méltó háza.” A családjára mindig „az én szánalmas családomként”, a szomszédjáéra „az ön nagybecsű családjaként” utal. A japánok egyetértenek, hogy a gyermekkor éveit alatt – a gyerekek játszócsoportjainak korától kezdve az általános iskola harmadik osztályáig, amikor a gyerekek kilenc évesek – egyfolytában ilyen személyes célok foglalják le őket. Néha ilyen formában jelenik meg: „Én leszek a legfőbb úr, és te leszel a szolgám.” „Nem, én nem leszek szolga. Én legfőbb úr leszek.” Olykor ez személyes hencegés és mások becsmérése. „Azt mondhatnak, amit csak akarnak. Ahogy idősebbek lesznek, rá fognak jönni, hogy ez nem megengedett, és akkor várni fognak addig, amíg kérdezik őket, és nem fognak többé kérkedni.”

A gyerek a természetfeletti szembeni magatartást a családban tanulja meg. A pap

nem „tanítja” őt, és általában a gyerek olyan alkalmakkor tapasztalja meg a szervezett vallást, amikor elmegy valamilyen ünnepre, és a pap a többi résztvevővel együtt lelocsolja, hogy megtisztuljon. Néhány gyereket elvisznek buddhista szolgálatra, de általában ez is ünnepek alkalmával történik. A gyerek állandó és legmélyebben gyökerező vallásos tapasztalata mindig a családi hagyomány, mely a saját házukban található buddhista és sintoista oltárok köré összpontosul. A legszembetűnőbb a buddhista oltár a családi sírtáblákkal, melyek előtt virágokat, bizonyos fajta faágakat és füstölőt helyeznek el. Ételáldozatot mindennap bemutatnak, és a család idősebb tagjai minden családi eseményről beszámolnak az ősöknek, és mindennap meghajolnak az oltár előtt. Este kis lámpákat gyújtanak. Az emberek gyakran mondják, hogy nem szeretnek nem otthon aludni, mert elveszettnek érzik magukat az ősöknek az egész házat belengő jelenléte nélkül. A sintó oltár általában egy egyszerű polc, amit az Isze szentélyből származó amulett ural. Másfajta áldozatokat is bemutathatnak itt. Aztán ott van még a Konyha-isten korommal bontva a konyhában, és egy sor amulettet erősíthetnek az ajtókra és a falakra. Ezek mind védelmeznek, és biztonságossá teszik az otthont. A falvakban a falusi szentély hasonlóan biztonságos hely, mert jóindulatú istenek védik a jelenlétükkel. Az anyák szeretik, ha a gyerekeik biztonságos helyen játszanak. A gyerek nem rendelkezik olyan tapasztalatokkal, ami miatt félne az istenektől, vagy ami miatt úgy alakítaná a viselkedését, hogy azzal igazságos vagy szigorú istenek kedvére tegyen. Kegyesen kell velük bánni jótetteikért cserébe. Az istenek nem tekintélyelvűek.

A komoly feladat, hogy a fiút összhangba hozzák a felnőtt japánok életének megfontolt mintájával, igazán csak azután kezdődik, hogy már két-három évet járt iskolába. Ekkorra megtanulja irányítani a testét, és amikor fegyelmezetlen volt, „kigyógyították” engedetlenségéből, és elterelték a figyelmét. Finoman megdorgálták és ijesztgették. Azonban megengedték, hogy akaratos legyen akár olyan mértékben is, hogy erőszakot alkalmazzon az anyjával szemben. Táplálták a kis egóját. Nem sok minden változik, amikor először megy iskolába. Az első három osztály koedukált, és a tanár, férfi vagy nő, dédelgeti a gyerekeket, és egy közülük. Azonban otthon és az iskolában nagyobb hangsúlyt kap a veszély, hogy „kellemetlen” helyzetbe kerülnek. A gyerekek még mindig túl fiatalok a „szégyenhez”, de meg kell tanítani, hogy elkerüljék a „kellemetlen” helyzeteket. A fiú például, aki farkast kiáltott a mesében, amikor nem is volt farkas, „bolondját járatta az emberekkel. Ha ilyet teszel, az emberek nem fognak bízni benned, és ez nagyon kellemetlen”. Sok japán mondja, hogy az osztálytársaik voltak az elsők, akik kinevették őket, amikor valamit rosszul csináltak – nem a tanáraik vagy a szüleik. Valóban, az idősebbek feladata ezen a ponton nem az, hogy kigúnyolják a gyerekeket, hanem hogy fokozatosan összekapcsolják a nevetségessé válás tényét a világ iránti gúnyos megfélemlítő élet erkölcsi tanításával. A kötelezettségek, melyek a gyerekeknek hatéves korukban egy hűséges kutya szerető odaadását jelentették – a korábban idézett történet a jó kutya ónjáról egy hatéveseknek szóló olvasókönyvből való –, ekkorra fokozatosan korlátozások egész sorává váltak. „Ha ezt meg ezt csinálod – mondják az idősebbek –, a világ ki fog nevetni.” A szabályok partikulárisak és szituatívák, és nagyon sok közülük olyasmire vonatkozik, amit mi illemnek nevezünk. Megkövetelik a saját akarat alárendelését a szomszédok, a család és az ország iránti egyre növekvő

kötelességeknek. A gyerekek fékeznie kell magát, és fel kell ismernie lekötelezettségét. Fokozatosan egy adós helyzetébe kerül, akinek körültekintően kell eljárnia, ha valaha is vissza akarja fizetni, amivel tartozik.

A státus ilyen változása a felnövekvő fiúnak a kisgyermekkorai ijesztgetések mintáinak új és komoly kiterjesztése által adódik át. Nyolc-kilenc éves korára a családja ténylegesen el is utasíthatja őt. Ha a tanára azt mondja, hogy szófogadatlan és tiszteletlen volt, és fekete pontot ad neki magatartásból, akkor a családja szembefordul vele. Ha a boltos megszólja valamilyen csínytevésért, akkor ezzel „folt esett a család nevéen”. Családja vádló sereggént támadja meg. Ismerek két japánt, akiknek az apja 10 éves koruk előtt azt mondta, hogy többet ne jöjjenek haza, és túlzottan szégyellték magukat, hogy a rokonokhoz menjenek. A tanáruk megbüntette őket a tanteremben. Mindketten melléképületekben húzták meg magukat, ahol az anyjuk rájuk talált, és végül megszervezte a hazatérésüket. Később az általános iskolákban néha a fiúkat bezárják a házba kinsinre, „bűnbánatra”, és a japánok rögeszméjével, a naplórással kell foglalatoskodniuk. A család minden esetben kimutatja, hogy a fiút most a világ előtti képviselőjének tekinti, és hibáztatja azért, mert megbírálták. Nem felelt meg a világ iránti ginnek. Nem számíthat családja támogatására, és a kortársaiéra sem. Iskolatársai kiközösítik, és bocsánatot kell kérnie, ígéreteket kell tennie, mielőtt visszafogadnák.

Ahogy Geoffrey Gorer mondja: „Érdemes kiemelni, hogy mindez szociológiailag nagyon szokatlan mértékben történik. A legtöbb társadalomban, ahol a kiterjedt család vagy más társadalmi részcsoporthoz tartozók megbíráltak vagy megtámadtak. Amíg a saját csoport jóváhagyása biztosított, az egyén úgy nézhet szembe a világ többi részével, hogy szükség vagy támadás esetén biztos a teljes támogatottságban. Ezzel szemben Japánban pont ellentétesnek tűnik a helyzet; csak addig lehet valaki biztos saját csoportja támogatásában, amíg más csoportok jóváhagyják; ha kívülállók helytelenítik vagy bírálják, a csoport szembe fog fordulni vele, és büntető erőként fog viselkedni, hacsak nem kényszeríti a másik csoportot a bírálat visszavonására. Ezzel a mechanizmussal a »külső világ« jóváhagyása olyan fontossággal bír, ami példa nélküli más társadalmakban.” [\[63\]](#)

A lányok nevelése ezen a ponton jellegében nem különbözik a fiúkétól, de részleteiben igen. Otthon sokkal jobban korlátozzák őket, mint a fivéreiket. Több kötelességük is van – bár van, hogy fiúk is vigyáznak a kicsikre –, és az ajándékok és a figyelem tekintetében mindig nekik jut kevesebb. Nincsenek a fiúkra jellemző dühkitöréseik. De az ázsiai kislányokhoz képest csodálatosan szabadok. Élénkpiros ruhát hordanak, az utcán játszanak a fiúkkal, verekednek velük, és gyakran érvényre juttatják akarataikat. Gyerekként ők „sem ismerik a szégyent”. Hat- és kilencéves koruk között fokozatosan megtanulják a „világ iránti” kötelezettségeiket, nagyjából úgy és olyan tapasztalatok révén, mint a bátyjaik. Kilencéves korban az iskolai osztályokat fiú és lány részre osztják, és a fiúk nagy fontosságot tulajdonítanak új férfi szolidaritásuknak. Kizárják a lányokat, és nem szeretik, ha az emberek meglátják, hogy egy lánnyal beszélnek. A lányokat is figyelmezteti az anyjuk, hogy az ilyen barátkozás nem helyénvaló. Azt mondják, hogy

ebben a korban a lányok durcásak, zárkóztak és nehezen taníthatóak. A japán nők azt mondják, hogy ezzel vége a „gyermeki vidámságnak”. A lányok számára a gyerekkor kirekesztéssel ér véget. Hosszú, hosszú évekig a számukra kijelölt egyetlen út „a dzsicsót dzsicsóval megkétszerezni”. Ez a lecke akkor is tovább folytatódik, amikor eljegyzik őket, és amikor férjhez mennek.

A fiúk azzal, hogy megtanulták a dzsicsót és a világ iránti girit, még nem sajátítottak el mindent, ami kötelező egy felnőtt japán férfi számára. „Tízéves kortól – mondják a japánok – megtanulja a neve iránti girit.” Természetesen ezt úgy értik, hogy megtanulja, éretnes dolog rossz néven venni a sértést. A szabályokat is meg kell tanulnia: hogy mikor közeledjen az ellenséghez, és mikor válasszon közvetett eszközöket becsületének megtisztítására. Nem gondolom, hogy ezt úgy értik, hogy a fiúnak meg kell tanulnia az agresszivitást, amit a sértő viselkedés von maga után; a fiúknak, akiknek korai gyermekkorukban annyi agresszivitást engedtek meg az anyjukkal szemben, és akik kortársaikkal annyiféle sértéssel harcoltak, aligha tízéves korukban kell megtanulniuk agresszívnak lenni. Azonban a név iránti giri szabályai, amikor tizenéves korukban a rendelkezései alá kerülnek, a fiúk agresszivitását elfogadott formákba terelik, és sajátos módokat biztosítanak a kezelésére. Ahogy már láttuk, a japánok gyakran fordítják ezt az agresszivitást önmaguk felé ahelyett, hogy másokkal szemben alkalmaznának erőszakot. Az iskolás fiúk sem kivételek.

Az olyan fiúk számára, akik tanulmányaikat a hatéves általános iskola után is folytatják (a népesség 15 százaléka, de ez az arány a férfiak körében magasabb) az időpont, amikor felelősek lesznek a név iránti giriért, akkorra esik, amikor hirtelen szembetalálják magukat a középiskolai felvételi ádáz versenyével, és a minden diákot és minden tantárgyat érintő versenylistával. Nincsenek ehhez vezető fokozatos tapasztalatok, mivel a versenyt az iskolában és otthon annyira minimalizálják, hogy szinte már nincs is. A hirtelen új tapasztalat miatt a versengés még elkeseredettebb lesz, és teljesen belefeledkeznek. A helyért folyó verseny és a kivételezés gyanúja mindennapos. Ez a verseny azonban az élettörténetekben nem kap akkora hangsúlyt, mint az a középiskolai szokás, hogy az idősebb diákok zaklatják a fiatalabb osztálytársaikat. A felsősök parancsolgatnak az alsósoknak, és mindenféle tréfának teszik ki őket: ostoba és megalázó mutatványokat végeztetnek velük. A sértődés különösen gyakori, mivel a japán fiúk nem viccként fogják fel ezeket. A fiatalabb fiú, akinek meg kell alázkodnia egy felsős előtt, és szolgálai megbízásokat kell végrehajtania, gyűlöli kízóját, és bosszút forral. A tény miatt, hogy a bosszút el kell halasztania, csak még jobban belelovalja magát. Ez a neve iránti giri, és éretnként tekint rá. Néha, a családi összeköttetések révén, évekkel később képes lesz elintézni, hogy kízóját elbocsássak állásából. Néha nagy jártasságra tesz szert dzsúdóban vagy kardvívásban, és nyilvánosan alázza meg egy városi utcán, miután mindketten kijárták az iskolát. De hacsak néha ki nem egyenlíti a számlát, olyan érzése van, hogy „valamit bevégeztelenül hagyott”, ami a japán sértés viszonzásának lényege.

A fiúk, akik nem tanulnak tovább, ugyanezt a katonai kiképzés során tapasztalják meg. Békeidőben minden negyedik fiút besoroztak, és az újoncokat érő zaklatások sokkal szélsőségesebbek voltak, mint a középiskolában. A hadsereg tisztjeinek, és különleges

eseteket leszámítva az altiszteknek semmi köze nem volt ehhez. A japán szabály első pontja az volt, hogy ha egy tiszthez fordulnak, azzal megszegyenülnek. Az újoncok egymás között intézték el. A tisztek a csapatok „erősítésének” módszereként elfogadták, de nem keveredtek bele. A másodéves újoncok az egy évvel korábban bennük felhalmozódott haragot továbbadták az elsőéveseknek, és „keménységüket” azzal bizonyították, hogy milyen leleményesen tudtak megalázásokat kitalálni. Az újoncokról gyakran mondták, hogy megváltozott személyiséggel, „igazi sovinszta nacionalistaként” kerültek ki a hadseregből, de ezt a változást nem az idézte elő, hogy bármilyen elméletet is tanítottak volna nekik a totalitárius államról, és természetesen nem is azért, mert beléjük verték a császár iránti csút. Sokkal fontosabb a tapasztalat, hogy megalázó mutatókat végeztek velük. A fiatalok, akiket a családban japán módra neveltek, halálosan komolyan veszik az amour propre-t (önbecsülés), és ilyen helyzetben könnyen válnak brutálissá. Nem bírják elviselni, ha nevetségessé válnak. Amiatt, amit kirekesztésként értelmeznek, a jövőben remek kínozóra válnak.

A középiskolában és a hadseregben átélte modern japán szituációk természetesen a nevetségessé válással és a sértéssel kapcsolatos régi japán szokásokban gyökereznek. Nem a közép- és felsőiskolák vagy a hadsereg teremtette meg a rájuk adott japán reakciót. Könnyen megérthető, hogy a név iránti giri hagyományos szabálya az ilyen ugratásokat sokkal fájóbbá teszi Japánban, mint Amerikában. Ugyancsak összefügg a régi mintákkal, hogy a tény, mely szerint a bántalmazott csoport idővel továbbadja a rossz bánásmódot egy áldozati csoportnak, nem akadályozza meg a fiút abban, hogy mindent megtegyen azért, hogy kiegyenlítse a számlát aktuális kínozójával. A bűnbakkeresés nem olyan állandóan visszatérő szokás Japánban, mint sok nyugati országban. Lengyelországban például, ahol az új inasokat és a fiatal aratókat durván zaklatják, a haragot nem a zaklatókon töltik ki, hanem a következő csapat inason és aratón. Természetesen a japán fiúknak is megvan ez az elégtétel, de őket elsősorban az azonnali bosszú érdekli. A megkínzott „jól érzi magát”, amikor képes kiegyenlíteni a számlát kínozójával.

Japán újjáépítésében azok a vezetők, akik szívükön viselik az ország jövőjét, jobban teszik, ha különös figyelmet fordítanak az ugratásokra és a szokásra a serdülőkor végi iskolákban és a hadseregben, amely a fiúkat ostoba mutatók megtételére kényszeríti. Jobban tennék, ha az iskolai szellemet és a „régis iskolai kötelet” hangsúlyoznák, hogy ledöntsék a felsősök és az alsósok közti megkülönböztetést. A hadseregben meg kellene tiltaniuk az ugratást. Jóllehet a másodéves újoncok, bármilyen rangú japán tiszthez hasonlóan, megkövetelhetik a spártai fegyelmet az elsőévesekkel való kapcsolatukban, de ez nem sértés. A zaklatás viszont az. Ha az iskolában vagy a hadseregben többé egyetlen idősebb fiú sem kényszeríthet büntetlenül egy fiatalabbat arra, hogy kutyaként csóválja a farkát, hogy úgy tegyen, mint egy kabóca, vagy hogy fejen álljon, amíg a többiek esznek, sokkal hatékonyabb változás lenne Japán átnevelésében, mint a császár szentségének megtagadása, vagy a nacionalista tartalmú szövegek eltávolítása a tankönyvekből.

A nők nem tanulják a név iránti girit, és nincsenek a fiúkéhoz hasonló középiskolai és hadseregbeli modern tapasztalataik. Még ezekhez hasonló tapasztalataik sincsenek.

Életük köre sokkal kiegyensúlyozottabb, mint fiútestvéreiké. Legkorábbi emlékeik óta arra nevelték őket, hogy elfogadják a tényt, mely szerint a fiúk az elsőbbség, a figyelem és az ajándék, amit tőlük megtagadnak. Az élet szabálya, amit tisztelniük kell, megtagadja tőlük a nyílt magabiztosság kiváltságát. Mindazonáltal csecsemőként és kisgyerekként fivéreikkel együtt osztoznak a japán kisgyermek kiváltságos életében. Kislányként élénkpiros ruhákba öltöztetik őket, amit felnőttként nem viselhetnek egészen hatvanéves korukig, amikor elérik a második kiváltságos időszakot. Otthon fivéreikhez hasonlóan az anya és a nagymama közötti vetélkedés tárgyai lehetnek. Fivéreik és húgaik is megkövetelik, hogy a nővérük a család többi tagjához hasonlóan őket szeresse a „legjobban”. A gyerekek arra kérik, hogy szeretete jeléül engedje meg, hogy vele aludjanak, és amit a nagymamától kapott, gyakran megosztja a kétéves babával. A japánok nem szeretnek egyedül aludni, és van, hogy a gyerek matracát éjszaka valamelyik kedvenc idősebb családtag matraca mellé teszik le. A bizonyíték arra, hogy valaki „engem szeret a legjobban”, gyakran az, hogy a matracokat egymás mellett helyezik el. A lányoknak akkor is megengedik ezt a kárpótlást, amikor kilenc-tíz évesen kirekesztik őket a fiúk játszócsoportjaiból. Új frizurával kedveskednek nekik, és a tizennégy-tizennyolc éves koruk között hordott hajviseletük a legbonyolultabb Japánban. Elérik a kort, amikor a pamut helyett selymet viselhetnek, és amikor minden erőfeszítés azt a célt szolgálja, hogy kiemelje bájukat. Így a lányoknak is van oka bizonyos elégedettségre.

A felelősség, hogy teljesítsék a tőlük elvárt kötelességeket, maguké a lányoké, nem pedig egy önkényeskedő szülő tartja azt kézben. A szülők nem testi fenyegetéssel szereznek érvényt előjogaiknak, hanem azzal a nyugodt és rendíthetetlen várakozással, hogy a lány megfelel majd az elvárásoknak. Érdemes idézni egy szélsőséges példát erre a nevelésre, mert jól mutatja azt a nem tekintélyelvű nyomást, ami szintén jellemzője a kevésbé szigorú és kiváltságos gyereknevelésnek. Hatéves korától a kis Inagaki Ecut egy művelt konfuciánus tudós tanította a kínai klasszikusokra.

A kétórás tanulás alatt a kezén és a száján kívül semmijét nem mozdította. Én ugyanúgy szabályos és mozdulatlan pózban ültem előtte a gyékényszőnyegen. Egyszer megmozdultam. Az óra közepén történt. Valamiért nyugtalan voltam, és kissé himbálózni kezdtem, ezzel behajlított lábam egy hangyányit elcsúszott a megfelelő szögből. A meglepetés halvány árnyéka suhant át tanítóm arcán; csendben becsukta a könyvét, és szelíden de szigorúan így szólt: „Kisasszony, láthatóan ma nem megfelelő a lelki hozzáállása a tanuláshoz. Vonuljon vissza a szobájába és gondolkozzon.” A szívem majd megszakadt a szégyentől. Nem volt mit tennem. Alázatosan meghajoltam Konfucius képe, majd a tanárom előtt, és tisztelettudóan kihátráltam a szobából. Lassan odamentem apámhoz, hogy mint mindig, beszámoljak neki az óra végén. Apám meglepődött, mivel még túl korán volt, és akaratlan megjegyzése, hogy „milyen hamar végeztél”, olyan volt, mint a

lélekharang. Ennek a pillanatnak az emléke a mai napig égő sebként sajog. [\[64\]](#)

Szugimoto asszony az egyik legjellemzőbb szülői magatartást foglalja össze, amikor egy másik kontextusban a nagyanyjáról ír:

Higgadtan elvárta, hogy mindenki úgy viselkedjen, ahogy ő gondolta; nem volt

szidás, nem volt veszekedés, azonban az elvárása, ami olyan lágy és legalább olyan erős volt, mint a selyemszál, kis családját azon az úton tartotta, amit ő helyesnek vélt.

Az egyik ok, amiért ez az „elvárás, ami olyan lágy és legalább olyan erős, mint a selyemszál”, olyan hatásos lehet, hogy a tanulás minden készségben és jártasságban annyira egyértelmű. A szokást tanítják meg, nem csak a szabályokat. Legyen az az evőpálcika megfelelő használata gyerekkorban, a szobába történő belépés helyes módja, a teaszertartás vagy a masszírozás a későbbi életben, a mozdulatokat újra és újra elvégzik szó szerint a felnőttek kezei alatt, míg azok automatikussá nem válnak. A felnőttek nem gondolják, hogy a gyerekek „felszedik” a helyes szokásokat, amikor elérkezik az idő, hogy alkalmazzák őket. Szugimoto asszony leírja, hogyan terített meg a férjének az asztalnál, amikor tizennégy évesen eljegyezte őt. Még soha nem látta jövendőbelijét, aki Amerikában, míg ő Ecsigóban élt. Mégis újra és újra, anyja és nagyanja figyelő szemei előtt „azokat az ételeket főztem, amikről bátyám azt mondta, hogy Macuo kedvencei. A terítéke az enyém mellett volt, és mindig neki szedtem előbb. Így megtanultam figyelni leendő férjem kényelmére. Nagymama és Anya mindig úgy beszélt, mintha Macuo is ott lenne, és én annyira figyeltem a ruhámra és a viselkedésemre, mintha tényleg a szobában lenne. Így megtanultam tisztelni őt, és az ő feleségeként a saját helyzetemet”.

[65]

A fiúk is részesülnek a szokások példák és utánpótlás általi gondos tanításában, bár ez kevésbé intenzív, mint a lányoké. Amikor egy fiú „tanulttá” válik, onnantól nem fogadnak el semmilyen kifogást. A serdülőkor után életének egy fontos területén nagyrészt saját kezdeményező-készségére kell hagyatkoznia. Az idősebbek nem tanítják meg neki az udvarlási szokásokat. A család olyan kör, ahonnan kirekesztik a nyílt érzéki viselkedést, és kilenc-tíz éves koruktól a rokoni kapcsolatban nem álló fiúkat és lányokat élesen elkülönítik. A japán eszménykép szerint a szülei elrendezik számára a házasságot, mielőtt valóban érdeklődne a szexualitás iránt, és ezért kívánatos, hogy a fiú „tartózkodóan” viselkedjen a lányokkal. A falvakban egész sor a témára vonatkozó ugratás van, ami miatt a fiúk gyakran „tartózkodóak” maradnak. A fiúk azonban megpróbálnak tanulni. A régi időkben, és Japán elszigeteltebb falvaiban ma is, sok lány, néha a legtöbbször, még a házasság előtt teherbe esett. Az ilyen házasság előtti tapasztalat „szabad terület” volt, nem számított bele az élet fontos dolgaiba. A szülőktől elvárták, hogy ezeket figyelmen kívül hagyva rendezzék el a házasságokat. Napjainkban azonban, ahogy egy japán mondta Dr. Embreenek Szue faluban: „Még egy szolgálólány is megtanult annyit, hogy tudja, hogy meg kell őriznie a szüzességét.” A középiskolába járó fiúk nevelése is szigorúan a másik nemmel való mindennemű kapcsolat ellen irányul. A japán oktatás és közvélemény megpróbálja megakadályozni, hogy a nemek bizalmas viszonyba kerüljenek a házasság előtt. A filmjeikben „rossznak” tekintik azokat a fiatal embereket, akik fesztelenül viselkednek egy fiatal nő társaságában; azok a „jó”, akik amerikai szemmel nézve ridegen vagy akár udvariatlanul bánnak egy vonzó lánnyal. Fesztelenül viselkedni egy lánnyal azt jelenti, hogy ezek a fiúk „játszodoznak”, gésát, prostituáltat vagy kávéházi lányokat keresnek. A gésaház a „legjobb” módja a tanulásnak, mert „a gésa

tanít; a férfi ellazulhat, és csak figyel". Nem kell attól tartania, hogy ügyetlen, és nem várják el, hogy szexuális kapcsolatot létesítsen a gésa lánnyal. Azonban nem sok japán fiú engedheti meg magának a gésaházat. Eljárhatnak kávéházakba, és figyelhetik, hogy a férfiak hogyan bizalmasodnak a lányokkal, de ez a figyelés nem olyan tanulás, mint amilyenre más területeken lehet számítani. A fiúk sokáig őrzik esetlenségtől való félelmüket. A szex az egyik területe az életüknek, ahol megbízott idősök személyes gyámkodása nélkül kell újfajta viselkedést megtanulniuk. Rangos családok a házasságkötés után „menyasszonykönyvet” és részletes képekkel teli tekerceket adnak a fiatal párnak, és ahogy egy japán mondta: „Könyvekből a kertépítés szabályaihoz hasonlóan ezt is megtanulhatod. Az apád nem tanít meg rá, hogyan kell japán kertet építeni; ez egy kedvtelés, amit idősebb korodban tanulsz meg.” Érdekes egymás mellé rendelni a szexet és a kertészkedést, mint két olyan dolgot, ami könyvből tanulható, bár a legtöbb japán fiatalember más módon sajátítja el a szexuális viselkedést. Akárhogy is van, nem aprólékos, felnőtt gyámkodás mellett tanulják meg. A tanulásban mutatkozó ilyen különbség kihangsúlyozza a fiatalok számára a japán nézetet, mely szerint a szex olyan terület, amely nem szerepel az élet komoly dolgai között, amelyeket az idősebb rokonok uralnak, és ahol lelkiismeretesen tanítják a szokásokat. Ez az önkielégítés területe, melyet tanácsstalanságtól terhes félelemmel sajátít el. Mindkét területnek megvannak a maga szabályai. A házasság után úgy kereshet máshol szexuális örömet, hogy a legkevésbé sem titkolja, és ezzel nem sérti felesége jogait, és nem veszélyezteti házassága stabilitását.

A feleségének nincs ilyen kiváltsága. Az ő kötelessége az, hogy hűséges legyen a férjéhez. A félrelépést titokban kell tartania. Még ha el is csábítják, viszonylag kevés nőnek van Japánban annyi magánélete, hogy szerelmi kapcsolatot folytasson. A nőre, aki ideges vagy labilis, azt mondják, hogy hisztérikus. „A leggyakoribb nehézség, amivel a nők szembekerülnek, nem társadalmi, hanem szexuális életükben jelentkezik. Az elmezavar sok esetben, és a hisztéria (idegesség, labilitás) leggyakrabban egyértelműen szexuális zavarnak tudható be. Egy lánynak meg kell elégednie annyival, amit a férje nyújt neki szexuális kielégülésként.”<sup>[66]</sup> A legtöbb női betegség, mondják a parasztok Szue faluban, „a méhben kezdődik”, és onnan megy fel a fejbe. Amikor a férj másfelé kacsingat, a feleség az önkielégítés elfogadott japán szokásához folyamodhat, és a nők e célt szolgáló tradicionális eszközöket őrizgetnek a földműves falvaktól kezdve a legnagyobb családokig. Ezenkívül a falvakban engedélyeznek a nőnek bizonyos bujaságot az erotikus viselkedésben, miután már szült egy gyereket. Mielőtt anya lenne, nem mond szexuális témájú viccet, de utána, és ahogy idősödik, az összejöveteleken, ahol férfiak és nők egyaránt részt vesznek, a beszéde tele van ilyen utalásokkal. Nagyon szabados szexuális táncokkal szórakoztathatja a társaságot, előre-hátra riszálva csípőjét a sikamlós dalok kíséretéért. „Az ilyen előadások mindig harsogó nevetést eredményeznek.” Szue faluban, amikor a szolgálat lejártával hazatérő újoncokat üdvözlik a falu határában, férfinak öltözött nők obszcén vicceket mondanak, és úgy tesznek, mintha lányokat erőszakolnának meg.

Így a japán nők rendelkeznek bizonyos szabadsággal a szexuális ügyekben – minél



alacsonyabb rangú valaki, annál többel. Életük nagy részében sok tabut kell betartaniuk, de nincs olyan tabu, ami megkövetelné tőlük, hogy letagadják az élet tényeinek ismeretét. Ha a férfiaknak ez örömet okoz, akkor szemérmetlenek. Ugyanígy, amikor a férfiaknak örömet okoz, akkor aszexuálisak. Ahogy öregszenek, eldobhatják a tabukat, és ha alacsony sorba születtek, olyan trágárok lehetnek, mint bármely férfi. A japánok inkább a különböző életkornak és alkalomnak megfelelő viselkedést tűzik ki célul, mintsem olyan állandó nyugati karaktereket, mint a „tisztá nő” és a „ringyó”.

A férfiaknak is van alkalma a bujaságra, ahogy vannak területek, ahol nagy önuralmat várnak el tőlük. Az italozás férfi társaságban, és különösen gésa kíséreléssel, az egyik legkedveltebb szórakozásuk. A japán férfiak szeretnek becsípni, és nincs szabály, ami megparancsolná, hogy miként igyanak. Néhány gyűszűnyi szaké elfogyasztása után lazítanak formális ülőhelyzetükön, és szeretnek egymásnak dőlni és bizalmaskodni. Részegen csak nagyon ritkán erőszakosak vagy agresszívok, bár néhány „ember, akikkel nehéz kijönni”, lehet, hogy veszekedős lesz. Az iváshoz hasonló „szabad területeken” kívül a férfiaknak soha nem szabad, ahogy ők mondják, az elvárással ellentétesen viselkedniük. Ha az élet valamely fontos dolgával kapcsolatban azt mondják valakire, hogy nem az elvárásnak megfelelően viselkedik, az a „hülye” szót leszámítva a legközelebb áll ahhoz, amit a japánok káromkodásként használnak.

A japán jellem ellentmondásai, melyeket minden nyugati leírt, érthetővé válnak a gyereknevelésük alapján. Ez kettősséget eredményez az életszemléletükben, melynek egyik oldalát sem szabad figyelmen kívül hagyni. Attól kezdve, hogy gyermekkorukban megtapasztalták a kiváltságot és a pszichológiai ijesztgetést, későbbi életük minden nevelése ellenére megőrzik az emléket egy felelőtlenebb életnek, amikor „nem ismerték a szégyent”. Nem kell mennyországot festeniük a jövőben; az a múltjukban van. Gyermekkorukat fogalmazzák át a tannal, hogy az ember születetten jó, hogy az istenek jóindulatúak, és hogy japánnak lenni semmihez sem foghatóan kívánatos dolog. Ezáltal könnyen tekintik erkölcsi rendszerük alapjának azt a szélsőséges értelmezést, hogy minden emberben van „Buddha-mag”, és hogy minden ember halála után kamivá <sup>[67]</sup> válik. Magabiztosságot és egyfajta önbizalmat ad nekik. Alátámasztja gyakori hajlandóságukat, hogy elvállaljanak bármilyen munkát, függetlenül attól, hogy az esetleg jóval meghaladja képességeiket. Ennek alapján készek véleményüket akár saját kormányukkal is szembeállítani, és ezt öngyilkossággal bizonyítani. Ha a helyzet úgy adódik, emiatt képesek a tömeges megalomániára.

Hat-hét éves koruk után fokozatosan felelőssé válnak a megfontoltságért és „a szégyen ismeréséért”, és ezt a legdrasztikusabb kényszerrel támasztják alá: ha hibáznak, a saját családjuk fordul ellenük. A nyomás nem olyan, mint a porosz nevelésnél, de kikerülhetetlen. Korai kiváltságos időszakukban a szobatisztaság szokásainak és a testtartás állandó és elkerülhetetlen gyakorlásával, illetve a gyerek elutasítással való ijesztgetésével előkészítik a talajt erre a fejlődésre. Ezek a korai tapasztalatok felkészítik a gyereket, hogy elfogadja a rá nehezedő hatalmas megszorításokat, amikor azt mondják neki, hogy „a világ” ki fogja nevetni és elutasítja. Nem azért fojtja el azokat az érzéseket, amelyeket korábban oly szabadon kifejezhetett, mert azok rosszak, hanem mert már nem

megfelelőek. Most belép a komoly életbe. Ahogy egyre inkább elutasítja a gyermekkor kiváltságait, részese a felnőttkor nagyobb és nagyobb örömeiben, de a korábbi időszak tapasztalatai igazán soha nem halványulnak el. Ebben az életfilozófiában szabadon merít belőlük. Ezekhez tér vissza, amikor enged az „emberi érzéseknek”. Felnőttkorában az élet „szabad területein” újra átéli őket.

Egy feltűnő folytonosság köti össze a gyerek életének korai és későbbi szakaszát: nagy fontossággal bír, hogy a társai elfogadják. Ez, és nem az erény egy abszolút standardja az, amit belé nevelnek. A korai gyermekkorban az anya magával vitte az ágyába, amikor már elég nagy volt ahhoz, hogy ezt kérje, összeszámolta, hogy a testvérei és ő mennyi cukorkát kapott, és ez alapján döntötte el, hogy mennyire szereti őt az anyja. Gyorsan észrevette, ha mellőzik, és még a nővérétől is azt kérdezte, hogy „engem szeretsz a legjobban?”. A későbbi időszakban elvárják tőle, hogy egyre több és több személyes kielégülésről mondjon le, de a megígért jutalom az, hogy „a világ” jóváhagyja és elfogadja őt. A büntetés pedig az, hogy „a világ” ki fogja nevetni. Ez természetesen olyan szankció, amit a legtöbb kultúrában segítségül hívnak a gyerekek nevelésében, de Japánban ez rendkívül nagy súlyt kap. „A világ” elutasítását a szülők eljátsszák a gyerekeknek, amikor azzal ijesztgetik, hogy megszabadulnak tőle. A kiközösítés egész életében félelmetesebb dolog, mint az erőszak. Érzékeny a nevetségessé válás és a visszautasítás fenyegetésére még akkor is, ha az csak az ő fejében létezik. Mivel a japán közösségekben csak kevés magánélet van, ezért nem csak kitaláció, hogy „a világ” gyakorlatilag minden tetteről tud, és elutasíthatja őt, ha azt helyteleníti. A japán házak szerkezete is – a vékony falak, melyek átengedik a hangokat, és amelyeket egész nap széttolva tartanak – szerfelett nyilvánossá teszik azok magánéletét, akik nem engedhetnek meg maguknak falat vagy kert.

A japánok által használt bizonyos szimbólumok segítenek világossá tenni a jellemük két oldalát, mely a gyereknevelésük diszkontinuitásán alapszik. A korai időszakban kialakult oldal a „szégyen nélküli én”, és a tükörbe nézve próbálják ki, hogy mennyire sikerült megtartani. A tükör, azt mondják, „az örök tisztaságot tükrözi”. Nem táplálja a hiúságot, és nem tükrözi a „zavaró ént” sem. A lélek mélységét fejezi ki. Az embernek a „szégyen nélküli énjét” kell látnia benne. A tükörben a szemét, mint lelkének „kapuját” látja, és ez segít neki, hogy „szégyen nélküli énként” éljen. Az idealizált szülői képet látja ott. Vannak leírások olyan emberekről, akik e célból mindig maguknál hordtak egy tükört, és olyanokról is, akik egy speciális tükört állítottak fel a házi szentélyükben, hogy szemlélhessék magukat, és elmélkedhessenek a lelkükről; „kegyelettel övezték magukat”, „tisztelték magukat”. Ez szokatlan volt, de csak egy apró lépést kellett tenni ahhoz, hogy minden sintó házi oltáron legyen szent tárgyként tükör. A háború alatt a japán rádió külön dicsőítő éneket sugárzott egy lányosztályról, amely a saját pénzén vett magának egy tükört. Senki sem tekintette ezt a hiúság jelének. Lelkük mélyének csendes céljai számára tett újult felajánlásként írták le. A tükörbe nézés külső hódolat volt, ami szellemük erényéről tanúskodott.

A japánok tükörrel kapcsolatos érzései abból az időből erednek, amikor a gyerekek még nem nevelődött bele a „figyelő én”. A tükörben nem a „figyelő ént” nézik. Benne az énjük spontán módon jó, amilyen gyerekkorukban volt, a „szégyen” irányító ereje nélkül.

A tükörnek tulajdonított szimbolizmus az alapja a „kiművelt” önfegyelemről alkotott elképzelésüknek is, melyben oly kitartóan gyakorolják a „figyelő én” kiküszöbölését és a korai gyermekkor őszinteségének visszanyerését.

A kiváltságos gyermekkoruknak a japánokra gyakorolt valamennyi hatása ellenére az azt követő időszak megszorításait, amikor a szégyen válik az erény alapjává, nem csak jogfosztottságnak érzik. Ahogy láttuk, az önfeláldozás az egyik keresztény fogalom, amit gyakran kétségbe vontak; elutasítják az elképzelést, hogy feláldozzák magukat. Még szélsőséges esetekben is a japánok a csú, a kó vagy a giri visszafizetéseként történő „önkéntes” halálról beszélnek helyette, és szerintük ez nem esik bele az önfeláldozás kategóriájába. Azt mondják, hogy az ilyen önkéntes halál olyan célt valósít meg, amire magad is vágysz. Különböző „kutyahalál” lenne, ami számukra értelmetlen halált jelent;

nem azt jelenti, mint az angolban, <sup>[68]</sup> hogy nyomorultul halni meg. A magatartás kevésbé szélsőséges esetei is, amit angolul önfeláldozásnak neveznek, a japán nyelvben inkább az önbecsülés kategóriájába tartoznak. Az önbecsülés (dzsicsó) mindig önuralmat jelent, ami ugyanolyan értékes, mint az önbecsülés. Nagy dolgokat csak önuralommal lehet véghezvinni, és a szabadságnak a megvalósítás előfeltételként való amerikai hangsúlyozása eltérő tapasztalataik miatt számukra soha nem tűnt elégségesnek. Erkölcsi rendszerük alapvető tételeként fogadják el, hogy az önuralom által énjük még értékesebb lesz. Hogyan tudnák másként ellenőrzés alatt tartani veszélyes énjüket, mely tele van ösztönökkel, amik kitörhetnek, és felforgathatják a helyes életet? Ahogy egy japán mondja:

Az évek során minél több lakkréteget visznek fel fáradságos munkával az alapra, a lakkozó munkája kész termékként annál értékesebb lesz. Így van az emberekkel is... Azt mondják az oroszokról: „Kaparj meg egy oroszot, és egy tatárt találsz.” Ugyanígy igaz ez a japánokra is: „Kaparj meg egy japánt, távolítsd el a lakkot, és egy kalózt találsz.” Azonban azt sem szabad elfelejteni, hogy Japánban a lakk értékes termék, és a kézművesség segédeszköze. Nincs benne semmi hamis; nem hibák elfedésére szolgál. Legalább olyan értékes, mint az anyag, amit díszít. <sup>[69]</sup>

A japán férfiak viselkedésének ellentmondásai, melyek oly szembevethetőek a nyugatiak számára, valószínűleg neveltetésük diszkontinuitásából erednek, amik megmaradnak a tudatukban minden „lakkozás” után is, amin keresztülmennek, egy olyan idő mély lenyomatai, amikor kis istenek voltak az ő kis világukban, amikor szabadon kiélhették agressziójukat, és amikor a kielégülés lehetségesnek tűnt. E mélyen beléjük ültetett kettőség miatt képesek felnőttként a romantikus szerelem kicsapongásai és a családnak való teljes alárendelés között hintázni. Engedhetnek az élvezeteknek és a kényelemnek, függetlenül attól, hogy meddig mennek el a szélsőséges kötelezettségek elfogadásában. Az elővigyázatosságra való nevelés miatt a gyakorlatban gyakran válnak félénkké, de ugyanakkor a vakmerőségig bátrak. A hierarchikus helyzetekben módfelett alávetettek mutatkoznak, de nem könnyen engedelmessé válnak a fentről jövő irányításnak. Minden udvariasságuk ellenére meg tudják őrizni az arroganciájukat. Elfogadják a fanatikus fegyelmet a hadseregben, de függelemsértők. Szenvedélyesen konzervatívok, de vonzzák őket az új dolgok, ahogy ezt folytonosan bizonyították a kínai szokások és a nyugati

tudományok elfogadásával.

A jellemük kettőssége feszültséget teremt, amire az egyes japánok különböző módon reagálnak, így mindenki létrehozza a saját megoldását ugyanarra az alapvető problémára, vagyis hogy összehangolják a gyerekkorukban tapasztalt spontaneitást és jóváhagyást a korlátozásokkal, amelyek biztonságot ígérnek későbbi életükben. Sokaknak okoz nehézséget ennek az ellentmondásnak a megoldása. Vannak, akik arra tesznek fel mindent, hogy életüket a doktrinerekhez hasonlóan szabályozzák, és rettegnek az élet spontán történéseitől. Ez a rettegés különösen nagy, mivel a spontaneitás nemcsak egy képzet, hanem valami, amit már egyszer megtapasztaltak. Zárkóztak maradnak, a szabályokhoz való ragaszkodással megteremtik a sajátjaikat, és úgy érzik, hogy azonosultak mindennel, ami a hatalom. Mások még tudathasadásosabbak. Tartanak a saját agresszivitásuktól, amit a lelkükbe zártak, és jóságos külső viselkedéssel fedtek be. Gyakran ragadnak le lényegtelen részleteknél, hogy ne kelljen tudatosítani igazi érzéseiket. Mechanikusan hajtják végre a beléjük nevelt tevékenységeiket, amelyek lényegében értelmetlenek számukra. Megint mások, akiket jobban megragadott korai gyermekkoruk, emésztő nyugtalanságot éreznek mindennel szemben, amit felnőttként megkívnának tőlük, és igyekeznek fokozni függésüket, amikor az többé már nem helyénvaló. Úgy érzik, hogy minden hiba a hatalom elleni támadás, és a legkisebb dolog is felkavarja őket. Az előre nem látható helyzetek, melyeket nem lehet gépiesen kezelni, megrémítik őket. [\[70\]](#)

Ezek a jellemző veszélyek, amelyeknek a japánok ki vannak téve, amikor az elutasítás és az elítélés miatti nyugtalanság már túl sok nekik. Amikor nincsenek túlzott nyomás alatt, akkor képesek élvezni az életet, és figyelni arra, hogy ne bántsanak meg másokat, ahogy ezt beléjük nevelték. Ez nagyon figyelemreméltó teljesítmény. Kisgyermekkoruk magabiztosságot ad nekik, nem kelti a bűnösség terhes érzését. A későbbi korlátozások a többiekkel való szolidaritás nevében rakódnak rájuk, és a kötelességek kölcsönösek. Vannak kijelölt „szabad területek”, ahol kiélvezhetik az ösztönös életet, függetlenül attól, hogy más emberek bizonyos dolgokban mennyire avatkozhatnak be az elvárásaikkal. A japánok mindig is híresek voltak arról, hogy ártatlan dolgok szereznek örömet nekik: a cseresznyevirágok, a Hold, a krizantémok, vagy a frissen hullott hó szemlélése; a házban kalitkában tartott bogarak „dalának” hallgatása; kis versek írása; kertészkedés; virágrendezés és szertartásos teaivás. Ezek nem a nyugtalan, agresszív emberek időtöltései. Kedvtelésüket nem szomorúan űzik. Egy falusi japán közösség azokban a boldog napokban, mielőtt Japán belefogott volna végzetes Küldetésébe, szabadidejében olyan vidám és derűlátó lehetett, mint bármely másik. A munkában pedig nagyon szorgalmas.

Azonban a japánok sokat várnak maguktól. Annak érdekében, hogy elkerüljék a kiközösítés és lenézés fenyegetését, fel kell adniuk a személyes örömeiket, amiket megízleltek. Ezeket az érzéseket lakat alatt kell tartaniuk az élet fontos dolgaiban. Azon kevesek, akik megsértik ezt a mintát, annak kockázatát vállalják, hogy még az önbecsülésüket is elveszítik. Azok, akik becsülik magukat (dzsicsó), útjukat nem a „jó” és a „rossz”, hanem a „kívánatos ember” és a „nem kívánatos ember” között jelölik ki, és

személyes igényeiket feladják a kollektív „elvárások” miatt. Ezek azok a nagyszerű emberek, akik „ismerik a szégyent (hadzsi)”, és akik végtelenül megfontoltak. Ezek azok az emberek, akik családjuk, falujuk és nemzetük becsületére válnak. Az így keltett feszültség hatalmas, és a magukkal szembeni magas elvárások Japánt a Kelet vezetőjévé és a világ egyik nagyhatalmává tették. Ez a feszültség azonban nagy megterhelés az egyén számára. Óvatosnak kell lenniük, nehogy elmulasszanak valamit, vagy nehogy valaki lebecsülje a teljesítményüket a cselekedeteik során, amelyek olyan sok önfeláldozást kívántak tőlük. Néha az emberekből a legagresszívabb cselekedetek robbannak ki. Ezt az agressziót nem az váltja ki, mint az amerikaiaknál, hogy kétségbe vonják az elveiket vagy a szabadságukat, hanem hogy megsértik vagy lekicsinylik őket. Ekkor veszélyes énjük kirobban – ha lehet, akkor a becsmérlő, ha nem, akkor az önmaguk ellen irányuló.

A japánok nagy árat fizetnek az életmódjukért. Olyan egyszerű szabadságokat tagadnak meg maguktól, amelyeket az amerikaiak oly kétségbevonhatatlannak tartanak, mint a levegő, amit belélegeznek. Most, hogy a japánok a vereség óta a de-mok-ra-sít keresik, észben kell tartaniuk, milyen mámorító is lehet számukra olyan egyszerűen és mesterkéletlenül cselekedni, ahogy nekik tetszik. Senki sem fejezte ezt ki jobban, mint Szugimoto asszony, amikor leírja a missziós iskola kertjét, ahova angolul tanulni küldték, és amibe olyan növényeket ültethetett, amelyeket akart. A tanárok minden lánynak adtak egy elvadult földdarabot és olyan magot, amelyet csak kértek.

Ez a kert, ahova bármit ültethettem, a személyes jogok egy teljesen új érzését nyújtotta nekem... Maga a tény, hogy létezhet ilyen boldogság az emberi szívben, meglepetés volt a számomra... Én, a hagyomány megszegése, a család nevének beszenyezése, a szülők, a tanárok vagy a városlakók meg-botránkoztatása és

anélkül, hogy a világon bármit is megsértettem volna, szabadon cselekedhettem. [\[71\]](#)

A többi lány virágokat ültetett. Ő eltervezte, hogy krumplit fog termesztetni.

Senki sem érti azt a gondtalan szabadságérzetet, amit ez az abszurd tett adott nekem... A szabadság szelleme kopogtatott az ajtómon. Ez egy új világ volt.

Otthon a kert egyik része úgy nézett ki, mintha vad lenne. (...) De valaki mindig metszette a fenyőket, nyírta a sövényt, Dzsija minden reggel letörölte a lépőköveket, és miután felsöpört a fenyők alatt, óvatosan szétszórta az erdőben gyűjtött friss tűleveleket.

Ez a színlelt vadság számára a belénevelt színlelt szabad akaratot szimbolizálta. És egész Japán tele volt ezzel. A japán kertekben minden félig földbe süllyesztett sziklát nagy gonddal választottak ki, szállítottak oda, és apró kövekből álló rejtett talapzatra helyezték rá. A helyét a forráshoz, az épülethez, a cserjékhez és a fákhoz viszonyítva pontosan kiszámították. Ugyanígy a krizantémot is cserépben, az éves virágkiállításra nevelték, minden egyes virágszirmot a termesztője rendezett el, és gyakran apró, láthatatlan fémhuzalból készült keretre helyezték az élő növényt.

Szugimoto asszony örömmámora, amikor felajánlottak egy lehetőséget, hogy félretegye a fémhuzalt, boldog és mesterkéletlen volt. A krizantém, melyet kis edényben neveltek, és melynek szirmait gondosan elrendezték, megismerte a természetesség tiszta

örömét. Azonban ma a japánok között a „nem kívánatosság” szabadsága, a hadzsi (szégyen) szankcióinak megkérdőjelezése megzavarhatja az életmódjuk érzékeny egyensúlyát. Egy új helyzetben új szankciókat kell megtanulniuk. És a változásnak nagy ára van. Nem könnyű új posztulátumokat és erényeket kidolgozni. A nyugati világ nem feltételezheti, hogy a japánok ezeket azonnal átveszik és igazán a magukévá teszik, ahogy nem képzelheti, hogy Japán nem képes végül egy szabadabb, kevésbé szigorú erkölcsi rendszert kidolgozni. Az Egyesült Államokban élő niszzeiek már elveszítették a japán erkölcsi rendszer ismeretét és gyakorlatát, és a származásukban semmi nincs, ami szigorúan kötné őket annak az országnak a konvencióihoz, ahonnan a szüleik érkeztek. Így a Japánban élő japánok is egy új korban képesek kialakítani egy olyan életmódot, amely nem követel a régihez hasonló önuralmat. A krizantém fémhuzalok és drasztikus metszés nélkül is szép lehet.

A nagyobb lelki szabadság felé való átmenetben a japánoknak vannak bizonyos régi, hagyományos erényei, melyek segítenek, hogy ne veszítsék el az egyensúlyukat. Ezek egyike a felelősségteljes viselkedés, amit gyakran úgy fejeznek ki, hogy számot kell adni „a testük rozsdájáról” – ez a szókép a testet egy karddal azonosítja. Ahogy egy kard viselője felelős annak ragyogó fényéért, úgy minden ember felelősséggel tartozik a tettei következményeire. Be kell ismernie, és el kell fogadnia a saját gyengeségéből, állhatatlanságából és eredménytelenségéből fakadó természetes következményeket. A kötelességtudást Japánban sokkal drasztikusabban értelmezik, mint a szabad Amerikában. Ebben a japános értelmezésben a kard nem az agresszió szimbóluma, hanem az eszményi és felelősségteljes emberre alkalmazott hasonlat. Az egyéni szabadságot nagyra értékelő korban nincs is jobb egyensúlykerék ennél az erénynél. A japán gyermeknevelés és viselkedés filozófiája a Japán Szellem részeként az emberek szívébe véste ezt. A japánok ma nyugati értelemben felajánlották, hogy „leteszik a kardot”. Azonban japán értelemben a japánok erősek abban, hogy megvédjék a belső kardot az azt fenyegető rozsdától. Az erkölcs szóhasználatában a kard egy szimbólum, amit megőrizhetnek egy szabadabb és békésebb világban.

## A JAPÁNOK A VERESÉG UTÁN

AZ AMERIKAIK JOGOSAN BÜSZKÉK a győzelem óta Japán közigazgatásában vállalt szerepükre. Az Egyesült Államok politikáját a Belügyi-Hadügyi-Tengerészeti hármás direktívában fektették le, melyet augusztus 29-én <sup>[72]</sup> tettek közzé a rádióban, és amelyet MacArthur tábornok ügyesen alkalmazott. Bár van alapja a büszkeségnek, ezt gyakran elhomályosítja az amerikai sajtóban és rádióban megjelenő elfogult dicsőítés és kritika, és csak kevés ember tud eleget Japánról ahhoz, hogy biztos legyen benne, vajon egy adott politika kívánatos-e, vagy sem.

Japán megadásának idején nagy kérdés volt a megszállás természete. A győzteseknek fel kell-e használniuk a meglévő kormányt, beleértve a császárt is, vagy fel kell számolniuk azt? Az Egyesült Államok katonai kormányának tisztjei vezetésével minden városra és vidékre kiterjedő közigazgatást kell-e életbe léptetnie? Olaszországban és Németországban az volt a rendszer, hogy helyi A.M.G. parancsnokságokat állítottak fel a harcoló erők integráns részeként, és a helyi belső ügyekben a hatalmat a szövetséges adminisztrátorok kezébe helyezték. Azok, akik a Japán felett aratott győzelem idején az A.M.G. szolgálatában álltak a Csendes-óceán térségében, azt várták, hogy Japánban is ilyen irányítást hoznak létre. A japánok sem tudták, hogy a saját ügyeiket illetően mekkora felelősség megtartását engedélyezik nekik. A potsdami nyilatkozat csak annyit mondott ki, hogy „a szövetségesek által Japán területén kijelölt pontokat meg kell szállni, hogy biztosítsuk az itt megfogalmazott alapvető célokat”, és hogy örökre fel kell számolni „azok hatalmát és befolyását, akik megtevesztették és félrevezették Japán népét, hogy belefogjon a világ meghódításába”.

A MacArthur tábornoknak kiadott Belügyi-Hadügyi-Tengerészeti hármás direktíva ezeket az ügyeket illetően nagy elhatározást testesített meg, amit MacArthur tábornok parancsnoksága teljes mértékben támogatott. A japánok voltak felelősek országuk közigazgatásáért és újjáépítéséért. „A legfelső parancsnok hatalmát a japán kormányzati szervezet és hivatalok a császárt is beleértve – révén fogja gyakorolni, amíg az kielégítően támogatja az Egyesült Államok céljait. Az ő [MacArthur tábornok] utasításai alatt a japán kormánynak lehetősége van, hogy a belső közigazgatás dolgaiban a kormány normális hatalmát gyakorolja.” Így MacArthur irányítása Japánban meglehetősen eltérő Németországtól és Olaszországtól. Ez csak egy parancsnoki szervezet, ami minden szinten a japán hivatalnoki kart használja. Közleményeit a Császári Japán Kormányának címzi, nem a japán embereknek, vagy néhány város vagy vidék lakosságának. A feladata az, hogy célokat tűzzön ki a japán kormány számára. Ha egy japán miniszter szerint azok lehetetlenek, benyújthatja a lemondását, de ha helyes az álláspontja, akkor elérheti, hogy módosítsák az utasítást.

Ez a fajta közigazgatás merész lépés volt. A belőle származó előnyök az Egyesült Államok szempontjából elég világosak. Ahogy Hilldring tábornok mondta akkoriban:

A nemzeti kormány alkalmazása révén nyerhető előnyök hatalmasak. Ha nem tudtuk volna használni a japán kormányt, közvetlenül kellett volna működtetnünk az egész

bonyolult gépezetet, ami szükséges egy hetvenmillió ország irányításához. Ezek az emberek nyelvükben, szokásaikban és viselkedésükben különböznek tőlünk. A japán kormány gépezetének megtisztításával és felhasználásával időt, munkaerőt és anyagi eszközöket takarítunk meg. Más szóval elvárjuk a japánoktól, hogy maguk takarítsák ki a házukat, de mi mondjuk meg, hogyan.

Azonban akkor, amikor Washingtonban megfogalmazták ezt az irányelvet, még sok amerikai félt, hogy a japánok konokok és ellenségesek lesznek, egy óvatos bosszúálló nemzet, mely sabotálni fog minden békés tervet. Ezek a félelmek alaptalannak bizonyultak. Az okok sokkal inkább Japán különös kultúrájában, mintsem a vesztes országokról, politikáról vagy gazdaságról szóló egyetemes igazságokban rejlenek. A jóhiszeműség politikája valószínűleg sehol máshol nem lett volna olyan kifizetődő, mint Japánban. A japánok szemében ez a vereség száraz tényéből eltávolította a megaláztatás szimbólumait, és arra ösztönözte őket, hogy új nemzetpolitikát valósítsanak meg, melynek elfogadása pontosan a japánok kulturálisan kondicionált karaktere miatt volt lehetséges.

Az Egyesült Államokban vég nélküli viták folytak a szigorú és az engedékeny béke fogalmáról. Az igazi kérdés nem az, hogy szigorú vagy engedékeny. A probléma a se nem több, se nem kevesebb, hanem pont olyan mennyiségű keménység alkalmazása, amely szétzúzza az agresszivitás régi és veszélyes mintáit, és új célokat állít fel. A választott eszközök az emberek jellemétől és a kérdéses nemzet hagyományos társadalmi rendjétől függenek. A porosz tekintélyelvűség, mely beleágyazódott a családba és a mindennapi civil életbe, szükségessé tesz bizonyos fajta békefeltételeket Németország számára. A megfontolt békeirányelvek ezektől eltérőek Japán esetében. A németek nem gondolják, mint a japánok, hogy a világ és a korok adósai lennének. Nem azért küzdenek, hogy felbecsülhetetlen adósságot fizessenek vissza, hanem hogy ne legyenek áldozatok. Az apa tekintélyelvű személy, és mint mindenki, aki magasabb státussal rendelkezik, ő is – ahogy mondják – „kikényszeríti a tiszteletet”. Ő az, aki fenyegetve érzi magát, ha nem kapja azt meg. A németek életében a fiúk minden nemzedéke fellázad önkényeskedő apja ellen serdülőkorában, és aztán úgy tekintenek magukra, mint aki felnőttkorában végül megadja magát egy szürke és egyhangú életnek, amit a szüleikével azonosítanak. A létezés csúcspontja egész életre a serdülőkori lázadás, a Sturm und Drang néhány éve marad.

A japán kultúrában nem a súlyos tekintélyelvűség a probléma. Az apa tisztelettel és gyengédséggel bánik fiatal gyermekeivel, ami szinte minden nyugati megfigyelő szerint kivételes a nyugati gyakorlatban. Mivel a japán gyerek természetesen vesz bizonyos fajta igaz bajtársiasságot az apjával, és nyíltan büszke rá, elég az apának egyszerűen felemelnie a hangját ahhoz, hogy a gyerek teljesítse kívánságait. Az apa azonban nem embernyúzó, és a serdülőkor nem a szülői hatalommal szembeni lázadás időszaka. Inkább olyan kor, amikor a gyerekek a világ ítélő szeme előtt családjuk felelős és kötelességtudó képviselőivé válnak. Tiszteletet mutatnak apáik iránt, ahogy a japánok mondják, „a gyakorlásért”, „a nevelésért”, vagyis az apa mint a tisztelet tárgya, a hierarchia és a helyes életmód személytelen szimbóluma.

Ez a magatartás, amit a gyerek az apjával kapcsolatos legkorábbi tapasztalataiban során



tanul meg, az egész japán társadalmat átható mintává válik. Az emberek, akik hierarchikus pozíciójukból adódóan a legmagasabb tiszteletben részesülnek, jellemző módon nem bánnak zsarnokian tekintélyükkel. A hierarchia élén álló tisztek jellemzően nem gyakorolnak tényleges hatalmat. A császártól lefelé tanácsadók és rejtett erők dolgoznak a háttérben. A japán társadalom ezen aspektusának leghitelesebb leírását a Fekete Sárkány típusú egyik szélsőségesen hazafias társaság vezetője adta egy tokiói angol nyelvű lapnak az 1930-as évek elején. „A társadalom – mondta, természetesen

Japánra utalva – egy háromszög, amit egy gombostű tart az egyik sarkán”. [73] Más szóval a háromszög az asztalon fekszik, mindenki számára láthatóan. A gombostű láthatatlan. A háromszög néha jobbra dől, néha balra. Olyan tengelyen mozog, ami soha nem mutatja meg magát. Minden, ahogy a nyugatiak gyakran mondják, „tükrökkel” történik. Arra törekednek, hogy minimálisra csökkentsék az önkényes hatalom megjelenését, és hogy minden tett a státusszimbólum iránti hűség gesztusának tűnjön annak a részéről, akit folytonosan elválasztottak a hatalom tényleges gyakorlásától. Amikor a japánok felismerik a leplezetlen hatalom egy forrását, akkor arról azt gondolják, ahogy mindig is gondolták a pénzkölcsönzőről és a narikinről, hogy kizsákmányoló, és méltatlan a rendszerükhöz.

A japánok ezzel a világszemlélettel anélkül lázadhatnak a kizsákmányolás és az igazságtalanság ellen, hogy valaha is forradalmárok lennének. Nem kísérik meg darabokra tépni a világuk szerkezetét. A legátfogóbb változtatásokat vihetik végbe, mint ahogy tették azt a Meidzsi-korban anélkül, hogy befeketítenék a rendszert. Ezt restaurációnak, a múltba való „visszatérésnek” nevezték. Ők nem forradalmárok, és a nyugati írók, akik reményeiket az ideológiai tömegmozgalmakra alapozták Japánban, akik a háború alatt eltúlozták a japán illegalitást, akik vezető szerepet vártak tőle a kapitulációban, és akik a felettük aratott győzelem óta a radikális erők győzelmét jósolták a választásokon, súlyosan félreértették a helyzetet. Tévedtek jóslataikban. Sidehara báró, a konzervatív miniszterelnök, sokkal hitelesebben beszélt a japánok nevében, amikor 1945 októberében megalakította kormányát:

Az új Japán kormánya demokratikus formájú, mely tiszteli az emberek akaratát. (...) Országunkban a császár régtől fogva magáévá tette az emberek akaratát. Ez Meidzsi császár alkotmányának szellemisége, és a demokratikus kormány, amiről beszélek, valóban e szellemiség megnyilvánulásának tekinthető.

Az amerikai olvasók számára egy a demokráciáról szóló ilyen megfogalmazás még a semminél is kevesebbnek tűnik, de nem kétséges, hogy Japán egy ilyen megfogalmazás alapján könnyebben tudta kiterjeszteni a polgári jogok területét, és megteremteni lakosainak jólétét, mintha nyugati ideológiára alapozta volna.

Japán természetesen meg fog próbálkozni a demokrácia nyugati politikai mechanizmusaival, de a nyugati elintézési módok nem lesznek annyira megbízható eszközei egy jobb világ kialakításának, mint az Egyesült Államokban. A közvetlen választások és a választott személyek törvényhozó hatalma legalább annyi új problémát teremt, mint amennyit megold. Amikor kialakulnak ezek a nehézségek, Japán változtatni fog a módszereken, amelyekre mi a demokrácia építésekor támaszkodunk. Erre az

amerikaiak azt fogják mondani, hogy hiábavaló volt a háború, amit vívtak. Mi a saját eszközeink helyességében hiszünk. Azonban legjobb esetben a közvetlen választások nem lesznek központi jelentőségűek a jövőben Japán békés nemzetként való újjáépítésében. Japán nem változott olyan alapvetően az 1890-es évek óta, amikor először próbálkoztak választásokkal, hogy a régi nehézségek közül néhány, melyeket Lafcadio Hearn [74] leírt, ne történhetnének meg újra:

Nem volt igazi személyes gyűlölködés azokban az ádáz választási csatákban, melyek oly sok életet követeltek; alig volt bármilyen személyes szembenállás azokban a parlamenti vitákban, melyeknek erőszakossága megdöbentette az idegeneket. A politikai harcok valójában nem egyének, hanem klán- és pártérdekek között folytak; minden egyes klán és párt elkötelezett hívei az új politikát csak újfajta háborúként fogták fel – a hűség háborújaként, melyet a vezető kedvéért vívtak. [75]

Nemrégiben, az 1920-as évek választásaikor a falusiak szavazatuk leadása előtt azt mondták: „A nyakam tisztára van mosva a kard számára.” Ez a kifejezés a választási harcot a kiváltságos samurájoknak a közemberekkel szembeni régi támadásával azonosítja. Japánban még ma is el fog térni a választások valamennyi velejárója az amerikaiakétól, és ez attól függetlenül igaz lesz, hogy Japán veszélyesen agresszív politikát folytat-e, vagy sem.

Japán igazi erőssége, melyet felhasználhat abban, hogy békés nemzetté alakítsa magát az az, hogy képes egy tettről azt mondani, „sikertelen volt”, és utána más irányba fordítani energiáit. Japán erkölcsi rendszere a választások etikája. A háború révén próbálták megszerezni „megfelelő helyüket”, és veszítettek. Ezt a pályát most félretehetik, mivel egész neveltetésük az irány megváltoztatásának lehetőségére tanította őket. Az abszolutistább etikájú nemzeteknek meg kell győzniük magukat, hogy elvekért harcolnak. Amikor megadják magukat a győzteseknek, azt mondják: „Az igazság elveszett, amikor legyőztek minket.” Az önbecsülésük pedig megköveteli, hogy ezt az „igazságot” legközelebb győzelemre vigyék. Különben ostromozhatják magukat, és meggyónhatják bűnüket. A japánoknak egyiket sem kell tenni. Öt nappal a vereség után, mielőtt egyetlen amerikai is leszállt volna Japánban, a nagy tokiói napilap, a Mainicsi Sinbun a vereségről és az ezt követő politikai változásokról a következőt írta: „Mindez hasznos volt Japán végső üdvözlése számára.” A vezércikk hangsúlyozta, hogy senkinek nem szabad egyetlen pillanatra sem elfelejteni, hogy teljesen legyőzték őket. Mivel a törekvés, hogy Japánt pusztán erővel építsék fel, teljes kudarcba fulladt, ezután egy békés nemzet ösvényén kell járniuk. Az Aszahi, egy másik nagy tokiói lap ugyanazon a héten Japán egykori, „a katonai erőbe vetett túlzott hitét” a nemzeti és nemzetközi politika „súlyos hibájaként” jellemezte. „A régi hozzáállást, amelytől oly keveset kaptunk, és oly sokat szenvedtünk, el kell vetni egy újért, ami nemzetközi együttműködésen és a béke szeretetén alapszik.”

A nyugatiak gyanakodva figyelik ezt a váltást, melyet az elvek megváltoztatásának tekintenek. Ez azonban a japán életvezetés integráns része, a személyes és a nemzetközi kapcsolatokban egyaránt. A japánok úgy látják, hogy „hibát” követtek el, amikor olyan dologba fogtak, ami nem érte el a célját. Ami kudarcba fullad, azt veszett ügyként

elvetik, mivel a neveltetésüknél fogva távol áll tőlük, hogy veszett ügyért küzdjenek. „Nincs értelme a köldököt rágni” – mondják. Az 1930-as években a militarizmus volt az elfogadott eszköz, amelyről úgy gondolták, hogy elnyerik vele a világ csodálatát – a katonai erejükön alapuló csodálatot –, és elfogadtak minden áldozatot, amit egy ilyen program megkívánt. 1945. augusztus 14-én a császár, Japán törvényes hangja, azt mondta nekik, hogy vesztek. Ekkor elfogadtak mindent, ami egy ilyen tényből következett. Ez pedig amerikai csapatok jelenlétét jelentette, ezért örömmel fogadták őket. Dinasztikus vállalkozásuk bukását jelentette, ezért olyan alkotmányt akartak létrehozni, ami megtiltja a háborút. A vereség után tíz nappal hírlapjuk, a Jomiuri Hócsi „Egy új művészet és új kultúra kezdetéről” írt, és azt mondta: „Szívünkben erősen kell hinni, hogy a katonai vereségnek nincs semmi köze egy nép kultúrájának értékéhez. A katonai vereségnek ösztönzéseként kell szolgálnia... Szükséges áldozat volt, hogy a japán emberek igazán a világ felé emeljék gondolataikat, és hogy objektíven lássák a dolgokat, amilyenek azok valójában. A japán gondolkodást befolyásoló minden irracionális ösztint elemzéssel kell felszámolni. (...) Bátorság kell ahhoz, hogy ezt a vereséget rideg tényként nézzük, [de] bízunk [kell] Japán jövő kultúrájában.” Megpróbálták egy cselekvési irányt, és legyőzték őket. Mától megpróbálják az élet békés tudományát. „Japánnak – ahogy a vezércikkek hangoztatták – ki kell vívnia a világ nemzeteinek tiszteletét.” A japánok kötelessége volt, hogy ezt az új alapon álló tiszteletet kiérdemeljék.

Ezek a vezércikkek nem csak néhány értelmiségi hangját közvetítették; az átlagemberek a tokiói utcákon és a távoli falvakban ugyanilyen hirtelen fordulatot tettek. Az amerikai megszálló csapatok alig akarták elhinni, hogy ezek a barátságos emberek azok, akik megesküdtek, hogy bambuszlándzsáikkal halálukig harcolnak. A japán erkölcsi rendszer sok olyasmit tartalmaz, amit az amerikaiak nem ismernek el, de amit Japán megszállása alatt tapasztaltak, kiváló példája annak, hogy egy különös erkölcsi rendszer mennyi kedvező aspektussal rendelkezhet.

MacArthur tábornok vezetése alatt Japán amerikai irányítása elfogadta, hogy a japánok képesek új mederben hajózni. Nem fenyegették ezt az irányt azzal, hogy megalázó módszerek alkalmazását kényszerítik rájuk. A nyugati erkölcsi rendszer szerint kulturálisan elfogadható lett volna, ha így teszünk, mert a nyugati etika nézete szerint a megalázás és a büntetés szociálisan hatékony eszköze annak, hogy a rossz cselekedet elkövetőjét büntudatra ébresszék. A bűn ilyen beismerése az első lépés a jó útra térésben. A japánok, ahogy láttuk, máshogy vélekednek erről a kérdéstről. Erkölcsi rendszerük felelőssé teszi az embert tetteinek valamennyi következményéért, és egy tévedés természetes következményeinek meg kell győznie őt annak nemkívánatosságáról. Ez a természetes következmény lehet egy totális háborúban elszenvedett vereség is. De ezek nem olyan helyzetek, melyek miatt a japánoknak megaláztatásként neheztelnie kell. A japán felfogásban egy személy vagy egy nemzet másokat becsméléssel, nevetségessé tevésével, lenézéssel, ócsárolással és a becstelenség szimbólumainak rákényszerítésével alázhat meg. Amikor a japánok úgy hiszik, hogy megalázták őket, a bosszú erény. Teljesen mindegy, hogy a nyugati etika mennyire erősen utasítja el ezt a felfogást, Japán amerikai megszállásának hatékonysága

ezen a ponton az amerikaiak önmérsékletén múlik. A japánok különválasztják a nevetségessé válást, amit képtelenek elviselni, a „természetes következményektől”, melyekbe a megadás feltételei alapján olyan dolgok tartoztak, mint az ország teljes katonai lefegyverzése, és ezenfelül hatalmas jóvátétel fizetésének terhe.

Japán egy nagyhatalom felett aratott győzelmében megmutatta, hogy egy győztes is gondosan elkerülheti a legyőzött ellenség megalázását, amikor az végül leteszi a fegyvert, ha nem úgy tekinti, hogy az a nemzet gúnyolódott rajta. Van egy híres fénykép, amit minden japán ismer arról, amikor 1905-ben Port Arthurnál az orosz hadsereg megadja magát. A fényképen az oroszok kardot viselnek. A győzteseket és a legyőzötteket csak az egyenruhájuk alapján lehet megkülönböztetni, hiszen az oroszokat nem fosztották meg fegyvereiktől. A megadásról szóló jól ismert japán beszámoló elmondja, hogy amikor Stoessel tábornok, az orosz parancsnok jelezte, hogy hajlandó elfogadni a megadás japán feltételeit, egy japán kapitány és tolmács ételt vitt a főhadiszállására. „Mivel Stoessel tábornokét kivéve minden lovat megöltek és megették, az ötven csirkét és a száz friss tojást, amit a japán vitt, igazán nagy örömmel fogadták.” Stoessel tábornok és Nogi tábornok találkozáját a következő napra szervezték. „A két tábornok kezet fogott. Stoessel csodálatát fejezte ki a japánok bátorsága iránt... Nogi tábornok az oroszok hosszú és bátor védekezését dicsérte. Stoessel részvétét fejezte ki Noginak, aki két fiát vesztette el a hadjáratban. (...) Stoessel Nogi tábornoknak ajándékozta szép fehér arab lovát, de Nogi azt mondta, hogy bár szeretné azt magának a Tábornoknak a kezéből megkapni, de először meg kell mutatnia a császárnak. Azonban megígérte, hogy ha visszakerül hozzá, amiben minden oka megvolt hinni, úgy fogja

gondját viselni, mintha mindig is az övé lett volna.”<sup>[76]</sup> Japánban mindenki ismerte az istállót, amit Nogi tábornok Stoessel tábornok lovának épített az előkertjében – egy istálló, amiről gyakran mondták, hogy hivalkodóbb, mint Nogi saját háza, és Nogi tábornok halála után a Nogi nemzeti szentély része lett.

Azt mondták, hogy a japánok megváltoztak az oroszok fegyverletétele és a Fülöp-szigetek megszállása közti években, például amikor az egész világ megismerte fékezhetetlen rombolási ösztönüket és kegyetlenségüket. Azonban a japánok szélsőségesen helyzetfüggő etikájával rendelkező ember nem szükségszerűen erre a következtetésre jut. Először is, az ellenség nem kapitulált Bataan után; csak helyi fegyverletétel volt. Még amikor a japánok megadták magukat a Fülöp-szigeteken, a japán hadsereg akkor is tovább harcolt. Másodszor, a japánok soha nem tekintették úgy, hogy az oroszok „megsértették” őket a század első éveiben, ellenben minden japánt úgy neveltek az 1920-30-as években, hogy az Egyesült Államok politikájáról azt tartsák, hogy az „nem sokra becsüli Japánt”, vagy az ő szavaikkal „ürülékként bánik Japánnal”. Ez volt Japán reakciója a kirekesztő határozatra és a szerepre, amit az Egyesült Államok a portsmouthi békeszerződésben és a fegyverzetcsökkentő egyezményekben töltött be. A japánokat arra biztatták, hogy ugyanígy vélekedjenek az Egyesült Államok növekvő gazdasági szerepéről a Távol-Keleten és a világ nemfehér lakosságával szembeni faji hozzáállásunkról. Vagyis az oroszok feletti, majd a Fülöp-szigeteken az Egyesült Államok felett aratott győzelem Japán viselkedésének két leginkább szembenálló aspektusát jelzi:

amikor a sértések közrejátszanak és amikor nem.

Az Egyesült Államok végső győzelme megváltoztatta a helyzetet a japánok számára. Végleges vereségük előidézte, ahogy az a japán életben szokásos, az addig követett irányvonal feladását. A japánok sajátos erkölcsi rendszere lehetővé tette, hogy tiszta lappal induljanak. Az Egyesült Államok politikája és MacArthur irányítása elkerülte, hogy a megalázás új szimbólumaival írja tele ezt a tiszta lapot, és egyszerűen megelégedtek annyival, hogy csak azokhoz a dolgokhoz ragaszkodjanak, amelyek a japánok szemében a vereség „természetes következményei” voltak. És ez működött.

A császár megtartása nagy fontossággal bírt. Ezt jól kezelték. A császár volt az, aki először felkereste MacArthur tábornokot, és nem MacArthur őt, és ez a japánok számára iskolapéldája volt a tekintélynek, ami a nyugatiak számára nehezen érthető. Azt mondják, hogy amikor azt javasolták a császárnak, hogy tagadja meg isteni természetét, tiltakozott, hogy kellemetlen dolog eldobni valamit, amije nincs is. A japánok, mondta őszintén, nem tekintették őt nyugati értelemben vett istennek. MacArthur parancsnoksága azonban azt hangsúlyozta, hogy a nyugati vélemény az ő isteni természetéhez való ragaszkodásáról rosszat tesz Japán nemzetközi hírének, és a császár beleegyezett, hogy elfogadja a kellemetlen helyzetet, amibe a lemondás kerül. Újév napján beszélt, és kérte, hogy fordítsanak le neki minden kommentárt, amit a világsajtó az üzenetéhez fűzött. Elolvastva ezeket, üzenetet küldött MacArthur tábornoknak, hogy kifejezze elégedettségét. A külföldiek láthatóan nem értették korábban, és örült, hogy elmondta beszédét.

Az Egyesült Államok politikája bizonyos elégtételt is engedélyezett Japánnak. A Belügyi-Katonai-Tengerészeti hármasság direktíva megszabja, hogy „támogatni kell, és jóindulattal kell viseltetni a munkát, az ipar és a mezőgazdaság demokratikus alapokon történő fejlődése iránt”. A japán munkásokat sok iparágban megszervezték, és a régi földműves egyesületek, melyek az 1920-30-as években voltak aktívak, újra megerősödtek. Sok japán számára ez a kezdeményező erő, amivel most képesek javítani a körülményeiken, annak bizonyítéka volt, hogy Japán nyert valamit a háború következményeként. Egy amerikai tudósító beszámol egy tokiói sztrájkolóról, aki felnézett egy amerikai katonára, és széles vigyorral az arcán azt mondta: „Japan win, no?” (Japán nyert, nem?) Napjaink japán sztrájkjai sok hasonlóságot mutatnak a régi parasztlázadásokkal, ahol a parasztok mindig a rájuk kirótt adó és robot ellen tiltakoztak, ami gátolta az elégséges termelést. Nem nyugati értelemben vett osztályháborúk voltak, és nem magának a rendszernek a megváltoztatását célozták. Japánban ma a sztrájkok nem lassítják a termelést. A munkások kedvelt eljárása az volt, hogy „birtokba veszik az üzemet, folytatják a munkát és a termelés növelésével szégyenítik meg a vezetést. Egy Micui tulajdonú szénbánya sztrájkoló munkásai kizárták minden vezető személyt a tárnákból, és 250 tonnáról 620-ra emelték a napi hozamot. Az Asio rézbánya dolgozói a »sztrájk« alatt növelték a termelést, és megkésztették a fizetésüket”. [\[77\]](#)

Természetesen minden legyőzött nemzet irányítása nehéz, függetlenül attól, hogy az elfogadott politika mennyi jóérzést tanúsít. Japánban az élelem, a lakás és az emberek átnevelésének kérdése szükségszerűen égető. Legalább ilyen égetőek lennének egy

olyan irányítás alatt, amely nem használja a japán kormány személyi állományát. A leszerelt katonák problémája, melytől az amerikai adminisztrátorok a háború vége előtt annyira féltek, bizonyára kevésbé fenyegető, mint ha nem tartották volna meg a japán hivatalnokokat. Azonban ez sem oldható meg könnyen. A japánok tudatában vannak a nehézségnek, és az újságok tavaly <sup>[78]</sup> ősszel megindultan írtak arról, hogy milyen keserű volt a vereség a katonáknak, akik szenvedtek és veszítettek, és azt kérték tőlük, hogy ne engedjék, hogy ez meghiúsítsa az „elhatározásukat”. A hazatelepített hadsereg többnyire figyelemre méltó „elhatározást” hozott, de a munkanélküliség és a vereség néhány katonát a nacionalista célokat kitűző titkos társaságok régi eszméjébe taszított. Könnyedén érezhetnek haragot jelenlegi helyzetük miatt. A japánok többé nem biztosítják számukra régi kiváltságos pozíciójukat. A sebesült katonák korábban fehér ruhát viseltek, és az emberek meghajoltak előttük az utcán. Még a békeidőben besorozott újoncoknak is búcsú- és hazatérő ünnepséget rendezett a falujuk. Voltak italok, frissítők, táncok és szép ruhák, és ők ültek a fő helyen. Most a hazatelepített katonák nem kapnak ilyen figyelmet. A családjuk helyet biztosít számukra, de ez minden. Sok városban hidegen bánnak velük. Tudva, hogy a japánok milyen keserűen fogadják az ilyen viselkedésváltást, könnyű elképzelni, hogy elégedettséget éreznek, ha régi bajtársaikkal összefognak, hogy visszahozzák a régi napokat, amikor Japán dicsősége a katonák kezében volt. Néhány háborús bajtársuk azt is fogja mondani nekik, hogy milyen szerencsések a japán katonák, akik már Jáván, Sanhsziban és Mandzsúriában harcolnak a szövetségeseikkel; miért kellene kétségbe esniük? Ők is fognak újra harcolni, mondják nekik. A nacionalista titkos társaságok régi-régi intézmények Japánban; „megtisztították Japán nevét”. Azok az emberek, akik úgy érzik, hogy „a világ felborul”, amíg bármi is bevégezetlen marad a bosszú teljes megvalósításában, mindig potenciális jelentkezők az ilyen titkos társaságokba. Az erőszak, amit ezek a társaságok, mint a Fekete Sárkány és a Fekete Óceán, alkalmaztak, a japán erkölcsi rendszer által a név iránti ginként engedélyezett erőszak, és hogy ezt felszámolják, a japán kormánynak az elkövetkező években is folytatnia kell az erőfeszítéseket, hogy a gimut a név iránti giri rovására hangsúlyozza.

Nem elég, hogy az „elhatározásra” hivatkoznak. Szükség van a japán gazdaság újjáépítésére, ami megélhetést és „megfelelő helyet” biztosít majd a mai húsz-harminc éveseknek. Javítani kell a parasztok körülményein. A japánok gazdaságilag szorult helyzetben mindig visszatérnek régi falvaikba. Az adósságokkal és sok helyütt bérleti díjjal megterhelt apró tanyák nem tudnak több szájat etetni. Az iparnak is be kell indulni, mivel heves ellenérzéseket táplálnak a vagyonnak a fiatalabb fiúkkal való megosztása iránt, és ezért a legidősebb kivételével valamennyien a városba mennek szerencsét próbálni.

Nem kétséges, hogy hosszú és nehéz út áll a japánok előtt, de ha az állam költségvetése nem költ az újrafegyverkezésre, akkor lehetőségük van, hogy emeljék a nemzet életszínvonalát. Egy olyan ország, mint Japán, mely Pearl Harbour előtt egy évtizedig nemzeti bevételének felét fegyverekre és a fegyveres erőkre fordította, lefektetheti egy egészséges gazdaság alapját, ha számúzi az ilyen kiadásokat, és

fokozatosan csökkenti a parasztoktól beszedett adókat. A mezőgazdasági termékek megosztásának japán formulája szerint 60 százalék maradt a termelőnél; 40 százalékot adók és bérleti díjak formájában fizettek ki. Ez éles ellentétben áll más rizstermesztő országokkal, mint Burma és Sziám, ahol hagyományosan 90 százalékot hagytak meg a termelőnek. Ez a japán termelőkre nehezedő hatalmas adó volt az, ami végül is lehetővé tette a nemzeti háborús gépezet finanszírozását.

Bármely európai vagy ázsiai ország, amely az elkövetkező évtizedben nem fegyverkezik, potenciálisan előnybe kerül azokkal az országokkal szemben, amelyek fegyverkeznek, mivel vagyonát egy egészséges és virágzó gazdaság építésére használhatja. Az Egyesült Államokban mi ezt a tényezőt alig vesszük számításba ázsiai és európai politikánkban, mivel tudjuk, hogy a nemzetvédelem drága programjai nem fognak minket tönkretenni. A mi országunkat nem pusztították el. Mi nem vagyunk elsődlegesen mezőgazdasági ország. A döntő kérdés nálunk az ipari túltermelés. Addig tökéletesítettük a tömegtermelést és a műszaki berendezéseket, amíg a lakosság nem tud munkát találni, hacsak nem indítunk hatalmas fegyverkezési, luxuscikkek termelő, jóléti vagy kutatási programokat. Égető szükség van előnyös tőkebefektetésre is. Más országokban meglehetősen eltérő a helyzet. Még Nyugat-Európában is. Minden jóvátételi követelés ellenére Németország, melynek nem engedik az újrafegyverkezést, nagyjából egy évtizeden belül képes lefektetni egy szilárd és virágzó gazdaság alapját, ami Franciaországban lehetetlen lesz, ha politikája nagy katonai erő kiépítését tűzi ki célul. Japán ugyanezzel az előnnyel rendelkezhet Kínával szemben. A militarizálás általánosan elfogadott cél Kínában, és ambícióit támogatja az Egyesült Államok. Japán, ha a költségvetésbe nem veszi bele a fegyverkezést, ha úgy akarja, képes hosszú évekre előre gondoskodni boldogulásáról, és nélkülözhetetlenné teheti magát a Kelet kereskedelmében. Gazdaságát a béke előnyeire alapozhatja, és emelheti a lakosság életszínvonalát. Egy ilyen Japán megbecsült helyet szerezhet magának a világ nemzetei között, és az Egyesült Államok nagyban segítheti ebben, ha továbbra is használja befolyását egy ilyen program támogatásában.

Amit az Egyesült Államok nem tud megtenni – amit egyetlen külső nemzet sem tud –, hogy rendeletekkel hozzon létre egy szabad és demokratikus Japánt. Ez egyetlen megszállt országban sem működött. Egyetlen külföldi sem tud a saját elképzelésének megfelelő életmódot ráerőszakolni egy népre, melynek nem olyanok a szokásai és posztulátumai. Nem lehet törvényekkel kényszeríteni a japánokat, hogy elfogadják a választott személyek hatalmát, és hogy ne vegyék figyelembe a hierarchikus rendszerük által meghatározott „megfelelő helyet”. Nem lehet törvényekkel kényszeríteni őket, hogy magukévá tegyék a szabad és egyszerű emberi kapcsolatokat, amelyekhez mi az Egyesült Államokban hozzá vagyunk szokva, a függetlenség sürgető kényszerét, a szenvedélyt, amellyel mindenkinek ki kell választania a saját társát, a munkáját, a házat, ahol lakni fog, és a kötelezettségeket, amiket magára fog vállalni. Mindazonáltal maguk a japánok meglehetősen világosan elfogadják az ebbe az irányba történő változásokat, és szükségesnek tartják őket. A vereség óta a közéleti emberek azt hangoztatták, hogy Japánnak támogatnia kell alakóit, hogy a saját életüket éljék, és hogy bízzanak a saját lelkiismeretükben. Természetesen nem így mondták, de minden japán értette, hogy

megkérdőjelezzük a „szégyen” (hadzsi) szerepét Japánban, és hogy a függetlenség új növekedésében reménykednek: függetlenség „a világ” kiközösítésétől és bírálatától való félelemtől.

A társadalmi nyomás Japánban, függetlenül attól, hogy önkéntesen vállalták-e, túl sokat kíván az egyéntől. Megköveteli, hogy leplezze érzelmeit, hogy feladja vágyait, és hogy egy család, egy szervezet vagy egy nemzet képviselőjeként álljon a világ előtt. A japánok megmutatták, hogy rendelkeznek mindazzal az önfegyessel, amit ez megkövetel. De a rájuk nehezedő súly roppant nehéz. A saját boldogságukból túl sokat kell elfojtaniuk. Attól való félelmükben, hogy megkockáztassanak egy olyan életet, amely kevesebb áldozatot követel a szellemüktől, a militaristák olyan irányba vezették őket, ahol az áldozatok szüntelenül halmozódtak. Ilyen magas árat fizetve önelégültté váltak, és lenézték azokat az embereket, akiknek az erkölcsi rendszere kisebb elvárásokat támasztott.

Azzal, hogy az agresszív hadviselést „hibának” és veszett ügynek tekintették, a japánok megtették az első nagy lépést a társadalmi változás felé. Remélik, hogy visszaszerezhetik megbecsült helyüket a békés nemzetek között. Ehhez a világnak békésnek kell lennie. Ha Oroszország és az Egyesült Államok a következő éveket a támadásra való fegyverkezésre fordítja, Japán használni fogja a tudását, hogy harcoljon ebben a háborúban. Azonban azzal, hogy elismerem ennek elkerülhetetlenségét, nem kérdőjelezem meg egy békés Japán lehetőségét. Japán motivációi helyzetfüggők. Ha a körülmények megengedik, egy békés világban fogja keresni a helyét. Ha nem, akkor egy katonai táborként szervezett világban.

Jelenleg a japánok úgy gondolják, hogy a militarizmus egy fény, ami kialudt. Figyelni fogják, hogy vajon a világ többi országában is ez történt-e. Ha nem, Japán újra felgyújthatja harcias tüzét, és megmutatja, hogy milyen jól tud ebben közreműködni. Ha máshol kudarcot is vallott, Japán be fogja bizonyítani, milyen jól megtanulta a leckét, hogy az imperialista dinasztikus vállalkozás nem a dicsőséghez vezető út.



Mori Szadahiko  
A KRIZANTÉM ÉS KARD  
újráfelfedezése

## BEVEZETÉS

### MIÉRT ÉRDEKES A KRIZANTÉM ÉS KARD?

RUTH BENEDICT (1887-1948) *Krizantém és kard – A japán kultúra mintái* című könyve 1946 őszén jelent meg az Egyesült Államokban, és rá két évre már elkészült az első japán fordítása. Nagy visszhangja volt, számos könyvismertetést írtak róla, és olyan szimpóziumot is rendeztek, melynek ez volt a fő témája. Az igényeket nem tudták kielégíteni, ezért 1967-ben ugyanaz a fordító újra megjelentette, és mind a mai napig folyamatosan újabb kiadásokat ér meg. Nincs még egy tudományos munka, amit Japánban fél évszázadon keresztül újra és újra megjelentettek volna. Nem túlzás azt mondani, hogy ma is jelentős hatással van a japánok oktatására.

Éppen ezért nagyon sok forrás utal rá. A különböző kiadványokban és internetes honlapokon eddig közel 300 ilyen találtam. Úgy vélem, hogy nem hagytam ki fontosnak tekinthető forrást. Azonban még így is igen távol állok attól, hogy elégedettséget érezzék. Ennek pedig az az oka, hogy egyik sem tükrözi a *Krizantém és kard* igazi értékét.

Először is, senki sem szolgált meggyőző magyarázattal azzal kapcsolatban, hogy miért is született a *Krizantém és kard*. Pedig Benedict világosan leírja könyvében, hogy a háború minél gyorsabb és minél kisebb áldozatokat követelő befejezéséhez szükséges információkat keresett. Az ok azonban, amiért a kutatást elkezdte, nem ad magyarázatot arra, hogy az eredményeket miért pont olyan formában és miért pont akkor hozta nyilvánosságra. Nem kevesen vannak, akik úgy gondolják, hogy a *Krizantém és kard* ennek a kutatásnak az összefoglalása. Nem tűnt fel nekik, hogy mekkora badarság lett volna egy ilyen céllal 1944-ben elkezdett kutatásról 1946 őszén, vagyis a háború befejezése után több mint egy évvel beszámolót készíteni.

Miután a háború lezárulásával engedélyt kapott a kutatás publikálására, Benedict rögtön nekilátott az írásnak, és alig egy év alatt elkészült a könyv. Szokatlan ez a gyorsaság, még akkor is, ha már korábban befejezte az alapjául szolgáló beszámolót. A stílusa mindemellett könnyed és jól olvasható. Tudományos tartalma ellenére nem tudományos dolgozat. A nem szakmabeli művelt amerikaiakat – például elnököket, kormánytagokat, képviselőket, a pénzügyi és gazdasági világ vezetőit, a hadsereg irányítóit, értelmiségieket – célozta meg

olvasótáborként. Mit eredményezhetett volna az, ha 1946 őszén ezek az emberek elolvassák a *Krizantém és kardot*? Erre eddig senki nem adott kielégítő választ.

Clifford Geertz, amerikai antropológus *A kultúra olvasása/írásában* a következőket írja: Amikor az amerikaiak elkezdik olvasni a *Krizantém és kardot*, eddigi háborús ellenfeleik között a japánokat tartják a leginkább idegennek. Idővel azonban nyugati logikájuk teljesen átértékelődik, és mire a könyv végére érnek, a japánokat érzik a leginkább következetesnek. Geertznek nem az volt a célja, hogy megmagyarázza, Benedict miért írta a *Krizantém és kardot*, azonban öntudatlanul igen fontos dolgot sejtet vele. Nagyon is összetett jelentése van annak, hogy miért adtak ki 1946-ban egy ilyen könyvet.

Abban az időben Japán megszállásának terve már készen állt, a békeszerződés tartalma azonban még képlékeny volt. Az átlag amerikaiak Japánnal szembeni felsőbbrendűségi érzése a tetőfokára hágott. Ha ez ennyire intenzív marad a

békeszerződés megkötésekor is, akkor az beláthatatlan terheket ró Japánra. Ha az amerikai vezetők rosszul kezelik a helyzetet, az lánggra lobbanthatta volna a japánok Amerika-ellenes érzelmeit. Az Egyesült Államok nemcsak nagyon kedvezőtlen helyzetbe került volna a Távol-Keleten azzal, ha a japánok szembefordulnak vele, de féltő, hogy a világpolitikában a Szovjetunió vette volna át a vezető szerepet. Előrelátó amerikaiként Benedict úgy gondolkozott, meg kell akadályozni, hogy a japánokat csak sárga majomnak tekintsék, és hogy a közvélemény túlzó követeléseket támasszon Japánnal szemben. Ez állt annak a háttérében, hogy Benedict miért írt nagy sietve olyan könyvet, melyet olvasva legyőzött ellenfeleik közül a japánok tűnnek majd a leginkább következetesnek. Eddig azonban nem akadt senki, aki erre felhívta volna a figyelmet.

Alig kezdtünk hozzá, és máris az ölünkbe hullott egy ennyire mély értelmű és eddig senki által nem érintett probléma. Azonban nem ez az egyetlen ilyen kérdés. Ha közelről megvizsgáljuk, akkor egyre másra jönnek elő újabb szempontok. A Krizantém és kard valóban nagyon érdekes könyv.

Mori Szadahiko

## A KRIZANTÉM ES KARD FELÉPÍTÉSE

## A CÍM – MÁR ITT IS FELMERÜL EGY FONTOS KÉRDÉS

1948-ban, amikor megjelent az első japán fordítás, az újságban ez a reklámszöveg állt: A krizantém eleganciájával és a kard szilajságával szimbolizált japánok jellemének és életének ellentmondása. – Ez a nemzetközi hírű könyv ennek a rejtélynek jár utána. – Mit tanít nekünk a kulturális antropológia?

Ez egy kiváló reklámszöveg. „A krizantém eleganciája és a kard szilajsága” hangzatos kifejezése megérintette az embereket. Ennek a szövegnek az alapját a könyv A feladat: Japán című első fejezetében található következő, igen mély benyomást keltő bekezdés képezi:

A nehézségek nagyok voltak. Az elmúlt 75 évben, amióta Japán bezárt kapui megnyíltak, a japánokat a világ bármely más népével kapcsolatban sosem tapasztalt módon, „de ugyanakkorok” fantasztikus sorával írták le. Amikor egy komoly megfigyelő nem a japánokról, hanem valamely más népekről azt írja, hogy példátlanul udvariasak, a legritkábban teszi hozzá, hogy „de ugyanakkor arrogánsak és fennhéjázóak”. Ha azt mondja egy nép tagjairól, hogy mindenkinél merevebb a viselkedésük, nem teszi hozzá, hogy „de ugyanakkor készen állnak az újítások befogadására”. Ha azt mondja, hogy engedelmesek, akkor nem magyaráz arról, hogy nehezen vetik alá magukat a felülről jövő irányításnak. Ha azt mondja, hogy hűségesek és toleránsak, akkor nem jelenti ki, hogy „de ugyanakkor hűtlenek és rosszindulatúak”. Ha azt mondja, hogy valóban bátrak, nem beszél hosszasan gyávaságukról. Ha azt mondja, hogy mások véleményét szem előtt tartva cselekszenek, akkor utána nem azzal folytatja, hogy milyen ijesztő a lelkiismeretük. Ha a hadsereg robotszerű fegyelméről ír, utána nem beszél arról, hogy ennek a hadseregnek a katonái nem engedelmeskednek a parancsnak, és előfordul, hogy nyíltan ellenszegülnek. Ha a nyugati tudományokért lelkesedő emberekről ír, nem részletezi heves konzervativizmusukat. Ha egy olyan népről ír könyvet, ahol az esztétikum kultusza nagyra becsüli a színészeket és a művészeket, és ahol művészet a krizantém termesztése, általában nem szükséges kiegészítenie egy másik könyvvel a kard kultuszáról és a harcosok legmagasabb presztízsről. (25-26. o.)

Ez a bekezdés a könyv legelején található, ezért még az is biztos olvasó, akinek nem volt türelme és ereje, hogy legalább az első fejezet végéig eljusson. Így sokan azt gondolták, hogy a Krizantém és kard cím innen ered.

Azonban a „krizantémra” és a „kardra” történő utalások ezzel nem érnek véget. Jóval később, a 11. fejezetben a „kardra”, majd a 12. fejezetben a „kardra” és a „krizantémra” ismét találunk utalást. A 11. és a 12. fejezet a Krizantém és kard legfontosabb része. Ami az első fejezetben áll, az nem több problémafelvetésnél. A végső választ a 12. fejezet adja meg. Az olyan, első ránézésre ellentmondásos megfigyeléseket, mint hogy a japánok példátlanul udvariasak, ugyanakkor arrogánsak és fennhéjázóak, nyugati „komoly megfigyelők” tették, és semmi esetre sem elhanyagolhatók. Azonban ezek teljes átvételével sem sikerülhet teljesíteni azt a kutatási célt, hogy hozzájáruljon a háború

minél kisebb áldozatokat követelő befejezéséhez, és a háború utáni megszálló politika zavartalan elősegítéséhez. E célból el kell ismernünk, hogy sok dolog, ami a nyugatiak szemszögéből nézve ellentmondásosnak tűnik, a japánok számára nem az. Lehet, hogy az, amit a nyugatiak udvariasnak tartanak, nem azonos azzal, ami a japánok szerint az. Előfordulhat, hogy jelentős gondolkodásbeli különbség van aközött, hogy mit tekintenek arroganciának és fennhéjzásnak az amerikaiak, illetve mit a japánok. Ezek megvilágítása volt Benedict feladata, ami neki, mint radikális kulturális relativistának, nagyon is jól feködött. Annak érdekében, hogy megoldjuk ezt a feladatot, az európaiak számára magától értetődő dolgokat először teljesen elemeire kell bontanunk, majd a japánok szóhasználatából és viselkedéséből merített alapelvek alapján kell őket újra felépítenünk. Nem kétséges, hogy ennek során az a megközelítés, hogy a krizantém az elegancia, a kard pedig a brutalitás szimbóluma, megváltozik.

És valóban megváltozott. Az Önfegyelem című 11. fejezetben a „kardról” a következő leírás szerepel:

Japánban a „képeességet” adó önfegyelem alapja, hogy jobbá teszi az ember életvezetését. Azt mondják, hogy a tanulás kezdetén érzett türelmetlenség idővel elmúlik, míg végül megszeretjük a tanulást vagy feladjuk. Az inas az üzlet hasznára válik, a fiú dzsúdót (dzsiudzsicu) tanul, a fiatal feleség alkalmazkodik az anyósa igényeihez (...) Asújó, ahogy gyakran mondják, eltávolítja „a test rozsdáját”. Így az ember fényes, éles kard lesz, és természetesen ez az, amire igazán vágyik. (178-179. o.)

Majd A gyerek tanul című 12. fejezetben a következő fontos kijelentést teszi:

A nagyobb lelki szabadság felé való átmenetben a japánoknak vannak bizonyos régi, hagyományos erényei, melyek segítenek, hogy ne veszítsék el az egyensúlyukat. Ezek egyike a felelősségteljes viselkedés, amit gyakran úgy fejeznek ki, hogy számot kell adni „a testük rozsdájáról” – ez a szókép a testet egy karddal azonosítja. Ahogy egy kard viselője felelős annak ragyogó fényéért, úgy minden ember felelősséggel tartozik a tettei következményeire. Be kell ismernie, és el kell fogadnia a saját gyengeségéből, állhatatlanságából és eredménytelenségéből fakadó természetes következményeket. A kötelességtudást Japánban sokkal drasztikusabban értelmezik, mint a szabad Amerikában. Ebben a japános értelmezésben a kard nem az agresszió szimbóluma, hanem az eszményi és felelősségteljes emberre alkalmazott hasonlat. Az egyéni szabadságot nagyra értékelő korban nincs is jobb egyensúlykerék ennél az erénynél. A japán gyermeknevelés és viselkedés filozófiája a Japán Szellem részeként az emberek szívébe véste ezt. A japánok ma nyugati értelemben felajánlották, hogy „leteszik a kardot”. Azonban japán értelemben a japánok erősek abban, hogy megvédjék a belső kardot az azt fenyegető rozsdától. Az erkölcs szóhasználatában a kard egy szimbólum, amit megőrizhetnek egy szabadabb és békésebb világban. (218-219. o.)

Lehet, hogy valaki kérdésesnek tartja „a japán gyermeknevelés és viselkedés filozófiája a Japán Szellem részeként az emberek szívébe véste ezt” rész különös kihangsúlyozását. Ez azonban nem torzítás, és nem is túlzás. Elég arra gondolnunk, hogy alig van japán, aki ne emlékezne arra, amikor az édesanyja azt mondta neki: „A saját dolgot csináld

magad!” Ha egy gyerek rossz fát tesz a tűzre, de azt őszintén beismeri, akkor megbocsátják neki, azonban ha végig tagad, akkor „makacs kölyöknek” fogják tartani, ami igen súlyos ítélet. A japánok számára teljesen magától értetődő kötelességtudásra való nevelés nem azonos mindenhol. Ha ezt megértjük, akkor világossá válik, hogy mit is mond Benedict. Nem ritka az olyan ország, ahol szinte nem is használnak a „bocsánatnak” megfelelő kifejezést.

A 12. fejezetben Benedict Szugimoto Ecuko A szamuráj lánya című önéletrajzi írására utalva a szigorú nevelésről – a nagymama tiszta selyemhez hasonlóan lágy, de hajthatatlan elvárásairól, valamint a tanár és az apa nyomásából adódó kimondatlan kényszerről – ír részletesen, majd utána abban a tokiói misszióban megtapasztalt „szabadságról”, ahova Ecuko azért járt, hogy angolul tanuljon. Az iskolaudvar egyik sarkában kapott egy kis földet, ahova „bármit ültethetett”. Ekkor életében először tapasztalta meg a „szabadság” örömét, és ezt így fejezte ki: „A szabadság szelleme bekopogott az ajtómon.” Benedict további részleteket idézve A szamuráj lányából így ír:

Ez egy új világ volt.

Otthon a kert egyik része úgy nézett ki, mintha vad lenne. (...) De valaki mindig metszette a fenyőket, nyírta a sövényt, Dzsija minden reggel letörölte a lépőköveket, és miután felsöpört a fenyők alatt, óvatosan szétszórta az erdőben gyűjtött friss tűleveleket.

Ez a színlelt vadság számára a belénevelt színlelt szabad akaratot szimbolizálta. És egész Japán tele volt ezzel. A japán kertekben minden félig földbe süllyesztett sziklát nagy gonddal választottak ki, szállítottak oda, és apró kövekből álló rejtett talapzatra helyezték rá. A helyét a forráshoz, az épülethez, a cserjékhez és a fákhoz viszonyítva pontosan kiszámították. Ugyanígy a krizantémot is cserépben, az éves virágkiállításra nevelték, minden egyes virágszirmot a természetőze rendezett el, és gyakran apró, láthatatlan fémhuzalból készült keretre helyezték az élő növényt. (218. o.)

Egyértelmű, hogy a „krizantém” itt a „színlelt szabad akaratot” szimbolizálja. (Ez a „színlelt szabad akarat” kifejezés nagyon mély értelmű. Később lesz még róla szó.) Akárcsak a „kard”, a „krizantém” is valami egészen más lett, mint ahogy azt az 1. fejezetben gondoltuk.

A legtöbben nem gondolják ennyire végig, hogy mit is szimbolizál a „krizantém” és a „kard”. A híres tudósok (meglepődnének, hogy ki mindenki, ha név szerint említeném őket) között is többen akadnak, akik értelmezésükben nem jutnak tovább az újság reklámszövegénél.

A biztonság kedvéért megjegyzem, hogy ez a reklámszöveg egyáltalán nem rossz. A reklámnak az a feladata, hogy felkeltse a leendő olvasók érdeklődését, nem pedig hogy bemutassa a könyv tartalmát. Ezért nincs okunk felróni azt, hogy csak a kérdésfelvetést, és nem a végkövetkeztetést tükrözi. Azonban egy tudós, még ha nem is tudományos dolgozatban, hanem csak esszében vagy előadásban idéz is, legyen az akár egyetlen szó, akkor sem hagyhatja figyelmen kívül az eredeti szövegkörnyezetet. Valószínűleg ezzel azok a bizonyos tudósok is tisztában voltak, azonban elkerülte a figyelmüket az, ami a 11. és a 12. fejezetben áll a „krizantémról” és a „kardról”.

Ez természetesen nem mindenkire igaz. Amennyire én tudom, négy tudós vélte úgy,

hogy a könyv címének eredetét nem az első, hanem a 11. és a 12. fejezetben kell keresni. Azonban ők sem léptek ennél tovább. Megelégedtek azzal, hogy felismerték, mire is utal, és mihez kapcsolódik a „Krizantém és kard” cím, azonban azzal már nem foglalkoztak, hogy mit is jelent valójában a „krizantémmal” szimbolizált „színlelt szabad akarat”, illetve a „karddal” szimbolizált „felelősségteljes viselkedés”. Ezért a könyv alcíme, „A japán kultúra mintái”, a levegőben maradt.

Az én értelmezésem szerint a könyv címe azt jelenti, hogy a „krizantém” és a „kard” a japán kultúra alapképlete (patterns). Azonban ezt nem csak a borító alapján állítom. Az egész könyvet gondosan végigolvasva egyszerűen nem mondhatok mást. Ehhez hosszabb magyarázat szükséges, amit a könyv későbbi részében ejtek majd meg.

## A KRIZANTÉM ÉS KARD MINT RENDSZER

A Krizantém és kard 13 fejezetből áll. Természetes eljárás, hogy ezeket egyesével sorban elolvassuk, de olvasás után pontosan meg kell értenünk, hogy milyen is a könyv felépítése. A legtöbben azonban ezt nem teszik meg, és ezért követnek el olyan hibát, hogy a „krizantém” és a „kard” jellegzetességéről kérdésfelvetésként írottakat tekintik az egész könyv végkövetkeztetésének.

Egy könyv felépítésének megértése azt jelenti, hogy a tartalom egészét rendszerként értelmezzük. A rendszer a legegyszerűbb esetben nem több néhány folyamat lineáris összekapcsolódásánál. Azonban ha ez ennyire egyszerű, akkor talán egyáltalán nem is szükséges rendszernek nevezni. Amikor rendszerről beszélünk, általában olyan esetre gondolunk, amikor anyagok és információk térnek vissza, vagy tesznek kerülő utat. Ha egy könyvet rendszerhez hasonlítunk, az azt jelenti, hogy ahogy halad előre, az olvasó gondolatait különböző hatások érik, és mire a végére ér, valami új gondolat formálódik meg. Ennek a folyamatnak a során nemcsak az éppen olvasott rész járul hozzá az új gondolat megszületéséhez, hanem a könyv különböző részeiben található információk bizonyos mértékű összekapcsolódása is. Az előző alfejezetben vizsgált „krizantém” és „kard” szavak használata erre tökéletes példa. Az első fejezetben még az „elegancia” és a „szilajság” szimbólumai voltak, majd egyszer csak a „színlelt szabad akarat” és a „felelősségteljes magatartás” szimbólumaivá váltak. Ez az, amit Geertz „dekonstrukciónak” nevez. Ha az első fejezetben a „de ugyanakkorok” sorozatának befejezéseként nem szerepelt volna a „krizantém” és a „kard” leírása, akkor a „dekonstrukció” hatása gyenge lett volna. Tehát a „krizantém” és a „kard” szerepe az, hogy kétszáz oldallal később a két rész kontrasztját jól láthatóvá tegye.

Ez csak egy példa volt. A Krizantém és kardban a különböző fogalmak és elképzelések teremtik meg a könyv bizonyos részei közti kapcsolatot. Vannak, amelyek egy oldalon szereplő két részt kapcsolnak össze, mások több tíz oldalt kötnek össze, és vannak olyanok is – mint például a „térkép” hasonlat, melyről később lesz szó –, amelyek száz oldalt is meghaladó terjedelmű részek között hoznak létre kapcsolatot. Ha nem vesszük észre ezt a fajta hálózatot, akkor nem érthetjük meg, hogy mit is írt Benedict.

Még ha eltekintünk is az adatok visszacsatolásától és a kitérőktől, a Krizantém és kard felépítésével kapcsolatban egy másik fontos kérdésről is megfeledeztek. Meglepő módon szinte senki sem volt pontosan tudatában annak a legalapvetőbb dolognak, hogy hol is található a könyv konklúziója. Néhányak szerint az egész könyv a japánok társadalmi

hierarchiájával kapcsolatos érvelés, míg mások úgy gondolják, hogy csak a sajátosan japán ónról, ginről és nindzsóról írt. Azok szerint, akik valamivel alaposabban olvasták, a Krizantém és kard megmutatja, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrája. Én azonban úgy vélem, hogy valamennyien tévednek.

A japánoknak a hierarchikus rendszerben való hitéről és bizalmáról a 3. fejezet szól, vagyis ahol még épphogy csak elkezdődött az érvelés. Ezért ha itt keressük a könyv végső lényegét, az nem sokkal jobb annál, mintha az első fejezetben tennénk. Az on, a giri és a nindzsó tárgyalásáról az 5-9. fejezetekben olvashatunk, azonban ezek csupán „területek” (circles), amiket a japánok lelke esetenként forrásul vesz. (Haszegava „világoknak” fordította.) Ezek félig a tudatos, félig pedig a tudattalan szférájába tartoznak, és nincsenek olyan helyzetben, hogy a kultúra mintáiként alapos vizsgálatnak vethessük őket alá. Ilyen szintű érveléssel azonban a nyugatiak gondolkodásmódjának dekonstrukciójáról például nem tudunk érdemben elgondolkodni. Mindehhez képest a szégyen kultúrájára való koncentráció még mindig jobb. Azonban ez a rész messze nem éri el azt a szintet, hogy benne lássuk a Krizantém és kard lényegét. Először is, a szégyen kultúrája nem csak a japánok sajátja. A 10. fejezet szól róla, és szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy utána még három további fejezet következik. Ezek közül kettőben, a 11. és a 12. fejezetben Benedict valóban csak Japánra jellemző kulturális mintákat mutat be. A 12. fejezet tartalmazza a könyv végső következtetését. A 13. fejezet egyfajta kiegészítés. Ez az én véleményem, ami a Krizantém és kard egészének felépítésével kapcsolatos saját értelmezéséből következik. Ennek vázlatát foglaltam össze a következő oldalon látható táblázatban.

A táblázatból jól látható, hogy az érvelés nem egysíkú. Az első és az utolsó négy fejezetben az érvelés a kérdésfelvetéstől a megoldás (és kiegészítés) felé halad, azonban a középső öt fejezet, bár helyenként megfelel ennek, nagy vonalakban mégis keresztirányban halad. Ez nem pusztán szeszély. Ha az ételkészítéshez próbáljuk hasonlítani ezt az öt fejezetet, akkor olyan, mintha miután egyesével megpuoltuk és összeváltuk az alapanyagokat, előkészülnénk arra, hogy az egészet lábosba téve megfőzzük. Az on, → gimu → giri → nindzsó sorrend nem szükségszerű, más sorrendet is választhatunk. Benedict valószínűleg azért döntött e mellett a sorrend mellett, mert úgy ítélte meg, hogy a megértés szempontjából ez a legmegfelelőbb. Ez az oka annak, hogy a táblázatban ez a rész keresztben van megosztva.

Bár eltelt fél évszázad, egyetlen ember sem akadt, aki legalább ezt az egy dolgot felismerte volna. Ez számomra meglehetősen meglepő.

A Krizantém és kard szerkezeti áttekintése

Kérdésfelvetés	1. A feladat: Japán 2. A japánok a háborúban	<ul style="list-style-type: none"><li>• Miért kutatja Japánt?</li><li>• Japán antropológiai kutatásának módszere.</li><li>• A japánok sajátosságai, ahogy az amerikaiak látják.</li></ul>
Alapvető nézőpont	3. A megfelelő elfoglalása 4. A Meidzsi-reform	<ul style="list-style-type: none"><li>• A hierarchikus rendbe vetett hit és bizalom.</li><li>• Nem hatalmi ellenőrzés.</li><li>• A szellemi „térkép” tisztelete.</li><li>• Az államszervezet nem forradalom általi</li></ul>



reformja.

## A fő területek (circles) bemutatása

on és gimu	giri	nindzsó
<p>5. A korok és a világ adósa</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Az amerikaiaknak csak az adóssághoz hasonlítva lehet megmagyarázni, hogy a japánok a legkisebb szívességet is nagy tehernek érzik.</li></ul> <p>6. Az egy tízezred visszafizetése</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• A gimut és a girit az különbözteti meg, hogy meg lehet-e szabadulni a tehertől.</li><li>• A legnagyobb gimut a hierarchia csúcsán álló személynek kell felajánlani.</li></ul>	<p>7. Nincs nehezebb a girinél</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• „A világ iránti giri” a mások kedvességével szembeni lelki teherből ered.</li></ul> <p>8. A név megtisztítása</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• „A név iránti giri” a mások rosszindulatával vagy lenézésével kapcsolatos lelki teherből ered.</li></ul>	<p>9. Az emberi érzések területe</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• A szórakozás a „jó” egyik eleme, amit meg kell tanulni.</li><li>• A gimuval vagy a girivel össze nem egyeztethető nindzsót azonnal fel kell adni, bármilyen áldozatot követeljen is.</li></ul>
<p>A választás, hogy éppen melyik területen állunk</p>	<p>10. Az erény dilemmája</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• A „becsület” a választás utáni eufória.</li><li>• A választást nem a „bűn”, hanem a „szégyen” (hogy mások mit gondolnak) dönti el.</li></ul>	
<p>Az egyén előrejutása a szégyen kultúrájában</p>	<p>11. Önfegyelem</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Nemcsak tudatos nevelés folyik, hogy az „én” kontrolljával eljussanak a mugához, de még az ismeri ennek jelentését, aki nem részesült ilyen oktatásban.</li></ul>	
<p>A személyiség kialakulása; konklúzió</p>	<p>12. A gyerek tanul</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• A gyerekek még szabadok, de ahogy növekednek, szigorú ellenőrzés alá kerülnek, és az akarat szabadsága színleltté válik.<ul style="list-style-type: none"><li>• A japán kultúra alapképlete a színlelt szabad akarat (krizantém) és a felelősségteljes viselkedés (kard).</li></ul></li></ul>	
<p>2-3 kiegészítés</p>	<p>13. A japánok a vereség után</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• A megszálló politika megítélése, és javaslatok Japán jövőjével kapcsolatban.</li></ul>	

## ISMERETLEN VILÁG FELTÁRÁSA

## A „KULTURÁLIS MINTA” KIFEJEZÉS HASZNÁLATA NÉLKÜL BESZÉL A „KULTURÁLIS MINTA” FOGALMÁRÓL

A Krizantém és kardot igen sok tekintetben félreértelmezték, de leginkább talán azt nem értették meg, hogy Benedict azt kutatta, amit addig senki nem tudott. Ez a félreértelmezés a Krizantém és kardra hivatkozók közül sokuk kijelentéseire ráveti árnyékát. Ezek a megnyilvánulások nagyon sokfélék, ami azt jelzi, hogy Benedict kutatása milyen sok tekintetben szokatlan és eredeti. Ez a kérdés nagyon széles területet ölel fel, és igen összetett, ezért nehéz egyszerre átlátni. A következőkben ezért bontsuk szét, és vizsgáljuk meg részenként.

Szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy Benedict sajátos kutatása nem a Krizantém és karddal kezdődött. Már az 1934-ben megjelent *Patterns of Culture* is az volt. Az általa felismert és a könyv témájának választott „kulturális mintákat” addig senki nem ismerte. A kulturális antropológusok sem értették meg igazán, és még az 1950-es években is akadt olyan neves tudós, aki nem tudta megkülönböztetni a kulturális mintákat a „kulturális típusoktól” (*types of culture*), melyek már korábban is vita tárgyát képezték.

A Krizantém és kard megértésének alapfeltétele, hogy pontosan tudjuk, mit jelent a kulturális minta fogalma. Benedict a szövegben néhányszor használta ugyan a „minta” kifejezést, de azt, hogy „kulturális minta”, egyszer sem. Egyedül „A japán kultúra mintái” alcímében szerepel. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy mellőzte volna. Ha elolvassuk az első fejezetet, akkor anélkül, hogy a „kulturális minta” kifejezést magát megtalálnánk, pontosan megérthetjük, hogy mit jelent a fogalom, és hogy milyen fontos szerepet tölt be. Nem akarta az olvasóknak – az Előszóban már említettem, hogy nem szakmabeli olvasótábort feltételezett – megtanítani a „kulturális minta” kifejezést, de a fogalmat igen.

A *Patterns of Culture* című könyv *A kultúra integrációja* című 3. fejezetében szereplő következő két bekezdésben megfogalmazza a fogalom lényegét. A kiemelések és a kiegészítések tőlem származnak.

A kultúrák ugyanígy többek jellemző vonásaik összességénél. Tudhatunk mindent egy törzs házassági formáinak, rituális táncainak és beavatási rítusainak elterjedéséről, és mégsem értünk semmit az egész kultúrából, amely ezeket az elemeket saját céljainak megfelelően használja fel. Ez a cél a környező régiókban található lehetséges jellemvonások közül kiválasztja azokat, amelyeket fel tud használni, és megszabadul azoktól, amelyeket nem. Más jegyeket saját igényeihez igazít. Természetesen szükséges, hogy a folyamat ne legyen tudatos a maga egészében; de figyelmen kívül hagyni az emberi viselkedésminták szerinti összerendeződésének tanulmányozásakor, egyet jelentene azzal, hogy lemondunk az értelmes interpretáció lehetőségéről.

(...)

Ami a nagy művészeti stílusok (gótika) történetében lezajlott, ugyanaz történik a kultúrák egészében. A megélhetést, a párválasztást, a háborúskodást, az istenek

tiszteletét célzó sokféle viselkedés egységes mintájává válik a választás kultúrán belül kialakuló, öntudatlan szabályainak megfelelően.

Ezek a fejezetek arról szólnak, hogy egy egységes embercsoport bizonyos öntudatlanul megalkotott mintáknak megfelelően viszonyul a kulturális jelenségekhez. A csoport öntudatlanul választja ki a hasznos dolgokat, szabadul meg a haszontalanoktól, és végül a kiválasztottat újraformázza. Így működik a kulturális minta.

Vajon a Krizantém és kardban mit ír a kulturális mintákról? Az első fejezet két bekezdése adja meg a választ.

Az antropológusok számos ázsiai és csendes-óceáni kultúrát ismernek. A japán társadalmi rend és szokások közül sokkal közelebi párhuzamot találunk a csendes-óceáni szigetek primitív törzseinél is. Némely párhuzam fellelhető Malajziában, mások Új-Guineában vagy Polinéziában találhatóak. Természetesen érdekes elgondolkozni arról, hogy ezek a hasonlóságok vajon nem egykori vándorlásokra vagy érintkezésre utalnak-e, azonban nem ezen lehetséges történeti kapcsolat miatt voltak számomra értékesek. Inkább azért, mert tudtam, hogy ezekben az egyszerű kultúrákban hogyan működnek ezek az intézmények, így a talált különbségek és hasonlóságok segítségével közelebb juthattam a japánok életéhez. Voltak némi ismereteim a kontinensen Sziámmal, Burmával és Kínával kapcsolatban is, így össze tudtam hasonlítani Japánt más népekkel, melyek szintén részesei ennek a hatalmas kulturális örökségnek. A primitív törzsekről folytatott kutatásaikkal az antropológusok újra és újra megmutatták, hogy milyen értékes lehet az ilyen kulturális összehasonlítás. Lehetséges, hogy egy törzs szokásai 90 százalékban közösek a szomszédaiéval, de ugyanakkor előfordul

az is, hogy átalakítják őket, hogy megfeleljenek egy olyan életmódnak vagy értékrendnek, ami egyetlen más szomszédos csoportra sem jellemző. Lehet, hogy e folyamat során ki kellett selejtezni néhány alapvető rendszert, ami az egészhez viszonyítva kevésnek tűnik, de ezzel egyedi irányba terelődik a jövőbeli fejlődés. Semmi sem hasznosabb egy antropológus számára, mint az olyan emberek közötti különbségek tanulmányozása, akikben az egészet tekintve sok közös vonás van. (30. o.)

(...)

Nem bízhatunk száz százalékig abban, amit az egyes népek mondanak saját gondolati és viselkedési szokásaikról. Az írók minden országban igyekeztek képet festeni saját magukról, azonban ez nem könnyű. Az egyes népek más és más lencsén keresztül szemlélik az életet. Nehéz tudatosítani azt a szemet, amin keresztül látunk. Minden nép természetesnek veszi azt, és az embereknek az adott népre jellemző életfelfogását biztosító fókuszálás és perspektíva módját isten által elrendezett képnek tekinti. Ahogy nem várjuk el a szemüveg viselőjétől, hogy ismerje a lencsék formáját, ugyanúgy nem várjuk el az emberektől, hogy elemezzék saját életfelfogásukat. (33. o.)

Az első bekezdés arról szól, hogy egy adott „nép” tagjai nincsenek tudatában közös életfelfogásuknak. Vagyis nem gondolják, hogy az sajátos lenne. Öntudatlanul más népektől eltérő, egyedi „fókusszal és perspektívával” rendelkeznek, és úgy gondolják,

hogy ezáltal azt a képet látják, amit isten rendezett el. Ez pontosan azt jelenti, hogy az emberek a kulturális minták szerint vélekednek és cselekszenek. Az utána következő bekezdés konkrét földrajzi neveket említve azt mondja, hogy „a környező régiókban található lehetséges jellemvonások közül kiválasztja azokat, amelyeket fel tud használni, és megszabadul azoktól, amelyeket nem”, és ezeket „átalakítja” – nincs semmi különbség ez és az „újraöntés” között. Ez a bekezdés a Patterns of Culture-ben leírtaknál is kifejezőbben írja le a kulturális minta működését.

A magyarázat arra, hogy ilyen hosszú időn keresztül miért nem értették meg ezt, abban keresendő, hogy függetlenül attól, hogy a kulturális minta fogalma minden eddigi fogalomtól nagyban különbözik, sokan mégsem így gondolták. Ahogy már említettem, nem szerencsés módon összekeverték a kulturális típusokkal, melyek nem érintik az ember öntudatlan szféráját.

Míg az ember könnyen elfogadja, ha a már meglévő tudás újjal egészül ki, az addig teljesen ismeretlen dolog felbukkanását hajlamos félreértelmezni. A Krizantém és kardban is találunk további példákat erre. A következő rész is az egyik ilyenről szól.

#### A STATISZTIKAI MÓDSZEREK ALKALMAZÁSÁNAK HIÁNYA

Az első kritikusok közül sokan a Krizantém és kard hiányosságaként rótták fel, hogy a társadalmi jelenségek vizsgálatakor nem alkalmazza a számbeli értékek és a statisztika módszereit. Azonban Benedict a könyv első fejezetében pontosan kifejti az okot, hogy miért nem választotta a statisztikai módszert. Egyik kritikus sem szolgált ezt meghaladó érveléssel. Egy részét nem is érintették a Benedict által felsorolt okoknak. A fordításban mintegy háromoldálnyira rúgó rész elkerülte a figyelmüket – vagy szándékosan hagyták figyelmen kívül. Ebből a három oldalból a következő bekezdés a legfontosabb.

Az amerikaiak közvélemény-kutatásokban kikérhetik az amerikaiak véleményét, és értelmezhetik az eredményeket, azonban ez egy ezt megelőző lépés alapján lehetséges csupán, ami annyira természetes, hogy nem is szokás említeni, hogy ismerik és természetesnek veszik az életvezetést az Egyesült Államokban. A közvélemény-kutatás a már egyébként is ismert dolgokról mond el még többet. Egy másik ország megértésében a szokások és feltevések szisztematikus minőségi kutatása alapvető ahhoz, hogy a közvélemény-kutatás jó eredményt hozzon. Gondos mintavétellel egy felmérés megmutathatja, hogy mennyien támogatnak vagy elleneznek egy kormányt. De mit mond ez nekünk ezekről az emberekről az állammal kapcsolatos nézeteiken túl? (35-36. o.)

Felhívnam a figyelmet arra, hogy Benedict nem állítja, hogy a statisztikai módszer semmire sem jó. Elismeri hasznosságát annyiban, hogy „a már egyébként is ismert dolgokról mond el még többet”. Ő azért nem alkalmazta, mert kutatási témája nem volt számára már ismert dolog. A statisztikai módszerhez ragaszkodók nem ismerték fel ennek fontosságát.

Nézzünk erre egy könnyen érthető hasonlatot. 1492 előtt az európai emberek nem tudták, hogy nyugatra hajózva az Atlanti-óceánon még azelőtt elérhetik a szárazföldet, hogy elfogyna az élelmük. Ezért nem is próbálkozott vele senki, mígnem végül Kolumbusz vállalkozott rá, és sikerrel járt. Utána többen is átkeltek az Atlanti-óceánon, és világossá vált, hogy a nyugati szárazföld egy új kontinens. Vajon ebben az esetben Kolumbuszé a

nagyobb dicsőség, vagy azé (Amerigo Vespucci), aki rájött, hogy ez egy új kontinens? Kolumbusz az európaiak számára teljesen ismeretlen dolgot fedezett fel, míg Vespucci a már ismert dologról mondott el még többet. Az előbbi a semmit változtatta valamivé, míg az utóbbi a már létező kicsit tette nagyvá. Úgy vélem, hogy az elsőt kell nagyobbra értékelnünk, hiszen ha ő nem lett volna, akkor senkinek sem jutott volna eszébe nyugatra hajózni.

Itt az a kérdés, hogy a Krizantém és kard vajon valamivé változtatta-e a semmit. Benedict a Krizantém és karddal azt valószínűsítette meg, amiről 12 évvel korábban maga is kijelentette, hogy lehetetlen. A Patterns of Culture című könyv A szokások tudománya című első fejezetében így ír. Az idézet elején szereplő „laboratórium” a primitív társadalomra alkalmazott metafora.

Ennek a laboratóriumnak más előnye is van: a nagy nyugati civilizációkhoz képest a problémák itt sokkal egyszerűbb formában jelentkeznek. A találmányok, amik megkönnyítették a közlekedést, a nemzetközi telekommunikáció, a vezeték nélküli telefon, a nyomtatott szöveg tartós és széles körű terjesztését biztosító újítások, a vezető foglalkozási csoportok és azok társadalmi formáságainak fejlődése, az osztályrendszer és annak világméretű standardizálódása stb. következtében a modern civilizáció annyira bonyolulttá vált, hogy ha nem osztjuk fel a célnak megfelelő kicsi, mesterséges részekre, lehetetlenné válik a megfelelő elemzés. Az ilyen részek elemzése a túl sok ellenőrizhetetlen külső tényező megléte miatt szintén lehetetlen. Egy bizonyos csoport vizsgálatába bele kell építeni egy azzal szemben álló, eltérő típusú, társadalmi célú, családi kapcsolatú és erkölcsű másik csoport tagjait is. Ezen csoportok kölcsönös viszonya azonban túlzottan bonyolult ahhoz, hogy kielégítő módon követhessük.

A primitív társadalomban a kulturális hagyomány annyira egyszerű, hogy az egyes felnőttek tudása képes azt felölelni, a csoport illemét és morálját pedig jól körülhatárolható minták alakítják. Ilyen egyszerű körülmények között ki lehet számítani az egyes cselekvések kölcsönös viszonyát. A mi bonyolult civilizációnkban ez lehetetlen.

Ennek ellenére 1946-ban a lehetetlen mégis megvalósult. Sikerült tisztázni annak az országnak a kulturális mintáját, amely hadat üzent Amerikának, és 3 év 8 hónapon keresztül harcolt ellene. Ez valóban a nulláról a valamire való ugrás volt. Benedict eddig felderítetlen területet hódított meg. Erre nyugodtan lehetett volna büszke, mégis visszafogott volt.

Akik bíralták azért, mert nem alkalmazta a statisztikai módszert, valószínűleg mindezt nem értették meg.

### ÚJ FOGALMAK RÖGZÍTÉSE

Az előbbieken tárgyaltakról – túl azon, hogy használta-e a statisztikai módszert vagy sem – sokkal szélesebb értelemben is el kell gondolkoznunk. Ha nem tisztázzuk a vele kapcsolatos elképzeléseket, akkor nem leszünk képesek a Krizantém és karddal kapcsolatos zavart elrendezni.

Benedictnek néhány új fogalmat is kellett alkotnia, illetve már meglévő fogalmakat kellett újraformálnia, és azokat megfelelő szavakkal kifejeznie. Ismeretlen kutatási

témánál ez elkerülhetetlen. A kutatók ilyen esetekben gyakran teljesen új kifejezést használnak, vagy egy már meglévő szót definiálnak újra. Benedictnek mindkét esetben nagyon körültekintőnek kellett lennie, hisz ahogy az Előszóban már kifejtettem, úgy kellett megírnia ezt a könyvet, hogy a nem szakmabeli olvasóközönség könnyedén, ellenérzések nélkül olvashassa végig. Ezért új szavak használata nélkül igyekezett kifejezni az új fogalmakat. Az amerikai olvasók felé irányuló törekvése gyümölcsözőnek bizonyult. Az amerikaiak nem ismerték a japánok által használt *giri*, *on* stb. szavakat, így Benedict magyarázata révén értették meg, hogy mit is jelentenek azok. Azonban a japán olvasókban ez a törekvés inkább ellenérzést váltott ki. A japánok hozzá vannak szokva ezekhez a szavakhoz, és megvan a saját véleményük róluk, ezért furcsa érzéseik támadtak, amikor azt látták, hogy Benedict új fogalmakat ír le. Mit tudhat egy amerikai, aki még a lábát se tette be Japánba? További kellemetlen körülményként szinte senki nem ismerte fel, hogy Benedict az ember tudattalan szférájába hatolt be. Úgy vélem, hogy ha ezt észrevéve, higgadtan olvasták volna a könyvet, képesek lettek volna kiolvasni Benedict igazi szándékát. Azonban nem így történt, és ez fél évszázadon keresztül sem változott. Nevezhetjük szerencsétlen félreértésnek.

Néhányan azt gondolhatják, hogy csak túl erős a képzeletem, ezért nézzünk egy konkrét példát. Egy neves tudós a „hűség” fogalmának elemzését bírálva nagyjából a következőképpen érvelt.

A „hűség” eredetileg a vazallus erkölcsi kötelességét jelentette a földesúrtól kapott fizetésért cserébe. A feudális korban Japánban is ráillett ez a kifejezés a földbirtokos és alattvalói kapcsolatára, azonban a Meidzsi-kor után annak ellenére, hogy a császár és az átlagember viszonya ettől már teljesen különbözött, néhány politikus és tudós ezt a kifejezést alkalmazva igyekezett az új kor erkölcsi doktrínáit felállítani. Elképzelhető, hogy valaki, aki hosszú időn keresztül élt feudális rendszerben, így gondolkodik, azonban a szó jelentésének változásával ez ködössé válik. A valóságban az átlagember a sógunátus szamurájaitól eltérően hétköznapi tevékenységei során nemigen törődik a hűséggel. A császári kegy esetében is az emberek mindennapi életükben nem érzékelik, hogy ők ont kapnának a császártól. Olyan értelemben beszélhetünk egyfajta ónról, hogy a császár által egyesített japán népként élük életüket, azonban ez nem sokban különbözik a Nap vagy a Föld ónjától, hiszen a Nap alatt és a Földön élnek. A földesúri *on* kizárólagosságának hangoztatása egy kínai eredetű eszme eltúlozása, és csak a szavak szintjén létezik. Így ez, tekintsek bár erkölcsi alapelvnek, különbözik az emberek mindennapi gondolkodásától, és tévedés ez alapján megítélni a japánok valódi erkölcsi életét. Ez a gondolkodás olyan dolgokat olvaszt össze, amiket meg kellene különböztetni. Ennek következménye ez, hogy megfeledkeztek arról, hogy a Meidzsi-korban politikai és kulturális tekintetben is nagy változások történtek, és ezért ideológiailag is eltérő dolgok keveredtek – ez a lényege e tudós érvelésének.

Ez az érvelés nem helyezkedhet szembe Benedictével. Ha a japánoknak a császárral kapcsolatos érzése „nem sokban különbözik a Nap vagy a Föld ónjától, hiszen a Nap alatt és a Földön élnek”, akkor nem tudjuk megmagyarázni azt a jelenséget, amit Benedict így ír le:

Amikor 1945. augusztus 14-én Japán letette a fegyvert, a világ tanúja volt az on

szinte hihetetlen méretű erejének. A Japánnal kapcsolatos tapasztalattal és tudással rendelkező nyugatiak közül sokan lehetetlennek tartották, hogy megadják magukat. Úgy vélték, hogy nagyfokú naivitás lenne azt képzelni, hogy az Ázsiában és a csendesóceáni szigeteken szétszóródott csapatok békésen leteszik majd a fegyvert. Sok japán fegyveres csapat nem szenvedett helyi vereséget, és meg volt győződve céljai helyességéről. Az anyaország is tele volt a szélsőséges nézeteik érdekében a legvégsőig kitartó emberekkel, így a megszálló csapatok, melyek előőrsei szükségszerűen kis létszámúak, annak a kockázatát vállalták, hogy lemészárolják őket, amint a tengerészeti lövegek hatókörén túlra nyomulnak. A japán egy nagyon harcias nép, és a háború alatt semmi sem tartotta vissza őket. Ezek az amerikai elemzők azonban nem számoltak a csúval. A császár beszélt, és a háború véget ért. Mielőtt a császár hangja adásba került volna a rádióban, makacs ellenzői kordont vontak a császári palota köré, hogy megakadályozzák a nyilatkozat kihirdetését. Azonban amint felolvasták, mindenki elfogadta. Sem egyetlen parancsnok Mandzsúriában vagy Jáván, sem Tódzsó Japánban nem szegült ellen. Csapataink leszálltak a repülőtéren, és udvarias fogadtatásban részesültek. Egy jelen lévő külföldi tudósítót azt írta, hogy reggel kézfegyverüket szorongatva érkeztek meg, délben félretették őket, este pedig már csecsebecséket vásároltak. A japánok mostanra a béke útjára lépve „megnyugtatták a császár szívét”; egy héttel korábban még arra tették fel az életüket, hogy akár bambuszlándzsákkal is, de visszaverik a barbárokat. (109. o.)

Ez a bekezdés a 6. fejezetnek majdnem a legvégén található, és ami itt áll, az nem kitaláció, nem túlzás, és végképp nem hazugság. Ennek az igazságát közelről kellett megtapasztalnia annak a tudósnak is, akire fentebb utaltunk. Ennek ellenére ő nem képes ezt a tényt megmagyarázni, míg Benedict minden kétséget kizáró magyarázattal szolgál. Ezt azonban nem egy két oldalas jegyzetben teszi, mint a japán tudós. A közvetlenül a csúrról szóló rész a fordításban mintegy hat oldalt tesz ki, illetve az előfeltételnek is nevezhető 3-5. fejezet egésze és a 6. fejezet első fele összesen közel hatvan oldalra rúg. Részletesen kifejti, hogy a Meidzsi politikusai okosan létrehoztak egy a sógunátus korától eltérő, az új korhoz igazított új osztályrendet. Vagyis Benedict már ismerte azokat az adatokat, amiket ez a japán tudós azért hozott fel, hogy megkritizálja a Krizantém és kardot, és egyáltalán nem „különböző dolgokat olvasztott össze”.

E japán tudós tévedésének gyökere az, hogy csak az ember tudatos szférájára fordított figyelmet. Ezzel szemben Benedict a nem tudatos szférájára koncentrált. A fenti idézetben is szerepel, hogy az akkoriban Japánt elemző amerikai kutatók között is voltak, akik nem látták át helyesen a helyzetet. Ez azt jelzi, hogy még Amerikában is ritka volt az olyan antropológus, aki megfelelően kezelte volna a tudattalan szféráját. A japán tudós érvelése, ha a tudatos szférára korlátozzuk, igaznak tűnik. Az ember azonban nem mindig cselekszik tudatosan. Azért változott meg a helyzet teljesen abban a pillanatban, amikor 1945. augusztus 15-én (japán idő szerint) a császár a rádión keresztül közölte az ország népével, hogy „el kell fogadnunk az Egyesült Államok, Anglia, Kína és a Szovjetunió által kibocsátott közös nyilatkozatot”, mert a japánoknak a császárral kapcsolatos érzései a tudatos szférában lehet, hogy olyanok, mint amilyenek ez a tudós leírta, a tudattalan

szférában azonban összehasonlíthatatlanul erősen hisznek benne. Benedict a tudatos szférán túli japán szellem természetét kutatta, amit akkoriban senki nem ismert.

Ez a japán tudós mindezt nem vette észre, ezért nem gondolta, hogy a csú vagy a „húség” szavak által hordozott fogalom különbözne az általa használt szóétól. Az ebből eredő tévedés kissé szokatlan hasonlattal élve olyan, mintha azt gondolnánk, hogy a kvantummechanikában használt „hullámmozgás” a víz felszínén lévő hullámokhoz hasonlóan fel-le irányban való mozgással jár. A korábban senki által nem kutatott területen felfedezett dolgokat a kutatók alapvetően szabadon nevezhetik el, de ha valahogy kapcsolhatók már ismert dolgokhoz, akkor a könnyebb érthetőség kedvéért valószínűleg ahhoz hasonlóan nevezik majd el őket. Azért nevezik „hullámmozgásnak” az elemi részecskék egyik tulajdonságát, mert annak leírásához felhasználható a hullámmozgás egyenlete. Ha nem neveznék „hullámmozgásnak”, meglehetősen nehéz lenne megérteni. A Benedict által használt szavak is hozzájárultak az általa felfedezett dolgok könnyebb érthetőségéhez. Egyszerű szavakkal volt kénytelen kifejezni olyan fogalmakat is, amelyek pontos megértése a teljesen tudatlan olvasóval száz oldalt vett igénybe. Ezt meg is valósította, de talán éppen ezért nem hangsúlyozhatta túlságosan a mindennap megtapasztalható és a tudattalan szférájában lezajló dolgok közti különbséget, és így nehézzé vált, hogy jól megértesse az olvasóval, hogy ismeretlen dolgokkal foglalkozik.

Amiket ő csúnak, onnak, girinek stb. nevezett, azokat addig senki nem ismerte, ezért új alkotású szavaknak is tekinthetők. Azonban világos, hogy ez gátolná az olvasó megértését. Ezért az új fogalmat és a vele közeli kapcsolatban álló régi fogalomra használt szót Benedict egy az egyben használta. Úgy vélem, hogy az általa használt on és a fent említett japán tudós által használt on között legalább akkora a különbség, mint a nutria és az egér között. A nutria az egértől különböző faj, de ha valaki olyannak próbáljuk megmagyarázni, aki még sosem látta, és nem használjuk az „egér” szót, akkor csökken az esély arra, hogy megértse, és nagy nehézséggel kerülünk szembe. Ahelyett, hogy azzal küszködnénk, hogy megoldjuk ezt a nehézséget, sokkal egyszerűbb azt mondani, hogy „nyúl nagyságú egér”. Ehhez hasonlóan Benedict is kénytelen volt az új fogalmat az ónnal kapcsolatban a japánok által nem tudatosított tényezőket is belevéve önként jelölni. Nem kétséges, hogy ha új nevet adott volna neki, és aprólékosan tárgyalta volna annak fogalmát és történeti háttérét, azzal teljesen összezavarta volna az olvasót, és eltávolodott volna a Krizantém és kard céljától. Amit tett, az egyáltalán nem helytelen.



## ÖNTŐFORMA ÉS TÉRKÉP

## A „GYERMEKI ODAADÁS” FOGALMÁNAK ÚJRAÖNTÉSE

A Krizantém és kard A megfelelő hely elfoglalása című harmadik fejezetében Benedict két példán keresztül mutatja be, hogy a japánok Kínától tanulták a társadalmi és politikai rendszert, és a tanultakat az eredeti kínai formától eltérően újraformálták. Konkrét példák ezek arra, amit az első fejezet „az antropológusok számos ázsiai és csendes-óceáni...” kezdetű bekezdésében – a Patterns of Culture-ben kifejtett „kulturális minta” fogalmának kelet-ázsiai alkalmazásáról – leírt. Az első példa a „gyermeki odaadás” fogalmának átvétele és „újraöntése”, így ír:

A gyermeki odaadás természetesen egy magas erkölcsi törvény, amelyen Kínával közösen osztoznak. Korán, a 6-7. században vették át kínai formáját a kínai buddhizmussal, a konfuciánus erkölccsel és a világi kínai kultúrával együtt. A gyermeki odaadás természetét szükségszerűen módosították, hogy megfeleljen Japán eltérő csalárendszerének. Kínában az ember még ma is hűséggel tartozik annak a kiterjedt családnak, amelyhez tartozik.

(...)

Vannak ősi törvények, amelyek akár azt is megtilthatják, hogy kiszolgáltassák a családhoz tartozó bűnösöket az államnak, ha a klán nem ért egyet a hatóságokkal. A császári időkben a félautonóm klánok hatalmas közösségeit az állam nevében csak nagy ritkán irányították nemtörődöm kormányhivatalok, melyek élén az állam gyakran cserélgette a megbízottakat, akik idegenek voltak az adott területen.

Japánban teljesen más volt a helyzet. A 19. század közepéig csak nemesi és harcos (szamuráj) családok használhattak vezetéknévét. A családnév alapvető volt a kínai kláni rendszerben, és ezek vagy megfelelőik nélkül a klán szervezete nem tudott fejlődni. Ilyen megfelelő például néhány törzsnél a genealógia számontartása. Azonban Japánban csak a felsőbb osztályok vezettek genealógiákat, és még ezekben is úgy szerepelnek a bejegyzések, ahogy az Egyesült Államokban az Amerikai Forradalom Lányai (Daughters of the American Revolution) tették, vagyis a jelenleg élő személytől haladtak visszafelé az időben, nem pedig előre, amikor is tartalmazták volna az egy adott őstől leszármazó valamennyi kortársat. (55-56. o.)

(...)

Az ősök iránti tiszteletet egy másfajta házi oltárnál rótták le a család nappalijában, ahol csak hat vagy hét friss halottnak adták meg a tiszteletet. Japán valamennyi osztályában mindennap meghajolnak ez előtt az oltár előtt, és ételt helyeznek el a szülőknek, a nagyszülőknek és a közeli rokonoknak, akikre személyesen emlékeznek, és akiket miniatűr sírkövek jelképeznek az oltáron. A temetőben már a nagyszülők sírján található feliratokat sem vésik újra, és már a harmadik felmenő generációhoz tartozók személyazonossága is gyorsan feledésbe merül. (56. o.)

(...)

Így Japánban a „gyermeki odaadás” a közvetlenül érintkező családra korlátozódik. Ez azt jelenti, hogy a generáció, a nem és a kor alapján kell a megfelelő helyet

megtalálni a csoporton belül, amely nem áll többől, mint az apából, az apa apjából, fivéreikből és azok leszármazottaiból. Még fontos házakban is, amelyek nagyobb csoportokból épülnek fel, a család elkülönült ágakra hasad, és a fiatalabb fivérek alcsaládokat alapítanak. Ebben a szűk, közvetlenül érintkező csoportban a „megfelelő helyet” meghatározó szabályok igen aprólékosan kidolgozottak. (56-57. o.)

Az akkori családrendszeren belüli „megfelelő helyről” szóló magyarázat még tovább folytatódik, de erre most sürgősen kitérnünk. Arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a gyermeki odaadás, ha felszínesen nézzük, „keleti” szokásnak mondható, de Kínában és Japánban jelentősen különbözik. Ez az erény Kínából került át Japánba, és nem fordítva. A tartalmi különbség a japán „újraöntés” eredménye, ami tükrözi a japán kultúra mintáját. Az idézetben olvasható, hogy milyen újraöntés is történt, de a lényeg az utolsó részben található: vagyis hogy „a közvetlenül érintkező csoport” ügye, és hogy a tagok „megfelelő helyét” „igen aprólékosan kidolgozott” szabályok határozzák meg. A kínaiak gyermeki odaadás fogalma ezeket nem tartalmazza, csak a japán „újraöntés” során adódtak hozzá. Az ezekkel ellentmondásban álló klánt és a hozzá kapcsolódó rendszert pedig elvetették. Azonban nem csak a klánt vetették el. A dzsin eszméje gyakran kerül összeütközésbe a „megfelelő helyet” meghatározó szabályokkal, ezért végül elvetették. Könnyedén megérthetjük ezt, ha elolvassuk a Krizantém és kard 3. fejezetét.

A primitív törzsekről folytatott kutatásaikkal az antropológusok újra és újra megmutatták, hogy milyen értékes lehet az ilyen kulturális összehasonlítás. Lehetséges, hogy egy törzs szokásai 90 százalékban közösek a szomszédaiéval, de ugyanakkor előfordul az is, hogy átalakítják őket, hogy megfeleljenek egy olyan életmódnak vagy értékrendnek, ami egyetlen más szomszédos csoportra sem jellemző. Lehet, hogy e folyamat során ki kellett selejtezni néhány alapvető rendszert, ami az egészhez viszonyítva kevésnek tűnik, de ezzel egyedi irányba terelődik a jövőbeli fejlődés. (30. o.)

Még egy dologra érdemes odafigyelnünk, ami az első 12 fejezet gondos elolvasása után érthető meg. Az „újraöntés” során hozzáadódott két dolog szoros kapcsolatban áll a végül tisztázott japán kultúra mintájával, vagyis a „színlelt szabad akarattal” és a „felelősségteljes magatartással”. Később még részletesen lesz róla szó, hogy mivel Japánban az akarat szabadsága színlelt, ezért a viselkedést a körülöttük lévő emberek elvárásaihoz kell igazítani, így mindennél fontosabb, hogy a közvetlenül érintkező emberekkel zökkenőmentes legyen a kapcsolat. Ennek a zökkenőmentes kapcsolatnak a biztosítására „aprólékosan kidolgozott” szabályok vannak, melyek egyrészt megtiltják, hogy a magas pozíójú személyek meggondolatlanul gyakorolják hatalmukat, másrészt felelősségteljességre nevelnek.

### A JAPÁNOK A DZSINT ELVETETTÉK, ÉS MEGŐRIZTÉK AZ „OSZTÁLYRENDSZERT”

A második példa is azzal kapcsolatos, hogy a japánok egy az ókori Kínától átvett dolgot megváltoztattak, és azon belül is főleg a közigazgatási államhivatalok esetét említi. Ezen a második példán keresztül világossá válik az egyik „nem tudatos választási minta”, amely meghatározta a japán történelem irányát.

Benedict mintegy tíz oldalt szentelt annak, hogy ezt megmagyarázza. Nézzük meg az első bekezdéseket.

A japánok életének hierarchikus szerkezete az osztályok között is annyira drasztikus, mint amennyire a családban. Japán egész történelme során erős osztály- és kasztársadalom volt. Egy népnek, ahol évszázados a kasztrendszer szokása, vannak bizonyos erősségei és gyengeségei, melyek döntő fontossággal bírnak. Japánban a kasztrendszer volt az élet irányítója egész feljegyzett történelmük során, és a 7. századra már átdolgozták azt az életmódot, amit a kasztok nélküli Kínából kölcsönöztek, hogy megfeleljen saját hierarchikus kultúrájuknak. A 7. és a 8. században a japán császár és udvara célul tűzte ki Japán felvirágoztatását annak a magas kultúrának a szokásai által, melyek ámulatba ejtették a hatalmas kínai királyságba küldött követeiket. Páratlan energiával láttak neki. (...) A császár bevezette azokat a címeket, rangokat és törvényeket, amelyekről a Kínából hazatérő követek számoltak be. Nehezen találni még egy olyan esetet a világtörténelemben, ahol egy független nemzet ilyen sikeresen tervezte volna meg a civilizáció importálását.

Mindazonáltal kezdetben Japán nem tudta lemásolni Kína kasztok nélküli társadalmiszervezetét. A hivatali címeket, melyeket Japán átvett, Kínában eredetileg olyan hivatalnokok kapták, akik megfeleltek az állami vizsgán, ezzel szemben Japánban örökletes nemeseknek és feudális földbirtokosoknak adták. A japán kasztrendszer részeivé váltak. Japán nagyszámú félig független hűbértokokra oszlott, melyek nagyurai állandóan féltékenyek voltak egymás hatalmára. A legfontosabb társadalmi intézkedések a földesurak, vazallusaik és csatlósai kiváltságaihoz kapcsolódtak. Bármilyen kitartóan vette is át Japán Kínától a civilizációt, nem tudta magáévá tenni azt az életmódot, amely a hierarchia helyébe csak a kínai adminisztratív bürokráciát vagy a kiterjedt klánok rendszerét helyezte a legkülönbözőbb társadalmi helyzetű embereket egyesítve egy nagy klánba. A világi császár ideáját sem vették át. A császári ház tagjai a japán elnevezés szerint: „azok, akik a felhők fölött tartózkodnak”, és csak az ebbe a családba tartozó személyek válhattak császárrá. Japánban sosem változott a dinasztia, míg Kínában ez igen gyakran megtörtént. A japán császár személye szent és sérthetetlen volt. A japán császárok és udvaraik, akik meghonosították a kínai kultúrát Japánban, kétségtelenül semmit sem tudtak arról, hogy ezek a dolgok hogyan működtek a kínai rendszerben, és fogalmuk sem volt, hogy milyen változtatásokat visznek véghez. (60-61. o.)

Ez az idézet tartalmát tekintve első látásra régi dolgokról szól, azonban Benedict úgy említi azokat, mint amelyek „Japán egész történelméről” elmondhatók. Az, hogy ez mennyire nem túlzás, már annyiból is világossá válik, ha elolvassuk a Krizantém és kard után megalkotott Japán Alkotmányt. Ebben egyértelműen szerepel a császár hatalmának örökletessége. Ahogy a 7-8. századi reformidőkben a japánok nem vették át a világi császár kínai elképzelését, úgy a 20. századi nagy reformok idején is csak részlegesen tették magukévá az amerikai szabad és egyenlő szellemet. Ennél azonban többről van szó. A közben eltelt mintegy ezer év alatt többször is megvolt az esély arra, hogy a samurájok eltöröljék a császárságot, végül ez mégsem történt meg. A japánok minden

alkalommal nem tudatos választási modelljüknek engedelmessé tette a császár pozícióját. Benedict a választás modellje egyik megnyilvánulásának tekintette a hierarchikus rendbe vetett hitet és bizalmat.

Ahogy a gyermeki odaadással kapcsolatban, a japánok ebben az esetben is elvetették a dzsint. Benedict a dzsint a kínai fogalom esetében zsennek, a japán fogalomnál dzsinnek írta. Japánban „a zsen száműzött erénnyé vált, és teljesen letaszították a kínai etikában elfoglalt magas pozíciójáról”. (100. o.) Ahogy Aszakava Kan'icsi is mondja, ennek oka az, hogy „összeférhetetlenek voltak a korlátlan császári uralommal”. (100. o.) Amikor a japánoknak választaniuk kellett a Konfucius által a legfőbb erénynek tartott eszme és a császárság között, gondolkodás nélkül az utóbbit választották. A harmadik fejezet elején hangsúlyozott „japán osztályrendszerbe vetett bizalom” pontosan ezt jelenti.

### A 3. FEJEZETBEN SZEREPLŐ „TÉRKÉP” METAFORA

Figyelemre méltó a 3. fejezet második felében alkalmazott „térkép” hasonlat. Nézzük meg az első bekezdést, ahol ez megjelenik.

A feudális kori japán hierarchikus rendszer szélsőséges meghatározottsága a kiközösítettektől a császárig erősen rányomta bélyegét a modernkori Japánra is. A feudális rendszer hivatalosan csak 75 évvel ezelőtt ért véget, és a mélyen beivódott nemzeti szokások nem tűnnek el egyetlen emberöltő alatt. A modern idők japán politikusai is gondos tervet dolgoztak ki – ahogy a következő fejezetben majd látni fogjuk – arra, hogy az ország céljának radikális átalakulása ellenére minél többet őrizzenek meg a rendszerből. A japánok bármely más független nemzetnél jobban kötődnek egy olyan világhoz, ahol az élet a legapróbb részletekig feltérképezett, és a státus meghatározott. Azalatt a két évszázad alatt, amíg a jogot és a rendet egy ilyen világban vaskézrel tartották fenn, a japánok megtanulták, hogy ezt az aprólékosan megtervezett hierarchiát a biztonsággal azonosítsák. Amíg az ismert határok között maradtak, és teljesítették ismert kötelességeiket, bízhattak a világukban. (...) Valódi bizonyíték volt arra, hogy az agressziót felülbírálják, ha ezt a viselkedést nem engedi meg az élet meglévő térképe. Bíztak a térképben, és csak akkor voltak biztonságban, ha követték azt. Bátorságukat és tisztességüket azzal mutathatták ki, ha alkalmazkodtak ehhez, nem pedig azzal, ha megpróbálták megváltoztatni vagy fellázadtak ellene. Ennek meghatározott keretein belül ez egy ismert és számukra megbízható világ volt. A szabályai nem a Tízparancsolathoz hasonló elvont etikai alapelvek voltak, hanem aprólékosan fel volt sorolva, hogy mi illendő az egyik helyzetben, és mi egy másikban; hogyan kell viselkednie egy szamurájnak, és hogyan egy közembernek; mit helyes tenni egy bátynak, és mit egy öcsnek. (68. o.)

Itt a feudális kori japán hierarchiáról ír, de Benedict úgy vélte, hogy ennek a rendszernek nagy része a Meidzsi-restauráció alatt is megőrződött.

Ez tehát az ok, amiért megőrződött, azonban Benedict a lényegét abban látta, hogy a japánok egy olyan világhoz kötődnek, ahol az élet a legapróbb részletekig feltérképezett, és a státus meghatározott, illetve hogy ezt a térképet senki sem rajzolhatja újra. Ennek a térképnek a két fő jellemzője a következő:

a) a térkép keretein belül ez egy ismert és a japánok számára megbízható világ;

b) a térképen jelölt szabályok nem elvont etikai alapelvek, hanem pontos megfogalmazásai annak, hogy a konkrét esetekben milyen viselkedés a megfelelő.

A japánoknak e térképpel szembeni viselkedése nem annak megváltoztatásában vagy a vele való szembefordulásban nyilvánul meg, hanem a hozzá való alkalmazkodással mutathatják ki bátorságukat és tisztességüket.

A „már ismert” és a „megbízható” a japánok felfogásában azonos értékkel bír, és azt sugallja, hogy az ismeretlen a megbízható világon kívül áll. Ez más szavakkal kifejezve pontosan azt jelenti, ami A japánok a háborúban című 2. fejezetben áll: „A japánok biztonságérzete inkább egy olyan életmódon alapszik, amely megtervezett, előre feltérképezett, és ahol a legnagyobb fenyegetés az előre nem láthatóból ered.” (42. o.) Tévedés lenne azt hinni, hogy mert a térkép metaforája az Edo-kori társadalmi renddel kapcsolatos részben szerepel, az csak arra a korra érvényes. Ezt fontos szem előtt tartanunk akkor is, amikor a 4. fejezet után továbbolvasunk. Különösen a 10. fejezet olvasásakor kell óvatosnak lennünk. Ha nem figyelünk a vele való kapcsolatra a 12. fejezetben is, melyben a Rorschach-teszt segítségével a japánokban nem tudatosan létező dolgokat igyekezett feltárni, fontos dologról feledkezhetünk meg. Ezekről később ejtünk majd szót.

#### A 4. FEJEZETBEN SZEREPLŐ „TÉRKÉP” METAFORA

Már A megfelelő hely elfoglalása című 3. fejezet elején is szó esik arról, hogy a japánok sajátos hittel és bizalommal viseltetnek a hierarchiával szemben, és számos ezzel kapcsolatos sógunátus kori példa is bemutatásra kerül. A Meidzsi-reform című 4. fejezet bebizonyítja, hogy ez a hit és bizalom nem elsősorban a feudális rendszerhez kapcsolódik, hanem a Meidzsi-restaurációnak nevezett hatalmas történelmi reform idején is fontos szerepet töltött be. A következő bekezdés találónan mutatja ezt be:

A Meidzsi-kormányt vezető energikus és találékony politikusok azonban elvetettek minden, a japán hierarchia megszüntetésére vonatkozó elképzelést. A restauráció leegyszerűsítette a hierarchikus rendet azzal, hogy a császárt helyezte legfelülre, és eltávolította a sógunat. A restauráció utáni politikusok a hűbérbirtokok megszüntetésével véget vetettek a hűbérúr és az állam iránti hűség összeütközésének. Ezek a változtatások nem szüntették meg a hierarchikus szokásokat, hanem új teret adtak nekik. „Öméltóságáék”, Japán új vezetői tovább erősítették a központosított szabályozást, hogy rákényszerítsék szakmai programjukat az emberekre. Felváltva alkalmazták a fentről jövő követelést a fentről jövő ajándékkal, és így képesek voltak életben maradni. Azt azonban nem gondolták, hogy engedni kellene a közvéleménynek, amely lehet, hogy nem akarja, hogy megreformálják a naptárt, hogy nyilvános iskolákat alapítsanak, vagy hogy megtiltsák a kirekesztettekkel szembeni diszkriminációt. (75. o.)

Ha a következménynél kezdjük, a Meidzsi-restauráció vezetői ügyesen felhasználták a japánoknak a hierarchiába vetett hitét és bizalmát. Azonban valószínűsíthető, hogy ennek nem voltak tudatában. Azért „vetettek el minden, a japán hierarchia megszüntetésére vonatkozó elképzelést”, mert ösztönösen érezték, hogy ez a felfogás nem felel meg a japánok nagy többségére jellemző természetnek. A Krizantém és kardban az áll, hogy

kikérték Herbert Spencer tanácsát (76. o.), és ez valóban így is történt, azonban arról már nem esik szó, hogy vajon hogyan magyarázták el az ország helyzetét Spencernek. Valószínű, hogy ez a magyarázat a hierarchiába vetett erős hitet és bizalmat tükrözte.

A Benedict által különösen hangsúlyozott „megfelelő hely” fogalmát nem lehet elválasztani a hierarchiába vetett hittől és bizalomtól. A 4. fejezet ezt részletesen ki is fejti, és elég elolvasni a fejezet vége felé leírtakat, mely szerint a japán közvélemény a legszigorúbb támadást az újjgazdagokkal szemben intézi.

Ha elgondolkozunk ezen, megérthetjük, hogy milyen mély értelmű Benedict „térkép” hasonlata. A 4. fejezetben található következő bekezdésben ugyan maga a „térkép” szó nem szerepel, mégis egyértelműen ezt a metaforát követi.

Így a japánok világuk elrendezésekor állandóan a hierarchiára hivatkoznak. A családban és a személyes kapcsolatokban a kor, a generáció, a nem és az osztály írja elő a helyes viselkedést. A kormányzásban, a vallásban, a hadseregben és az iparban a területeket gondosan rangsorolják, ahol sem a magasabb, sem az alacsonyabb nem lépheti túl büntetés nélkül a kiváltságait. Amíg megtartják a „megfelelő helyet”, a japánok tiltakozás nélkül élnek. Biztonságban érzik magukat. Olyan értelemben természetesen gyakran nincsenek „biztonságban”, hogy a legfőbb jó védelem alatt áll, azonban „biztonságban” vannak, mert legitimnek fogadták el a hierarchiát. Ez legalább annyira jellemző az életről alkotott elképzelésükre, mint amennyire az amerikaiak életmódjára az egyenlőségbe és a szabad vállalkozásba vetett bizalom. (85-86. o.)

Világos, hogy a „térkép” metaforája nem fejeződik be a 3. fejezetben, hanem az egész könyvön végigvonul. Arra kell különösképpen figyelni, hogy ez a hierarchikus társadalom térképe. Vagyis a térkép fölött felfedezhető egyes emberek „megfelelő helye” minden esetben magába foglalja annak kijelölését, hogy a hierarchiában hol helyezkednek el. Van itt még egy fontos dolog. Az eddig leírtak érvényesek a 10. fejezetre is, ahol a különböző területek (circles) kapcsolatának magyarázata a hasonlatban szereplő „térképpel” történik. A gimu, a giri, a nindzsó stb. területe sajátos hierarchiát képez. Vagyis az egyes embernek nemcsak a családi, iskolai és munkahelyi kapcsolatai során kell tiszteletben tartania a másokkal szembeni hierarchikus rendet, hanem arra vonatkozóan is gondolnia kell a társadalom által elismert rangsorra, hogy a gimunak tesz eleget, a girit teljesíti, vagy éppen a nindzsóban merül-e el. A „térkép” metaforája akkor teljeseedik ki, ha mindezt végiggondoljuk.

#### A JAPÁNOK AMBÍCIÓI

A 4. fejezet utolsó bekezdésének elején ez áll.

Japán végzete akkor következett be, amikor megpróbálta exportálni a „biztonságra” vonatkozó mintáját. Japánon belül ez a hierarchia megfelelt az emberek elképzelésének, hiszen az alakította ki. Az ambíciók csak olyanok lehettek, amelyek egy ilyen világban alakot ölthettek. Azonban ez teljesen alkalmatlan volt az exportra.

Efölött nem lehet elsiklanom. A szövegben szereplő „egy ilyen világ” magától értetődően Japán sajátos hierarchikus rendszerét elfogadó világra vonatkozik, és nem az egész földkerekségre. Azonban nem érthetjük meg ennek a mondatnak a fontosságát, ha szűk értelemben véve a hierarchiához kapcsoljuk. A Benedict által kérdésként felvetett

hierarchia a japánok lelkében található „térképen” van megrajzolva, és nem szabad elfelejtenünk, hogy a japánok csak az ezen a „térképen” már ismert dologként megjelenített kereteken belül, más szóval az előre megtervezett életformában érzik magukat biztonságban, és a „térképen” fel nem tüntetett, vagyis előre nem látható dolgokkal szemben félelemmel viseltetnek. Ezt A gyerek tanul című 12. fejezetben „színtelt szabad akaratnak” nevezi, és a pódiumra kiállított krizantémot tekinti szimbólumának.

Annak következtében, hogy a japánok ambíciói az ezen a „térképen” már ismert dologként feltüntetett kereteken belülre korlátozódnak, Japánban nem találunk Kolumbusz Kristófhhoz hasonló embert. Még ha született volna is ilyen ember, nem talált volna olyan befolyásos támogatót, mint Izabella királynő. Ninomija Csúhacsi már a Wright testvérek előtt beszámolt a repülőgépről folytatott kutatásairól, azonban elvetették a gondolatát. A tudományos kutatásban sikereket elért sok japán tudós nem volt képes a „valóban új világba” elsőként belépni, ahogy azt Heisenberg írja:

Ugyanígy a tudományban is a valóban új világot nem fedezhetjük fel anélkül, hogy bizonyos területeken el ne szakadnánk attól, amit az eddigi tudomány az alapjának tekintett, vagyis ha nincs meg az elhatározás, hogy felrepüljünk az égbe. (...) Azt is mondhatjuk, hogy a tudomány fejlődéséhez nem szükséges más, mint hogy a benne résztvevő emberek általánosan új gondolatokat vessenek fel, és valósítsák meg azokat. A tudományban résztvevők szinte bármikor készek erre. Azonban amikor valóban új területre lépnek, előfordul, hogy nemcsak egyszerűen új tartalmat kell felvetni, hanem az új dolog megértéséhez a gondolkodás szerkezetét is meg kell változtatni. Ezzel szemben sokan nem akarják azt elfogadni, vagy nem képesek rá.

(Werner Heisenberg: Rész és egész. Miszuzu Sobó, 1974. 115-116. o.)

Világossá válik, hogy a tudományos kutatásban a japán tudósok sokasága nem képes önként előrelépni a „térképen” jelzett ismert dolgokon túlra, ha már maguk a tudósok is a következőképpen bírálják ezt:

Ahogy már említettem, 1952-ben, amikor Fukui professzor közzétette a szomszédos elektronok elméletét, a Fukui laboratóriumban voltam kezdő kutató. Egyszer ugyanennek az elméletnek a rákos sejtek szerkezetére való alkalmazását kaptam témául. Kezdetből fogva meg voltam győződve arról, hogy a kutatástól eltérő, sajátos szempontból kell azt feltárni. Azonban ahogy olvastam a tudományos munkákat, és hallgattam a beszámolókat a konferenciákon, rájöttem, hogy a japán kutatások nagy része külföldi kutatásokból származik. Elgondolkozva ennek okáról arra a következtetésre jutottam, hogy máig sem tudtuk levetkőzni a Meidzsi utáni egyfajta kisebbségi érzést, hogy a tudomány külföldről kerül be Japánba. Az új tudományos területek feltárására való törekvés gyenge, és azt tartják a leghelyesebbnek, ha a külföldön megszületett dolgokat gyorsan megtanuljuk, és szépen azok mentén végezzük a kutatást.

Mi több, hajlamosak voltak eretneknek tartani azokat a kutatókat, akik valami új elméletet vagy módszert igyekeztek kidolgozni. Kétségtelen, hogy a háború után az egész japán tudomány szintjének emelkedésével ez a tendencia gyengült, azonban még ma is jellemző, hogy hűvösen szemlélik a teljesen új elképzelések feltárására

irányuló próbálkozásokat.

(Eida Singi, Az eredetiséget gátló dolgok. Tanin Sokan, 1994. 156-157. o.)

Benedict állításai a Krizantém és kardban a japánok gondolkodásának és viselkedésének gyökerére tapintanak rá, ezért ilyen összefüggésekre is alkalmazhatóak.



#### 4. KÉNYSZERÍTŐ ERŐ ÉS HAJTÓERŐ KÉT DIMENZIÓ

A Krizantém és kard arról híres, hogy a japán szégyen kultúrájáról ír, azonban a szégyen kultúráját majd csak valamivel később elemezném. Először azt vizsgálom, hogy Benedict hogyan írta le a szégyen fogalmát, azonban ennek célja nem az, hogy a szégyent elemezzem, hanem hogy rámutassak különböző fogalmak kettősségére, és kitérjek arra, hogy ezzel foglalkozva Benedict mennyire meggyőzően érvelt.

Figyelemre méltó, hogy Az erény dilemmája című 10. fejezetben Benedict kétféleképpen definiálja a szégyent. Ezek a meghatározások a következők:

A szégyen a más emberek kritikájára adott reakció. Szégyenérzetet kelt, ha nyilvánosan nevetségessé válunk és visszautasítanak, vagy ha azt képzeljük, hogy nevetségessé válunk. Ez minden esetben hatásos kényszerítő erő. (171-172. o.)

(...)

A japánok igen. Ha nem képesek követni a helyes viselkedés világos útjelzőit, ha nem tudják fenntartani az egyensúlyt a kötelezettségek között, vagy nem látják előre a véletlent, az szégyen (hadzsi). Azt mondják, hogy a szégyen az erkölcs alapja. (172. o.)

Világos, hogy az első meghatározás a kényszerítő erőre, a második a hajtóerőre koncentrál. Azonban figyelniük kell arra, hogy a kettő között van még egy különbség. Az első meghatározás alkalmazási területe nem korlátozott, míg a másodikban „a japánokra” korlátozódik, és maga a japán „hadzsi” kifejezés is megjelenik. Ez azt jelenti, hogy míg a világon mindenki érzékeli a kényszerítő erőt, hogy ne tegyen szégyenteljes dolgot, addig bár a japánok számára természetes, de nem feltétlenül igaz minden nemzetre, hogy a szégyenérzetet aktívan felhasználják a helyes viselkedéshez. Ez azt jelenti, hogy az egész emberiségre vonatkoztatva nem egyértelműen létezik korreláció a szégyen kényszerítő és hajtóereje között.

Ezért amikor a szégyen fogalmát a kényszerítő erő és a hajtóerő oldalára bontjuk, azt nem tekinthetjük úgy, mint egy papírlap két oldalát. Talán éppen akkor lesz kisebb a tévedés esélye, ha úgy vesszük, hogy a két oldal között nincs is összefüggés. Konkrét példával élve ez olyan, mint az építőköcka függőleges és vízszintes oldalának viszonya. Vagyis más szóval a kényszerítő erőt és a hajtóerőt olyan paramétereknek tekinthetjük, melyek egymásra merőleges koordinátatengelyeken helyezkednek el. Több tudós és kutató is vizsgálta a szégyent, azonban Benedicent kívül mindenki csak egydimenziójú meghatározást tudott kigondolni. Ő ezt kétdimenziójúra fejlesztette. A szégyen hajtóerejét A giri és a szégyen hajtóereje című alfejezetben vizsgálom majd részletesen.

Ha erre egyszer felfigyeltünk, akkor a Krizantém és kard módszerét követve rájövünk, hogy a szégyenen kívül más fogalmakat is lehet kétdimenziójúan értelmezni. Azt is mondhatjuk, hogy ez a két dimenzió mindig a kényszerítő erő és a hajtóerő. Azáltal, hogy a fogalmakat kétdimenziójúra fejlesztjük, könnyen magyarázhatóvá válik a japánok és az amerikaiak gondolkodásának és viselkedésének különbözősége.

De vajon lehetséges-e a kulturális mintákat is kétdimenziójúra bontani? Az 1930-as

években, amikor Benedict kidolgozta a kulturális mintákat, még „Apolló-típusú” és „Dionüszosz-típusú” egydimenziójú szemlélet volt rá jellemző, azonban az 1946-os Krizantém és kardban már képessé vált a kétdimenziójú látásmódra. Ennek a szemléletnek köszönhetően világított rá arra, hogy a japán kultúra mintája a krizantémmal, illetve a karddal szimbolizálható két oldallal rendelkezik.

Egy későbbi fejezetben vizsgálom majd meg azt a folyamatot, amelynek során Benedict a japán kultúra mintáját keresve rátalált a krizantémra és a kardra, most azonban arra térnek ki, hogy a krizantém miért a kényszerítő erő, a kard pedig miért a felelősségteljes magatartás szimbóluma. Nézzük meg még egyszer az 1. fejezetben már idézett „ez egy új világ volt” kezdetű részletet (218. o.). Ez a rész a krizantémot és a „színlelt szabad akaratot” kapcsolja össze, azonban fontos tudnunk, hogy ez hogyan kapcsolódik a „neveléshez”. A Krizantém és kard A gyerek tanul című 12. fejezetében Benedict ennek több oldalt szentelt. Úgy vélem, nem szükséges ezt aprólékosan elemezni, azonban idéznék két olyan rövid részletet, ami ennek lényegére rávilágít. A kettő közül a másodikat Benedict Szugimoto Ecuco önéletrajzából idézi.

A felelősség, hogy teljesítsék a tőlük elvárt kötelességeket, maguké a lányoké, nem pedig egy önkényeskedő szülő tartja azt kézben. A szülők nem testi fenytéssel szereznek érvényt előjogaiknak, hanem azzal a nyugodt és rendíthetetlen várakozással, hogy a lány megfelel majd az elvárásoknak. (208. o.)

(...)

[A nagymama] higgadtan elvárta, hogy mindenki úgy viselkedjen, ahogy ő gondolta; nem volt szidás, nem volt veszekedés, azonban az elvárása, ami olyan lágy és legalább olyan erős volt, mint a selyemszál, kis családját azon az úton tartotta, amit ő helyesnek vélt. (209. o.)

Az itt szereplő személyek lelkében létezik egy nem tudatos „térkép”. Ahogy A megfelelő hely elfoglalása fejezetben mondja: „Bátorságukat és tisztességüket azzal mutathatták ki, ha alkalmazkodtak ehhez, nem pedig azzal, ha megpróbálták megváltoztatni vagy fellázadtak ellene.” (68. o.) Ez a célja a gyerekek nevelésének. Figyelemre méltó, hogy a szabad akarat egy olyan társadalomhoz tartozók számára, ahol ez a nevelés magától értetődő, alapvetően eltér a nyugatiakétól. A japánok szabad akarata a valóságban nem több a „térkép” keretein belüli szabad akaratnál. Ennek következtében még ha van is valamilyen ambíciójuk, annak „olyan ambíciónak kellett lennie, ami ebben a világban megvalósulhat”. Benedict ismerte ezt az alapvető különbséget, ezért nevezte a japánok szabad akaratát „színlelt szabad akaratnak”. Később erről még részletesen lesz szó.

És mit jelenthet az, hogy a kard a felelősségteljes magatartás szimbóluma? Ezzel kapcsolatban a legfontosabb gondolatokat már az első fejezetben kifejtettem. A Krizantém és kard 12. fejezetéből idézett, „a nagyobb lelki szabadság felé...” kezdetű rész kétségtelenül „a különböző körülményekkel kapcsolatban álló, vagy azokat a körülményeket megítélő egy bizonyos jóváhagyott módra” való utalás. A „Japánban a megfelelő önfegyelem alapja...” kezdetű idézet világosan megmutatja, hogy a „kard” megfelelően szimbolizálja a japánok viselkedésének hajtóerejét.

Mondanunk sem kell, hogy az itt említett dolgok az amerikai társadalomban például nagyon eltérő alakot öltenek. Az amerikaiak a Benedict által leírt mindenféle félelmetes

dolgok eszenciájának tekintették azt, hogy a „krizantém” a japán társadalom egyik oldalának szimbóluma. Az átlag amerikai szemében az a helyzet, amelyben az ember egy láthatatlan virágmerevítőn álló krizantém szirmaihoz hasonlóan az osztálytársadalom egy bizonyos pozíciójában megállapodik, és nem akar és nem is képes kitörni onnan, olybá vehető, hogy a társadalom kicsinyes megegyezésében az egyén fejlődésének lüktetése teljesen megáll. Azt gondolják, hogy az ember önmegvalósítása csak az egyén belső részéből kilépve lehetséges, és nem képesek megérteni a másokkal való kapcsolaton alapuló önmegvalósítást, amiről a Krizantém és kard 11. fejezetében esik szó. Az amerikaiak számára a „krizantémhoz” hasonló kényszerítő erő félelmetesnek tűnik, és azok tűnnek „a legidegenebbnek”, akik engedelmessé válnak ennek a kényszerítő erőnek.

Mit is takar a „kard” hajtóereje? Az amerikaiak esetében is létezik valamilyen mértékben ilyen hajtóerő, de az összehasonlíthatatlan a japánokéval. Benedict a 11. fejezetben erről így ír:

Nem túl gyakran keresnek bűnbakot az élettel való elégedetlenségükért, és nem túl gyakran engednek az önsajnálatnak, mert nem rendelkeznek azzal, amit az amerikaiak átlagos boldogságnak neveznek. Arra tanították őket, hogy sokkal nagyobb figyelmet fordítsanak „a test rozsdájára”, mint amennyire az az amerikaiak körében általános. (179. o.)

Ez itt nem több egy viszonylag egyszerű dologról szóló összehasonlításnál Japán és Amerika között, azonban világos, hogy ez a „krizantém” kényszerítő erejéhez hasonló erős ellenérzést nem vált ki az amerikaiakból. Vagyis a „krizantém” kényszerítő erejének és a „kard” hajtóerejének kapcsolata bár eltér a „szégyen” kényszerítő erejének és hajtóerejének esetétől, de egymástól független paramétereknek tekinthetjük őket.

Ennek megfelelően a kényszerítő erő és a hajtóerő két tényezőjét megkülönböztető szemlélet a Krizantém és kard egészében fontos szerepet tölt be. Ez a két tényező egymástól független. Ezzel megnyílt az út, hogy a kulturális mintákat többdimenziós koordinátákkal fejezzük ki. Még nem világos, hogy ez mire használható, de úgy vélem, hogy egy hatalmas, még felfedezetlen tudományterület áll előttünk.

#### A HŰSÉG ÉS A GYERMEKI ODAADÁS KÉNYSZERÍTŐ EREJÉNEK ÉS HAJTÓEREJÉNEK OLDALA

Már a 3. fejezetben is esett róla szó, hogy amikor a „hűség” és a „gyermeki odaadás” átkerült Kínából, a japánok más értékkel ruházták fel azokat, mint amivel Kínában bírtak. A kínaiak nem tekintették őket feltétel nélküli erénynek, és úgy vélték, hogy alá kell rendelni a zsennek. A japánok azonban megszüntették ezeket a feltételeket, és a „hűséget” és a „gyermeki odaadást” feltétel nélküli erénynek tekintették. Így ír erről Benedict:

A japánok teljesen újraértelmezték és lefokozták a kínai rendszer legfontosabb erényeit, és mivel semmit nem helyeztek a helyére, ami feltételelessé tenné a gimut, Japánban a gyermeki odaadás kötelességgé vált, amit teljesíteni kell még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy el kell nézni a szülő erkölcstelenségét és igazságtalanságát. Csak abban az esetben lehetett eltekinteni tőle, ha összetűzésbe került a császár iránti kötelességgel, és értelemszerűen nem akkor, ha a szülő érdemtelen volt, vagy ha tönkretette gyermeke boldogságát. (101. o.)

A következő két oldalon Benedict konkrét példák és filmek bemutatásával arról ír, hogy a japánok életében milyen szigorú kényszerítő erő a szülő „ónja” – olyan drámához is vezetett, ahol volt, aki eldobta magától az életet. Az ebből kiinduló érvelés nem egyoldalúan csak a kényszerítő erőt hangsúlyozza. Nem hagyta figyelmen kívül, hogy létezik egy másik oldal, ami a következőképpen írható le:

Alkalmadtán ez mind benne foglaltatik a gyermeki odaadásban, és illendő visszafizetése a szülőktől kapott lekötelezettségnek. Az Egyesült Államokban minden ilyen történet az egyén boldogságába való külső beavatkozást példázza. Japánban nem tekinthető „külsőnek” ez a beavatkozás, mivel a lekötelezettségen alapul. Hasonlóan a mi történeteinkhez, ahol a becsületes ember hatalmas személyes nehézségek árán fizeti ki hitelezőit, az ilyen történetek Japánban az igazán erkölcsös emberekről szóló mesék, akik kiérdemelték, hogy tisztelhessék magukat, akik bebizonyították, hogy elég erősek ahhoz, hogy elviseljék a személyes csalódásokat. (103. o.)

Amerikában is nagyra értékelik az olyan „becsületes embert, aki hatalmas személyes nehézségek árán fizeti ki hitelezőit”. Ez a magatartás a hajtóereje a balszerencsén felülkerekedő erőfeszítéseknek. Ehhez hasonló hajtóerő forrása a japánok szívében is létezik. A gyermeki odaadás mellett, hogy a kényszerítő erőre adott reakció, egyben a hajtóerő megnyilvánulása is.

Azonban a fent idézett szavak után Benedict azt mondja, hogy „Ezek a csalódások, bármennyire is erényesek, természetesen harag nyomait hagyhatják hátra”, vagyis elismeri, hogy ez a hajtóerő bizonyos nehézségekkel járhat együtt. Az ezt követő mintegy három oldalnyi elemzés után a gyermeki odaadás kötelességének alkalmazási területéről ez a bekezdés áll:

A „küzdés a gyermeki odaadásért” nem feltétlenül a családon belüli szeretet megvalósulása. Néhány kultúrában ez a kritikus pont a kiterjesztett család erkölcsi törvényében, Japánban azonban nem. Ahogy egy japán író mondja: „Éppen azért, mert nagyra értékelik a családot, a japánok nem tartják sokra az egyes tagokat és a köztük lévő családi kötelekeket.” Természetesen ez nem mindig igaz, azonban mégis ad egy általános képet. A hangsúly a kötelességen és az adósság visszafizetésén van, és az idősek nagy felelősséget vállalnak ezért magukra. Az egyik ilyen felelősség, hogy az alattuk állókkal meghozassák a kellő áldozatot. Nem számít, ha azok ezt rossz néven veszik. Engedelmeskedniük kell az idősek döntéseinek, különben nem teljesítik a gimut. (105. o.)

Benedict mindezt „a családtagok közötti jelentős ellenérzésnek” nevezte. Ez kétségtelenül akadály, azonban a gyermeki odaadás hajtóereje erős, és leküzdözi ezt.

Vajon mi a helyzet a hűséggel? Benedict a 6. fejezet több mint tíz oldalát a hűséggel kapcsolatos vizsgálódásnak szentelte. Első látásra úgy tűnik, hogy azt magyarázza, hogy a hűség fogalma milyen erős kényszerítő erőt jelent a japánok számára, azonban érdemes odafigyelni a gyakran használt finom árnyalatokra. Ezek azt sugallják, hogy a hűség nemcsak kényszerítő erő, hanem hajtóerő is egyben. Nézzünk erre egy példát:

A családtagok közötti jelentős ellenérzés, ami Japánban a gyermeki odaadás egyik jellemzője, hiányzik egy másik nagy kötelességből, ami szintén gimu: a császár iránti

hűségből. A japán politikusok jól eltervezték, hogy Isteni Vezetőként elkülönítik a császárt, és távol tartják az élet zűrzavarától. Japánban a császár csak így volt alkalmas arra, hogy egyesítse az embereket, hogy egyetlen célt szem előtt tartva szolgálják az államot. Nem volt elegendő, hogy az emberek atyja legyen, mivel az apa a családban minden felé irányuló kötelesség ellenére „nem volt túlzottan megbecsült személy”. A császárnak Isteni Atyának kellett lennie, aki távol áll minden világi tényezőtől. A legmagasabb erénynek, vagyis az iránta való hűségnek, a csúnak, egy a világi élet által be nem szennyezett, elképzelt Jóságos Atya iránti rajongó szándékká kellett válnia. (105. o.)

A Meidzsi politikusi azért, hogy biztosítsák a császárhoz való hűséget, távolságot tartottak a császár és a lakosság között, ezzel elkerülték „a családtagok közötti jelentős ellenérzést”, ami akadályozná a hajtóerőt. Benedict hosszasan beszél e politika sikerességéről, de szükségtelen erre egyenként kitérnünk. Elegendő, ha megnézzük a következő idézetben leírtakat:

A császár így szimbólummá vált, akihez nem értek el a belpolitikai viták. Ahogy a csillagos sávós lobogóhoz való hűség is minden pártpolitika felett áll, úgy a császár is „sérthetetlen” volt. Mi olyan mértékű szertartásossággal viszonyulunk nemzeti zászlónkhoz, amit egy ember esetében egyáltalán nem tartanánk megfelelőnek. A japánok azonban legfőbb szimbólumukat teljes mértékben emberiesítették. Az emberek képesek voltak szeretni őt, és ő viszonzni tudta ezt. Amikor megtudták, hogy a császár „gondolatait a nép felé fordítja”, örömmámorban törtek ki. Feláldozták önmagukat, hogy „megnyugtassák a császár szívét”. Egy kultúrában, ami annyira erősen alapszik a személyes kötelekeken, mint Japáné, a császár sokkal inkább volt a hűség szimbóluma, mint egy zászló. (107-108. o.)

A mai ember szemével ez nagyon erős túlzásnak tűnhet. A háború befejezése előtti japán források között is találkozhatunk olyanokkal, amelyek nem egyeznek ezzel. Azonban mint „általános helyzet”, nem kérdőjelezhető meg. A lényeges kérdés itt az, hogy amikor az emberek feláldozták önmagukat, hogy „megnyugtassák a császár szívét”, ennek kiváltó okát helyes-e pusztán kényszerítő erőnek tekinteni. Ha itt elutasítjuk azt, amit a gyermeki odaadás vizsgálatakor elfogadtunk, annak különös oka kell, hogy legyen. Azonban ilyen ok nem létezik. Akkor viszont nincs akadálya annak, hogy ebben az esetben is az önmagukat feláldozó embereket igazán nemes lelkűnek tekintsük, olyannak, akik jogot nyertek saját jellemük tiszteletére, akik elég erős akarattal rendelkeznek ahhoz, hogy beletörődéssel adják fel személyes vágyaikat, melyeket mindenképpen fel kell áldozniuk. Vagyis a gyermeki odaadás esetével azonos mértékű, vagy még annál is erősebb hajtóerőről beszélhetünk.

### A GIRI ÉS A SZÉGYEN HAJTÓEREJE

Sok ember, függetlenül attól, hogy olvasta-e a Krizantém és kardot, a saját bőrén tapasztalja, hogy a japánok életét milyen nagy mértékben meghatározza a giri kényszerítő ereje. Ezért furcsának tűnhet az a kijelentés, hogy a giri a japánok viselkedésének hajtóereje is egyben. Azonban ha visszamegyünk az időben, és megnézzük, hogy amikor elődeink felismerték a girit, azt hogyan helyezték el, akkor megértjük, hogy a hajtóerő létezése nem feltétlenül különös. Benedict példaként erre az

Ataka nó énekben és a Kandzsincsó című kabukiban leírt Benkei<sup>[79]</sup> viselkedését hozza fel, és így kommentálja:

Ezek a régi történetek, melyek olyan időkből származnak, amikor a giri szívből jött, és még nem árnyékolták be felemás érzések, a modern japánok ábrándjai egy aranykorról. A történetek elbeszélik, hogy akkoriban a ginben nem volt „vonakodás”. Ha konfliktusba kerültek a csúval, az emberek nyugodtan kitarthattak a giri mellett. (117. o.)

Benedict arra is rámutatott, hogy ezen kívül az Aszakava Kan'icsi írásában idézett Iriki mondzso<sup>[80]</sup> is alátámasztja, hogy a giri fontosabb volt, mint a csú. Szerinte ezek mind a „világ iránti girik” közé tartoznak. Ahogy Benedict mondja, ezek „a modern japánok ábrándjai”, vagyis olyan „régiből származnak, amikor a giri szívből jött, és még nem szennyezte be a harag”.

Mindezek mellett azonban Benedict körültekintően megfigyelt egy másik típusú girit is. A középkori Japánban „ha az úr bármiképpen megbélyegzi követőjét, akkor az jogosan és a hagyomány szerint elhagyja a szolgálatot, és akár az ellenséggel is tárgyalásokba bocsátkozhat”. (117. o.) Ezt, mint a „világ iránti girit” nem, azonban mint a másik típusú, vagyis a „név iránti girit”, már meg tudjuk magyarázni. Benedict szerint ez ugyanannak a dolognak a két oldala.

Nincs senki, aki ezt Benedict előtt megfogalmazta volna. Még a legnagyobb tisztelettel övezett tudósoknak sem jutott eszébe, hogy létezik a „név iránti giri”. Eppen ezért nem ismerték fel a Benedict által mondottak jelentőségét.

A név megtisztítása című 8. fejezetben részletesen ír a név iránti giriről. Az egész könyvet elolvasók könnyen rájöhetnek, hogy az ebben a fejezetben leírtak szoros kapcsolatban állnak azzal a kijelentéssel, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrája. Ezért nyugodtan feltételezhetjük, hogy a szégyen és agiri hajtóereje között is van összefüggés. A következőkben gondolkozzunk el a szégyen hajtóerejéről.

A Két dimenzió című alfejezetben már idéztem a szégyen két definícióját a Krizantém és kard 10. fejezetéből. A szégyen hajtóereje a második meghatározásban jelent meg. Alig három sornyt idéztem ebből a részből, azonban igazán figyelemreméltó kijelentését az utána következő részben fejti ki Benedict:

Az iránta érzékeny ember eleget fog tenni a helyes viselkedés valamennyi szabályának. A „szégyent ismerő embert” hol „erényes embernek”, hol „becsületes embernek” fordítják. A szégyen a japán etikában ugyanolyan kitüntetett helyet foglal el, mint a „tisztá lelkiismeret”, a „jóban lenni Istennel” vagy a bűn elkerülése a nyugati etikában. Így logikus következmény, hogy az ember nem fog bűnhődni a túlvilágon. A japánok számára – az indiai szutrakat ismerő papokat kivéve – ismeretlen az evilági érdemeken alapuló reinkarnáció elképzelése, és – néhány, a keresztény tanításokat magáévá tevő megtértet kivéve – nem fogadják el a halál utáni jutalmat és büntetést, illetve a paradicsomot és a poklot.

A szégyen elsősége a japánok életében azt jelenti, amit bármely törzsnél vagy nemzetnél, ahol mélyen átérzik a szégyent, vagyis hogy minden ember ügyel ana, hogy a nyilvánosság hogyan vélekedik a tetteiről. Elég, ha elképzeli, hogy mi lesz a

véleményük, és a mások véleményéhez igazítja cselekedeteit. Ha mindenki azonos szabályok szerint játszik, és kölcsönösen támogatják egymást, a japánok vidámak és gondtalanok. Fanatikussá válhatnak, ha úgy érzik, hogy ezzel tesznek eleget Japán „küldetésének”. Akkor a legsebezhetőbbek, amikor megpróbálják értékeiket idegen országokba exportálni, ahol nincsenek meg az általuk helyesnek tartott viselkedés formális jelzőoszlopai. Kudarcot vallottak a Nagy Kelet-Ázsia „jó szándékú” küldetésével, és sokuk őszintén neheztelt a kínaiak és a Fülöp-szigetiek velük szembeni viselkedéséért. (172-173. o.)

Ezt a részt sok japán félreértelmezte, és nem vette komolyan. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy Benedict azt állította, hogy a japán egy olyan nép, amely nem ismeri a halál utáni jutalmat és büntetést, illetve a paradicsomot és a poklot. Olyan is akad, aki e miatt az egyetlen mondat miatt az egész könyvet elveti. Talán természetes, hogy az olvasók ezt a néhány sort olvasva azt gondolták, hogy Benedict figyelmen kívül hagyta vagy nem ismerte a japánok között széles körben ismert történetet a poklóról és a paradicsomról. Azonban ha megnézünk egy a 11. fejezet közepén található bekezdést, akkor rájövünk, hogy az olvasók azok, akik a nagyobb hibát követik el. Erről részletesen az Függelék 1.-ben írok. Most a hajtóerő a kérdés.

Azért idéztem az előbb ezt a két bekezdést, mert bennük a szégyen hajtóerejére vonatkozó fontos utalások találhatók. Az első bekezdésben a lényeg, hogy „A szégyen a japán etikában (...) kitüntetett helyet foglal el”, a másodikban, hogy ha „kölcsönösen támogatják egymást, akkor a japánok vidámak és gondtalanok”. A szégyen ismeretének képessége más szóval az a képesség, amely biztosítja a másokkal való, egymást kölcsönösen támogató kapcsolatot. Benedict elismeri, hogy ez értékes képesség, és azt mondja, hogy ez ugyanolyan fontos, mint a „tisztá lelkiismeret”, vagy a „jóban lenni Istennel” (Függelék 2.). A szégyen ismerete ilyenformán nagyszerű dolog, és az az ideális japán, aki birtokolja ezt a képességet. A legtöbb japán úgy él, hogy ezt tűzi ki célul. Ez jelenti azt, hogy „a japánok számára hajtóerő a szégyenérzet”.

Ha mindezt tudjuk, akkor érthetővé válik, hogy a 7. és a 8. fejezet a giri fogalma és az ideális japán képe közti szoros kapcsolatot mutatja be. A 7. fejezet vége felé található következő bekezdés arra hoz példát, hogy mi szükséges az egymást kölcsönösen segítő kapcsolat fenntartásához.

Amikor lehetséges, írásos feljegyzéseket őriznek meg a cserék hálójáról, legyen az munka vagy áruk cseréje. A falvakban ezek közül néhányat a vezető, néhányat valaki az együtt dolgozók közül őriz, mások családi vagy személyes feljegyzések. Temetéskor szokás „füstölő pénzt” vinni. A rokonok vihetnek színes anyagokat is a temetési zászlókhöz. A szomszédok jönnek segíteni, a nők a konyhában, a férfiak a sír ásásában és a koporsó elkészítésében segédkeznek. Szue faluban a vezető készített egy könyvet, ahol feljegyezték ezeket a dolgokat. Értékes feljegyzés volt ez az elhunyt családja számára, mert megmutatta, hogy szomszédai milyen hozzájárulásokat tettek. Ugyanakkor egyben egy névsor is azokról, akiknek viszonzni kell ezt a családnak, ha ott haláleset történik. Ez hosszú távú kölcsönösség. Minden falusi temetésen vannak rövid távú cserék is, mint bármilyen lakoma esetében. A koporsó elkészítésében segédkezőket megvendégelik, ezért azok

visznek valamennyi rizst a gyászoló családnak az ételért való fizetség részeként. Ez a rizs is szerepel a vezető feljegyzéseiben. A legtöbb lakoma alkalmával is hoznak a vendégek valamennyi rizspálinkát, ezzel részesednek az italok költségéből. Legyen bár az alkalom születés vagy halál, rizsültetés, házépítés vagy társadalmi összejövétel, a giri cseréjét gondosan feljegyzik a későbbi visszafizetés céljából. (119. o.)

Ez a prototípusa a mai társadalomban megfogyatkozva megőrzött o-girinek. Az egyik fontos alapszabály, hogy a kapott és az adott dolgoknak egyensúlyban kell állnia. Ez az átlagemberek gyülekezetéből álló közösségben az egymás támogatásának bölcsessége. Lehetséges az egyén nézőpontjából más felfogás is, de közösségi szinten ez a kívánatos magatartás a hajtóerő egyik megnyilvánulása.

Formailag bár teljesen eltér, álljon itt még egy példa a 8. fejezetből, mely mélyebb szinten mégis ehhez kapcsolódik:

A szakemberek nevéhez kapcsolódó giri Japánban nagyon szigorú, de ezt nem akként szükséges megőrizni, mint amit az amerikaiak értenek a magas szintű szakmaiságon. A tanár azt mondja, hogy „a tanár név kötelez: nem ismerhetem be a tudatlanságomat”. Ez azt jelenti, hogy ha nem tudja, hogy milyen fajta állat is a béka, úgy kell tennie, mintha tudná. Még ha csak néhány éves iskolai tanulás alapján tanítja is az angolt, akkor sem fogadhatja el, hogy bárki képes lehet őt kijavítani. Kifejezetten ez a fajta védekezés az, amire „a tanári névhez kapcsolódó giri” utal. Egy üzletember szintén az üzletemberi névhez kapcsolódó giriként nem engedheti meg, hogy bárki is megtudja, hogy felélte a forrásait, vagy hogy a vállalata számára készített elképzelése nem vált be. A diplomata sem vallhatja be giriből politikájának bukását. A giri valamennyi ilyen használatában szélsőségesen azonosítják az embert a munkájával, és ezáltal tetteinek vagy hozzáértésének bírálata automatikusan az egyén bírálatává válik. (125. o.)

Az idézetben szereplő tanár, üzletember és diplomata is környezetének véleményétől tart, de ez a bírálat nem szakmai képességük hiányára irányul. Először is a bírálók nem értenek a szakmai dolgokhoz. Ennek ellenére mégis azért bírálják, mert ha az adott szakember hibázik, akkor ezzel az egymást támogató kapcsolat sérül meg. Például ha egy tanár azt mondja valamire, hogy „nem tudom”, akkor a segítő kapcsolat sérül meg. A szakemberek a társadalommal szemben az átlagembernél nagyobb felelősséggel bírnak, ezért ha hibáznak, akkor szigorú társadalmi szankciókat kell hozni. Ha ugyanis elfogadják a tévedésüket, akkor ezzel gyengítik az egész társadalom ideáljának megvalósítását jelentő hajtóerőt. (Függelék 3.)

A következő idézet is a Krizantém és kard 8. fejezetéből való, és szintén azt példázza, hogy a japánok mennyire figyelnek arra, hogy ne sértsék meg az egymást támogató kapcsolatot.

A japánok mindig is leleményesek voltak annak kitalálásában, hogy miként kerüljék el a közvetlen versenyt. Az általános iskolák ezt az amerikaiak számára elképzelhetetlen szintre minimalizálták. A tanárokat úgy képzik, hogy a gyerekeket úgy kell tanítani, hogy a saját eredményeiken javítsanak, és nem szabad lehetőséget adni arra, hogy összehasonlítsák magukat másokkal. Az általános iskolában nem



ismételtetnek osztályt, és minden gyerek, aki egyszerre kezdte az iskolát, együtt is járja végig az egészet. Az általános iskolások ellenőrző könyvében szereplő osztályzatok a magaviseleten alapulnak, nem az iskolai munkán. Amikor a versenyhelyzet elkerülhetetlen, mint például a középiskolai felvételikor, a feszültség érthető módon óriási. Minden tanár tud olyan történetről, amikor a diák a sikertelen felvételi után öngyilkosságot követett el. (127. o.)

Ha nagy súlyt helyezünk az „egymást támogató kapcsolatra”, akkor egymás közé nem vonható be alá- és fölérendelés azon túl, ami mindenki számára egyértelmű. A császár és az alattvalók, a szülő és a gyerek, a tanár és a diák között fennálló, az osztályrend fényében világos helyzet különbsége nehezen mozdítható, de olyan kapcsolatban, mint az azonos évfolyamba tartozó diákok esetében, nem szabad figyelmetlenül alá- és fölérendelést teremteni. A diák, akit megbuktattak, noha csak egyetlen papírban különbözik a többiektől, ezzel világosan elkülönítődik, és lehet, hogy ezzel tönkreteszik az életét. Ez az „egymást kölcsönösen támogató kapcsolat” sikertelensége lenne, és károsítaná a társadalom hajtóerejét.

Több ilyen példa is szerepel, de szükségtelen ezeket egyesével végignéznünk. Vagyis a giri a két besorolás közül melyik is tulajdonképpen? A társadalom szempontjából nézve hajtóerő, de az egyén szempontjából nézve természetesen gyakran kényszerítő erő. Azonban ha pusztán kényszerítő erőnek tekintjük, akkor ezzel eltűnik a japánok és a nyugatiak közti különbség lényeges pontja. Ez a kényszerítő erő éppen az egyes japánok hajtóerejét hozza mozgásba. Ezt Benedict a 10. fejezetben így írja le:

A főhős életének ilyenét értelmezése jelentősen eltér a nyugatiakétól. A mi hőseink azért jók, mert „a jó oldalt választották”, és összemérik erejüket ellenfeleikkel, akik rosszak. „Erkölcsei diadal”, ahogy mi mondjuk. Szerencsésen kell végződnie. A jónak el kell nyernie jutalmát. Ezzel szemben a japánok olthatatlan vágyat éreznek az olyan „próbatételek” hőséne a története iránt, aki végül a világgal és nevével összeegyeztethetetlen adósságát úgy rendez, hogy a halált választja megoldásként. Az ilyen történetek sok kultúrában a keserű sorssal szembeni lemondást tanítanak. Japánban azonban éppen hogy nem erről szólnak: a tevőleges és könyörtelen eltökéltség történetei ezek. A hősök minden erejüket összeszedik, hogy teljesítsék a rájuk nehezedő kötelességet, és ezzel elhanyagolnak egy másik kötelességet. Végül azonban elszámolnak a korábban mellőzött „területekkel”. (155. o.)

Természetesen a hős halála az „elszámolás” egy szélsőséges példája, és valóban egy „próbatétel” története. A mindennapi élet és a „próbatétel” között minden fajtájú és mértékű nehézség és megpróbáltatás története megtalálható. A 8. fejezetben leírt japán festő, Markino Josio története ilyen példa. Olyan emberről szól, akinél a szégyenérzet volt a siker mozgatórugója. Ha csak ennyiről lenne szó, akkor azt mondhatnánk, hogy a nyugatiak között főleg a túlérzékeny emberek azok, akik szintén hasonlóan cselekedhetnek, és ezzel nem a japánok mentalitásának sajátosságáról beszélünk. Benedict azért említi ezt az epizódot, mert ezzel megteremti a kiindulópontot, amellyel a japánok számára fontos „őszinteség” kérdését beemelheti. A japánok „tevőleges és könyörtelen eltökéltsége” szoros kapcsolatban áll azzal, amit „őszinteségnek”, „magokoronak”, „makotonak” neveznek. Benedict erről részletesen a 10. fejezetben ír, és

Markino Josio története azt a célt szolgálja, hogy az amerikai olvasó oda érkező könnyen megérthesse, amiről szó van. Az őszinteség kérdésével mi egy későbbi fejezetben foglalkozunk majd.

## FÜGGELÉK

### 1.

A 11. fejezet közepének egy bekezdése azután, hogy az indiai jóga példája alapján kifejti, hogy Japánon kívüli, más buddhista országokban a lélekvándorlásból való spirituális ébredés, vagyis a nirvána érdekében a vágyak elutasítása milyen nagy fontossággal bír, és hogy ezért vezekelnek, Japán helyzetét ezzel összehasonlítva a következőképpen elemzi:

Ez a filozófia idegen Japánban. Bár Japán nagy buddhista nemzet, a lélekvándorlás és a nirvána képzete sosem képezte részét az emberek buddhista hitének. Néhány buddhista pap személy szerint elfogadta ezeket a tanokat, de sosem befolyásolták a szokásokat és a közfelfogást. Egyetlen állatot vagy bogarat sem kíméltek Japánban csak azért, mert megölésével egy más testbe vándorolt emberi lelket pusztítának el. A japán temetési szertartások és a születési rítusok híján vannak a reinkarnáció ciklusáról alkotott valamennyi képzetnek. A lélekvándorlás nem a gondolkodás japános mintája. A nirvána szintén nemcsak az átlagembereknek nem jelent semmit, de maga a papság volt az, aki módosította és megszüntette azt. A tudós papok kijelentették, hogy a „megvilágosodott” ember (szatori) már a nirvánában van; a nirvána az itt és most kategóriája, és az ember egy fenyőfában vagy egy vadmadárban is „látja a nirvánát”. A japánok mindig közönyösek voltak a túlvilággal kapcsolatos látomások iránt. Mitológiájuk az istenekről szól, nem a halál utáni életről. Elutasították a halál utáni különböző jutalom és büntetés buddhista elképzeléseit is. Minden ember, a legutolsó paraszt is Buddhává válik, amikor meghal; a házi szentélyben a családi emléktáblán az áll: „a Buddhák”. Egyetlen más buddhista ország sem használ ilyen kifejezéseket. Ha egy nép ilyen merészen beszél átlagos halottairól, akkor érthető, hogy nem tűz ki a nirvána eléréséhez hasonló nehéz célokat. Nem szükséges, hogy az ember, aki Buddhává válik, azzal érje el az abszolút vég célját, hogy egész életében sanyargatja testét. (181. o.)

Erre néhányan azt mondhatják, hogy legalábbis az Edo-korban a japánok meglehetősen mértékben betartották az állatok megölésének tilalmát. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a kérdés itt az, hogy ezt vajon azért tették-e, mert úgy gondolták, hogy azok „az ember lelkének reinkarnációi”. Én úgy értelmezem, hogy az emberek azért nem öltek állatokat, mert a magas rangú papok azt mondták, hogy nem szabad. Azért nem vágta és ettek marhát és lovat, mert azt mondták, hogy ha négy lábú állat húsát eszik, akkor a következő életükben négy lábúnak fognak születni. Vagyis még ha azt érzékelték is, hogy azt követniük kell, arra akkor sem gondoltak, hogy azért ne öljék meg az állatokat, mert azokban egy halott ember lelke lakozik. Az állatok megölésének tilalma az átlagember számára nem volt több ennél, ezért a Meidzsi-kor után, amikor a buddhizmus befolyása gyengült, rögtön elterjedt a húsevés. Benedict ugyan nem említi a húsevés kérdését, azonban megértette, hogy voltak dolgok, amik a buddhizmus emelkedésével és hanyatlásával együtt változtak, és voltak, amik nem. Nem kétséges,

hogy átlátta, hogy az előbbi a lélek külső rétegében a japánok és a buddhizmus kapcsolatát tükrözi. Azon kijelentésének háttérében, hogy „elutasították a halál utáni különböző jutalom és büntetés buddhista elképzeléseit is”, az áll, hogy felismerte, ez a nézet nem érintette meg a japánok lelkének mély rétegét. Ugyanakkor amit utána ír, az a buddhizmus befolyásának gyengülésével sem változott. A „minden ember (...) Buddhává válik, amikor meghal” elképzelés legkésőbb a 12. század végére alakult ki, és függetlenül a világban zajló változásoktól, rendíthetetlenül tartja magát a modern korig. Ez egy igazi példa az olyan elképzelésre, amely szorosan összekapcsolódik a japánok lelkének mély rétegével. Benedict ezt megértette. Az olyan szintű dolgok, amelyekre a legtöbb japán tudós gondolt, számára nem jelentettek többet a külső réteg kérdésénél.

## 2.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy ennél az összehasonlításnál Benedict feltételként szabta meg, hogy „a japán etikán” és „a nyugati etikán”, vagyis nem abszolút standardon alapuló összehasonlítást tett. Erre oda kell figyelni, mert gyakran félreértik. Senki sem tudja, hogy mely értékrend a nagyszerűbb; amelyik a szégyennek tulajdonít nagy jelentőséget, vagy az, amelyik a „jóban lenni Istennel” és a „tisztá lelkiismeret” fogalmainak. Ezért Benedict ezzel kapcsolatban egyáltalán nem ítélt elővigyázatlanul. A japánok között vannak, akik szerint Benedict felsőbbrendűen vélekedett ebben a kérdésben, de ennek az lehet az oka, hogy a „szégyen” szó a „tisztá lelkiismeret” és a „jóban lenni Istennel” kifejezésekhez képest felületesnek tűnik. Ha megértjük érvelésének lényegét, akkor rájövünk, hogy az ilyen látszólagos benyomásokon alapuló ítélet nem lehet helyes.

## 3.

Félreértéshez vezet, ha azért, mert itt „az egész társadalom eszméje” kifejezést használja, azt Japán egészére vonatkozóan gondoljuk. A 8. fejezet vége felé található mondat, mely szerint „a japánok számára bőven elég jutalom az, ha abban a körben tisztelik őket, ahova tartoznak”, azt jelzi, hogy ez az „eszme” csak szűk alkalmazási területtel bírhat. Ez független attól, hogy a pozíció magas-e vagy alacsony. Ezért ha valaki olyan helyzetben akár, mint a miniszterelnök, csak azzal törődik, hogy a saját pártján belül vagy választói körzetében támogassák, nem jelent ellentmondást azzal, ami a Krizantém és kardban áll.

AZ ÖSSZEHAJONLÍTÓ KULTÚRA NÉZŐPONTJA  
A KAPCSOLAT WHORF NYELVI RELATIVITÁS TÉTELÉVEL

Több japán tudós bírálta, ahogy Benedict az 5. fejezetben a „kino doku”, „arigató”, „szumimaszen” stb. japán szavakat magyarázta. A legjellemzőbb kritika a következő. Egy kifejezés értelmét annak gyakorlati használatát ismerve érthetjük csak meg, Benedict azonban a szó jelentését kitalálva igyekezett a valós életet megismerni, vagyis pont ellentétes módszert választott. A hálát kifejező japán szavak benedicti elemzését érő kritikák jóformán kivétel nélkül mind ezen alapulnak.

Én azonban úgy vélem, hogy az ezekhez a kritikákhoz hasonló hozzáállással nem hogy a Krizantém és kardot, de azt sem lehet megérteni, hogy mit jelent az összehasonlító kultúrakutatás. Szó sincs arról, hogy Benedict a szavak jelentéséből próbálta volna meg kitalálni a valós életet. Számára az volt a kérdés, hogy amikor például az amerikaiak azt mondják, hogy „thank you”, mit mondanak a japánok, a használt japán szó jelentése megegyezik-e vagy eltér a „thank you” jelentésétől, ha pedig eltér, akkor az hogyan tükrözi a két kultúra mintájának különbségét. A fenti kritikából teljesen hiányzik a japánok és az amerikaiak viselkedését összehasonlító nézőpont.

Ha jól belegondolunk, furcsa, hogy a japánok miért nem érintették ezt a kérdést. Akkor sem nehéz megérteni Benedict módszerét, ha nem kontárkodunk bele olyan elméletekbe, melyekre tudományos kutatói munkákban szokás hivatkozni. Gondoljunk csak a következőre. Valahol Amerikában két idegen szóba elegyedik egymással. Vajon milyen arcot vágna az egyik, ha a másik akkor, amikor a saját országuk szabályainak megfelelően azt kellene mondani, hogy „thank you”, azt mondaná, hogy „I'm sorry”? Vagy mi történne, ha pont fordítva, az „I'm sorry” helyett mondaná, hogy „thank you”? Lehet, hogy egy figyelmes úriember vagy hölgy arra gondolva, hogy partnere japán, talán megérti, de sokkal valószínűbb, hogy leplezetlen megvetéssel találkoznánk. A „thank you” és az „I'm sorry” között világos különbség van, azonban az „arigató” és a „szumimaszen” között (bár talán az utóbbi valamivel udvariasabb) azonos helyzetben lévő személyek esetében szinte nincs különbség. Azt is mondhatjuk, hogy nem formális helyzetben a hála kifejezésekor szinte esetleges, hogy a japánok az „arigatót” vagy a „szumimaszent” használják. Az összehasonlító kultúra kérdéséről gondolkozva az olyan szavak, mint az „arigató” vagy a „szumimaszen”, forrásként használatosak, ezért nincs miről beszélni, ha már a japán és más nyelvek között fennálló ilyen típusú különbségeket vizsgáló szempont is hiányzik.

A Krizantém és kardban természetesen nincs ilyen magyarázat. Ez a könyv ugyanis amerikaiak számára készült. Amikor azt írja, hogy „a szumimaszen fordítása »thankyou«, »I'm grateful« vagy »I'm sorry«, »I'apologize«,,, nincs szükség arra, hogy az amerikaiaknak elmagyarázza, hogy mi a különbség az első és a második kettő jelentése között. Azonban ez az alig egy-két soros mondat is azt a benyomást kelti az olvasóban, hogy van olyan eset, amikor a japánok nem tesznek különbséget aközött, amiért hálásnak kell lenni, és amiért mentegetőzni kell. Erre volt igazán szükség a Krizantém és kard elméletének felállításához.

Bár Benedict nem említi, de az 5. fejezetben a szavak jelentésével kapcsolatos érvelés mélyén párhuzamot találhatunk Benjamin Lee Whorf nyelvi relativitás elméletével. Ezt támasztja alá a következő idézet a Margaret M. Caffrey által írott Benedict-életrajzból:

A nyelv vizsgálata nem statisztikán alapuló eljárás, hanem arról szól, hogy annak megértéséhez megtanuljuk a beszélt nyelvből a szótó, a nyelvtani elemek stb. mintáját. A nyelv kutatás számol a kontextussal és a kölcsönös kapcsolatokat keresi. Ahogy a kultúra, úgy a nyelv is a formát mintává alakítja. A kultúra kutatása hasonló a nyelv kutatásához. A kultúrán belül a minták felfedezésével a kutató túllépte a statisztika és más tudományos mérések szükségességét. A nyelvtudós Benjámín Lee Whorf 1941-ben azt írta, hogy „a mennyiség és a számok csak kis szerepet játszanak a mintázás birodalmában”, ahol nincsenek változók, hanem helyette „hirtelen módosulások vannak egyik konfigurációból a másikba”. Ami kívánatos, az a „mintázat (patternment)” és a „dimenzióktól független kapcsolatok szigorú rendje”. Így folytatja: „A mennyiség, a dimenzió és a terjedelem metafora, mivel nem tartoznak ehhez a tér nélküli, összefüggő világhoz.” Ez összefoglalja Benedict sajátos filozófiáját. [\[81\]](#)

Whorf itt szereplő kijelentése 1941-ből való, ezért vélhetően hatott rá a Patterns of Culture. Ez pedig azt jelenti, hogy Whorf nyelvi relativitás tétele hatással volt a Krizantém és kardra. A nyelvi relativitás tétele könnyen érthetővé válik, ha elolvassuk Whorf 1940-ben írt következő szövegét.

Amikor a nyelvészek képessé váltak nagy számú, igen eltérő mintájú nyelv kritikus és tudományos vizsgálatára, viszonyítási alapjuk kibővült; megtapasztalták az addig egyetemesnek tartott jelenségek megszakadását, és a jelentések teljesen új rendje került a látókörükbe. Azt találták, hogy a minden egyes nyelv háttérét alkotó nyelvi rendszer (más szóval a nyelvtan, grammar) nem pusztán az ideákat reprodukáló eszköz, hanem sokkal inkább maga az ideák formálója, az egyén szellemi tevékenységének, benyomásai elemzésének, lelki tartalékai felhalmozásának programja és vezetője. Az ideák megformálása régi értelemben nem független, szigorúan racionális folyamat, hanem egy sajátos nyelvtan része, és többé-kevésbé különbözik az eltérő nyelvtanok esetében. Az anyanyelvünk által lefektetett vonalak mentén „szeleteljük fel” a természetet. A jelenség világtól elválasztott kategóriákat és típusokat nem azért találjuk ott, mert minden megfigyelőnek kiszűrjük a szemét, hanem éppen ellenkezőleg, a világ különböző benyomások kaleidoszkopikus folyamaként jelenik meg, melyet a tudatunknak kell elrendeznie – főleg a tudatunkban lévő nyelvtani rendszerek által. Felszeleteljük a természetet, fogalmakba rendezzük, és jelentéseket tulajdonítunk nekik. Mindezt azért, mert részesei vagyunk egy egyezésnek, hogy így fogunk tenni – egy egyezésnek, melyet az egész beszélőközösségben megtartanak, és mely a nyelvünk mintái által kodifikált. Az egyezés természetesen hallgatólagos és ki nem mondott, de A FOGALMAI ABSZOLÚT KÖTELEZŐEK; csak úgy tudunk beszélni, ha elfogadjuk az adatoknak az egyezés által kijelölt elrendezését és osztályozását. [\[82\]](#)

Nem véletlenül emeltem ki, hogy amit „nyelvtanként” fordítottam, az az eredeti

szövegben grammar. A japánban a „nyelvtan” alatt általában különböző mondattani kapcsolatokat értünk, a grammar jelentése ennél azonban jóval tágabb. Nemcsak a mondattan, de a morfológia, sőt gyakran a fonológia és a szemantika is benne foglaltatik. Ezért mindaz, amit Benedict a „szumimaszennel” és az „arigatóval” kapcsolatban mondott, a grammar területébe tartozik.

Benedict erősen rokonszenvezett Whorf nyelvi relativitás elméletével. Kétségtelen, hogy az „arigató”, szumimaszen” stb. szavak sorával azt igyekezett megláttatni, hogy azokban a helyzetekben, amikor ezeket használják, a japánok hogyan „szeletelik fel a természetet (nature)”. Amíg valaki a japán nyelvet használók közösségébe tartozik, legyen az földműves vagy vállalati alkalmazott, férfi vagy nő, éljen Japánban vagy az Egyesült Államokban, léteznie kell valami közösnek bennük. Nem kétséges, hogy ez az, ami közvetlenül kapcsolódik az ő kutatási céljához.

### PÉLDÁK A TERMÉSZET FELSZELETELÉSÉNEK JAPÁN ÉS AMERIKAI MÓDJÁBAN MUTATKOZÓ JELENTŐS KÜLÖNBSÉGEKRE

Gyakran vált támadások célpontjává, hogy Benedict a japánok számára oly fontos szülői, tanári stb. ont, a pénzbeli adóssághoz hasonlította. Úgy vélem, hogy ezek a támadások nem jogosak. Egyrészt betudhatók a pontatlan fordításnak is, de a legalapvetőbb ok, hogy a bírálók híján voltak annak a képességnek, hogy elképzeljék, miként látják az amerikaiak azt, amit a japánok az on szó által a természetből kihasítanak. Lehet azonban, hogy ez természetes. Az amerikaiak felől nézve a japánok módszere is elképzelhetetlen. Egyedül Benedict volt az, aki mindkettőt megértette, de egy amerikaiak számára íródott könyvben ezt nem tudta másképp megmagyarázni, csak úgy, hogy a pénz kölcsönzéséhez hasonlította. Ebben a részben ezt a folyamatot tekintjük át.

Volt olyan kritikus, aki szerint furcsa magyarázat az ont adósságnak tekinteni. Ha csak ennyiről lenne szó, akkor akár jogos is lehetne a bírálat. Ha minden előkészítés és kontextus nélkül azt állítjuk, hogy „az on adósság”, akkor biztos mindenki azt mondaná, hogy „álljunk csak meg egy pillanatra”. Azonban Benedict nem tett ilyen felelőtlen kijelentést. Amikor az ont az adóssághoz hasonlította, nagyon gondosan előrehaladva fejtette ki érveit, hogy az olvasók pontosan megértsék azt. Ha ezt követjük, akkor a hasonlat egyáltalán nem furcsa. Azért tűnik furcsának, mert utána félreértelmezték.

A fordítás – bár valószínűleg nem szándékosan – egy akadályt emelt. A fordító, Haszegava, az indebtednesst „adósságnak”, a be indebted to-t „...-vel szemben adóssága van”-ként fordította. Ezek a szavak az 5. fejezet első bekezdésétől többször is szerepelnek, de a szövegkörnyezet alapján annyira nem megfelelők, hogy téves fordításnak tekinthetők. Úgy vélem, hogy a helyes fordítás az elsőre a „lekötelezettség”, a másodikra a „lekötelezett”. Ennek oka az, hogy a Krizantém és kard olvasója az 5. fejezet elején még nem gondolja, hogy a japán on fogalmat a pénzádóssághoz hasonlítják majd. Ennek a hasonlatnak az érvényessége – az is az amerikaiaknak magyarázó sajátos formában – a fejezet vége felé válik először világossá. Akkor, amikor ez még nem egyértelmű, helyes az indebted, indebtedness szavak használata, melyek a pénzbeli adósságon kívül általános lekötelezettséget is jelentenek, azonban a „tartozás”, „adósság” szavak alkalmazása, melyek külön magyarázat nélkül szűk értelemmel bírnak,

már nem megfelelő. Ezzel minden rossz szándék nélkül, de félrevezették az olvasót. Úgy tűnik, mintha az ont, mint adósságot előfeltevésként kezelve az 5. fejezet eltorzított elmélet lenne, melynek ezt kell magyaráznia.

Benedict nem találomra vagy egyszerű ötlettől vezérelve hasonlította a japánok on fogalmát a kötelességhez. Ennek megértéséhez nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az 5. fejezet elején a következőket írja.

A kínaiaknak és a japánoknak is sok szavuk jelent „kötelességet”. Ezek a szavak nem szinonimák, és sajátos jelentésüknek nincs szó szerinti fordítása az angolban, hiszen az általuk kifejezett gondolatok idegenek számunkra. (87. o.)

Az 5. fejezet elejétől eddig a mondatig álló két bekezdés célja, hogy ezt jól az olvasó eszébe vesse. Ebben a két bekezdésben a japán on szó (Benedict onként jelölte) egyszer sem használatos. Az ónra vonatkozó első magyarázat az idézett mondat után szerepel. Előtte azt mondja, hogy „a japánokra számos kötelesség nehezedik” „az ősokeket és a kortársakat egyaránt felölelő kölcsönös lekötelezettség (mutual indebtedness) hatalmas kapcsolatrendszerében.”

A fenti idézetben a legfontosabb, hogy ez a hatalmas kapcsolatrendszer „idegen a számunkra”. Néhányan azt gondolhatják, hogy ez az angol anyanyelvűekre vonatkozik, azonban a valóságban ebbe a japánok is beletartoznak. Erről később lesz majd szó. Mindenesetre tudnunk kell eme ismeretlen világ legfontosabb jellemzőit. Ezt így magyarázza:

A szó a kötelességekre, mely többé-kevésbé lefedi az egyén lekötelezettségét, az on. A japán gyakorlat szerint ezt egy egész sor szóval fordítják angolra, kezdve azzal, hogy „obligations” (kötelességek) és „loyalty” (hűség), addig, hogy „kindness” (kedvesség) és „love” (szeretet), de ezek a szavak eltorzítják a jelentést. Amennyiben ez valóban szeretetet, vagy akár kötelességet jelentene, akkor a japánok természetesen beszélhetnének a gyerekek iránti ónról, de a szó ilyen használata nem lehetséges. Nem jelent hűséget sem, mert azt más japán szavakkal fejezik ki, melyek nem szinonimái az ónnak. Az on valamennyi jelentéstartalmában egy nyomás, egy lekötelezettség, egy teher, melyet minden erejükkel igyekeznek viselni. Ont valaki a feljebbvalójától kaphat. Ha olyantól fogadja el, aki nem egyértelműen magasabb rangú, vagy legalább azonos helyzetű vele, az kényelmetlen alsóbbrendűségi érzést okoz. Amikor azt mondják, hogy „ont viselek iránta”, az azt jelenti, hogy „iránta való kötelességek nyomását vállalom magamra”, és ezt a hitelezőt, jótevőt, az „on emberüknek” nevezik. (87-88. o.)

Itt tökéletesen leírja az on lényegét, bár kevesen elégednek meg ennyivel. Mindenképpen szükség van konkrét magyarázatra. Ezután mintegy tíz oldalnyi értelmezés következik. Bár első látásra összefüggéstelen forrásokat használ, mint egy első osztályos általános iskolások etika tankönyvében szereplő történet Hacsiról, egy hűséges kutyáról, Nacume Szószeki A kölyök című regénye, majd egy magazinban lelki tanácsért forduló középkorú férfi problémája, és a pszichológus arra adott válasza, nagyszerűen bemutatja az olvasónak azt a logikát, ahogy a japánok „felszeletelik” a természetet, és hogy az mennyiben különbözik az amerikaiakétól.

Az első lépést az etika tankönyvből vett idézet után teszi meg. A következő mondat

rávilágít az egyik fontos okra, amiért az amerikaiak számára nehezen érthető az on fogalma.

Ennek a rövid mesének a tanulsága a hűség, ami nem más, mint egy másik szó a szeretetre. Egy fiúról, aki nagy gonddal törődik az anyjával, azt mondhatjuk, hogy nem felejtette el az ont, amit az anyjától kapott, és ez azt jelenti, hogy olyan céltudatos önfeláldozással szereti, ahogy Hacsí a gazdáját. A fogalom nem kifejezetten a szeretetre vonatkozik, hanem mindarra, amit azt anyja érte tett, amikor még csecsemő volt, az érte hozott áldozatokra, amikor kisfiú volt, mindenre, amit megtett, hogy támogassa az érdekeit férfiként is, és mindenre, amiért tartozik neki pusztán azért a tényért, hogy létezik. Magában foglalja ennek a lekötelezettségnek a viszonzását, és ezért szeretetet jelent. De az elsődleges jelentés a kötelezettség, holott mi azt gondoljuk, hogy a szeretetet szabadon adják, és mentes a kötelesség béklyóitól. (88-89. o.)

Észre kell vennünk, hogy a szülő és a gazda ónja a hajtóerő (önfeláldozó szeretet) és a kényszerítő erő (a kötelesség béklyója) kettős dimenziójával bír. Az ónnak ez a két dimenziója van, azonban az amerikaiak a hajtóerőt például lovenak (szeretet), a kényszerítő erőt például obligationnek (kötelesség) mondják. Úgy gondolják, hogy a love és az obligation teljesen különböző kategóriájú fogalmakat jelölnek. Ez egy példa „a természet felszeletelésének” módjában mutatkozó jelentős különbségre. Ebben a bekezdésben Benedict világossá tette az on kifejezés által meghúzott vonal, és a love, obligation stb. szavak által húzott vonalak közti különbséget.

Ebben az idézetben van még egy fontos jelentés, amire oda kell figyelni. Vagyis a gyermeknek az anyjával szembeni lekötelezettsége nemcsak a konkrét gondoskodásból és áldozatból ered, hanem következik a „pusztán azért a tényért, hogy létezik” eszméjéből is. Ennek lehet valami alapja, ha elgondoljuk, hogy általában a kisgyerekekre mennyire szigorú életvitelt kényszerítettek. Itt azonban az a fontos, hogy nemcsak az anya, de bárki feljebbvaló „létezése” nagyobb értékkel bírhat annál, mint amit konkrétan tett. Az on eredetét „a szó a kötelességekre...” kezdetű idézetben megvilágítottuk, majd a fenti idézetben megerősítettük, miszerint a feljebbvaló oltalmazza az alárendeltet; azonban ez nem több egy elvnel, és a gyakorlatban előfordul, hogy az oltalmazás megléte nélkül csak az on érvényesül magától. Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor féltő, hogy tévesen ítéljük meg Benedict ezután következő érvelésének helyességét a császári ónról. Azt írja:

Az ont mindig ebben a korlátlan önfeláldozás értelemben használják, amikor mindenki első és legnagyobb lekötelezettségére, „a császár iránti ónra” vonatkozik. Ez a császár iránti kötelezettség, amit mérhetetlen hálával kell fogadni. Lehetetlennek érzik, hogy amikor örülnek az országuknak, az életüknek, kisebb-nagyobb dolgaiknak, ne gondoljanak arra, akitől ezt a jutalmat kapták. Ez a végső személy, akinek a lekötelezettjei voltak, Japán egész történelme során az élő emberek között volt, ő volt a legmagasabb feljebbvaló az egyén horizontjában. A különböző időszakokban ez a helyi nagyúr, a földesúr és a sógun volt – ma a császár az. Az, hogy ki is volt ez a feljebbvaló, nem annyira jelentős, mint az, hogy a japán szokásokban hosszú évszázadokon keresztül megmaradt az „on észben tartásának”



elsősége. (89. o.)

Ahogy ez a szöveg is helyesen rámutat, a legmagasabb feljebbvaló nem feltétlenül a császár. Az, hogy ma ő az, annak oka rögtön utána áll, vagyis hogy „a modern Japán minden eszközt felhasznált arra, hogy ezt az érzést a császárra összpontosítsa”. Ettől függetlenül nem volt ember, aki azt érezte, hogy közvetlen „oltalmat” kapott volna a császártól. Könnyű elgondolni, hogy lehetetlen a Japánban egyetlen igazán magas rangú személytől közvetlen „oltalmazást” nyerni. Azt tanították, hogy a császár az egész népet egyformán szereti, így az ebben való hit nem járt kellemetlen érzéssel. Ezért ez rendben is volt. Amit Benedict a következőkben írt, az nem jelenti azt, hogy kritika nélkül elfogadta volna a Japánt megszállók propagandáját.

Minden elfogultság, amit a japánok a saját életmódjukkal kapcsolatban éreztek, a császári ont erősítette. A háború alatt a császár nevében a katonáknak szétosztott minden szál cigaretta ónnak számított a fronton; minden korty szaké, amit szűkmarkúan kiosztottak a csata előtt, újabb császári on volt. Azt mondták, hogy minden kamikaze pilóta az öngyilkos repülőn a császári ont fizeti vissza; azt bizonygatták, hogy a csapatok, melyek utolsó emberig odavesztek valamely csendes-óceáni sziget védelmezésekor, a határtalan ont fizetik meg a császárnak. (89. o.)

Az itt leírt szélsőséges formájú hála tényleges gyakorlásához Benedict helyes magyarázatot fűz.

A lekötelezettség eme etikájának zökkenőmentes működésének záloga az, hogy minden ember képes legyen magát nagy adósnak tartani anélkül, hogy túl sok ellenérzéssel viseltetne a kötelezettségek teljesítése iránt, amelyek alatt áll. Már láttuk, hogy milyen alaposan szervezték meg a hierarchikus rendszert Japánban. Az ezzel járó szokások gondos követése lehetővé tette a japánoknak, hogy olyan mértékben becsüljék a morális lekötelezettségüket, ami egy nyugati számára felfoghatatlan. (90. o.)

Ez kétségtelenül pontosan fejezi ki annak a különbségét, ahogy a japánok és az amerikaiak „szeletelik fel” a természetet. Benedict ezt alátámasztandó egy kis kiegészítést téve figyelemreméltóan elemzi a japán „ai” szót. Ebbe most nem szeretnék belemenni, de annyit mindenképpen fontos megjegyezni, hogy itt lényeges szerepet kap „a japánoknak a rendbe és a hierarchikus rendszerbe vetett bizalma”, melyre a 3. fejezetben nyomatékmal mutattunk rá. Ez azt jelenti, hogy jelentős fajsúlybeli különbség van a japánoknak a császárral szembeni on érzése és aközött, amit olyan valaki iránt éreznek, aki bár feljebbvaló, de a császár alatt áll. Ezért az 5. fejezet kétharmada annak kifejtését szolgálja, hogy abban az esetben, amikor kettejük között kicsi a hierarchikus különbség, az on milyen terhet jelent a lekötelezett számára.

Ebben a magyarázatban legfeltűnőbb a Nacume Szószeki A kölyök c. regényéből vett idézet, de erről elég néhány szót ejteni. A főszereplő kölyköt Tarajos sül megvendégelte egy másfél szén értékű pohár hideg vízzel. Azt gondolta, hogy az „tekintélyes személy”, és ennyiben maradt a dolog. Azonban amikor a

Pirosingestől rosszízű híreszteléseket hallott róla, azokat komolyan vette. „Az, hogy akár egy pohár jeges vizet is elfogadtam egy ilyen kétszínű alaktól, az a becsületeembe gázol” – mondja, és igyekszik visszafizetni a másfél szén. Benedict ugyanannak a

főhősnek ezzel ellentétes magatartását példázva arra utal, hogy az öreg cseléd-től kapott három jent viszont évek óta nem adta vissza. A kölyök ezt azzal magyarázza, hogy „úgy éreztem, mintha része volna a lelkemnek”. Benedict mindezekkel megmutatja, hogy tiszteletreméltó személytől vagy olyan hozzánk közelálló valakitől, akit a magunk részének tekintünk, nyugodt szívvel fogadhatjuk el az ont, azonban olyantól, akikre ez nem érvényes, a szívesség elfogadása nehezen elviselhető szégyenérzettel jár.

Azonban Benedict arra is rámutatott, hogy a fenti feltételek megléte nem feltétlenül jelenti az on elfogadásának zavartalanságát. Amikor A kölyök után áttér a lelki tanácsadás történetére, azt írja, hogy „minden japán tudja, hogy ha valaki bármely helyzetben túl nagy súlyt helyez az ónra, az bajba kerül”. (94. o.)

A lelki segélykérés idézete ezt bizonyítja. Egy férfi írt levelet, aki a felesége halála után egyedül nevelte fel három fiát és egy lányát. Amiatt gyötrődik, hogy a gyerekei ellenzik újbóli házasságát egy jó természetű, de megvetendő foglalkozást űző lánnyal. Utána a pszichológus tanácsa következik. Nem lenne értelme ezt a hosszú részt itt újra idézni, ezért inkább nézzük meg az 5. fejezet végének két bekezdésében Benedict véleményét. Ez is meglehetősen hosszú idézet lesz, de szükséges annak megértéséhez, hogy Benedict az ont miért is hasonlította az adóssághoz.

Ez a levél sok mindent elmond az onról. Ha valaki azt az utat választja, hogy túl nehéz ont rak akár a saját gyermekeire is, akkor csak saját felelősségére változtathatja meg a viselkedését. Tudnia kell, hogy ezért meg fog szenvedni. Ráadásul mindegy, hogy mennyi áldozatot hozott a gyermekeiért, azt nem tartalékolhatja magának érdemei forrásaként; nem helyes arra használni, hogy „igazolja jelenlegi cselekedeteit”. A gyermekei „természetesen” neheztelnek; az apjuk elkezdett valamit, amit nem tudott folytatni, és ezzel „elárulta” őket. Ostobaság egy apának azt képzelni, hogy csak azért, mert teljesen feláldozta magát értük akkor, amikor szükségük volt a gondoskodására, a felnőtt gyermekei jobban törődnek majd vele. Helyette csak a kapott ónnak vannak tudatában, és „természetes, hogy a gyermekei ellene vannak”.

Az amerikaiak egy ilyen helyzetet nem így ítélnék meg. Úgy gondoljuk, hogy egy apa, aki anyátlan gyermekeinek szentelte életét, megérdemel a szívükben némi melegséget, nem pedig azt, hogy „természetesen ellene vannak”. Azért, hogy ezt a japánokhoz hasonlóan ítéljük meg, tekinthetjük egyfajta pénzügyi tranzakciónak, hisz azon a területen mi is hasonlóan viselkedünk. Mi is azt mondanánk az olyan apának, aki hivatalos szerződést kötve ad kölcsönt a gyerekeinek, és még a kamatokat is elkéri, hogy „természetesen ellene vannak”. Ezáltal megérthetjük, hogy valaki, aki elfogadott egy szál cigarettát, miért beszél a „szégyenéről” ahelyett, hogy egyszerűen köszönömöt mondana. Megérthetjük, hogy miért veszik rossz néven, ha valaki ónnal terhel másokat. Megtalálhatjuk a nyitját annak, hogy miért túlozta el a kölyök annyira az egy pohárnyi víz utáni adósságát. Azonban Amerikában nem szokás ezeket a pénzügyi kritériumokat az alkalmi megvendéglésre, egy apa hosszú éveken keresztül önfeláldozására, vagy egy a Hacsihoz hasonló hűséges kutya önfeláldozására vonatkoztatni. A szeretetnek, a kedvességnek, a nagylelkűségnek, amit mi azért becsülünk, mert feltételek hozzákapcsolása nélkül adják, Japánban

szükségképpen meg kell lennie a feltételének. Minden esetben, amikor valaki kapja, adóssá válik általa. Ahogy egy közmondás mondja: „Az on kapásához (lehetetlen mértékű) veleszületett nemeslelkűség szükségeltetik.” (96-97. o.)

Én magam nem ismerem a közmondást, amire az utolsó mondat utal, de ettől függetlenül az idézett rész lényege: „A szeretetnek, a kedvességnek, a nagylelkűségnek, amit mi azért becsülünk, mert feltételek hozzákapcsolása nélkül adják, Japánban szükségképpen meg kell lennie a feltételének.” Ennek oka, ahogy már korábban rámutattunk, az abban mutatkozó különbség, hogy a hajtóerőt és a kényszerítő erőt egymástól független, vagy együtt járó dolognak tekintjük-e. Az amerikaiak minden bizonnyal a love tisztaságát becsülik, és úgy vélik, hogy az obligationnek önmagáért kell eleget tenni. A japánok számára azonban elképzelhetetlen, hogy az on hajtóerejét és kényszerítő erejét elválasszák egymástól. A valóságban van olyan japán szülő, aki cserébe azért, amit tett, elvárja a gyermeki odaadást, és ezzel a gyermek ellenséges érzelmeit vonja magára. Míg a háború előtti iskolai oktatásban nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy „gondoskodj a szüléidről”, a gyerekek iránti gyengédséget (a klasszikus kínai szövegek által tanított dzsin gyakorlását) mindenkire magára bíztak. Ezért ha volt olyan részeges szülő, aki a lányát eladta egy bordélyházba, az csak kis nemtetszést váltott ki, és nem érte olyan szigorú vád, mint azt a gyereket, aki elhanyagolta a szüleit. Ez azt jelenti, hogy a hajtóerő és a kényszerítő erő szorosan kapcsolódik a Benedict által említett „hierarchikus rendszerbe vetett hithez és bizalomhoz”. Mindezek alapján nem mondhatjuk, hogy ne lenne igaz, amit állított. Az amerikai számára, akibe belenevelődött, hogy minden ember születésétől fogva egyenlő, a japánoknak az ónnal szembeni érzéseit csak úgy tudta megmagyarázni, hogy azt a pénzügyletekhez hasonlította.

A fenti idézetből világos, hogy Benedict nem azt mondta, hogy a japánok úgy gondolnak az onra, mint egy pénzadósságra. Azt mondta, hogy „azért, hogy ezt úgy ítéljük meg, mint a japánok, tekinthetjük ezt pénzügyi tranzakciónak”. A kritikusok ezen a ponton félreértették. Ez a félreértelmezés szülte „az on erkölcsi kifejezését adósságnak tekintő furcsa magyarázattal” szembeni rosszul alkalmazott támadást.

Azonban ha nem tudjuk, hogy ez a rosszul alkalmazott támadás nem pusztán egy kifejezésről szól, akkor nem érthetjük meg, hogy a tévedés valójában mire is vonatkozott. A Krizantém és kard egész 5. fejezete nemcsak a nyelvi kifejezések különbségéről szól, hanem az a célja, hogy Benedict ezzel egy eddig mindenki számára ismeretlen fogalom bevezetését magyarázza. A következő alfejezetben arról lesz szó, hogy mi is ez, és mi a jelentése ennek az érvelésnek.

### SENKI ÁLTAL NEM ISMERT TÉMA TÁRGYALÁSA

Az egyik hiba, amit a Krizantém és kardra hivatkozó japánok, főleg a magukat tudósnak és kutatóknak vallók egyöntetűen elkövettek, hogy azt képzelték, ők jobban ismerik az on, giri, nindzsó stb. japán szavakkal kifejezett dolgokat, mint Benedict. Ami még rosszabb, úgy vélték, ha nem az általuk birtokolt már meglévő ismereteket veszik alapul, akkor nem nyerhető azokkal kapcsolatos új tudás. Ezért nem tudták elhinni, amikor a számukra ismeretlen logikát követő Benedict azok eddig nem látott oldalait villantotta fel. Az összehasonlító kultúraelméleten kívül is itt olyan fontos kérdés van, amit a kutatóknak

valamennyi tudományos területen mindig észben kell tartaniuk.

Amikor Benedict addig senki által át nem gondolt logika alapján közeledett az on fogalmához, a „számunkra idegen”, „az ősokeket és a kortársakat egyaránt felölelő kölcsönös lekötelezettség hatalmas kapcsolatrendszerét” (87. o.) látva felismerte annak jelentőségét. A „számunkra” kifejezésbe a japánok is beletartoznak. Azért volt képes ezt látni, mert megfelelő figyelmet fordított a tudattalanra. Akik előtte foglalkoztak az on fogalmával, azok nem fordítottak erre kellő figyelmet, ezért nem lelhetek rá erre az útra. Így a kapcsolatrendszer egy részét talán látták, de annyira már nem, hogy felismerték volna annak fontosságát.

Nem ez az egyetlen példa arra, hogy a japánok bár tudtak egy bizonyos dolog létezéséről, de az egész kép csak Benedict kutatása révén vált láthatóvá. A giri is ilyen. A Krizantém és kard 7. fejezetében azt írta, hogy „nem csoda, hogy a japánok eddig nem próbálták megmagyarázni a giri jelentését a nyugatiaknak; a saját japán szótáraikban is alig tudják definiálni”. (113. o.) Ezzel felfedte, hogy bár úgy tűnik, a japánok jól ismerik a girit, a valóságban azonban annak csak egy részét ismerik. Az on, a giri stb. jelentéstartományában a japánok által ismert – vagyis ami a tudattalan szférájába való belépés nélkül is megismerhető – területen jóval túllépő, más szóval „idegen” hatalmas terület is létezik. A tíz oldalnyi 5. fejezet célja, hogy ezek közül az ont világítsa meg, és szó sincs arról, hogy csak úgy összehordott mondattömeg lenne.

Amit megvilágított, az egy példával élve olyan, mint amikor felfedezték, hogy a régtől fogva mindenki számára ismert fény a valóságban amellelt, hogy egyfajta rezgés, bizonyos energiával rendelkező részecskék áramlása is. Az ezzel a hatalmas felfedezéssel vetekedő dolgokat egyszerű szavakkal leíró Krizantém és kard bizonyos értelemben hasonló Aszanaga Sinicsiro A foton vizsgálata című művéhez.

Az Aszanaga által leírt jelenség kvantummechanikai háttérismeretek nélkül érthetetlen. Azonban ha arra gondolunk, hogy Heisenberg, Bohr, Schrödinger és más tudósok egy addig elképzelhetetlen szélsőséges világ dinamikáját tárták fel, akkor logikus a történet, és nem kósza ötlet vagy képzelgés. Amikor azonban a kvantummechanikával kapcsolatban azt halljuk, hogy „hullámmozgás” vagy „részecske”, akkor nem gondolhatjuk valami olyannak, mint a víz hulláma vagy a tengerparti homok. A víz hullámai és a fényhullámok között a számtani formán kívül nincs más hasonlóság, ahogy azon túl, hogy alapvetően lehetséges őket megszámlálni, semmi közös nincs a homokszemben és a fotonban. Ehhez hasonló odafigyelés szükséges a Krizantém és kard olvasásakor is. Azért, mert egy sajátos oldalról azt mondja, hogy „az A és B közötti hasonlóságra koncentrálna érthetővé válik”, még nem szabad úgy értelmezni, mintha egyenlőségjelet tett volna a kettő közé. Ha figyelmen kívül hagyjuk ezt a figyelmeztetést, akkor olyan félreértelmezések történhetnek, mint amikor a Benedict által mondottakat „az on erkölcsi kifejezését adósságnak tekintő furcsa magyarázatnak” vélik.

Azonban nem ez a legnagyobb hiba, amit a japán kritikusok elkövettek. Van egy ennél is nagyobb tévedésük. Azt gondolták, hogy Benedict a japán kultúra mintájának kutatásakor, vagy akár az on fogalmának vizsgálatakor általuk jól ismert dolgot kutatott és vizsgált. Ez ugyanolyan képtelenség, mint például ha Einsteinnek a fényvel kapcsolatos tanulmányáról azt gondoljuk, hogy biztos a geometriai fénytant vagy a

hullámmozgás optikáját tanulmányozta. A tudomány világában élőknek nem szabad elfeledniük, hogy foglalkozzon egy tudós akár a fényel, akár a kultúra mintájával, létezhet az eddig ismertektől teljesen eltérő megközelítési mód is. A japán kritikusokból hiányzott ez az adottság.

AZ EMBERI ÉRZÉSEK TERÜLETE CÍMŰ FEJEZET SZEREVE  
A KÉRDÉSFELVETÉS MÓDJA EBBEN A FEJEZETBEN

A Krizantém és kard 9. fejezetében mondtak lényegét az első bekezdés második feléből ismerhetjük meg.

A japánok nem ítélik el az élvezeteket. Nem puritánok. A testi örömeket jónak és a nevelés szempontjából értékesnek tartják. Kívánatosak és megbecsültek. Azonban a saját területükön belül kell tartani őket. Nem szabad, hogy beférközzenek az élet komoly dolgaiba. (141. o.)

Az ebben a fejezetben felsorolt testi örömök közé a szexualitáson alapuló szerelmen kívül a fürdőzés, az alvás, az alkoholfogyasztás és az evés is beletartozik. Azt hangsúlyozza, hogy a viselkedés alapja, vagyis hogy ezek által a japánok hogyan érzik jól magukat, illetve milyen helyzetekben mondanak le róluk, alapjaiban különbözik a nyugatiakétól. Benedict ebben a fejezetben az olvasó fejében észrevétlenül megteremti az alapját annak, ami által a többi fejezetben olvasott fogalmak („hűség”, „önbecsülés”, „kard” stb.) könnyen befogadhatóvá és emészthetővé válnak.

Benedict a gimu és a giri területével gyakran szemben álló emberi érzések területét vizsgálta. Az egymás után felmerülő különböző dolgok fontos szereppel bírnak. „A szamuráj, ha nem evett is, fogpiszkálót rág” közmondás, amire a 8. fejezetben utal, megmutatja, hogy a giri és az éhség szembe kerülhet egymással. A 9. fejezetben felhozott példában a három nap két éjszaka folyamatos menetelésre kényszerített katonák alvásigénye a kötelességgel áll szemben. Az éhség és az alvásigény az emberi érzések területét felépítő elem. Benedict az egészet átfogó alapelvre volt kíváncsi, és hogy az a japánokban hogyan viszonyul a gimuhoz és a ginhez. Úgy vélte, hogy ez a viszony az egyik kulcs a japán kultúra mintájának megvilágításához.

A Krizantém és kardot bírálók úgy vélték, hogy Benedict nem törekedett a japánok szexualitásának történeti, strukturális felfogására, hogy a japánoknak a szexualitással kapcsolatos hedonista hajlamát, valamint a nemiség erkölcsi területét vizsgálta, amit a modern politikai hatalom jelölt ki az emberek számára, és ez utóbbit a japánok nemzeti sajátosságaként félreértelmezte. Ezek a bírálatok azonban egyáltalán nem jogosak. Benedict nem volt olyan tehetségtelen antropológus, hogy a politikai hatalom által az emberekre kényszerített dolgokat nemzeti sajátosságként értelmezte volna. Jól tudta, hogy a Meidzsi utáni vezetők az emberek szexualitásának szférájába is behatoltak, azonban azt is tudta, hogy ez csak látszólagos volt. Erre több bizonyíték is van. A következő mondat is ilyen:

A homoszexuális élvezetek szintén a hagyományos „emberi érzések” közé tartoznak. A régi Japánban ez a szamurájokhoz és papokhoz hasonló magas rangú férfiak számára megengedett szórakozás volt. A Meidzsi-korban, amikor Japán a nyugatiak elismerését elnyerendő sok régi szokását törvénytelennek nyilvánította, ezt a szokást is büntetendővé tették. Azonban még mindig nem tartozik azok közé az „emberi érzések” közé, melyekkel szemben elítélő az erkölcsi hozzáállás. (147. o.)

Ez a szöveg is azt jelzi, hogy nem hagyta figyelmen kívül a vezetőknek a kultúrába való

beavatkozását. Azt is jól tudta, hogy mire képesek a vezetők, és mire nem. Befolyásuk maximum a tudatos cselekvések területére terjed ki. Legyen az bármilyen nagy hatalmú ember is, a tudattalan szférájában történő dolgokat nem tudja irányítani. Ahogy már többször is mondtam, a Benedict által keresett kulturális minta a tudattalan szférájába tartozik. Ezért tudta egységként kezelni a mitikus időktől a modern korig terjedő időszakot.

Ezért akkor is, amikor a japánok szexualitását hozza fel, a tudattalan szféráját nem látó kritikusoktól eltérően a történeti vagy strukturális elemzés helyett a nem tudatos szférájába hatolva azt vizsgálta, hogy az miben különbözik a más kultúrába tartozó emberektől, például az amerikaiakétól. Ezt pont olyan, mint amikor az „arigató”, „szumimaszen” stb. szavak eredetét és használati példáit nem a japán nyelv határain belül kezeli, hanem azt tárgyalja, hogy az angollal összehasonlítva a természet „felszeletelésének” milyen sajátosságai vannak. Ez látható a következő példában.

A művelt japánok pontosan tudatában vannak annak, hogy az angolok és az amerikaiak erkölcstelenséget és szemérmertlenséget látnak ott, ahol ők nem, azonban annak a szakadéknak már nincsenek ennyire tudatában, amely a mi hagyományos hozzáállásunk és az ő nézetük között áll, vagyis hogy az „emberi érzéseknek” nem szabad beférkőzniük az élet komoly dolgaiba. Mindazonáltal ez az egyik fő oka annak, hogy miért nehéz nekünk megérteni a japánok hozzáállását a szerelemhez és az erotikus élvezetekhez. A feleséghez tartozó területet elkerítik attól, ami az erotikus élvezetekhez kapcsolódik. Mindkét terület egyformán nyitott és őszinte. Nem úgy választják el egymástól a kettőt, ahogy Amerikában teszik, hogy ugyanis az egyiket nyilvánosan elismerik, míg a másik rejtve marad. Azért különülnek el, mert az egyik az ember legfőbb kötelességeinek körébe tartozik, míg a másik a csekélyebb jelentőségű kikapcsolódásába. A „megfelelő hely” feltérképezésének módja különíti el őket mindkét területen, az ideális családapa és a világhi számára egyaránt. (145. o.)

Benedict világosan kijelenti, hogy azért „nehéz nekünk megérteni a japánok hozzáállását”, mert „nincsenek ennyire tudatában”. Ezért a pusztán a tudat felszínét látó kritikáknak szinte semmi értelme nincsen.

#### MÉG EGYSZER A „TÉRKÉP” METAFORÁRÓL

Az utolsó idézetben leírtak megértéséhez szükséges ismernünk az 1946-ig létezett örömnegyedeket. Benedict egyszerűen festi le azokat.

A prostituáltak hatóságilag engedélyezett házakban laknak, és a gésával eltöltött este után a férfi ellátogathat egy prostituálthoz, ha úgy tartja kedve. Ez olcsó, így a kis pénzü embereknek meg kell elégednie ezzel a fajta kikapcsolódással, és mellőznie kell a gésákat. A ház lányainak képét kívül helyezik el, és a férfiak rendszerint sok időt töltenek el azzal, hogy nyilvánosan tanulmányozzák a képeket, és választanak. Ezeknek a lányoknak alacsony a társadalmi rangja, és nem helyezik őket olyan piedesztálra, mint a gésákat. Többségük olyan szegény lány, akiket a családjuk adott el ezeknek az intézményeknek, amikor pénzügyileg szorult helyzetbe kerültek, és nem gyakorlottak a szórakoztatás gésaművészetében. Régen, mielőtt Japán felismerte volna a nyugatiak nemtetszését ezzel a szokással kapcsolatban, és

véget nem vetett neki, a lányok nyilvánosan kiültek, és szenvtelen arcukat mutatták az emberi áruból választó vevőnek. A fotóik ezt helyettesítik. (147. o.)

Leginkább az ilyen örömnegyedeket életben tartó nyilvános prostitúció az, amiben „az amerikaiak erkölcstelenségét látnak, ahol a japánok nem”. Ezzel Benedict a japán „emberi érzések területének” megragadását szolgáló alkalmas forrást mutatott be. Az alapjában véve rabszolgaságnak megfelelő nyilvános prostitúció még abban az évben véget ért, és az utána még egy darabig fennálló „piros lámpás negyedek” is eltűntek az 1958-as prostitúció ellenes rendelkezés életbe lépésével. Azonban ma is léteznek engedély nélküli bordélyházak, és vannak férfiak, akik külföldre is elutaznak, hogy nőt vegyenek maguknak. Az ilyen helyekre járó, az ilyen utakon résztvevő japánok alapvető viselkedése nem sokat változott a fenti idézetben leírtakhoz képest.

Egy dologra felhívnám azonban a figyelmet. Benedict még amikor ezt írta, akkor is gondos figyelmet fordított a többi fejezetben kifejtettekkel való kapcsolatra. Az „a művelt japánok...” kezdetű idézetben a „megfelelő hely” idézőjelben áll, ami azt jelezi, hogy azt a 3. fejezetben leírtak tudatában kell olvasni. Ha elolvassuk az eredeti szöveget, még érthetőbbé válik. Így hangzik a mondat:

This way of mapping out „proper place” to each area makes the two as separate for the ideal father of a family as it does for the man about town.

Haszegava a japán fordításban ezt a mapping out kifejezést figyelmetlenül „meghatározra” fordította, amiből semmire nem lehet asszociálni. Ha azonban helyette azt mondjuk, hogy „feltérképez”, akkor ezzel megtudjuk, hogy a 3. fejezettel összefüggésben mit hangsúlyoz. Vagyis amíg a „megfelelő hely” területén belül mozgunk, biztonságban vagyunk, azonban ha elhagyjuk azt, akkor társadalmi szankciókra kell felkészülnünk.

A 3. fejezetben azt mondja: „Valódi bizonyíték volt arra, hogy az agressziót felülbírálják, ha ezt a viselkedést nem engedi meg az élet meglévő térképe.” (68. o.) Ez azonban nem korlátozódik a befolyásos vezetők és az átlagemberek kapcsolatára, hanem sokkal tágabb alkalmazási területtel bíró kijelentés. Az „agresszió” fogalmába nemcsak a 3. fejezetben példaként felhozott súlyos adók behajtását értette bele, hanem azokat a problémákat is, amivel az emberek a mindennapi életükben találkoznak. Például elismerték, hogy a férj, aki tanúja volt egy másik férfi által a felesége szemérme elleni „agresszióknak”, azzal „bírálja felül”, hogy ott helyben megöli a férfit. Ennek oka, hogy a férjes asszonnyal való viszony más területre tartozik, mint amit a prostituálttal folytatnak, és ez a „térkép” szerint nem helyes. A This way of mapping out „proper place” to each area a területek felosztását jelenti. Nem „a Tízparancsolathoz hasonló elvont etikai elveken” alapuló felosztás ez. Így mivel jelentős különbségek vannak a nyugatiak és a japánok között abban, hogy mit lehet tenni, és mit nem, „a mi hagyományos hozzáállásunk és az ő nézeteik között (...) tátongó szakadék” van. Ezt az 1. fejezetben szereplő „de ugyanakkorok” sora alapján úgy is mondhatnánk, hogy „ha azt mondjuk, hogy egy nép szexuális élete szabados, akkor nem tesszük hozzá, hogy »de ugyanakkor szigorúan megkövetelik a nők erkölcsösségét«”. Ez a jelenség első ránézésre nagyon ellentmondásosnak tűnik, azonban a Benedict által bevezetett „térkép” fogalma, a „gimu területének” és a „giri területének” megkülönböztetése az „emberi érzések területétől” –



amire szintén ő mutatott rá –, valamint a hierarchia összeillesztése által érthetővé válik, hogy a japánok lelke mélyén ez valójában nem ellentmondás.

Ebből a példából is látszik, hogy a Benedict által használt „térkép” metafora olyan fontos szerepet tölt be, ami nem látszik, ha csak a 3. fejezet felszínét nézzük. Fontos, hogy ez a „térkép” megmutatja azt a területet, ahol a japánok nyugodtan tudnak élni, a határt a gimu, a giri stb. és az „emberi érzések” területe között, azonban ezeknél sokkal fontosabb, hogy elvont etikai elvektől függetlenül jött létre. A nyugatiak (és ez a kínaiakra és az indiaiakra is érvényes) általában nem támaszkodnak ilyen „térképre”, ám ha mégis irányjelzőt készítenek az élethez, akkor legyen az akármilyen formájú is, elvont etikai alapelvekre alapozzák. Ez az eltérés a nyugatiak és a japánok között olyan mértékű különbséget hozott létre, mint ami például a gerincesek és az ízeltlábúak között fennáll. A way of mapping out ilyen fontos jelentéssel bír.

### A „KARD” FELÉ TÖRTÉNŐ RÁVEZETÉS

Az emberi érzések területe című fejezet az eredeti szövegben tizennyolc oldal. Ebből az első másfél oldal a bevezetés, az utána következő tizenhárom oldalt a fürdés, az alvás stb., a japánok kikapcsolódásának magyarázatára fordítja. A bevezetésből világossá válik, hogy a japánok a szórakozást egyáltalán nem tekintik rossznak, azonban nem szabad engedni, hogy az behatoljon az élet komoly dolgainak területére. Amikor a kötelesség a helyénvaló, akkor le kell róla mondani. Az utolsó néhány oldalban fejti ki Benedict azt, ami ebben a fejezetben a leglényegesebb. Ez pedig a „kard” fogalmának a japán kultúra mintájaként történő elfogadtatására rávezető folyamat.

Ennek a résznek az elején a következő bekezdés áll:

Az „emberi érzésekkel” kapcsolatos ilyen japán nézeteknek számos következménye van. Ez kihúzza a talajt a nyugati filozófia alól, ahol a két erő, a test és a lélek folyamatos harcban áll egymással, hogy befolyásra tegyenek szert az emberek életében. A japán filozófiában a test nem gonosz. Lehetséges örömeinek élvezete nem bűn. A lélek és a test nem egymással szemben álló erő a világmindenségben. A japánok ezzel a felfogással egy logikus következtetéshez jutnak: a világ nem a jó és a gonosz közti csatatér. Sir George Sansom azt írja: „Történelmük során, úgy tűnik, a japánok bizonyos mértékig letettek arról, hogy a kettőt megkülönböztessék, illetve idegenkednek a gonosz problémájának megragadásától.” Életszemléletükkel ezt tulajdonképpen folyamatosan visszautasították. Hiszik, hogy az embernek két lelke van, de nem a jó ösztön harcol a rosszal. Ez a „szelíd” lélek és a „durva” lélek, és minden ember – és minden nép – életében vannak alkalmak, amikor „szelídnek” kell lennie, és vannak, amikor „durvának”. Nem igaz, hogy az egyik lelket a pokolnak szánták, a másikat a mennyországnak. Mindkettő különböző esetekben szükséges és jó. (149. o.)

Ez arrafelé irányít minket, hogy a japán kultúra mintájának egyik oldalát a „kard” szimbolizálja. A „kard” szó itt ugyan nem szerepel, de abból jöhetünk rá, hogy az itt elmondottak arra irányítanak, ha megnézzük a következő részt a 10. fejezetből.

Sir George Sansom már korábban idézett szavaival élve „nem viaskodnak a gonosz problémájával”. Nézetük szerint ők egy kevésbé kozmikus értelemben megfelelően kezelik a rossz viselkedést. Jóllehet minden lélek eredetileg csillog az erénytől, mint

egy új kard, azonban ha nem fényesítik, akkor beszennyeződik. A „test rozsdája”, ahogy nevezik, ugyanolyan rossz, mint a kardon lévő. Az embernek ugyanannyi figyelmet kell fordítania a jellemére, mint amennyit egy kardra fordítana. Azonban fényes és csillogó lelke mindig ott van a rozsdá alatt, és csak annyit kell tenni, hogy újra kifényesíti. (154-155. o.)

Ezért csak akkor válik érhetővé, hogy Benedict a „kardot” miért a felelősségteljes viselkedés szimbólumaként vezette be, ha eljutunk a 9. fejezetig. A 9. fejezet helyes értelmezéséhez pedig nem elég pusztán a gimu, a giri, az „emberi érzések” stb. szembenállásának a felszínét nézni, hanem feltétlenül szükséges az, hogy amint az előző alfejezetben már felhívtuk rá a figyelmet, a 3. fejezetben leírtakat is pontosan mérlegeljünk.

A „felelősségteljeség” a 9. fejezetben található következő gondolatokból születik:

A japánok mindig is különösen határozottan tagadták, hogy az erény a gonosszal való küzdelemből állna. Mivel filozófusaik és vallási tanítóik évszázadokon keresztül állandóan ezt hangoztatták, az ilyen erkölcsi törvény idegen Japánban. Hangosan hirdetik, hogy ez bizonyítja az ő erkölcsi fölényüket. A kínaiaknak, azt mondják, szükségük van egy erkölcsi törvényre, ami a zsent, az igaz és jóindulatú viselkedést egy abszolút standardra emeli, amelyhez viszonyítva minden ember és cselekedet nem megfelelőnek találtatik, ha ezt a szintet nem éri el. „Egy erkölcsi törvény jó volt a kínaiaknak, akiknek gyenge természete megkívánta az ilyen mesterséges korlátozást.” Ezt írta Motoori, a nagy 18. századi sintoista, és a modern buddhista tanárok és modern nacionalista vezetők ugyanerről a témáról írtak és beszéltek. Az emberi természet Japánban természetétől fogva jó és megbízható. Nincs szüksége arra, hogy a gonosz oldalával harcoljon. Csak tisztán kell tartani a lélek ablakát, és minden egyes esetben megfelelően kell cselekedni. Ha hagyták, hogy „bepiszkolódjon”, rögtön meg kell tisztítani a szennyeződéstől, és az ember alapvető jósága újra tovább ragyog. A buddhista filozófia Japánban minden más népnél tovább ment annak tanításában, hogy minden ember potenciális Buddha, és hogy az erényt nem az határozza meg, ami a szent írásokban van, hanem amit mindenki feltár a saját megvilágosodott és büntelen lelkében. A gonosz nem része az emberi léleknek. Nincs teológiájuk, ami együtt sírna Dávid királlyal, hogy „lásd, én bűnben születtem, anyám vétekben fogant engem”. Nem tanítják a bűnbeesés tanát. Az „emberi érzések” áldások, amiket nem szabad bűnösnek tartani. Sem a filozófusok, sem a parasztok nem ítélték el őket. (150. o.)

Majd Benedict így folytatja:

Az amerikaiaknak úgy tűnik, hogy ezek a tanok egy élvhajász filozófiához vezetnek. A japánok azonban, ahogy már láttuk, az élet legfőbb feladatának a kötelességek teljesítését tartják. Teljesen elfogadják a tényt, hogy az ön visszafizetése a személyes vágyak és örömök feláldozását jelenti. Az elképzelt, hogy a boldogság hajszolása egy komoly cél lehet az életben, számukra elképesztő és erkölcstelen tan. A boldogság egy szórakozás, amit megengednek maguknak, ha lehet, de hogy olyan tisztelettel övezzék, mint valamit, ami alapján az állam és a család megítéltetik, teljesen elképzeltelhetetlen. Tény, hogy az ember gyakran módfelett szenved, hogy

eleget tegyen a csú, a kó és a giri kötelmeinek, de ez nem nehezebb annál, mint amire számítottak. Megnehezíti az életet, de ők felkészültek rá. Állandóan feladják az élvezeteket, amelyeket egyáltalán nem tartanak gonosznak. Ez akaraterőt kíván.

Azonban az ilyen erő a leginkább nagyra becsült erény Japánban. (150-151. o.)

A „felelősségteljeség” szót ugyan nem használja, de szerepel valamennyi fontos elem, amely megformázza azt. Azon visszafizetése a személyes vágyak és örömök feláldozásával jön létre, amire kezdettől fogva készen kell állni. A japánok mind felkészültek erre, ami akaraterőt tükröz, és a leginkább nagyra becsült dolog. Ez alkotja a „felelősségteljeség” gerincét. Vegyük észre, hogy bár nem feltűnő, de milyen fontos szereppel bír az, amit egy jóval korábbi fejezetben írt. Ebben a könyvben nem írtam le egyértelműen, de a Krizantém és kard 2. fejezetében Benedict nagyon hatásosan magyarázza el, hogy a „készen állás” fogalma szüli az erőt a japánok szívében a nehézségek elviseléséhez. Ilyen esetben is azon múlik a könyv megértése, hogy rendszerként olvassuk-e az egészet, vagy sem.

## A SZÉGYEN KULTÚRÁJA A FÉLREÉRTTELMEZETT SZÉGYEN KULTÚRÁJA

Ezalatt a több mint 50 év alatt a szégyen kultúráját folyamatosan félreértelmezték. Az egyik félreértelmezés úgy gondolja, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrája, a szégyen kultúrája pedig a japán kultúra, vagyis más szóval nem érti meg, hogy létezik a japán kultúrától különböző szégyenkultúra is. Könnyű megmagyarázni, hogy ez miért félreértelmezés. Benedict a világ számos kultúráját két nagy csoportra osztotta. Az egyiket a szégyen kultúrájának, a másikat a bűn kultúrájának nevezte el. Bár nem jelentette ki, hogy azok a szégyen kultúrái közé tartoznak, de a 8. fejezetben példákat hozott fel Japánon kívüli szégyenkultúrákra. Ez a bekezdés így kezdődik: „Új-Guinea és Melanézia primitív kertgazdálkodással foglalkozó népei között...”. A bekezdés végén azt írja, hogy „De soha, senki nem írta le őket udvariasnak.” Majd a következő bekezdést azzal kezdi, hogy „Ezzel szemben a japánok az udvariasság mintaképei.” Vagyis még ha ugyanazzal az egy szóval „a szégyen kultúrájának” minősítjük is őket, azok attól még nem egyformák. Van köztük olyan, amelyre az udvariasság a jellemző, míg más szégyenkultúra az udvariasság mintaképe. Benedict ezt világosan elmagyarázta, azonban úgy tűnik, hogy sokan mégsem értették meg ezt, gondolván, hogy mivel nem szerepel a „szégyen kultúrája” kifejezés, nincs is köze hozzá.

Azonban a szégyen kultúrájával kapcsolatos félreértelmezések között mégsem az iménti a legnagyobb. Volt, hogy a szégyen kultúráját a szégyenből eredő kultúrának gondolták, olyan kultúrának, amit a szégyen ural, ami érzékeny a szégyenre, vagy még rosszabb esetben szégyenlős kultúraként, szégyellni való kultúraként értelmezték. Ezen félreértelmezések mindegyike abból ered, hogy nem értették meg jól a Krizantém és kardot. Azonban nem csak a szakmán kívüliek voltak azok, akik nem értelmezték helyesen. Nem ritka példa, hogy tekintélyes tudósok is nagy hibát követnek el. Sőt, inkább az áll közel a valósághoz, ha azt mondjuk, hogy eddig még nem született helyes értelmezés.

Ennek a komoly félreértelmezésnek az oka egyáltalán nem egyszerű. Amit nem szabad figyelmen kívül hagynunk az az, hogy a „szégyen” szót a szükségesnél hangsúlyosabban értelmezik. Ez annak az eredménye, hogy úgy vélték, a Krizantém és kard megfelelő átgondolása nélkül, pusztán a „szégyen kultúrája” kifejezésből – egy szimbólumból – megértették annak a tartalmát. Ennek a tévedésnek a korrigálásához Benedict eredeti szövegéhez visszatérve kell azt megértenünk.

Benedict bebizonyította, hogy Japán kultúrája a két kategória közül nem abba tartozik, amibe a nyugati kultúrák. Így magyarázta ezeket a kategóriákat.

In anthropological studies of different cultures the distinction between those which rely heavily on shame and those that rely on guilt is an important one.

Én ezt így fordítanám: „Eltérő kultúrák antropológiai tanulmányozásában az egyik fontos dolog, megkülönböztetni azokat, melyek erősen hisznek a szégyenben, azoktól, amelyek a bűnben hisznek.” Haszegava fordításában ez: „Különböző kultúrák antropológiai tanulmányozásában az a fontos, hogy megkülönböztessük a szégyenen

alapuló kultúrákat, és a bűnön alapuló kultúrákat.” Ez a következő pontokon nem helyes. Az eredeti szövegben az an important one határozatlan névelővel kapcsolt állítmánykiegészítő, míg a fordításban szereplő „fontos” angolra visszafordítva olyan forma, amihez határozott névelő kapcsolható, és alany. Utána a rely heavily on... „alapulóként” szerepel, ami olyan kifejezés, mintha az állna ott, hogy hold basic tone of... Ezek miatt a „szégyen” és a „bűn” Benedict szándékát meghaladóan hangsúlyossá vált.

Az eredeti szöveg egyszerűen a következőt jelenti: eltérő kultúrák antropológiai kutatásakor több fontos dolog van, amelyek közül az egyik, hogy megkülönböztessük azokat a kultúrákat, amelyek inkább a szégyenben való erős hitre hajlamosak, és azokat, amelyek inkább a bűnben való erősebb hitre hajlamosak. Ezzel szemben Haszegava fordítása úgy értelmezhető, hogy különböző kultúrák antropológiai kutatásakor egy fontos szempont az, hogy megkülönböztessük azokat a kultúrákat, amelyek a szégyenből kiindulva fejlődtek, és azokat, amelyek a bűnből kiindulva fejlődtek.

Ebből is látszik, hogy a Haszegava fordításban az a helytelen, hogy szembeállította a „szégyenen alapuló kultúrát” a „bűnön alapuló kultúrával”. Ezzel a kettő szembenállása a „szégyen” és a „bűn” szembenállására redukálódik. A „szégyenben erősen hívő kultúra” egyáltalán nem „szégyenen alapuló kultúra”, ahogy a „bűnben erősen hívő kultúra” sem „bűnön alapuló kultúra”. A „szégyenben erősen hívő kultúra” és a „bűnben erősen hívő kultúra” szembeállítása a kultúrák tendenciáinak szembeállítása, nem pedig a „szégyené” és a „bűné”. Az egyes kultúráknak megvannak a sajátos tendenciái. Ezeket a tendenciákat követve végül a szégyen kultúrája „hisz erősen a szégyenben”, és a bűn kultúrája jut oda, hogy a „bűnben erősen hisz”. Más szóval a „szégyen” és a „bűn” eredmény, de nem ok, és nem is alap.

Nézzünk egy egyszerű példát a szégyen kultúrájával kapcsolatban. A Szuehiro című kjógenben [83] Tárót, a fiatal szolgát egy hibájáért összeszidja a nagyúr, aki táncolva és énekelve próbálja ezt leplezni: „Ha az emberek kinyitják az ernyőt, akkor én is kinyitom.” Ahogy ebben az énekben is szerepel, az érzés, hogy ha ugyanúgy teszünk, mint mások, akkor az valahogy jó, a szégyen kultúrájának alapja. Olyan időben, amikor nehéz eldönteni, hogy tulajdonképpen esik-e az eső vagy sem, miközben azon gondolkozunk, hogy kinyissuk-e az esernyőt, elhalad mellettünk egy ember kinyitott ernyővel. Még ha akkor nincs is nyitva az esernyőnk, azon nincs mit szégyellni, ahogy szankciókat sem von maga után. Azonban mégis vannak, akik valahogy úgy érzik jól magukat, ha úgy tesznek, ahogy a többiek. Abból is látszik, hogy sok japán ilyen, hogy a Szuehiro klasszikus szöveggént évszázadokon keresztül tovább öröklődött. Egy olyan társadalomban, ahol ilyen emberek gyűlnek össze, ahogy Benedict is mondja, természetesen „elég, ha elképzeli, hogy mi lesz a véleményük, és a mások véleményéhez igazítja cselekedeteit”. Ezért furcsa, ha valaki mások ítéletétől függetlenül, csak a saját akarata alapján cselekszik. Ezzel létre is jött a „szégyenben erősen hívő kultúra”.

Túlzónak tűnhet, de még egyszer felhívnom a figyelmet valamire. Benedict egyáltalán nem a szégyent kutatta, ahogy a bűnt sem. Kultúrákat tanulmányozott. A „szégyen” és a „bűn” szó nem több a kultúrák egy részére alkalmazott megjelölésnél. Ha a „szégyen kultúrája” helyett azt mondta volna, hogy „A kultúra”, vagy „a kultúra”, akkor sem lett

volna semmi gond, ahogy a „bűnkultúrát” nevezhette volna „B kultúrának” vagy „β kultúrának” is. Ugyanolyan ez, mint ahogy függetlenül attól, hogy egy 1895-ben felfedezett sugárzást a felfedezője alapján „röntgensugárnak”, vagy mivel ismeretlen formájú, ezért „X-sugárnak” nevezünk-e el, a tulajdonságai nem változnak. Mindegy, hogy az 1910-ben Szuzuki Umetaró által elsőként rizskorpából kivont anyagot a nyersanyag alapján „oryzaninnak” nevezzük, vagy mint a másodjára felfedezett vitamint, „B-vitaminnak” hívjuk, attól annak molekuláris szerkezete és fiziológiai működése az emberi testben nem változik. Vagyis elég, ha a jelölés alapján el tudjuk különíteni az egyes részegységeket a többiektől.

Ezt alig akarják megérteni. Számos példa van arra, hogy híres tudósok úgy dolgozták ki érveiket, hogy ezt a pontot félreértelmezték. Amikor a Krizantém és kardról hallunk vagy olvasunk, mindenekelőtt erre kell odafigyelnünk.

### BENEDICT VAJON LENÉZTE A SZÉGYEN KULTÚRÁJÁT?

A Krizantém és kard kritikái a kezdeti időszakban a metodológiára irányultak, azonban az 1960-as évek közepétől Benedict hozzáállásának helyességét kezdték megkérdőjelezni. A könyvet viszonylag higgadtan bírálók között is akadtak, akik azt mondták például, hogy amikor arról beszél, hogy a bűn kultúrája a belső magatartási kritériumokat értékeli, a szégyen kultúrája pedig a külső magatartási kritériumokat, Benedict szubjektivitásában egyértelműen az előbbi a magasabb, és az utóbbi az alacsonyabb rendű. Az ehhez hasonló bírálatok több évtizeden keresztül széles körben elterjedtek. Én azonban úgy vélem, hogy ezek mindegyike a Krizantém és kard félreértelmezéséből ered. Benedict egyáltalán nem hivatkozik a szégyen és a bűn kultúrájának alá- vagy fölérendeltségére, és még csak nem is utal ilyesmire. Haszegava fordításában több olyan hely is van, ahol mintha közvetve erre utalna, azonban az eredeti szöveget olvasva rájövünk, hogy azok egytől egyig a fordítás során belekeveredett torzítások. A fordító japánként öntudatlanul interiorizálta személyes modelljét, és azt is szégyen tárgyává tette, amit a japánokon kívül senki nem gondolna lenézésnek.

Például a japán fordítás 10. fejezetében a következő mondat szerepel:

Az igazi szégyenkultúrákban a külső kényszer az alapja a helyes viselkedésnek, nem úgy, mint az igazi bűnkultúrákban, ahol a bűnre való belső ráébredés az.

Ebben a mondatban egymással szemben áll, hogy a helyes viselkedés alapja „a szégyenre való belső ráébredés”, illetve a „külső kényszer”. Ez így pont olyan, mintha az önkéntes helyes viselkedést hasonlítaná össze azzal, amit külső kényszer idéz elő. Ha ez lenne Benedict tényleges szándéka, akkor felelősséget kellene vállalnia azért, hogy lesznek olyanok, akik felháborodnak, hogy bolondnak nézi a japánokat. Azonban az eredeti szöveg a következőképpen hangzik. Ezt megértve rájövünk, hogy a fenti japán fordítás nem Benedict valódi szándékát tükrözi.

True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin.

Az én fordításomban ez: „A valódi szégyenkultúra a helyes viselkedésre vonatkozó külső támogatásban hisz, nem úgy, ahogy a valódi bűnkultúra, mely a belsővé tett bűnre való ráébredésben hisz”. (171. o.) Ez azt jelenti, hogy a szégyen kultúrájában, ha magunk által helyesnek tartott dolgot teszünk, akkor ezzel azt reméljük, hogy azt mások is

helyesnek tartják majd; ez pedig különbözik abúin kultúrájától, ahol ha valamit helyesnek tartanak, akkor azt meg is teszik, függetlenül attól, hogy mások elfogadják-e vagy sem. Vagyis egyáltalán nem állítja, hogy a szégyen kultúrájában a helyes viselkedés ne lenne eredetileg önkéntes. Tévedés ezt a mondatot etnocentrizmusnak tartani. Ha azt mondaná, hogy egy kultúra, amely „a belsővé tett bűnre való ráébredésben hisz”, az nagyszerű, míg az, amelyik „a külső támogatásban hisz”, az értéktelen, ez súlyos elfogultság lenne. A kettő közti egyetlen különbség, hogy az egyik belülről, a másik kívülről várja azt, amiben hihet. Jelleget tekintve ez a kettő lehet, hogy nem azonos, azonban az nem kétséges, hogy mindkét esetben szilárd jellem jöhet létre.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy ne ismerném el a szégyen kultúrájának gyenge pontját. Azáltal, hogy az általunk helyesnek vélt dolgot nem hajtjuk végre, ha mások nem ismerik azt el, nincs lehetőség újszerű helyes viselkedésre. Jól tudom, hogy ez az egyik probléma a szégyen kultúrájával. Ugyanakkor ezzel szemben az sem minden esetben természetes és jó, ha a mások véleményétől függetlenül keresztülviszünk valamit csak azért, mert mi helyesnek hisszük azt. A történelem azt mutatja, hogy ez az értékítélet sok vérontást okozott. Ezzel olyan világba jutunk, ahol a dzsungel törvényei uralkodnak. Ezért nem gondolom, hogy az emberiség számára kívánatos lenne minden, amit a bűn kultúrájának tagjai tesznek.

Mindenesetre annyi bizonyos, hogy Benedict egyáltalán nem nézte le Japán szégyenkultúráját. A 10. fejezet vége felé, majd a 12. fejezetben is rámutatott, hogy a japánok mindig lelkiileg feszült helyzetben vannak, de szó sincs arról, hogy az amerikaiak mindig nyugodt lelkiállapotban lennének. „Az első puritánok, akik letelepedtek az Egyesült Államokban, megpróbálták egész etikájukat a bűnre alapozni, és minden pszichiáter tudja, hogy milyen problémái vannak a mai amerikaiaknak a tudatukkal.” (172. o.) Elismeri, hogy a szégyen és a bűn kultúrájában egyaránt vannak problémák. Jó oldalait is egyenlően kezeli. Ahogy e könyv Kényszerítő erő és hajtóerő című 4. fejezetében már láttuk, elismeri, hogy „a szégyen a japán etikában ugyanolyan befolyásos helyet foglal el, mint a »tisztá lelkiismeret«, a »jóban lenni istennek a nyugati etikában“. Ebben nincs semmilyen „lenézés”.

#### AZ ERÉNY DILEMMÁJA

A Krizantém és kard 10. fejezetének utolsó néhány oldalán a szégyen és a bűn szó nem is szerepel, azonban nem szabad azt gondolnunk, hogy az ott leírtaknak semmi köze nincs a szégyen kultúrájához. Az erénynek azon dilemmáját írja le, melyet a japánok, éljenek akár Japánban, akár külföldön, mindig magukban hordoznak. Sajnos részben a fordítás miatt is, ez a rész könnyen félreértelmezhető.

A 10. fejezet e bizonyos részének első bekezdésében felvázolja a gerincét annak, amit a következő részben mond. Nézzük először ezt.

Azok a japánok, akik tanulmányi vagy üzleti céllal jöttek az Egyesült Államokba, és akiket nem nacionalista érzések motiváltak, szintén gyakran mélyen átérezték gondos oktatásuk „kudarcát”, amikor megpróbálták egy kevésbé mereven megrajzolt világban élni. Úgy érezték, hogy erényeik nem jól exportálhatók. Nem olyan egyetemes dolgokkal érvelnek, mint hogy minden embernek nehéz kultúrát váltani. Valami többet próbálnak elmondani, és néha szembeállítják saját nehézségeiket az

amerikai élethez való igazodáskor az általuk ismert kínaiak és sziámiak kisebb nehézségeivel. A sajátosan japán probléma, ahogy ők látják, abban áll, hogy arra nevelték őket, hogy higgyenek egy olyan biztonságérzetben, amit az ad, hogy mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ők egy szabályrendszernek engedelmeskednek. Amikor a külföldiek megfeledkeznek ezekről a konvenciókról, a japánok tanácsstalanokká válnak. Hasonló aprólékosan kidolgozott konvenciókat próbálnak felfedezni, amelyek szerint a nyugatiak élnek, és amikor nem találják azokat, néhányan arról beszélnek, hogy dühöt éreznek, mások meg arról, hogy mennyire megrémülnek. (173. o.)

Itt a legfontosabb, hogy „mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ők egy szabályrendszernek engedelmeskednek”. Ez tükrözi igazán a szégyen kultúrájának lényegét. Az itt leírtak más szavakkal fejezik ki azt, amit a Krizantém és kard 3. fejezetében mondott: „Bíztak a térképben, és csak akkor voltak biztonságban, ha követték azt”. (68. o.) És ami még fontosabb, hogy a krizantémmal szimbolizált látszólagos szabad akarat és a karddal jelképezett felelősségteljes magatartás összekapcsolódásának is ez a lényege.

Később (173. o.) Benedict Misima kisasszony Az én keskeny szigetem című önéletrajzából idéz, és konkrét magyarázattal szolgál. Az első mintegy három hónapban, amikor Misima Amerikában tanult, pont úgy viselkedett, hogy „mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ő egy szabályrendszernek engedelmeskedik”. Azonban ez az elv, amit gyermekkorától beléneveltek, darabokra hullott. Benedict így foglalja össze azt, amit Misima ekkor érzett:

Misima sok japánhoz hasonlóan úgy érezte magát, mintha egy kiváló teniszjátékos lenne, aki egy krikettbajnokságon indult. A jártassága nem számított. Úgy érezte, hogy amit tanult, az nem hozható át az új környezetbe. A nevelés, aminek engedelmeskedett, használhatatlan volt. Az amerikaiak e nélkül is boldogultak. (174. o.)

Ráadásul a vele egyidős „kínai lányoknak olyan »tartása és társas természete volt, ami hiányzott a legtöbb japán lányból. (...) valamennyiükből királyi méltósághoz közelítő kecsesség áradt, és úgy tűnt, mintha ők lennének a világ igazi úrnői.«, Misima szerint a kínaiak és a japánok közti jelentős kontraszt oka a „társadalmi háttér néhány alapvető különbsége”.

Nem csak a tanulmányi vagy üzleti céllal Amerikában járt japánok voltak azok, akik hitték, hogy „mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ők egy szabályrendszernek engedelmeskednek”, és ennek alapján viszonyultak az amerikaiakhoz, és emiatt csalódottságot éreztek. Nem kevesen voltak ezzel így azok között a katonák között is, akik bár tényleg felkészülve a halálra minden erejükkel harcoltak, de szándékuktól eltérően élve kerültek az ellenség fogságába. A Krizantém és kard 2. fejezetében így ír róluk Benedict.

A legmelodrámaibb különbség a nyugati és a japán katonák viselkedése között kétségtelenül az együttműködés, melyet az utóbbiak hadifogolyként tanúsítottak a szövetséges erőikkel. Nem ismerték az életre vonatkozó szabályokat, melyek érvényesek lettek volna ebben az új helyzetben; megszégyenültek, és az életük



japánként véget ért. (...) Néhányan azt kérték, hogy öljk meg őket, „de ha a szokásaitok nem engedik ezt meg, akkor mintaszerű fogoly leszek”. Többek voltak mintaszerű foglyoknál. Az öreg katonák és akik hosszú éveken keresztül szélsőséges nacionalisták voltak, meghatározták a lőszerraktárak helyét, gondosan elmagyarázták a japán erők helyzetét, propagandaszövegeket fogalmaztak, és együtt repültek a bombázó pilótákkal, hogy elvezessék őket a katonai célpontokhoz. Olyan volt, mintha új lapot nyitottak volna; ami az új oldalon állt, az az ellenkezője volt az előző oldalon írottaknak, de ugyanazzal a hűséggel követték. (50. o.)

A hadsereg nem tanította meg a katonáknak, hogy hogyan kell viselkedni fogolyként. Az volt a természetes, hogy ha végül bekerítik őket, akkor meghalnak.

Nemcsak a katonák, de az átlagemberek is így gondolkoztak, ezért Szaipan szigetének meredek szikláinál a kislányok is önként dobták el maguktól az életet, így az akaratuk ellenére elfogott katonák között sokan csak a halálra tudtak gondolni. Erre Benedict is utal. A háború befejezése után 2-3 évvel magam is hallottam a fent idézethez hasonló történetet, de volt egy apró különbség. A megvizsgált japán katonák gyakran mondták, hogy „elfogadom minden kívánságotokat, de ezért teljesítsétek az én óhajomat is”, majd miután átadtak minden információt, aminek birtokában voltak, azt kérték, hogy „öljete meg”. Ez a viselkedés is pont abból a meggyőződésből ered, hogy „mások méltányolják azokat a finomságokat, ahogyan ők egy szabályrendszernek engedelmeskednek”. Nem könnyű olyan fontos titkokat elárulni, mint a japán hadsereg katonai erőinek elrendezése, a főhadiszállás vagy a lőszerraktárak helyzete, és ezzel a halálba küldeni a még harcoló katonatársakat. Az amerikaiaknak is meg kell érteni, hogy ez rosszabb a halálnál is. Úgy gondolták, hogy így az amerikaiak megértik, hogy a kérés, hogy „öljete meg”, bár furcsa, de tiszta szívből jön. Az a pont, hogy csalódottságot éreztek, Misima kisasszonyhoz hasonló eredményre vezetett. A 10. fejezet záró bekezdését Benedict így írta meg:

Ha a japánok egyszer bármennyire kis mértékben is, de elfogadták a kevésbé meghatározott szabályokat, amelyek az Egyesült Államokban irányítják az életet, nehezen tudják elképzelni, hogy újra képesek lennének megbirkózni régi japán életük korlátozásaival. Néha úgy emlegetik, mint egy elveszett paradicsomot, máskor mint egy „igát”, néha mint „börtönt”, vagy mint egy „kis edényt”, amiben törpefát tartanak. Amíg a miniatűr fenyő gyökerei a virágcserep falain belül maradnak, az eredmény egy műalkotás, mely egy elragadó kertet díszít. Azonban ha egyszer kiültetik szabad talajba, a törpefenyőt soha többé nem lehet visszatenni az edénybe. Úgy érzik, hogy többé nem lehetnek díszek abban a japán kertben. Nem tudnak újra megfelelni az elvárásoknak. Ők az erény japán dilemmáját a legintenzívebb formájában tapasztalták meg. (174. o.)

Az utolsó mondat megértése az egész 10. fejezet, sőt a Krizantém és kard egészének megértésére hatással van. Ez azon múlik, hogy megértsük, hogy mik között áll fenn a „dilemma”. A fordítás alapján vannak, akik nem veszik észre ezt a problémát. A japán fordításban „a japánok erényének dilemmája” áll, míg az eredeti szövegben the Japanese dilemma of virtue, vagyis „az erény japán dilemmája” szerepel. Így már rögtön érthetővé válik a kérdés.

A „japánok erényének dilemmája” kifejezés azt a gondolatmenetet segíti, hogy van a „japánok erénye”, és az például az amerikai viselkedési szabályok közepette dilemmát szül. Ezt a hibát azok követik el könnyen, akik a 10. fejezet utolsó néhány oldalát az azt megelőző érvelésből kiszakítva igyekeznek megérteni. E szerint az értelmezés szerint Misima kisasszony és az Amerikába érkezett más japánok a japán és az amerikai kultúra közti dilemmától szenvedtek. Ezzel azonban a fenti idézet utolsó mondata érthetatlenné válik. Az világos, hogy az „ők” az Amerikába érkezett japánok, és mivel azt mondja, hogy ők „annak legintenzívebb formájában” tapasztalták meg az erény dilemmáját, ezzel arra utal, hogy az otthon maradtak is, ha nem is olyan intenzív formában, de valamilyen szinten szintén megtapasztalják ezt a dilemmát. Ha ez a dilemma a japán és az amerikai kultúra között állna fenn, akkor miért tudták megtapasztalni ezt az amerikai megszállását megelőző időkben, Japánon belül?

Ha a the Japanese dilemma of virtue-t „az erény japán dilemmájának” fordítjuk, elkerülhetjük ezt az ellentmondást. Ezt úgy értelmezhetjük, hogy bizonyos esetekben az erény dilemmával jár, és ez Japánban sajátos formával bír. Vagyis a japános dilemma különböző erények között születik. Ez abból is látszik, hogy a 7. fejezetnek azt a címet adta, hogy „Nincs nehezebb a ginnél”, vagyis már korábban utalt rá, a 10. fejezetben pedig számos oldalon keresztül értelmezte azt. Ezt a dilemmát minden japán nap mint nap tapasztalja. Nem az Edo vagy a Meidzsi-korban kezdődött. Klasszikus példaként Taira no Sigemori <sup>[84]</sup> tapasztalata hozható fel. „Ha nincs hűség, nincs gyermeki odaadás, ha nincs gyermeki odaadás, nincs hűség.” Ez az erény japán dilemmájának nagyszerű megfogalmazása. Sigemori ugyan nem élt egy másik kultúrában, ami alapján újraértékelte volna saját társadalmát, de megtapasztalta az erény japán dilemmáját.

Ha ezt megértjük, akkor világossá válik a „kis edény” hasonlat is. Japánban az on, a gimu, a giri, az emberi érzések stb. között mindig dilemma áll fenn, ezért az emberek lelkét szűk helyre kell bezárni. Amíg Japánban él valaki, ezt egyáltalán nem találja természetellenesnek. Azonban olyan országban járva, ahol ilyen dilemma szinte nem létezik, rájön, hogy saját országa nem is földrajzilag, inkább társadalmi értelemben „keskeny sziget”. Dühöt vagy félelmet akkor érez, amikor észreveszi, hogy az erény japán dilemmája béklyóba köti őt.

## A JAPÁNOK EREDETISÉGE KÉTFÉLE ÖNFEGYELEM

Az kétségtelenül nagy felfedezés, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrája, azonban Benedict nem elégedett meg ennyivel. A japánok eltérően az új-guineaiaktól vagy melanéziaiaktól, olyan erővel rendelkeztek, hogy képesek voltak a nyugati világhatalmakkal hatalmas méretű háborút vívni. Ehhez az erőhöz nem elegendő az a képesség, amely abból ered, hogy a mások véleménye határozza meg magatartásunkat. Ha csak nincs valamilyen értelemben vett eredetiség, ez nem lehetséges. Az Önfegyelem című 11. fejezet ezért íródott.

A központi téma a japánok önfegyelme, ami Benedict szerint két típusba osztható. Ennek megfelelően elkülönítette azok magyarázatát is. A következőkből megérthetjük ezt a felosztást.

Az önfegyellemmel kapcsolatos elképzeléseik sematikus feloszthatók azokra, amelyek képességet adnak, és azokra, amelyek valami többet. Ezt a valami többet jártasságnak nevezem. A kettő elválik Japánban, különböző eredmény beteljesülése felé mutat az emberi pszichében, különböző logikai alapokkal bír, és különböző jelek alapján ismerhető fel. (176. o.)

Benedict a képességet és a jártasságot célzó önfegyellemmel kapcsolatban is sok érdekesítő megfigyelést tett. Szükségtelen ezeket itt mind sorra venni, ezért most csak néhány szót ejtünk a képességet célzó önfegyelemről.

A képességet célzó önfegyelemben szinte minden ember részesül valamilyen formában, és ez szükséges ahhoz, hogy a társadalomban átlagos életet éljen. Ennek egyik lényeges pontja, hogy elkerülje, hogy „az emberek megszólják”. Más szóval ez a „figyelő én” kifejlesztése. Ha ez nem fejlődött ki, akkor nem tudja meg, hogy mi is a „kölcsonös kötelesség”, ami a japánok társadalmi életében különösen nagy súllyal bír, hogy megfelelt-e ennek, és ezért „az emberek megszólják-e”. Ezért először a „figyelő ént” kell kifejleszteni. Így lesz mersze, válik éles karddá és képessé az átlagos életre.

Ennyi azonban még nem irigylésre méltó siker. A teljes sikerhez túl kell lépni a „figyelő énen”. Kétségtelenül ez az ember életének széles területére érvényes. Ha ez sikerül, akkor vehetjük be a „jártasság” várát.

### A JÁRTASSÁGOT CÉLZÓ NEVELÉS SAJÁTOSSÁGAI

Benedict a japánoknak a jártasság síkját érintő önfegyelmével kapcsolatos leírás legnagyobb részét a muga körüli érvelésre fordította. Ahogy Benedict is állítja, ez a Zen buddhizmusban használatos kifejezés. Ez nem jelenti azt, hogy ez teológiai fejtegetés lenne.

Azt mondja a muga fogalmáról, hogy „a jártasság ezen állapotának leírása azokat a tapasztalatokat jelöli, legyenek azok világiak vagy vallásosak, amikor »egy hajszálnyival különbség sincs« az ember akarata és tettei között”. Majd ezeket a szavakat teszi hozzá.

Az olyan emberek esetében, akik nem jutottak el a jártassáig, egyfajta szigetelő fal áll az akarat és a tett között. Ezt „figyelő ének”, „zavaró ének” nevezik. Ha speciális neveléssel eltávolították ezt, akkor a jártas ember teljesen elveszíti az

érzést, hogy „cselekszem”. Az áram szabadon halad. A tett nem igényel erőfeszítést. Egy pontúvá válik. A tett tökéletesen visszaadja a képet, amit a cselekvő személy a fejében megrajzolt. (180. o.)

A muga fogalmát és a hozzá szorosan kapcsolódó fogalmakat Benedict a Zen szatori fogalmával összefüggésben magyarázza. Ebből úgy tűnhet, hogy csak a japánok képesek megtapasztalni a muga állapotát, azonban ez tévedés. Ha csak a muga állapotának megtapasztalásáról lenne szó, akkor ez nem korlátozódna csupán a japánokra. Szuzuki Daiszecu A Zen és a japán kultúra című művében a spanyol torreador, Belmonte példáját idézi, ami egyértelműen a muga állapot leírásának tekinthető. Valószínűleg számos országban tudnánk ilyen példákat gyűjteni. Olyan értelemben, ahogy néhányan ezt megélik, nem találni kulturális különbségeket.

Ettől függetlenül Benedict azért hozza fel és értelmezi részletesen a Zen mugát, mert a muga a japánokhoz illő lelki kontroll titka, és nemcsak a szerzetesek, a kardvívók, a művészek stb., hanem még az átlagemberek is használják, akiknek látszólag nincs közük a Zen buddhizmushoz. Bár magát a muga szót nem említik, de lényegében ugyanarra törekednek. Ez ritka jelenség a világon, és Benedict erre koncentrált.

Az iskolás lány története, amit idéz, azt jelzi, hogy a japánoknak a mugdval szembeni várakozása, vágyakozása és hite mennyire erős:

...egy ismert misszionáriushoz fordult Tokióban, és azt mondta, hogy szeretne keresztény lenni. Amikor ennek okáról kérdezték, azt felelte, hogy a legnagyobb vágya, hogy felszálljon egy repülőgéppel. Amikor arra kérték, hogy magyarázza el a kapcsolatot a repülő és a kereszténység között, azt válaszolta, hogy azt mondták neki, mielőtt felszáll a repülő, a lelkében nagy nyugalomnak és rendnek kell uralkodnia, amihez pedig csak vallási gyakorlatok által juthat el. Azt gondolta, hogy a vallások között valószínűleg a kereszténység a legjobb, és ezért eljött, hogy tanítsák őt. (180. o.)

Ennek az iskolás lánynak a számára a vallás olyan valami, ami a lelkének „nyugalmat és rendet” ad. Az idézet után Benedict így folytatja: „A japánok a nyugodt és rendezett lélekre való nevelést összekapcsolják a pedagógiai vizsgával, egy beszéd megtartásával vagy egy politikus pályafutásával.” A japánokat a „nyugodt és rendezett lélek” birtokosának ideális képéről kérdezve sokféle válasz lehetséges, de minden bizonnyal a megvilágosodást elért magas rangú papok kerülnének felülre. Ebben az országban az átlagemberek is ismerik a szatori szót, és azt is tudják, hogy értékes lelkiállapotot jelent. Nem ritka, hogy gyermeküknek a „Szatoru” nevet vagy az annak megfelelő írásjegyet tartalmazó nevet adják. A legtöbb japán, ha nem is ismeri a bonyolult Zen tanításokat, de a száforit nagyra értékeli. Benedict élesszeműségére vall, hogy amikor a japánok önkontrolljának lényegét igyekezett megragadni, ezt célozta meg.

Miután hosszasan ír a Zen szerzetesek tanításáról, így fogalmazza meg, hogy mi történik, ha az sikeresen eléri célját:

A kóant úgy nevezik, hogy „tégla, amivel a kapun kopognak”. A „kapu” a megvilágosulatlan emberi természet körüli falban van, amely azon aggódik, hogy vajon a jelenlegi eszközök elégségesek-e, és elképzeli magának egy sereg éber tanút, akik megdicsérik, vagy felelősségre vonják. Ez a hadzsi (szégyen) fala, ami oly

valóságos minden japán számára. Amint a téglát egyszer lerombolta a kaput, és az kitárult, az ember kijut a szabad levegőre, és eldobja a téglát. Nem fog több kóant megoldani. Megtanulta a leckét, és az erény japán dilemmája megoldódott. Kétségbeesett erővel vetették magukat egy megoldhatatlan helyzetbe; a „gyakorlás kedvéért” olyanokká váltak, mint „a szúnyogok, melyek egy vasdarabot csípnek”. Végül megtanulták, hogy nincs megoldhatatlan helyzet – nincs megoldhatatlan helyzet sem a giri és a gimu, sem a giri és az emberi érzések, vagy az igazság és a giri között. Megtalálták a kiutat. Szabadok, és először „ízlelhetik meg” igazán az életet. Eljutottak a m u g a állapotába. A „jártasság” gyakorlása sikeresen befejeződött. (187. o.)

A buddhizmus jó ismerőinek talán túlzottan egyszerűnek tűnhet ez az érvelés, én azonban nem gondolom, hogy ne lenne teljes. Benedict ugyanis nem teológiai értekezést írt, hanem a japán kultúra mintáját kutatta. Az már bebizonyosodott, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrái közé tartozik. Itt most azzal kell foglalkoznunk, hogy a japánok a szégyen kultúrájában élve miért tudnak eredetiek lenni – ami lehet ugyan, hogy természetében eltér a nyugatiak eredetiségétől –, és világossá kell tennünk, hogy a japán kultúra milyen mintája teszi ezt valóssá. Ebből a szempontból a fenti idézet még nem a végkövetkeztetés, de fontos pontot jelez.

Majd egy másik fontos dologról – vagyis az amerikaiak önéberségével való összehasonlításról – így ír:

Ezek az elképzelések ékes bizonyítékai annak a súlyos tehernek, amit a japánok az önmaguk figyeléséből és az önkontrollból állítanak össze. Szabadok és hatékonyak, mondják, amikor megszabadulnak ezektől a korlátozásoktól. Míg az amerikaiak figyelő énjüket a bennük lévő racionális alapelvek alapján határozzák meg, és büszkéek magukra, hogy még válságos helyzetben is „helyén van az eszük”, a japánok ezzel szemben úgy érzik, hogy hatalmas kő esett le a vállukról, amikor átadták magukat lelki extázisuknak, és elfelejtik a korlátozásokat, amiket önmaguk figyelése rakott rájuk. Ahogy láttuk, kultúrájuk az elővigyázatosság szükségességét hangoztatja a lélekben, és a japánok szembehelyezkedtek ezzel úgy, hogy kijelentették, van az emberi tudatnak hatékonyabb síkja, ahol ez a teher lehullik. (188. o.)

Az amerikaiak úgy vélik, hogy a spontán, egyszerű, világos viselkedés az őszinte, és az ehhez a viselkedéshez való ragaszkodással próbálják megteremteni a maguk és a munka közti szívből jövő kapcsolatot. Ezzel a viselkedéssel önmagukat a munka erejének részévé teszik. Ezzel szemben a japánok viselkedésükben, ahogy a Krizantém és kard számos példája is mutatja, ezt az erőt önmagukon kívül igyekeznek megtalálni. Vagyis a japánok önmaguk figyelésének mértékét nem magukon belül, hanem másokban keresik, ami terhet jelent. A megvilágosodás elérése a Zen gyakorlás által egyáltalán nem egyszerű, de jelentésének fontos eleme, hogy felszabadít az önéberség terhe alól. A japánok felismerték ezt, és ezért a középkortól fogva beépítették a politikába és a hadviselésbe.

A művelt osztály, ahol még nem voltak mai tudósok, nagyon széles körben – az irodalom, a művészet, a kézművesség mellett megszámlálhatatlan más területen – a Zen

közvetlen vagy közvetett hatására kitapogatott egy utat, ahol felszabadulhatnak önmaguk figyelésének terhe alól. Ez nem lehetett több az egyén felszabadulásánál, de az emberek értékelték és tisztelték azokat, akik ezt véghezvitték. Az emberek ilyenén értékelése az, ami igazán fontos, a nem tudatos választás mértékeként a kulturális minta egyik megjelenése. A megvilágosodás megegyezik a japán kultúra mintájával, ezért nagyra értékelik.

#### A SZÉGYEN KULTÚRÁJÁBAN ÉLVE FELÜLEMELKEDNI A SZÉGYEN KULTÚRÁJÁN

Azt, hogy a szatori hogyan egyezik meg a japán kultúra mintájával, azt megérthetjük, ha megnézzük azokat a dolgokat, amik a szatoririn kívül ahhoz hasonló formában megfelelnek ennek a mintának. Erre példaként Benedict az „úgy él, mintha már halott lenne” esetét hozza fel. Elmagyarázta, hogy a japánok milyen helyzetben használják ezt a kifejezést. Természetesen a japánok olyan helyzetben mondanak ilyet, amikor az valamilyen súlyos lelki feszültséggel vagy szenvedéssel jár. Kagava Tojohiko önéletrajzi regényének egy részét hozza fel példaként. „Mint valaki, akit megbabonázott egy gonosz szellem, minden napot sírással töltött a szobájában. Zokogásának rohamai majdnem hisztérikusak voltak. Vívódása másfél hónapig tartott, de az élet végül győzedelmeskedett... A halál erejével felruházva fog élni... Úgy vesz majd részt a küzdelemben, mint aki már halott... Elhatározta, hogy keresztény lesz.” (189. o.) Az ilyen kifejezéssel kapcsolatban Benedictnek a következő volt a véleménye.

A filozófia, ami alátámasztja a muga-t, az „úgy élni, mint aki már halott” viselkedést is alátámasztja. Ebben a helyzetben az ember kirekeszt minden önéberséget, és ezzel minden félelmet és elővigyázatosságot is. Olyan lesz, mint a halott, aki túlhaladt annak a szükségességén, hogy fontolóra vegye a tettek helyes menetét. A halott többé nem fizet vissza ont; szabad. Így tehát az, hogy „úgy élek, mint aki már halott”, a küzdelem alól való végső szabadulást jelenti. „Az energiám és a figyelmem szabad, hogy közvetlenül haladjon a céljaim teljesítése felé. A figyelő énem, a félelem minden terhével, többé már nem áll közém és a céloom közé. Ezzel együtt eltűnt a feszültség, az erőfeszítés érzése és a depresszióra való hajlam, ami zavarta korábbi törekvéseimet. Most minden lehetséges számomra.” (189. o.)

Egy jellemző példa arra, ami általában egyáltalán nem lehetséges, és először akkor válik azzá, amikor „úgy teszünk, mint aki már halott”, a szégyent nem ismerő cselekvés. A japánok még az e könyv 4. fejezetében szereplő, „a szakemberek nevéhez kapcsolódó...” kezdetű idézetben leírt, teljesen értelmetlen szabályokat is csak akkor szeghetik meg, ha úgy tesznek, „mint akik már halottak”. Egy példa arra, aki nem tett úgy, „mint aki már halott”, Nacume Szószeki Macska vagyok című regényében Kusami tanár úr. Egy nap azt kérdezte tőle egy diák: „Tanár úr, a bancsát [\[85\]](#) hogy mondják angolul?” Azt nem mondhatta, hogy „nem tudom”, ezért annyival intézte el, hogy „az fiam, a savage tea”. [\[86\]](#) Így azonban sokkal inkább nevetség tárgyává vált, mintha azt mondta volna, hogy „nem tudom”.

Benedict a 11. fejezet konklúziójának tekinthető bekezdésben így írt:

Nyugati kifejezéssel élve a japánok a muga és az „úgy élni, mint aki már halott” gyakorlásával kizárják a tudatot. Amit „figyelő ének”, „zavaró ének” neveznek, az

egy, az egyén tetteit megítélő cenzor. Ez élesen rámutat a nyugati és a keleti pszichológia közti különbségre. Amikor mi egy lelkiismeretlen amerikaiáról beszélünk, olyan emberre gondolunk, aki nem érez többé büntudatot, ami pedig együtt járhat a rossz cselekedetekkel. Amikor azonban a japánok használják ugyanezt a kifejezést, olyan emberre gondolnak, aki többé nem feszült, akit nem akadályoznak. Az amerikaiak egy rossz emberre gondolnak; a japánok egy jó emberre, egy tanult emberre, aki képes a legvégső határig használni a képességeit. Olyanra, aki képes véghezvinni az önzetlenség legnehezebb és legodaadóbb tetteit. A helyes viselkedés legnagyobb amerikai kényszere a bűn; egy ember, aki érzéketlensége folytán ezt már nem érzi, antiszociálissá válik. A japánok a kérdést másképp ábrázolják. Filozófiájuk szerint az ember legbelsőbb énje jó. Ha érzései közvetlenül érvényre jutnak tetteiben, akkor erényesen és nehézség nélkül cselekszik. Ezért önnevelésnek veti alá magát a „jártasságban”, hogy kizárja a szégyennek (hadzsi) a lelket cenzúrázó hatását. „Hatodik érzéke” csak ekkor válik akadálymentessé. Ez a legvégső szabadulása az öntudatosságból és a küzdelemből. (189-190. o.)

Itt ugyan sem a „kard”, sem a „felelősségteljesség” szó nem szerepel, de tökéletesen előkészíti későbbi, a 12. fejezetben való megjelenésüket. Kétségtelen, hogy az amerikaiak a bennük lévő bűn tudatosságának kényszere által viselkednek helyesen, és így könnyebb az eredeti helyes cselekedet, ami értékelendő. Azonban az olyan emberek, akiket kezdettől fogva a kényszert előfeltételként kezelve neveltek, hajlamosak az álszent gondolkodásra és viselkedésre. Amint egyszer a büntudat mérséklődik vagy kihuny, az ösztönös cselekvés a legtöbb esetben antiszociálissá válik. Ezzel szemben a japánok esetében a kényszerítő erő kívülről jön. Ez a kényszerítő erő nagyon gyakran elnyomja az eredeti helyes viselkedést, ami nem feltétlenül jelenti a társadalmi rendszer fogyatékoságát. Ugyanis az ember, aki megfelelően részesült a kívülről jövő kényszerítő erőt feltételező nevelésben, még ha le is rázza magáról ezt a kényszert, akkor sem viselkedik antiszociálisan. Ha meg is szabadulnak a kényszerítő erőtől, attól még nem kerülnek a szégyen kultúráján kívülre. A szégyen kultúrájában élve emelkednek felül a szégyen kultúráján. Ez azt jelenti, hogy egy tanár is képes azt mondani, hogy „nem tudom”, vagy mint Óisi Kuranoszuke, aki korábban halálos gyötrelmek között a „züllött szamuráj” sértésre csak nevetett, vagy Benkeihez hasonlóan könnyedén képes volt ütést mérni az urára, amiről azt gondolta, hogy soha nem lenne képes, csak hogy az ellenség ne lássa át az igazi érzéseit.

Ekkor azonban sem Óisi, sem Benkei nem került a szégyen kultúráján kívülre. Jól tudták, hogy anélkül, hogy egy kicsit is eltávolodnának a szégyen kultúrájától, a tettük milyen eredményre vezet, és ezért döntöttek így, hogy felkészültek a teljes felelősségvállalásra. Ez jelenti a szégyen kultúráján való felülemelkedést. Ez szerepet játszik abban, hogy Benedict a „felelősségteljes magatartást” a japán kultúra egyik mintájaként említi.

Azt mondtam, hogy a kívülről jövő kényszer elnyomja az eredeti helyes cselekedetet, ez azonban nem jelenti, hogy a japánokból hiányozna az eredetiség. Ez már abból is látszik, hogy létezik olyan út, amellyel megszabadulhatunk a kényszerítő erőtől. Azonban az itt születő eredetiség nem különülhet el a társadalomtól. Ez azt jelenti, hogy a japánok

eredetisége eltérő természetű a nyugatiakétól. Ezt a következő alfejezetben vizsgáljuk meg.

### MESTER – NEMZETI TÁMOGATÁST ÉLVEZŐ, IRÁNYÍTOTT ÁLGÉNIUSZ

Ahogy az előző alfejezetben mondtam, a szégyen kultúrája olyan emberek gyülekezetének tekinthető, akik magatartásának alapelvét az határozza meg, hogy egyfajta jó érzéssel tölti el őket, ha ugyanúgy tesznek, mint mások. Ebben a kultúrában az új dolgok tanulása főleg utánzással történik, és az értékesnek tekintett viselkedésnek szerepelnie kell a „térképen”. Így „csak az előre eltervezett, meghatározott menetű életformában érzik magukat biztonságban, és az előre nem látható dolgokkal szemben rettegést éreznek”.

Amennyiben a japánok viselkedése minden tekintetben utánzáson vagy előre látható dolgokon múlna, akkor az Edo-korban, amikor politikai okok miatt a külföldre utazás nem volt megengedett, vagy a 14-15. században, amikor Japán és a környező országok helyzetéből adódóan a kapcsolatok inaktívak voltak, a japán kultúra stagnált volna. Valójában azonban pontosan ezekben az időszakokban Japán kultúrája igen jelentősen fejlődött egy sajátos irányba. Ennek magyarázatakor figyelembe kell venni, hogy ha nem is a legtöbb japán, de mindenképpen jelentős számú ember megtanulta az előző alfejezetben leírt „jártasságot”, amivel felülemelkedhetett a szégyen kultúráján.

Benedict a Krizantém és kard 11. fejezetében nem azért szentelt sok figyelmet a „jártasság” leírásának, hogy a japánok különös szokásait leírja, hanem mert szükséges volt megnézni ezen ország eredetiségének forrását. Ebben a fejezetben ugyan nem használta az „eredetiség” (originality) szót, ez azonban nem azt bizonyítja, hogy ne ismerte volna el a japánok eredetiségét. Ahogy könyvünk 5. fejezetében láttuk, jól tudta, hogy a japánok és az amerikaiak a természetet nagyon eltérő vonalak mentén „szeletelik fel”. Ezt azonban rajta kívül csak kis számú szakember tudta. Ezért ha meggondolatlanul a „japánok eredetisége” kifejezést használja, az igen nagy valószínűséggel félrevezeti az amerikai olvasót. Jól tudta, hogy az átlag amerikai az „eredetiség” szót használva a lehetséges széles jelentésnek csak egy kis részére gondol, amibe nem fér bele a japánok eredetisége, ezért szándékosan kerülte ennek a szónak a használatát.

Ahogy már láttuk, Benedict Zen források felhasználásával magyarázta a jártasságot célzó nevelést. Haladjunk mi is e vonal mentén előre. A Zen képzetek és a japánok eredetisége közti kapcsolatot látótérbe helyező forrásként kettő jut eszembe. Az egyik Szuzuki Daiszecu A Zen és a japán kultúra, a másik Eugen Herriegel Én és a Zen című munkája. Ha arra gondolunk, hogy az utóbbi magán viseli Szuzuki hatását, akkor talán természetes, hogy vannak közös magyarázatok, de amit ez a filozófus mond, aki Anami Kenzó irányítása mellett a kezdő szintről a nyugatiak között elsőként érte el a japán íjászatban az ötödik fokozatot, nagyban segíti azok megértését, akik nem járatosak a Zenben. Herriegel felismerte, hogy közös jellemzői vannak a hagyományos japán művészetek tanulásának, melyek a Zen ideákban gyökereznek. Ezek a közös jellemzők nagy vonalakban a következők.

Első lépésben a tanítvány csak tudatosan utánozza azt, amit a mester megmutatott. A mester azt tekinti első feladatának, hogy kézi munkáját tökéletesre fejlessze. Így a tanítvány a mester mozdulatainak utánzását ismételve közel kerül az alapvető



mozgáshoz, és ezt szokássá téve egyre ügyesebb lesz. Herriegel már ettől a szinttől kezdve hangsúlyozza, hogy nagy súlyt helyeznek a köszönésre, ami a következő szinten igen fontos szerepet játszik majd. Ugyanis ahogy fejlődik a tanítvány technikája, a külső mozdulatok helyett egyre inkább a lélek rezdüléseit kezdi utánozni, amely váltás a köszönés nélkül nem lehet teljes. Így a tanítvány a technikában és a koncentráció képességben egyaránt olyan lesz, mint a mestere. Erre a folyamatra azt is mondhatjuk, hogy köszönéssel együtt járó utánpótlás. Ennyi azonban nem elég ahhoz, hogy eljusson a mester szintjére. „Az én, a művészet és a műalkotás teljes összeolvadása, együttélése maga a művészet, olyan állapot, mint a műalkotás.” Azt mondják, ilyen egy mester. Herriegel az ehhez vezető folyamatot így írta le: „A tanítvány utánpótlása ebben a stádiumban nyeri el utolsó és legkiforrottabb értelmét: a követés révén a mesteri tudás szellemiségének birtokosává válik.” Csak miután a tanítvány túllépett ezen az utolsó és nagyon mély jelentőségű utánpótláson, engedik először, hogy a saját lábára álljon.

Egyértelmű, hogy Herriegel itt összefoglalt magyarázata nagy éleslátásra vall. Az, hogy a mester állapotával kapcsolatban arra utal, hogy „az én, a művészet és a műalkotás teljes összeolvadása, együttélése maga a művészet, olyan állapot, mint a műalkotás”, azt jelzi, hogy belépett oda, amit „a keleti filozófia nagy sajátosságának” tekint Izucu Tosihiko. Ő azonban az egész gyakorlást az elejétől a végéig utánpótlásnak tekintette. Ezen a ponton azonban ellenvetéssel élhetünk, mivel nem feltétlenül helyes utánpótlásnak tekinteni a lélek rezdüléseit is abban a pillanatban, amikor a tanítvány mesterré válik. A mesterré válás utolsó lépését nem utánpótlás, hanem inkább a megvilágosodás által teszi meg. Könyve végén Herriegel maga is elismeri a szatorinak nevezett lelki hatás fontosságát, és befejezésül Szuzuki szavait idézi, melynek lényege, hogy az edzőterem a megvilágosodás helye. Így szinte bizonyos, hogy úgy vélte, hogy a mesterré válás legnagyobb és végső feltétele ez a megvilágosodás. Ettől függetlenül kissé túlzottan nagy hangsúlyt fektetett az utánpótlásra. Hogy miért tett így, azt nem tudom.

Az utánpótlás ott játszik fontos szerepet, amit Benedict „képességet” csiszoló nevelésnek nevezett. Az utánpótlás tökéletesen alkalmazkodik a szégyen kultúrájához. Ezért a japánok nagy lelkesedéssel törekednek arra, hogy „a technikájuk tökéletes legyen”. Azonban az olyan nagyszerű mesterek, mint Anami, jól tudja, hogy nem szabad ennyivel megelégedni. A mesternek az arra érdemes diákot el kell vezetnie a megvilágosodásig. Ez nem a „képességet” csiszoló gyakorlás, hanem Benedict kifejezésével élve a „jártasság” szintjén való gyakorlás. Anami Herriegel tanításakor drámai vagy szinte természetfeletti nevezhető előadást tartott, de erre most szükségtelen kitérnünk.

Arra kell felfigyelnünk, hogy a japánok olyan szorosán kapcsolják össze a tanulást-gyakorlást az utánpótlással, hogy még Herriegel is túl nagyra értékelte azt. Ez nemcsak az ősi japán technikákra érvényes, hanem ugyanilyen vagy talán még erősebb a külföldről átvett tudományok, technikák, művészetek stb. esetében is. Ez jól látható, ha megnézzük a Hattori Tadasi esszéjében szereplő fuvolaművész, Josida Maszao esetét, aminek a lényege nagyjából a következő.

Josida, miután a Keiō magániskola jogi karát elvégezte, közel egy évig vállalati alkalmazottként dolgozott, majd hosszas tépelődés után úgy döntött, hogy fuvolistaként fog megállni a lábán. Hatalmas erőfeszítéseinek köszönhetően társait

megelőzve a Japán Szimfonikus Zenekar (a mai NHK Szimfonikus zenekar) első fuvolistája lett. Ekkor nem akadt Japánban tanár, aki taníthatta volna, ezért kénytelen volt magától tanulni, játéka azonban így is lenyűgözte Karajant, aki elküldte őt egy svájci tanárhoz. Josida pont úgy játszott, ahogy az illető tanár, aki erre összeszidta. „Mit jelentsen az, hogy egy olyan keleti ember, mint maga, akinek más az élete, a vallása, mindene, pont úgy játszik, mint én, egy nyugati ember? Mit művel, rabszolgazenét?” Ezek a szavak felnyitották Josida szemét, és úgy játszott, ahogy ő gondolta. Ezt hallva az öreg tanár megdicsérte: „Ettől igazi keleti zenész maga.” Attól a naptól kezdve Josida büszkén arra, hogy japán zenész, nyugodtan, örömmel muzsikált.

Mindezt én a következőképpen értelmezem. Egy japán egy művészeti ágban eljutott a csúcsra, de egy lépéssel a csúcs előtt nem tudott megszabadulni annak utánzásától, amit mások jónak tartanak. Ekkor a nyugati tanár durva kirohanása ráébresztette, hogy „az én, a művészet és a műalkotás teljes összeolvadása, együttélése maga a művészet, olyan állapot, mint a műalkotás”, és megszabadult a rá nehezedő tehertől. Megtette az utolsó lépést a mesterré válás felé.

A svájci tanár nem úgy gondolkozott, mint a Zen szerzetesek. Valószínű, hogy a nyugati tanítványok jóvalkorábban felhagynak az utánzással, és a saját művészetük útját járják. A tanárt, aki már sok ilyen tanítványt nevelt ki, bosszantotta Josida, aki bár bőven rendelkezett a képességgel, amivel létrehozhatná saját művészetét, az utánzáshoz ragaszkodott. Nincs ok, amiért ne tekinthetnénk megvilágosodásnak azt, ami Josida szívében ekkor lejátszódott. A svájci tanár öntudatlanul a jártasság szintjén tanította. Egyértelműen tagadta az utánzást. Ezzel először oldotta ki Josida eredetisége az önéberség csomóját.

Nézzük meg Szuzuki Daiszecu A Zen és a japán kultúra című könyvét. Az „eredetiség” vagy „eredeti” szavakat Szuzuki alig használja, de vizsgáljunk meg egyet ezen kevesek közül.

A Hozóin<sup>[87]</sup> esetében annyira átlátta a lándzsa használatának titkát, hogy „mestere” lett ennek a területnek. A mester több mint egy specialista, akinek hozzáértése a legmagasabb szintű ismereteket is meghaladja. Eredendő géniusz. Bármilyen gyakorlatot is végezzen, ez az eredeti egyéniség kiemeli őt. Az ilyen embert japánul mesternek nevezünk. Nincs született mester. Mérhetetlen szenvedést megtapasztalva válhat csak valaki mesterré. Így csak a tapasztalatok sorával jut el a művészet titkos mélységéig, az élet forrásának ösztönös megérzéséhez.

Josida olyan mester, aki tökéletesen megfelel ennek a meghatározásnak. Fuvolajátékában „bármilyen gyakorlatot is végezzen, ez az eredeti egyéniség kiemeli őt”. Így tehát még a nem ősi japán művészetekben is tudnak a japánok eredetiek lenni. A közkeletű nézet, hogy „a japánok úgyis utánóznak, de nincs bennük eredetiség”, máris megdőlt.

Azonban arra is oda kell figyelni, hogy a japánok eredetisége a nyugatiakétól különböző alapokra épül. Az iménti idézet végén az áll, hogy „eljut az élet forrásának ösztönös megérzéséhez”. Attól függően, hogy ehhez az ösztönös megérzéshez a japán

vagy a nyugati kultúra felől közelítünk, annak nehézsége minőségileg különbözik. A japán kultúra felőli közelítésről Szuzuki így írt.

Gyakran mondják, hogy amikor az ember „megőrül”, nagyszerű dolgok válnak valóra. Ez azt jelenti, hogy az ember normális tudatszintjén a gondolatok és az elképzelések racionálisan szervezettek, morálisan irányítottak és elrendezettek. Ezért mi mindannyian konvencionális, mindennapos, átlagos laikusok vagyunk. Mivel eredetileg értelmetlen polgárok, egy legálisan cselekvő csoport tagjai vagyunk, ez ebben a tekintetben dicséretre méltó. Azonban az ilyen lélekben nincs eredetiség, és nem érez ösztönzést, hogy letérjen a jól bejárat útról. Nem próbálja összetörni az alázatosság és büntelenség közepszerű szintjét. Sehol semmi hiba. Ha le akar térni a hétköznapi élet útról, akkor veszélyesnek tartják. Az ilyen embernek minden úton-módon igyekeznie kell, hogy ne távolodjon el. Jól megismerhetjük az ilyen embert. Várakozással tekinthetünk rá. A geometriához hasonlóan teljes jelentése vizsgálható, mérhető, magyarázható. A nagyszerű lélek esete ettől teljesen különbözik. Nem várhatunk tőle semmit. Őrült. Mindig valami magánál nagyobb dologra törekszik. Ez a valami nagy dolog, és ha valóban komolyan veszi, akkor ez őt még magasabb tudati szintre emeli, még tágabb távlatokból lesz képes szemlélni a dolgokat. Ha ismeri az igazi helyét, ahol lehet, vagy lennie kell, akkor hogy az őt megszálló káprázatot beteljesítse és megvalósítsa, „megőrül”. A nagyszerű művészetek mind így születnek. A művész alkotóként, eltérően a hozzá hasonlóktól, akik csak konvencionális irányba vagyunk képesek haladni, egy magasabb dimenzióban él. A Zen célja, hogy egy sajátos módszerrel megjelölje ennek a mélyebb inspirációnak a forrását.

Az idézet elején szereplő „nagyszerű dolgok” eredeti eredményeknek tekinthetők. Érdekes összehasonlítani az itt leírtakat azzal, ami egy szótárban az „eredetiség” címszó alatt szerepel.

A művész általában az utánzást feladva sajátos teljesítményt mutat a művészi kifejezés folyamatának és eszközének valamennyi területén, és ha függetlenül ettől a természetellenes, utánzásmentes hajlamtól, a szépség ideájától nem tér el, akkor az itt megjelent új minőséget eredetiségnek nevezzük. Ez a megfontolás a művészet eredetiségének egész történeti folyamatára kiterjeszti a látómezőt, és azt jelenti, hogy szembehelyezkedik az elődök utánzásával és követésével. Az igazi géniusz mindig újra és újra alapvető hatással bíró sajátos erőt jelenít meg az alkotásaiban, és ennek a művészi karakternek a szubjektív lényege az eredetiség. Továbbá a pusztán maníere-t meghaladó stílusfogalmakban az alkotás objektív alapelveként is kívánatos az eredetiség, így az eredetiséget természetesen az esztétikai és művészeti érték új eredetiségének alapelveként értelmezhetjük. Ezért Hegel ezt egységének tekintette, ahol a géniusz szubjektivitása és a művészi kifejezés objektivitása egybeesik. Az eredetiség nemcsak az esztétikai értékre van hatással, hanem általában a lelki kultúra minden területén fontos szerepet tölt be.

Ez az értelmezés minden tekintetben a nyugati filozófia gondolatmenetét követi. Szuzukinak a „nagyszerű dolgokról” szóló írásában nem szerepelt a „géniusz” kifejezés, ami itt kétszer is előfordul. Általában olyan embert jelöl, aki veleszületett sajátos

képességekkel bír, és az átlagembernél jóval kevesebb erőfeszítéssel képes magas szintű teljesítményre. Azonban Szuzuki a fentebb idézett, „a Hozóin esetében...” kezdetű mondatban miközben azt mondja, hogy a mester eredeti génius, ezt is állítja: „Nincs született mester. Mérhetetlen szenvedést megtapasztalva válhat csak valaki mesterré.” Vagyis Szuzukinál a génius nem több olyan személynél, aki az átlagemberek között viszonylag jobb természetes adottságokkal bír. Ez azt jelzi, hogy finom eltérés van abban, amire az „eredetiség” vagy az „alkotás” szavakat használva a japánok, illetve az amerikaiak gondolnak. Vagyis míg a japánok arra gondolnak először, amit az átlagember szigorú gyakorlás után tesz, addig a nyugatiak inkább először arra, amit a génius tesz. Valószínűleg a nyugatiak sem gondolják, hogy a génius minden gyakorlás nélkül könnyedén képes nagy dolgokra, de elismerik, hogy vannak, akik képesek olyan dolgokra, amiket az átlagember minden erőfeszítése ellenére sem tud megtenni. A japánok és a nyugatiak közti különbség abban rejlik, hogy elismerik-e ezt, vagy sem. A japánok „ha valaki le akar térni a hétköznapiakban elkoptatott útról, akkor azt a személyt veszélyesnek tartják”. A „nagyserű lélektől” magától „nem várhatunk semmit”. – Az, hogy ez a szégyen kultúrájában a társadalom tagja gyanánt mennyire nagy hiányosságra utal, az érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy a könyvünk 4. fejezetében leírt „egymás kölcsönös támogatása” milyen szorosan kapcsolódik a hallgatólagos „elváráshoz”. – Az igazi génius gyakran ilyen, de ha előfordul is, hogy az ilyen ember a japánok között megtalálja „az igazi helyét, ahol lehet, vagy lennie kell”, az nem több szerencsénél. Ezért Japánban meglehetősen kevés lehetőség van, ahol az igazi génius tevékenykedhet. Mivel már eleve ritka a génius, ezért az átlagemberek között a viszonylag jó természetes adottságokkal rendelkező, irányított feltételek (a nyugatiak „szabadságától” eltérő állapot) mellett „mérhetetlen szenvedést megtapasztalt” embert „mesterként” kell tisztelni. Ez a Benedict által a „krizantémmal” szimbolizált „színlelt szabad akarat” területén belül eredetiséget mutató álgénius. Azonban azért, mert álgénius, még nem szabad lenéznünk. Tehetséges ember, aki egész testével és lelkével az inspiráció forrásával harcol. Azonban mindez a kulturális mintákban gyökerező össznépi támogatás mellett történik. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ezen milyen nagy hangsúly van.

Természetesen csak kevés emberből lehet mester. Az, hogy bár kis számban, de léteznek ilyen emberek, fontos értelemmel bír. Azok, akikből nem lesz mester, az utánzással fejlesztik önmagukat, és szocializálódnak. Az egyén számára ez a fejlődés egy rövidebb útja. Ha sok ember tesz így, akkor a társadalom intellektuális és gyakorlati tevékenysége egy bizonyos szinten tud maradni. Azonban utánzással nem lehet emelni a társadalom egészének szintjét. Ez a nehézség a mesterek révén hidalható át. A mester olyan ember, aki képes felülemelkedni a szégyen kultúráján, és ennek a képességének köszönhetően eredeti eredményt ér el. Ezt az eredményt hamarosan utánozzák majd, és ezáltal a társadalom egészének intellektuális és gyakorlati tevékenységének a szintje emelkedik. Így Japán, még ha a bezárkózás politikáját folytatta is, kulturálisan nem stagnált. Ez világviszonylatban is ritka esetnek tekinthető.

Azonban mivel Japán a szégyen kultúrája, ezért elkerülhetetlen a fenti körülmények közti eredetiségben bizonyos fajta részlelhajlás. A szégyen kultúrájának ilyen természete

a társadalom homogenizálását segíti elő. A mesterek eredetiségének olyannak kell lennie, amit ebben a homogenizált társadalomban elvárnak. Vagyis ez az eredetiség a japánok lelkében létező „térkép” területén belül mutatkozik meg. Egyszer-egyszer előfordul, hogy ehhez a térképhez hozzárajzolnak egy apró részletet, de legtöbbször ez a külföldiek eredményeinek hatására történik. Ez az oka, hogy a japánok saját eszméikkel nem robbantottak ki forradalmat (nemcsak politikai, hanem tudományos és ipari forradalom értelemben sem), és nem fedeztek fel új földrészeket.

Korábban azt mondtam, hogy az ember, aki eljutott a muga állapotába, vagy aki úgy él, „mintha már halott lenne”, az felülemelkedik a szégyen kultúráján, de azt is hozzátettem, hogy attól még nem lépnek ki a szégyen kultúrájából. Most végre már világos, hogy mit is jelent ez. Lehet, hogy ezek az emberek lerázták a „figyelő én” korlátozását, de nem cselekszenek a társadalom egészét felölelő várakozással ellentétesen. A történelem feljegyzett olyanokat, akik túl akartak lépni ezen a nagy mértékű elváráson – például Ósio Heihacsiró<sup>[88]</sup> –, de nem jártak sikerrel. Legyen az a muga elérése, a megvilágosodás vagy a „halotthoz hasonló viselkedés, a japánok akaratának szabadsága korlátokba ütközik. Ez nem az a feltétlen szabadság, ahogy a bűn kultúrájának tagjai értelmezik. Az egyénben megfordulhatnak olyan gondolatok, hogy lerombolja ezeket a korlátokat, a társadalom azonban egyáltalán nem fogadja ezt el, és végül elfojtásra kerülnek. Benedict ezt mind átlátta, és a 12. fejezetben a „színlelt szabad akaratként” megfogalmazva, a „krizantémmal” szimbolizálta.

## A „KRIZANTÉM” ÉS A „KARD A TULAJDONKÉPPENI KONKLÚZIÓ

A gyerek tanul című 12. fejezet a fordításban huszonnyolc oldal. Ebből az első közel húsz oldal a japánok által a születéstől a felnőtté válásig megtapasztalt dolgok közül azoknak a leírása, amelyek a személyiség fejlődésének szempontjából fontosnak tekinthetők. A fennmaradó elemző rész a személyiség fejlődésének folyamatából rajzolja meg a kultúra mintáját. Az első húsz oldalról nem szólnék külön, hanem inkább az ezt követő részben mondottakat venném át részletesen, mivel úgy vélem, hogy itt található a Krizantém és kard konklúziója. Ez pedig szerintem a következő:

Azonban a japánok sokat várnak maguktól. Annak érdekében, hogy elkerüljék a kiközösítés és lenézés fenyegetését, fel kell adniuk a személyes örömeiket, amiket megízleltek. Ezeket az érzéseket lakat alatt kell tartaniuk az élet fontos dolgaiban. Azon kevesek, akik megsértik ezt a mintát, annak kockázatát vállalják, hogy még az önbecsülésüket is elveszítik. Azok, akik becsülik magukat (dzsicsó), útjukat nem a „jó” és a „rossz”, hanem a „kívánatos ember” és a „nem kívánatos ember” között jelölik ki, és személyes igényeiket feladják a kollektív „elvárások” miatt. Ezek azok a nagyszerű emberek, akik „ismerik a szégyent (hadzsi)”, és akik végtelenül megfontoltak. Ezek azok az emberek, akik családjuk, falujuk és nemzetük becsületére válnak. Az így keltett feszültség hatalmas, és a magukkal szembeni magas elvárások Japánt a Kelet vezetőjévé és a világ egyik nagyhatalmává tették. Ez a feszültség azonban nagy megterhelés az egyén számára. Óvatosnak kell lenniük, nehogy elmulasszanak valamit, vagy nehogy valaki lebecsülje a teljesítményüket a cselekedeteik során, amelyek olyan sok önfeláldozást kívántak tőlük. Néha az emberekből a legagresszívabb cselekedetek robbannak ki. Ezt az agressziót nem az váltja ki, mint az amerikaiaknál, hogy kétségbe vonják az elveiket vagy a szabadságukat, hanem hogy megsértik vagy lekicsinylik őket. Ekkor veszélyes énjük kirobban – ha lehet, akkor a becsmérlő, ha nem, akkor az önmaguk ellen irányuló. (216-217. o.)

Ha ez túl hosszú lenne, és egyetlen mondatot kellene belőle kiválasztanom, akkor az lenne, hogy „azok, akik becsülik magukat (dzsicsó), útjukat nem a »jó« és a »rossz«, hanem a »kívánatos ember« és a »nem kívánatos ember« között jelölik ki, és személyes igényeiket feladják a kollektív »elvárások« miatt”. Ez tulajdonképpen a szégyen kultúrájának lényege. Talán arra érdemes odafigyelni, hogy a „kollektív” nem feltétlenül jelent olyan nagy dolgot, mint az egész világ, vagy egész Japán. Benedict ezt jól tudta, ezért mondta a 8. fejezet vége felé, hogy „a japánok felől nézve bőven elég, ha azon a területen tisztelik őket, ahova tartoznak”. Ez a „kollektív” jelentheti az egy zebránál véletlenül együtt várakozókat is. Ezért van az ismert mondás: „Nem félünk a piros lámpától, ha együtt megyünk át rajta” (Beat Takesi) <sup>[89]</sup>. A döntés egyik mércéje, hogy megfelelünk-e a ténylegesen ott lévők „elvárásainak”. Ehhez képest jóval kevésbé foglalkoztat a szégyen, hogy ha figyelmen kívül hagyjuk a közlekedési lámpát, és egy

rendőr meglát, ránk kiabál, mindenki előtt megdorgál, vagy akár még fel is jelent. Még ha a legrosszabb esetben el is kap a rendőr, akkor is visszavághatunk azzal: „Ők is átmentek a piroson, akkor miért csak én...?” Ilyenkor a döntésben nem a „jó” vagy a „rossz” a mérvadó. És ez nem csak ilyen kis dolgokra érvényes. Ugyanebből az értékítéletből ered, hogy Japán, látva, hogy a modern nyugati nagyhatalmak behatoltak Afrikába és Ázsiába, úgy vélte, hogy akkor tehet szert köztük megbecsülésre, ha fegyveres erővel ő is behatol valamelyik országba.

Benedict alapos érvelés után jut el a fenti végkövetkeztetéshez, itt azonban szükségtelen ezt aprólékosan végigkövetni, mivel ha felismerjük, hogy a fenti idézet a konklúzió, akkor könnyen érthetővé válik a hozzávezető érvelés.

Azért ettől függetlenül érdemes felfigyelnünk arra, amit a Rorschach-teszt eredményére utalva mond, ugyanis olyan dolgokat tartalmaz, amelyeket nem szabad figyelmen kívül hagyni, amikor a fenti konklúzió és a Krizantém és kardban felhozott dolgok közti kapcsolatról gondolkozunk.

A jellemük kettőssége feszültséget teremt, amire az egyes japánok különböző módon reagálnak, így mindenki létrehozza a saját megoldását ugyanarra az alapvető problémára, vagyis hogy összehangolják a gyerekkorukban tapasztalt spontaneitást és jóváhagyást a korlátozásokkal, amelyek biztonságot ígérnek későbbi életükben. Sokaknak okoz nehézséget ennek az ellentmondásnak a megoldása. Vannak, akik arra tesznek fel mindent, hogy életüket a doktrinerekhez hasonlóan szabályozzák, és rettegnek az élet spontán történéseitől. Ez a rettegés különösen nagy, mivel a spontaneitás nemcsak egy képzet, hanem valami, amit már egyszer megtapasztaltak.

Zárkózottak maradnak, a szabályokhoz való ragaszkodással megteremtik a sajátjaikat, és úgy érzik, hogy azonosultak mindennel, ami a hatalom. Mások még tudathasadásosabbak. Tartanak a saját agresszivitásuktól, amit a lelkükbe zártak, és jóságos külső viselkedéssel fedtek be. Gyakran ragadnak le lényegtelen részleteknél, hogy ne kelljen tudatosítani igazi érzéseiket. Mechanikusan hajtják végre a beljük nevelt tevékenységeiket, amelyek lényegében értelmetlenek számukra. Megint mások, akiket jobban megragadott korai gyermekkoruk, emésztő nyugtalanságot éreznek mindennel szemben, amit felnőtként megkívánnak tőlük, és igyekeznek fokozni függésüket, amikor az többé már nem helyénvaló. Úgy érzik, hogy minden hiba a hatalom elleni támadás, és a legkisebb dolog is felkavarja őket. Az előre nem látható helyzetek, melyeket nem lehet gépiesen kezelni, megrémítik őket. (215-216. o.)

Benedict ugyan nem jelentette ki, de ez a legjelentősebb azon dolgok közül, amelyekre a 3. fejezetben bevezetett, majd utána több fontos dologgal kapcsolatban is megjelenő „térkép” metafora alkalmazható. A fenti idézet a japánok jellemének három típusát írja le, melyek jellemzője „a szabályokhoz való ragaszkodás”, hogy „mechanikusan hajtják végre a beljük nevelt tevékenységeiket”, és hogy „az előre nem látható helyzetek (...) felkavarják őket”, vagyis olyan életmódot keresnek, amelyről azt hiszik, hogy a biztonságot csak az garantálja, ha a „térképen” berajzolt utat követik, és onnan egyetlen lépéssel sem térnek le. Ez a térkép független a Tízparancsolathoz hasonló absztrakt

erkölcsi alapelvektől, és aprólékosan meghatározott, függetlenül például attól, hogy hogyan viselkednek a szülei, a gyerekek milyen dolgokat kell megtennie. Az emberek mindenkitől elvárják, hogy engedelmeskedjen ennek a térképnek. Sem a császárral szembeni érzések, sem a giri fogalma, sem az „emberi érzések” területének érzelmei, sem pedig az eredeti eredmények elérése nem távolodhat el a japánoknál ettől az alapszabálytól. Nem engedik, hogy eltérjenek ettől a szabálytól.

Talán szükségtelen, de a biztonság kedvéért had tegyek még egy dolgot ezekhez. A fenti idézetet olvasva az lehet az érzésünk, hogy a japánok folyamatosan feszültségben élnek, és csak merevek tudnak lenni, de hogy ez nem így van, azt Benedict a következőképpen írta le.

Ezek a jellemző veszélyek, amelyeknek a japánok ki vannak téve, amikor az elutasítás és az elítélés miatti nyugtalanság már túl sok nekik. Amikor nincsenek túlzott nyomás alatt, akkor képesek élvezni az életet, és figyelni arra, hogy ne bántsanak meg másokat, ahogy ezt beléjük nevelték. Ez nagyon figyelemreméltó teljesítmény. Kisgyermekkoruk magabiztosságot ad nekik, nem kelti a bűnösség terhes érzését. A későbbi korlátozások a többiekkel való szolidaritás nevében rakódnak rájuk, és a kötelességek kölcsönösek. Vannak kijelölt „szabad területek”, ahol kiélvezhetik az ösztönös életet, függetlenül attól, hogy más emberek bizonyos dolgokban mennyire avatkozhatnak be az elvárásaikkal. A japánok mindig is híresek voltak arról, hogy ártatlan dolgok szereznek örömet nekik: a cseresznyevirágok, a Hold, a krizantémok, vagy a frissen hullott hó szemlélése; a házban kalitkában tartott bogarak „dalának” hallgatása; kis versek írása; kertészkedés; virágrendezés és szertartásos teaivás. Ezek nem a nyugtalan, agresszív emberek időtöltései. Kedvtelésüket nem szomorúan űzik. Egy falusi japán közösség azokban a boldog napokban, mielőtt Japán belefogott volna végzetes Küldetésébe, szabadidejében olyan vidám és derűlátó lehetett, mint bármely másikk. A munkában pedig nagyon szorgalmas. (216. o.)

Ez kétségtelenül „figyelemreméltó teljesítmény”. Ennek köszönhető, hogy a két és fél évszázados bezárkózás ideje alatt a vallási indíttatású Simabara <sup>[90]</sup> felkelésén kívül egyszer sem volt lázadás. A japán típusú szégyenkultúra eredetileg békés kultúra.

### A SZÍNLELT SZABAD AKARAT

A japánok eredetisége című 8. fejezetünkben megtudtuk, hogy a „génusz” és a „mester” is, ahogy a japánok értik, nem született az, hanem irányított. A „színlelt szabad akarat” szoros összefüggésben áll ezzel. Azonban legyen az bár „színlelt” vagy „irányított”, nem könnyen tudatosítható. Azt mondhatjuk, hogy amikor a világot úgy tekintik, mint az „isten által elrendezett képet”, ez a „fókuszálás és a perspektíva megragadásának módjában” foglaltatik benne. Ebben az alfejezetben erről lesz szó.

A „színlelt szabad akarat” kifejezés az egész könyvben egyetlen egyszer, A gyerek tanul című 12. fejezet vége felé fordul elő. Az olvasó ezt már láthatta könyvünk első fejezetében, az „ez egy új világ volt” kezdetű idézetben. Ebből közvetlenül csupán annyit tudunk meg, hogy Szugimoto Ecuko kislánykori neveltetése révén kialakult szellemisége ezzel fejezhető ki, ami első ránézésre természetesnek tűnik, de valójában az emberi kéz



által gondosan alakított kerthez hasonlít. Azonban ezután Benedict úgy folytatja, hogy „egész Japán tele volt ezzel”. E nagy kijelentés mellett azonban Benedict példái mind a kertépítéshez kapcsolódnak. A „krizantémra” csak a kertépítés kapcsán, mintegy mellékes formában utal.

Ezt olvasva természetesen mindenki úgy gondolhatja, hogy a hatalmas krizantém, a kertbe helyezett sziklák, a lépőkövekre szétszórt tűlevelek a japánok első ránézésre szabad, de a valóságban emberi kéz által irányított akarát szimbolizálja. Azonban azt már nem könnyű megmagyarázni, hogy mit is jelent az, hogy a japánok akarata irányított. Amikor Benedict olyan általános dolgokat mond, hogy „egész Japán”, akkor azt rendszerint a legtágabban kell értelmezni, azonban sokan az ösztönös értelmezés során észrevétlenül korlátokat állítanak fel.

Ha csak felületesen nézzük, akkor az előző alfejezetben idézett „azonban a japánok...” kezdetű rész úgy tűnhet, mint ami a színlelt szabad akaratról szól. Először én magam is így gondoltam. Kétségtelenül szerepel benne, „hogyan elkerüljék a kiközösítés és lenézés fenyegetését, fel kell adniuk a személyes örömeiket, amiket megízleltek”, és „személyes igényeiket feladják a kollektív »elvárások« miatt”. Világos, hogy ezek nem az ember tiszta szabad akaratából következnek be. Azonban ha jól meggondoljuk, ez az akarat szabadságával szembeni társadalmi korlátozás, nem pedig színlelt szabad akarat. A színlelés nem korlátozás. A „színlelt szabad akarat”, ahogy Benedict mondja, különbözik az amerikaiak által szabadnak tekintett akarattól, ez azonban nem annak a különbsége, hogy van-e társadalmi korlátozás, vagy nincs, hanem az alapé, amin áll.

Lehet, hogy a „színlelt szabad akarat” olyan fajta szabad akarat, amire eddig senki sem gondolt. Már korábban is felhívtam a figyelmet, hogy a Krizantém és kardban több új fogalom is szerepel, és ezt is ezek egyikének tekinthetjük. A „színlelt” (simulated) melléknév a hamisítványokat juttatja eszünkbe, ezért nem cseng túl jól, de ugyanúgy, ahogy a „szégyen kultúrája” nem kevésbé értékeset jelöl, mint a „bűn kultúrája”, a név nem minősíti azt.

Egyáltalán nem helyes kijelenteni, hogy a japánoknak nincs szabad akarata. Ez világos, ha elolvassuk az előző alfejezetben idézett, „ezek a jellemző veszélyek...” kezdetű részt. Arról, hogy „amikor nincsenek túlzott nyomás alatt, akkor képesek élvezni az életet, és figyelni arra, hogy ne bántsanak meg másokat”, Benedict azt mondja, hogy ez „figyelemreméltó teljesítmény”. Szabad akarat nélkül hogyan képesek erre? Mivel van szabad akarata, a japánok, amikor nem köti őket gúzsba a kötelesség vagy a giri, tudják, hogyan kell szívből szórakozni, és nemcsak a felsőbb osztálybeliek, hanem az átlagemberek is nemes időtöltéseknek hódolnak, és így sikerült felvirágoztatni a nemzeti kultúrát. Benedict is mondja, hogy „ezek nem a nyugtalan, agresszív emberek időtöltései”.

Benedict utalt arra, hogy a japánok szabad akarata a nyugatiakétól teljesen eltérő alapokon nyugszik. Az előző alfejezetben idézett, „a jellemük kettőssége” kezdetű rész erről szól. Három példát említ a japánok által egyformán kijelölt fontos és nehéz kérdéssel – a gyerekkorban élvezett teljes szabadság, és a későbbi életben biztonságot ígérő korlátozások összehangolásának kérdésével – szembeni viselkedésre. Ezek mindegyike azzal az előfeltétellel valósulhat csak meg, hogy az akarat szabadságát eleve

irányítani kell.

Ha van olyan ember, aki ezt az irányítást hibáztatná, akkor észre kell vennünk, hogy ő abban az előfeltevésben hisz, hogy a nyugati értelemben vett szabad akarat az emberi lét lényege. Feltételezhetjük, hogy van ilyen ember, ha alapfokú ismeretekkel rendelkezünk a nyugati filozófiáról. Különösen a modern kor után vált szembetűnővé, hogy az emberek az egyén szintjén a minden korlátozástól mentes szabad akaratot tekintették az emberi lét magától értetődő előfeltételének. Az Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi Nyilatkozata pontosan ezt fejezi ki. Azonban az ilyen szabad akarat vajon nem egy sajátos kultúra terméke-e? Még ha az akarat szabadsága része is az emberi lét lényegének, akkor sem tudom elfogadni, hogy feltétel nélkül ismerjük el, hogy csak a nyugati mintájú szabad akarat van privilegizált helyzetben. Ez ugyanolyan, mint ahogy elfogadható, hogy a langage az emberi lét lényegének része, viszont az egyes nyelvek

(langue) **[91]** – mint a japán vagy az angol – már nem tekinthetők kizárólagosnak.

Benedict mindezt jól tudta. Nem volt olyan meggondolatlan, hogy azt állítsa, hogy a japánoknak nincs szabad akarata, vagy hogy tagadják az akarat szabadságát. Ráadásul a Rorschach-teszt maga a nyugati kultúra terméke, és abban az időben még nem vezették be a módszert, amivel az adatokat a nyugatiakon kívüli mintákra vetítve értelmezhetők volna. Így annak, hogy meggyőző észrevételt tegyen, kétszeres, háromszoros akadálya volt. Mindemellett azonban világos, hogy az amerikai értelemben vett szabad akarat nem létezik Japánban. Ezért juthatott eszébe a „színlelt szabad akarat” kifejezés.

Ezzel az elnevezéssel kapcsolatban az is elképzelhető, hogy olyan nagy különbség van az amerikaiak által a freedom szóval a természetből kihasított dolgok, és a japánok által a „szabadság” (dzsijú) alapján körülhatároltak között, amit csak ilyen szó használatával tudott kifejezni. Nem pusztán mennyiségi, hanem minőségi különbség van aközött, amit az amerikaiaknak jelent a freedom, és amit a japánoknak a dzsijú. Ezt a különbséget számos vetület felől közelítve lehetne leírni, de a Krizantém és kardban a hangsúly a társadalom hierarchikus rendjével szembeni gondolkodáson van. Nézzük meg a Megfelelő hely elfoglalása című 3. fejezet első bekezdését.

A japánok megértését célzó minden kísérletnek az ő magyarázatukkal kell kezdődnie arról, hogy mit jelent számukra „a megfelelő hely elfoglalása”. A rendbe és a hierarchiába vetett bizalmuk és a mi hitünk a szabadságban és egyenlőségben távol áll egymástól, és nehéz a hierarchiát egy lehetséges társadalmi mechanizmusként helyesen értelmeznünk. Japánnak a hierarchiába vetett bizalma alapvető minden emberek közötti kapcsolatban, és az embereknek az állammal való kapcsolatában, és csak bizonyos nemzeti intézmények, mint például a család, az állam, a vallási és gazdasági élet leírásával érthetjük meg az életfelfogásukat. (51. o.)

Itt ugyan nem utal a japán értelemben vett szabadságra, azonban az amerikaiak szabadságának az egyenlőségtől való elválaszthatatlansága előfeltevés, és azt sugallja, hogy az amerikaiaknak nagyon nehéz megérteni, hogy egy a hierarchiában erősen hívó társadalomban hogyan gondolkodnak a „szabadságról”. Megfordítva ez azt jelenti, hogy a japánok felől nézve is nagyon nehéz megérteni, hogy milyen is tulajdonképpen az egyenlőséget tisztelő országokban a „szabadság”.

A Krizantém és kardtól elvonatkoztatva álljon itt egy történet arról, hogy az európai kultúrákban mit is jelent a „szabadság” szó. Az angol man, vagyis ember szó a Mannus névből ered, aki a germán mitológia szerint a teremtő isten fia volt. Eredetileg azonban ez csak Mann volt, az – us végződést az azt leíró rómaiak illesztették hozzá. Van olyan elmélet, amely szerint az ógermán nyelvben gondolkodást jelentő – men-nel azonos az eredete. Ha ez így van, akkor az embert a többi teremtménytől megkülönböztető jel a „gondolkodás”. Mivel a fent említett mítosszal szinte azonosat Indiában is találunk, ezért a szemlélet, mely a gondolkodást tekinti az ember legfőbb jellemzőjének, már létezett akkor, amikor a germánok és az indoárják ősei elváltak egymástól. A 17. században Pascal írta, hogy „az ember gondolkodó nádszál”, hogy „olyan embert könnyedén el tudok képzelni, akiknek nincs keze, lába és feje (ugyanis csak tapasztalatból tudom, hogy a fej fontosabb a lábnál), de olyat nem, aki nem gondolkodik. Az kő vagy állat”. Ez a felfogás a távoli ősektől származik. Ami szintén nagyon fontos, hogy számukra a „gondolkodás” elválaszthatatlan a „szabadság” fogalmától. Ahogy Pascal szavai is mutatják, az embert bár fizikailag és társadalmilag korlátozhatják, de attól még szabadon tud gondolkodni. Még ha kezét-lábát le is vágják, ha kiközösítik, és hiányt szenved is ételben és italban, akkor is tud másképp gondolkodni, mint ahogy mások akarják. Úgy vélik, hogy az akarat szabadsága az emberi természet végső forrása. Számukra a „szabadság” a „gondolkodással” együtt az ember végső értékét meghatározó nélkülözhetetlen elem. Társadalmukban nem csak hangzatos szlogen, hogy „szabadság vagy halál”. Épp ezért tört ki sok országban forradalom. Japánban viszont nincs meg ez a gondolkodás, ezért nem voltak forradalmak. A japánok nem ismerik el értéként, hogy valaki „tud másképp gondolkodni, mint ahogy mások akarják”. A szégyen kultúrája ilyen. A japánok nem akarnak vérrel fizetni a „szabadságért”. Ha ezt például egy amerikainak próbáljuk megmagyarázni, akkor elkerülhetetlen az olyan kifejezés használata, hogy Japánban is van szabad akarat, de az úgymond színlelt.

### FELELŐSSÉGTELJESSÉG

Ahogy már a 8. fejezetben rámutattam, ahhoz hogy pontosan megértsük a jelentését annak, hogy Benedict miért helyezett súlyt a japánok felelősségteljes viselkedésére, nem elég a 12. fejezetre figyelni, hanem a megelőző fejezetekig visszamenően kell azt vizsgálni. Erre teszünk most kísérletet.

A Krizantém és kard első és második fejezetében is feltűnik a felelősségteljességgel kapcsolatos leírás, de az első igazán figyelemre méltó rész a 3. fejezetben jelenik meg:

Az egyenlőtlenség évszázadokon keresztül szervezett életük szabályozója volt azokon a pontokon, ahol ez a leginkább kiszámítható és elfogadott. A hierarchia elfogadása számukra olyan természetes, mint a légzés. Mindazonáltal ez nem egyszerű nyugati tekintélyelvűség. A hatalom gyakorlói és azok is, akik mások hatalma alatt állnak, egy olyan hagyománynak megfelelően viselkednek, amely eltér a miénktől. (53-54. o.)

Ez nem érinti közvetlenül a „felelősségteljességet”. Csak annyit mond, hogy a japán hierarchiát nem a nyugati tekintélyelvűség tartja fenn. Fontos, hogy ez az első lépés a japánok felelősségteljes magatartásának megértéséhez. Ehhez sok mindent kell tudni, azonban Benedict mindezt nem egyszerre zúdítja az olvasóra, hanem többször ismételve,

apránként ismerteti meg vele.

A Krizantém és kard A megfelelő hely elfoglalása című fejezetét már vizsgáltuk könyvünk Öntőforma és térkép című 3. fejezetében. Idézzük fel, hogy milyen „újraöntés” is történt, amikor a „gyermeki odaadás” erkölcsi törvénye Kínából bekerült Japánba. Szerepel egy viszonylag hosszú rész, amely úgy kezdődik, hogy „A gyermeki odaadás természetesen...”. Ezzel kapcsolatban két dologra hívnám fel a figyelmet. Kínában a gyermeki odaadás fogalma a kiterjedt család iránti hűséget veszi alapul, azonban Japánban nem létezett, és nem is vették át ezt a kiterjedt családot, ami alapul szolgálna, ezért az „újraöntés” elkerülhetetlen volt. A másik dolog, hogy „Japánban a »gyermeki odaadás« a közvetlenül érintkező családra korlátozódik”, és az újraöntés mintájának jellemzője, hogy „ebben a szűk, közvetlenül érintkező csoportban a »megfelelő helyet« meghatározó szabályok aprólékosan kidolgozottak”. Benedict magyarázata a japánok felelősségteljeségéről így az első látásra a témától távolinak tűnő dolgokkal kezdődik, és folyamatosan közelít a lényeg felé.

A korok és a világ adója című 5. és Az egy tízezred visszafizetése című 6. fejezetben részletesen ír az ónról, annak visszafizetéséről, és ezek a részek a „gyermeki odaadással” kapcsolatos dolgokat is tartalmaznak. Az ezen a két fejezeten belül felmerülő kérdéseket illetően a legfigyelemreméltóbb rész a 6. fejezet első bekezdésében található: „Egy ember lekötelezettsége (on) nem erény; annak viszonzása már az. Az erény akkor kezdődik, amikor valaki magát aktívan a hála feladatának szenteli.” Ha ebben az országban nem lenne fontos a felelősségteljes viselkedés, akkor nem mondhatnánk ezt.

Van azonban ez előtt a rész előtt egy másik fontos dolog, amit nem szabad figyelmen kívül hagynunk. A következő idézet az 5. fejezetben, a hűséges Hacsi kutya történetének elemzésében szerepel.

A lekötelezettség eme etikájának zökkenőmentes működésének záloga az, hogy minden ember képes legyen magát nagy adósnak tartani anélkül, hogy túl sok ellenérzéssel viseltetne a kötelezettségek teljesítése iránt, amelyek alatt áll. Már láttuk, hogy milyen alaposan szervezték meg a hierarchikus rendszert Japánban. Az ezzel járó szokások gondos követése lehetővé tette a japánoknak, hogy olyan mértékben becsüljék a morális lekötelezettségüket, ami egy nyugati számára felfoghatatlan. (90. o.)

Ez egy fontos kijelentés, ami összekapcsolja a japánok felelősségteljes viselkedését és a hierarchikus rendbe vetett hitet és bizalmat. Azt hangsúlyozza, hogy az a hozzáállás, amely a szabadságot nem tartja olyan nagyra, hogy vérrel fizessen érte; és lelkesen hisz a hierarchikus rendben; valamint a felelősségteljes viselkedés ugyanannak a dolognak két oldala. Ha ezt nem tudatosítjuk kellőképpen, akkor nem érthetjük meg a lényegét annak, amit Benedict „felelősségteljeségnek” nevez.

A következő mondatot már láttuk könyvünk 4. fejezetének A hűség és a gyermeki odaadás kényszerítő erejének és hajtóerejének oldala című alfejezetében, de a japánok „felelősségteljeségéről” gondolkodva még jobban oda kell rá figyelniük.

A „küzdés a gyermeki odaadásért” nem feltétlenül a családon belüli szeretet megvalósulása. Néhány kultúrában ez a kritikus pont a kiterjesztett család erkölcsi törvényében, Japánban azonban nem. Ahogy egy japán író mondja, „Éppen azért,

mert nagyra értékelik a családot, a japánok nem tartják sokra az egyes tagokat és a köztük lévő családi kötelekeket". Természetesen ez nem mindig igaz, azonban mégis ad egy általános képet. A hangsúly a kötelelességen és az adósság visszafizetésén van, és az idősek nagy felelősséget vállalnak ezért magukra. Az egyik ilyen felelősség, hogy az alattuk állókkal meghozassák a kellő áldozatot. Nem számít, ha azok ezt rossz néven veszik. Engedelmeskedniük kell az idősek döntéseinek, különben nem teljesítik a gimut. (105. o.)

Vagyis a japánok társadalmában amikor azt mondják, hogy a magasan állókon nagy felelősség van, akkor ez lehet az alatta állókat védelmező felelősség, de inkább annak a felelősségnek van elsőbbsége, hogy az ne sértse az általa vezetett csoport és más csoportok közti kapcsolatot, és „az alattuk állókkal meghozatják a kellő áldozatot”. A gyerek tanul című 12. fejezetben ezt a családon belüli gyermeknevelés részét képző szokásokként újra megerősíti. Nézzük meg most ezt a viszonylag hosszú részt.

A státus ilyen változása a felnövekvő fiúnak a kisgyermekkorai ijesztgetések mintáinak új és komoly kiterjesztése által adódik át. Nyolc-kilenc éves korára a családja ténylegesen el is utasíthatja őt. Ha a tanára azt mondja, hogy szófogadatlan és tiszteletlen volt, és fekete pontot ad neki magatartásból, akkor a családja szembefordul vele. Ha a boltos megszólja valamilyen csínytevésért, akkor ezzel „folt esett a család nevére”. Családja vádló sereggént támadja meg. Ismerek két japánt, akiknek az apja 10 éves koruk előtt azt mondta, hogy többet ne jöjjenek haza, és túlzottan szégyellték magukat, hogy a rokonokhoz menjenek. A tanáruk megbüntette őket a tanteremben. Mindketten melléképületekben húzták meg magukat, ahol az anyjuk rájuk talált, és végül megszervezte a hazatérésüket. Később az általános iskolákban néha a fiúkat bezárják a házba kinsinre, „bűnbánatra”, és a japánok rögeszméjével, a naplóiírással kell foglalatostkodniuk. A család minden esetben kimutatja, hogy a fiút most a világ előtti képviselőjének tekinti, és hibáztatja azért, mert megbírálták. Nem felelt meg a világ iránti gínnek. Nem számíthat családja támogatására, és a kortársaiéra sem.

Iskolatársai kiközösítik, és bocsánatot kell kérnie, ígéreteket kell tennie, mielőtt visszafogadnák.

Ahogy Geoffrey Gorer mondja: „Érdeemes kiemelni, hogy mindez szociológiailag nagyon szokatlan mértékben történik. A legtöbb társadalomban, ahol a kiterjedt család vagy más társadalmi részecssoport működik, a csoport általában összegyűlik, hogy megvédje egy tagját, akit más csoporthoz tartozók megbíráltak vagy megtámadtak. Amíg a saját csoport jóváhagyása biztosított, az egyén úgy nézhet szembe a világ többi részével, hogy szükség vagy támadás esetén biztos a teljes támogatottságban. Ezzel szemben Japánban pont ellentétesnek tűnik a helyzet; csak addig lehet valaki biztos saját csoportja támogatásában, amíg más csoportok jóváhagyják; ha kívülálló helytelenítik vagy bírálják, a csoport szembe fog fordulni vele, és büntető erőként fog viselkedni, hacsak nem kényszeríti a másik csoportot a bírálat visszavonására. Ezzel a mechanizmussal a »külső világ« jóváhagyása olyan fontossággal bír, ami példa nélküli más társadalmakban.” (204. o.)

Családfőként az apa, amikor a rosszhírű fiának azt mondja, hogy „ne jöjjön többet

haza”, és elkergeti, akkor azt a kötelességet teljesíti, hogy elkerülje, hogy ez a rossz hír más családra is átkerüljön, és a saját családjára is veszélyessé váljon. Még ha szíve mélyén nem gondolja is komolyan, akkor is így tesz. Az így nevelt fiúnak magának kell gátat vetnie rossz hírének, és fájdalmasan megtanulja, hogy nem háríthatja másra a felelősséget. A japánok felelősségteljes viselkedése, ahogy Benedict mondja, így csiszolódik.

Ez maga a szegény kultúrájának megfelelő nevelés, és annak eredménye. Ezért Japánban nincs királynő, aki kitüntetne valakit, akit más országok kalózkodással vádolnak, csak mert kincseket szerzett országának. Inkább az a jellemző, hogy amikor a külföldről beható eszméket a hatalomra veszélyesnek érzik, az országot bezárják, és még a külföldön élő honfitársaikat is kizárják. A tulajdonképpeni konklúzió című alfejezetben azt mondtam, hogy „a japán típusú szegénykultúra eredetileg békés kultúra”, és itt érdemes ezt újra megemlíteni. Nem szabad elfelejteni, hogy Japán kultúrája a békéért esetenként félelmetes árat követel.

## BENEDICT TÉVEDÉSE

Benedict is ember, ezért ő sem tévedhetetlen. A Krizantém és kardban is van egy tévedés, ahol érvelése kis korrekcióra szorul. Ez azonban nem olyan súlyos, hogy hatással lenne a Krizantém és kard egészének értékére. Ettől még olyan nagyszerű tudományos eredményekben bővelkedő mű, amilyenell csak ritkán találkozunk.

A japánok a vereség után című 13. fejezetben Benedict arról ír, hogy 1905-ben Port Arthur feladásakor a japán hadsereg udvariasan bánt a legyőzött oroszokkal. A történeti háttér értelmezésekor azonban Benedict elkövetett egy hibát, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni. Ez a rész így kezdődik:

Japán egy nagyhatalom felett aratott győzelmében megmutatta, hogy egy győztes is gondosan elkerülheti a legyőzött ellenség megalázását, amikor az végül leteszi a fegyvert, ha nem úgy tekinti, hogy az a nemzet gúnyolódott rajta. Van egy híres fénykép, amit minden japán ismer arról, amikor 1905-ben Port Arthurnál az orosz hadsereg megadja magát. A fényképen az oroszok kardot viselnek. A győzteseket és a legyőzötteket csak az egyenruhájuk alapján lehet megkülönböztetni, hiszen az oroszokat nem fosztották meg fegyvereiktől. (227-228. o.)

A Nogi tábornok és Stoessel tábornok úriemberekhez méltó találkozásáról szóló anekdota bemutatása után így írt:

Azt mondták, hogy a japánok megváltoztak az oroszok fegyverletétele és a Fülöp-szigetek megszállása közti években, például amikor az egész világ megismerte fékezhetetlen rombolási ösztönüket és kegyetlenségüket. Azonban a japánok szélsőségesen helyzetfüggő etikájával rendelkező ember nem szükségszerűen erre a következtetésre jut. Először is, az ellenség nem kapitulált Bataan után; csak helyi fegyverletétel volt. Még amikor a japánok megadták magukat a Fülöp-szigeteken, a japán hadsereg akkor is tovább harcolt. Másodsor, a japánok soha nem tekintették úgy, hogy az oroszok „megsértették” őket a század első éveiben, ellenben minden japánt úgy neveltek az 1920-30-as években, hogy az Egyesült Államok politikájáról azt tartsák, hogy az „nem sokra becsüli Japánt”, vagy az ő szavaikkal „ürülékként bánik Japánnal”. Ez volt Japán reakciója a kirekesztő határozatra és a szerepre, amit az Egyesült Államok a portsmouthi békeszerződésben és a fegyverzetcsökkentő egyezményekben töltött be. A japánokat arra biztatták, hogy ugyanígy vélekedjenek az Egyesült Államok növekvő gazdasági szerepéről a Távol-Keleten és a világ nemfehér lakosságával szembeni faji hozzáállásunkról. Vagyis az oroszok feletti, majd a Fülöp-szigeteken az Egyesült Államok felett aratott győzelem Japán viselkedésének két leginkább szembenálló aspektusát jelzi: amikor a sértések közrejátszanak, és amikor nem. (228-229. o.)

Az állítás, hogy „a japánok soha nem tekintették úgy, hogy az oroszok »megsértették« őket a század első éveiben”, nem helyes. Valamivel a 20. század kezdete előtt Japán nagyon is erős „sértést” szenvedett el Oroszországtól. Az 1895-ös japán-kínai háborút lezáró simonoszeki békeszerződést aláírták ugyan, de Oroszország, Franciaország és Németország közbeavatkozott, és azt követelte, hogy a Japánnak átengedett Liaotung-

félszigetet adják vissza. És ez még nem minden. Oroszország Kína meggyengülését kihasználva ezt a félszigetet – mely magában foglalta a számára értékes jégmentes kikötőt, Port Arthurt és Daliant – megszerezte saját magának. Ezt látva a japánok akkoriban úgy érezték, hogy „ürülékként bánik Japánnal”. A közvélemény forrongott, azonban Japánnak akkoriban nem volt annyi ereje, hogy szembeszálljon Oroszországgal. Ezután a japánok a „kitartás és eltökéltség” mottója alapján éltek. Nem túlzás azt állítani, hogy a 10 évvel későbbi japán-orosz háborúban a japánok élénk harci kedvének jelentős része innen ered. Különös, hogy Benedict, aki elvileg széleskörű ismeretekkel rendelkezett, ezt figyelmen kívül hagyta.

A háborúban a hadifoglyokkal való bánásmód nem volt annyira egyszerű, mint ahogy azt a Krizantém és kard leírja. A nyugati országok elvben betartották az 1864-es genfi egyezményrel kezdődő, a háborúval kapcsolatos nemzetközi egyezményeket. A 19. század végén, a 20. század elején élő japánok úgy igyekeztek növelni az ország tekintélyét, hogy minden nyugati országot példaként véve odafigyeltek arra, hogy ne sértsék meg azok érzéseit. Mind a japán-orosz háborúban, mind az első világháborúban, amikor a kínai Qingdaoban támaszpontot létrehozó németekkel harcoltak, az elfogott ellenséges katonákkal bizonyos határok között nagyon humánusan bántak. A hadifoglyok magatartása is visszafogott volt, és anekdoták maradtak fenn a tábor környékén élőkkel való jó kapcsolatokról. Ezután azonban nemcsak Japánban, hanem az egész világon óriási változás következett be a gondolkodásban.

Például egy második világháború után készült amerikai filmben, A nagy szökésben egy amerikai azt mondja, hogy a fogságba esett katona utolsó kötelessé-

ge, hogy megszökjön, és minél több ellenséges katonát távolítson el a frontról. Az első világháborúig az ilyen gondolkodás nem volt jellemző. Megszületésének hátterében az áll, hogy magának a háborúnak a minősége változott meg. Régen a háborúban a katonák harcoltak. Érdeemes megnézni Nacume Szószeki Fűpárna című regényét, melyet a japán-orosz háború alatt írt. Ebből megtudhatjuk, hogy miközben Japán először háborúzott egy európai nagyhatalommal, és amely háborúnak az ország léte volt a tétje, az anyaországban a legtöbb ember ugyanúgy élte mindennapjait, mint korábban.

Azonban azok az emberek, akik átéltek az első világháborút, úgy érezték, hogy egy ország, amely nem tud szembenézni a totális háborúval, nem képes felemelkedni. Vagyis úgy vélték, hogy az átlagemberek tevékenysége, mint például a parasztok földműves munkája, szintén a háború egy részét képezi. Továbbá fejlődött a haditechnika, és természetessé vált az olyan ellenség megölése, akinek az arcát nem is látják közelről. A repülőgépek fejlődése a frontvonalától távol eső területeket is hadszínterré változtatta. A válogatás nélkül nagy tömegeket elpusztító fegyverek kifejlesztésével a nem harcolók megölését tiltó nemzetközi egyezményből csak egy darab papír lett. Ha azzal foglalkozunk, hogy a japán-orosz háború és a második világháború között megváltozott a japán katonák viselkedése, akkor figyelembe kell venni az egész világra kiterjedő ilyen változásokat is.

Azonban ez a Krizantém és kard értékét nem csökkenti jelentősen. A fentiekkel csupán annyit akartam mondani, hogy az 1905-ben, illetve az 1930-40-es években történtek közti különbséget nem elégséges pusztán a sértés vagy annak hiányának szempontjából



magyarázni, nem pedig azt, hogy ne lehetne a szégyen kultúrája felől megközelíteni. Ezt könnyen megérthetjük, ha meggondoljuk azt, amit Benedict A név megtisztítása című 8. fejezetben mond.

A japánok máshonnan származtatják agressziójukat. Hihetetlen szükségük van rá, hogy a világ tisztelje őket. Azt látták, hogy a katonai erő a nagyhatalmaknak tiszteletet szerzett a világban, és nekiláttak, hogy ők is egyenrangúak legyenek velük. Kegyetlenségben mindenkin túl kellett tenniük, mivel erőforrásaik kicsik voltak, technológiájuk pedig kezdetleges. (139. o.)

A 8. fejezetben nem esik szó a szégyen kultúrájáról, de világos, hogy az, hogy „szükségük van rá, hogy a világ tisztelje őket”, szoros kapcsolatban áll ezzel. A japánok számára az a fontos, hogy „tiszteljék őket”, és például a japán-orosz háborúban ezért tartották be a nemzetközi egyezményt. Azonban a fejlett nyugati országok már korábban is rossz példával szolgáltak. Afrikába és Ázsiába való behatolásuk egyértelműen tisztességtelen eszközök eredménye volt. Az 1900-as boxerlázadáskor a fejlett országok katonái a szabályosan viselkedő japán katonák szemé láttára, kényükre-kedvükre erőszakolták meg és rabolták ki a kínaiakat. Az első világháborúban a fejlett országok közötti háborúban megtörtént a nemzetközi egyezmény elveinek megsértése, a mérgező gázok használata, a tengeralattjárók válogatás nélküli támadása. Ezért a japánok, nehogy ürügyet szolgáltatassanak arra, hogy lenézzék az országukat, még illemtudóbban viselkedtek. Azonban amint megnyílt az út a fent leírt felfogás előtt, a japánok gyorsan átvették a nagyhatalmak „becstelen” oldalát. Az első világháború leleplezte, hogy még a fejlett országok között sem működik megfelelően a nemzetközi egyezmény. Ha ez így van, akkor „a kegyetlenségben rajtuk is túl tevő” eszközök használata nem szégyen. Ez a felfogás végül a háború elvesztésének nagy szégyene által megdőlt, de addig a szégyen kultúrájával semmilyen ellentmondásban nem álló, teljesen természetes dolog volt.

Tehát Benedict felfedezésére, hogy a japán kultúra a szégyen kultúrája, a fenti tévedés nincs mély hatással. Csak annyiban tévedett, hogy a 20. század eleji japán-orosz háborúban nem játszott közre a sértés.

## EPILOGUS

### FIATAL OLVASÓK, SZÁRNYALJÁTOK TÚL A KRIZANTÉM ÉS KARDOT.

AMÁSODIK VILÁGHÁBORÚ alatt gyakran idézték a Szonsi <sup>[92]</sup> híres szavait, hogy „ha ismered őt és magadat, nem veszítesz”, ezért még az általános iskolások is ismerték. Azonban a japán katonák és politikusok a valóságban mindössze annyit tettek, hogy kémeket küldtek a konzulátusi dolgozók közé, és megtudták a Pearl Harbor-i támadást megelőző napon az ott állomásozó flotta összetételét. Ezzel szemben az amerikai kormány összegyűjtötte a Benedicthez hasonló legjobb antropológusokat, akik részletesen kutatták az ellenséges országok, nemcsak Japán, Németország és Olaszország, hanem Nyugat-Európa, Kelet-Európa, Délkelet-Ázsia és Kína kulturális sajátosságait is. Nem tudom, hogy az amerikai kormány befolyásos személyiségei olvasták-e a Szonsit, vagy sem, mégis jobban megértették a háború lényegét, mint a japánok, akiknek egyfolytában ezt szajkózták. A japánok a 20. században úgy háborúztak, hogy nem tudták, hogy mit jelent ismerni az ellenséget és magunkat, és veszítettek.

Nem a klasszikusok elolvasása a fontos – a Krizantém és kard is egyike a klasszikusoknak –, hanem hogy magunkévá tegyük azok lényegét. Aki ezt nem teszi, vagyis aki „olvassa Konfucius írásait, de nem ismeri azokat” <sup>[93]</sup>, az semmiben sem lesz sikeres. Ugyanis az ilyen ember nemcsak a klasszikusoknak nem tudja megragadni a lényegét, hanem semminek sem.

Azonban nem minden japán ilyen. Ebben az országban is vannak, akik Benedicthez hasonlóan szemlélik a világot. Bár csak kevesen végeznek olyan hatalmas munkát, mint ő, de Önök között is bizonyára vannak, akik képesek megérteni az eredményeit és továbbfejleszteni azokat. Azt szeretném, ha ők és a fiatalok még többet tanulnának.

A 20. századi japánok nem tanultak eleget. Hiába írt Benedict olyan nagyszerű könyvet, mint a Krizantém és kard, fél évszázadon keresztül szinte senki nem akadt, aki felismerte volna az igazi értékét. Ez a tanulás megbocsáthatatlan hiánya. Annak érdekében, hogy ennek véget vessünk, újra kell gondolnunk azt a felfogást, mely szerint a tanulás az, ami által válaszolni tudunk a vizsgakérdésekre. Amíg ezt így gondoljuk, addig nem tudjuk megismerni sem az ellenséget, sem magunkat, és ha harcolunk – nemcsak a fegyveres harcban, hanem a politikában, a gazdaságban és a kultúrában is kell harcolni –, veszíteni fogunk. A 21. században a harc a tanult eredmények ütköztetése. A probléma, amit ebben a harcban meg kell oldani, teljesen más, mint egy vizsgakérdés. Akik olvasták a Krizantém és kardot, azok jól tudják ezt.

A tanulással kapcsolatban szabaduljunk meg a „térképtől”! A munkahelyen vagy a családban helyes lehet a „térképre” való hivatkozás, de a tudományban a „térkép” használhatatlan. A 20. századi emberek ragaszkodtak a „térképhez”, ezért nem értették meg a Krizantém és kardot. Szabaduljunk meg a „térképtől”, és úgy tanuljunk! Ha így teszünk, akkor lesz Önök között olyan, aki túlszárnyalja majd a Krizantém és kardot. Ezt várom Önöktől.

## SZÓJEGYZÉK [\[94\]](#)

a i : szeretet; szűkebb értelemben egy magasabb rangú személy szeretete alárendeltje iránt,

arigató: köszönöm; „milyen nehéz dolog”.

buraku: nagyjából tizenöt házból álló falucska; egy falu kerülete.

busidó: „a szamuráj útja”. Ebben a században elterjedté vált kifejezés a hagyományos japán viselkedés megnevezésére. Doktor Nitobe Inazo a Bushido, The Soul of Japan című művében busidóként említi az alábbi erényeket: becsületesség vagy igazság, bátorság, jóindulat, udvariasság, őszinteség, becsület, hűség és önfegyelem.

csú: hűség a császárhoz.

daimjó: feudális nagyúr.

dónen: kortársak.

dzsicsó: önbecsülés; megfontoltság. „A dzsicsó megkésztetése dzsicsóval”: abszolút mértékben megfontoltnak lenni,

dzsín (ugyanazzal a karakterrel írva, mint a kínai zsen): a kötelező erkölcsi törvényen kívül eső kötelezettség. Részletesen lásd „ismerni a dzsint” a 6.

fejezet 2. lábjegyzetében,

dzsingi (a dzsín változata): a kötelező erkölcsi törvényen kívüli kötelezettség,

dzsiriki: „saját erő”; lelki gyakorlat, mely kizárólag az egyén saját fegyelmezett emberi erejétől függ. Lásd tariki.

dzsúdó: a dzsiudzsicu egyik formája, japán birkózás, dzsiudzsicu: japán birkózás, eta: a páriák osztálya a Meidzsi előtti időszakban.

gésa: speciális művészi képzésben részesült, magas presztízsű szórakoztató hölgy,

gi: igazságosság.

gimu: a japán kötelezettségek egy kategóriája. Részletesen lásd a táblázatot a 6. fejezetben.

giri: a japán kötelezettségek egy kategóriája. Részletesen lásd a táblázatot a 6. fejezetben.

go: az űrtartalom egyik mértékegysége; kevesebb, mint egy pohár,

hadzsi: szégyen.

harakiri v a g y szeppuku: a szamuráj törvénynek megfelelően elkövetett

öngyilkosság. [\[95\]](#)

hisztéria: idegesség és labilitás. Általában nőkre vonatkozóan használják.

inkjo: az aktív élettől való formális visszavonulás.

isszei: Japánban született, Amerikában élő japán. Lásd niszei.

issin: helyreállítás, visszatérés a múltba. A Meidzsi-restauráció egyik jelszava.

kabuki: népi színdarab. Lásd nó.

kagura: sintó szentélyekben előadott hagyományos tánc.

kami: fej, forrás. Az istenség sintó kifejezése.

kamikaze: „isteni szél”. A szélvihar, ami a 13. században visszafordította és

felborította Dzsingisz kán betörő hajóhadát. A második világháború öngyilkos repülőpilóta egységeit Kamikaze Alakulatoknak nevezték.

katadzsikenai: köszönöm; „megsértettek”.

ki no doku: köszönöm; „milyen mérgező érzés”.

kinsin: megbánás. A visszavonulás időszaka, hogy „eltávolítsák a test rozsdáját”,  
kó: gyermeki odaadás.

kóan: a Zen irányzat által feltett kérdések, melyekre nincs racionális válasz,

kó on: a császárral, az állammal szembeni kötelezettségek, magokoro: „őszinteség”,

makoto: „őszinteség”.

Meidzsi-kor: Meidzsi császár uralkodásának időszaka, 1868-1912. A modern kor kezdetét jelenti Japánban,

moxa: egy bizonyos növény porrá zúzott levele, melyet gyógyító célzattal kúp formában a bőr felszínén égetnek el. Gyógyítja a kisebb betegségeket és az engedetlenséget.

muga: a figyelő én kirekesztése, melyet a gyakorlást végzők érnek el.

narikin: nouveau riche. „A királynőt támogató paraszt” (sakk).

nirvána (szanszkrit): a lélek végső felszabadulása a vándorlás alól, a nemlét állapota; az isteniben való feloldódás,

niszei: Amerikában született, második generációs japán. Lásd isszei.

nó: klasszikus színdarab. Lásd kabuki.

nusi: úr.

on: az elszenvedett kötelezettségek kategóriája. Részletesen lásd a táblázatot a 6. fejezetben,

oja: szülő(k).

rónin: samuráj csatlós a középkorban, aki megszégyenülés, illetve az ura halála vagy megszégyenülése miatt gazdátlaná vált.

szaké: rizspálinka, a japánok fő alkoholtartalmú itala.

szamuráj: harcos, két kardot viselő férfi a középkorban. Alatta álltak a közemberek: a parasztok, a kézművesek és a kereskedők,

szatori: buddhista megvilágosodás.

szeppuku vagy harakiri: a has felvágásával elkövetett öngyilkosság. A középkorban a samurájok és a nemesek kizárólagos kiváltsága volt.

sógun: Japán tényleges vezetője a Meidzsi előtti időkben. Örökletes tisztség volt, amíg a család meg tudta őrizni hatalmát. Mindig a császár ruházta fel hatalmával.

sújő: önfegyelem; lelki gyakorlat.

szonnó dzsói: „tiszteld a császárt és üldözd el a barbárokat (nyugatiakat)”. A Meidzsi-restauráció egyik jelszava

szumimaszen: köszönöm; „nem ér véget”.

szutra (szanszkrit): párbeszéd és aforizmak rövid gyűjteménye. Gautama Buddha követői írtak ilyen szutrákat koruk (Pali) társalgó stílusában,

tai szecu: „magasabb törvény”.

tarik: „mások segítsége”. Lelki áldás, ami a jóindulat kifejezése. Lásd dzsiriki.

tonari gumi: öt-tíz családból álló kis szomszédi csoport.

jóga (szanszkrit): az aszketikus filozófia és gyakorlat egy formája, mely Indiában a történelem legkorábbi időszakától elterjedt volt.

zaibacu: nagy üzlet; a gazdasági hierarchia befolyásos tagjai.

Zen: Kínából bekerült buddhista irányzat, mely a 12. századtól jelentős Japánban. Az uralkodók és a harcosok magasabb osztályú kultusza volt, és még mindig különbözik a hatalmas létszámú, nagy tariki buddhista irányzatoktól.

zsen (kínai): jó emberi kapcsolatok, jóindulat.

Ruth Fulton Benedict (1887-1948)

New Yorkban született. 1923-ban a kulturális antropológia egyik atyjaként számon tartott Franz Boas tanítványaként szerzett PhD-t a Columbia Egyetemen. Elméletei jelentős hatást gyakoroltak a kulturális antropológia későbbi fejlődésére, különösen a kultúra és a személyiség vizsgálata területén. Benedict a kulturális relativizmus híveként az emberiség sokszínűségét és a tolerancia szükségességét hangsúlyozta műveiben.

Mori Szadahiko (1932

[1]

Nekem is csak Huseby-Darvas Éva és Hofer Tamás révén vált lehetővé, hogy azokhoz hozzájussak. Önzetlen segítségüket ezúton is köszönöm.

[2]

Benedict itt az angol *democracy* szó japános kiejtésére utal (a ford.).

[3]

Tódzsó Hideki (1884-1948): a szárazföldi erők főparancsnoka (a ford.).

[4]

*Washington Post*, 1945. október 15.

[5]

Egy nara kori kortárs krónikából idézi Sir George Sansom, *Japán: A Short Cultural History*. 131. o.

[6]

Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State*, 17. o. 12. jegyzet.

[7]

Borton, Hüge, *Peasant Uprising in Japan in the Tokugawa Period*. Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2nd Series, 16 (1938).

[8]

Wilson, James, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean performed in the year 1796, 1797 and 1798 in the ship Duff*. London, 1799, 384.o. Idézi Edward Winslow Gifford, Tongan Society. Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 61. Hawaii, 1929.

[9]

Norman, uo. 96. o.

[10]

Egy japán szerzőtől idézve, aki észrevételeit Raron Kaneko, a megfogalmazók egyikének kijelentéseire alapozza. Lásd Norman, uo. 88. o.

[11]

Embree, John F., *The Japanese Nation*, 88. o.

[12]

Kormos István ford. In: *William Blake versei*. Európa Könyvkiadó Budapest, 1976.

[13]

Norman, i. m. 131. Ez a fejtegetés Norman tanulmányos elemzésén alapszik.

[14]

Uo. 125.

[15]

Ueda professzort idézi Miriam S. Farley, *Pigmy Factories*. Far Eastern Survey, VI (1937), 2.

[16]

Nacume Szószeki (2003) *A kölyök*. (Ford. Vihar Judit) Balassi Kiadó, Budapest 85-86. o.

[17]

*Dokuments of Iriki*, 1929, 380. o. 19. jegyzet.

[18]

Az „ismerni a *dzsint*” kifejezés használatakor a japánok valamivel közelebb állnak a kínai használathoz. A buddhisták arra buzdítják az embereket, hogy „ismerjék a *dzsint*”, és ennek a jelentése: kegyesnek és jóindulatúnak lenni. Azonban ahogy a japán szótárak mondják, „a *dzsin* ismerete inkább az ideális emberre utal, mintsem cselekedetekre”.

[19]

Nohara, K., *The True Face of Japan*. London, 1936, 45. o.

[20]

Lory, Hillis, *Japan's Military Masters*, 1943, 40. o.

[21]

A *kó on* szóösszetételben szereplő *kó* császárt jelent, ami nem tévesztendő össze az eddig már többször is szereplő gyermeki odaadást (szülők és ősök iránti kötelességet) jelentő *feóval*. Ezeket a japán nyelv különböző írásjelekkel jelöli.

[22]

Idézi Kanichi Asakawa, *Documents of Iriki*, 1929.

[23]

Nogucsi Hidejo (1876-1928) bakteriológus, a szifilisz kutatásával foglalkozott.

[24]

Áttekintésért lásd *The Japanese: Character and Morale* (sokszorosítva). Ladislas Farago készítette a Committee for National Morale számára, 9 East 89th Street, New York City.

[25]

Markino, Yoshio, *When I was a Child*, 1912, 159-160. o. Kiemelések az eredeti szöveg szerint.

[26]

Nitobe Inazó (1862-1933): eszmetörténész, angol nyelven írt könyvet a busidóról.

[27]

Nitobe, Inazo, *Bushido, The Soul of Japan*, 1900, 83. o.

[28]

Okakura, Yoshisaburo, *The Life and Thought of Japan*. London, 1913, 17. o.

[29]

<sup>6</sup> Norman, E. H. i. m. 44-45, 85. o.

[30]

i. m. 45. o.

[31]

Lowell, Percival, *Occult Japan*, 1895, 106-121. o.

[32]

Watson, W. Petrice, *The Future Japan*, 1907.

[33]

How the Jap Army Fights. *Infantry Journal* (1942) Penguin Books, 54–55. o.

[34]

Eckstein, G., *In Peace Japan Breeds War*, 1943, 153. o.

[35]

Nohara, K., *The True Face of Japan*. London. 140. o. (Kiemelés a szerzőtől.)

[36]

Sansom, i. m., 1931, 51. o.

[37]

*Zsoltárok könyve* 51. 7.

[38]

Utalás Máté evangéliuma 25.32-33-ra: „És gyűjtetnek öeleibe minden népek, és elválasztja őket egymástól, mint az pásztor elválasztja az juhokat az kecskéktől. És állatja az juhokat jobb keze felől, az kecskéket pedig bal keze felől.” (A ford.)

[39]

Okuma, Sinenobu *Fifty Years of New Japan*. Angol változat, Huish, Marcus B. szerk., London, 1909,11:37.

[40]

He was sincerely glad to see me; He was sincerely pleased.

[41]

Hoyle: a kártyaszabályok kézikönyve. Edmund Hoyle (1672-1769) foglalta össze elsőként a whist kártyajáték szabályait. (A ford.)

[42]

Magyarul inkább a „saját súlynak” feleltethető meg. (A ford.)

[43]

Az eredeti szövegben „Miss Mishima” szerepel, de ezt a nevet a házassága után vette fel. (A ford.)

[44]

Mishima, Sumie Seo, *My Narrow Isle*, 1941, 107. o.

[45]

Veblen, Thorstein (1857-1929): neves amerikai közgazdász. (A ford.)

[46]

Santa Theresa de Jesus (1515-1582), Jüan de la Cruz vagy Juan de Yepezy Alvarez (1542-1591), a spanyol karmelita rend képviselői. (A ford.)

[47]

Ezt az egypontú (one pointed) kifejezést Szuzuki Daiszecu professzor használja *Essays in Zen Buddhism* című művében. Magyarázata szerint ez a szanszkrit „ekagra” fordítása, amely olyan állapotot fejez ki, amikor a szív egy helyre koncentrálódik. (A ford.)

[48]

Eliot, Sir Charles, *Japanese Buddhism*, 286. o.

[49]

Nukariya, Kaiten, *The Religion of the Samurai*, London, 1913, 197. o.

[50]

Uo. 194. o.

[51]

Eliot, Sir Charles, *Japanese Buddhism*, 186. o.

[52]

Idézi Steinilber, E.–Oberlin, *The Buddhist Sects of Japan*. London, 1938, 143. o.

[53]

Uo. 175. o.

[54]

Suzuki, prof. Daisetz Teitaro, *Essays in Zen Buddhism*, vol. 3, 318. o. (Kyoto, 1927, 1933, 1934).

[55]

Idézi Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, 401. o.

[56]

Kagawa, Toyohiko: *Before the Dawn*. 240. o.

[57]

Bacon, Alice Mabel, *Japanese Women and Girls*, 6. o.

[58]

Uo. 10. o.

[59]

Geoffrey Gorer szintén a japán végére szoktatás szerepét hangsúlyozza in: *Themes in Japanese Culture*, Transactions of the New York Academy of Science, vol 5. 106-124. o. 1943.

[60]

Az eredeti szövegben az angol *the baby's „nose being put out of pint”* kifejezés szerepel, ami nagyjából azt jelenti, hogy mások csodálatát valaki helyett magára vonja. (A ford.)

[61]

Sugimoto, Etsu Inagaki, *A Daughter of the Samurai*, Doubleday Page and Company, 1926, 15, 24. o.

[62]

Embree, John R, *Suye Mura*, 190. o.

[63]

Gorer, Geoffrey: *Japanese Character Structure*, sokszorosítva, The Institute for International Studies, 1943, 27. o.

[64]

Sugimoto, Etsu Inagaki, *A Daughte raf the Samurai*. Doubleday Page and Company, 1926, 20. o.

[65]

Uo. 92. o.

[66]

Embree, J. F. *Suye Mura*, 175. o.

[67]

Kami: isten (a ford.).

[68]

„Die a dog's death” (a ford.).

[69]

Nohara, Komakichi, *The True Face of Japan*. London, 1936, 50. o.

[70]

Az esetek a Rorschach-teszten alapulnak, melyeket doktor Dorothea Leighton háborús gyűjtőtáborban végeztetett japánokkal, és Frances Holter elemzett.

[71]

*A Daughter of the Samurai*, 135-136. o.

[72]

1945. augusztus 29-éről van szó. (A ford.)

[73]

Idézi Upton Close, *Behind the Face of Japan*, 1942, 136. o.

[74]

Lafadio Hearn (1850-1904): Görögországban született angol író, aki 1890-től Japánban élt. Megnősült, majd felvette a japán állampolgárságot. Japán neve Koizumi Jakumo. Angolul írt esszéket, elbeszéléseket Japánról. (A ford.)

[75]

<sup>4</sup> *Japan: An Interpretation*, 1904, 453. o.

[76]

Egy japán beszámolóból idézi Upton Close, *Behind the Face of Japan*, 1942, 294. o. Az orosz megadás e változatának nem kell szó szerint igaznak lennie, hogy kulturális jelentőséggel bírjon.

[77]

<sup>6</sup> *Time*, 1946. február 18.

[78]

1945. (A ford.)

[79]

12. századi legyőzhetetlen szamuráj hős (a ford.).

[80]

*Documents of Iriki. Illustrative of the Development of the Feudal Institution of Japan.*

[81]

Margaret M. Caffrey; *Ruth Benedict: Stranger in this Land*, University of Texas Press (1989) 237. o.

[82]

Benjamin L. Whorf; „Science and Linguistics”, *Language, Thought, and Reality – Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, (Edited by John B. Carroll) M.I.T. Press (1956) 212-214. O.

[83]

Kjógen: komikus népi játék (a ford.).

[84]

Heian-kor végi sógun (1138-1179) (a ford.).

[85]

Szó szerint „durva tea”. A tealevelek első és második szedése után megmaradt, kemény, száras levelekből főzött tea. (A ford.)

[86]

Körülbelül „vad, kegyetlen tea”, ami a japán kifejezés szó szerinti fordításának eredménye. (A ford.)

[87]

A dárdavetés egyik irányzata.

[88]

Edo végi konfucianus tudós (1793-1837) (a ford.).

[89]

Kortárs előadóművész, színész, rendező – extravaganciájáról elhíresült ünnepest személyiség.

[90]

1637-38-ban történt parasztfelkelés (a ford.).

[91]

Ferdinand de Saussure (1857-1913) svájci nyelvész által használt kifejezések (a ford.).

[92]

Szonbu, a kínai Tavasz és Ősz korszak (i. e. 770-438) hadtudósának harcászati könyve (a ford.).

[93]

Közmondás, körülbelül olyan ember, aki elolvassa a szöveget, érti annak tartalmát, de amikor azt a gyakorlatban kellene alkalmazni, az már nem sikerül neki (a ford.).

[94]

A japán szavak átírása a magyar helyesírás szabályait követi. A fogalmak értelmezése az eredeti mű szerinti módon történik, ami nem feltétlenül egyezik meg a ma elfogadott értelmezéssel.

[95]

A helyes kifejezés a szeppuku. A harakiri csak a külföldiek által, a kínai karakterek téves olvasatából adódóan használt szó. (A ford.)