

PIOTR SZAROTA

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
Warszawa

JAPOŃSKI UŚMIECH: ORIENTALISTYCZNA INWENCJA CZY SKRYPT KULTUROWY?

Pomiędzy orientalizmem a *nihonjinron*

Autorem pierwszej analizy japońskiego uśmiechu jest Lafcadio Hearn. Hearn to postać niezwykła — ten pół-Grek, pół-Irlandczyk przyjechał do Japonii w roku 1889 jako dziennikarz i autor dwóch powieści. Japonia oczarowała go i zafascynowała. Zaczął spisywać swoje obserwacje i analizy kulturowe, aby po paru latach wydać dwutomowe dzieło, które przyniosło mu rozgłos: *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Kiedy książka ukazała się na Zachodzie, Hearn był już obywatelem japońskim, żonatym z córką samuraja, podpisywał się Yakumo Koizumi. „Japończycy mówią o «złych twarzach» cudzoziemców” — pisał w swojej pierwszej wydanej w 1894 roku książce o Japonii. „Cudzoziemcy opowiadają z wielką pogardą o japońskim uśmiechu; podejrzewają, że kryje się za nim nie szczerość (...) tylko nieliczni, bardziej spostrzegawczy, widzą w nim tajemnicę wartą zbadania” (Hearn, 1976, s. 657).

Książka Hearna nie jest z pewnością książką naukową, widać w niej skłonność do sentymentalizowania rzeczywistości i zbyt pospiesznych uogólnień, słabość do forsowania niepewnych hipotez. Z dzisiejszej perspektywy widać jasno, że pomimo ogromu erudycji i obfitego materiału faktograficznego piarstwo Hearna odbija dwie tendencje charakterystyczne dla większości analiz dotyczących Japonii. Z jednej strony jest to celebrujący egzotykę mitycznego „Wschodu” orientalizm, z drugiej — przekonanie o wyższości i wyjątkowości japońskiej kultury.

Termin „orientalizm” wprowadzony został przez Edwarda W. Saida dla opisu popularnego na Zachodzie prądu myślowego, który usprawiedliwia oraz propaguje postawy uprzedzeń i wyższości w stosunku do mieszkańców części świata zwanej w zachodnim piśmiennictwie Orientem. W wydanej po raz pierwszy w 1978 roku książce *Orientalism*, Said (1991) koncentruje się na świecie arabskim; interesuje go zwłaszcza zasadnicze przewartościowanie, jakie dokonało się w zachodnim postrzeganiu „Orientu” na przełomie XVIII i XIX wieku. Wtedy właśnie Orient, który w wyobraźni Europejczyków stanowił ucieleśnienie bogactwa, przepychu, kulturalnego wyrafinowania, potęgi militarnej i nieokreślonej

tajemniczości, stał się nagle przeciwieństwem tych cech. Mieszkańcom Orientu zaczęto przypisywać lenistwo i intelektualny marazm, a jednocześnie porywczosć i uleganie namiętnościom. Orient stał się swoistym zaprzeczeniem Zachodu, miejscem symbolizującym to wszystko, czym na Zachodzie pogardzano.

Zachodnie myślenie i pisanie o Japonii wpisuje się w bogatą tradycję orientalistyczną. Jako pierwszy pisał o tym Richard Minear (1980). Zwraca on uwagę na trzy podstawowe elementy obecne w myśleniu orientalistycznym: 1) posługiwanie się abstrakcjami, takimi jak „kultura europejska” i „kultura orientalna”, 2) przekonanie o wyższości tej pierwszej, 3) przeciwstawianie dawnej wielkości kultury Orientu i jej obecnej degradacji. Wszystkie te trzy elementy odnajduje Minear w zachodnim piśmiennictwie poświęconym kulturze japońskiej.

Jednak wbrew temu, co pisze Minear (1980), wydaje się, że dyskurs orientalistyczny wcale nie jest jednolity, a Japonia znajduje w nim miejsce szczególne. Zwraca na to uwagę Pham (1999). Japonia, w przeciwieństwie do większości krajów azjatyckich, nie została nigdy skolonizowana, a na początku XX wieku stała się jedną z potęg militarnych i gospodarczych ówczesnego świata. Co więcej, w okresie II wojny światowej zagroziła bezpośrednio aliantom. Podziw miesza się więc w opisach Japonii i Japończyków ze strachem i pogardą, mamy tu do czynienia ze znacznie większą ambiwalencją i zniuansowaniem niż w wypadku opisów świata arabskiego. Z jednej strony widzimy zachwyt nad wyrafinowaniem kultury japońskiej, estetyką jedzenia, utrzymywaniem harmonii z naturą, mistyką buddyzmu zen, z drugiej — pogardę dla „konformizmu” Japończyków, strach przed ich „fanatyzmem”, „okrucieństwem” i „hipokryzją” (por. Rosen, 2000).

Znajdujemy tu jednak także elementy charakterystyczne dla szerszego dyskursu orientalistycznego: Japonia postrzegana jest jako przeciwieństwo Zachodu, a Japończycy jako dziwni i nieodgadnieni; zachwytowi nad przeszłością i tradycją towarzyszy nieodmiennie wielkie rozczarowanie modernizacją. Te wątki widoczne są również w mniejszym lub większym stopniu w dziełach Hearn.

Orientalizm nie jest jednak jedynym problemem, z którym spotykamy się, pisząc o Japonii. Mało jest kultur, które opisywane były z równą konsekwencją jako specyficzne i zupełnie odrębne od reszty świata, co nader często owocuje swoistą mitologizacją rzeczywistości. Powstało nawet pojęcie *nihonjinron*, odnoszące się do ideologii kulturowego nacjonalizmu, którego misją jest podkreślanie i ugruntowywanie założeń o kulturowej wyższości kultury japońskiej (Burman, 2007). Można powiedzieć, że ideologia *nihonjinron* stanowi swego rodzaju odwrócenie założeń orientalistycznych i jest odpowiedzią na etnocentryzm, obecny (często nawet współcześnie) w zachodnich rozważaniach na temat Japonii.

Problem nie jest nowy, ale zaczęto go analizować stosunkowo niedawno (Gjerde, Onishi, 2000; Sugimoto, 1997). Co ciekawe, jest to przypadek dotyczący nie tylko samych Japończyków, ale również wielu piszących o Japonii zachodnich autorów. Poszukując wyróżników „japońskości” pisze się na przykład o tym, że wszyscy Japończycy posiadają pewne specyficzne cechy czy właściwości, nie bio-

racę pod uwagę, że występują tu znaczne różnice między jednostkami. Zakłada się ponadto, że cechy te występują wyłącznie lub niemal wyłącznie wśród Japończyków i że występowały zawsze, niezależnie od kontekstu społeczno-historycznego.

Traktowanie kultury jako homogenicznej całości i programowy ahistoryzm przypomina do złudzenia praktykę antropologii kulturowej rozpowszechnioną w pierwszej połowie XX wieku, obecnie jednak traktowaną jako anachroniczną. Kiedyś przedmiotem zainteresowania antropologów były przede wszystkim małe, z reguły izolowane społeczności, które wydawały się jednorodne w swoim „spętaniu” wzorami kulturowymi i „zawieszone w czasie”. Wojciech J. Burszta (2004, s. 33) określa obowiązującą wtedy koncepcję kultury mianem „rafy koralowej”, ponieważ „to, co raz w niej zostało zakumulowane, przechowywało się w stanie nienaruszonym”. „Margaret Mead, wracając w swoje ukochane strony po dwudziestu latach, spotkała już innych ludzi, następne pokolenia, ale nie miała wątpliwości, że obcowała nadal z «kulturą Samoa» jako społeczną ciągłością wzorów uczestniczenia w życiu społecznym (...). Niewiele było tutaj miejsca na transformację, przypadkowość, innowacyjność, niepewność i sprzeczności. W bycie totalnym zniewolenie matrycą wzorców myślenia i działania zdawało się pełne”. Japonia — kontynuuje wywód Burszta (2004, s. 34), jest jednak nowoczesnym, złożonym i klasowo zróżnicowanym społeczeństwem, które wbrew temu, co się często pochopnie zakłada, nie jest również jednorodne etnicznie.

Podsumowując te rozważania, trudno nie dojść do niewesołej refleksji, że pisanie o kulturze Japonii jest dzisiaj nieporównanie trudniejsze niż sto, a nawet 50 lat temu, a kto wie, czy w ogóle możliwe. Czy nie lepiej więc odłożyć pióro, niż narazić się na miazdzącą krytykę? Niewątpliwie byłoby to znacznie prostsze, można jednak spróbować przynajmniej częściowo obejść piętzące się tutaj problemy. W swojej krytyce poświęconych Japonii studiów psychologicznych Per Gjerde (2001) zwraca uwagę, że podstawowym błędem popełnianym przez autorów jest brak rozróżnienia pomiędzy poziomem wartości kulturowych a faktycznym zachowaniem współczesnych Japończyków. Tymczasem wartości kulturowe, często nie pozbawione konotacji ideologicznych (np. nacjonalistycznych), mogą tylko w niewielkim stopniu odzwierciedlać to, co Japończycy odczuwają i robią na co dzień. Nawet jeśli związek pomiędzy wartościami a zachowaniem wydaje się wyraźny, nie należy przyjmować tego *a priori*, lecz dokładnie zbadać.

W artykule tym będę się więc starał o ostrożność przy formułowaniu uogólnień na temat zachowania; moim celem jest przywołanie japońskich wartości i norm, które mogą wyjaśniać tradycyjne funkcje uśmiechu w tej kulturze.

Twarz i komunikacja niewerbalna

Uśmiech jest charakterystycznym i łatwo rozpoznawalnym wyrazem mimicznym spełniającym ważną funkcję komunikacyjną. Anna Wierzbicka (1995)

zakłada, że uniwersalnym przekazem, jaki niesie ze sobą uśmiech, jest zdanie: „W tej chwili czuję coś dobrego”. Nie interesuje jej, czy to „czucie” będzie szczere, czy udawane, bo nie zmienia to w niczym treści komunikatu, rdzeń również pozostaje ten sam, niezależnie od tego, jakie intencje mu przyświecają. Czy będzie to *appeasing smile* (nieobecny w języku polskim związek frazeologiczny — uśmiech uspokajający, łagodzący sytuację) czy *revengeful smile* (uśmiech będący zapowiedzią zemsty — przybliżonym polskim odpowiednikiem może być uśmiech złośliwy), rdzeniem komunikatu jest dobre samopoczucie nadawcy.

W pierwszym wypadku (*appeasing smile*) Wierzbicka (1999, s. 175-176) proponuje następujący komunikat:

- (a) nie chcę, abyś myślał(a), że w tej chwili czuję coś złego;
- (b) w tej chwili czuję coś dobrego;
- (c) nie chcę zrobić nic złego.

W wypadku *revengeful smile* sekwencja będzie następująca:

- (a) chcę ci zrobić coś złego (ponieważ ty zrobiłeś mi coś złego);
- (b) mogę to zrobić teraz;
- (c) z tego powodu czuję teraz coś dobrego.

Poszczególne kultury różnić się mogą od siebie pod względem sugerowanych sposobów wykorzystania uśmiechu w życiu społecznym. Wierzbicka bardzo wiele miejsca poświęca na przykład omówieniu znaczenia i funkcji uśmiechu w kulturze amerykańskiej. Zrozumienie kulturowych norm związanych z wykorzystywaniem uśmiechu w Japonii nie jest możliwe bez wcześniejszej analizy zasad związanych z komunikacją niewerbalną. Jeszcze w latach 60. Edward Hall (1984) zaproponował podział na kultury wysokiego i niskiego kontekstu. W komunikacji o wysokim kontekście niewiele trzeba wyrażać za pomocą słów, ponieważ większość informacji jest zawarta już w kontekście wypowiedzi. Ważne jest, kto z kim rozmawia, w jaki sposób to czyni i gdzie odbywa się rozmowa. Najprawdopodobniej więc uśmiech rzadko będzie tu traktowany jako sygnał społeczny, którego znaczenie może być niezależne od tła. Odwrotnie, w kulturach o niskim kontekście uśmiech interpretowany będzie raczej jako samoistny (pozytywny) komunikat, względnie niezależny od kontekstu, w jakim się pojawia.

Specyfikę komunikacji wysokiego kontekstu świetnie uchwycił Didier Cazal w esaju poświęconym kulturze koreańskiej. „Koreańczycy posiadają szczególnie rozwiniętą kulturową umiejętność pojmowania uczuć, emocji swych rozmówców. Koreańczyk (...) stara się uchwycić jedność, spójność w całym zachowaniu, mimo zewnętrznych pozorów, widocznej swobody na twarzy i w mowie. Wszelkie pęknięcie wizerunku będzie interpretowane ujemnie: źle ukryte oznaki nerwowości, skurcze twarzy, uśmiech z lekka usztywniony” — pisze Cazal (1996, s. 215-216).

Ta kulturowo rozwinięta umiejętność pojmowania emocji rozmówców, intuicyjnego uchwycenia wewnętrznego nastawienia partnera w danym momencie,

nazywa się w Korei *nunchi*. Przybliżonym odpowiednikiem koreańskiego *nunchi* jest japońskie *omoiyari*. *Omoiyari* oznacza przede wszystkim empatyczną umiejętność wyczuwania nastrojów oraz gotowość do zaspokajania niewypowiedzianych na głos życzeń i pragnień. Takie Sugiyama Lebra (1976) przywołuje anegdotę o mężu, który wracając do domu, zwraca uwagę na brak harmonii w stojącej przy wejściu kwietnej aranżacji. Na tej podstawie mężczyzna domyśla się, że coś musiało zmartwić jego żonę i próbuje zrozumieć, co zaszło. Domyśla się, że doszło do konfliktu z teściową, żonie nie wolno bowiem otwarcie krytykować zachowania matki męża, próbuje więc przekazać mu informacje drogą pośrednią.

Podstawą *omoiyari* jest wielka koncentracja na nieistotnych pozornie informacjach kontekstowych. Interpretacja czyjegoś zachowania opiera się właśnie na łączeniu ze sobą takich drobnych szczegółów. Dzięki *omoiyari* możliwe jest przeniknięcie poza fasadę konwencjonalnego uśmiechu. Jest to umiejętność, której brakuje ludziom Zachodu, dla których japońskie uśmiechy z reguły pozostają „zagadkowe”.

Różnica ta wynika w dużej mierze z innego podejścia do komunikacyjnej funkcji twarzy. W zachodniej psychologii, opartej głównie na amerykańskiej tradycji badawczej, przyjmuje się, że twarz ludzka jest najważniejszym obszarem komunikowania stanów emocjonalnych, może odzwierciedlać postawy, być ważnym źródłem informacji zwrotnych. Niektórzy badacze (por. Knapp, Hall, 2000) uznają, że stanowi najważniejsze po mowie źródło informacji w kontaktach międzyludzkich. „Prymat twarzy”, czyli tendencja do przypisywania jej większej uwagi niż innym kanałom komunikacyjnym, jest dobrze udokumentowany. Może to wynikać z naszych przekonań, że twarz mówi bardzo wiele o osobowości człowieka. Jest „zwierciadłem duszy” czy, jak pisał Szekspir: „istną tablicą, na której skryte rzeczy można czytać”.

Rzecznicy psychologii międzykulturowej (np. Markus, Kitayama, 1991) zakładają, że kolektywistyczne kultury Dalekiego Wschodu nastawione są na daleko idącą powściągliwość w wyrażaniu emocji i własnych pragnień, co wynika z żywotności tradycji konfucjańskiej. Powściągliwość ta nie polega jedynie na ograniczeniu bezpośredniości komunikacji słownej, ale również na ograniczeniu komunikacyjnego znaczenia twarzy.

Komunikacyjne znaczenie oczu i ust

Najtrudniej kontrolować ekspresję oczu, stąd właśnie one uważane są na Dalekim Wschodzie — w Chinach, Korei i Japonii — za nieporównanie ważniejsze źródło informacji niż mimika całej twarzy. Tylko oczy zdradzić mogą to, co człowiek myśli naprawdę. „To spojrzenie oczu uważane jest w Korei za zwierciadło duszy — pisze Didier Cazal (1996, s. 216). — Zgłębiać je, to to samo, co zagrażać prywatności,

wręcz uchybić czci. Twarz można badać tylko ukradkiem, nigdy w sposób ciągły (...). Patrzenie w oczy Koreańczykowi w sposób natarczywy wprawia go w zakłopotanie: jest to pogwałcenie jego duszy, wdarcie się w jego prywatność”.

Ta „wschodnia” koncentracja na oczach ma głęboki sens psychologiczny. Skurcz mięśni okołooocznych mówi nam na przykład, czy uśmiech, który obserwujemy, jest konwencjonalnym uśmiechem społecznym, za którym kryje się tylko zdawkowa uprzejmość, czy uśmiechem faktycznie angażującym pozytywne emocje. Autentyczna radość maluje się nie tylko wokół oczu, ale i w samych źrenicach. Gdy przeżywamy radość, źrenice rozszerzają się. W wypadku złości stają się mniejsze (Doliński, 2000).

Charakterystyczne, że Amerykanie i Japończycy w korespondencji za pośrednictwem Internetu używają innych emotikonów dla oznaczenia emocji. Konwencja amerykańska zaadaptowana została na całym Zachodzie, :-) oznacza tam zadowolenie (schematyczna uśmiechnięta twarz), zaś :-(to smutek. Japończycy na oznaczenie zadowolenia używają jednak zupełnie innego symbolu (^_^), inaczej też symbolizują smutek (;_). Widać tutaj, że o ile amerykańskie emotikony koncentrują się na okolicy ust, japońskie różnią się jedynie sposobem przedstawiania oczu: wesole albo zapłakane.

Podobne różnice, o czym autorzy już nie wspominają, występują w tradycyjnej ikonografii japońskiej, zgodnie z którą usta były wyobrażane w znacznym pomniejszeniu w stosunku do reszty twarzy. Konwencja ta wydaje się w Japonii ciągle żywa, o czym świadczy specyficzny sposób rysowania przez dzieci postaci ludzkich (por. LaVoy i in., 2001; Szarota, 2006) oraz stylistyka mangi, czyli bardzo swoistej, japońskiej odmiany komiksu, której początki sięgają XIII wieku (Perper, Cornog, 2002).

W mandze, jak również w jej animowanym odpowiedniku — anime, to właśnie oczy przekazują najwięcej informacji o przeżyciach i intencjach bohaterów. Jak píše znawca mangi, Frederik Schodt (1996, s. 49):

Gdy obcokrajowcy po raz pierwszy oglądają mangę, ich uwagę przykuwają proporcje twarzy, oczy wydają się nienaturalnie wielkie, kończyny tyczkowate, a długie blond włosy sugerują, że bohaterowie nie są Japończykami. Rzeczywiście przed okresem Meiji japońscy rysownicy ukazywali bohaterów z małymi oczami i wąskimi ustami; wraz z otwarciem na kulturę Zachodu i pojawieniem się nowych kanonów estetycznych, w rysunku zaczęły obowiązywać nowe proporcje.

Współczesna stylistyka mangi narodziła się pod koniec lat 50. zeszłego stulecia. Schodt twierdzi, że duże „europejskie” oczy jej bohaterów to wynik zachwiania kulturowej tożsamości Japończyków po przegranej wojnie i latach upokarzającej amerykańskiej okupacji. Choć wpływy zachodniej estetyki na kształtowanie się mangi są bezsporne (uważany za ojca współczesnej mangi Osamu Tezuka pracował przecież dla koncernu Disneya), powiększone oczy to jednak przede wszystkim konwencja, która pozwala najpełniej komunikować stany emocjonal-

ne postaci (Brophy, 1997; Perper, Cornog, 2002). Możliwości śledzenia (klatka po klatce) subtelnych zmian mimicznych daje przede wszystkim anime, manga posługuje się z reguły skrótem.

Różnice w symbolice emotikonów czy w obrębie zachodniej i japońskiej estetyki komiksowej wzbudziły zaniepokojenie psychologów. Wychodząc z założenia, że interpretując nastawienie czy stan emocjonalny drugiego człowieka ludzie posługują się specyficznymi dla danej kultury informacjami, Masaki Yuki, William Maddux i Takahiko Masuda (2007) postanowili sprawdzić, czy Japończycy i Amerykanie rzeczywiście różnią się pod względem częstości korzystania z oczu i ust jako sygnałów niewerbalnych. W swoim eksperymencie pytali o interpretację fotografii osób wyrażających zadowolenie i smutek, zdjęcia spreparowane zostały jednak w taki sposób, że górna część twarzy (oczy) i dolna (usta) wyrażały co innego. Wykorzystano następujące kombinacje: wesole oczy–neutralne usta, wesole oczy–usta w „podkówkę”, smutne oczy–neutralne usta, smutne oczy–uśmiechnięte usta, neutralne oczy–uśmiechnięte usta, neutralne oczy–usta w „podkówkę”. Okazało się, że uczestniczący w badaniu studenci amerykańscy częściej oceniali osoby z uśmiechniętymi ustami jako bardziej szczęśliwe niż studenci japońscy, niezależnie od tego, co wyrażały oczy. Z kolei studenci japońscy większą wagę przywiązywali do oczu; jeśli były „wesole”, oceniali osobę jako bardziej zadowoloną niż Amerykanie, niezależnie od kształtu jej ust.

Wyniki te uznać można za zbieżne z rezultatami uzyskanymi we wcześniejszym badaniu Davida Matsumoto (1989), w którym Japończycy byli zdecydowanie mniej skorzy niż Amerykanie do tego, by uznać, że przedstawione im na fotografiach uśmiechnięte osoby są szczęśliwe czy radosne (w tym wypadku prezentowane były zdjęcia nie poddane obróbce komputerowej). W jednym i drugim badaniu uśmiechnięte usta — które Amerykanom kojarzą się jednoznacznie z wyrażaniem pozytywnych emocji — traktowane są przez Japończyków jako znacznie mniej istotny komunikat.

Jeden, a nawet dwa eksperymenty nie przesądzą oczywiście sprawy, sądzą jednak, że to ważny głos w dyskusji o japońskich normach i wartościach kulturowych. Yuki i jego współpracownicy twierdzą, że ich badanie do pewnego stopnia wyjaśnia, dlaczego Japończycy postrzegani są przez Amerykanów jako nieemocjonalni czy nieodgadnieni w tym, co myślą i czują (*inscrutable*) — to bardzo częsty motyw „orientalistyczny”, wyraźny choćby w *Chryzantemie i mieczu* Ruth Benedict (2003). Wszystko wskazuje na to, że ludzie Zachodu mają skłonność do niedoceniań najważniejszego kanału informacji, jakim są w wypadku Japończyków oczy.

Warto zauważyć, że wyniki badania klóć się jednak z potoczną wiedzą odnośnie do tego, jak wygląda codzienna interakcja ludzi w krajach takich jak Korea, Japonia czy Chiny. Ludzie bardzo rzadko zaglądają sobie tam w oczy, podczas rozmowy skłonni są raczej spuszczać wzrok. Píše o tym Rie Hasada (1996) w swojej analizie zasad komunikacji niewerbalnej obowiązujących w Japonii. Zamiast w oczy, rozmawiające ze sobą kobiety zdają się spoglądać na swoje szyje,

mężczyźni zaś podziwiają sposób wiązania krawata. Autorzy omawianego badania zdają sobie sprawę z tego problemu; piszą że Japończycy, choć są w stanie dobrze rozpoznawać ukryte w twarzy „sygnały diagnostyczne”, niekoniecznie robią z tego użytek. Być może jest to motywowane chęcią zachowania społecznej harmonii.

Kulturowe skrypty japońskiego uśmiechu

Anna Wierzbicka zakłada, że każda kultura dysponuje zestawem „centralnych znaczeń”, które komunikowane są nieustannie zarówno poprzez język, jak i niewerbalnie, a więc również za pomocą uśmiechu. Znaczenia tego rodzaju mogą być uznane za swoiste „skrypty kulturowe”, które kierują zachowaniem ludzi w danej społeczności. Pojęcie skryptów zaczerpnięte zostało z psychologii (Schank, Abelson, 1977), lecz tutaj uzyskało nowe znaczenie; w tym ujęciu są to zindywidualizowane scenariusze zachowania, odzwierciedlające specyficzne wartości kulturowe. Różne skrypty kulturowe mogą na przykład zachęcać do uśmiechu i swoście uzasadniać jego wykorzystywanie w tak odmiennych tradycjach jak polska, japońska czy amerykańska.

Zdaniem Wierzbickiej (1997) — kulturę japońską opisać można najlepiej przy pomocy siedmiu słów-kluczy, które nie poddają się przekładowi na inne języki: *amae*, *enryo*, *wa*, *on*, *giri*, *seishin* i *omoiyari*. Sądzę, że w wypadku uśmiechu kluczowe znaczenie będzie miała analiza wartości związanych z *wa*, które stoją u podstaw japońskiej organizacji społecznej. W zachodnich analizach poświęconych Japonii *wa* tłumaczone jest z reguły jako harmonia. Wierzbicka podkreśla, że chodzi tutaj przede wszystkim o harmonię w obrębie własnej grupy, poczucie jedności i całkowitej solidarności z innymi. *Wa* musi mieć oczywiście swoją cenę, implikuje przedkładanie dobra grupy nad własne interesy, jest więc kwintesencją kulturowego kolektywizmu. Ktoś, kto będzie łamał grupowe normy, obstawał przy własnym zdaniu, musi liczyć się z wykluczeniem, jak głosi japońskie powiedzenie: „Gwóźdź, który wystaje, zostanie przybity”.

Tego rodzaju antyindywidualistyczne nastawienie budzi na Zachodzie z reguły skojarzenia z totalitarnym podporządkowaniem i bezrefleksyjnym konformizmem. Stąd właśnie orientalistyczne wyobrażenia o Japończykach jako niezdolnych do refleksji „bezdusznych robotach”, a w najlepszym wypadku „pracowitych mrówkach”, podporządkowanych całkowicie celom swojej organizacji (por. Rosen, 2000). *Wa* nie implikuje jednak niczego takiego. Wierzbicka zwraca uwagę, że harmonia jest tutaj wartością idealną, do której się dąży, a nie czymś, czego się za wszelką cenę broni. Proponuje też, aby zamiast o naładowanym negatywnymi konotacjami konformizmie, mówić o konsensusie, który jest wynikiem nie nacisku czy siłowej konfrontacji, lecz kompromisu.

Edwin Reischauer twierdzi, że Japończycy próbują osiągnąć *wa* poprzez „subtelny proces wzajemnego zrozumienia, niemal intuicyjnie, a nie poprzez precyzyj-

na analizę przeciwnych racji albo rozstrzygające decyzje, niezależnie czy byłyby podejmowane przez jednego człowieka, czy głosy większości”. „Ostatecznym celem jest konsensus, ogólne porozumienie, które ma być udziałem wszystkich — kontynuuje Reischauer. — Dekrety wydawane przez jednego człowieka, niezależnie od tego, jak wielkim autorytetem rozporządza, przyjmowane są z niechęcią; za niesatysfakcjonujące uznawane są nawet decyzje przegłosowane przez zdecydowaną większość” (Reischauer, 1988, s. 136).

Dla wyjaśnienia różnic pomiędzy funkcjonowaniem społecznym Amerykanów i Japończyków, Shinobu Kitayama i Hazel Markus odwołują się do konstruktu „Ja”. Ich zdaniem, różne kultury kształtują różne koncepcje własnej osoby. W kulturach kolektywistycznych, takich jak Japonia, przeważa „Ja współzależne”. W tym ujęciu Ja spostrzegane jest jako pozostające w stałej wzajemnej zależności od otaczającego je kontekstu społecznego, a relacje z innymi są centralnym doświadczeniem człowieka. W kulturach indywidualistycznych częściej spotyka się „Ja niezależne”. Ja rozumiane jest tutaj jako niezależna od kontekstu społecznego, autonomiczna całość, zawierająca pewne niepowtarzalne atrybuty.

Taka, a nie inna koncepcja własnego Ja ma doniosłe znaczenie dla zachowania człowieka, wpływa na jego myślenie, procesy motywacyjne i życie emocjonalne. Markus i Kitayama (1991) zakładają, że potrzeby i motywy są częścią niepowtarzalnego, wewnętrznego rdzenia systemu Ja każdej osoby. Jeśli to prawda, to prawdopodobnie inna nieco będzie natura motywacji osób charakteryzujących się Ja współzależnym i tych, którzy mają Ja niezależne. Motywacje ludzi z Ja współzależnym koncentrują się bardziej wokół innych osób, są to więc przede wszystkim motywy społeczne, związane najczęściej z utrzymywaniem społecznej harmonii. Z kolei motywacje ludzi z Ja niezależnym wiążą się z samopotwierdzeniem, podwyższaniem samooceny i samorealizacją. Większość z tych założeń zyskała z czasem mocne potwierdzenie empiryczne (Kitayama, Mesquita, Karasawa, 2006).

Powróćmy jednak do kwestii zasadniczej: w jaki sposób ideały związane z *wa* mogą mieć wpływ na kulturowe skrypty związane z uśmiechaniem się? Wydaje mi się, że wpływ ten może być trojakiego rodzaju. Dwa pierwsze przypadki dotyczą sytuacji, w których uśmiech jest pożądany: 1) „uśmiecham się, mimo że dzieje się coś złego, ponieważ mam na względzie dobro innych” (np. chcę oszczędzić im swoich zmartwień) oraz 2) „uśmiecham się, mimo że dzieje się coś złego, ponieważ chcę, aby inni dobrze o mnie myśleli” (np. chowam pod uśmiechem swoją urazę). Trzecia sytuacja, to sytuacja, w której uśmiech powinien być powściągany: „nie uśmiecham się, mimo że dzieje się coś dobrego, gdyż może to zostać źle odebrane” (np. nie obnoszę się ze swoim sukcesem).

Zacznę od pierwszego skryptu, gdyż to on najczęściej przywoływany jest w celu wyjaśnienia istoty japońskiego uśmiechu. „Mieć poważne albo smutne oblicze to wyraz złych manier, ponieważ może to wywołać lęk albo ból u tych, którzy nas kochają, a u tych, którzy nas nie kochają, niezdrową ciekawość” — pisał Hearn (1976, s. 668). „Niekontrolowany wybuch płaczu w obecności przelo-

zonych bądź gości jest niegrzecznością i pierwsze słowa, jakie usłyszymy w tych okolicznościach nawet od najprostszej wieśniaczki, to: «Proszę wybaczyć, że byłam tak samolubna»». Podobnie jest w wypadku przekazywania złych nowin, które muszą być zakomunikowane, takich jak informacje o śmierci najbliższych i konieczności wzięcia udziału w pogrzebie. „Niezależnie od tego, jak bolesna czy szokująca jest informacja, która ma być zakomunikowana, powinno to być zrobione z uśmiechem” — dodaje autor (Hearn, 1976, s. 668). Uśmiech ten interpretuje on jako podwójny komunikat: 1) „przepraszam, że muszę być na tyle nieuprzejmy, żeby w ogóle poruszyć tak przykry temat”; 2) „proszę nie czuć się zobowiązanym odczuwać to, co ja teraz czuję”.

Podobne spostrzeżenia znaleźć można w, późniejszych niemal o sto lat, tekstach Donalda Richie (1987; 1992), amerykańskiego filmoznawcy, który osiadł w Japonii w 1947 roku i, podobnie jak Hearn, uczynił z niej swoją drugą ojczyznę. „Japończycy uczą się od dziecka, aby nie wyrażać emocji, które mogłyby zagrozić, czasem bardzo chwiejnej i nietrwałej, harmonii społecznej — pisze Richie (1992, s. 76). — Uśmiechy w obliczu śmierci ukochanej osoby są ciągle na porządku dziennym”.

Oczywiście, nie tylko ludzie Zachodu dostrzegają wyraźne powiązanie pomiędzy wartością *wa* a imperatywem uśmiechu. Jak pisze Ranko Iwamoto,

w Japonii każdy uczy się, że jego obowiązkiem jest robić wszystko, aby utrzymać się w stanie harmonii z resztą świata. Nie przypadkiem więc za najważniejszą cnotę uchodzi w Japonii samokontrola. Każdy Japończyk uczy się od dziecka, aby przedstawiać się światu z jak najlepszej strony. Japończyk nie chce wyglądać na zbyt poważnego czy nieszczęśliwego, jest to uważane za nieuprzejme, bo może sprawić innym ból albo zmartwienie. Czy wszyscy nie mamy dość własnych problemów? (Iwamoto, 1961, s. 10).

To empatyczne nastawienie na samopoczucie drugiego człowieka jest istotą *omoiyari*, o którym pisałem już wcześniej w kontekście komunikacji niewerbalnej. *Omoiyari* nie tylko ułatwia komunikację, pozwalając na odczytywanie mocno zakodowanych komunikatów, ale oprócz pragmatycznego ma także wymiar moralny. Pisz o tym Lebra:

Dla Japończyków, empatia (*omoiyari*) jest jedną z najważniejszych wartości, dzięki niej człowiek osiąga dojrzałość moralną i staje się godny szacunku. Mam nawet pokusę, aby nazwać kulturę japońską kulturą *omoiyari*. *Omoiyari* odnosi się do zdolności oraz potrzeby odczuwania tego, co czują inni ludzie (...) i pomagania im w osiągnięciu tego, czego pragną (Lebra, 1976, s. 38).

Troska o samopoczucie innych zakłada także oszczędzanie innym zmartwień i problemów, stąd kontrola niebezpiecznych emocji, które są bardzo zaraźliwe. Markus i Kitayama (1991) oraz Kitayama, Mesquita, Karasawa (2006) rozróżniają emocje skoncentrowane na Ja i emocje skierowane na innych. To właśnie emo-

cje pierwszego rodzaju, takie jak złość, gniew, smutek, lęk czy strach, stanowią potencjalne zagrożenie dla harmonii społecznej. Autorzy sugerują, że tego typu emocje, jeżeli w ogóle są przez Japończyków wyrażane, to wobec przedstawicieli grupy obcej, wśród swoich podlegają kontroli i maskowane są uśmiechem.

Obraz doskonale empatycznych Japończyków nastawionych jedynie na czynienie dobra swoim bliźnim wydaje się jednak nieco skażony sentymentalnym orientalizmem. W rzeczywistości *omoiyari* jest ideałem, do którego nie każdemu dane jest się zbliżyć. Motywem, który spełniać może podobną rolę w kontrolowaniu emocji, jest potrzeba utrzymywania pozytywnej autoprezentacji w relacjach z innymi ludźmi.

Rozróżnieniem, które ułatwia zrozumienie kultury japońskiej, jest podział na *tatemae* i *honne*. *Tatemae* to fasada, którą pokazuje się najczęściej światu, oznacza ona postępowanie według kulturowych standardów uprzejmości. *Honne* to prywatne, wewnętrzne przekonania, którymi dzielić się można tylko z wybranymi bliskimi osobami i to zazwyczaj tylko w pewnych okolicznościach. Nie ma sytuacji, w której *tatemae* nie byłoby stosowane dla „zachowania twarzy”, uniknięcia konfliktów, sytuacji niewygodnych czy zawstydzających.

Ta fasadowa autoprezentacja jest więc jednym ze sposobów utrzymania pozytywnego obrazu własnej osoby. Ilustruje to wypowiedź japońskiego terapeuty Yuuho Asaki, cytowana w artykule Hasady. „Jeśli przydarzy nam się coś nie milego albo bardzo złego, chcielibyśmy zapłakać albo wpaść w złość, ale nie możemy tego zrobić. Myślimy: «okażę się słaby, gdy zacznę płakać», albo «złość to objaw niedojrzałości» i powstrzymujemy łzy albo wybuch złości” (Hasada, 2003, s. 50). Japończycy przywiązują ogromną wagę do tego, co myślą o nich inni ludzie. Brak umiejętności kontrolowania emocji traktowana jest zwykle jako oznaka naiwności lub braku oglady, powściągliwość z kolei zapewnia szacunek otoczenia.

Tatemae zakłada codzienne maskowanie swoich prawdziwych intencji i myśli, wymaga więc ścisłej kontroli mimiki i innych zachowań niewerbalnych. To, co pozostaje, to uprzejmy uśmiech, niezależnie od tego, czy ktoś jest zawstydzony, został przez kogoś obrażony, czy po prostu fatalnie się czuje. Uśmiech ten pojawia się nawet w kontaktach z cudzoziemcami, którzy nie znają zazwyczaj reguł *tatemae*. „Rozmawiałem kiedyś z pewnym Amerykaninem i nie rozumiejąc tego, co mówi, uśmiechnąłem się nieświadomie” — pisze Chie Iryo (1996). „Jak myślicie, kiedy człowiek się uśmiecha? Myślę, że wtedy, gdy jest szczęśliwy (...). Ale Japończycy mają kilka wyjątków od tej reguły. Jeżeli popełnisz błąd, co wtedy robisz? My, Japończycy, zwykle się uśmiechamy. Nie jesteśmy zadowoleni, tylko bardzo zawstydzeni, więc nasz uśmiech jest gorzki”.

Pisząc o *tatemae* nie można nie wspomnieć o *enryo*. *Enryo* jest kluczową wartością kultury japońskiej. *Enryo* to powściągliwość w kontaktach społecznych, powstrzymywanie się przed otwartym wyrażaniem swoich opinii, pragnień, preferencji. Zachodnia bezpośredniość w tym względzie traktowana jest jako przejaw „niedojrzałości” przypomina bowiem zachowanie japońskich dzieci.

Jednym z aspektów *enryo* jest manifestowanie skromności. W kulturze japońskiej, w przeciwieństwie do amerykańskiej, promowanie własnej osoby poprzez demonstrowanie swoich sukcesów postrzegane jest jako zjawisko negatywne. Ludzie skromni, którzy po osiągnięciu sukcesu wycofują się w cień, zamiast chwalić się i przypisywać sobie wszystkie zasługi, są w Japonii nie tylko bardziej lubiani, ale również oceniani jako zdolniejsi i bardziej kompetentni. Mało tego. Japończycy nie tylko nie wykazują tendencji do faworyzowania własnej osoby, ale zachowują się często wręcz przeciwnie, próbując umniejszać własne dokonania. Jeśli badani Amerykanie wypadną w testach gorzej od innych, będą mieli mniejsze zaufanie do takich wyników niż w sytuacji, gdy wypadną lepiej. Japończycy przeciwnie. Będą bardziej wierzyć w rzetelność wyniku, kiedy poniosą porażkę, niż gdy osiągną sukces (por. Markus, Kitayama, 1991). Zniekształcenie to przypisywane jest działaniu normy skromności lub potrzebie wzmacniania pozycji innych.

Tego rodzaju nastawienie przejawia się również w kontrolowaniu mimiki. Hasada (2003) pisze, że reagując na komplementy, Japończycy sprawiają wrażenie zakłopotanych bądź zawstydzonych, co bardzo dziwi Amerykanów, którzy spodziewają się po nich szerokich uśmiechów. Często odczytywane jest to jako „typowa japońska hipokryzja”. W kontekście zawodów sportowych rezygnacja z otwartego manifestowania radości i tryumfalnych uśmiechów wynika często z *omoiyari*. Hasada (2003, s. 53) cytuje wypowiedź zawodnika sumo: „Kiedy udzielam wywiadu po wygranej walce, myślę o uczuciach swojego przeciwnika, dlatego czuję się winny, kiedy pokazuję swoją radość. Aby nie zrobić mu przykrości, mówię więc, że miałem szczęście, albo że to był tylko przypadek”.

Uśmiech i socjalizacja

Kulturowe wartości, aby spełniać funkcję regulatorów zachowania, muszą zostać zinternalizowane za pomocą różnego rodzaju oddziaływań socjalizacyjnych. Socjalizacja taka rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie. Na rolę wychowania w uczeniu się kulturowych skryptów uśmiechu zwrócił już uwagę Hearn. „[Dzieci] uczą się uśmiechać, tak jak uczą się ukłonu” — pisał.

Śmiech nie jest mile widziany, z oczywistych powodów. Lecz uśmiechu używa się przy wszystkich przyjemnych okazjach, zarówno gdy rozmawia się z kimś wyższym rangą, jak i równym sobie, ale także w sytuacjach, które nie są mile; jest to pewien sposób bycia, obojętności. Najmilsza twarz to ta, na której gości uśmiech, a ukazywanie takiego właśnie oblicza rodzicom, krewnym, nauczycielom, przyjaciółom i tym wszystkim, którzy dobrze nam życzą, stanowi właściwy cel życia. Nawet jeśli serce się kraje, twym obowiązkiem jest uśmiechać się mężnie (Hearn, 1976, s. 667).

Podobne spostrzeżenia znaleźć można w tekstach Donalda Richie (1987; 1992): „Lafcadio Hearn już dawno temu zwrócił uwagę, że japoński uśmiech

jest nie tylko spontaniczną ekspresją; to także forma etykiety, której ciągle uczą się japońskie dzieci” — pisze autor (1992, s. 76). „Próbowałem wyobrazić sobie system wychowawczy, który był odpowiedzialny za ten fenomen: całe stulecie, podczas których ludzie (...) byli uczeni, że wyrażanie irytacji czy oburzenia nie jest społecznie produktywnie. Należąc do pewnej społeczności, trzeba szanować jej standardy. Własna reakcja powinna zostać stłumiona, tak aby można było zachować atmosferę harmonii” (Richie, 1987, s. 117). „Dziecko uczy się więc wcześniej, że powinno uśmiechać się, gdy cierpi — dodaje Iwamoto (1961, s. 10). — Może się uśmiechnąć, gdy się poważnie skaleczy, a jego uśmiech oznacza wtedy: «Nie przejmujcie się. To nic poważnego»”.

W literaturze przedmiotu mówi się niekiedy o „treningu *omoiyari*”, dzięki któremu dzieci uczą się przyjmować perspektywę drugiej osoby. Jak pisze Patricia Clancy, powołując się na badania, które prowadziła w Japonii: „Wydając polecenia, japońskie matki podkreślają wyraźnie, jak ważna jest wrażliwość na potrzeby, życzenia i uczucia innych ludzi. Takie odwoływanie się do empatii, pośrednie bądź bezpośrednie, stanowiło 45% wszystkich uzasadnień, które wymieniały matki jako podstawę własnych działań wychowawczych” (Clancy, 1986, s. 232). Uczenie empatii może polegać początkowo na informowaniu dziecka o potrzebach innych („Twoja siostra jest głodna”); bardziej zaawansowaną techniką jest przypisywanie obserwowanym ludziom słów, których w rzeczywistości nie wypowiedziały, ale najprawdopodobniej myślą w podobny sposób. Na początku dziecko słucha matki, później z większym lub mniejszym sukcesem próbuje samemu „czytać w cudzych myślach”.

Zabiegi wychowawcze zmierzają też do nauczania dziecka, że jego zachowanie powinno być zgodne z oczekiwaniami innych ludzi i że podlega ono ciągłej ocenie. W tym wypadku Clancy (1986) pisze o „treningu konformizmu”, choć lepszym określeniem byłby tu chyba „trening *wa*”. Matki często odwołują się do hipotetycznych reakcji innych ludzi, którzy obserwują bądź mogliby zauważyć zachowanie dziecka, ucząc je strachu przed społeczną dezaprobatą i wykluczeniem. Dziecko uczy się, że pewne zachowania są złe, nie z powodu implikacji moralnych, ale z uwagi na ocenę społeczną: „będą się z ciebie śmiali”, „będziesz wyrzutkiem”.

Socjalizacja nie kończy się we wczesnym dzieciństwie, rozmaite reguły wdrażane są podczas edukacji szkolnej, jak również w miejscu pracy. Szczegółowe wskazania dotyczące godnego bądź eleganckiego zachowania są też kodyfikowane w formie rozmaitych podręczników dobrych manier, najczęściej mamy tu jednak do czynienia z przepisami regulującymi zachowanie określonej klasy czy warstwy społecznej. Niestety, nie udało mi się znaleźć odniesień do tego rodzaju zapisów regulujących zasady „eleganckiego uśmiechu” w Japonii, wiadomo jednak, że zapisy takie istniały na przykład w Chinach. Wspomina o nich psycholog Otto Klineberg (1938), w artykule poświęconym ekspresji emocjonalnej w literaturze chińskiej. Oprócz literatury pięknej, Klineberg analizuje właśnie podręczniki etykiety, a w jednym z nich natrafia na takie rady: „Nie pokazuj zbyt łatwo

swojego niezadowolenia i nie uśmiechaj się za często” oraz „Kiedy się uśmiechasz, nie pozwól, aby widoczne były twe zęby, innymi słowy, twój uśmiech musi być tak powściągliwy, aby nie widać było zębów” (Klineberg, 1938, s. 519). Z analiz Klineberga wynika też, że znacznie częściej niż w tradycji europejskiej uśmiech stosowany był w Chinach jako wyraz pogardy i złości.

Podsumowanie

Dotychczasowe rozważania dotyczyły kulturowych norm i wartości, które najprawdopodobniej regulują sposób wykorzystania uśmiechu w kulturze japońskiej. Nie twierdzę, że „etykieta uśmiechu” jest przyswajana w tym samym stopniu i kształcie przez wszystkich Japończyków. Zapewne ulega ona historycznym przemianom, a więc można się tu spodziewać różnic nie tylko środowiskowych, ale i pokoleniowych. Nie jest też jasne, do jakiego stopnia opisane wyżej kulturowe zależności są specyficzne dla Japonii, a do jakiego stopnia charakterystyczne są dla większości kultur kolektywistycznych Dalekiego Wschodu.

Wspominałem już o podobieństwach w podejściu do komunikacji niewerbalnej, które łączą wyraźnie Japończyków z Koreańczykami i Chińczykami — chodzi przede wszystkim o kontrolę mimiki i kontekstową interpretację zachowania. Na tej podstawie można przypuszczać o pewnych podobieństwach w zakresie stosowanej etykiety uśmiechu. Podobieństwa takie wynikać mogą przede wszystkim ze znaczenia, jakie zarówno w Japonii, jak i w Chinach przypisuje się społecznej harmonii. Analizując funkcję uśmiechu w kulturze chińskiej, Bifang Chen pisze, że w wypadku Chińczyków o pojawieniu się uśmiechu decydują raczej czynniki zewnętrzne niż wewnętrzne, jak zadowolenie czy sympatia dla kogoś.

Chińczyk, zanim się uśmiechnie, musi zbadać sytuację. Próbuje się zorientować czy jego uśmiech nikogo nie obrazi i w jakim nastroju jest reszta grupy, i od tego właśnie uzależni własną reakcję. Podczas przyjęcia zdarza się, że ktoś opowiada z uśmiechem o swoich przykrych doświadczeniach. Uśmiech pojawia się na jego twarzy w celu ukrycia prawdziwych uczuć, które nie pasowałyby do panującego wokół radosnego nastroju (Chen, 2006, s. 17).

Chen pisze także, że uśmiech wykorzystywany jest również do łagodzenia napięć interpersonalnych, towarzyszy on na przykład przywołanej przez autorkę sytuacji, w której podwładny przeprosza za popełnioną pomyłkę. W obu wypadkach widać wyraźne podobieństwa do scenariuszy japońskich.

Pisząc o chińskim uśmiechu, Chen zwraca również uwagę na doniosłość rozróżnienia na grupę własną i obcą. Chińczycy z reguły nie uśmiechają się do obcych; uśmiech ze strony nieznanego oznaczać może, że ktoś zamierza prosić drugą osobę o przysługę albo coś jej sprzedać (Chen, 2006). Rozróżnienie na grupę własną i obcą jest bardzo istotne także w Japonii, jednak wydaje się, że japońska etykieta uprzejmości często nie ogranicza się tylko do kręgu współpra-

cowników, przyjaciół i krewnych. Wiedzą coś na ten temat turyści, którzy mieli możliwość odwiedzenia zarówno Chin, jak i Japonii.

Podobieństwa pewnych zasad regulujących użycie uśmiechu odnaleźć można nawet poza kręgiem bezpośredniego oddziaływania tradycji konfucjańskiej. Ze zgromadzonych przeze mnie danych wynika na przykład, że sposób wykorzystania uśmiechu w Tajlandii czy w Indonezji wydaje się dość zbliżony do obyczajów japońskich (por. Szarota, 2006). „Jak to możliwe, że Tajowie mogą się uśmiechać, jeśli ich uśmiech nie odzwierciedla ich prawdziwych uczuć” — pyta retorycznie Marsi Paribatra z Uniwersytetu Chulalongkorn w Bangkoku.

Turysta, któremu uda się opanować kilka tajskich słów, na pewno zauważy, że pewien zwrot powraca w rozmowach z zaskakującą częstością: *Mai pen arai!*, czyli „Nie przejmuj się!” albo „Mniejsza o to!”. To zaklęcie wypowiadane jest w obliczu wszelkich codziennych problemów. Nie ma sensu złościć się czy trapić małymi niedogodnościami losu, po co zamieniać życie w dramat? *Mai pen arai*. Nawet jeśli ktoś uśmiecha się, oznajmiając śmierć kogoś bliskiego, nie czyni tego z braku uczuć, przekazuje tylko niemy komunikat, że to, co się stało, jest nieodwracalne. Uśmiechając się, próbuje oszczędzić innym żaloby i nie odbierać im radości życia (...). Taka postawa jest charakterystyczna dla Tajlandii, ale także dla innych krajów Dalekiego Wschodu, od Sri Lanki po Laos, od Bali po Japonię (Paribatra, 1991, s. 26).

Czy zatem japoński uśmiech jest kulturowym skryptem, czy orientalistyczną inwencją? Wydaje mi się, że przedstawione rozważania świadczą, że raczej tym pierwszym. Wiele wskazuje również na to, że biorąc pod uwagę wszystkie kulturowe uwarunkowania, którym podlega, jest też japoński uśmiech jakościowo wyróżnialny spośród „uśmiechów Dalekiego Wschodu”. Z drugiej strony, jego wyjątkowość zapewne nie powinna być przeceniana.

Słowa kluczowe: uśmiech, etykieta, komunikacja niewerbalna, kultura japońska, orientalizm, *nihonjinron*

BIBLIOGRAFIA

- Benedict R.
2003 *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej* (przeł. E. Klekot), PIW, Warszawa.
- Brophy P.
1997 *Ocular Excess: A Semiotic Morphology of Cartoon Eyes*, „Art & Design” vol. 53, p.7, s. 26-33.
- Burman E.
2007 *Between Orientalism and Normalization: Cross-Cultural Lessons from Japan for a Critical History of Psychology*, „History of Psychology” vol. 10, p. 19, s. 179-198.

- Burszta W.J.
2004 *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Cazal D.
1996 *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka: przykład Korei*, w: *Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszką, Instytut Kultury, Warszawa, s. 205-218.
- Chen B.
2006 *Cultural Differences in Smiling*, „US-China Foreign Language” vol. 4, p. 4, s.15-18.
- Clancy P.M.
1986 *The Acquisition of Communication Style in Japanese*, w: *Language Socialization Across Cultures*, eds. B.B. Schieffelin, E. Ochs, Cambridge University Press, Cambridge, s. 213-250.
- Doliński D.
2000 *Ekspresja emocji. Emocje podstawowe i pochodne*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, tom 2, red. J. Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 351-367.
- Gjerde P.
2001 *Attachment, Culture, and Amae*, „American Psychologist” vol. 56, p. 2, s. 826-827.
- Gjerde P., Onishi M.
2000 *Selves, Cultures, and Nations: The Psychological Representation of „the Japanese” in the Era of Globalization*, „Human Development” vol. 43, p. 10, s. 23-33.
- Hall E.T.
1984 *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, PWN, Warszawa.
- Hasada R.
1996 *Some Aspects of Japanese Cultural Ethos Embedded in Nonverbal Communicative Behaviour*, w: *Nonverbal Communication in Translation*, ed. F. Poyatos, John Benjamins, Amsterdam, s. 83-103.
2003 „Cultural Script”: *On Japanese Attitude towards Emotion*. „Bulletin of Japanese Language Center for International Students” vol. 29, p. 40, s. 27-67.
- Hearn L.
1976 *Glimpses of Unfamiliar Japan*, C.E. Tuttle, Tokyo (I wyd. 1894).
- Iryo C.
1996 *Japanese Smile*. „The Gaijin Gleamer Online”, vol. 43, <http://kyushu.com/gleamer>.
- Iwamoto R.
1961 *What is Behind the Japanese Smile*, „Thunderbird International Business Review” vol. 3, p.1, s.10.
- Kitayama S., Mesquita B., Karasawa M.
2006 *Cultural Affordances and Emotional Experience: Socially Engaging and Disengaging Emotions in Japan and the United States*, „Journal of Personality and Social Psychology” vol. 91, p.13, s. 890-903.

- Klineberg O.
1938 *Emotional Expression in Chinese Literature*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” vol. 33, p. 3, s. 517-520.
- Knapp M.L., Hall J.A.
2000 *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, przeł. A. i L. Śliwa, Astrum, Wrocław.
- LaVoy K.S., Pedersen W.C., Reitz J.M., Brauch A.A., Luxenberg T., Nofsinger C.
2001 *Children's Drawings: A Cross-Cultural Analysis from Japan and the United States*, „School Psychology International” vol. 22, p.11, s. 53-64.
- Lebra S.T.
1976 *Japanese Patterns of Behaviour*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Markus H., Kitayama S.
1991 *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” vol. 98, p. 29, s. 224-253.
- Matsumoto D.
1989 *Cultural Influences on the Perception of Emotion*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” vol. 20, p. 13, s. 92-105.
- Minear R.H.
1980 *Orientalism and the Study of Japan*, „Journal of Asian Studies” vol. 39, p. 27, s. 507-534.
- Paribatra M.
1991 *Smile, Smile, Smile*, „UNESCO Courier” vol. 5, p. 3, s. 26-29.
- Perper T., Cornog M.
2002 *Eroticism for the Masses: Japanese Manga Comics and Their Assimilation into the U.S.*, „Sexuality & Culture” vol. 6, p. 98, s. 3-101.
- Pham P.L.
1999 *On the Edge of the Orient: English Representations of Japan, circa 1895-1910*, „Japanese Studies” vol. 19, p. 20, s. 161-181.
- Reischauer E.O.
1988 *The Japanese Today: Change and Continuity*, The Belknap Press, Cambridge, MA.
- Richie D.
1987 *A Lateral View. Essays on Contemporary Japan*, Japan Times, Tokyo.
1992 *Different People: Pictures of Some Japanese*, Kodansha, Tokyo.
- Rosen S.L.
2000 *Japan as Other: Orientalism and Cultural Conflict*, „Journal of Intercultural Communication” vol. 4, p. 12, s. 123-135.
- Said E.W.
1991 *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, PIW, Warszawa.
- Schank R.C., Abelson R.P.
1977 *Scripts, Plans, Goals and Understanding*, Erlbaum, Hillsdale, NJ.
- Schodt F.L.
1996 *Dreamland Japan. Writings on Modern Manga*, Stone Bridge Press, Berkeley.
- Sugimoto Y.
1997 *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Szarota P.

- 2006 *Psychologia uśmiechu. Analiza kulturowa*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

Wierzbicka A.

- 1995 *Kisses, Handshakes, Bows: The Semantics of Nonverbal Communication*, „Semiotica” vol. 103, p. 45, s. 207-252.
 1997 *Understanding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*, Oxford University Press, New York.
 1999 *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge.

Yuki M., Maddux W.W., Masuda T.

- 2007 *Are the Windows to the Soul the Same in the East and West? Cultural Differences in Using the Eyes and Mouth as Cues to Recognize Emotions in Japan and the United States*, „Journal of Experimental Social Psychology” vol. 43, p. 8, s. 303-311.

Piotr Szarota

THE JAPANESE SMILE: AN ORIENTAL INVENTION OR A CULTURAL SCRIPT?

(Summary)

The author tries to answer the question to what extent the „Japanese smile”, which is so often described by Western authors, is an Oriental invention and to what degree it is actually rooted in the traditional Japanese cultural values. A definition was adopted according to which smile is a characteristic and easily recognisable mimic expression, which performs an important communicative function. Individual cultures can be different with respect to how smile is used in social life. The specific „high context” communication, characteristic of the Far East, where not much has to be expressed by means of words because most information is contained in the context of the utterance, has been described. A hypothesis has been advanced that in such a situation smile will rarely be treated as a social signal, the meaning of which can be independent of the background. The most important part of the text is devoted to the description of hypothetical cultural scripts, which encourage or prevent from the use of smile in specific social situations. A relation between these scripts and the traditional values of Japanese culture, particularly those connected with the ideal of *wa*, i.e. social harmony, has been discussed. The author also tries to answer the question to what extent the etiquette of the Japanese smile is unique. The author concludes that the Japanese smile fits well into the cultural context of Japanese culture and stands out from other „smiles of the Far East”.

Key words: smile, etiquette, non-verbal communication, Japanese culture, orientalism, *nihonjinron*