

22

ՍԵՊՏԵՄԲԵՐ
2025

Luys Lnyu®



ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԻ
ՀԱՂԹԱՀԱՐՄԱՆ ՃԱՊՈՆԱԿԱՆ ՓՈՐՁԻ
ԿԻՐԱՌԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԻ ՀԱՂԹԱՀԱՐՄԱՆ ՃԱՊՈՆԱԿԱՆ ՓՈՐՁԻ ԿԻՐԱՌԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ



ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Անցյալի իմացության, պատմության իմաստավորման, ամենատարբեր անբարենպաստ իրավիճակներում հայտնված երկրների ու ժողովուրդների փորձի ուսումնասիրությունը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացրել բոլոր ժամանակներում: Շատ ժողովուրդների ու երկրների կյանքում այն առանձնահատուկ նշանակություն է ստանում հատկապես շրջադարձային ու ճգնաժամային պատմափուլերում. հայտնվելով ամբողջովին նոր ու անցյալից տարբեր իրողություններին, մարտահրավերներին ու ճգնաժամերին դեմ հանդիման՝ ժողովուրդները, նրանց մտավոր ու քաղաքական ընտրախավերը գոյություն ունեցող խնդիրների առաջացման արմատներն ու հաղթահարման բանալիները փորձել են գտնել նաև իրենց կամ այլ ժողովուրդների պատմական փորձի յուրացման, իմաստավորման ու նորովի մեկնաբանության մեջ:

Ահավասիկ, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում դաշնակիցներից կրած դաժան պարտությունն ու կապիտուլյացիան պատմական աննախադեպ իրադարձություն էր ճապոնացիների կյանքում: Այն Ճապոնիայի հազարամյակների պատմության համատեքստում իսկապես բացառիկ իրադարձություն էր. առաջին անգամ Ճապոնիան ենթարկվում էր արտաքին նվաճման: Ճապոնական երկու քաղաքների ատոմային ռմբակոծությունն իր հերթին ճապոնացիների գիտակցության մեջ դարձավ անմոռանալի ու խորհրդանշական կնիք՝ դաջելով այդ

պարտության ու ձախողման աննախադեպությունն ու մասշտաբայնությունը: Ավելորդ է ասել, որ պատմական այդ իրադարձություններն այնպիսի խոր հետք թողեցին ճապոնացիների հավաքական մտածողության ու ինքնության վրա, որ ճապոնացիների էթնիկ-ազգային ինքնությունը հայտնվեց բացառիկ ու խոր ճգնաժամի մեջ. երեկվա ճապոնացիները սկսեցին չճանաչել ու չհասկանալ օրվա ճապոնացիներին:

Մի կողմ դնելով բոլոր առանձնահատկությունները՝ փաստենք ելակետային կարևոր նշանակություն ունեցող այն իրողությունը, որ ճապոնացիները, ոգևորված նախորդիվ ունեցած ռազմական ձեռքբերումներով ու տարածաշրջանային առաջնորդի անքննելի դերով, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմն ավարտեցին ճիշտ հակառակ արդյունքով՝ անվերապահ կապիտուլյացիայով, ինչը էական ազդեցություն թողեց ոչ միայն ճապոնացիների՝ Երկրորդ աշխարհամարտի իմաստավորման ու հիշողության հարթություններում, այլև հանգեցրեցին նրանց էթնիկ ինքնության նշանակալի փոխակերպմանը: Ազգային ինքնության հեղափոխական փոխակերպումներն էլ հենց այն են, ինչ կոչում ենք ինքնության ճգնաժամ: Արդի ազգաբանության ու մշակութային մարդաբանության դիտակետից՝ գերարժեքության բարդույթը, որ բնորոշ էր ճապոնացիներին մինչև պարտությունը, քայլ առ քայլ փոխակերպվեց թերարժեքության բարդույթի: Սա հեղափոխական վայրիվերում էր: Միով բանիվ, ճապոնացիների հավաքական գիտակցությունը, իրեն հայտնաբերելով միանգամայն տարբեր պատմաքաղաքական իրավիճակում, սկսեց քայլ առ քայլ համակերպվել նոր իրողություններին՝ ենթարկվելով բարդ, հակասական, բայց և ճակատագրական ու որոշիչ փոխակերպումների, որ շարունակվում է մինչև օրս: Ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը հայտնվեց խոր ճգնաժամում:

Պատերազմական աղետին ու հետպատերազմյան ճգնաժամին հաջորդելու էր «ճապոնական հրաշքը»՝ Ճապոնիայի տնտեսական բացառիկ վերելքն ու քաղաքական համակարգի սահուն փոխակերպումը դասական միապետությունից դեպի ժամանակակից ժողովրդավարություն: Պատմական այս բացառիկ ընթացքը նշանավորվեց ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ տեղի ունեցած

նշանակալի փոխակերպումներով. ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը նախ էական դերակատարություն ունեցավ, ապա իր հերթին զուգընթաց մեծ հակադարձ ազդեցության ենթարկվեց՝ «ճապոնական հրաշքով» թելադրված: Ըստ այդմ, փաստարկված ու ապացուցված է պնդումը, որ ճապոնացիների հավաքական ինքնությունը նախ դարձավ առաջնային պատճառներից մեկը, որը սնուցեց ճապոնական միլիտարիզմն ու հանգեցրեց Ճապոնիայի կապիտուլյացիային, ապա ազգային աղետը հանգեցրեց ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումներին, որն էլ իր հերթին դարձավ «ճապոնական հրաշքը» սնուցող ու պայմանավորող առաջնային պատճառներից մեկը: Ճապոնիայի բացառիկ վերելքն էլ արդեն իր հերթին պայմանավորեց ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումներն ու բյուրեղացումը:

Ճապոնական փորձի իմաստավորմանն ու ընդօրինակմանը դիմել են ազգային ճգնաժամում ու շրջադարձային իրավիճակներում հայտնված շատ ու շատ երկրներ, նրանց քաղաքական ու գիտական էլիտաները՝ հետխորհրդային Ռուսաստանից մինչև արևելաասիական ու լատինաամերիկյան տարբեր երկրներ՝ փորձելով գտնել այն ուսանելին ու կիրառելին, որը թույլ կտա այդ ժողովուրդներին բարեհաջող հաղթահարել սեփական ինքնության ճգնաժամը:

Արցախյան վերջին պատերազմում կրած պարտությունն ու հարակից զարգացումներն ակնհայտորեն հանգեցրել են հայ ժողովրդի ինքնության նոր ճգնաժամի: Հայ ժողովուրդն այսօր ապրում է իր պատմության՝ ինքնության ամենամեծ ճգնաժամներից մեկը: Հավաքական ինքնության պարագայում այն նշանակում է, որ ժողովրդի հավաքական ընկալումները, արժեքները, հիշողությունը և ինքնության այլ առանցքային շերտերը ենթարկվում են էական փոխակերպումների՝ առաջ բերելով ժամանակակիցների զարմանքն ու չհասկացվածությունը: Ահավասիկ, այդ ամենի խտացված արտահայտությունն է մեզանում տարածված հարցադրումը, թե անհասկանալի է, թե ինչ է կատարվում մեր ժողովրդի հետ այսօր՝ այն դարձել է անճանաչելի:

Որքան էլ ոչ մասնագիտական շրջանակների համար զարմանալի թվա, պատմաաշխարհագրական, մշակութային և այլ կարևոր գործոններով

պայմանավորված՝ հայ ու ճապոնացի ժողովուրդներն ունեն ինքնության կառուցվածքի ընդգծված առանձնահատկություններ: Համադրելի են նաև ինքնության ճգնաժամերի խորությունը, դրան հանգեցրած պատճառներից մի քանիսն ու ճգնաժամի կառուցվածքը: Ըստ այդմ, ճապոնացիների ազգային ինքնության ճգնաժամի հաղթահարման փորձը կարող է բարձրարժեք ու ուսանելի հետևություններ պարունակել հայ ժողովրդի ինքնության այսօրվա ճակատագրական ճգնաժամը հաղթահարելու գործում: Հատկապես, երբ խոսքը վերաբերում է ինքնության այս անխուսափելի փոխակերպումները ինքնահոսի թողնելուն կամ այն սանձելուն ու նախընտրելի ուղղությամբ ուղղորդելուն ու հնարավոր բյուրեղացմանը:

Սույն հետազոտության առարկան զուտ ճապոնական փորձի ուսումնասիրությունն է, այն խնդիրների վերհանումը, որոնք այս կամ այն կերպ համադրելի են հայաստանյան իրողությունների հետ: Հետազոտության երկրորդ փուլում քննության առարկա կդառնա արդեն պատմահամեմատական հարթությունը՝ հայաստանյան իրողությունների, մեր էթնիկ ինքնության ընթացիկ ճգնաժամի և դրա կառավարման, փոխակերպման ուղղորդման կամ հաղթահարման խնդիրներն ու այդ գործում ճապոնական փորձի կիրառականությանը: Թեև հետազոտության առաջին փուլում հայաստանյան իրողությունները ուղղակիորեն չեն քննվում, սակայն ուշադիր ընթերցողը տողերի առանցքում կկարդա ու կընկալի այն ուսանելին, որ մեզ փոխանցում է հետպատերազմյան Ճապոնիայի փորձը:

**ՃԱՊՈՆԻԱՅԻ ՀԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ. ՊԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԿԱՊԻՏՈՒԼՅԱՑԻԱ.
ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԸ**

1945թ. սեպտեմբերի 2-ին ամերիկյան «Միսսուրի» հաժանավի վրա ստորագրվեց Ճապոնիայի անվերապահ կապիտուլյացիայի մասին պայմանագիրը: Այսպես ավարտվեց Ճապոնիայի պատմության տխրահռչակ ժամանակաշրջաններից մեկը, որը հայտնի է նաև «խավարի ժամանակաշրջան» (անկոկու ձիդայ) անվամբ: Մինչ այդ, 1945թ. օգոստոսի 15-ին, որը ստացել է «Ճապոնիայի ամենաերկար օր» բնութագրումը, կայսր Հիրոհիտոն դիմեց հպատակներին՝ հայտարարելով դաշնակից զորքերի առջև Ճապոնիայի անվերապահ կապիտուլյացիայի մասին՝ միևնույն ժամանակ կոչ անելով «տանել անտանելին և հանդուրժել անհանդուրժելին»: Ճապոնիան հանձնվում էր պատերազմի հակառակորդների՝ դաշնային ուժերի կառավարմանը և մնալու էր օկուպացված 7 տարի, մինչև 1952թ., երբ ամերիկյան զինուժը լքեց Ճապոնիան և երկրի կառավարումն ամբողջությամբ անցավ ճապոնացիներին:

Իր հազարամյակների պատմության ընթացքում Ճապոնիան առաջին անգամ հանձնվում էր այլոց իշխանությանը և պետք է կառավարվեր ոչ ճապոնացիների կողմից: Ստեղծված իրավիճակի աննախադեպությունը պայմանավորված էր ոչ միայն և ոչ այնքան վերոնշյալ հանգամանքով, որքան Ճապոնիայի տնտեսության, հասարակական և քաղաքական կյանքի վրա Խաղաղօվկիանոսյան պատերազմի ունեցած ավերիչ հետևանքներով: Պատերազմի ընթացքում զոհվեց և վիրավորվեց շուրջ 8 մլն ճապոնացի, ամբողջությամբ կամ մասամբ ավերվեց մոտ 2,5 մլն շինություն, իսկ Տոկիոյի բնակչությունը 6,7 մլն-ից նվազեց՝ հասնելով 2,8 մլն-ի: Մասնագետների հաշվարկով, ընդհանուր առմամբ, պատերազմում Ճապոնիան կորցրեց իր ազգային հարստության 41,5%-ը:

Պատերազմում Ճապոնիայի պարտությունը բացառիկ էր նրանով, որ այն անվերապահորեն կապիտուլյացիայի ենթարկվեց՝ առանց իր ցամաքային տարածքում ռազմական գործողությունների: Այս պատճառով, չնայած ամերիկյան օդուժի կողմից ռմբակոծությունների աղետալի հետևանքներին, պետության շատ ենթակառուցվածքներ մնացին գործող: Պատերազմում կրած պարտության հետևանքով Ճապոնիան կորցրեց իր նախապատերազմյան՝ կայսերական տարածքի 46%-ը: Անվերապահ կապիտուլյացիայի արդյունքում Ճապոնիան զիջեց ոչ միայն պատերազմի ընթացքում իր կողմից նվաճված տարածքները, այլև ավելի վաղ՝ ճապոնական գաղութատիրության սկզբնական փուլերում նվաճված տարածքները՝ ներառյալ Թայվանը, Կորեան, Հարավային Սախալինը, Մանջուրիան և Մարշալյան կղզիները:

Դաշնակիցների կողմից Ճապոնիայի օկուպացիայից հետո ԱՄՆ-ն ստանձնեց գերակա դեր, իսկ օկուպացիոն վարչակարգի կառավարիչ նշանակվեց ամերիկացի գեներալ Դուգլաս ՄակԱրթուրը: Շուտով օկուպացիոն ուժերը նախաձեռնեցին լայնածավալ բարեփոխումներ, որոնք նպատակ ունեին Ճապոնիային զրկել կրկին ռազմականացվելու հնարավորությունից, ապահովել ժողովրդավարական քաղաքական համակարգի հաստատում և ամրապնդել ԱՄՆ-ի աշխարհաքաղաքական շահերը Հեռավոր Արևելքում:

1946թ. նոյեմբերի 3-ին ընդունված և 1947թ. մայիսին 3-ին ուժի մեջ մտած «Խաղաղության սահմանադրության» հայտնի 9-րդ հոդվածի համաձայն՝ Ճապոնիան զրկվեց ռազմական ուժեր ունենալու իրավունքից և ցրվեցին ռազմական բոլոր ստորաբաժանումները: Զուգահեռաբար, հատուկ Երկրորդ աշխարհամարտի ժամանակ գործած ռազմական հանցանքների բացահայտման և դատապարտման նպատակով ստեղծվեց Տոկիոյի ռազմական դատարանը, որը մահվան կամ ազատազրկման դատապարտեց բազմաթիվ ռազմական հանցագործների, իսկ որոշ քաղաքացիական ծառայողներ, որոնք հայտնի էին ճապոնական նվաճողականության նկատմամբ ունեցած դրական վերաբերմունքով, հեռացվեցին պետական ծառայության համակարգից:

Սահմանադրությամբ անխախտ պահվեց կայսերական ինստիտուտը, որը հնարավորություն տվեց հասարակական գիտակցության մեջ այն ներարկել իբրև անցյալն ու ներկան կապող կամուրջ, իսկ հետպատերազմյան շրջանի շատ բարեփոխումներ, այդ ինստիտուտի պահպանման շնորհիվ, ավելի հեշտությամբ իրականացվեցին: Երկար ժամանակահատված անխախտ գործած սահմանադրական միապետությունը հաջողությամբ փոխարինվեց ժողովրդավարական վարչակարգով: Սահմանադրության ընդունմամբ այդ ինստիտուտն «աշխարհիկացվեց», իսկ բացարձակ իշխանություն ունեցող կայսրը վերածվեց «ազգի միասնության խորհրդանիշի» և Ճապոնիայի պատմության երկու, խիստ հակասական նախապատերազմյան և հետպատերազմյան ժամանակաշրջանների միջև դարձավ յուրօրինակ կապող օղակ:

Սահմանադրությամբ երաշխավորվեցին քաղաքական ազատությունները և մարդու քաղաքացիական իրավունքները: Որպես կառավարման բարձրագույն մարմին հաստատվեց երկպալատ խորհրդարանը, որն ընտրվում էր ուղղակի ընտրության միջոցով: Սահմանադրությամբ վերացվեց մարդկանց հասարակական դասակարգման նախկինում գործող համակարգը (ինստիտուցիոնալ և գործնական խտրականությունը սամուրայների և հասարակ քաղաքացիների միջև): «Խաղաղության սահմանադրությունը» նպաստեց նաև քաղաքական կուսակցությունների դերի ակտիվացմանը, ինչը զգալի նշանակություն ունեցավ ճապոնական՝ իր էությամբ խիստ բացառիկ քաղաքական համակարգի ստեղծման համար: Նոբուկի Սուգիտան նկատում է, որ հետպատերազմյան արդիականացման հիմնապատճառների շարքում անհրաժեշտ է հավուր պատշաճի ուշադրություն դարձնել նաև այն մեծ դերակատարությանը, որն ունեցավ հասարակական-քաղաքական կյանքի կայունությունը, իսկ վերջինիս ինստիտուցիոնալ հիմքերը դրվեցին երկրի նոր Սահմանադրության ընդունմամբ, «միլիտարիզմից Ճապոնիայի փախուստով և խաղաղության հասարակության համընդհանուր ձգտմամբ»: Իրոք, ի հեճուկս հետպատերազմյան Ճապոնիային բնորոշ կառավարությունների և կառավարական ծրագրերի՝ հաճախակի և արագ պարբերականությամբ

փոփոխություններին, քաղաքական կյանքը բնութագրվում էր կայունությամբ և զերծ համակարգային ցնցումներից:

Ճապոնիայի ժողովրդավարացման տեսանկյունից մեծ նշանակություն ունեցան նաև սոցիալ-տնտեսական բարեփոխումները: Օկուպացիոն ուժերի, հետագայում նաև ճապոնական կառավարությունների նախաձեռնած թիրախային տնտեսական բարեփոխումները հսկայական նշանակություն ունեցան Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման գործընթացում: Այս ուղղությամբ առավել կարևոր էր ճապոնական տնտեսության ողնաշարը համարվող «ձայբացուների» տարրալուծումը, և օրենսդրության ու նորմատիվ-իրավական ակտերի միջոցով կորպորատիվ սեփականության սկզբունքների վրա հիմնված սեփականության պարտադրված վերաբաշխումը: Չնայած որոշ ուսումնասիրողներ նման քաղաքականության հետևում հակված են տեսնել ամերիկացիների՝ «այն ինչ մեծ է, չարիք է» կարգախոսը, սակայն իրականում այն առաջին հերթին ուղղված էր երկրում փոխելու տնտեսական հարաբերությունների համակարգը: Անշուշտ, պակաս էական չէր նաև հնարավոր ռազմականացումից խուսափելը, քանի որ հայտնի է, որ տնտեսական այդ գերիզոր հողինգների շահերից էր բխում ճապոնական ծավալապաշտական քաղաքականությունը և գաղութատիրությունը:

ԽՍՀՄ-ԱՄՆ խորացող աշխարհաքաղաքական հակասությունների համատեքստում Ճապոնիայի արդյունաբերական հզորության ընդլայնումը ԱՄՆ-ի համար դարձավ կարևոր նախապայման հեռավորարևելյան տարածաշրջանում իր աշխարհաքաղաքական շահերի ամրապնդման համար: ԱՄՆ-ի կողմից Ճապոնիային հատկացվող արտաքին օժանդակությունից բացի, հետպատերազմյան արդիականացման տեսանկյունից նպաստավոր էր նաև 1950թ. ամռանը Կորեական պատերազմի բռնկումը: Այդ պատերազմի երեք տարիների ընթացքում Ճապոնիան շուրջ 930 մլն ԱՄՆ դոլարի հասնող պատվեր ստացավ, ինչը ստիպեց Ճապոնիայի վարչապետ Շիգերու Յոշիդային Կորեական պատերազմն անվանել «աստվածների պարզև»:

Դաշնակից ուժերի գլխավոր հրամանատար գեներալ ՄակԱրթուրը Ճապոնիայից հեռացավ 1950թ. ամռանը՝ Կորեական պատերազմում ներգրավված

ամերիկյան զինուժում նոր նշանակում ստանալու կապակցությամբ: 1951թ. սեպտեմբերին Սան-Ֆրանցիսկոյում կնքված խաղաղության պայմանագիրն ուժի մեջ մտավ արդեն 1952թ. ապրիլի 28-ին և Ճապոնիան վերագտավ իր լիակատար ինքնիշխանությունը: Այդ պայմանագրի ուժի մեջ մտնելուց հետո երկրում ամբողջ իշխանությունը վերադարձվեց ճապոնացիներին, որով ավարտվեց Ճապոնիայի պատմության մեջ աննախադեպ՝ շուրջ յոթ տարի տևած օտար տիրապետությունը:

Հետպատերազմյան Ճապոնիայում ամենաերկարատևը կառավարած վարչապետներից մեկի՝ Շ. Յոշիդայի հրաժարականից հետո, 1955 թ. նոյեմբերին տեղի ունեցավ Լիբերալ և Դեմոկրատական կուսակցությունների միավորումը՝ ձևավորվեց հետպատերազմյան Ճապոնիայի քաղաքական կյանքի հիմնական դերակատար համարվող Լիբերալ-դեմոկրատական կուսակցությունը, որը, մինչև 2009թ. խորհրդարանական ընտրություններում կրած պարտությունը, միայնակ կամ կոալիցիոն սկզբունքներով 54 տարի ղեկավարում էր Ճապոնիան: Այդ իսկ պատճառով Ճապոնիայի քաղաքական համակարգը կոչվում է նաև «1955-ի համակարգ»: Սկզբից ևեթ Լիբերալ-դեմոկրատական կուսակցությունը միաձույլ քաղաքական միավոր չէր: Այն ավելի շատ միևնույն քաղաքական արժեքները և մոտեցումները կիսող և առանձին ազդեցիկ քաղաքական գործիչների շուրջ ձևավորված խմբակցությունների միավորում էր: Սա իր հերթին բերում էր նրան, որ երկրի պետական կառավարման լծակների բաշխումը տեղի էր ունենում յուրաքանչյուր համապետական ընտրությունից առաջ կուսակցության ներսում այդ խմբակցությունների միջև տեղի ունեցող բանակցությունների արդյունքներից և պայմանավորվածություններից ելնելով: Երբեմն ճապոնական քաղաքական համակարգը անվանում են նաև միակուսակցական կամ տոտալիտար, հենվելով այն բանի վրա, որ կուսակցության՝ ընտրություններին նախորդող համագումարում արդեն ուրվագծվում է հաջորդ կառավարության կազմը, քանզի կուսակցության առաջնորդը ինքնաբերաբար ղեկավարում է համամասնական ցուցակը և ստանձնում երկրի վարչապետի պաշտոնը:

1951-1960թթ. ընթացքում կրկնակի աճեցին Ճապոնիայի ազգային եկամուտները, իսկ համախառն ազգային արդյունքը եռապատկվեց: 1975թ.

տնտեսական ցուցանիշները վկայեցին, որ արդյունաբերությունն արդեն ապահովում էր Ճապոնիայի համախառն ազգային արդյունքի ավելի քան 45%-ը, մինչդեռ 1950-ականների սկզբին այն կազմում էր ընդամենը 25%-ը: 1953-1971թթ. ընթացքում արձանագրվեց արդյունաբերության տարեկան միջին հաշվով 14%, իսկ ազգային եկամուտների՝ 8,8% կայուն աճ:

Մինչև 1980-ականները Ճապոնիան միակ արևելաասիական պետությունն էր, որին հաջողվել էր նվաճել Արևմտյան Եվրոպայում և Հյուսիսային Ամերիկայում մինչ այդ արձանագրված տնտեսական զարգացման և արդյունաբերականացման բարձր տեմպերը: Արագ տնտեսական զարգացման համար խորհրդանշական էր հատկապես 1964թ., երբ Ճապոնիան դարձավ «Տնտեսական զարգացման և համագործակցության կազմակերպության» (OECD) անդամ: Նույն թվականին Տոկիոյում տեղի ունեցան 18-րդ ամառային Օլիմպիական խաղերը՝ հասարակական գիտակցության մեջ դառնալով տնտեսական զարգացման գազաթնակետի և «հասարակական գիտակցությունից Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ավերիչ հետևանքների անհետացման յուրօրինակ խորհրդանիշ»:

1960-1990թթ. մեծ թվով երկրներ ուսումնասիրեցին տնտեսական և քաղաքական զարգացման ճապոնական փորձը կիրառելու հնարավորությունը, իսկ որոշ երկրներ անգամ նախաձեռնեցին կրկնօրինակման կոնկրետ քայլեր: Ամերիկացի նշանավոր հետազոտող Էզրա Վոգելը 1979 թվականին, երբ ճապոնական հրաշքն արդեն իրականություն էր, հրատարակած իր աշխատություններից մեկում գրում է. «Արդյո՞ք մենք (ամերիկացիներս - Ս.Ֆ.) չենք շահի, եթե համարձակություն ունենանք սովորելու Արևելքից, ինչպես Ճապոնիան է երկար ժամանակ սովորել Արևմուտքից»: Նույն ժամանակահատվածում բազմաթիվ գիտնականներ, հասարակագետներ և քաղաքական գործիչներ հանդես եկան ստվարածավալ հրապարակումներով՝ պնդելով, որ 21-րդ դարը պատկանելու է Ճապոնիային, և զարգացման դինամիկայով այն լինելու է համաշխարհային անվիճելի առաջատարը՝ «համար առաջինը»:

Ընդհանուր առմամբ, հետպատերազմյան Ճապոնիայի տնտեսական վերականգնման համար բնութագրական էր նոր՝ «խաղաղության տնտեսության»

ստեղծումը, քանզի նախապատերազմյան տնտեսությունը մեծամասամբ կառուցված էր ճապոնական միլիտարիզմի պահանջների վրա: Այդ պատճառով, շատ հաճախ ավերված հին գործարանները կամ արտադրամասերը վերականգնելու փոխարեն կառուցվում էին նորերը: Հետպատերազմյան տնտեսության վերականգման հարցում, անշուշտ, չպետք է թերագնահատել Միացյալ Նահանգների դերակատարությունը, որի պնդմամբ Սահմանադրության 9-րդ հոդվածի ուժով Ճապոնիան ապառազականացվեց: Արդյունքում, այն հսկայական միջոցները, որոնք կծախսվեին ռազմական տնտեսության բնագավառում, ուղղվեցին տնտեսության զարգացմանը: Այս առումով որոշ քաղաքագետներ, քննարկելով «ճապոնական հրաշքին» առնչվող խնդիրները, առաջ են քաշում այն թեզը, որ հետպատերազմյան արագ արդիականացումը սառը պատերազմի հետևանք էր՝ նկատի ունենալով այն «նպաստավոր» աշխարհաքաղաքական մթնոլորտը, որ ստեղծվել էլ խորհրդա-ամերիկյան մրցակցության պայմաններում: Ճապոնացիները, հետպատերազմյան տնտեսությունն անվանում են ոչ թե անցումային, ինչպես շատ այլ երկրների պարագայում է, այլ «սենգո կեյձայ»՝ հետպատերազմյան տնտեսություն, այսպիսով՝ ինչ-որ առումով նաև շեշտելով պատերազմի ծանր հիշողությունը և նրա դերը Ճապոնիայի արդի պատմության մեջ:

Տնտեսության տարբեր ճյուղերում իրականացված փոփոխություններից առանձնացնենք հետևյալները, որոնք կարևոր հետևանքներ ունեցան երկրի տնտեսական վերելքի արագ տեմպերի վրա՝

- 1945թ. սեպտեմբերին լուծարվեցին երկրի 15 խոշորագույն ֆինանսական ընկերությունները, որոնց թվում՝ «Միցուին», «Միցուբիսին» և այլք: Սա նպատակ էր հետապնդում վերացնել երկրի տնտեսական համակարգի՝ պետության հետ սերտաճած բնույթը և Ճապոնիային զրկել հետագայում ռազմականացվելու հնարավորություններից:
- 1945թ. դեկտեմբերին սկսվեցին ագրարային բարեփոխումներ, որոնք կարևոր դեր ունեցան ժամանակակից ֆերմերային տնտեսությունների ստեղծման և մրցունակ գյուղատնտեսական համակարգ ունենալու գործում:

- 1945թ. դեկտեմբերին ընդունվեց օրենք արհմիությունների, իսկ 1946թ. սեպտեմբերին՝ աշխատանքային հարաբերությունների կարգավորման մասին: Այս օրենքների ընդունմամբ ազատականացվեց ոչ միայն աշխատանքային հարաբերությունները, այլև տնտեսությունն ընդհանրապես: Այս և ևս մի քանի այլ կարևոր օրենքների ընդունման արդյունքում Ճապոնիան դարձավ աշխարհի ամենաառաջադեմ երկրներից մեկը՝ աշխատուժի և կապիտալի միջև հարաբերականորեն կայուն հարաբերություններ հաստատելու տեսանկյունից:
- 1946-1947թթ. կառավարությունը նախաձեռնեց մի շարք միջոցառումներ, որոնք ուղղված էին բանկային համակարգի բարելավմանը, ներդրումային միջավայրի բարելավմանը, դրամավարկային քաղաքականության կատարելագործմանը և սղաճի կանխմանը:
- Հենց այս ժամանակահատվածում ստեղծվեց «Վերականգնման հիմնադրամը», որը ֆինանսական օժանդակություն էր ցուցաբերում արդյունաբերությանը: Կառավարական միջոցների հատկացմամբ գոյացած այս հիմնադրամի օժանդակությամբ շատ ընկերություններ կարողացան կառուցել ժամանակակից գործարաններ, ձեռք բերել նոր սարքավորումներ և արտադրության մեջ ներդնել նորարարական մոդելներ: Հիմնադրամի գործունեության շնորհիվ մեծ թափ ստացավ նոր տեխնոլոգիաների ներդնումը տնտեսության մեջ:

Հիշյալ ու հարակից բարեփոխումների արդյունքում, արդեն 1952թ. Ճապոնիային հաջողվեց վերականգնել իր համախառն ազգային արդյունքի նախապատերազմյան ցուցանիշները, իսկ 1960թ.՝ կրկնապատկել այն: 1951թ. վերականգնվեց տնտեսության մեջ կատարված մասնավոր ներդրումների նախապատերազմյան ծավալը, իսկ 1956թ.՝ այն կրկնապատկվեց, 1958թ. վերականգնվեց արտահանման, իսկ 1957թ. ներմուծման նախապատերազմյան ծավալները, իսկ 1960 և 1964 թվականներին այդ ցուցանիշները համապատասխանաբար կրկնապատկվեցին: Մեկ շնչին բաժին ընկնող համախառն ազգային արդյունքի ցուցանիշներով Ճապոնիան իր

նախապատերազմյան մակարդակը կարողացավ վերականգնել արդեն 1955թ., իսկ 1964թ. այն կրկնապատկվեց:

Մասնագիտական գրականության մեջ բերվող հիմնական պատճառները և գործոնները գրեթե ամբողջությամբ բյուրեղացել են Ճապոնիայի «Տնտեսության ուսումնասիրության կենտրոնի» տնօրեն, հայտնի տնտեսագետ Կանեմորիի և հայտնի քաղաքագետ, ԱՄՆ-ի նախագահ Ջ. Քարտերի ազգային անվտանգության գծով խորհրդական Ջ. Բեզգինսկու տեսակետներում: Կանեմորին թվարկում է հետևյալ 9 պատճառները, որոնք, ըստ նրա, կարևոր դերակատարություն են ունեցել «ճապոնական հրաշքի» կերտման գործում՝

- 1) հետպատերազմյան բարեփոխումներ,
- 2) մասնավոր ընկերությունների ներդրումային քաղաքականություն,
- 3) խնայողությունների բարձր մակարդակ,
- 4) նոր տեխնոլոգիաների ներգրավում տնտեսության մեջ,
- 5) կրթվածության բարձր մակարդակ,
- 6) աշխատուժի և կապիտալի միջև կայուն փոխհարաբերություն,
- 7) բանկերի կողմից տրվող վարկերի արդյունավետ տնօրինում,
- 8) աննշան ռազմական ծախսեր,
- 9) քաղաքական կայունություն:

Բեզգինսկին իր հերթին թվարկում է իր կարծիքով 12 կարևոր գործոն, որոնք նպաստել են Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացմանը՝

- 1) բացառիկ որակյալ աշխատուժ,
- 2) ճապոնացիներին բնորոշ աշխատանքի ծարավ,
- 3) աշխատանքի էժան վարձատրություն,
- 4) կառավարության ճիշտ մոտեցումներ քաղաքական ծրագրավորման հարցերում,

- 5) մասնավոր կապիտալի լայն մասնակցություն տնտեսական վերականգնմանը,
- 6) կայունություն հասարակական կյանքում,
- 7) մասնավոր ներդրումների համար ստեղծված բարենպաստ միջավայր,
- 8) ռազմական փոքր ծախսեր,
- 9) գնավորման ցածր սանդղակ,
- 10) Միացյալ Նահանգների հովանավորչությունը և օժանդակությունը,
- 11) ազատ շուկայի ձևավորման համար ստեղծված նպաստավոր օրենսդրական դաշտ,
- 12) նոր տեխնոլոգիաների ներգրավում արտադրության բնագավառում:

Ինչպես տեսնում ենք, նշված երկու հեղինակների կողմից թվարկված գործոնները մասամբ կրկնում են միմյանց, ինչը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ, ընդհանրապես, որևէ ազգային տնտեսության առաջընթացի համար օբյեկտիվորեն անհրաժեշտ են որոշակի գործոնների համադրություն՝ տնտեսական աճ ապահովելու համար: Մյուս կողմից, ինչպես տեսնում ենք, երկու հայտնի հեղինակների կողմից թվարկված գործոնները բավական հեռու են Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման պատճառների և գործոնների ամբողջական ներկայացնելուց:

Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման առանձնահատկություններից մեկն էլ այն էր, որ ազատ շուկայի պայմաններում այն ուներ պլանային բնույթ: Այսպես, 1955թ. դեկտեմբերին ընդունվեց վարչապետ Իչիրո Հատոյամայի «Ինքնուրույն տնտեսության ստեղծման» ծրագիրը 1956-1960թթ. համար: Այն նախատեսում էր տարեկան նվազագույնը 5% տնտեսական աճ: Սակայն տնտեսական աճի միջին տեմպերը նշված ժամանակաշրջանի համար գերազանցեցին ծրագրավորվածը և այն կազմեց միջինը 8.8%: Դրան հաջորդեց «երկարաժամկետ տնտեսական ծրագիրը», որն ընդունվեց վարչապետ Կիսիի ղեկավարությամբ 1957թ. դեկտեմբերին՝ 1958-1962թթ. համար և նախատեսում էր

տարեկան 6.5 % միջին տնտեսական աճ, սակայն փաստացի տնտեսական աճի տարեկան միջին ցուցանիշները կազմեցին 9.7%: 1961-1964թթ. համար տնտեսական պլանավորման հաջորդ ռազմավարական ծրագիրն ընդունվեց 1960թ. դեկտեմբերին՝ Հայաթո Իկեդայի վարչապետության օրոք և կրում էր «Ազգային եկամուտների կրկնապատկման ծրագիր» անվանումը:

Այն իր հերթին ենթադրում էր տարեկան նվազագույնը 7.2% տնտեսական աճ, սակայն նշված ժամանակաշրջանի համար աճի իրական տեմպերը տարեկան միջին կտրվածքով կազմեցին ուղիղ 10%: Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման հաջորդ երեք ռազմավարական ծրագրերն ընդունվեցին Էյսակու Սատոյի վարչապետության օրոք (1964-1972), երբ, կարելի է ասել, արտաքին աշխարհը վերջնականապես փաստեց ճապոնական հրաշքի իրողությունը: Սատոյի՝ տնտեսական առաջընթացի երեք ռազմավարություններն ընդունվեցին 1965, 1967 և 1970 թվականներին և կրում էին համապատասխանաբար «Միջնաժամկետ տնտեսական ծրագիր», «Սոցիալ-տնտեսական զարգացման ծրագիր» և «Սոցիալ-տնտեսական զարգացման նոր ծրագիր» անվանումները: Առաջին երկու ծրագրերն ապահովեցին տարեկան միջին հաշվով 10% տնտեսական աճ, իսկ 1970-1975թթ. ընթացքում Ճապոնիայի տնտեսության աճի տեմպերը կազմեցին տարեկան միջինը 5.1%:

Կարելի է փաստել, որ շուրջ 15 տարի, 1955-1970թթ. Ճապոնիայի տնտեսության զարգացման միջին տեմպերը կազմում էին տարեկան մոտ 10% և 1970-1971թթ. այս առումով դարձան շրջադարձային, որից հետո աճի տեմպերը որոշ չափով սկսեցին նվազել: Արդեն 1973թ. վարչապետ Կակուեի Տանակայի «Սոցիալ-տնտեսական հիմքերի ծրագիրը» 1973-1977թթ. ընթացքում ապահովեց տարեկան ընդամենը 3.5% միջին աճ՝ նախատեսված 9.4%-ի փոխարեն, իսկ 1976-1985թթ. ընթացքում ապահովվեց տարեկան շուրջ 4.2% միջին տնտեսական աճ՝ նախատեսված 6%-ի փոխարեն: Ինչևէ, բերված վիճակագրական տվյալներից ակնհայտ է դառնում տնտեսական այն մեծ թռիչքը, որը տեղի ունեցավ հետպատերազմյան Ճապոնիայում և դարձավ, ըստ էության, Ճապոնիայի արդիականացման գեներատորը:

Տնտեսության պլանավորման նշված ծրագրերը վկայում են, որ հետպատերազմյան Ճապոնիայի տնտեսական առաջընթացի հարցում մեծ էր պետության դերակատարությունը հետևողական քաղաքականության մշակման և իրականացման հարցերում: Սա ուղեկցվում էր տնտեսական զարգացման տեմպերի պլանավորմամբ, ինչն իր հերթին ծնում էր զարգացման կանխատեսումների պրակտիկա: Այսպես, որոշ տնտեսագետներ կանխատեսում էին, որ Ճապոնիան մեկ շնչին բաժին ընկնող համախառն ներքին արդյունքով և տնտեսության ընդհանուր ծավալով 20-րդ դարի վերջում կամ 21-րդ դարի առաջին տասնամյակում կգրավի աշխարհում առաջին տեղը, ինչը սակայն, տեղի չունեցավ: Իհարկե, քիչ չէին նաև այն փորձագետները, որոնք հակված էին Ճապոնիայի տնտեսական թոփքը համարել ժամանակավոր երևույթ: Նրանք, հենվելով կապիտալիստական տնտեսության ընդհանուր բնույթի վրա, կանխատեսում էին աննախադեպ զարգացմանը հաջորդող ճգնաժամ, ապա և տնտեսական դեպրեսիա: Հեղինակների այս խմբի կողմից անգամ 1960-ականների վերջին շրջանառության մեջ դրվեց պատկերավոր մի արտահայտություն, թե հետպատերազմյան տնտեսական զարգացումը դա «կանաչ ազդանշանն» էր՝ տրված 1945-ից հետո, որին արդեն հաջորդել է 60-ականների «դեղին ազդանշանը», և եթե Ճապոնիան չհասցնի ճիշտ ժամանակին արգելակել, ապա «վթարը կդառնա անխուսափելի»:

Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսությունը ճապոնացի տնտեսագետների կողմից որակվում էր իբրև «խաղաղության տնտեսություն», իսկ իշխած կառավարությունների ցանկությունն էր այն դարձնել «համընդհանուր բարեկեցության հասարակություն»: Հետպատերազմյան արդիականացումը ուղեկցվում էր նաև ընդհանուր, հատկապես առանձին բնակավայրերի ժողովրդագրական պատկերի փոփոխություններով: Այն, մասնավորապես, բնութագրվում էր ուրբանիզացիայի բարձր տեմպերով և գյուղական բնակչության կտրուկ անկմամբ: Նկատելի էր գյուղական բնակչության արտագաղթ դեպի խոշոր և արագ զարգացող արդյունաբերական քաղաքներ, որտեղ հիմնականում կենտրոնանում էին արտադրական հզորությունները: Այսպես, միայն 1966թ.,

նախորդ տարվա ցուցանիշների համեմատ, գյուղական բնակչությունը կրճատվել էր 2.5%-ով, 1967 թ.՝ ևս 2.3%-ով, իսկ արդեն 1968 թ.՝ ևս 2%-ով:

Ճապոնիայի արդիականացման գործում Կուվաբարան տեսնում է երեք գլխավոր գործոն: Նրա կարծիքով առաջինն այն էր, որ դեռ Տոկուգավայի շրջանում Ճապոնիայում հասունացել էին անհրաժեշտ բոլոր պատմական նախապայմանները՝ ժամանակակից հասարակությանն անցում կատարելու համար: Այս շարքում պետք է առանձնացնել նաև այն հանգամանքը, որ Ճապոնիան տևական ժամանակ չէր ենթարկվել նվաճումների և չէր ներքաշվել պատերազմական գործողություններում: Ճապոնիայի արդիականացման հենց սկզբից ուրվագծվեցին զարգացման հիմնական ուղղությունները և գաղափարախոսությունը՝ կապիտալիստական տնտեսություն, ժողովրդավարական քաղաքական համակարգի ներդրում, անցում արհեստագործությունից գործարանային արտադրության, համընդհանուր կրթական աստիճանի բարձրացում և այլն: Արդիականացման երկրորդ կարևոր գործոնն, ըստ Կուվաբարայի, ճապոնացիների ազգային բնավորության մեջ պահպանողականության և քարացած մտածելակերպի բացակայությունն է, որի արդյունքում ճապոնացիները կախված չեն մնում ավանդական այն ամենի հետ, ինչը խանգարում է նորի յուրացմանը և առաջավորի ընդօրինակմանը: Այս առումով, ընդունված ակադեմիական իրողություն է, որ ճապոնացիները, ընդօրինակելով որևէ օտար կամ նոր բան, դա հարմարեցնում են իրենց ընկալումներին և մեծ արդյունավետությամբ կիրառում այն՝ ստանալով ոչ ավանդական և ավանդական մշակութային արժեքների յուրօրինակ հիբրիդներ: Նաև այս հանգամանքով է պայմանավորված տարածված արտահայտությունը, որ «ճապոնացիները չեն կրկնօրինակում, այլ յուրացնում են»: Երրորդ գործոնը, Կուվաբարայի կարծիքով, միաստվածության բացակայությունն է ճապոնական կրոնական հավատալիքներում: Ճապոնացիները, լինելով տարբեր կրոնների հետևորդներ, պաշտում են տարբեր աստվածությունների, միևնույն ժամանակ պատմականորեն համարվելով ոչ շատ կրոնականացված ժողովուրդ: Քրիստոնեությունը՝ իր բնութագրական մաքսիմալիզմով, չթափանցեց Ճապոնիա,

մյուս կողմից՝ կրոնական արմատականության բացակայությունը Ճապոնիային զերծ պահեց կրոնական ներքին բախումներից և խժդժություններից, մի բան, որ դարերի ընթացքում եվրոպական շատ երկրներից մեծ զոհողություններ պահանջեց: Այստեղ Կուվաբարան չի կիսում Վեբերի կարծիքը կապիտալիզմի զարգացման մեջ կրոնական արմատների մասին և կարծում է, որ Ճապոնիայի օրինակը ապացուցում է Վեբերի տեսության սխալականությունը:

Սովորաբար ճապոնացի տնտեսագետները, որպես ճապոնական հրաշքի և Ճապոնիայի՝ տնտեսական գերկայսրության վերածվելու ցուցիչներ, բերում են երեք տվյալներ: 1980թ. ավտոմեքենաների արտադրության քանակը Ճապոնիայում կազմեց տարեկան 10 մլն և այս ցուցանիշներով Ճապոնիան շրջանցեց ԱՄՆ-ին: Այդ նույն ժամանակահատվածում Ճապոնիան սկսեց արտադրել ավելի շատ պողպատ, քան ԱՄՆ-ը և այս ցուցանիշներով ԽՍՀՄ-ից հետո գրավեց երկրորդ տեղը: Ճապոնական «Հիտաչի» ընկերությունը սկսեց արտադրել երկու անգամ ավելի մեծ քանակությամբ էլեկտրական տեխնիկա, քան ամերիկյան «Ջեներալ էլեկտրիքսը»։ «Տոյոտա» ճապոնական ավտոարտադրող ընկերությունը սկսեց արտադրել տարեկան երկու անգամ ավելի շատ ավտոմեքենա, քան՝ գերմանական «Բենցը» և 7 անգամ ավելի շատ, քան ամերիկյան «Ջեներալ մոթորզը»:

Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման, տնտեսական զարգացման և ճապոնական հրաշքի պատճառների վերհանման հարցում անհրաժեշտ է նկատի ունենալ հետևյալ կարևոր հանգամանքները.

- Ճապոնիայի տնտեսական համակարգը տարբերվում է զարգացած, արդյունաբերական այլ երկրների համակարգերից, և տնտեսական այդ մոդելը կարևոր դերակատարություն է ունեցել Ճապոնիայի արդիականացման գործում:
- Չնայած հետպատերազմյան տնտեսական վերականգնումը և զարգացումը հիմնված չէր նախապատերազմյան տնտեսության կառուցվածքի վրա, սակայն պահպանվեցին նախապատերազմյան շրջանի տնտեսությանն ու տնտեսական կյանքին բնորոշ որոշ էական առանձնահատկություններ, որոնք, մասնագետների կարծիքով, պայմանավորված էին ճապոնացիների

էթնոմշակութային առանձնահատկություններով կամ պատմական գործոններով:

- Ինչքան էլ տնտեսական զարգացման ճապոնական մոդելը արտաքնապես թվա գրավիչ, դրա մեխանիկական կրկնօրինակումն անհնարին է, քանզի յուրաքանչյուր տնտեսություն ունի զարգացման իր ներքին և երբեմն միայն իրեն հատուկ օրինաչափությունները:
- Ժամանակակից կամ այլ կերպ ասած՝ հատուկ ինտենսիվության գլոբալացման պայմաններում ճապոնական տնտեսական համակարգի շատ տարրեր «արտահանվելով» նպաստում են գլոբալացման գործընթացների առավել խորացմանը, երբ մի կողմից՝ Ճապոնիան հանդես է գալիս «մատակարարի», մյուս կողմից՝ «սպառողի» դերում:

Ընդհանրապես, արդիականացման տեսությունները և դրանց հիմքում դրվող փաստարկները գործ ունեն նաև պատմության պարբերացման հետ: Անցումը արդիականացմանը, կամ որ առավել ընդունված է ասել՝ մոդեռնիզացիային, եվրոպական զարգացած արդյունաբերական երկրների պարագայում, սովորաբար համընկնում է նոր պատմության սկզբին: Ինդրի շուրջ առավել լայն ընդունելություն գտած երկու տեսությունները մշակվել են Մարքսի և Վեբերի կողմից: Մարքսը պնդում էր, որ մոդեռնիզացիան սկսվում է արդյունաբերական կապիտալի ի հայտ գալով, դասակարգային պայքարի առաջացմամբ և լայն առումով՝ բուրժուական հասարակության ստեղծմամբ: Ինչպես կարելի է եզրակացնել, Մարքսի տեսությունը սնվում էր հիմնականում արևմտաեվրոպական երկրների, հատկապես Անգլիայի և Ֆրանսիայի պատմական փորձից: Ի տարբերություն Մարքսի, Վեբերը շեշտը դնում էր ոչ թե տնտեսական նախապայմանների, այլ հանրային ինստիտուտների արդյունավետության և հասարակական բանականության վրա: Չնայած այս երկու տեսությունները մեծապես օգտակար են այլ՝ ոչ եվրոպական երկրների ուսումնասիրության համար ևս, սակայն, երբ դրանք փորձում են տեղայնացնել ասիական կամ նույնիսկ լատինաամերիկյան տարբեր երկրների պատմության համատեքստում, ստացվում է, որ այդ տեսությունները

վերանայման անհրաժեշտություն ունեն՝ բացատրելու տվյալ երկրների արդիականացման առանձնահատկությունները:

Սովորաբար մասնագիտական գրականության մեջ ընդունված է Ճապոնիայի արդիականացման մեկնակետ համարել Մեիձիի հեղաշրջումը (մասնագիտական գրականության մեջ ընդունված է նաև հեղափոխություն կամ վերականգնում ձևակերպումները): Կա նաև տեսակետ, որ, ի տարբերություն այլ երկրների, Ճապոնիայի արդիականացումն ընթացել է արտաքին ազդակներով կամ արտաքին «ճնշումներով» պայմանավորված: Ճապոնիայի արդիականացման մեկ այլ կարևոր հատկանիշ էլ որոշ հետազոտողների կողմից համարվում է, այսպես կոչված, արդիականացման «վերևից» թելադրված լինելու հանգամանքը, երբ, ի տարբերություն արևմտյան շատ երկրների, ճապոնական հասարակության լայն շերտերը, ըստ էության, էական մասնակցություն չեն ունեցել այդ գործընթացներին:

Մեիձիի հեղափոխությունն անվանվում է նաև «Մեիձի իսին» կամ «վերականգնում», որովհետև այն նպատակ ուներ վերականգնելու կայսեր խաթարված դիրքերը և վերջ տալու Տոկուգավայի շրջանում բյուրեղացած սամուրայների իշխանությանը: Մյուս կողմից՝ կայսրը կարող էր դառնալ այն կենտրոնը, որի շուրջ հասարակությունը, մանավանդ ուժգնացող արտաքին ներխուժման վտանգի պարագայում, կարող էր մոբիլիզացվել: Ճապոնական գաղութատիրությունը, չնայած «արևելասիական բարգավաճ տարածքի» գաղափարախոսությունն օգտագործում էր միայն գաղութատիրության հետագա ծավալման համար, սակայն այն, ըստ էության, նպաստեց նաև ռեգիոնալիզմի գիտակցության ուժեղացմանը, ինչը հետագայում պարարտ հող դարձավ տարածաշրջանային ինտեգրացիայի վերաբերյալ գնալով ուժգնացող քննարկումների համար: Այժմ արդեն, տարածաշրջանային ինտեգրացիայի անհրաժեշտությունը բխեցվում էր ոչ թե ուղղակի արտաքին սպառնալիքից, այլ ներքին ընդհանուր տնտեսական շահերով և պայմանավորվում էր հավաքական անվտանգության խնդիրներով:

1980-ականների վերջին Ճապոնիան վերածվեց համաշխարհային երկրորդ խոշորագույն տնտեսության: 1990-ականներն ընդունված է Ճապոնիայի պատմության մեջ համարել «կորած տասնամյակ», երբ տնտեսական աճի տեմպերը նկատելիորեն նվազեցին, ինչը որոշ խումբ մասնագետների կողմից մեկնաբանվում է որպես «Սառը պատերազմի» համակարգի փլուզման արդյունք: Այն պայմանավորվում էր նաև Ճապոնիայի հարևանությամբ գտնվող այլ երկրների՝ Կորեայի, Թայվանի և Սինգապուրի զարգացմամբ ու տնտեսական սուր մրցակցությամբ: Չնայած 1990-ականների վերջին Ճապոնիայի տնտեսության մեջ արձանագրված անկմանը և «պղպջակային տնտեսությանը», մասնագետների գնահատմամբ, այդ փուլն արդեն կարելի է համարել հաղթահարված և Ճապոնիայի տնտեսությունն այսօր էլ անշեղ զարգացման ճանապարհին է: Չինաստանի աճող ազդեցությունը, ինչպես նաև 2008թ. համաշխարհային ֆինանսատնտեսական ճգնաժամը և 2011թ. մարտյան ցունամին մեծ վնաս են պատճառել տնտեսությանը, սակայն Ճապոնիան դրանց հետևանքների վերացման ուղղությամբ բավական մեծ ջանքեր ու միջոցներ է ներդրել: Իսկ չինական աճող մարտահրավերին դիմակայումը պահանջում է միանգամայն այլ՝ առավել համակարգային և երկարաժամկետ մոտեցումներ, որոնց ուղղությամբ համաշխարհային տնտեսության մյուս հսկաները ևս այսօր չունեն մշակված հստակ ռազմավարություններ:

Ինչպես նշվեց, Ճապոնիայի հետպատերազմյան զարգացումների վերաբերյալ հասարակագիտական երկարատև բանավեճերը հանգեցրին հիմնախնդրի շուրջ երկու տարբեր՝ ամերիկյան և ճապոնական գիտական դպրոցների բյուրեղացմանը: Այդ երկու ուղղությունները դավանող տեսաբանների ուսումնասիրությունների առանցքային և հիմնական խնդիրներից մեկն առնչվում է հետպատերազմյան զարգացումներում էթնիկ ինքնության գործոնի ունեցած դերակատարությանը: Հիմնվելով հասարակական զարգացումների պատճառահետևանքային բնույթի վրա և զարգացնելով ազգությամբ հրեա նշանավոր հասարակագետ Ս. Էյզենշտատի տեսությունը, շատ ուսումնասիրողներ համոզված են, որ էթնիկ ինքնությունը Ճապոնիայի

հետպատերազմյան արդիականացման հիմնական, բայց ոչ երբեք միակ առանցքային գործոններից մեկն է եղել: Այս գործընթացում էթնիկ ինքնությունն ունեցել է երկսայր դերակատարություն. հետպատերազմյան տնտեսական, քաղաքական ու հասարակական զարգացումների նախադրյալների շարքում այն հանդես է եկել ոչ միայն որպես էական ազդեցություն ունեցած գործոն, այլև հետագայում իր հերթին մեծապես փոխազդվել է ճապոնական հրաշքից՝ ենթարկվելով որակական որոշակի փոխակերպումների:

Այդ պարագայում հարկ է հստակեցնել, թե ինչո՞վ են ճապոնացիները տարբերվում կամ առանձնանում աշխարհի էթնիկ քարտեզը ձևավորած այլ ժողովուրդներից և կոնկրետ ինչպիսի՞ պատմական դերակատարություն է ունեցել ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը այդ երկրի հետպատերազմյան հասարակական վերափոխումներում: Ինչպես նշում է ճապոնագիտության կենտրոնական գիտական օջախներից մեկի՝ Կիոտոյի ճապոնագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային կենտրոնի ղեկավար, պրոֆեսոր Հայաո Կաուային. «Նման հարցադրումն ինքնին մեր՝ ճապոնացիներիս յուրօրինակ բնութագրիչներից է: Առօրյա կյանքում մենք նմանատիպ հարցադրում անում ենք ավելի հաճախակի, քան, օրինակ, ֆրանսիացիները, գերմանացիները, չինացիները, հնդիկները կամ ինդոնեզացիները»: Նման պնդումը, անշուշտ, գալիս է վկայելու, որ էթնիկ և մշակութային ինքնաճանաչման, ինչու ոչ, նաև նրա պատմական դերակատարության բացահայտման շարունակական գործընթացը քննարկման արդիական առարկա է նույնիսկ մերօրյա ճապոնիայում:

Ինչպես ցույց են տալիս շատ հեղինակների դաշտային ազգագրական աշխատանքների արդյունքները, այդ պնդումն ուղղակի առնչություն ունի նաև էթնիկ ինքնության կամ էթնիկ ինքնագիտակցության առանցքը կազմող կարևոր բաղադրատարրերից մեկի՝ հայրենիքի գաղափարի ընկալման հետ, որը տարբեր ժամանակաշրջաններում որոշակիորեն պայմանավորել է ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը: Չնայած հասարակագիտության տարբեր ճյուղեր տարբեր կերպ են սահմանում էթնոս և ածանցյալ կամ հարակից եզրերը, բոլոր ուղղությունների համար որպես առանցքային բաղադրիչ, այնուամենայնիվ, առանձնացվում է

ընդհանուր պատմական կենսատարածքի կամ հայրենիքի և դրա գիտակցության գաղափարը:

Ճապոնացի ուսումնասիրող Յոշինոն հակված է կարծելու, որ այլ հասարակությունների պարագայում էթնիկ ինքնության գիտակցությունը ներկայանում է որպես մի «գործընթաց, երբ «նրանց» էթնիկ և մշակութային տարբերությունների գիտակցումը ծառայում է «մեր» առանձնահատկությունները և տարբերությունները բացահայտելուն կամ այլ կոնկրետ նպատակներին ծառայեցնելու համար, մինչդեռ մեր (ճապոնացիների - Ս. Ֆ.) պարագայում ճիշտ հակառակն է. ուրիշների առանձնահատկությունների բացահայտումը ածանցվում է «մեր» ինքնաճանաչմանը»: Ինչպես նշում է Այակո Հոնդան՝ Կիոտոյի ճապոնագիտության միջազգային ուսումնասիրությունների կենտրոնի հետազոտողներից մեկը, «հետպատերազմյան տնտեսական զարգացմանը հաջորդած Նիհոնձինոոնում «մենք»-ի գիտակցությունը չի հիմնվում «նրանք»-ի առանձնահատկությունների և տարբերությունների ճանաչման վրա, այլ «մեր» ինքնաճանաչումից և ինքնաբացահայտումից է ածանցվում «նրանց» տարբերությունների ընկալումը և գիտակցումը, հավելելով, որ Ճապոնիան լավագույնս հասկանալու կարևորագույն նախապայմանը ճապոնական ինքնության և մշակույթի մասին ոչ համեմատական մոտեցումն ու վերլուծությունն է»:

Այս առումով թերևս հետաքրքրական է անդրադառնալ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ ասիական տարածաշրջանի, որպես առավել ընդարձակ քաղաքակրթական միավորի ընկալման նկատելի փոխակերպումներին, որոնք հետագայում իրենց յուրօրինակ արտացոլումն են գտել նաև լեզվաբանության մեջ: Նախապատերազմյան Ճապոնիայում Ասիա տեղանունը գրվում էր կանջիով՝ ճապոներենի հիմնական գրային համակարգերից մեկով, որն իրենից ներկայացնում է չինարենից ժամանակի ընթացքում փոխառված գաղափարագրեր, մինչդեռ հետպատերազմյան զարգացումներին զուգընթաց, պայմանավորված ոչ այնքան և ոչ զուտ լեզվաբանական բարեփոխումներով, այն

սկսեց գրվել կատականայով՝ երկինջունային այբբենական համակարգով, որը ճապոներենում օգտագործվում է օտար և փոխառյալ բառերը գրելու համար: Հաստատելով այն միտքը, որ հատկապես երկրորդ համաշխարհային պատերազմին հաջորդած զարգացումների արդյունքում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ ասիական շերտը որոշակի նահանջ ապրեց, Կիոտոյի ճապոնագիտության միջազգային ուսումնասիրությունների կենտրոնի մեկ այլ հետազոտող՝ Յոկինո Օկունոն, փաստում է հետևյալը. «1980-ական թվականներին, երբ ճապոնական տնտեսությունն իր զարգացման բարձրակետին էր հասել, Տոկիոյի առաջադեմ մտավորականության շրջանում մեծ տարածում ուներ Յուրումի Յոշիուկիի «Ածիա ուս նաձե մաձուշիկա» («Ինչու՞ է Ասիան աղքատ») աշխատությունը: Յ. Յոշիուկիի և իր առաջադեմ այլ ընկերների համար Ասիան, հետպատերազմյան հայտնի զարգացումներով պայմանավորված, չէր ներառում Ճապոնիան, իսկ ճապոնացիների էթնիկ գիտակցությունը ժամանակի մեջ բացառեց ինքնանույնացումը Ասիայի հետ: Այստեղ, անշուշտ, իր մեծ դերակատարությունն ունեցավ Նիհոնձինոնի ակունքներում կանգնած ճապոնական քաղաքական և մտավորական էլիտան: Խոսելով հետպատերազմյան Ճապոնիայում տեղի ունեցած զարգացումներում էթնիկ ինքնության ունեցած դերակատարության մասին՝ պետք է նկատի ունենալ նաև այն կարևոր հանգամանքը, որ մասնագիտական գրականության մեջ սովորաբար առանձնացվում են «նախապատերազմյան» և «հետպատերազմյան» սերունդները, որոնք ոչ միատեսակ են ընկալում այդ զարգացումներին առնչվող շատ ու շատ երևույթներ:

Վերջին հինգ-վեց տասնամյակների ընթացքում Ճապոնիայում և հիմնականում նրա սահմաններից դուրս ստեղծված ճապոնագիտական հսկայածավալ գրականությունը փորձում է հիմնավորել և կանխորոշել Ճապոնիայի անխուսափելի «արևմտականացումը»՝ հիմնվելով գիտական շրջանակներում վերջերս լայնորեն քննարկվող այն թեզի վրա, որ ճապոնացի ժամանակակից երիտասարդությունն այլևս անդառնալիորեն արևմտյան արժեհամակարգի կրող է և, ըստ էության, բավականին հեռացել է իր էթնիկ և

մշակութային արժանատիքից: Որպես հիմնավորում երբեմն վկայակոչվում է նաև համաշխարհային գլոբալացման ժամանակակից գործընթացները և Ճապոնիայի «կոկուսայկա»-ն կամ «միջազգայնացումը»: Այսպես, Տոկիոյի համալսարանի Արդյունաբերական ինստիտուտի ուսանող Սեկի Սակակին նշում է. «Ճապոնիայի ժամանակակից պատմությունը, սկսած հատկապես 1868 թվականից, երբ Ճապոնիան «բացվեց» արտաքին աշխարհի առջև, կարելի է բնութագրել որպես արևմտականացման ճանապարհով դինամիկ մշակութային ինքնամաքրազերծման մի երկարատև գործընթաց: Իսկ դրա հիմքում անպայմանորեն պետք է տեսնել դեռևս 19-րդ դարի կեսերին ձևավորված և հետագա հասարակական զարգացումների համար գաղափարական ակունքի վերածված երկու հայտնի կարգախոս՝ «դացուա նյու» («փախչել Ասիայից դեպի Արևմուտք») և «ուակոն յոսայի» («ճապոնական ոգի և արևմտյան տեխնոլոգիաներ»): Սակայն, այնուամենայնիվ, 2021թ. ճապոնացի երիտասարդության շրջանում անցկացված ուսումնասիրությունների արդյունքների ամփոփումը ցույց տվեցին, որ հարցման ենթարկված երիտասարդ տղաների 93%-ը և աղջիկների 94%-ը Ճապոնիան համարել են ամենակարևոր և առաջնային այն մարմինը, որին իրենք պատկանում են, այն դեպքում, երբ տղաների միայն 1,2%-ը և աղջիկների 1,1%-ն են հակված «ասիական» պատկանելությունը համարել սեփական ինքնության առանցքային տարրերից մեկը: Այս և արժեքավոր այլ հետազոտություններ գալիս են փաստելու, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության վերը քննարկված առանձնահատկությունները, պատմական կենսատարածքի ընկալումը կարելի է որակել որպես էթնոպերիֆերիզմ (ի հակադրություն էթնոցենտրիզմի, որի մեջ արևմտյան շատ մասնագետների կողմից հաճախ «մեղադրվում» են ճապոնացիները), որն էթնիկ կենսատարածքը ընկալում է որպես «սահմանային»՝ այլ հարևան և ոչ հարևան հասարակությունների ու քաղաքակրթությունների շփման միջավայրում գտնվող: Ճապոնիայի պատմության նոր և նորագույն շրջանը ևս գալիս է ապացուցելու ածանցյալ այն պնդումը, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնությանը բնութագրական էթնոպերիֆերիզմի շնորհիվ Ճապոնիան հեշտությամբ յուրացրել է օտար մշակութային առաջադեմ արժեքները, միևնույն ժամանակ զարմանալիորեն նշանակալի փոփոխությունների

չենթարկելով սեփական ինքնությունն ու արժեհամակարգը: Ճապոնացիների կողմից իրենց էթնիկ կենսատարածքը և քաղաքակրթական ինքնությունը հավաքական գիտակցության մեջ պատմականորեն ընկալվել է որպես սահմանային՝ «կենտրոնական» և «ունիվերսալ» քաղաքակրթությունների մի յուրատեսակ «հանդիպման վայր», այլ բառերով ասած՝ պերիֆերիկ միջավայր: Իսկ Ճապոնիայի պատմական պրակտիկայում միմյանց հերթափոխած այնպիսի խորքային հարցադրումներ, ինչպիսիք են մշակութային և քաղաքական համատեքստ ենթադրող Ճապոնիայի «ապաստականացման», «վերաաստականացման», «ճապոնականացման», «արևմտականացման» կամ նմանատիպ այլ կարգախոսներ, պետք է դիտարկել որպես ճապոնացիների էթնոպերիֆերիալ ինքնության դրսևորում: Նման աշխարհընկալումը, որը բնորոշվում է մշակութային ինքնապահպանման և օտար մշակութային արժեքների արագ յուրացման համակցությամբ, անշուշտ, իր որոշակի դերակատարությունն է ունեցել Երկրորդ համաշխարհային պատերազմին հաջորդած հասարակական զարգացումներում՝ համակցելով «ուսկոնը յոսայիի», ճապոնական ոգին՝ արևմտյան ձեռքբերումների յուրացման հետ, նպաստելով Ճապոնիայի տնտեսական և գիտատեխնիկական հեղափոխական առաջընթացին: Սա գալիս է ևս մեկ անգամ հաստատելու գիտական գրականության մեջ շրջանառվող այն պնդումը, թե «ճապոնացիները չեն կրկնօրինակում, այլ յուրացնում են»:

Ինչպես նկատում են Ճապոնիայի պատմության ուսումնասիրությամբ զբաղվող շատ մասնագետներ, «ծագող արևի երկրի» պատմության փիլիսոփայության թերևս ամենազարմանալի առանձնահատկություններից մեկը հասարակական-քաղաքական համակարգային փոփոխությունների արագ տեմպն ու անցումն է ցեղային միապետությունից ավատատիրության, ապա՝ բացարձակ միապետության, և վերջապես, նշանավոր ճապոնագետ Իշիի բառերով ասած, «իր բնույթով հեղափոխական արդիականացմանն ու Մեիձիի հեղաշրջումից հետո Արևմուտքի առջև Ճապոնիայի «բացմանը»: Ճապոնիայի պատմականորեն միմյանց հաջորդած հասարակական-քաղաքական և պետական կարգերի այդչափ յուրօրինակ և ներդաշնակ հաջորդականության նկատմամբ հասարակական և

ակադեմիական հետաքրքրություններն առավել աճեցին հատկապես Երկրորդ համաշխարհայինից հետո, երբ Ճապոնիան, Հեռավոր և Հարավարևելյան Ասիայի երկրներից թերևս առաջինը միապետությունից անցում կատարեց սահմանադրական կարգի վրա հիմնված ժամանակակից ժողովրդավարական հասարակության՝ շատ կարճ պատմական ժամանակահատվածում ձեռք բերելով տարածաշրջանում ժողովրդավարության օջախի համբավ: Ինչպես իրավացիորեն նշում է ճապոնագետ Տեցուկո Կոսետոն, «Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական հրաշքը հասարակական ու գիտական ուշադրությունից դուրս՝ ստվերի մեջ թողեց նրա ինքնատիպ քաղաքական անցումը ժողովրդավարության և ազատական գաղափարների վրա հիմնված հասարակության»: Բանն այն է, որ Երկրորդ համաշխարհայինին հաջորդած տարիների ընթացքում, երբ Ճապոնիան դեռևս չէր հաղթահարել տնտեսական և ռազմական ամբողջական կախվածությունը Միացյալ Նահանգներից, որն էլ իր հերթին ուղեկցվում էր հասարակագիտության մեջ Ճապոնիայի հետպատերազմյան քաղաքական ու տնտեսական զարգացման և պլանավորման խնդիրների վերլուծության ամերիկյան դպրոցի առաջատար դիրքերով, Ճապոնիայի քաղաքական նոր՝ ժողովրդավարական համակարգի ձևավորման հիմքում փորձ էր արվում դնել ամերիկյան ժողովրդավարական ինստիտուտների «կրկնօրինակման» մոդելը: Այստեղ անհրաժեշտ է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ Ճապոնիայի հասարակական-քաղաքական զարգացման ուղիների հնարավոր ընտրության շուրջ քննարկումները մտավորական լայն շերտերի շրջանում նոր իրողություն չէին. դեռևս դրանից շուրջ մեկ դար առաջ, 1873թ., երբ Մեիձիի հեղաշրջման արդյունքում Ճապոնիան «բացվեց Արևմուտքի առջև», կրկին հասարակական մեծ արդիականություն էր ստացել սեփական մշակութային և ավանդական արժեքահամակարգին ապավինելու կամ դեմքով դեպի արևմտյան մշակութային ու քաղաքական արժեքներ շուտ գալու երկընտրանքը: Այս առնչությամբ 19-րդ դարի նշանավոր ճապոնացի լուսավորիչ Օկուբո Տոշիմիչին գիտական քննարկումների ասպարեզ բերեց սեյտայի (քաղաքական համակարգ) և կոկուտայի (էթնիկ համակարգ) անբաժանելիության և ամբողջականության տեսությունը: Ըստ Օկուբոյի, ցանկացած երկրի սեյտայ պետք է հիմնված լինի և մշակութային

արմատներով սնվի իր կոկուտայից և որ, օրինակ, Ռուսաստանի սեյտայը հնարավոր չէ պատճենել Անգլիայում, վերջինինը՝ Միացյալ Նահանգներում, դրանցից և ոչ մեկը՝ Ճապոնիայում: «Մեր քաղաքական համակարգը պետք է անհրաժեշտորեն խարսխվի մեր էթնիկ ինքնության, երկրի, ավանդույթների, ժողովրդի զգացմունքների և հասարակության մշակութային զարկերակի վրա», – գրում էր Օկուբոն:

Հետպատերազմյան Ճապոնիայում տեղի ունեցած արդիականացումն էթնիկ, մշակութային կամ պատմական պատճառականությամբ պայմանավորելու մոտեցումը, ինչպես Ճապոնիայում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս, մեծ թափ ստացավ Ճապոնիայի պատմության ընդհանուր վերանայման, վերարժևորման և պատմության առանձին հարցերի ուսումնասիրությունը գիտական շրջանակներից դուրս՝ հասարակական լայն սպառման և քննարկման առարկա դառնալու համատեքստում: Բացի Նիհոնձինռոնից, որն ընդհանուր բարենպաստ միջավայր էր ստեղծում պատմության վերանայման համար, այդ հարցում կարևոր էին այլ գործոններ ևս, որոնց մանրամասն քննարկումը այս աշխատության խնդիրներից դուրս են: Այդ ամենով հանդերձ, դրանց հակիրճ անդրադարձը մեծապես կօգնի ճիշտ պատկերացում կազմելու Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման արագ տեմպերի հետ զուգահեռ մեծ թափ հավաքող պատմության վերանայման շարժման էությունը և դրա՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումների հետ ունեցած ազդեցությունը առավել լայն համատեքստում մեկնաբանելու տեսանկյունից:

Արդիականացման և արդյունաբերականացման հիմնապատճառներն ավանդական արժեքային համակարգի և մշակութային ինքնատիպության մեջ փնտրելու հայեցակարգը ձևավորվեց Մաքս Վեբերի «Բողոքականության բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին» աշխատությամբ: Ինչպես հայտնի է, Վեբերն իր աշխատության մեջ հիմնավորում էր, որ արդիականացման և արդյունաբերականացման հիմնապատճառները պետք է փնտրել մշակութային, նախևառաջ՝ կրոնական արժեհամակարգերում: Մանրամասն քննության ենթարկելով արևմտյան երկրների արդյունաբերականացման գործում

բողոքականության, հատկապես կալվինիզմի բարոյական արժեհամակարգի ունեցած դերակատարությունը, Վեբերը, այնուամենայնիվ սահմանափակվեց միայն բողոքականության ուսումնասիրությամբ և համանմանություն չտեսավ կրոնական այնպիսի համակարգերում, ինչպիսիք են կոնֆուցիականությունը, բուդդիզմը և իսլամը, չնայած 20-րդ դարի առաջին տասնամյակում Ճապոնիան հանդես բերեց տնտեսական և ռազմական հզորությունների ակնառու պոտենցիալ: Վեբերը, այնուամենայնիվ, չգնաց ճապոնական մշակութային և կրոնական արժեհամակարգերում բողոքականության համարժեքների փնտրման ճանապարհով: Փոխարենը՝ Վեբերի առաջ քաշած կոնցեպցիան հետագայում տեսական պարարտ հող դարձավ ճապոնացի և արևմտյան ուսումնասիրողների կողմից Ճապոնիայի արդիականացման պատճառները ավանդական մշակութային և կրոնական արժեհամակարգի մեջ տեսնելուն նվիրված աշխատություններում:

Այսպես, արդեն 1941թ. ճապոնացի ուսումնասիրող Նաիտոտո Կանձին, հիմնվելով Վեբերի՝ կապիտալիզմի ոգու վրա բողոքականության բարոյականության ազդեցության տեսության վրա, քննության ենթարկեց բուդդայական «ծյոդո սինսյու» կամ «մաքուր երկրի նոր աղանդ» կրոնական հոսանքի բարոյական արժեհամակարգը և վերջինով պայմանավորեց Ճապոնիայի նկատելի առաջընթացը Մեիձիի հեղաշրջումից սկսած: Հետագայում նրա գաղափարներն իրենց զարգացումները գտան ամերիկացի ճապոնագետ Ռոբերտ Բելահի աշխատություններում: Վերջինս, քննության առնելով Տոկուգավայի ժամանակաշրջանում Ճապոնիայում տարածված հիմնական կրոնական ուղղությունների գաղափարախոսությունները (կոնֆուցիականություն, բուդդիզմ, սինտոիզմ, ինչպես նաև այս շրջանում սկիզբ առած բազմաթիվ աղանդավորական շարժումներ և հոսանքներ) և դրանց դերակատարությունը հասարակական ինստիտուտների արդիականացման գործում, հանգեց այն եզրակացությանը, որ «ճապոնական կրոնական համակարգերը իրենց ուղղափառ և աղանդավորական ձևերով հատկապես մեծ ներդրում ունեցան հասարակական կոնսոլիդացիայի գործում, ամրացնելով, կարծրացնելով հասարակական արժեհամակարգը, ինչն էլ

իր հերթին բարենպաստ միջավայր ստեղծեց Ճապոնիայի արդիականացման համար»: Նա հատկապես առաջ էր քաշում այն թեզը, որ ճապոնական կրոնական արժեհամակարգերը կարևոր դերակատարություն ունեցան հասարակական բարձր կարգապահության և աշխատանքին գերլարումով նվիրվածության հասարակական որակների կարծրացման հարցում, ինչն էլ իր հերթին պայմանավորեց «կազմակերպված» հասարակության ստեղծումը Ճապոնիայում: Նա հավատարիմ էր մնում Վեբերի այն համոզմանը, որ մշակութային գործոնները առաջնային և կարևոր դերակատարություն ունեն սոցիալական որևէ խոշոր փոփոխության, մանավանդ՝ արդիականացման գործում:

Վեբերի տեսության տեղայնացման գործում կարելի է հիշատակել նաև Է. Այալի և Հ. Նականուռայի աշխատությունները: Դիտարկելով բուդդայականության և կոնֆուցիականության բարոյական արժեհամակարգի ազդեցությունը ճապոնական հասարակության առանձին անդամների վրա, Այալը Ճապոնիայի արդիականացման գործում մեծ առաքելություն էր վերագրում սինտոիզմին՝ հատկապես կարևորելով «պետությանը ճապոնացու նվիրվածության ինտենսիֆիկացիան»: Նա նաև քննության էր առնում կրոնական տարբեր հոսանքների՝ սինի, սինգակուի, հոտոկուի բարոյական նորմերի ազդեցությունը ճապոնացիների՝ աշխատանքին բացառիկ նվիրվածության, ավելի շատ վաստակելու ձգտման, մի խոսքով, նյութական բարիքների ստեղծման և տնտեսական զարգացմանն առնչվող հարցերում:

Մեկ այլ ճապոնացի ուսումնասիրող՝ Նականուռա Հաձիմեն, որպես Արևմուտքի արդիականացման գործում բողոքականության էթիկայի ունեցած դերակատարության համարժեք տեսնում էր ձեն-բուդդիզմի հետևորդ միապետ Սուժուկի Սյոսանի ուսմունքը աշխատանքային էթիկայի մասին: Համաձայն այդ ուսմունքի՝ յուրաքանչյուր աշխատանք հավատքի յուրատեսակ փորձություն է, քանզի յուրաքանչյուր մասնագիտություն տրված է ի վերուստ՝ Աստծո կողմից: Սյոսանը քարոզում էր, որ չկա բուդդայական կրոնական պրակտիկայի այլ ճանապարհ, քան ամբողջությամբ աշխատանքին նվիրվելը և երկրային գործունեությամբ զբաղվելը, քանզի, ըստ նրա, «աշխատանքով ստեղծածի չափից

է կախված հետերկրային կյանքում Երկնքի բարեհաճ վերաբերմունքը անձի նկատմամբ»:

Ուսումնասիրողների մյուս խումբն էլ համարում էր, որ Վեբերի տեսության կիրառումը Ճապոնիայի արդիականացման հարցում արհեստական է և հաշվի չի առնում երևույթի բացատրության այլ օբյեկտիվ եղանակները և միջոցները: Այսպես, ճապոնացի հետազոտող Օգասավարա Սինը, առաջնորդվելով վերը նշված մոտեցումներով, գտնում էր, որ Ճապոնիայի արդիականացման գործում պետք չէ գերազնահատել և ոչ էլ ժխտել ինչպես ձյոդո սինսյուի, այնպես էլ կրոնական և մշակութային այլ արժեհամակարգերի դերը: Նրա հիմնական կովանն այն էր, որ Բելաիը և մյուսները քննության էին առնում ձյոդո սինսյուի էթիկայի կապը առևտրական կապիտալի հետ, մինչդեռ Վեբերը նկատի ուներ բողոքականության էթիկայի կապը արդյունաբերական կապիտալի հետ: Նա կարծում էր նաև, որ Ճապոնիայի տնտեսական զարգացման և կրոնական արժեքների ու ավանդույթների միջև կապ փնտրելը լավագույն դեպքում կրում է «ընտրովի և հատվածական բնույթ»: Վեբերի տեսության հետևորդների շատ քննադատներ հակված են կարծելու, որ ճապոնական կրոնականությունը իր բնույթով խիստ տարբերվում է արևմտյանից. այն խորն ու դոգմատիկ չէ, հետևաբար նրա կոնցեպտուալ ազդեցությունը հասարակական-տնտեսական զարգացումների վրա այնքան էլ հիմնավորված չէ: Հեղինակների այս խումբը, որ ներկայացված էր հիմնականում արևմտյան ճապոնագետներով, համարում էր, որ քննարկվող արժեհամակարգերը և առանձնահատկությունները, ինչպիսին, օրինակ, քաղաքացիների բացառիկ լոյալությունն է իշխանությունների հանդեպ, իրականում չունի խոր պատմական արմատներ և որպես այդպիսին, ճապոնական երիտասարդ բուրժուազիայի կողմից խրախուսվել և կարծրացել է Մեիձիի հեղաշրջումից սկսած՝ իր հասարակական դիրքերն ամրապնդելու նպատակով: Այս առնչությամբ ամերիկացի մշակութաբան Ջոն գրում է. «Ճապոնացիների աշխատասիրությունը, զգուշավորությունը և կարգապահությունը, որոնք նման են բողոքականության աշխատանքային էթիկային, պատմական խոր արմատներ ունեն ճապոնական սովորույթների և գաղափարների մեջ և կապված չեն

կրոնական որոշակի ուղղության հետ: Փաստորեն հնարավոր է,- եզրակացնում է հեղինակը,- Ճապոնիայի տնտեսական հրաշքը և արդիականացումը տեղի ունենային անկախ ճապոնական կրոնական արժեքներից»:

Արևմտյան ճապոնագետների մեկ այլ խումբ Ճապոնիայի արագ արդիականացման և զարգացման պատճառները տեսնում էր ոչ թե կրոնական արժեհամակարգերի և դրանց կառուցվածքների մասնակի կամ ամբողջական նույնության, այլ Ճապոնիայի և արևմտյան առաջավոր արդյունաբերական երկրների պատմական ու պատմամշակութային զարգացման, այդ թվում նաև արժեքային համակարգերի փոխակերպման գործընթացների փիլիսոփայության նույնությամբ: Ուսումնասիրողների այս խմբի կողմից, ի հավելումն Տոկուգավայի (1603-1867) շրջանում տնտեսական և արտադրական հարաբերությունների զարգացմանը, մատնանշվում էր նաև այդ շրջանի Ճապոնիայում ունիվերսալ արժեքների տարածումը: Այսպես, ճապոնացի լեզվաբան և փիլիսոփա Նիշիո Կանձիի կարծիքով, ի տարբերություն Չինաստանի և ասիական այլ հասարակությունների, Ճապոնիան Մեիձիի հեղափոխությունից հետո ընդգծված հետաքրքրություն դրսևորեց արևմտյան մշակույթի և արժեքների նկատմամբ, ինչի հիմքերը, ըստ նրա, Ճապոնիայի պատմության նախընթաց իրողություններով և արևմուտքի հետ ունեցած զարգացման տրամաբանության համանմանությամբ պայմանավորված, արդեն իսկ առկա էին: Նրա կարծիքով, Ճապոնիան և արևմուտքը զարգանալով առանձին, բայց զուգահեռ ճանապարհներով, անցնելով նույնանման պատմական զարգացումներ, 18-19դդ. եկան իրենց զարգացման գրեթե նույնատիպ հանգրվանի: Չնայած Նիշիոն և այս խմբի այլ հեղինակներ շրջանցում են այն կարևոր հարցը, թե այդ դեպքում ինչպես եղավ, որ արդյունաբերականացման գործընթացը Ճապոնիայում սկսվեց մոտ մեկ դար ավելի ուշ, քան արևմտյան երկրներում: Նրանց կողմից հիմնական շեշտը դրվում էր այն թեզի վրա, որ Ճապոնիայի կողմից արևմտյան գիտատեխնիկական առաջընթացի և արտադրական հարաբերությունների յուրացումը հնարավոր դարձավ միայն այն բանի շնորհիվ, որ դեռևս Տոկուգավայի շրջանում դրվել էին Ճապոնիայի արդիականացման հիմքերը: «Անգամ եթե Ճապոնիան 19-րդ դարից

սկսած ինտենսիվորեն չհարաբերվեր արևմտյան մշակույթի հետ, նրա զարգացման աստիճանն անկասելի էր դարձնելու նմանատիպ «Ժամանակակից ոգու» ծնունդը Ճապոնիայում... այլ կերպ ասած՝ չնայած ճապոնական ժամանակակից քաղաքակրթության բյուրեղացումը ընթացել է արևմուտքի ազդեցության պայմաններում, արևմտյան աշխարհը ընդամենը առաջ մղեց զարգացման այն միտումները, որոնք երկրում հասունացել էին դեռևս Տոկուգավայի շրջանում: Ժամանակակից Ճապոնիայի ծնունդը հնարավոր դարձավ երկրի զարգացման սեփական միտումների շնորհիվ... չնայած արդիականացման գործում Արևմուտքի ազդեցությունը եղել է որոշակի, սակայն այն չի եղել հիմնականը»,– եզրակացնում է Նիշիոն և մեկ այլ կարևոր նախապայման տեսնում՝ ճապոնական և արևմտյան ավատատիրության որոշ ընդհանրությունները: Այս ուղղության մեկ այլ հետազոտող, պատմաբան Միցուսիմա Սանիտիրոն Ճապոնիայի արդիականացման պատմական նախապայմանները տանում է ավելի խորը և կարծիք հայտնում, որ «Ճապոնիայի արդիականացման հիմքերը դրվել էին դեռ 17-րդ դարում, ինքնամեկուսացման քաղաքականությունից անմիջապես հետո»:

Հեղինակների մեկ այլ խումբ էլ Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման հիմքերը տեսնում էր մշակութային բացառիկ ժառանգության, ավանդապաշտության և հասարակության այնպիսի առանձնահատուկ որակների մեջ, ինչպիսիք են հավաքականությունը և խմբայնությունը: Այս մոտեցման դիրքերն ազդեցիկ դարձան առավելապես 1970-ականներից սկսած, հարցի լավատեղյակ ուսումնասիրողներից մեկի՝ Չիե Նականեի «Ճապոնական հասարակությունը» աշխատության հրատարակմամբ:

Ուսումնասիրողների հաջորդ խումբը, համաձայնվելով, որ Ճապոնիայի արդիականացման պատմական հիմքերը դրվել էին դեռևս Տոկուգավայի շրջանում, դրա բուն հիմնապատճառներն ավելի շուտ տեսնում էր Ճապոնիայի ինտելեկտուալ և սոցիոմշակութային կյանքում տեղի ունեցած բովանդակային լուրջ փոփոխությունների մեջ, երբ արտաքինապես Տոկուգավայի շրջանում ձևավորված հասարակական ինստիտուտների և համակարգերի կայունության ապահովմանը միտված միջոցառումներն ինքնաբերաբար խթանում էին խորքային՝

«հեղափոխական» փոփոխություններ հասարակական կյանքում: Այս ուղղության մեկ այլ հետազոտող՝ Հիրաշի Նաոակին, հետաքրքիր զուգահեռներ է տանում 17-րդ դարավերջի և 18-րդ դարասկզբի Ճապոնիայում ինտելեկտուալ ու մշակութային կյանքի և գրեթե նույն ժամանակահատվածի Եվրոպայում սկսված լուսավորչական-ինտելեկտուալ հեղափոխության հետ, որը փոխեց մարդու, բնության և հասարակության ավանդական ընկալումները և՛ Ճապոնիայում, և՛ Արևմուտքում: Որպես օրինակ՝ Հիրաշին քննության է առնում ուշ միջնադարյան կոնֆուցիական հայտնի մտածող Օգյու Սորայի հայացքները, որոնք, անշուշտ, մեծ ազդեցություն են ունեցել Ճապոնիայում գիտական մտքի հետագա զարգացման գործում: Հեղինակը, վերլուծելով Օգյու Սորայի հայացքները, հանգում է այն եզրակացությանը, որ «սա նշանակում էր ճապոնական մտքի պատմության մեջ նոր ժամանակաշրջանի սկիզբ»:

Այս ուղղության մեկ այլ նշանավոր ճապոնագետ, Լոնդոնի Տնտեսագիտության դպրոցի պրոֆեսոր Ռոլանդ Դորը, զարգացնելով Տոկուգավայի շրջանի ինտելեկտուալ կյանքում տեղի ունեցած փոփոխությունները որպես Ճապոնիայի արդիականացման հիմնական պատճառ դիտելու մասին թեզը, կարծում է, որ արդեն 19-րդ դարի սկզբում Արևմուտքի նկատմամբ ճապոնացիների դրսևորած հետաքրքրությունը կրում էր ոչ թե արևմտյան էկզոտիկայով հիանալու մակերեսային ցանկության բնույթ, այլ վերածվել էր խորքային հասարակական ձգտման և պահանջի՝ յուրացնելու արևմտյան գիտական միտքը, ինչի նախադրյալները, ըստ Միտչելի, առկա էին դեռևս 18-րդ դարի վերջում, երբ «չնայած Ճապոնիայի «փակ» լինելուն, «հոլանդական գիտությունը կամ ռանգակուն» սկսել էր կարևոր դեր խաղալ Ճապոնիայի հասարակական կյանքում»:

Քննարկելով Ճապոնիայի արդիականացման պատմական նախապայմանները, քաղաքագետ Լիփսետը գրում է. «Եթե անհատականությունը, էգալիտարիզմը և ազատականությունը դիտարկենք որպես թույլ պետության ցուցիչներ, ապա՝ հետպատերազմյան Ճապոնիան շատ ավելի վատ իրավիճակում էր, քան շատ այլ պետություններ»: Շարունակում էր ազդեցիկ մնալ դասային

գիտակցությունը, կենտրոնացված քաղաքական համակարգը և զարգացման արևմտյան մոդելին անհամատեղելի խմբայնությունը:

Ճապոնացի հետազոտող Օգուոո Տացուն, երկար ժամանակ բնակվելով Գերմանիայում և համեմատական վերլուծության ենթարկելով ճապոնացիների և գերմանացիների մտակերտվածքները, կարծիք է հայտնում, որ պատմականորեն կարելի է առանձնացնել ճապոնացիների կողմից օտար մշակույթի փոխառության և յուրացման չորս հիմնական շրջափուլեր: Առաջինը կորեական մշակույթի ադապտացիան էր մ.թ. 5-6-րդ դարերում.: Երկրորդը, որն ավելի երկարատև էր, չինական մշակույթի փոխառությունները և տեղայնացումն էր սկսած 6-րդ դարից, երրորդն արևմտյան, հատկապես գերմանական մշակույթի յուրացումը և տեղայնացումն էր 19-րդ դարի վերջին քառորդից սկսած մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ավարտը և վերջինը՝ չորրորդը, ամերիկյան մշակույթի ուժեղ ազդեցության արդյունքում դրա տեղայնացումն էր պատերազմում Ճապոնիայի կրած պարտությունից սկսած: Հետաքրքրական է նաև նկատել, որ մշակութային փոխառությունների վերջին երկու մեծ շրջափուլերը, ի տարբերություն առաջին երկուսի, ավելի շատ ստիպողական, ռազմական ուժի ազդեցության կամ դրա վտանգի տակ ծավալված բնույթ են ունեցել:

«Տնտեսական հրաշքի» իրողությունը Ճապոնիայում և արագ տնտեսական զարգացման տեմպերը Գերմանիայում շատ մասնագետների համար պարարտ հող հանդիսացան խոսելու, ավելի ճիշտ՝ վերակենդանացնելու ճապոնացիների և գերմանացիների նմանության մասին դեռևս 19-րդ դարի վերջին ձևավորված առասպելը: Այժմ արդեն խոսվում էր ոչ այնքան վարքագծային նմանությունների, որքան պատմական զարգացման փիլիսոփայության նմանությունների մասին: Մասնավորապես, ասվում էր, որ և՛ Ճապոնիայում, և՛ Գերմանիայում արդիականացումը տեղի է ունեցել ուժեղ պահպանված ավատատիրության բազայի հիման վրա, երկու երկրներն էլ արդիականացման ճանապարհին անցել են ռազմականացման ուղիով, երկուսն էլ եղել են Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի սանձազերծողներ և ագրեսորներ, երկու երկրներն էլ պատերազմի արդյունքում նվաճվել են Միացյալ Նահանգների կողմից և իրենց վրա կրել են

ամերիկյան մշակութային ազդեցությունը, և վերջապես՝ երկու երկրներն էլ հետպատերազմյան արդիականացման գրեթե նմանատիպ արդյունքներ ունեցան: Օգուրոն այս նմանությունների պատճառները փնտրում է այն բանում, որ 19-րդ դարի վերջին քառորդում գերմանական մշակույթի ազդեցությունը ճապոնացիների վրա ուժեղ էր, իսկ վերջիններս կարողացան տեղայնացնել այն, յուրացնել և դարձնել սեփական մշակույթի մի մասը:

Ուշագրավ է, որ հետպատերազմյան շրջանում պանասիական միասնության գաղափարը կողք կողքի էր քայլում ճապոնական գերադասության ու արևելասիական տարածաշրջանը միավորելու պատմական առաքելության տեսությունների հետ: Հետպատերազմյան արդիականացումը ճապոնիային էլ ավելի բաժանեց ասիական իր հարևաններից: Ինչպես պատերազմում կրած ծանր պարտության հետևանքով ճապոնացիների հավաքական ինքնագիտակցության մեջ թափանցեց արևմտյան մշակույթի ու արժեքային համակարգի գերադաս և ճապոնականի՝ ստորադաս լինելու մասին թեզերը, այդպես էլ հետպատերազմյան աննախադեպ զարգացման արդյունքում հավաքական ինքնագիտակցության մեջ նկատելի դարձան որոշակի փոխակերպումներ, և արդեն ճապոնական մշակույթը, հարևան ասիական տարբեր մշակույթների հետ համեմատության մեջ, սկսեց դիտարկվել իբրև գերադաս: Ճապոնացի երիտասարդների հետ հանդիպումների ու քննարկումների ժամանակ կարելի է նկատել գերարժեքության որոշակի զգացում՝ աշխարհագրական առումով հարևան, հատկապես դանդաղ զարգացող հասարակությունների ու մշակույթների նկատմամբ: Միևնույն ժամանակ, ասիական որոշ երկրների՝ վերջին շրջանում աննախադեպ զարգացմամբ և ճապոնական հասարակության ներսում սերնդափոխությամբ պայմանավորված, գերարժեքության ու թերարժեքության ընկալումներում նկատելի են էական փոխակերպումներ: Օրինակ, ճապոնացիների հավաքական ինքնության բնութագրական հատկանիշների մեջ որպես գերարժեքության գիտակցության նորագույն դրսևորում կարելի է համարել ճապոնացիների վերաբերմունքը երկրում առկա սակավաթիվ օտարերկրացի անօրինական աշխատողների նկատմամբ:

Ճապոնիան արդիականացման նախաշեմին պահպանել էր նաև պետության դերի յուրահատուկ ընկալումը: Եթե արևմուտքում դա ազատականության դասական մոդելն էր, որտեղ պետությանը վերապահված է ընդամենը կարգավորիչի սահմանափակ դերակատարություն, ապա Ճապոնիայում դա կենտրոնացված ավատատիրության ավանդույթն էր, դրանից բխող հասարակական հարաբերությունների առանձնահատկություններով և մշակութային իրողություններով:

Տարածված է այն տեսակետը, որ արդյունաբերական զարգացման և արդիականացման գործընթացներն անխուսափելիորեն տանում են տարբեր արժեհամակարգերի համահարթեցման, արևմտյան արժեքների շուրջ մշակութային շաղախման և հասարակական հարաբերություններում անհատականության գաղափարախոսության ուժեղ դերակատարության, կամ որ նման հասարակությունները վաղ թե ուշ հիշեցնելու են ժամանակակից Միացյալ Նահանգներին: Ճապոնիային, դեռևս Մեիձիի հեղաշրջումից հետո հաջողվեց իր էթնիկ ինքնության կարևոր համակարգերը համադրել այդ գործընթացներով պայմանավորված մշակութային հարափոփոխ ազդեցությունների հետ:

Խոցելի է ավատատիրությունից զարգացած արդյունաբերական հասարակությունների անցման մասին այն թեզը, համաձայն որի, Ճապոնիան, որպես բարձր զարգացած արդյունաբերական երկիր՝ բացառություն է, քանզի պահպանել է պատմական ավելի վաղ ժամանակներում ձևավորված հավաքական ինքնության և մշակույթի առանցքային արժեհամակարգերը, որոնց շատ բնորոշ առանձնահատկություններ մտազուգորդվում են ուշ ավատատիրության իրողությունների հետ: «Զարգացումը, նաև որոշ ավանդույթների ու գործոնների ազդեցությամբ պայմանավորված, մշտական փոխակերպումների արդյունք է»: Երբ յուրաքանչյուր մշակութային նոր ալիք ավանդականի հետ ճիշտ փոխառնչակցության և խաչասերման արդյունքում ներծծվում է, ապա անցումային շրջանում գտնվող հասարակությունները խուսափում են էթնոմշակութային սեփական կերպին սպառնացող համահարթեցման վտանգից, որոնք, որպես

կանոն, առաջանում են հասարակությունների արդիականացման և հասարակության ներսում ընթացող խորքային փոփոխությունների արդյունքում:

Լայն առումով, որևէ հասարակությունում, հատկապես ժամանակակից գլոբալացման գործընթացների համատեքստում, հնի և նորի, ավանդականի և օտարի համադրման և սինթեզի ճանապարհով ապահովվում է առավել կայուն զարգացում՝ զերծ տարբեր սերունդների, որպես այդ երկու հակադիր արժեհամակարգերի կրող շերտերի միջև հնարավոր բախումից և հասարակական այլ սուր երևույթներից ու պայթյուններից: Իհարկե, այստեղ անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև այն հանգամանքը, որ յուրաքանչյուր մշակույթ, զարգացման իր ներքին օրենքներով և տրամաբանությամբ ֆիլտրում, յուրացնում, սինթեզում է օտար մշակութային ազդեցությունները, ինչը մշակույթի համընդհանուր բնութագրական կարևոր հատկանիշներից մեկն է: Այս առումով կորեացի տնտեսագետ Բոկ Ջի Կոուի ձևակերպումը բավական ինքնատիպ է. «Ճապոնիան միակ երկիրն է, որն առանց Արևմուտքի արմատական ազդեցության, հաջողությամբ արդյունաբերականացվել է»:

Այսպիսով, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում Ճապոնիայի կրած պարտությունը, երկրի փաստացի ղեկավարումը դաշնային ուժերի կողմից խորը ազդեցություն են թողել հետպատերազմյան ճապոնական հասարակության ինքնության ու արժեհամակարգային հիմնական ուղղությունների ձևավորման վրա: Իր հերթին, երկրի արդյունաբերական զարգացման հետպատերազմյան բարձր տեմպերի դինամիկան հասկանալու համար անհրաժեշտ է հետահայաց կերպով վերլուծել ու համատեքստավորել ճապոնական արդիականացման առանձնահատկությունները, ինչպես նաև այդ գործընթացի մշակութային ու պատմական ակունքները:

Արդիականության վերաբերյալ հասարակագիտության մեջ լայն տարածում գտած մի շարք տեսություններ Ճապոնիայի պարագայում ունեն սահմանափակ կիրառում: Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման գործում էթնիկ ինքնությունն ունեցել է երկսայր դերակատարություն և նույն արդիականացումն իր հերթին պայմանավորել է ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա

փոխակերպումները: Այսինքն՝ Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման և էթնիկ ինքնության առնչություններն իրականում փոխառնչություններ են: Անշուշտ, հետպատերազմյան արդիականացման գործում էական դերակատարում են ունեցել նաև աշխարհաքաղաքական իրողությունները, նախապատերազմյան տնտեսական համակարգերի կառավարման վերանայումը, քաղաքական համակարգի ժողովրդավարացումը, հասարակական հարաբերությունների նախապատերազմյան սկզբունքների վերանայումը և այլն:

Այսքանով հանդերձ, ոչ մասնագիտական հարուստ գրականությունն ու ստվարածավալ ուսումնասիրությունները և ոչ էլ տարբեր մասնագետների՝ Ճապոնիայում անցկացրած դաշտային աշխատանքների արդյունքում ձեռք բերված ազգագրական հարուստ նյութի ամփոփումը չի ապահովում բավարար ակադեմիական բազա՝ առանձնացնելու մեկ կամ նույնիսկ այն հինգ կարևորագույն գործոնները, որոնք պայմանավորել են արևելյան այդ երկրի հետպատերազմյան բացառիկ արդիականացումը: Այն պատմական կոնկրետ ժամանակահատվածում ու պատմական կոնկրետ միջավայրում շատ ավելի մեծ թվով գործոնների համադրման հետևանք է և իր էությամբ բացառիկ ու ոչ ենթակա արհեստական կրկնօրինակման: Այդ գործոնների շարքում, էթնիկ ինքնությունը կարևոր գործոններից մեկն էր:

**ՀԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԻ
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԸ. ԹԵՐԱՐԺԵՓՈՒԹՅԱՆ ԲԱՐԴՈՒՅԹԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ՝
ՈՐՊԵՍ ՊԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԻ ՑՈՒՑԻՉ
ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՈՒՆԹՅԱՆ ԴԵՐԱԿԱՏԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՃԱՊՈՆԻԱՅԻ ՀԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ**

Հետպատերազմյան Ճապոնիայում տեղի ունեցած հասարակական-քաղաքական համակարգային վերափոխումների, ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ճգնաժամի ու դրա կառուցվածքի, թերարժեքության բարդույթի ձևավորման վերլուծությունն ամբողջական չի ստացվի, եթե այն չդիտարկվի ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ու դրա առանձին դրսևորումների ունեցած առանցքային դերակատարման համատեքստում: Այս մասում ներկայացնել, թե ինչպիսի կառուցվածք ունեն ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ճգնաժամը, ինչպես այն սկիզբ առավ, ինչպես ձևավորվեց թերարժեքության բարդույթն ու ինչպես հաղթահարվեց, վերջապես, թե ինչպես է էթնիկ ինքնությունը ներազդել Ճապոնիայի հետպատերազմյան աննախադեպ արդիականացման վրա և ինչպիսի հետևանքներ է այն ունեցել:

Սկսած 19-րդ դարի վերջերից, բայց առավել համակարգված և լայնածավալ՝ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո, Ճապոնիայում և նրա սահմաններից դուրս մեծ թափ ստացավ ճապոնական հասարակության առանձնահատկությունների ուսումնասիրության ծավալուն գիտական մի գործընթաց, որը 1970-ականներին, ինչպես արդեն նշվեց, ստացավ Նիհոնձինոն անունը: Գիտական լայնածավալ այս պրպտումներում ու հասարակական քննարկումներում գիտական քաղաքացիություն ստացան մի շարք հարցադրումներ, որոնք վերաբերում էին ճապոնական հասարակության ներդաշնակությանը, էթնիկ ինքնության առանցքը կազմող անհատականությանը, խմբային և էթնիկ պատկանելության ինքնատիպ ընկալումներին, դրանց մշակութային դրսևորումներին: Ինչպես իրավացիորեն եզրակացնում է հարցի ուսումնասիրողներից մեկը՝ Յոշինոն, նման մեծածավալ ուսումնասիրությունները

նպատակ ունեին վեր հանել Ճապոնիայի տնտեսական աննախադեպ զարգացման մշակութային հիմքերը և հիմնավորել դրա առնչությունը և ուղղակի պայմանավորվածությունը ճապոնացիների էթնիկ և մշակութային իրողություններով: Համաձայնվելով նման պնդման հետ, այնուամենայնիվ, պետք է նկատել, որ չնայած այդ բնագավառում առկա հարուստ գրականությանը և ուսումնասիրություններին, կատարված տարբեր եզրակացություններին, չկա համընդհանուր ընդունելություն գտած տեսակետ, թե էթնիկ ինքնության հարթությունում ինչպե՞ս է միմյանց հարաբերվում «ես»-ը, հանրային-սոցիալական խումբը և ընդհանուր էթնիկ պատկանելության ինքնագիտակցությունը, քննարկվող գործընթացներում ինչպիսի՞ դերակատարություն է ունեցել և ճապոնական հրաշքով պայմանավորված ինչպիսի՞ փոխակերպման է ենթարկվել ինքնության այդ երեք շերտերի փոխառնչությունը:

Հետպատերազմյան հասարակական-քաղաքական փոխակերպումներում զգալի էր պատմության ավելի վաղ շրջաններում կարծրացած էթնիկ միատարրության և ազգային միասնականության մասին պատկերացումները, որոնք կարծրացել էին «իկկոկու իսսին» կամ «ողջ ժողովուրդը մեկ սիրտ է» արտահայտության մեջ: Պատրիարխալ «իե» («ընտանիք») ինստիտուտը, որը կարևոր նշանակություն է ունեցել ճապոնացիների շրջանում խմբային ինքնության ուժեղ արտահայտված լինելու հարցում, երբեմն օրինաչափորեն դառնում էր նաև պետական կառավարման տեսանկյունից հարմար սոցիոմշակութային գործիք, երբ ընտանիքի ոգին թափանցում էր հասարակական աստիճանակարգման բոլոր աստիճանները: Թերևս, նաև այդ գործոնով էր պայմանավորված հանգամանքը, որ հասարակական հարաբերությունները Ճապոնիայում գրեթե մշտապես բնութագրվել են հավատարմությամբ, հարաբերությունների ներդաշնակությամբ և ոչ երբեք կոնֆլիկտայնությամբ:

Անվիճելի է, որ տարբեր գործոններով պայմանավորված, ինքնությունը կարող է ենթարկվել փոխակերպումների: Նման պնդումը հավաստի է ինչպես անհատական, այնպես էլ հավաքական ինքնությունների մակարդակում: Մարդն իր բնույթով ինքնություն փնտրող սոցիալական արարած է և՛ որպես անհատ, և՛ իբրև

հավաքականություն: Տեսականորեն, յուրաքանչյուր մարդ իր մեջ զուգակցում է անհատական և խմբային ինքնության տարբեր շերտեր, որոնք անհատի ինքնագիտակցության մեջ ներդաշնակորեն հարաբերվում են միմյանց, և անկախ բնակության վայրից, յուրաքանչյուր մարդ գիտակցում է որևէ խմբին իր պատկանելությունը: Ինչպես նշում է Անդերսոնը, էթնիկ ինքնությունը մարդկանց համար ունի բնութագրական և էական նշանակություն: Նրա հարցադրումը թե «ինչու՞ են մարդիկ սովորաբար պատրաստ զոհվելու հանուն իրենց ազգի կամ էթնիկ հանրության, բայց ոչ երբեք, ասենք՝ իրենց սոցիալական դասի կամ քաղաքի համար», ցույց է տալիս էթնիկ ինքնության սոցիալական ու քաղաքական կարևոր ներուժը:

Էթնիկ և ազգային ինքնության, հարակից տեսական շատ այլ հարցերի վերաբերյալ առկա են համընդհանուր ճանաչում գտած ստվարածավալ աշխատություններ, որոնց առանձին դրույթներ և մոտեցումներ մասնագիտական շրջանակներում ընկալվում են որպես դասագրքային ճշմարտություն: Սակայն զարգացման և արագ փոփոխությունների ժամանակակից իրողությունների, հատկապես հատուկ ինտենսիվության գլոբալացման և ինֆորմացիոն հոսքերի փոխանակման և տեղեկատվական ցանցերի կատարելագործման հետ զուգահեռ, հասունանում են նաև այդ տեսությունների և մոտեցումների վերանայման մասնագիտական պահանջ: Այս առումով, ինչպես արդի ազգաբանության, այնպես էլ հասարակական հարակից գիտությունների մեջ դեռևս քիչ է խոսվել էթնիկ մշակույթների և էթնիկ ինքնության ու մյուս կողմից՝ պատմական զարգացման փոխառնչության հարցերի շուրջ:

Էթնիկ ինքնությունը և մշակույթը, որոնք, լայն առումով, հիմնվում են «մենքի» և «նրանքի» գիտակցության վրա, շփումների, ինֆորմացիայի փոխանակման հետևանք է: Հետևաբար, անհնարին է պատկերացնել որևէ մեկուսացված մշակույթ, որն այս կամ այն կերպ իր վրա չի կրում տվյալ էթնոսի կամ նրա առանձին անդամների կողմից այլ մշակույթների հետ փոխշփումը և նոր ինֆորմացիոն հոսքերի յուրացումը: Այստեղ կարևոր է նաև նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ ձևավորվող տեղեկատվական տիրույթում նույնչափ անհնարին

է պատկերացնել ազդեցության միակողմանի գործընթաց: Եթե երկու կամ ավելի մշակույթներ ինֆորմացիոն այդ հսկա տիրույթում գտնվում են փոխազդեցության մեջ, ապա, ինչպես եզրն ինքն է ենթադրում, երկուսն էլ ենթարկվում են որոշակի փոխակերպումների: Այս տեսական մոտեցումը բերում է նաև ժամանակակից, հատուկ ինտենսիվության փուլում գլոբալացման տեսությունների արմատական վերանայման անհրաժեշտություն, քանի որ տվյալ տեսություններից շատերի պարագայում սովորաբար ընդունված է ասել, որ այդ գործընթացները միակողմանի երևույթներ են և հանգեցնում են փոքր ժողովուրդների էթնիկ մշակույթների ոչնչացման և արմատական փոփոխությունների: Ժամանակակից Ճապոնիայի օրինակը, թերևս, կարող է նպաստավոր լինել այդ տեսությունների վերանայման համար, ապացուցելով, որ ճշմարիտ չէ հատուկ ինտենսիվության գլոբալացման պայմաններում վկայակոչել միայն Ճապոնիայի միջազգայնացումը, գլոբալացումը և դրանց արդյունքում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության առանձնահատկությունների միակողմանի վերացումը:

Էթնիկ ինքնությունը ստատիկ և անշարժ չէ: Այն դինամիկ է և ունակ փոխակերպումների: Այս թեզը ժամանակակից ազգաբանության և սոցիոլոգիայի մեջ գնալով ավելի մեծ ընդունելություն է գտնում և այս առումով նշանակալի դեր է ունեցել Բարտի «Էթնիկ խմբերը և սահմանները» աշխատությունը: Այս աշխատությունում մասնակիորեն քննության է առնված էթնիկ ինքնության՝ տարբեր գործոններով պայմանավորված տեղաշարժերը և փոխակերպումները, առաջ է քաշվում թեզ, համաձայն որի էթնիկ ինքնությունը որպես գործոն, իրեն առավել զգացնել է տալիս խոր հասարակական վերափոխումների, անցումային շրջաններին բնութագրական անորոշության, անկայունության, ինչպես նաև նրա էթնիկ կենսատարածքին սպառնացող արտաքին վտանգների դեպքում, մինչդեռ պատմության առավել միատոն և ուղղագիծ հատվածներում այն, որպես գործոն, ավելի պասիվ է: Բարտի առաջ քաշած տեսությունը հիմնավորվում է նաև նրանով, որ էթնիկ կամ մշակութային առանձնահատկությունների վրա խարսխված քաղաքական կամ քաղաքականացված գաղափարախոսությունները, սովորաբար, առավել հաճախ ծնվում են այն հասարակություններում և պատմական այն

ժամանակահատվածում, երբ վերջինս կանգնած է արմատական փոփոխությունների շեմին: Բարտի տեսությունն առավել խոսուն է, երբ առաջ քաշված թեզերը համադրում ենք Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման հետ կապված իրողությունների հետ: «Ճապոնական հրաշքին» զուգընթաց՝ Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ծաղկումը, որոնք ուղղված էին բացահայտելու ճապոնացիների էթնիկ և մշակութային առանձնահատկությունները և ինքնօրինակությունը, համապատասխանում է Բարտի քննարկվող տեսության հետ: Ըստ էության, դա հասարակական խոր վերափոխումներ ապրող, զարգացող և արդյունաբերականացվող երկրի մշակութային ազգայնականության շարժում էր, ինչը առաջին հերթին պայմանավորված էր հետպատերազմյան Ճապոնիայի հանրային կյանքում տեղի ունեցող արմատական փոփոխություններով: Նշված մոտեցումը մեզ հնարավորություն է տալիս ենթադրելու, որ Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ծավալումը ճապոնացիների էթնիկ ինքնության վրա հետպատերազմյան արդիականացման ունեցած հակադարձ ազդեցության վառ օրինակ է, և այն անհրաժեշտ է դիտարկել հենց որպես այդպիսին:

Այս տեսակետը կիսում է նաև Կոուիցի Տակուցին, նշելով, որ «Ճապոնիայի տնտեսական զարգացմանը զուգահեռ ճապոնականության անվերջ պրպտումները հետևանք էր այն բանի, որ զարգացման արդյունքում, նաև այլ հանգամանքներով պայմանավորված, ճապոնացիներն իրենց հայտնաբերեցին որակապես մի նոր իրավիճակում, երբ հասարակությունը ենթարկվում էր գլոբալ փոփոխությունների, իսկ վերջինս, իր հերթին, օրինաչափ անհանգստություն էր առաջացնում ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ՝ ծնունդ տալով սեփական տեսակի իրական ինքնաճանաչման, իսկ հետագայում նաև՝ սեփական պատմության վերարժևորման մղումների»: Սոցիալ-տնտեսական, ներքաղաքական և աշխարհաքաղաքական փոփոխությունները, մշակութային-ինֆորմացիոն նոր միջավայրը ստեղծում էին որակապես նոր իրավիճակ և ճապոնացիների հավաքական ինքնությունն այս կամ այն կերպ անպայման արձագանքելու էր դրանց: Այն, որ տարբեր ժողովուրդների պարագայում էթնիկ

ինքնագիտակցությունն առավել սուր է արտահայտվում և դրսևորվում հասարակական խոր փոփոխությունների պայմաններում, ապացուցվում է նաև կայսրությունների փլուզման կամ էթնիկ սահմանների վերաձևման ընթացքում, երբ արմատական այլ փոփոխություններին զուգահեռ, արձանագրվում է ուժեղ արտահայտված էթնիկ կոնսոլիդացիա, երբ էթնիկ պատկանելությունը և հավաքական ինքնությունը հանդես են գալիս որպես հավաքական կոնսոլիդացիային նպաստող հիմնական ուժ կամ գործոն, որոնք համախմբում են տարբեր տարիքի ու սեռի, տարբեր գաղափարներ կրող մարդկանց: Սա կարևոր, բայց, իհարկե, ոչ միակ գործոնն է, որ անհրաժեշտ է անպայմանորեն նկատի ունենալ Նիհոնձինռոնի և Նիհոնբունկառոնի ալիքների քննական վերլուծության ժամանակ:

Կարող ենք եզրակացնել, որ Ճապոնիայի հետպատերազմյան գործընթացները վկայում են՝ հասարակական ճգնաժամը, անորոշությունը և անցումային անհանգստությունը կարող են պարարտ հող ստեղծել հասարակական զարգացումներում էթնիկ ինքնության դերակատարության ուժեղացման, և շատ հաճախ, այդ հիմքի վրա քաղաքականացված, ազգայնական գաղափարախոսությունների հզոր ալիքների ստեղծման համար: Ճապոնիայում, նաև այլ էական հանգամանքներով պայմանավորված, նման ազգայնականությունն ընդունեց ավելի «չափավոր» տեսք, ինչը դրսևորվեց Նիհոնձինռոնի և Նիհոնբունկառոնի ծավալումով:

Կարող ենք պնդել, որ էթնիկ ինքնությունը հավաքական ֆենոմեն է, երբ նրանց տարբերությունները գիտակցվում են մեր ինքնաճանաչման և առանձնահատկությունները շեշտելու ու ընկալելու համար: Այսպես, միջմշակութային հաղորդակցության ուսումնասիրողներից Յոշինոն կարծում է, որ այլ էթնիկ պատկանելություն և այլ մշակույթի կրող հանդիսացող մարդկանց հետ ճապոնացիների շփումները առանձնահատուկ են: Այդ պարագայում օտար մշակույթի ընկալումը սկսվում է սեփականի ինքնաճանաչումից, հետևաբար օտարի ճանաչումը և բացահայտումը խարսխված է սեփական էթնիկ կերպի ու մշակութային ինքնաճանաչման վրա: Ինչպես նշում է ճապոնագիտական

ուսումնասիրությունների միջազգային կենտրոնի փորձագետ Այակո Հոնդան, «ճապոնական ինքնության այս առանձնահատկությունը դրսևորվեց նաև Նիհոնձինոնի ալիքի ժամանակ, երբ այդ շարժման ամբողջ տրամաբանությունը ոչ թե սեփական տեսակի և ինքնության վերհանումն էր՝ խարսխված օտարի ճանաչման վրա, այլ ընդհակառակը՝ սեփական տարբերությունների վերհանումն ու ճանաչումը և այս պրոյեկցիայով միայն օտարի ընկալումը և բացահայտումը... Նիհոնձինոնի լայնածավալ գրականության հպանցիկ ուսումնասիրությունից ևս պարզ է դառնում, որ մեր և ոչ թե նրանց առանձնահատկություններն էին, որ ծառայեցվում են մեր (ճապոնացիների - Ս.Ֆ.) էթնիկ ինքնությանը և ինքնաճանաչմանը: Եվ ընդհանրապես, Ճապոնիան հասկանալու լավագույն ճանապարհն այն է, որ դրա մասին մտածում ես որպես ճապոնացի, հակադրությունը կամ համեմատությունն այստեղ անօգուտ է»:

Խմբայնության, որպես ճապոնական հասարակությանը բնորոշ առանձնահատկության շեշտադրմանը կարելի է հանդիպել ճապոնագիտական բազմաթիվ ուսումնասիրություններում: Համեմատական ուսումնասիրություններում ճապոնական խմբայնությանը սովորաբար հակադրվում է արևմտյան անհատականությունը: Այդ մասին, օրինակ, գրում է Օձակի Սիգեուն իր՝ ամերիկացիների և ճապոնացիների համեմատական վերլուծությանը նվիրված ուսումնասիրություններից մեկում: Խմբայնությանը, որպես Ճապոնիայի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական արդիականացմանը նպաստած կարևոր գործոնի վրա հատուկ ուշադրություն դարձվեց հատկապես 1960-1970-ականներից սկսած: «Խմբայնություն բառը,– գրում է Հաճամա Հիրոշին,– վերջին ժամանակներս սկսել են լայնորեն օգտագործել մեր տնտեսական ֆենոմենը հասկանալու համար»: Կալիֆոռնիայի համալսարանի պրոֆեսոր Ռոբերտ Օձակին համարում է, որ ճապոնական խմբայնությունն այն մոբիլիզացնող ուժն է, որը ոչ միայն օգնեց ճապոնացիներին արագ արդիականանալ, այլև նրանց առջև բացեց տնտեսական զարգացման կայուն բարձր աճի հնարավորություններ: Ճապոնական մշակութային իրողություններին բնորոշ այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք գրեթե ցմահ զբաղվածությունն է միևնույն

աշխատավայրում, գերադասության սկզբունքի վրա հիմնված աշխատանքի փոխհատուցումը կամ էլ աշխատանքային հարաբերություններում անհատի և խմբի պատասխանատվության չափն առանձնացնելու գրեթե անհնարինությունը, արևմտյան մտածողության տեսանկյունից մինչև օրս թվում են անտրամաբանական և իռացիոնալ, սակայն այն դառնում է հասկանալի, եթե այդ խնդիրներին մոտենում ենք «իրավիճակային բանականության դիրքերից, ինչը բնորոշ է Ճապոնիայի խմբային հասարակական կառուցվածքին»: Ճապոնական մշակույթին հատուկ չէ դիխոտոմիկ մտածելակերպը, ինչի արդյունքում ճապոնացիների պարագայում չի առաջանում հարց, թե ով է ավելի կարևոր՝ անհա՛տը, թե՛ խումբը: Ե՛վ առաջինի, և՛ երկրորդի բարեկեցությունը կազմում են մեկ ընդհանրություն, մեկ միասնություն: «Ճապոնական խմբայնության տրամաբանությունը ենթադրում է, որ մասերի գումարը հաճախ կարող է լինել ավելի մեծ, քան՝ ամբողջը, հետևաբար անհատի համար ավելի նպատակահարմար է գործել որպես ամբողջի մի մաս, քան հույսը դնել միայն սեփական գործողությունների վրա»:

Իսկ ինչպե՞ս են բնութագրվում խմբայնության հիմնական առանձնահատկությունները ճապոնագիտության մեջ: Հարցի հետազոտողներից մեկը՝ Հաձամա Հիրոշին, վկայակոչելով խմբայնության երևույթի էության և բուն եզրի սահմանումների ու մեկնաբանությունների միջև եղած տարբերությունները, կարծում է. «Ի տարբերություն անհատականության, որը ենթադրում է եսակենտրոնություն, անկախություն և ինքնաօժանդակություն, խմբայնությունը ենթադրում է խմբակենտրոնություն, փոխօգնություն և փոխկախվածություն»: Խմբակենտրոնությունը մտակերտվածքի ձև է, երբ անհատի գործունեության և վարքագծի վերջնական շահառուն ոչ թե անհատն ինքն է, այլ այն խումբը, որին պատկանելությունը տվյալ անհատը գիտակցում է: Նման մտակերտվածքի տիպիկ օրինակներ են Ճապոնիայի ինչպես հետպատերազմյան, այնպես էլ նախապատերազմյան ժամանակաշրջանում այնպիսի կարգախոսների տարածումը, ինչպիսիք էին «հանուն ընտանիքի», «հանուն հայրենիքի» և այլն: Նման մտակերտվածքի առկայության պարագայում փոխկախվածության և

փոխադարձ օգնության պատրաստակամության բնորոշ գծերը դառնում են բավական արդյունավետ գործիքներ՝ լուծելու ընդհանուրի առջև դրված խնդիրները, իսկ այդ գծերն իրենց բնույթով միայն ներխմբային են, այսինքն՝ գործում են տվյալ կոնկրետ խմբի ներսում, տվյալ խմբին պատկանող անդամների մեջ, թեև, ինչպես կտեսնենք ստորև, ճապոնական էթնիկ ինքնությանը բնորոշ է նաև կախվածությունն այլ՝ երկրորդական խմբային պատկանելությունից:

Էթնիկ ինքնության և Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման փոխառնչակցության խնդիրները, մասնավորապես, ճապոնական հասարակության խմբայնության դերակատարությունը քննելիս անհրաժեշտ է նշել, որ չհիմնավորված և ծայրահեղականացված են թվում ինչպես արդիականացման հարցում խմբայնության դերի բացարձականացումը, այնպես էլ նրա դերի լրիվ ժխտումը, տեսակետ, որը բավականին տարածված է մասնագիտական գրականության մեջ:

Հետպատերազմյան արդիականացման գործում խմբայնության, որպես ճապոնացիների էթնոմշակութային կարևոր առանձնահատկության ունեցած դերակատարության ամբողջական վերլուծության համար անդրադառնանք ճապոնացիների էթնիկ ինքնության քննվող առանձնահատկության պատմամշակութային արմատների խնդրին: Այսպես, ամերիկացի հետազոտող Ինամոտո Նոբորուն կարևորում է ճապոնացիների խմբայնության ձևավորման պատմամշակութային արմատները: Նա կարծում է, որ դեռևս հին ժամանակներից սկսած Ճապոնիայի զարգացման ընթացքը պայմանավորած հասարակական ազդակները, ի տարբերություն ամերիկյանի, որտեղ դրանք բերեցին անկախ և ազատ անհատականության ձևավորմանը, Ճապոնիայում հանգեցրեցին լրիվ այլ բյուրեղացումների: «Աշխարհագրական, տնտեսական, ընկերային և կրոնական պատմականորեն գոյություն ունեցած համալիրը բացառեց արևմտյան չափումներով ընդունված անհատականության գիտակցության առաջացումը ճապոնացիների մոտ և նպաստեց խմբայնության ձևավորմանը»:

Տարածության իմաստավորումը և նույնականացումն էթնիկ հանրության հավաքական գիտակցության մեջ տեղայինը վերածում է էթնիկի, ազգայինի կամ

հավաքականի: Մարդկային հիշողությունը ավելի շատ գործում է որպես հավաքական հիշողություն՝ տարբեր խմբային հիշողությունների շրջանակում, որը բյուրեղանում, կարծրանում է անհատի ու խմբի առօրյա գործունեության՝ տոնածիսական կյանքի, բարոյական ու մշակութային արժեհամակարգի արդյունքում: Ինչպես հետևում է Անդերսոնի, Գելների, Հոբսբաումի և այլոց առաջ քաշած տեսություններից, հավաքական, անգամ անհատական հիշողությունը դառնում է առանցքային գործիք սեփական անցյալը (վերա)գնահատելու, (վեր)արժևորելու, անցյալի դեպքերն ու փաստերը ընտրովի առանձնացնելու և մեկնաբանելու, վերջինիս առանձին դեպքերի դիցաբանականացման և կաստայականացման շուրջ սեփական ինքնությունը, պատմական հիշողությունն ու էթնիկ ինքնագիտակցությունը կառուցելու, փոխակերպելու կամ ուղղորդելու նպատակով: Այս ամենով հանդերձ, էթնոմշակութային շատ էական առանձնահատկություններից մեկը թվում է՝ որևէ կերպ չի ենթարկվում որակական փոխակերպումների. խոսքը բնական ճանապարհով օտար, մարդաբանական տիպով ճապոնացիներից չտարբերվող մարդկանց և խմբերի ծուլման, ճապոնական հասարակությանը ամբողջությամբ ինտեգրվելու և իրեն ճապոնացի զգալու ինքնագիտակցության ձևավորման իրական հնարավորությունների բացակայության մասին է, անգամ եթե խոսքը գնում է երկրորդ, երրորդ սերունդների այլազգիների մասին, որոնց համար ճապոներենն արդեն մայրենի լեզու է, իսկ իրենք կրում են ճապոնական անուններ:

Այսպիսով, իր մշակութային ու արժեհամակարգային առանցքային որակներով ճապոնացիների էթնիկ համակարգը կամ կոկոտայը պատմականորեն փոխալսմանավորել և սերտաճել է Ճապոնիայի հասարակական-քաղաքական համակարգի կամ սեյտայի հարափոփոխ, վաղանցիկ և հատվածական բնույթի հետ՝ պայմանավորելով Ճապոնիային ու ճապոնացիներին բնորոշ քննարկվող առանձնահատկությունը: Ճապոնացիների էթնիկ և քաղաքական համակարգերի ամբողջականության վերոնշյալ տեսությունը և Ճապոնիայի պատմության առնվազն վերջին երկու հարյուրամյակների պատմության քննական վերլուծությունը գալիս են բացատրելու Մեիձիի հեղաշրջումից հետո Ճապոնիայի

հաջող «բացումը Արևմուտքի առջև», ինչպես նաև՝ հետպատերազմյան ինքնօրինակ, անցնցում, խաղաղ և արագ անցումը միապետությունից ժողովրդավարության:

Չնայած մասնագիտական գրականության մեջ շատ է խոսվում ճապոնական հասարակության խմբային գիտակցության դոմինանտության և անհատականության՝ թույլ արտահայտված լինելու մասին, քչերն են համաձայն Մոերանի այն կարծիքի հետ, որ «անհատականությունը կամ ինդիվիդուալիզմը, որպես կապիտալիզմի անխուսափելի ուղեկից, անհարիր է ժամանակակից Ճապոնիային»: Հարցախույզների արդյունքներն այս առումով հաստատվում են նաև լեզվաբանական նյութով. «ճապոներենում «անհատականություն» բառը հնչում է «կոջինշուգի» կամ «ոիկոշուգի», որոնք երկուսն էլ ունեն բացասական նրբերանգ և լեզվաօգտագործման, ճապոնական գիտակցության մեջ ընկալվում են իբրև արևմտյան արժեքային համակարգին հատկանշական երևույթ, այլ կերպ ասած՝ արևմտյան ինդիվիդուալիզմ: «Անհատականության» զուտ ճապոնական ընկալումը պետք է փնտրել ոչ թե վերոնշյալ երկու, այլ «կոսեյ», առաջին հայացքից նույնիմաստ եզրի մեջ: «Կոսեյ»-ը, սակայն, ամուր ներդաշնակության և ինքնանույնացման մեջ է ընտանիքի և սոցիալական այլ միավորների հետ, որի պատկանելությունը գիտակցվում է անհատի կողմից: Գիտակցության ճապոնական այս ինքնատիպ մոդելը ենթադրում է ոչ թե սեփական եսի առանձնացում կամ հակադրում մյուսներին, այլ ընդհակառակը՝ միասնություն և ամբողջություն սոցիալական այն օրգանիզմի հետ, որին պատկանում է անհատը: Գործնականում անձնական եսի նմանօրինակ ընկալումը, ինչպես իրավացիորեն նշում է Իտոն, «պետք է պայմանավորեր սեփական անձի պատասխանատվության բարձր զգացում և նվիրվածություն ինչպես իր, այնպես էլ իր ընտանիքի, աշխատավայրի և երկրի առջև ծառացած խնդիրները լուծելու գործում: Հետևաբար, էթնիկ ինքնության հավաքական այս որակները, մասնավորապես անվերապահ նվիրվածությունն աշխատանքին, զգալի ներդրում ունեցավ Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման գործում, արդյունքում ծնունդ

տալով նաև ճապոնացիներին վերագրվող «տնտեսական կենդանիներ» մականվանը»:

Ճապոնացիների էթնիկ ինքնության երկրորդ շերտը խմբային ինքնությունն է, որով պայմանավորված՝ ճապոնական հասարակությունը շատ հաճախ առանձնացվում է որպես խմբային հասարակություն: Նման ենթադրությունները հիմնականում պայմանավորվում են ճապոնական ընտանիքի հասարակական լայն գործառույթներով և դրա հետագա փոխակերպումներով: Ավանդական ընտանիքը՝ «իե»-ն, բազային հասկացություն է. այն կազմում է ճապոնական խմբայինության առանցքային մոդելը, նրա կազմակերպման հիմնական սկզբունքը: «Ճապոնիայի պատմության ողջ ընթացքում,– գրում է Մարաիին,– հասարակության անտրոհելի վերջնական բջիջը եղել է ոչ այնքան անհատը, որքան ընտանիքը, բայց ոչ ընտանիքն իր՝ մեր (արևմտյան – Ս. Ֆ.) ընկալմամբ, որքան «իե»-ն՝ ճյուղավորված, մեծ ընտանիքը, գերդաստանը»: Արդիականացող Ճապոնիայում երկրի սոցիալական-խմբայինական համակարգը կազմված էր մեծ և տրոհվող ընտանիքներից: Ճապոնական խմբայինության համար որպես արքետիպ ծառայել է մեծ ընտանիքը: Վերջինիս ոմանք պատկանում էին ծննդով, մյուսները նրա անդամ էին դառնում ամուսնության արդյունքում, երրորդները կարող էին անդամ դառնալ հեռու ազգակցական կապերի միջոցով: Այստեղ տեղին կլիներ նկատել, որ տնտեսական կյանքում այնպիսի ինքնատիպ երևույթ, ինչպիսին նախապատերազմյան շրջանում երկրի տնտեսական կյանքի հիմնական դիմերը պայմանավորող ընտանեկան կոնցեռները կան ձայբացուներն էին կամ այսօրվա կայսաները՝ շահույթ հետապնդող մեծ մասնավոր ընկերությունները ևս որպես մեծ խմբեր՝ Ճապոնիայի խմբայինության առաձնահատկությունների մաս են կազմում:

«Սահմանափակված խմբային» կողմնորոշման հիմքը կայանում է նրանում, որ ճապոնացիների սոցիալիզացիայի և դրա հիմնական միջավայրի առանձնահատկությունները ենթադրում են այդ գործընթացում անհատի անվտանգության խնդիրների առնչումը ավելի շատ առաջնային խմբին՝ ընտանիքին կամ պետական-քաղաքական կառույցներին, քան հավատարմությանը երկնային աստվածությանը: Հենց անձի դեռևս մանուկ

հասակից սոցիալիզացիայի նման առանձնահատկություններով է պետք բացատրել ճապոնական մտակերտվածքի այն տարբերությունը, երբ նախապատվությունը տրվում է պրագմատիզմին, կոնտեքստուալիզմին և ոչ թե համընդհանրական կամ ունիվերսալիստական գաղափարներին:

Պատկերավոր կարելի է ասել, որ ճապոնական հասարակությունը ավանդական ընտանիքի անսահման պրոտեկցիան է: Ինչպես եզրակացնում է ճապոնական խմբայնության հոգեբանական վերլուծությամբ զբաղված մասնագետներից Դե Վոսը, Ճապոնիայի պատմության դեռևս վաղնջական շրջանից սկսած հասարակական հարաբերություններում բնութագրական են եղել անձի վարքագծի ածանցումը և ազդեցությունը ընտանիքում ունեցած իր սոցիալական դերից, ինչն իր արտացոլումն է գտել նաև ընտանեկան և ազգակցական հարաբերությունների եզրաբանության մեջ: Կարելի է պնդել, որ ճապոնական հասարակության բնութագրական հատկանիշներից քվազիընտանեկան համակարգը Ճապոնիայի արդիականացմանը զուգահեռ ձևավորվում էր խմբայնության բոլոր աստիճաններում ընտանեկան հարաբերությունների արտատպմամբ: Ավելին, անգլիացի ճապոնագետ Դորը 1950-ականների վերջին նույնիսկ կարծիք հայտնեց, որ արդիականացող Ճապոնիայում անձի անվտանգության երաշխավորի դերում կարող է հանդես գալ առաջնային խումբը՝ ընտանիքը, նախկին գյուղական համայնքի փոխարեն:

Ճապոնական ավանդական ընտանիքը, որպես հասարակության սոցիալական առանցքային միավոր, իր հիմնական գործառույթներով տարբերվել է ինչպես ասիական, այնպես էլ արևմտյան հասարակությունների համանման կառույցներից: Չնայած այս ամենին, քիչ չեն այն ուսումնասիրությունները, որ նոր սերնդափոխությանը համընթաց, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմին հաջորդած նոր Սահմանադրության և քաղաքացիական օրենսգրքի ընդունման և տնտեսական լայնամասշտաբ բարեփոխումների ու արդիականացման արդյունքում «իե»-ի համակարգը Ճապոնիայում կամաց-կամաց տեղի է տվել և սկսել է վերանալ: Սակայն, փորձելով հիմնավորել ճապոնացիների էթնիկ ինքնության եռաշերտության առաջ քաշված թեզը և առաջնորդվելով այն պարզ

ճշմարտությամբ, որ պատմական կարճ ժամանակահատվածում էթնիկ ինքնությունը չի կարող զգալի որակական փոփոխությունների ենթարկվել կամ անհետանալ, ստորև փորձենք ներկայացնել փաստված այն փոխակերպումները, որ ճապոնացիների էթնիկ գիտակցության մեջ ապրեց ավանդական ընտանիքը: Բանն այն է, որ Արևմուտքի մշակութային ազդեցությամբ և հետպատերազմյան շրջանում ԱՄՆ-ի կողմից նախաձեռնված քաղաքական ու տնտեսական լայնամասշտաբ բարեփոխումների հետևանքներով պայմանավորված, էթնիկ ինքնության հարթությունում ընտանիքն իր գործառույթներով և դրանց հավաքական ընկալմամբ ենթարկվեց որոշակի փոխակերպումների և մասնակիորեն փոխարինվեց մեկ այլ՝ հարակից սոցիալական օրգանիզմով՝ ընկերությամբ (կոմպանիա): Ուշագրավ է, որ ճապոնական ավանդական ընտանիքի քայքայման և Արևմուտքի գնալով ուժեղացող մշակութային ազդեցության աճով պայմանավորված, փոքր ընտանիքի տիրապետող դառնալու հետպատերազմյան իրողությունները մասնագիտական գրականության մեջ երբեմն որակվում են մայիոմիզմ, իսկ ճապոնական գրականության մեջ՝ մայիոմուշուզի:

Ի հեճուկս ճապոնական ավանդական ընտանիքի ինստիտուտի նկատվող անհետացման մասին առկա ծայրահեղ պնդումներին՝ ուսումնասիրությունները գալիս են հավաստելու, որ ավանդական ընտանիքը, Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական թռիչքին զուգընթաց, իր շատ գործառույթներ ուղղակի սկսեց զիջել ընկերությանը կամ կոմպանիային: Ճապոնական իրականության մեջ մեծ կոնցենտրների և ավելի փոքր ընկերությունների ի հայտ գալով, անհատի բարեկեցության հիմնական խնդրի լուծումը այժմ կապվում էր ոչ թե նախկին փոքր ընտանեկան տնտեսության, այլ անհամեմատ մեծ տնտեսական միավորների գործունեության հետ: Հետպատերազմյան շրջանում անձնավորված աշխատանքային ծառայության երբեմն «ցմահ» անվանվող ճապոնական մոդելի մի շարք էական առանձնահատկություններ, այդ թվում՝ ընկերության կողմից իր աշխատակիցների համար առանձին բնակելի շենքերի և հիվանդանոցների կառուցումը, հիշարժան իրադարձությունների կապակցությամբ խոշոր դրամական

պարզևների տրամադրումը, ընկերության ներսում աշխատակիցների հարաբերություններում նկատելի հստակ ենթակայությունը և ընկերության ղեկավարի՝ ընտանիքի հորը փոխարինող գործառույթները և երբեմն նույնիսկ աշխատակիցների ընտանեկան պլանավորման հատուկ բաժիններ կամ մեկ խոշոր ծեռնարկության համար նախատեսված հատուկ գերեզմանատներ ունենալու հանգամանքը վկայում են, որ Ճապոնիայի տնտեսության արդյունաբերականացմամբ և խոշոր ընկերությունների ի հայտ գալով, ավանդական ընտանիքը ենթարկվեց գործառութային որոշ օրինաչափ փոխակերպումների, ինչը ոչ միայն չփոխեց ճապոնական հասարակության և էթնիկ ինքնության խմբային կողմնորոշումը, այլ ընդհակառակը՝ ավելի ամրապնդեց այն: «Ընկերությունը սկսեց ընկալվել որպես ընտանիք, նրա աշխատակիցները՝ որպես ընտանիքի անդամներ, իսկ ընկերության ղեկավարը՝ որպես ընտանիքի հայր: Ընկերության նոր աշխատակիցը նոր միջավայրում ընդունվում է ճիշտ այնպես, ինչպես ընտանիքում կընդունեին նոր զավակի ծնունդը, նոր որդեգրված երեխային կամ հարսին»:

Զարգացնելով այս մոտեցումը՝ մեկ այլ ուսումնասիրող՝ Կոուիչի Տագուչին, նշում է. «...Սովորաբար, եթե ճապոնացուն հարցնեք, թե ինչ աշխատանք է նա կատարում, փոխանակ ներկայացնելու իր զբաղեցրած հաստիքը կամ իր կատարած աշխատանքի բնույթը, իր պատասխանի մեջ, հավանաբար, կնշի նաև այն ընկերության կամ կազմակերպության անունը, որտեղ նա աշխատում է: Նման մտածելակերպը, որ հատկապես մեծ վերելք ապրեց հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման շրջանում, վկայում է սոցիալական այն օրգանիզմին նվիրվածության մասին, որտեղից ճապոնացին եկամուտներ է ստանում իր կյանքի համարյա ամբողջ ընթացքում»: Կարճ ասած՝ էթնիկ ինքնության խմբային կողմնորոշումը կամ խմբային շերտը ենթադրում է ճապոնացիների կողմից սոցիալական առավել մեծ միավորի շրջանակներում իրեն տեսնելու և գործելու գիտակցության մասին: Ինքնության այս մոդելը ենթադրում է նաև խմբի անդամների կողմից ցուցաբերվող հարմարվողականություն և համագործակցության պատրաստակամություն, որը միևնույն ժամանակ

զուգակցվում է անդամների միջև բաց մրցակցությամբ և ճգնաժամային իրավիճակների առավելագույն բացակայությամբ: Հետևաբար, հիմնական շեշտը դրվում է ներդաշնակության վրա, որի արդյունքում ճապոնացիների նույնիսկ առօրյա վարքագիծը շատ հաճախ կրում է ծիսական բնույթ՝ հստակորեն սահմանված և ավանդական, մշակութային նորմերով սահմանված գործողությունների մի կուռ և անփոփոխ համակարգ: Նման գիտակցությունը և վարքագիծը պայմանավորում են սեփական շահերի և նպատակների ենթակայությունը ընտանիքի, ընկերության կամ առավել լայն սոցիալական միավորի՝ ազգի շահերին, ինչպես նաև մեծացնում անհատական և խմբակային պատասխանատվությունը վերջիններիս կենսագործունեության հարցում: Ճապոնիայում ձեռներեցությամբ զբաղվող նորգելանդացի գործարարներից մեկը՝ Ջոն Ուիլիամսոնը նշում է. «Որպես օտարերկրացի գործարար ես արդեն քսան տարուց ավելի գործ ունեմ ճապոնական տարբեր ընկերությունների հետ, սակայն մինչ օրս առնվազն ինձ համար չբացահայտված է մնում այն հանգամանքը, թե ինչպես են ճապոնացիները զուգակցում անհատական և խմբակային պատասխանատվությունը... շատ դժվար է ուրվագծել այն սահմանը, որը ճապոնացուն բաժանում է այն ընկերությունից, որտեղ աշխատում է»:

Ճապոնացիների էթնիկ ինքնության խմբային շերտի բացահայտման կարևոր հասկացություններից մեկն էլ սենպայն է, որ կարելի է թարգմանել որպես ավագ, ղեկավար կամ ուսուցիչ: Առօրյա կենսագործունեության ընթացքում ցանկացած անհատ մաս է կազմում մեկից ավելի խմբերի և սոցիալական միավորների ու շատ հաճախ դժվար է վերհանել, թե այդ շերտերից որն է առանցքայինը և գլխավորը, մինչդեռ ճապոնացիների պարագայում գործում է «միևնույն մարդը չի կարող միաժամանակ լավ ծառայել երկու տերերի» ասացվածքը և առկա է մեկ խմբի և մեկ ուսուցչի ուղիղ գծով պատկանելու գիտակցությունը: Ճապոնացի մտավորականի, գիտնականի կամ մարզիկի մեջ նստած է մեկ առանձին սենպայի կամ սենսեյի (ուսուցչի) ուղիղ գծով պատկանելու վարքագծային նորմի վերածված գիտակցությունը, որի պարագայում իր ուսուցչի կամ մարզիչի հետ մրցակցության մեջ գտնվող այլ ուսուցչի կամ մարզիչի հետ

նույնպիսի լավ հարաբերություններ ունենալը ընդունվում է որպես դավաճանություն: Նման վարքագծի մշակութային արմատները տանում են վաղ միջնադարյան ճապոնական առասպելաստեղծ իրականություն: Նման պնդման վառ վկայությունն է դեռևս վաղ միջնադարում ձևավորված «Չուշինգուրան» կամ «47 ոռնինների հեքիաթը», որտեղ 47 ճապոնացի սամուրայներ դաժանությամբ պատժում են իրենց ընդհանուր ուսուցչին դավաճանած մեկ այլ սամուրայի: Ուսուցչի՝ իրենից ավագ և մեծ կենսափորձ ու վաստակած հասարակական դիրք ունեցող սենայի նկատմամբ հարգանքի և նվիրվածության վարքագիծը առկա է նաև ձեռնարկատիրական ընկերություններում և մասամբ պայմանավորված է ճապոնական հասարակության հիերարխիկ կառուցվածքով, որը բնութագրվում է ըստ ունեցած հասարակական դիրքի հստակ սուբորդինացիոն հարաբերություններով: Նման հավաքական որակները, անշուշտ, իրենց ներդրումը պիտի ունենային Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական աննախադեպ զարգացման գործում՝ տնտեսության արդյունավետ կառավարման, ընկերությունների ներսում ծառայողական պարտականությունների հստակ իրականացման, ընդհանուր նպատակին հասնելու անվերապահ նվիրվածության և մասնագիտական առաջընթացի կանխատեսելիության տեսքով:

Մասնագետները հակված են նաև կարծելու, որ մասամբ հենց վարքագծային և մշակութային այս նորմերով է պայմանավորված այն, որ ճապոնական ընկերություններում ծառայողական համակարգը ժամանակի ընթացքում ընդունեց պարուրածև տեսք, երբ ընկերության ներսում բարձր պաշտոն զբաղեցնելու համար յուրաքանչյուր ոք պարտադիր անցնում է ծառայողական համակարգի բոլոր աստիճանները, այնուհետև զբաղեցնում ղեկավար պաշտոններ: 1978թ. ճապոնական 235 ընկերություններում անցկացված ուսումնասիրության արդյունքում պարզվել է, որ 3277 ղեկավար հաստիքներ զբաղեցնողների միջին տարիքը 57.2 է, և ընդամենը նրանց 10%-ից էլ պակասին է հաջողվել նման ղեկավար դիրք զբաղեցնել 50 տարեկանից պակաս տարիքում, մինչդեռ մնացած 35% -ի տարիքը 60-ից էլ բարձր է: Այլ կերպ ասած՝ այստեղ գործ ունենք ճապոնացիների էթնիկ ինքնության խմբային շերտի մյուս տիպային դրսևորման՝

բյուրոկրատիայի ինստիտուտի հետ: Արևմուտքում և նախկին ԽՍՀՄ-ում սովորաբար բացասական ընկալվող այս ինստիտուտը, հետպատերազմյան Ճապոնիայի արմատական վերափոխումների ընթացքում հանդես եկավ որպես տնտեսական և քաղաքական բարեփոխումների ներդաշնակ իրականացման կայուն երաշխավոր՝ բացառելով անցումային շրջանին բնութագրական շատ երևույթներ: Հատկապես Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից և Ճապոնիայի՝ դաշնակից ուժերի կառավարմանն անցնելուց հետո, հասարակության ներդաշնակ կենսագործունեությունն ապահովող տարբեր համակարգերի դեռևս չձևավորված լինելու պարագայում ճապոնական բյուրոկրատիան իր վրա վերցրեց հասարակական զարգացումների գլխավոր զարկերակի դերը՝ հանդես գալով որպես վերափոխումների սահունության և շարունակականության հիմնական գրավական, դրանց հաջողությունը կապելով ոչ թե առանձին անհատների, այլ «քաղաքացիական ծառայողների բազմահազարանոց բանակի հետ, որն ամեն առավոտ դուրս էր հորդում Տոկիոյի Կասումիգասեկի կայարան՝ զբաղեցնելու կառավարական իրենց գրասենյակները», կամ այլ կերպ ասած՝ Ճապոնիայի պատմության հավաքական հերոսի՝ բյուրոկրատիայի հետ:

Ճապոնացի ուսումնասիրող Իիդա Յունեոն, քննության առնելով շարունակական զբաղվածության և առաջխաղացման ու վարձատրության ավագության սկզբունքները, որպես Ճապոնիայում արդյունաբերական հարաբերությունների և խմբակայնության ամենաառանցքային առանձնահատկություններ, եզրակացնում է. «մենք (ճապոնացիներս - Ս. Ֆ.) ունենք սխալ պատկերացումներ այս առանձնահատկությունների մասին և մեծապես ազդվում ենք դրանցից»: Նա հակված է ճապոնական բացառիկության տեսությունները դիտելու որպես հետևանք Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո ճապոնացիների մոտ առաջացած թերարժեքության, իսկ հետագայում՝ Ճապոնիայի հետպատերազմյան հաջող արդիականացումից հետո՝ գերարժեքության բարդույթի: Իիդոն, համեմատական վերլուծության ենթարկելով նշված համակարգերը արևմտյան և ճապոնական տնտեսությունների մեջ,

եզրակացնում է, որ խոսքն այդ երևույթների դրսևորման չափերի մասին է և ոչ երբեք բացառիկության:

Անդրադառնանք ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետ անմիջական աղերսներ ունեցող և 1960-1970-ականներին մեծ ծաղկում ապրած ճապոնական ժողովրդական էնկա կամ հայրենաբաղձության երաժշտական ժանրին: Երաժշտական այս ժանրը, որն իր հիմքում ուներ ֆուրուսատոյի կամ հայրենի գյուղի նկատմամբ տաժած հայրենաբաղձության գաղափարը, ինչպես արդեն նշվեց, հասարակական մեծ ճանաչում ստացավ և զարգացում ապրեց հատկապես Ճապոնիայի տնտեսական առաջընթացի տարիներին: Ինչպես մասնագիտական գրականության մեջ է անվանվում, «ֆուրուսատոյի բումին» զուգահեռ, այդ ժանրի կենտրոնական առանցքը հանդիսացող հայրենի գյուղը ճապոնացիների հավաքական էթնիկ գիտակցության մեջ սկսեց նույնականացվել ընդհանուր պատմական կենսատարածքի՝ հայրենիքի կամ մոր հետ, իսկ նրանց փառաբանությունն ու գովերգումը դարձավ այս երաժշտական ժանրի հիմնական թեման: Եվ սա բնական էր, քանզի մայրը, որպես անհատի կենսաբանական ֆուրուսատո, հավաքական գիտակցության մեջ նույնականանում էր հայրենի բնակավայրի և ընդհանուր հայրենիքի հետ: Ինքնության անհատ-ընտանիք-ազգ եռաշերտ միասնության պարագայում մայրը դառնում է ոչ միայն սեփական անհատականության, այլև ընտանիքի և ազգի խորհրդանիշ. էնկա երգերում, ըստ էության, մոր այդքան կրկնվող կերպարը խորհրդանշում է հայրենիքը՝ Ճապոնիան, իսկ երեխաները, որոնց անունից մտահղացվում էին այդ երգերը, խորհրդանշում էին իրենց՝ ճապոնացիներին: «Մայրն ընտանիքում դառնում է սոցիալիզացիայի, կոնֆլիկտային իրավիճակների հարթման և ներդաշնակեցման հիմնական երաշխավորը: Էնկա ժանրում մոր և մանկան, ճապոնացու և իր ինքնության միասնությունն անքակտելի է. սեփական մորից բաժանված երեխան առհավետ կարոտում և փնտրում է նրան, ճիշտ այնպես, ինչպես հայրենիքից դուրս ճապոնացին ճապոնականության պակասը լրացնելու առհավետ փնտրտուքի մեջ է»: Էթնիկ ինքնության նշված երեք շերտերը կորելացիոն հարաբերությունների մեջ

են և կազմում են մեկ ընդհանուր միասնություն, իսկ յուրաքանչյուր ճապոնացի՝ նման ինքնության կրողն է:

Անշուշտ, վերևում քննարկման ենթարկված երկու դրվագները չեն արտացոլում հետպատերազմյան զարգացումներում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ունեցած առանցքային դերակատարության ողջ համապատկերը, այլ ընդամենը գալիս են վկայակոչելու, որ էթնիկ և մշակութային որոշ առանձնահատկություններ իրենց ազդեցությունն են թողել ճապոնական հրաշքի կերտման գործում: Այստեղ առաջին հերթին, որպես Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման կարևոր գործոն, քննության առարկա էին դառնում էթնիկ ինքնության և մշակույթի դեմքը պայմանավորող այնպիսի կարևոր երևույթներ, ինչպիսիք են կրոնական հավատալիքները և ավանդույթները:

Ճապոնացիների մտակերտվածքում խմբայնության առաջնային դերի ամրապնդման տեսանկյունից անհրաժեշտ է անդրադառնալ նաև դրա կրոնական արմատներին: Ճապոնիայում տարածված բոլոր հիմնական կրոնները՝ սինտոիզմ, բուդդիզմ, կոնֆուցիականություն, նպաստել են անհատի դերի նվազեցմանը և խմբային մտածելակերպի ամրապնդմանը: Սինտոիզմը քարոզում է, որ մարդը չի կարող գոյություն ունենալ անկախ: Մարդը բարի գործեր է կատարում և բարիքներ ձեռք բերում, երբ գտնվում է բնության, աստվածությունների և նախնիների հետ հոգեկան բացարձակ ներդաշնակ համերաշխության մեջ: Բուդդիզմում մարդու համար հիմնական նպատակ է ծառայում «սեփական «ես»-ից» հրաժարվելու, տարանջատվելու միջոցով «բացարձակ ես-ին» հասնելը. «սեփական «ես»-ին» տրվելը փոփոխական աշխարհում տանում է տանջանքների և փորձությունների ճանապարհով: Անհրաժեշտ է վերանալ անձնականից և ձգտել հասնելու «մու» կամ «ոչինչ» վիճակին: Կոնֆուցիականությունն ընդունում է ընտանիքի առաջնայնությունը, նախնիների պաշտամունքը և մարդու գոյության իմաստը տեսնում է նրա, որպես ընտանիքի անդամ լինելու, նրա մասը կազմելու և տանը գտնվելու մեջ: Այլ կերպ ասած՝ կոնֆուցիականությունը չի ընդունում մեկուսացված անհատին, կրոնական այդ համակարգում անհատականությունը ենթարկվում է զոհողության հանուն ընտանիքի:

Ճապոնացի հետազոտող Օձակին, խմբայնության հիմքերի ձևավորումը Ճապոնիայում վերագրելով վաղնջական ժամանակներին, այն կապում է սինտոիզմի հետ: Նրա կարծիքով սինտոյում աշխարհի անիմիստական ընկալումը ենթադրում էր մարդու, բնության և աստվածությունների միջև բախումներն ու հակադրությունները բացառող ներդաշնակ հարաբերություններ. սինտոյում աստվածությունները ոչ թե մարդկանց, այլ նրանց խմբերի հովանավորներն են: Ի տարբերություն համաշխարհային կրոնների, որտեղ արարիչը ստեղծում է ողջ մարդկությանը, սինտոիզմի աստվածությունները ստեղծում են միայն ճապոնացիներին և սինտոիզմին դավանում են միայն ճապոնացիները: «Սինտոզմը դրեց ոչ միայն ճապոնացիների զգացմունքային, գեղարվեստական, կրոնական և ինտելեկտուալ կյանքի հիմքերը, այլև միասնականության առանցքային գիտակցությունը, որը բնութագրական է ճապոնական ժողովրդին», – գրում է Ճապոնիայի պատմության և մշակույթի տեսաբան Բերին և հավելում, – «այն (սինտոիզմը - Ս.Ֆ.) ճապոնացիներին տվեց նաև քաղաքական կառավարման պատրաստի տեսություն և անգամ՝ պատմական ճակատագրի զգացում»:

Օտար մշակույթի կամ նրա առանձին տարրի՝ մեկ այլ մշակույթի վրա ունեցած ազդեցության վառ օրինակ է նաև ձեն-բուդդիզմի տարածումը Ճապոնիայում: Հնդկական բուդդիզմը, հատկապես նրա դիայանա ուղղությունը (չինարեն՝ չան, ճապոներեն՝ ձեն), թեև Ճապոնիա ներթափանցեց փոքր-ինչ չինականացված տարբերակով, բայց, պահպանեց նախնական հնդկական շատ գծեր: Բուդդիզմը Ճապոնիայում ոչ միայն վերածվեց հասարակության բոլոր շերտերի կողմից ընդունելի հիմնական կրոններից մեկին, այլև՝ ձենը մեծ ազդեցություն թողեց ճապոնական միջնադարյան և վերջինիս միջոցով նաև ժամանակակից մշակույթի ու էթնոմշակութային առանձնահատկությունների վրա, իրողություններ, որ երբեք տեղի չունեցան Չինաստանում, չնայած այն Ճապոնիա էր ներթափանցել չինականացված տարբերակով:

Ճապոնական բացառիկության կամ ոչ բացառիկության վերաբերյալ ուսումնասիրությունները երբեմն հեռու չէին մնում փաստական նյութի վրա չհիմնված, գիտականորեն չհիմնավորվող և արհեստական հարցադրումներից: Այս

երևույթը ևս օրինաչափորեն արտացոլում էր Ճապոնիայի հետպատերազմյան աննախադեպ զարգացումը ճապոնացիների էթնիկ ինքնության, հասարակության և մշակույթի առանձնահատկությունների հետ կապի մեջ տեսնելուն ուղղված ստվարածավալ աշխատությունների ազդեցությունը: Առաջ քաշված էթնիկ միատարրության, որպես հետպատերազմյան արդիականացման գործում մեծ դերակատարություն ունեցած գործոնի ժխտման վերաբերյալ գրվեցին աշխատություններ, որոնք վերլուծության ենթարկելով ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ պատմական տարբեր գործոնների, հատկապես ճապոնական գաղութատիրության ազդեցությամբ տեղի ունեցած փոխակերպումները, փորձում էին ապացուցել, որ էթնիկ միատարրությունը պատմականորեն անհարիր է եղել ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցությանը: Այսպիսի աշխատություններից էին Օգումա Էյժիի «Էթնիկ միատարրության առասպելի առաջացումը. ճապոնացիների ինքնագիտակցության ծագումնաբանությունը», «Ճապոնացիների սահմանները. Օկինավա, Այնուները, Թայվան և Կորեա» մենագրությունները, ամերիկաբնակ կորեացի ուսումնասիրող Լիե Ջոհնի «Բազմէթնիկ Ճապոնիա» աշխատությունը:

Ընտրովի հղումներ կատարելով Ճապոնիայի պատմության հիմնականում վաղնջական և հատկապես ճապոնական էթնոսի կազմավորման ժամանակաշրջանի պատմությանը, Օգուման փորձում է ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունները, հատկապես՝ ճապոնացիների էթնիկ միատարրության կամ բազմէթնիկության հավաքական ընկալումները տեսնել պատմական զարգացման դինամիկայի մեջ: Մշակութային և պատմական հարուստ նյութի հիման վրա քննարկելով 19-րդ դարում ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցությանն առնչվող խնդիրները՝ Օգուման հանգում է այն համոզմանը, որ ճապոնացիների ազգային ինքնագիտակցությունը պատմականորեն արձանագրել է ճապոնացիների՝ որպես «խառը ազգության» (ճապոներեն՝ կոնգոո մինձոկու) ընկալումը: «Խառը ազգության» կամ այլ կերպ ասած՝ բազմէթնիկ Ճապոնիայի տեսությունը սնվում էր ճապոնացիների էթնոգենեզի վերաբերյալ գոյություն ունեցող գիտական տարակարծություններից,

որոնցից առավել լայն ընդունելություն գտածը, հենվելով տարբեր գիտությունների տվյալների վրա, պնդում է, որ ճապոնական էթնոսը առաջացել է տեղաբնակ բնակչության և Կորեայից ու Չինաստանից ներգաղթած ասիական այլ էթնիկ խմբերի ծուլման արդյունքում: Իսկ համաձայն մյուս մոտեցման, որը պարունակում է որոշակի քաղաքականացված տարրեր, ճապոնական էթնոսը ձևավորվել է, ոչ թե մ. թ. 4-5-րդ դարերում, այլ անհիշելի պատմական ժամանակաշրջաններում, և այդ ժամանակներից սկսած ճապոնական էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ կարծրացած է եղել ճապոնացիների՝ էթնիկ առումով «զտարյուն» լինելու կամ այլ կերպ ասած՝ միատարր էթնոս լինելու հանգամանքը: Օգուման կարծում է, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության և էթնիկ առանձնահատկությունների շուրջ ձևավորված բոլոր տեսությունները և մոտեցումները խորքային առումով սնվում են այս երկու միմյանց հակադիր տեսակետներից: Հեղինակը, այդ երկու աշխատությունների մեջ քննության առնելով ճապոնացիների էթնոգենեզի պատմությունը և իրեն համարելով առաջին տեսության կողմնակիցը, ըստ էության, հանգում է այն մակերեսային հետևությանը, թե, քանի որ էթնոգենեզում մասնակցություն են ունեցել ինչպես տեղաբնակ, այնպես էլ՝ օտար էթնիկ խմբեր, ապա «մաքուր ճապոնացի» ձևակերպումը ամրագրում է այդ գործընթացում մասնակցություն ունեցած էթնիկ խմբերի խառնուրդի և ծուլման արդյունքում ձևավորված էթնոսը և համարում, որ ճապոնիան բազմէթնիկ հասարակության վաղ նախատիպերից մեկն է աշխարհում, իսկ ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ միշտ էլ գերակայող է եղել «բազմէթնիկ ճապոնիայի» ընկալումը: Անշուշտ, Օգումոյի այս կարծիքը գիտական տեսանկյունից բավական խոցելի է, քանի որ հիմնականում հենվում է զուտ ճապոնացիների էթնոգենեզի գործընթացներում տեղաբնակ և օտար էթնիկ խմբերի մասնակցության փաստի վրա, այլ ոչ արդեն ձևավորված էթնոսի ինքնության և դրա առանձին տարրերի հետագա փոխակերպումների ուսումնասիրության վրա:

Հաջորդ թեզը, որ առաջ է քաշում Օգումոն, նույնպես մակերեսային բնույթ ունի և կարելի է անվանել «հատվածական ինքնության» տեսություն: Նա, խուսափելով էթնիկ ինքնության խոր ազգաբանական վերլուծությունից, առաջ է

քաշում այն կարծիքը, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցությունն ունեցել է հատվածական և իրավիճակային բնույթ, և Ճապոնիայի ազգային շահերի ու Ճապոնիայի շուրջ ստեղծված միջազգային իրավիճակին համապատասխան, կրել է հարափոփոխ բնույթ: Այսպես, նա կարծիք է հայտնում, որ Ճապոնիայում բնակվող էթնիկ փոքրամասնությունները և ճապոնական գաղութային կայսրությունում բնակվող ազգություններն ու էթնիկ խմբերը համարվել և ընկալվել են ճապոնացիներ, եթե դա պահանջել է Ճապոնիայի ազգային-պետական շահերը: Սակայն այստեղ ևս, Օգումոն խուսափում է էթնիկ ինքնագիտակցության վրա ճապոնական գաղութատիրության և Ճապոնիայում բնակվող էթնիկ փոքրամասնությունների ունեցած ազդեցության առավել խոր ազգաբանական վերլուծությունից և, հիմնվելով պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում տիրապետած պետական քաղաքականության սկզբունքների և կառավարող շրջանակների քաղաքական դիրքորոշումների վրա, հանգում է նշված, ըստ էության, չափազանցված հետևությանը:

Անշուշտ, տարբեր պատմական իրողություններ իրենց որոշակի ազդեցությունն են թողնում էթնիկ ինքնության վրա, ինչն իր հերթին այդ գործոնների ազդեցությամբ ենթարկվում է դանդաղ փոխակերպումների: Սակայն ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ազգաբանական վերլուծությունը չի հաստատում պնդումը, որ էթնիկ ինքնությունը, որպես հավաքական իրողություն, կարող է, ըստ ազգային-պետական շահերի հատվածական նպատակահարմարության, պատմական բավական կարճ ժամանակահատվածում ընդունել կամ մերժել ճապոնացիների միասեռ կամ տարասեռ էթնոս լինելու մասին գիտակցությունը:

Օգումոն, ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փոխակերպման գործում կարևորելով ճապոնական գաղութատիրության դերը, դրա ծավալման պատճառների շարքում որպես առաջնային գործոն տեսնում է Արևմուտքի կողմից գաղութացվելու վտանգը և դրա արդյունքում ձևավորված «էթնիկ ինքնության ճգնաժամը», ինչը, ըստ Օգումոյի, ճապոնացիներին մղեց գաղութատիրացման քաղաքականության: Որպես ճապոնական գաղութատիրության կարևորագույն

առանձնահատկություններ դիտարկելով Ճապոնիայի ուշ մասնակցությունը գաղութատիրության ընդհանուր գործընթացներին և այն, որ ճապոնական գաղութատիրությունը, ի տարբերություն արևմտյանի, տարածվեց հարևան երկրների վրա, Օգումոն, որպես էթնիկ ինքնության հատվածական դրսևորման օրինակ վկայակոչում է Ճապոնիայի կառավարող շրջանակների ձգտումը՝ ձուլելու նվաճված երկրների բնակչությանը, Օկինավայի տիրացումը Ճապոնիայի կողմից և ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ Օկինավայի՝ որպես Ճապոնիայի պատմական հայրենիքի մի մասի գիտակցության ամրագրումը:

Նրա հիմնական պնդումն այն է, որ նախապատերազմյան Ճապոնիայում, երբ խնդիր էր դրված ձուլելու նվաճված երկրներում բնակվող տարբեր էթնոսներին և բուն Ճապոնիայի տարածքում ապրող էթնիկ փոքրամասնություններին, ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ ամրագրված էր ճապոնացիների՝ որպես բազմէթնիկ ազգություն լինելու ընկալումը, մինչդեռ հետպատերազմյան շրջանում, պատմական տարբեր հանգամանքներով պայմանավորված, սկսեց տիրապետող դառնալ ճապոնացիների պատմականորեն մշտապես միատարր էթնոս լինելու ընկալումը: Կամ այլ կերպ ասած՝ հեղինակը Ճապոնիայի ուժեղ կամ թույլ լինելն անմիջական կապի մեջ է տեսնում ճապոնացիների հավաքական ինքնագիտակցության մեջ իրենց ազգի միատարր կամ բազմէթնիկ լինելու հետ: «Երբ Ճապոնիան ուժեղ է, ավելի գերակա է դառնում ճապոնացիների բազմէթնիկ լինելու ընկալումը, իսկ երբ այն թույլ է՝ տիրապետում է հակառակ դրույթը»,– եզրակացնում է Օգումոն: Իր այս դրույթից Օգումոն եզրակացնում է, որ Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացումը և տնտեսական գերտերության վերածումը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ շուտով ավելի տիրապետող կդառնա ճապոնացիների բազմէթնիկ լինելու մասին հավաքական ընկալումը: Նա նաև պատճառահետևանքային ուղղակի կապ է տեսնում էթնիկ ինքնության և Ճապոնիայի աշխարհագրական տարածքի չափերի միջև, ինչը, թեև գիտականորեն ճշմարիտ հարցադրում է, սակայն հեղինակն այստեղ հաշվի չի

առնում ճապոնական գաղութատիրության մեկ այլ կարևոր առանձնահատկություն՝ նրա կարճատևությունը:

Ճապոնիայի պատմության փիլիսոփայությունը և ճապոնական մշակույթի պատմությունը հուշում են, որ Ճապոնիայի և նրան շրջապատող արտաքին աշխարհի հարաբերությունները, նրանց միջև կապը պատմության տարբեր շրջաններում տարբեր կերպ է ընկալվել: Այս առումով հպանցիկ անդրադարձանք «կղզային ժողովրդի» ընկալմանը, ինչը հատկապես կարծրացավ Տոկուգավայի վարչակարգի օրոք: Նպատակ չունենալով մանրամասն քննության ենթարկել նման հավաքական ընկալման էությունը պատմության ավելի վաղ շրջաններում, նշենք միայն, որ մասնագետների համոզմամբ այդ շրջանում, մշակութային ազդեցությամբ և քաղաքական շփումներով պայմանավորված՝ ճապոնացիների ինքնության մեջ առավել ընգծված է եղել ասիական շերտը, ինչը սկսած Տոկուգավայի «փակման» երկուսուկեսդարյա քաղաքականության ժամանակաշրջանից սկսել է նահանջել: Իսկ արդեն Մեիձիի ժամանակաշրջանից սկսած, և հատկապես Երկրորդ աշխարհամարտից հետո, ճապոնացիների էթնիկ ինքնության այդ շերտում տեղի են ունենում նկատելի փոփոխություններ՝ կապված արևմտյան մշակույթի հետ ակտիվ շփումների հանգամանքով:

Պատմական մյուս կարևոր գործոնը, որ տեղաշարժեր է հարուցել ճապոնացիների էթնիկ ինքնության այս շերտում, դա 1980-ականներից սկսած ասիական այլ երկրների, Հարավային Կորեայի, Թայվանի, Սինգապուրի, Մալայզիայի, Չինաստանի, Թաիլանդի տնտեսական զարգացումները և տարածաշրջանային ակտիվ համագործակցությունն ու տարածաշրջանային առաջնայնության համար մղվող պայքարն էր:

Իսկ ինչ վերաբերում է հետպատերազմյան արդիականացման շրջանում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ասիական շերտի ուժեղ կամ թույլ արտահայտված լինելուն, փորձենք վերլուծել այն, հիմնվելով լեզվական և դաշտային աշխատանքի արդյունքների վրա: Ի սկզբանե հարկ է նշել, որ այս շերտի վերլուծության համար ևս պետք է հենվենք ճապոնական ինքնության զարգացման գործում կրոնի ունեցած առանձնահատկությունների վրա: Ի

տարբերություն քրիստոնեության՝ այն, ինչ դեռևս վաղ դիցաբանական պատկերացումներից սկսած նկատելի է ճապոնական կրոնական համակարգերում, կարելի է բնութագրել որպես «խորհրդանշական կենտրոնի մոդել»: Միևնույն ժամանակ, հակված ենք կարծելու, որ նման մոդելը, որպես մեթոդաբանական հիմք, հնարավորություն է տալիս վերհանելու ոչ միայն կրոնական համակարգերի բնույթը, այլև ճապոնական հասարակությանն առանձնահատուկ շատ երևույթներ:

«Խորհրդանշական կենտրոնի մոդելի» հիմնական առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ այստեղ բացակայում է կենտրոնական գերագույն աստվածությունը, առաջնորդը կամ ամենագորեղ ուժը, որի արարչագործ զորեղության շուրջ ծնվում է ներդաշնակությունը: Բայց, եթե կենտրոնում իրականում ոչինչ չլիներ, ապա համակարգը կփլվեր և կխաթարվեր ներդաշնակությունը, ուստի և կենտրոնում անհրաժեշտ է խորհրդանշական բնույթ ունեցող ուժի կրող, որը դառնում է կայունության և ներդաշնակության երաշխավորը: Խորհրդանշելով համընդհանուր ներդաշնակությունը և շարունակականությունը, ճապոնական դիցաբանությունում կենտրոնն օժտված է մեծ իշխանությամբ, բայց այն անգոր է: Այն անկարող է կառավարել բռնի ուժի կիրառմամբ կամ իր անձնական կամքից բխող սկզբունքներով ու օրենքներով: Միևնույն ժամանակ, հասարակության բոլոր անդամները գիտակցում են, որ կենտրոնի դեմ ըմբոստանալը կխաթարի համընդհանուր ներդաշնակությունը, և նույնիսկ, երբ անդամների մեջ առաջանում են վեճեր կամ ըմբոստություններ, կենտրոնի շուրջ բոլորը համախմբվում են այնքան ժամանակ, քանի դեռ հնարավոր է ապրել անցնցում և խուսափել համընդհանուր ներդաշնակության խաթարումից: Ինչպես ճապոնական դիցաբանական պատկերացումներում, այնպես էլ ճապոնական հասարակական պրակտիկայում, որևէ մեծության խմբի ղեկավարի հիմնական գործառույթը ընդհանուրի ներդաշնակության ապահովումն է: Հետևաբար, նախապատվելի է, որ կենտրոնը, օգտագործելով իր խորհրդանշական իշխանությունը, ավելի շուտ հանդես գա որպես միջնորդ, քան որպես առաջնորդ: Նման մեծ պատասխանատվություն ունեցող միջնորդը, որը

զրկված է իրական իշխանությունից, բնականաբար, կարող է գործել ավելի արդյունավետ, եթե նրա շուրջ տիրող իրավիճակը կայուն է և ներդաշնակ: Որպես միջնորդ՝ կենտրոնը, համաձայն դիցաբանական պատկերացումների, ներկայացնում է խմբին՝ բացարձակ ուժի կրողին, ով ըստ էության գոյություն չունի և իր հերթին բացարձակ ուժի կարծիքը փոխանցում է խմբին: Անվիճելի է, որ այս հատկանիշները բնորոշ են նաև ճապոնացիների առաջնային և երկրորդական խմբային ինքնությանը, ինչին համառոտ անդրադարձանք վերևում: Ելնելով վերը ներկայացված քննարկումից՝ կարող ենք եզրակացնել, որ ճապոնացիների էթնիկ ինքնությանը հատկանշական խմբային ինքնագիտակցության ուժեղ արտահայտված լինելն ունի Ճապոնիայի պատմության վաղնջական, նույնիսկ առասպելաստեղծ ժամանակաշրջաններ ձգվող արմատներ:

«Խորհրդանշական կենտրոնի մոդելը» կարող է օգտակար լինել վերլուծելու Ճապոնիայի հետպատերազմյան փոխակերպումներին առնչվող բազմաթիվ խնդիրներ: Մասնավորապես, ճապոնացիների էթնիկ ինքնության այս առանձնահատկությամբ կարելի է մեկնաբանել նաև հետպատերազմյան արդիականացման գործում պետական կառավարման համակարգի ներդաշնակությունը: Մասնավորապես, շնորհիվ բյուրոկրատիայի՝ Ճապոնիայի պարագայում քաղաքացիական ծառայողների բանակի, որը մնալով անփոփոխ և լինելով քաղաքականության իրական նախաձեռնողն ու կրողը, անկախ առերևույթ ընթացող տնտեսական-քաղաքական գործընթացներից, ապահովում է բարեփոխումների ներդաշնակությունը և շարունակականությունը: Երբ դիցաբանական ակնարկում խոսում էինք «կենտրոնի» մեծ իշխանությամբ օժտված, սակայն անզոր լինելու մասին, ինքնըստինքյան անհրաժեշտ է այն մտազուգորդել Ճապոնիայի պատմության ընթացքում մինչ օրս, կայսերական ինստիտուտի ունեցած դերակատարության հետ՝ որպես հենց նմանատիպ կենտրոն, որ դեռևս միջնադարյան ժամանակներից սկսած օժտված է լուրջ իշխանությամբ, սակայն այդ իշխանությունն ավելի շուտ զուտ խորհրդանշական բնույթ ունի՝ ապահովելու համընդհանուր ներդաշնակությունը: Բազմաթիվ հետազոտողներ, հարուստ նյութի հիման վրա, հիմնավորել են այն հսկայական

դերակատարությունը, որը Ճապոնիայի արդիականացման գործում ունեցել է կայսերական ինստիտուտը: Մասնավորապես Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում կրած ծանր պարտությունից հետո այն բյուրեղացավ որպես շարունակականության երաշխավոր, Ճապոնիայի պատմության միմյանց էականորեն հակադրվող երկու տարբեր՝ նախապատերազմյան և հետպատերազմյան շրջանների միմյանց կապող օղակ, որի կարևոր գործոն լինելու մասին նշվեց առաջին գլխում: Հարկ է նաև հավելել, որ Ճապոնիայի քաղաքական համակարգի պահպանողականությունը, զարգացման անցնցում հոլովույթը պատմական շատ խոր արմատներ ունի (դեռևս 603թ. Սյոտոկու արքայի կողմից Ճապոնիայում ներդրվեց պալատական պաշտոնների աստիճանակարգման չինական մոդելը, որը կոսմետիկ որոշ փոփոխություններով, ըստ էության, անխախտ է մնացել մինչև մեր օրերը):

Դեռևս 19-րդ դարի երկրորդ կեսին, բայց առավել ծավալուն Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո, Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի՝ ճապոնական հասարակությունն ու ճապոնական մշակույթին նվիրված ուսումնասիրություններում, որպես էթնիկ ինքնության կարևոր առանձնահատկություններ հաճախ շեշտվում էր հավատարմությունը, նվիրումը, ներդաշնակությունը, կոնսենսուսը և այլն: Նիհոնձինոոն շարժման համատեքստում ճապոնական հասարակությանը և հասարակական հարաբերություններին բնորոշ այս գծերին երբեմն հաղորդվում էր ընդհուպ ծիսական տեսք, իբր դրանք մշտապես առկա են հանրային կյանքի բոլոր բնագավառներում: Գիտական նման մոտեցումների գագաթը հանդիսացավ Նականե Չիեի «Ճապոնական հասարակություն» մենագրությունը, որտեղ հեղինակը առաջ քաշեց ուղղահայաց կապերի և ինստիտուտների տեսությունը՝ որպես ճապոնական հասարակության ամենագլխավոր ինստիտուցիոնալ ու մշակութային առանձնահատկություն: Նրա կարծիքով, հանրային ինստիտուտները ճապոնական հասարակությունում գործում են ուղղահայաց կապերի և հիերարխիկության սկզբունքով, ի տարբերություն արևմտյան հասարակությունների, որտեղ գերակա է հորիզոնական կապերն ու ինստիտուցիոնալ հարաբերությունները: Նականեն նաև ուղղահայաց կապերի և

ցանցերի տեսությամբ էր բացատրում ճապոնական հասարակությանը վերագրվող ներդաշնակությունը, լոյալությունը, կոնսենսուսը և այլ առանձնահատկությունները:

Ինչպես նշվեց, պատմական զարգացումների վրա ունեցած ազդեցության տեսանկյունից էթնիկ ինքնությունն առավելագույն նշանակություն է ձեռք բերում այն ժամանակ, երբ մշակութային արմատական տեղաշարժեր ապրող հասարակություններում փոխվում է համաշխարհային տեղեկատվական հոսքերին տվյալ հանրության ունեցած մատչելիության աստիճանը, երբ հանրային կյանքն ավելի շատ բնութագրվում է անորոշությամբ, անհանգստությամբ, հավաքական որակների դանդաղ, բայց տեսանելի փոխակերպումներով: Այս առումով, զարմանալի չէ, որ հետպատերազմյան Ճապոնիայի արդիականացման գործընթացները, որոնք բնութագրվում էին վերը նշված հատկանիշներով՝ բացարձակ նոր իրավիճակով և արմատական փոփոխություններով, «սնվում» էին ճապոնական մշակույթի և էթնիկ առանձնահատկությունների բացառիկության տեսություններով: Հարկ է նաև հիշատակել, որ ճապոնական հասարակությունը հաճախ բնութագրվում է ոչ միայն որպես խմբային, այլ երբեմն նաև կլանային՝ նկատի ունենալով Ճապոնիայի հասարակական-քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային կյանքում ռազմական (գումբացու), ընտանեկան-տնտեսական (ծայրացու), քաղաքական (հաբացու) և նույնիսկ համալսարանական (գակուբացու) կլանների էական դերակատարությունը:

Հայտնի է, որ Ճապոնիայի արդիականացման երկու մեծ ալիքներից մեկը Մեիձիի հեղաշրջումն (հեղափոխությունն) էր: Վերլուծելով տեղի ունեցած հեղափոխությունների բնույթը՝ Էյզենշդադտը դրանց ծագման հիմքում դնում է երկու խումբ պատճառներ՝ կառուցվածքային և պատմական: Հեղափոխությունների առաջացման կառուցվածքային պատճառների շարքում առանձնացվում է հակասությունները իշխող էլիտաների միջև, ինչն իր հերթին ենթադրում էր ածանցյալ բախում նրանց հենարանը հանդիսացող սոցիալական խմբերի միջև, սոցիալական շարժունության աճը, պետական իշխանության թուլացումը (հաճախ արտաքին ճնշումների տակ) և նոր քաղաքական ուժերի

ձևավորումը: Հեղափոխությունների պատճառների պատմական մեկնաբանությունը շեշտը դնում է հասարակությունների՝ ավանդականից նոր, ժամանակակից զարգացման փուլի անցման հասարակական պահանջի առկայության վրա: Այս երկու խումբ մեկնաբանությունները, ըստ էության, միմյանց չեն հակասում, այլ փոխլրացնում են: Անվիճելի է, որ ավանդականից ժամանակակից հասարակության անցնելու պատմական պատճառախումբն առկա է եղել ինչպես Արևմուտքում, այնպես էլ Ճապոնիայում տեղի ունեցած հեղափոխությունների պարագայում:

Սակայն հետաքրքիր է նկատել, որ Էյզենշդադտի առանձնացրած հեղափոխության կառուցվածքային պատճառներն առկա չէին Մեիձիի հեղափոխության ժամանակ՝ 1867-1868թթ: Պատճառն այն է, որ ի տարբերություն ժամանակակից առաջին հեղափոխությունների, որոնք տեղի ունեցան Եվրոպայում և իրենց մեջ կրում էին ապակենտրոնացված Եվրոպայի ավատատիրական առանձնահատկությունները, հեղափոխությունները Եվրոպայից դուրս տեղի ունեցան կենտրոնացված պետություններում: Արևմտյան ավատատիրական-գաղութատիրական հասարակություններն իրենց մեջ կրում էին մի քանի քաղաքակրթությունների մշակութային և ինստիտուցիոնալ առանձնահատկությունները, որոնց շուրջ այդ հասարակությունները ձևավորվել էին: Այդ իսկ պատճառով այդ հասարակությունների կառուցվածքում զգալի էր ուժեղ փոխներգործություն կենտրոնի, որպես խորհրդանշի և ծայրամասի (պերիֆերիա) շատ հաճախ մշակութային և կրոնական տարբեր խմբերի և այդ խմբերի նույնքան տարբեր քաղաքական էլիտաների միջև: Արևմուտքում հենց այս էլիտաներն էլ մեծ դերակատարություն ունեցան այլախոհության զարգացման, քաղաքական պայքարում և գաղափարախոսություններում ուտոպիստական և ունիվերսալիստական միտումների խորացման գործում: Պատմական նման պայմաններում, տարբեր էլիտաների միջև մղվող մրցակցության և պայքարի համատեքստում Արևմուտքում օրինաչափորեն ծնվում էր այդ գաղափարախոսությունների հիմքի վրա զուգամերձեցման հասարակական պահանջ: Եվ պատմականորեն այն հասարակություններում, որտեղ

քաղաքակրթական կամ մշակութային նման զուգամերձեցման խնդիր չկար, անցումը ժամանակակից հասարակությունների ընդունեց արևմտյանից տարբեր, ոչ հեղափոխական դրսևորումներ:

Չնայած հայտարարված պատճառներին և հետևանքներին՝ արդյունաբերականացում, բարձր ուրբանիզացիա, իշխանության կենտրոնացում, կառավարող վերնախավի փոփոխություն, Մեիծիի հեղաշրջումը նման էր արևմտյան հեղափոխություններին, սակայն ինչպես նշեցինք, ժամանակակից հասարակությանն անցման «հեղափոխականության» չափով այն նաև էականորեն տարբերվում էր արևմտյան փորձից: Էականորեն տարբեր էր նաև այդ հեղափոխության սիմվոլիկան. չնայած ճապոնագիտության մեջ համընդհանուր ընդունելություն գտած «Մեիծի իսին» բառակապակցությունը, որով բնութագրվում է Ճապոնիայի պատմության այդ հատվածը, անգլալեզու և ռուսալեզու գրականության մեջ այն թարգմանվում է որպես «Մեիծիի վերականգնում» (առավել ճիշտ կլինի այն թարգմանել որպես «Մեիծիի նորոգում», քանզի այս հեղափոխության ընթացքում և հետո շեշտը դրվում էր ոչ թե ավանդույթների վերականգնման, այն ժառանգայնության և ավանդույթների նորոգման, թարմացման վրա): Պետության նոր կառավարողները, իրենց իշխանությանը լեգիտիմություն հաղորդելու և իշխանությունը պահելու նպատակով շեշտը դնում էին ոչ թե ունիվերսալիստական և ուտոպիստական գաղափարների վրա՝ իրենց իշխանությանը վերագրելով պատմական առաքելություն, այլ ճապոնական ավանդական հասարակության փոփոխության, վերակառուցման, ինչպես նաև կայսերական իշխանության պաշտամունքի գաղափարների վրա: Մեիծիի հեղափոխության ժամանակ չեղան այնպիսի դրսևորումներ, ինչպիսիք են ձգտումը ինտելեկտուալ կամ կրոնական ինքնավարության կամ առանձին խմբերի կողմից ձգտում այլախոհության: Անշուշտ, Մեիծիի հեղափոխության այս առանձնահատկությունները քննարկելիս անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև այն հանգամանքը, որ հեղափոխական այդ զարգացումներն իրենց հերթին պայմանավորված էին Ճապոնիայի նախընթաց պատմության, հատկապես

ճապոնական ավատատիրության ուշ շրջանի՝ Տոկուգավայի ժամանակաշրջանի (1603- 1867թթ.) առանձնահատկություններով:

Կուվաբարա Տակետն ևս համաձայն է, որ Արևմտյան մշակույթի ազդեցությունը Ճապոնիայի արդիականացման հարցում եղել է որոշակի: Միևնույն ժամանակ, նա գտնում է, որ Ճապոնիան յուրացրեց և ինչ-որ առումով զարգացման նոր մակարդակի հասցրեց մշակութային այն հսկայական փոխառությունը, որն իր ազգային-մշակութային շաղախի հետ միասին կազմեց Ճապոնիայի հետպատերազմյան մշակույթի հիմնական և անբաժան մասը:

Յուրաքանչյուր հասարակության մշակույթի տարբեր տարրեր կսկսեն վերանալ այն բանի հետ զուգընթաց, երբ աշխարհում ընթացող գլոբալացման գործընթացները կմոտեցնեն մշակութային համահարթեցման և միասեռության ձևավորումը, և ինչ-որ առումով մարդկությունը, նրա առանձին մշակութային միավորները կանգնած կլինեն այդ տարրերի յուրահատուկ բնական ընտրության առջև՝ ուղեկցված ավանդական մշակույթի ոչնչացման շուրջ զանգվածային մտահոգություններով, ինչի ականատեսն ենք մենք այսօր՝ միմյանցից տարբեր ու աշխարհի տարբեր ծայրամասերում գտնվող հասարակություններում: Արևմտյան մշակութային պյուրալիզմը հոմոգեն միավորների կամ խմբերի բազմազանությունն է, որոնք վերջին հաշվով ընկած են մշակութային միևնույն հիմքի վրա, ինչպես, օրինակ՝ կրոնի: Չնայած արևմուտքում պատմականորեն գոյություն են ունեցել, ունեն և կունենան տարբեր եկեղեցիներ և աղանդներ, նրանց հիմքում կրոնական միևնույն սկզբունքն է՝ հավատը քրիստոնեական Աստծու նկատմամբ: Ճապոնիայում՝ ընդհակառակը, գործ ունենք հետերոգեն միավորների և խմբերի պյուրալիզմի՝ բազմազանության հետ, որի տարբեր տարրերն իրենց հիմքում ունեն աշխարհայացքային տարբեր համակարգեր: Ճապոնիայում բուդդիզմի և սինտոյականության հետևորդների կողքին կան նաև քրիստոնեության հետևորդներ: Ճապոնիայում, սակայն, պատմականորեն երբեք նկատելի չի եղել որևէ բախում կամ նույնիսկ սուր մրցակցություն այլաձին կրոնական ուղղությունների միջև, ինչը չի կարելի պնդել Եվրոպայի պարագայում:

Ճապոնական մշակութային պլյուրալիզմի կարևոր հատկանիշներից մեկը կայանում է նրանում, որ այդ համակարգի տարբեր՝ այլաձին տարրեր հասցրել են խոր արմատներ ձգել յուրաքանչյուր անհատի մեջ, ինչը դրսևորվում է կյանքի տարբեր ոճերի, տարբեր ճաշակների, մտածողության տարբեր ձևերի և սովորույթների ներդաշնակ համակեցության մեջ: Մերօրյա Ճապոնիայում մշակութային պլյուրալիզմի նման դրսևորումների կարելի է ականատես լինել ամենուր: Օրինակ, շատ ճապոնացիներ երեխայի ծննդյան կամ հարսանեկան արարողություններ և ծեսեր կատարում են սինտոյական հավատալիքներին հավատարիմ, մինչդեռ նույն մարդիկ մահացածներին հուղարկավորում են համաձայն բուդդայական սովորույթների, կամ նախնիների պաշտամունքն իրականացնում են բուդդայական տաճարներում, իսկ իրենց առօրյա կյանքում առաջնորդվում են հիմնականում կոնֆուցիական բարոյականության նորմերով: Ու այս ամենն այն դեպքում, երբ ճապոնական ընտանիքներում արդեն նկատելիորեն սկսել է արմատներ ձգել քրիստոնեական բարոյականության սկզբունքները:

Անհատի մակարդակով մշակութային պլյուրալիզմի դրսևորման մեկ այլ խոսուն վկայություն կարող է լինել միջին ճապոնացու վերաբերմունքը թերթերին և ամսագրերին: Օրինակ, միջին ճապոնացին տանը կարող է ընթերցել մեծ հեղինակություն վայելող և լայն տարածում ունեցող որևէ օրաթերթ, աշխատատեղում՝ ֆինանսական ամսագրեր և տնտեսական տեղեկատվություն պարունակող հրապարակումներ, իսկ աշխատանքի գնալիս կամ տուն վերադառնալիս պոռնոգրաֆիկ նյութերով հագեցած որևէ ամսագիր կամ շաբաթաթերթ: Այս առումով, ճապոնացի ընթերցողն էականորեն տարբերվում է արևմտյան ընթերցողից, որոնք, որպես կանոն, հիմնականում օգտվում են նեղ մասնագիտացված թերթերից և ամսագրերից, որոնք արտացոլում են իրենց մասնագիտական հետաքրքրությունները և ինտելեկտուալ մակարդակը:

Ճապոնական մշակութային պլյուրալիզմը, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, ունի նաև պատմական խոր արմատներ, չի սահմանափակվում Մեիձիի հեղափոխությունից կամ Երկրորդ աշխարհամարտից հետո Ճապոնիայի «բացվելու» հետ կապված արևմտյան մշակույթի ազդեցության ուժեղացմամբ:

Ավելի վաղ ժամանակներում այն ճապոնական մշակույթի մեջ համակցել է չինական, կորեական, իսկ երբեմն միջնորդավորված կամ ոչ միջնորդավորված կամ չինականացված տարբերակով նաև առաջավորասիական կամ հնդկական մշակույթին բնորոշ տարրեր: Օրինակ, ճապոնացիները գրային հիմնական համակարգը՝ գաղափարագրերը, վերցրել են չինացիներից, բուդդիզմը՝ Հնդկաստանից, ճենապակին՝ Կորեայից:

Ճապոնական մշակութային պլյուրալիզմի ձևավորման գործում մեծ նշանակություն է ունեցել Ճապոնիայի պատմական փորձը և աշխարհագրական դիրքը: Շրջապատված լինելով համաաշխարհային օվկիանոսով և պատմական շատ երկար ժամանակաշրջան ապահովագրված լինելով նվաճումներից ու ներխուժումներից, Ճապոնիային հաջողվել է այլ մշակույթներից համաչափորեն վերցնել, յուրացնել ու ճապոնականացնել տարբեր գաղափարներ, արժեքներ և ճաշակներ: Մյուս կողմից, քանի որ դասական ընկալմամբ Ճապոնիան մաքուր գաղութատիրական կայսրության երբեք չվերածվեց, երբ վերջինիս ծավալման համար անհրաժեշտ է դառնում հատուկ մշակութային գաղափարախոսության մշակում և տարածում ռազմական ուժով նվաճվող տարածքներում, ճապոնական գաղութատիրությունը չուղեկցվեց ճապոնական մշակույթի հեգեմոնությունը քարոզող գաղափարախոսությամբ, ինչն էլ իր հերթին կանաչ լույս վառեց մշակութային պլյուրալիզմի հետագա խորացման համար: Խնդրի լավատեղյակ ուսումնասիրողներից Յամաձակի Մասակաձուն հենց մշակութային պլյուրալիզմի իրողությամբ է բացատրում ճապոնացիների հոգեկերտվածքի և բնավորության առանձնահատկություններից շատերը, ինչը նա անվանում է «ագնոստիցիզմ առանց նիհիլիզմի»:

Միևնույն ժամանակ հարկ է նկատել, որ ճապոնական մշակույթի պլյուրալիզմի առանձնահատկությունների վերհանումը հնարավորություն է տալիս հասկանալու ճապոնացիների վարքագծի շատ, այլ մշակույթների կրող հանդիսացող մարդկանց համար իրարամերժ կամ տարօրինակ պահվածքի գծերը: Այն հնարավորություն է տալիս հասկանալու, թե ինչպես է, օրինակ, թեյախմությանը ուղեկցող աննկարագրելի հանգստությունը համակցվում

ճապոնացիների գործարար կամ պատկերավոր ասած՝ «տնտեսական կենդանու» կերպարի հետ:

Ճապոնացիների էթնիկ ինքնությանը բնորոշ առանձնահատկությունը, որը մեջբերվում է որպես նոր՝ օտար գաղափարների հեշտ յուրացման համար կարևոր գործոն, մասնագիտական գրականության մեջ երբեմն կապվում է նաև Ճապոնիայի բնակլիմայական պայմանների հետ: Ճապոնացիները վաղնջական ժամանակներից ապրել են բնակլիմայական ու տարերային աղետների մշտական վտանգի տակ: Երկրաշարժերը, թայֆունները և ջրհեղեղները մշտապես մեծ աղետ են պատճառել ճապոնացիներին, քանդելով տները, կամուրջները և տնտեսական կառույցները: Այս մշտական գործոնների ազդեցությամբ ճապոնացիները տներն ավանդաբար պատրաստում էին փայտից և թղթից: Ճապոնացիների կենսափորձը վկայում էր, որ մարդու կողմից սարքված ամեն ինչ հավերժ չէ, որ տան պատերը մարդուն չեն կարող պաշտպանել բնության խորհրդավոր ուժերից և աղետներից: Այս կենսափորձն օգնեց ընդունելու բուդդիզմի ճշմարտացիությունը, թե «ամեն ինչ փոփոխական է, այն, ինչ ունի ձև, քանդվում է» Ճապոնացիների կենսափորձը հուշում էր, որ տները պետք է մշտապես վերաշինել և կատարելագործել: «Ամեն ինչ փոփոխական է, այն, ինչ ունի ձև, քանդվում է» արտահայտությունը նշանակում է, որ ամեն ինչ պետք է նորոգել, ամեն ինչ կարելի է կատարելագործել: Այս ամենը խոր ազդեցություն է թողել ճապոնացիների՝ նյութական մշակույթի տարբեր տարրերի ընկալման և դրանց նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի հարցերում:

Շատ է գրվել նաև ճապոնացիների էթնիկ բնավորության մեկ այլ առանձնահատկության՝ ջանասիրության կամ աշխատասիրության մասին: Ճապոնացի գյուղացին ամբողջ հոգով նվիրվում է իր դաշտում եղած բերքը խնամելուն և «24 ժամ ապրում է իր ցանած դաշտերի համար, նրա հետ միասին ընտանիքի բոլոր անդամները հավասարապես պատասխանատվություն են կրում դաշտերը խնամելու գործում»: Աշխատանքի նկատմամբ նման ջանասիրություն դրսևորվում է նաև արդյունաբերության մեջ ու գործարանային միջավայրում:

Ճապոնիայի պատմաաշխարհագրական առանձնահատկությունները ճապոնացիների մոտ պայմանավորել են շրջապատող բնության նկատմամբ

ստեղծագործական մոտեցում. բնական պայմանները և միջավայրը, վերջինիս յուրացումը մարդուն մղում էին շարունակական կատարելագործման և փոքր հողակտորների առավել արդյունավետ մշակման համար նոր տեխնոլոգիաների ստեղծման: Բնավորության այս գիծը՝ առավելագույն արդյունավետության ձգտումը մեծապես նպաստեց նաև հետպատերազմյան տեխնոլոգիական առաջընթացին:

Չինացի հետազոտող Չեն Բանխեն նկատում է. «Եթե համաձայնենք այն պնդման հետ, որ յուրաքանչյուր պատմամշակութային գոտում առկա է մշակութային որևէ ներքին միջուկ կամ օջախ, ապա Արևելյան Ասիայի պարագայում, այդ մշակութային միջուկի դերում հանդես է եկել Չինաստանը, իսկ Ճապոնիան հանդիսացել է դրա արտաքին կեղևը»: Նա չինական մշակույթի՝ ճապոնականի վրա ունեցած ազդեցությունը պատկերավոր կերպով համեմատում է ցիտրուսային երկու կուլտուրաների՝ նարնջի և մանդարինի հետ, երբ առաջինը վերջինիս տարատեսակներից է և սերված է նրանից, մշակութային այդ ազդեցությանը վերագրելով կենսաբանական բնույթ: Միննույն ժամանակ, անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ սկզբնական կամ նախագոյ ցանկացած մշակույթ, ընծյուղվելով այլ արմատներից, սկսում է բնական ճանապարհով ինքնափոխվել: Չինական մշակույթից փոխառնված տարրերը Ճապոնիայում վերամշակվեցին և օրգանապես միահյուսվեցին ճապոնական ավանդական մշակույթի մեջ՝ վերջինիս հաղորդելով առավել ինքնատիպ դիմագիծ: Այս տեսակետի կողմնակիցները կարծում են, որ սովորաբար նախագոյ կամ սկզբնական մշակույթը լինում է ավելի պահպանողական, մինչդեռ երկրորդական կամ «դուստր» մշակույթը լինում է ավելի շարժունակ և ավելի պատրաստ փոխակերպումների ու յուրացումների: Սրանով ևս կարելի է բացատրել ճապոնական մշակույթի ունակությունը արագորեն յուրացնելու, ճապոնականացնելու օտար մշակույթներից, այդ թվում նաև արևմտյան արդյունաբերական-արտադրական պրակտիկայից վերցված տարրերը:

Ճապոնական ավանդական մշակույթի բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը հավատարմությունն է, հավատարմությունը ծնողներին, կայսերը, աշխատանքային կոլեկտիվին և այլն: Հավատարմության արտահայտման

լավագույն ձևերից մեկը խտացված է ճապոնական ասույթում՝ «ոչ ոք չի կարող միաժամանակ երկու տիրոջ ծառայել»։ Խմբակային ինքնությանն ու հավաքական շահերի նկատմամբ հավատարմությունն ու նվիրվածությունը «հետպատերազմյան ճապոնիայում կարողացած յուրաքանչյուր ճապոնացու վերածել, այսպես կոչված, «20-րդ դարի սամուրայի», որը գործելով մեծ նվիրումով և անշեղորեն ընթանալով դրված նպատակին ընդառաջ, պայմանավորեց աշխատուժի բարձր արդյունավետություն, ինչն էլ իր հերթին նպաստեց հետպատերազմյան ճապոնիայի տնտեսական առաջընթացին։

Արդեն արդիականացած ճապոնիայի մյուս էական առանձնահատկությունը կապվում է եկամուտների հավասարաչափ բաշխման հետ, ինչը որոշ ուսումնասիրողների տեղիք է տալիս եզրակացնելու, որ մերօրյա ճապոնիան դասակարգազերծ հասարակություն է, որպես այդպիսին աշխարհում եզակիներից մեկը։ Սոցիալական հողի վրա դասակարգային ընդհանուր շահերի գիտակցության չափազանց թույլ արտահայտված լինելը մերօրյա ճապոնիայում, չնայած մարքսիստական և կոմունիստական թեքման որոշ կուսակցությունների գաղափարախոսություններին և բավականին ակտիվ գործունեությանը, ըստ իմ զրուցակիցներից մեկի, որոշակի առնչություն ունի ճապոնացիների խմբային, մասնավորապես էթնիկ ինքնագիտակցության հետ։ Այսպես, ըստ Նոբուկիի, սոցիալական կայունությունը և դասակարգային գիտակցության շատ թույլ արտահայտված լինելը նպաստել են նրան, որ ի տարբերություն արևմտյան շատ այլ հասարակությունների, խմբային ինքնության խնդիրներում դասակարգային ընդհանուր շահերը ճապոնիայում բացակայում են, ինչն էլ իր հերթին պայմանավորում է էթնիկ, հավաքական ինքնագիտակցության բավական ուժեղ արտահայտումը։

Ժողովուրդների, այդ թվում նաև ճապոնացիների պատմության սրտում նրանց մղած պատերազմների հիշողությունն է։ Այդ պատերազմները, տարած հաղթանակներն ու պարտությունները, դրանց հետևանքների հաղթահարումը կազմում են յուրաքանչյուր ժողովրդի պատմության կենտրոնական, իսկ երբեմն նաև՝ պատմությունաստեղծ աղբյուրները։ Ինչո՞ւ են պատերազմները, տարած

հաղթանակներն ու պարտություններն այդքան մեծ նշանակություն ստանում էթնիկ ինքնության, ժողովրդի հավաքական որակների կարծրացման, դրանց նահանջի կամ փոխակերպման գործում: Ինչո՞ւ են պատերազմները դառնում էթնիկ միասնականության գիտակցության ուժեղացման և կոնսոլիդացիայի կարևոր գործոն: Պատերազմը, որպես հավաքական ինքնության և գոյապահպանության խաթարմանն ուղղված արտաքին կամ ներքին մարտահրավեր, հարթեցնում է սոցիալական, տարածաշրջանային, դասային և այլ տարբերությունները, առավել գերակա ու մարդու վարքագիծը պայմանավորող դարձնելով ինքնության էթնիկ, ազգային շերտը: Այս ամենը հատկապես իրավացի են ազգային, տարբեր պետությունների միջև մղված պատերազմների դեպքում, մինչդեռ առավել մեծ տրամաշափի վտանգների չեզոքացման և կանխարգելման համար վերջին շրջանում պատերազմներն արտաքնապես մղվում են ոչ թե տարբեր ժողովուրդների ու երկրների, այլ, ըստ էության, տարբեր գաղափարախոսությունների և աշխարհի զարգացման տարբեր տեսլականների միջև: Մեր համոզմամբ այս մոտեցումը ուղղակի առնչություն ունի նաև գլոբալացման ժամանակակից փուլի հետ, երբ ի հայտ է գալիս առաջադեմ և գլոբալացվող մարդկության՝ համաշխարհային մարտահրավերների դեմ ընդհանուր ճակատով պայքարի անհրաժեշտությունը:

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում Ճապոնիայի կրած պարտությունը ևս կարևոր դերակատարություն ունեցավ հետպատերազմյան զարգացումներում էթնիկ ինքնության ազդեցության պայմանավորման հարցում: «Պարտությունը և պատերազմի ծանր հետևանքները ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ բյուրեղացրին պատերազմին Ճապոնիայի մասնակցության անիմաստությունը: Արտաքին ուժերի դեմ վերջնական պարտությունը, իրավիճակի անփոփոխելիությունը, նկատելի դարձած թերարժեքության համախտանիշը ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը մղեցին նոր որոնումների, որտեղ կրած դառը պարտության վրեժխնդրության միակ հնարավոր եղանակը դառնում էր երկրի վերակառուցումը, պատերազմի հետևանքների վերացումը և զարգացումը: Չնայած խնդիրն առավել խոր

ուսումնասիրությունների և պարզաբանումների կարիք է զգում, սակայն նույնիսկ մակերեսորեն նկատելի էր ճապոնացիների ջանասիրաբար նվիրումը երկրի հետպատերազմյան վերականգնմանը և արդիականացմանը, ինչն իր մեջ որոշ առումով կրում էր ամենօրյա աշխատանքի տեսքով «թշնամուց» վրեժ լուծելու յուրօրինակ հավաքական մղում»:

Ջարգացնելով պատերազմում կրած ծանր պարտության՝ տնտեսաշինության մեջ էթնիկ մոբիլիզացիային և հավաքական նվիրումին նպաստած կարևոր գործոն լինելու մասին թեզը, Օրգանսկին և Կուգլերը կարծում են, որ ջախջախիչ պարտության հավաքական ընկալումն օգնեց ճապոնացիներին ուժեղացնելու երկիրը պատերազմի ավերակներից ազատելու նվիրումը և, ըստ էության, սկիզբ դրեց ժամանակի մեջ հեքիաթային թվացող՝ զարգացման «փյունիկի ֆենոմենին»:

Պատերազմի ժամանակ առավել ուժեղանում է միևնույն պետության սահմաններում ապրող քաղաքացիների (էլիտա թե հասարակ քաղաքացիներ) կենսաբանական կապը Schicksalsgemeinschaft-ին՝ միևնույն ճակատագիրը կիսող համայնքի հետ: «Պարտությամբ ավարտված պատերազմը ևս կարող է ծնունդ տալ ազգայնական սենտիմենտների, երբ ազգի գաղափարը և հավաքական ինքնության որևէ այլ դրսևորում վերածվում է խորհրդանիշի, ինչը մարդկանց մղում է ընդունելու, հիմնավորելու մեծ զոհողություններն ու կորուստները: Նման պարագաներում հրապարակ են նետվում այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են «նրանք իզուր չեն զոհվել, նրանք զոհվել են հանուն հայրենիքի, իրենց կյանքը զոհաբերել են՝ ապահովելու մյուսներիս կյանքը»: Նմանատիպ արտահայտությունները խորթ չէին հետպատերազմյան ճապոնիայում ևս: Ինչպես պատերազմում կրած ծանր պարտությամբ, այնպես էլ հետագայում՝ արագ արդիականացմամբ և տնտեսական գերտերություն դառնալով պայմանավորված, նման հարցադրումները գնալով առավել ակտիվացան և նպաստեցին ճապոնիայի անցյալի և պատմության վերաբերյալ գիտական և հասարակական լայնածավալ քննարկումների, պատմության վերագնահատման ու վերաթևորման: Հավելենք, որ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության առանձին տարրերի վրա ունեցած շարունակական ազդեցության մասին են

վկայում ոչ միայն Ճապոնիայի պատմության այդ հատվածի վերարժևորման մինչ օրս չդադարող փորձերը, այլև այն, որ չնայած հարևան երկրների և միջազգային հանրության ուժգնացող ճնշումներին, ճապոնական պետական էլիտան, երկրի վարչապետների և կառավարության այլ անդամների մակարդակով ամեն տարի այցելում է Յասուկունիի հայտնի տաճարը՝ հարգանքի տուրք մատուցելու Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում զոհված ճապոնացիների հիշատակին: Մինչդեռ հայտնի է, որը Յասուկունիի սինտոյական տաճարը, որ գտնվում է Տոկիոյի կենտրոնում, «նվիրված է բոլոր այն մարդկանց հոգիներին, ովքեր պատերազմների ժամանակ զոհվել են հանուն ազգի»:

այդտեղ են ամփոփված նաև Երկրորդ աշխարհամարտին Ճապոնիայի մասնակցությունը սանձազերծած ռազմական շատ գործիչների, Տոկիոյի տրիբունալի կողմից պատերազմի հանցագործներ ճանաչված զինվորականների, այդ թվում գեներալ Տոջո Հիդեկիի աճյունը: Պատերազմի՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետ ունեցած փոխառնչության մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման շրջանը ճապոներենում անվանվում է ոչ թե անցումային, ինչպես ընդունված է տնտեսագիտության մեջ, այլ՝ հետպատերազմյան կամ սենգո:

Վերջին տասնամյակների համաշխարհային փորձը ևս ապացուցում է, որ պատմական անցյալի ընկալումն ու մեկնաբանումը պայմանավորված է ամենատարբեր հանգամանքներով, ինչի արդյունքում պատմությունն ու պատմագիտությունը շատ հաճախ վերածվում են պահի պետական, ազգային կամ իշխող էլիտայի քաղաքական շահերը սպասարկող և զգացմունքայնությամբ շաղախված գիտության անկայուն մի ճյուղի: Այս առումով, 20-րդ դարի վերջը և 21-րդ դարի սկիզբն ամենևին էլ չառանձնացան ժողովուրդների առօրյա կյանքում պատմության ու պատմական անցյալի դերի նվազմամբ, ինչպես կանխատեսվում էր շատ հետազոտողների կողմից՝ ելնելով գլոբալացման երևույթների ներքին տրամաբանությունից: Ընդհակառակը, տարբեր երկրների ու ժողովուրդների պարագայում, միմյանցից տարբեր գործոններով պայմանավորված, ամենատարբեր մակարդակներում շարունակվեցին պատմության վերանայման,

վերագնահատման և վերաիմաստավորման փորձերը: Պատմական անցյալի համընդհանուր վերանայման ու վերարժևորման հետզհետե ուժեղացող այս հոսանքը շեշտը դնում է պատմական անցյալի հիմնականում այն խնդիրների վրա, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն ավելի հասկանալի և ընդունելի դարձնելու ներկան՝ ինչպես անհատական, այնպես էլ խմբային ամենատարբեր մակարդակներում: Այստեղ շատ հաճախ որպես մեկնակետ հանդես է գալիս ոչ թե փաստացի անցյալը, այլ պատմության այսպես կոչված՝ ֆենոմենոլոգիական ընկալումը, երբ անցյալը սկսվում է այնտեղից, որտեղից տվյալ պահին սկիզբ է առնում հավաքական հիշողությունը:

Գաղտնիք չէ, որ էթնիկ ինքնության տարբեր տարրերի փոխակերպման վրա ազդեցություն ունենալու տեսանկյունից պատմական տարբեր անցքերն ու երևույթներն ունեն կարևորագույն նշանակություն: Հոգեբանական գրականության մեջ հիմնավորված է պնդումը, որ հոգեկան ողբերգություն ապրած անհատը այդ վիճակից դուրս գալու ելքը հաճախ տեսնում է իր ապրած անցյալի վերարժևորման և այնտեղից նոր մեկնակետ հայտնաբերելու ու իր ներկան այդ մեկնակետի տրամաբանությամբ գիտակցելու մեջ: Նույն կերպ և պատմությանը հայտնի են շատ դեպքեր, երբ տարբեր ժողովուրդների մոտ ազգայնականության ծնունդն անցումային, մեծ փոփոխությունների և խառնակ ժամանակաշրջաններում ուղեկցվում է պատմական անցյալի վերանայմամբ, վերարժևորմամբ և ցանկալի ապագայի տեսլականը անցյալից սնող կենարար արմատների որոնմամբ:

Պատմության շարադրման, հավաքական հիշողության մեջ անցյալի բյուրեղացման գործում այսօր մեծ է լրատվամիջոցների դերակատարությունը: Սոցիալական ցանցերը, թերթերը, ամսագրերը, ֆիլմերը, լայն սպառում ունեցող գեղարվեստական գրականությունը, երգիծական շարժանկարները, զանգվածային մշակույթի այլ տարրերը ոչ պակաս նշանակություն են ստանում հավաքական հիշողության մեջ անցյալի բյուրեղացման և պատմության մեկնաբանությունը ժամանակի պահանջներին համապատասխան կատարելու գործում, որքան ինքը՝ գիտական պատմագրությունը: Այդ առումով կարելի է պնդել, որ պատմությունը և անցյալը դառնում են ոչ միայն պատմագրության, այլև զանգվածային կամ

պոպուլյար մշակույթի մենաշնորհը: Ճապոնական հետպատերազմյան պատմագրության օրինակը ցույց է տալիս, որ հասարակության ամենատարբեր խմբերի կողմից պատմությունն օգտագործվում է ամենատարբեր նպատակներով՝ ներկան արժևորելու, ապագայի քաղաքական տեսլականը հիմնավորելու, էթնիկ ինքնագիտակցության տարբեր դրսևորումները կարծրացնելու կամ սրելու, առանձին խնդիրների շուրջ ազգային միասնություն ապահովելու և այլ նպատակների համար: Ճապոնական օրինակից հետևում է՝ պատմությունն իր վրա կրում է ոչ միայն անցյալի, այլև ներկայի հետքերը:

Ճապոնական հասարակությունում պատմության գնահատման և վերանայման հոսանքներն առավելապես ինտենսիվացան 20-րդ դարի վերջին քառորդում՝ կախված ինչպես ներհասարակական, այնպես էլ միջազգային ու տարածաշրջանային տնտեսական, քաղաքական և մշակութային տարբեր գործոններից: Այդ իսկ պատճառով, մենք կանգ կառնենք հատկապես 1990-ականների վերջերին պատմության վերագնահատման և վերարժևորման քաղաքականացված զանգվածային մշակույթի բնորոշ մի քանի դրսևորումների վրա, փորձելով մատնանշել նաև այն հնարավոր ազդեցությունը, որ քաղաքականացված պոպուլյար մշակույթը, որպես Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի մերօրյա յուրահատուկ դրսևորում, կարող է ունենալ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումների վրա:

1998թ. սկզբին ամերիկաբնակ չինացի Իրիս Չանգը հրատարակեց «Նանկինի բռնաբարությունը» գիրքը, որը կարճ ժամանակահատվածում ընթերցողների մեծ բանակ հավաքեց: Սակայն, հարկավոր է նշել, որ ընթերցողների լայն բանակ ունենալու փաստն ինքնին կապված էր ո՛չ դրա պատմական բովանդակության ու պատմագիտական, աղբյուրագիտական արժեքի և ո՛չ էլ այն կոնտեքստի հետ, որի վրա հիմնվում էր Չանգի աշխատությունը: Այդ երկու առումներով էլ ինչպես Ճապոնիայում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս, աղբյուրագիտական բավական հարուստ հենքի վրա գրվել են Նանկինի հայտնի պատմական դեպքերին նվիրված բազմաթիվ աշխատություններ: Սակայն Չանգի աշխատությունն այս առումով տարբերվում էր իր բնույթով և դրա հետևում ընկած

քաղաքական նկատառումներով: Գիտագեղարվեստական այս աշխատությունը նախաձեռնվել էր ԱՄՆ-ում գործող չինական տարբեր գիտակրթական ու մշակութային ընկերակցությունների կողմից և իր թիկունքում ուներ նրանց օժանդակությունը: Այն իրականում նպատակ էր հետապնդում հանդես գալ որպես ԱՄՆ-ում բնակվող չինացիների հավաքական, համայնքային միասնությանը նպաստող գաղափար՝ ծնված Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին ճապոնացիների կողմից գործած և դեռևս չճանաչված ու չդատապարտված «նոր ողջակիզման» դեմ բողոքի արդարացի ձայն բարձրացնելու պահանջից: Չնայած Չանգի աշխատությունն ուղղված էր առաջին հերթին միջազգային հասարակայնությանն ու ԱՄՆ-ում բնակվող միլիոնավոր չինացիներին, դրա հրատարակումից կարճ ժամանակ անց այն դարձավ պատմական ոչ վաղ անցյալի՝ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ժամանակաշրջանի վերանայման ու վերագնահատման շուրջ բուն Ճապոնիայի ներսում ծավալվող լայնածավալ քննարկումների ու բանավեճերի կարևոր առարկա:

1998թ. մայիսին ճապոնական կինոթատրոնների էկրաններին հայտնվեց «Հպարտություն. ճակատագրական պահը» ֆիլմը, որը նվիրված էր Տոկիոյի Ռազմական տրիբունալի կողմից մահվան դատապարտված և որպես պատերազմի հանցագործ ճանաչված պատերազմյան Ճապոնիայի վարչապետ, գեներալ Տոջո Հիդեկիին: Ֆիլմում վերջինս ներկայացվում էր որպես ազգային հերոս և ճապոնացի ժողովրդի մեծ հայր: Ի սկզբանե քաղաքական նկրտումներով նկարահանված այս ֆիլմը առաջ բերեց ոչ միայն Ճապոնիայի ոչ վաղ անցյալի պատմության շուրջ տարընկալումներ ունեցող հարևան երկրների, այլև առաջադեմ ճապոնացի մտավորականության բուռն հակադդեցությունը՝ ֆիլմը դարձնելով պատմական անցյալի շուրջ շարունակական քննարկումների նոր առարկա: Ճիշտ այն ժամանակ, երբ վերը նշված ֆիլմը հաջողությամբ շրջագայում էր ճապոնական կինոթատրոններով, նկարահանվեց պատմական նույն խնդիրներին նվիրված, սակայն իր գնահատականներով ու մեկնաբանություններով տրամագծորեն հակառակ մեկ այլ ֆիլմ, որի ցուցադրություններից մեկի ժամանակ՝ Յոկոհամայում, աջակողմյան-պահպանողական մտավորականության հրահրմամբ ու

մտահղացմամբ պահպանողական հայացքներ ունեցող տեղացի մի երիտասարդ, բեմ բարձրանալով, դանակով պատռեց կինոթատրոնի էկրանը, ինչն էլ դիտորդներից մեկին տեղիք տվեց կարծիք հայտնելու, որ «տպավորություն է ստեղծվում, թե Երկրորդ աշխարհամարտը դեռևս շարունակվում էր, բայց այս անգամ՝ կինոթատրոնների էկրաններին»: Այս ամենից կարճ ժամանակ անց, լայն սպառման շուկա բերվեց բանաստեղծ Կոբայասի Յոշինորիի «Պատմվածքներ պատերազմի մասին» ստեղծագործությունը՝ պատմության վերանայման և վերագնահատման ընդգծված շեշտադրումներով, որը նպատակ ուներ ճապոնացի երիտասարդությանը բացատրելու ողջ ճշմարտությունը Երկրորդ համաշխարհայինի հետ կապված և դաստիարակելու նրանց հայրենասիրության ոգով: Չնայած այս ստեղծագործությունը ևս առաջ բերեց ճապոնական առաջադեմ մտավորականության վրդովմունքն ու հակազդեցությունը, սակայն այն առաջին իսկ շաբաթվա ընթացքում վաճառվեց կես միլիոն տպաքանակով, ինչը նման գրքերի համար բավական մեծ թիվ է նույնիսկ Ճապոնիայում:

Մյուս կողմից՝ անցյալի ներկայացման այս պոպուլյար մշակութային դրսևորումներից բացի, այսպես կոչված «պոպուլյար պատմության» և գիտական աշխատությունների միջանկյալ մասում ծնունդ էին առնում բազմաթիվ այլ ստեղծագործություններ Ֆուձիոկա Նոբուկացուի, Վատանաբե Շոիցիի, Նիշիո Կանձիի և այլոց կողմից, որոնք իրենց հերթին ուժեղացնում էին անցյալի և հատկապես Երկրորդ աշխարհամարտի պատմության վերանայման ալիքի հետագա ծավալումը:

Ամփոփելով՝ կարող ենք նշել, որ Ճապոնիայի հետպատերազմյան բացառիկ արդիականացումը պայմանավորող հիմնական գործոններից մեկը կազմել է ճապոնացիների էթնիկ ինքնությունը. դարերի ընթացքում բյուրեղացած ազգային առանձնահատկությունները հետպատերազմյան իրողությունների պայմաններում իրենց դրոշմը թողեցին պատմական զարգացումների վրա: Մյուս կողմից, Ճապոնիայի հետպատերազմյան զարգացումները վկայում են, որ հասարակական ճգնաժամը, անորոշությունը և անցումային անհանգստությունը կարող են պարարտ հող ստեղծել հասարակական զարգացումներում էթնիկ ինքնության

դերակատարության ուժեղացման, և շատ հաճախ այդ հիմքի վրա քաղաքականացված, ազգայնական գաղափարախոսությունների հզոր ալիքների ձևավորման համար:

Ինքնության անհատական ու հավաքական շերտերի հարաբերակցության մեջ հավաքականի ունեցած անվերապահ առաջնահերթությունը հետպատերազմյան շրջանում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փաստված առանձնահատկություններից մեկն է, որն էլ էական ազդեցություն է ունեցել հետպատերազմյան արդիականացման տնտեսական ու քաղաքական հարթություններում: Ճապոնացիների խմբային գիտակցությունը կանխորոշել է հանրային ու քաղաքական մի շարք գործընթացների միագիծ, սահուն և անցնցում ընթացքը, ինչն էական ազդեցություն է ունեցել հետպատերազմյան Ճապոնիայի տնտեսական ու քաղաքական առաջընթացի հարցում: Այս առումով, հետպատերազմյան արդիականացման գործում զգալի դերակատարում ունեցավ հատկապես ընտանիքի ինստիտուտը: Նրա գործառույթների ու որակների ուղղակի պրոյեկտումը աշխատանքային հարաբերությունների վրա, ճիշտ է, միայն հետպատերազմյան երևույթ չէր և ուներ ավելի հին արմատներ, բայց աշխատանքային հարաբերություններում այն առավել ընդգծված դրսևորվեց հենց հետպատերազմյան շրջանում, երբ երկրի առջև ծառացած էր նախ վերականգնման, ապա զարգացման խնդիրները:

Ճապոնիայի ինչպես հետպատերազմյան արդիականացումը, այնպես էլ այդ գործում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության ունեցած դերակատարությունը զուտ այդ երկրին, ավելի ճիշտ այդ երկրի պատմության կոնկրետ ժամանակահատվածին բնորոշ երևույթներ են, ուստի պատմամշակութային այս խնդիրների քննարկումն Արևմուտքում համընդհանուր ընդունելություն գտած արդիականացման տեսությունների համատեքստում կարող է բերել միանգամայն սխալ եզրակացությունների: Նույնքան սխալական կարող են լինել արդիականացման ճապոնական մոդելի մեխանիկական կրկնօրինակման տեսություններն ու ռազմավարությունները, ինչին մինչ օրս կարելի է հանդիպել տնտեսական-քաղաքական խորը ճգնաժամ ապրող երկրներում, որոնք կանգնած

են արդիականացման կամ զարգացման արագ ճանապարհ ընտրելու հրամայականի առջև:

Հասարակության ներսում ընթացող խորքային գործընթացներին, արմատական փոփոխություններին և զարգացումներին զուգահեռ, հետպատերազմյան Ճապոնիան ևս չխուսափեց պատմական անցյալի վերագնահատման և վերարժևորման փորձերից: Ճապոնիայում նման փորձերն ընդգրկեցին ոչ միայն պատմագիտական շրջանակները, այլև զանգվածային մշակույթի տարբեր ոլորտներ՝ ազդեցության իր չափաբաժինը բերելով ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փոխակերպման գործում:

**ԱՐՏԱՔԻՆ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՓՈՓՈԽԱԿԱՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐԻ
ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ**

**ԻՆՉՊԵՍ ՈՒՂՂՈՐԴԵԼ ԿԱՄ ԿԱՌԱՎԱՐԵԼ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՃԳՆԱԺԱՄԸ. ՃԱՊՈՆԱԿԱՆ ՓՈՐՁԸ**

**ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ՀԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ ՀԱԿԱԴԱՐՁ
ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՃԱՊՈՆԱՑԻՆԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ**

1960-ականների վերջին և 1970-ականների սկզբին, Ճապոնիայի տնտեսական անշեղ զարգացմանը զուգահեռ, առաջ եկան փոխշաղկապված երկու երևույթներ, որոնք ստացան առաջին հայացքից բավական ինքնատիպ, սակայն ոչ միանշանակ ձևակերպումներ՝ Նիհոնձինոոն և Նիհոնբունկաոոն: Նիհոնձինոոն նշանակում է «ճապոնականության տեսություն», իսկ Նիհոնբունկաոոն՝ «ճապոնական մշակույթի տեսություն»: Առաջինը գերազանցապես վերաբերում էր ճապոնացիների էթնիկ ինքնության և առանձնահատկությունների ուսումնասիրությանը, վերհանմանն ու ինքնաճանաչմանը, իսկ երկրորդը՝ ճապոնական մշակույթի բացառիկությանը, նրա առանձնահատուկ գծերի քննությանն ու մշակութային կերպի բացահայտմանը: Այս երկու տեսություններն էլ հետպատերազմյան շրջանի գիտական և հասարակական հետազոտությունների, քննարկումների ստվարածավալ ալիքի մի մասն էին միայն և ասպարեզ իջան Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական ու քաղաքական արդիականացմանը զուգընթաց:

Նշված եզրերը ուսումնասիրողների կողմից միանշանակ չեն ընդունվում և երբեմն առաջ են քաշվում «ազգային ինտրոսպեկցիայի բույժ», «ազգային ինքնավերլուծության բույժ», «ազգային ինքնության որոնումների բույժ», «ճապոնականության բույժ» և նմանատիպ այլ ձևակերպումներ: Սկսած 1950-ականների վերջերից, երբ արդեն տեսանելի էին դառնում ճապոնական

տնտեսության հաջողությունները, հասարակական լուրջ քննարկումների առարկա դարձավ ճապոնացիների էթնիկ ու մշակութային առանձնահատկությունների բացահայտման խնդիրը: Հրատարակվեց գիտական և սիրողական ուսումնասիրությունների արդյունք հանդիսացող հսկայածավալ գրականություն: Գիտական ու հասարակական այս յուրահատուկ քննարկումներն ընթանում էին որոշակի պարբերականությամբ, մերթնդմերթ ուժեղացնելով կամ թուլացնելով հասարակական-գիտական ուշադրության հիմնական նախապատվությունները: Ուշագրավ է, որ այդ շարժումը, որ նաև ուղղված էր սեփական մշակութային ինքնաճանաչմանը, հանգեցրեց ավանդական մշակույթի նկատմամբ հասարակական ուշադրության ընդլայնմանը: Այդ է վկայում ճապոնական կառավարության կողմից ստեղծված և ֆինանսավորվող Մաթեմատիկական վիճակագրության ինստիտուտին կից «Ազգային բնավորության կոմիտեի» (վերջինս ուսումնասիրություններ էր կատարում ճապոնացիների էթնիկ հոգեկերտվածքի, մտակեցվածքի մեջ նկատվող փոփոխությունների վերաբերյալ) 1973թ. և 1978թ. կատարված հետազոտությունների արդյունքների հրապարակումը, որոնց համաձայն՝ նկատելի էր դարձել հասարակության ընդգծված հետաքրքրությունը ավանդական մշակույթի նկատմամբ: Կարծում ենք՝ ճիշտ է Կոռնիլովի այն կարծիքը, թե «այժմ (1980-ականների սկզբին - Ս.Ֆ.) Ճապոնիան հասել է պարտիկույարիզմի (ինքնատիպության) և ունիվերսալիզմի (համընդհանրականության) ներդաշնակ հավասարակշռության»: Սակայն հարկ է նշել, որ միտքը, թե ճապոնական մշակույթը կմնա այդ ներդաշնակ հավասարակշռության վիճակում, վիճարկելի էր տարբեր օբյեկտիվ գործոնների ազդեցության պատճառով:

Ճապոնացիների ազգային բնավորության ուսումնասիրության կոմիտեի աշխատակից Հայաշի Տիկիոն Նիհոնձինոն և Նիհոնբունկաոն երևույթները պայմանավորում է Ճապոնիայում արևմտյան մշակույթի ազդեցության ուժեղացմամբ, իսկ դրանց առաջացման սկիզբը համարում է 1853-1867 թթ.՝ Մեիձիի հեղափոխության ժամանակաշրջանը: Միաժամանակ կարծիք է հայտնվում, որ նմանատիպ երևույթները, բացի ճապոնացիներից, բնութագրական

չեն աշխարհի և ոչ մի ժողովրդի: Նկատի ունենալով հատկապես մշակութային և էթնիկ ինքնաբացահայտման ակտիվացումը 1960-70-ականների Ճապոնիայում՝ ամերիկացի սոցիոհոգեբան Գեորգ դե Վոսը և սոցիոլոգ Ռոբերտ Բելան այն բնութագրել են իբրև «ազգային նարցիսիզմի» դրսևորում: Խորհրդային ճապոնագիտական դպրոցը այս հարցերում առավել հակված էր համաձայնվելու այն կարծիքի հետ, թե Նիհոնձինոոնը և Նիհոնբունկաոոնը, մշակութաբանական հիմքերից զատ, նախևառաջ կառավարող շրջանակների կողմից գաղափարախոսական զենք էին, ազգային միասնության՝ «մենք»-ի գիտակցության դրսևորում, ինչն «ավելի ուժեղ է դրսևորվում այն երկրներում, որոնք աչքի են ընկնում էթնիկ և մշակութային միատարրությամբ»: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Կոոնիլովը, Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի մեջ առկա էին նաև մշակութային ռեսուրսները ազգային համախմբմանը և քաղաքական նպատակներին ծառայեցնելու ճապոնական կառավարող որոշ շրջանակների մղումը:

Ավանդականի ու արևմտյանի միջև ծանրության սլաքը (հակաթեզ) պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում թեքվել է տարբեր ուղղություններով՝ կախված ճապոնական էթնոսի և արտաքին աշխարհի միջև տեղեկատվական հոսքերի և ցանցերի աշխուժացման կամ թուլացման գործընթացներով: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո կարելի է առանձնացնել նշված ծանրության սլաքի տեղաշարժերի երեք հիմնական շրջափուլ: Առաջինը դա հետպատերազմյան շրջանն է, երբ ծանրության սլաքը թեքված էր դեպի արևմտյան մշակութային հարթություն: Այս շրջափուլը ավարտվեց 1960-ականների վերջին, երբ Ճապոնիայի տնտեսական և քաղաքական արդիականացման հաջողություններով և Նիհոնձինոոնով ու Նիհոնբունկաոոնով պայմանավորված՝ այդ հակաթեզի ծանրության սլաքը սկսեց հավասարակշռվել: Երկրորդ շրջափուլը, որն ընդգրկում է 1970-ականների վերջերից մինչև 1990-ականների սկիզբը, կարելի է բնութագրել հավասարակշռված փոխազդեցության ժամանակաշրջան, իսկ 1990-ականների սկզբներից, արդեն գլոբալացման գործընթացների խորացմամբ

պայմանավորված, սկսվում է հակաթեզի ծանրության սլաքի կրկին դեպի արևմտյան, գլոբալ մշակույթ թեքվելու միտումը:

Երկրորդ աշխարհամարտին հաջորդած առաջին տարիներին ինչպես մշակութաբանական, այնպես էլ ազգաբանական ուսումնասիրություններում վերոհիշյալ հակաթեզի մեջ ավանդական մշակույթը բնութագրվում էր իբրև «հետամնաց», «արխայիկ», «ավատատիրական» տարրեր պարունակող, իսկ ճապոնացի հետազոտող Մինամի Հիրոշին Նիհոնձինռոնի պատմությունն անգամ անվանում է «արևմտյան ժողովուրդների հետ ճապոնացիների արժանիքների հակամարտության և հավասարակշռության համեմատական տեսության պատմություն»: Եթե հետպատերազմյան առաջին շրջանում երկու տարբեր մշակույթների հակադրության համատեքստում ավանդական մշակույթը շատ հաճախ դիտարկվում էր իբրև սահմանային՝ մայրցամաքային այլ մշակույթների հարաբերակցությամբ, ապա Նիհոնձինռոնը և Նիհոնբունկառոնը հարցադրման սլաքը փոխեցին առավելապես դեպի էթնիկ ու մշակութային բացառիկության կողմը:

Կարելի է պնդել, որ Նիհոնձինռոնը և Նիհոնբունկառոնը ժամանակի ընթացքում վերածվեցին ճապոնագիտության մի յուրատեսակ ոսպնյակի և ճապոնիային նվիրված ցանկացած հետազոտություն, անկախ դրա անցկացման վայրից ու դրանում քննվող ժամանակաշրջանից, անպայման անցնում էր այդ ոսպնյակով: Այս մոտեցումն առավել հաճախ նմանատիպ ստեղծագործություններում դրսևորվում էր երկու հատկանշական մեթոդաբանական հարցադրումների առկայությամբ. առաջին՝ էթնիկ ու մշակութային բացառիկության և այլ՝ հիմնականում արևմտյան ժողովուրդների հետ համեմատությամբ, երկրորդ՝ հետպատերազմյան տնտեսական զարգացման ու արդիականացման և ճապոնացիների էթնոմշակութային առանձնահատկությունների կապերի համադրությամբ: Նիհոնձինռոնի և Նիհոնբունկառոնի հիմնական առանցքը կազմող հարցադրումների վերաբերյալ, կարելի է ասել, ինչել են հնարավոր գրեթե բոլոր գնահատականները, որոնց տեխնիկական համադրումն իսկ արդեն հուշում է դրանց ծայրահեղ լինելու մասին,

ինչն ընդհանրապես բնորոշ էր ոչ միայն Նիհոնձինոոնին և Նիհոնբունկաոոնին, այլև նմանօրինակ որևէ այլ երևույթի:

Այս առումով տեղին կլիներ նշել, որ Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ազդեցությունը ճապոնական հասարակության, մշակույթի և պատմության շատ խնդիրների անկողմնակալ ուսումնասիրության վրա բոլոր դեպքերում չէ, որ ունեցել է դրական հետևանքներ: Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի գրականության մեջ ճապոնական էթնոմշակութային բացառիկության խնդիրները դրվում և մեկնաբանվում են միակողմանիորեն, քանզի զուտ մեթոդոլոգիական առումով, պատկերավոր ասած, բացառիկության իրավունքը վերապահվում է միայն ճապոնական մշակույթին, մինչդեռ մնացած բոլոր հասարակություններն ու մշակույթները քննվում են համընդհանուր սկզբունքներին և կառուցվածքներին համապատասխան՝ զարգացման միասնական միտումով:

Որոշ ուսումնասիրողներ, մասնավորապես Ստենֆորդի համալսարանի պրոֆեսոր Բեֆու Հարումին Նիհոնձինոոնը և Նիհոնբունկաոոնը տեսնում է որպես Արևմուտքի ազդեցության ուժեղացմամբ պայմանավորված սեփական վտանգված ազգային ինքնությունը հետազոտելու և վերափոխակերպելու փորձ: Կորեացի ճապոնագետ Լին ճապոնական մշակույթի բացառիկության կամ նրա առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը, ինչը վերածվեց ինքնուրույն գործոնի, բնութագրում է իբրև առասպել: Մեկ այլ ուսումնասիրող՝ Իտոն, Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ծավալումը համարում է 1960-ականների վերջից սկսած՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ նկատվող ճգնաժամի հակադարձ դրսևորում: Ուսումնասիրողների մեկ այլ խումբ հակված է կարծելու, որ Նիհոնձինոոնը կառավարող դասակարգի ձեռքին պարզապես գաղափարախոսական զենք է, սեփական հասարակական դիրքերն անխախտ պահելուն ծառայեցվող գաղափարախոսություն, ինչը նպատակ ունի շահագործվող դասակարգերին հեռու պահել սոցիալական առճակատումից և հասարակությանը ներարկել հակաթույն՝ ընդդեմ ներդաշնակությանը սպառնացող հնարավոր ընդվզումների:

Հարկավոր է նկատի ունենալ, որ Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի մասին եղած տեսակետներից ու աշխատություններից և ոչ մեկը խնդրին չի անդրադարձել որպես մի երևույթի, որի հիմքում ընկած է հետպատերազմյան արդիականացման՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության կերպափոխումների հարցում որոշակի դերակատարություն ունեցած հակադարձ իրողություն, երբ արդիականացումը և հետպատերազմյան զարգացումները սկիզբ դրեցին նոր իրողությունների, որպես անընդհատ ու շարունակական գործընթաց, պայմանավորելով ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումը:

Ինչպես նշեցինք, Նիհոնձինոոնին և Նիհոնբունկաոոնին բնորոշ հիմնական առանձնահատկություններից մեկը, որպես հետազոտական մեթոդոլոգիա, համեմատականությունն է, երբ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության, հասարակության, մշակույթի այս կամ այն տարրի վերլուծությունը կատարվում է պատմահամեմատական մեթոդի կիրառմամբ: Այստեղ, որպես համեմատելի բնագավառներ, ավելի հաճախ հանդես են գալիս ամերիկյան և եվրոպական առանձին մշակույթներ՝ չնայած մեծ թիվ են կազմում նաև հարևան ասիական երկրների, երբեմն նաև այլ երկրների օրինակները: Նմանատիպ ուսումնասիրությունների բնութագրական նմուշ կարելի է համարել ճապոնացի հետազոտող Նագասիմա Նոբուհիրոյի «Շրջված աշխարհ» աշխատությունը, որտեղ հեղինակը, փորձելով գրաֆիկական տեսք հաղորդել և վիճակագրական ճշգրտությամբ առանձնացնել ճապոնական պարտիկուլյարիստական և ամերիկյան ունիվերսալիստական մշակույթների բնորոշ առանձնահատկությունները, առանց ազգագրական նյութի վրա հիմնվելու, ընկնում է ծայրահեղությունների մեջ՝ ամերիկացիների և ճապոնացիների էթնիկ նկարագրերին տալով հակոտնյա բնութագրումներ, ամերիկացիների դեպքում առանձնացնելով զգացմունքներից լրիվ զերծ լինելը, իսկ ճապոնացիների պարագայում՝ ուժեղ արտահայտված զգացմունքայնությունը, ամերիկացիներին բնորոշ տրամաբանված և արտահայտված վերլուծական մտածողությունը, ճապոնացիների չտրամաբանված ու սինթետիկ մտածողության առկայությունը:

Նիհոնձինոոնին և Նիհոնբունկաոոնին նվիրված գրականությունում 1970-ականներին հիմնական հարցադրումները սկսեցին փոխվել: Ուսումնասիրությունների նոր փուլն ուղղված էր ճապոնիայում ընթացող աննախադեպ արդիականացման և ճապոնական էթնոմշակութային նկարագրի փոխառնչության խնդիրների քննարկմանը, ճապոնական հրաշքի պատճառների բացահայտմանը: Նիհոնձինոոնի այս նոր փուլը համընկավ նաև արևմտյան մշակույթում տեղի ունեցող դինամիկ փոփոխություններին: Սրա հետևանքով հատկանշական դարձավ այնպիսի հարցադրում, ինչպիսին էր «արևմտյան քաղաքակրթության հիվանդությունը», որի հիմնական հարուցողի դերում դիտարկվում էր արևմտյան անհատականությունը:

Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի երկրորդ փուլի ծավալմանը զուգահեռ՝ պետական կամ համալսարանական հաստատություններին կից կամ նրանց շրջանակներում ձևավորվեցին այլ ժողովուրդների պատմության մեջ անձանոթ «ազգային ոգու» ուսումնասիրության այնպիսի կենտրոններ, ինչպիսիք էին Նագոյայի համալսարանին կից պրոֆեսոր Յունեո Մուրամացուի գլխավորությամբ 34 տարբեր մասնագետներից բաղկացած հետազոտական համատեղ խումբը, ճապոնիայի Մաթեմատիկական վիճակագրության ինստիտուտին կից ստեղծված վերոհիշյալ «ճապոնացիների ազգային բնավորության ուսումնասիրության կոմիտեն» կամ Կյոույուի համալսարանին կից Յեսիմոտո Ուսիձիմայի գլխավորությամբ գործող կենտրոնը: Հատկանշական էր «ճապոնացիների ազգային բնավորության ուսումնասիրության կոմիտեի» կողմից հրատարակված աշխատությունների հիման վրա Յ. Ուսիձիմայի կողմից ճապոնացիների էթնիկ ինքնության առավել բնորոշ և առանցքային 17 կետերից բաղկացած ցանկի կազմումը, որը, ըստ էության, էթնոմշակութաբանական հետազոտության ծայրահեղությունների արդյունք էր և Նիհոնձինոոնի դասական դրսևորում է: Այդ 17 կետերում հեղինակը փորձ էր անում «մաթեմատիկական ճշգրտությամբ» սահմանել ճապոնացիների էթնիկ բնավորության գծերը և շրջանցել ժամանակային ու պատմական գործոնները՝ այդ գծերը դիտարկելով որպես ստատիկ և վաղնջական ժամանակներից ճապոնացիներին բնորոշ ու գրեթե

անփոփոխ: Սա գիտական ծայրահեղության ակնհայտ դրսևորում էր և աղոտ առնչություններ ուներ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության առանձնահատկությունները կոնկրետ ժամանակի մեջ բացահայտելու հետ:

Ճապոնիայի սոցիալ-տնտեսական առաջընթացին և ժողովրդավարացմանը զուգընթաց, երկրի կառավարող շրջանակներն անդրադարձան նաև այդ առաջընթացում ճապոնական ավանդական մշակութային ռեսուրսների դերի գնահատմանը և դրանց նկատմամբ հատուկ պետական վերաբերմունքին: Այսպես, վարչապետ Օհիրային կից գործող Քաղաքական հարցերի ուսումնասիրության հանձնաժողովի կողմից 1980թ. պատրաստված և վարչապետին ներկայացված «Մշակույթի ժամանակաշրջանը» զեկույցում ճապոնական էթնոմշակութային առանձնահատկություններին Ճապոնիայի հետպատերազմյան ձեռքբերումների գործում վերագրվում էր կարևոր դերակատարություն, իսկ կառավարությանը կոչ էր արվում պահպանել և «նպաստել ազգային մշակույթի վերածննդին»: Սկսած դեռևս 1960-ականներից՝ Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի գրականության մեջ սկսեց տիրապետող դառնալ կոնտեքստուալիզմի տեսությունը, որը ճապոնական էթնոմշակութային առանձնահատկությունները դիտարկում էր ոչ թե արխայիկ-ժամանակակից հակաթեզի տրամաբանությամբ, այլ՝ էքստրավերտ-ինտրավերտ և էքստենսիվ-ինտենսիվ հակաթեզերի տեսքով:

Ուշագրավ է, որ եթե արևմտյան մշակույթում անհատն ընկալվում է որպես մտածողության և որոշումների կայացման մեկ առանձին միավոր, որին բնութագրական է անհատական մտածելակերպը, ապա ճապոնական, ինչպես և ասիական այլ հասարակություններին բնորոշ է առավել ընդգծված փոխկախվածությունը և փոխօգնությունը: Կոնտեքստուալիզմի կամ կանձինշուգիի տեսությունը, խմբակայնության տեսության հետ միասին, հաճախ առաջ էր քաշվում բացատրելու ճապոնացիների աշխատասիրությունը և հետպատերազմյան արդիականացման գործում ունեցած դերակատարությունը: Ըստ այդ տեսության, կոնտեքստուալիստական անհատը գործում է՝ ելնելով այն բանից, թե ինչ են իրենից սպասում ուրիշները. այստեղ փոխօգնությունը, փոխկապակցվածությունն ու միջանձնային հարաբերությունները դառնում են

առանձին նպատակ, և առաջանում է համատեղ ինքնուրույնության գաղափարը: Այս թեզի կողմնակիցները սեփական տեսակետը հիմնավորելու նպատակով նույնիսկ բերում էին լեզվական որոշ տվյալներ, համաձայն որոնց ճապոներենում բացակայում է «ես»՝ բացարձակ անձնականացված դերանունը, որի իմաստը փոխվում է համատեքստից ելնելով: Ուսումնասիրողների այդ խմբի կարծիքով, որոնց մեջ առանձնանում է Համագույն էսյունը, կոնտեքստուալ ինքնությամբ է հարկավոր բացատրել ճապոնական տնտեսական համակարգի արդյունավետ գործունեությունը և այն, որ հավաքական ինքնության այդ տեսակը այլ ժողովուրդների համար դառնում է «սկուտեղի վրա դրված բացառիկ ապրանք»՝ յուրացնելու և ընդօրինակելու համար: Այստեղից էլ ծնվեց Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի զարգացման հետագա տրամաբանության համար կարևոր տեղաշարժը էթնոմշակութային «բացառիկությունից» դեպի «ճապոնականացում», որը, ըստ այդ տեսության կողմնակիցների, որպես Ճապոնիայի զարգացման համար ամենահարմար ուղի պետք է փոխարինի «արևմտականացմանը»:

Անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի մեթոդաբանական հետևյալ սահմանափակումները, որոնք մեծապես նպաստել են ուսումնասիրությունների ծայրահեղացմանը: Առաջին, նման ուսումնասիրություններում հաշվի չի առնվում ժամանակային գործոնը՝ ժամանակի մեջ մշակույթի դինամիկ փոփոխության բնույթը և քննարկվող բոլոր մշակույթները՝ լինի ճապոնական, արևմտյան, թե չինական, դիտարկվում են իբրև ստատիկ, անխախտ իրողություններ: Երկրորդ, եթե Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի աշխատություններում նույնիսկ ուշադրություն է դարձվում մշակույթի փոխակերպման և դինամիկայի կողմերին, ապա սովորաբար նկատի է առնվում միայն նրա զարգացման ներքին տրամաբանությունը և ոչ թե գլոբալ զարգացման արտաքին հանգամանքները: Երրորդ, մշակույթը դիտարկվում է որպես բացարձակ իրողություն և ուշադրություն չի դարձվում հասարակության ներսում տարբեր խմբերի կողմից մշակույթի ոչ համաչափ սպառմանը: Չորրորդ, ընդունելով մշակույթը՝ որպես ստատիկ, կայուն և անշարժ իրողություն, նրա բնութագրական շատ հատկանիշներ բացարձականացվում են և դիտարկվում

ընդհանուր էթնոմշակութային համապատկերից դուրս: Եվ հինգերորդ, քննելով ճապոնացիների էթնոմշակութաբանական առանձնահատկությունների և պատմական զարգացումներում ունեցած դերակատարության խնդիրները, Նիհոնձինոնի ուսումնասիրությունները սովորաբար միայն մեկ գիտության շրջանակներում են վերլուծում այս կամ այն խնդիրը, ինչը շատ դեպքերում բացառում է տվյալ հարցերի անկողմնակալ և համակողմանի ուսումնասիրությունը:

Որոշ մասնագետներ էլ, գաղափարախոսականացնելով հետպատերազմյան շրջանում ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փոխակերպումների խնդիրը, կարծիք են հայտնում, որ Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկաոնի և ընդհանրապես ավանդական ճապոնական մշակույթի նկատմամբ հասարակական մեծ հետաքրքրության առաջացումը 1960-ականների վերջերից և 1970-ականների սկզբներին, վկայությունն է այն բանի, որ հետպատերազմյան արդիականացումը ճապոնացիների հավաքական ինքնության մեջ պայմանավորեց ճգնաժամային նոր երևույթներ, ինչն իբր կապված էր սեփականության վերաբաշխման պրոցեսում աճող անհավասարությունների հետ: Սակայն ճշմարտությունն այն է, որ ավանդականի, էթնոմշակութային սեփական կերպը ձևավորող տարրերի նկատմամբ հասարակական մեծ պահանջը հետևանք էր արդիականացմանը զուգահեռ ճապոնական մշակութային տեղեկատվական ցանցերում արևմտյան ուղղության տեսակարար կշռի մեծացման, նրա ազդեցության ուժեղացման և այդ ազդեցության առաջ բերած հակազդեցության:

Ժողովրդի էթնոմշակութային առանձնահատկությունների ուսումնասիրության պահանջն ավելի ընդգծվում և մեծանում է էթնիկ ինքնագիտակցության զարթոնքին զուգընթաց: Նման պնդումը ևս գալիս է ապացուցելու, որ էթնիկ զարթոնքը կամ տվյալ ժողովրդի հավաքական ինքնության համար էական նշանակության ունեցող պատմական անցուդարձերը, զարգացումները մի կողմից՝ մեծացնում են սեփական ինքնաճանաչման մղումը, մյուս կողմից՝ այդ մղումը, դրա հետագա զարգացումները անպայմանորեն հանգեցնում են այդ նույն հավաքական ինքնության որոշակի փոխակերպումների, որոնք սովորաբար տեսանելի են դառնում պատմական ավելի երկարատև

զարգացումների համատեքստում: Ճապոնիայում նման ընդգծված հետաքրքրություն սեփական ինքնաճանաչման նկատմամբ դրսևորվել է պատկերավոր ասած՝ «երկուսուկես» անգամ: Առաջին անգամ՝ 19-րդ դարի կեսերից սկսած, երբ Ճապոնիան «բացվեց» Արևմուտքի առաջ: Երկրորդ անգամ՝ Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացմանը զուգահեռ, դրսևորվելով իբրև Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ալիք, իսկ վերջին «կեսը» ճապոնական հասարակությունում ներկայումս թափ հավաքող, սակայն նախորդ երկու ալիքների հետ համեմատ առավել փոքրածավալ և թույլ ալիքն է, ինչը պայմանավորված է ճապոնացիների էթնիկ գիտակցության մեջ «արևմտականացման» գործընթացների, հետևաբար և կորուստների ու որակական փոփոխությունների անխուսափելիությամբ: Վերջին «կեսի» հանգամանալից դիտարկումը և ժամանակակից ճապոնական հասարակության խորքային ուսումնասիրությունը հուշում են ժամանակի ընթացքում այդ «կեսի» անխուսափելի արմատականացման հեռանկարի մասին:

Էթնոմշակութային ինքնաճանաչման ներկայիս թույլ ալիքն էականորեն տարբերվում է նախորդ երկու ալիքներից նաև նրանով, որ ուղղված է արդյունաբերականացմանն ու արդիականացմանը զուգահեռ ավանդական ճապոնական մշակութային ինքնության ուսումնասիրությանը, մինչդեռ նախորդ երկու ավելի հզոր ալիքները սեփական ինքնաճանաչմանն ու ինքնաբացահայտմանը զուգահեռ, ուղղված էին նաև օտարի՝ «նրանք»-ի ճանաչմանը, ընդօրինակմանը կամ յուրացմանը: Ի միջի այլոց, հետաքրքիր կլինի նաև նկատել, որ սեփական պատմության ու մշակույթի վերանայումը, վերարժևորումը և վերաբացահայտումը սովորաբար ավելի մեծ թափ է հավաքում տոտալիտարիզմի, միլիտարիզմի խորացմանն ու նվաճողական պատերազմներ մղելուն համընթաց, մինչդեռ ճապոնական Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի ալիքների նշված երեք բարձրակետերը ծավալվել են պատմական այլ իրականությունում, որոնք հետաքրքիր հորիզոններ են բացում նոր, համեմատական հետազոտությունների համար:

Երրորդ շրջափուլը, որը համընկավ 1990-ականների վերջի տնտեսական անկման հետ, նոր ալիք բարձրացրեց ճապոնագիտության մեջ: Եթե նախկինում Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկաոնի տեսություններում առաջ քաշված ճապոնական տնտեսական ու հասարակական մոդելը համարվում էին անխոցելի, ապա «պղպջակների տնտեսության» ի հայտ գալուց հետո երևան եկան աշխատություններ, որոնք փորձում էին, կրկին ընկնելով գիտական ծայրահեղության մեջ, այժմ արդեն ամբողջությամբ ժխտել ճապոնացիների էթնոմշակութային նկարագրի որևէ ազդեցություն Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման գործում: Սակայն, այս հեղինակների մեծ մասն անտեսում էր այն պարզ իրողությունը, որ տնտեսական աճի զգալի նվազման հետևանքով չփլուզվեցին ճապոնական տնտեսական ու ձեռնարկատիրական կառուցվածքագործառության առանձնահատկությունները, ինչը հետագա տասնամյակներում օգնեց Ճապոնիային կրկին շրջանցելու առաջացած ժամանակավոր դժվարությունները:

Նիհոնձինոնը և Նիհոնբունկաոնը կարելի է բնութագրել նաև որպես մշակութային ազգայնականության դրսևորում, որն ուղղված է ներքին ու արտաքին ծագում ունեցած աննախադեպ և անբարենպաստ իրավիճակներում հայտնվելու պարագայում սեփական ժողովրդի էթնոմշակութային ինքնության ուժեղացմանը, կարծրացմանն ու խորացմանը: Ինչպես և որևէ ազգայնականություն, լինի դա չափավոր կամ արմատական, ենթադրում է երկկողմանի գործընթաց. մի կողմից՝ նման գաղափարախոսության ու արժեհամակարգի ստեղծում և տարածում հասարակության շահագրգիռ շերտերի, ինստիտուտների և երբեմն առանձին կազմակերպությունների ու անհատների կողմից, մյուս կողմից՝ նման գաղափարախոսության ու արժեհամակարգի սպառում և այդ ճանապարհով դրա վերարտադրություն: Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկաոնի օրինակները հետպատերազմյան արդիականացման՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության վրա ունեցած հակադարձ ազդեցության դիտանկյունից անկողմնակալ վերլուծությունը գալիս է ապացուցելու Նիհոնձինոնի «թողարկման» և «սպառման» մոտեցման գիտական ճշմարտացիությունը:

Յոշինոյի կողմից առաջ քաշված այդ մոտեցումը ենթադրում է, որ մի կողմից՝ ճապոնական պետական մեքենան, ձեռնարկատերերի դասը և այլք «արտադրում էին» այդ գաղափարախոսությունը, մյուս կողմից հասարակական լայն զանգվածները սպառում և վերարտադրում էին այն որպես առօրյա խնդիրների լուծման հնարավոր եղանակ, ինչը հեղինակի կողմից որակվում է իբրև «առօրյա կյանքի սոցիոլոգիական» մոտեցում ազգայնականությանը: Նման, «շուկայական» մոտեցումը նոր հորիզոններ է բացում պատմական շատ խնդիրների բացահայտման համար, երբ որպես ձևավորված հասարակական պահանջի բավարարում, հասարակության որոշ շերտերի կողմից մշակվում և առաջ են մղվում այդ պահանջմունքները բավարարող մեխանիզմներ:

Նիհոնձինոնը և Նիհոնբունկառոնը Յոշինոյի կողմից ստացել են «երկրորդական ազգայնականություն» բնութագրումը՝ որպես նման ազգայնականության կարևորագույն տարբերություն տեսնելով սեփական մշակութային ինքնության վերաբացահայտումն ու ինքնաճանաչումը և զուտ քաղաքական բնույթի նպատակների բացակայությունը:

Այսպիսով, առաջ քաշված տեսությունը, ի դեմս Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկառոնի, տեսնում է երկակի գործընթաց, երբ մի կողմից՝ այն «արտադրվում» է, մյուս կողմից՝ հասարակական տարբեր մեխանիզմներով այն սպառվում և վերարտադրվում է: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այս դեպքում «արտադրողի» դերում հանդես են գալիս ոչ միայն մտավորականության որոշ շերտերը, այլև պետական մեքենան, իսկ կրթական համակարգը դառնում է դրա վերարտադրման դարբնոց. վկայությունը՝ մեր համոզմամբ՝ Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկառոնի անբաժան մասը կազմող պատմության դպրոցական դասագրքերի հետ կապված անվերջանալի թվացող խնդիրներն են հետպատերազմյան Ճապոնիայում:

Առասպելները կամ առասպելականացված պատմական իրադարձությունների ու մշակույթի տարրերի տարածումը և զանգվածայնացումը կարևորագույն նշանակություն ունեն ժողովրդի պատմական հիշողության ձևավորման, ձևափոխման և կարծրացման գործում, ինչն ընդունվում է էթնիկ և

ազգային ինքնության խնդիրներով զբաղվող ինչպես հիստորիցիստական, այնպես էլ՝ մոդեռնիստական դպրոցների կողմից: Ճապոնացիների պատմական հիշողության ու պատմության արժևորման մեխանիզմների օգտագործման իմաստով Նիհոնձինռոնը բացառություն չէր:

Նիհոնձինռոնի ու Նիհոնբունկառոնի «շուկայական» տեսության համաձայն՝ հիմնական «արտադրողի» դերում հանդես են գալիս հասարակական կարծիքի ձևավորման վրա կարևոր ազդեցություն ունեցող շերտերը՝ գիտական շրջանակները, լրագրողական համայնքը, կրթական համակարգը, գործարար շրջանակները և այլն: Նիհոնձինռոնի ու Նիհոնբունկառոնի լայն սպառումը Բեֆուին մղեց եզրակացնելու, որ դրանք ավելի շուտ զանգվածային սպառման ապրանքներ են, քան հետազոտություններ: Նիհոնձինռոնի ու Նիհոնբունկառոնի ալիքներն առավել ուժեղացան 1970-90-ականներին, երբ մեծացան դրանց սպառման ծավալները: Այսօր էլ այն շարունակում է պահպանել իր ազդեցիկությունը, չնայած ոչ իր ավանդական ընկալումների ու սահմանումների մեջ:

Նիհոնձինռոնի ու Նիհոնբունկառոնի հիմնական աշխատություններում առկա տեսակետները կարելի է խմբավորել երեք հիմնական կետերի շուրջ, որոնք սովորաբար առաջ են քաշվում արևմտյան մշակութային արժեհամակարգի հետ համեմատության մեջ: Առաջին տեսակետը, որն այդ գրականության մեջ անցնում է կարմիր թելի նման, այն է, որ ճապոնական հասարակությունն աչքի է ընկնում խմբայնությամբ, խմբային կողմնորոշմամբ ու անհատների միջև հարաբերությունների փոխկախվածությամբ, հասարակությունում ուղղահայաց կապերի տիրապետմամբ, ցանկությունների ու կարծիքների արտահայտման, որոշումների կայացման կոնտեքստուալիզմով: Երկրորդ խումբ առանձնահատկությունները վերաբերում էին ճապոնական հասարակության էթնիկ միասեռությանը, միատարրությանը (թանիցու մինձոկու), ներդաշնակությանը՝ ի հակադրություն արևմտյան բազմէթնիկ հասարակությունների: Նիհոնձինռոնում և Նիհոնբունկառոնում առաջ մղված վերջին խումբ առանձնահատկությունները վերաբերում են էթնիկ ու ռասայական

միասեռության վրա հիմնված ինքնօրինակ էթնոմշակութային նկարագիր կրող հասարակությանը:

Երբ խոսում ենք Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի զանգվածային սպառման մասին, առաջին հերթին հարկ է նկատի ունենալ, որ հասարակական լայն զանգվածներն անհաղորդ էին և շատ հաճախ նույնիսկ մոտավոր պատկերացում չունեին Արևմուտքի մշակութային ազդեցությամբ պայմանավորված ճապոնական ավանդական մշակույթի վերարժևորման անհրաժեշտության կամ կառավարող շրջանակների կողմից իրենց իշխանությանը լեգիտիմություն հաղորդելու նպատակով էթնոմշակութային բացառիկության թեզեր առաջ քաշելու մասին տեսակետներին: Այս ամենով հանդերձ, ճապոնական հասարակության կողմից այդպիսի տեսությունների ու աշխատանքների լայն սպառումը չհերքվող փաստ է: Յոշինոն սա բացատրում է Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի «թողարկումների»՝ «սպառողների» առօրյա կենսական հոգեկան բավարարվածություն տալու ընդունակությամբ: Ուսումնասիրությունները գալիս են փաստելու, որ Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի առաջնային սպառողների շարքում առանձնանում էին հենց գործարար շրջանակներն ու ձեռնարկությունները: Յոշինոյի կողմից 90-ականների սկզբին անցկացված հետազոտության արդյունքների համաձայն հարցման ենթարկված գործարարների 75.5%-ը այս կամ այն կերպ հանդիսանում էր Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի սպառողներ, մինչդեռ երևույթին թվացյալ ավելի մոտ կանգնած բուհական դասախոսների և դպրոցական ուսուցիչների մոտ այդ տոկոսը կազմում էր ընդամենը 28.6%: Այստեղ գործարար շրջանակները հանդես են գալիս ոչ միայն որպես «սպառողներ», այլև մշակութային յուրօրինակ միջնորդ-խողովակներ, փոխանցողներ, վերարտադրողներ, որոնք ձեռնարկություններում, իսկ ավելի լայն՝ տնտեսության մասնավոր հատվածում աշխատող միլիոնավոր ճապոնացիների շրջանում զանգվածայնացվում էին ակադեմիական շրջանակների կողմից ձևավորված տեսություններն ու արժեքները: Յոշինոյի կողմից անցկացված նշված հետազոտության մեկ այլ արդյունք էլ վկայում է, որ նախորդ դարավերջին Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի դասական համարվող աշխատություններից

մելի՝ հետազոտության մեջ քննված Յիե Նականեի «Ճապոնական հասարակություն» աշխատության և նրանում առաջ քաշված գաղափարների մասին ավելի շատ լսել ու պատկերացում ունեն գործարարները, քան կրթական ոլորտի պատասխանատուները:

Այս համատեքստում է հարկավոր դիտարկել նաև այսպես կոչված «մշակութային ձեռնարկների» խնդիրը: Այս ձեռնարկները ճապոնական մեծ ու միջին ձեռնարկությունների կողմից կազմվող, խմբագրված, իսկ սակավ դեպքերում նաև գրված աշխատություններն էին, որտեղ Նիհոնձինռոնի ու Նիհոնբունկառոնի տեսությունների դիտանկյունից ձեռնարկության միջին աշխատողի համար համառոտակի ներկայացվում էր Ճապոնիայի պատմությունն ու մշակույթը, էթնիկ ինքնության և ազգային ոգու առանցքային գծերը, ձեռնարկատիրության և տնտեսավարման ճապոնական մոդելի առանձնահատկությունները, «սալարիմանի» ամենօրյա վարքագծի օրինակելի նորմերը, Ճապոնիայում հասարակական հարաբերությունների հիմնական առանձնահատկությունները, ճապոնական կենցաղի, տոնածիսական կյանքի առանձնահատկությունները, հիմնական տոնացույցը և այլն: Նման ձեռնարկները շատ հաճախ հրատարակվում էին երկու լեզուներով՝ ճապոներենով ու անգլերենով, որոնք անգլախոս սպառողների համար հատուկ պարունակում էին նաև ճապոնական էթնոմշակութային նկարագրի ներկայացման ժամանակ անխուսափելիորեն օգտագործվող ճապոներեն բառերի բացատրական բառարան: Լայն սպառման համար նախատեսված նման ձեռնարկներ այնքան շատ են հրատարակվել, որ նույնիսկ տպավորություն է ստեղծվում, թե 1970-80թթ. յուրաքանչյուր մեծ կամ միջին ձեռնարկություն և տնտեսավարող օրենքով պարտավորված է եղել ֆինանսավորելու նման բրոշյուրների հրատարակումն ու դրանց անվճար տարածումը: Կարծում ենք, մասնակի է պնդումը, թե նման եղանակով մասնավոր ձեռնարկատերերը նպատակ ունեին առավել բարձրացնել աշխատողների արտադրողականության արդյունավետությունը: Ավելի հակված ենք կարծելու, որ այստեղ տնտեսական շահը բացակայում էր, և հարյուր հազարներով հաշվվող նման ձեռնարկների հայտնվելը հետևանք էր առօրյա

կյանքում նկատելի արևմտականացման պայմաններում ամբողջ հասարակության ներսում սեփական էթնոմշակութային կերպը վերաթևորելու հետպատերազմյան արդիականացմամբ առաջացած օրինաչափ պահանջով:

«Ճապոնական պղնձի կորպորացիայի» կադրերի գրասենյակի կողմից 1984թ. հրատարակված «Նիպպոն. երկիրն ու իր մարդիկ», «Միցուբիսի» ընկերության կողմից 1983թ. հրատարակված «Ճապոներենի բիզնես բառարան» և «Տաիյոո Կոբե Բանկի» կողմից 1988թ. հրատարակված «Չինոլ ճապոնացին» երկլեզու ձեռնարկները օրինակելի են, որոնք կարելի է համարել նմանատիպ հրատարակությունների յուրատեսակ բյուրեղացումներ, որտեղ Նիհոնձինոնի ու Նիհոնբունկառոնի տեսությունների դիրքերից բավականին մանրամասն ներկայացված են ճապոնացիների էթնոմշակութային ինքնության, հասարակության ու պատմության առանցքային կողմերը, ճապոնական ձեռնարկությունում օգտագործվող եզրաբանության անգլերեն թարգմանությունները և այլն, ինչը քաջաձանոթ ընթերցողի մոտ ձևավորում է ճշմարիտ կարծիք, որ նմանատիպ ձեռնարկները հայտնի ակադեմիական ուսումնասիրությունների արդյունքների մեկնաբանություններ են գործարարների կողմից: Նման ձեռնարկները, որոնք երբեմն գրվում էին հատուկ որևէ մի ձեռնարկության աշխատողների համար, հարմարեցված էին նրանց մասնագիտացմանը և շատ հաճախ նույնիսկ չէին տարածվում ձեռնարկությունից դուրս, այսօր գնալով ավելի ու ավելի քիչ են հրատարակվում:

Նիհոնձինոնի ու Նիհոնբունկառոնի կարևոր մաս կազմող նման ձեռնարկներն առաջին հերթին ուղղած են այդ ձեռնարկությունների ներկա և ապագա աշխատակիցներին՝ ավագ կուրսերում սովորող և ձեռնարկություններում փորձաշրջան անցնող ուսանողությանը, ինչպես նաև օտարերկրացի այն գործարարներին, ովքեր համագործակցում են իրենց ճապոնական գործընկերների հետ: Լայն առումով, նման ձեռնարկները նպատակ են հետապնդում նոր աշխատակիցների աշխատանքային սոցիալիզացիան զուգակցել վերջինիս մոտ ճապոնական բիզնեսի, էթնիկ ու մշակութային ինքնության, ճապոնական բիզնես միջավայրում ընդունելի վարքագծի կանոնների էական

առանձնահատկությունների յուրացման հետ և որպես այդպիսին հանդես են գալիս որպես երկրորդական ազգայնականության կարևոր մեխանիզմներ: Չնայած այն չունի պետության կողմից նախաձեռնվող ու այս առումով գրեթե միևնույն գործառույթը կատարող դպրոցական դասագրքերի լայն տարածվածությունը, սակայն նման բրոշյուրների դերը թերագնահատել չի կարելի: Կարելի է փաստել, որ եթե ի դեմս աշակերտի մոտ պատմական հիշողության ձևավորման կարևոր մեխանիզմի, մենք գործ ունենք էթնիկ ինքնության՝ պետության կողմից նախաձեռնած վերարտադրության խրախուսման հետ, ապա, նման ձեռնարկների դեպքում, գործ ունենք նույն երևույթի այլ երեսի հետ, երբ նախաձեռնողի դերում հանդես է գալիս ոչ թե պետությունը, այլ մասնավոր սեկտորը: Այսպիսով, կարող ենք փաստել, որ եթե գաղութատիրական Ճապոնիայում տիրապետող գաղափարախոսության տարածման մեխանիզմների դերում հանդես էին գալիս դպրոցը, բանակը և ոստիկանական համակարգը, ապա Նիհոնժինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի մեջ, բանակի ու ոստիկանության փոխարեն, հանդես եկավ տնտեսության մասնավոր սեկտորը:

Այս խնդրի ուսումնասիրողներից մեկը կարծիք է հայտնել, թե ինչքան Ճապոնիան միջազգայնացվում է, այնքան այն դառնում է ավելի ազգայնական: Ահավասիկ, երկլեզու նմանատիպ «մշակութային ձեռնարկների» զանգվածային հրատարակումը որպես այդպիսին՝ կարելի է դիտարկել նաև որպես Ճապոնիայի միջազգայնացման, գլոբալացման գործընթացների արդյունք (չմոռանանք, որ այս ձեռնարկներն ուղղված են նաև ճապոնական ընկերությունների օտարերկրյա աշխատակիցներին ու դուստր կազմակերպություններին), սակայն այստեղ աչքի է զարնում մեկ այլ, ոչ պակաս հետաքրքիր ճապոնական ֆենոմեն. սեփական էթնոմշակութային ինքնությունը խրախուսվում և վերարտադրվում է Ճապոնիայի միջազգայնացման ու գլոբալացման անվան տակ:

Երբ խոսում ենք Նիհոնժինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի ավելի վաղ դրսևորումների մասին և որպես երևույթ այն կապում ենք Մեիժիի հեղափոխությունից հետո Արևմուտքի հետ մշակութային ուժեղացող փոխշփման հետ, որպես օրինակ կարող ենք նշել Ճապոնիայի պատմության մեջ

ամենալուսավոր մտավորականներից մեկը համարվող Շիգա Շիգետակայի գործունեությունը: Աշխարհագրագետ ու լրագրող Շիգետական Մեիծիից հետո Արևմուտքի նկատելի մշակութային ազդեցության վտանգավորության մասին բարձրաձայնելու և դրան հակազդելու նպատակով դեռևս 1894թ. հրատարակեց «Ճապոնական բնապատկեր» աշխատությունը, որտեղ նա, բնաաշխարհագրական պատկերների նկարագրությամբ փորձում է առաջ մղել ճապոնական մշակույթի ինքնատիպության և մշակութային ինքնության թեզերը:

Կորեացի ճապոնագետներից Ջոն Լին ևս հակված է Նիհոնձինոոնի և Նիհոնբունկաոոնի ծավալումը տեսնել որպես պատասխան 1960-ականներին ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ նկատելի դարձած ճգնաժամի: Սակայն հեղինակը դժվարանում է բացատրություն տալ, թե հատկապես ինչպիսի՞ պատճառներ ունեն այդ ճգնաժամը, կամ ի՞նչ է իրենից ներկայացնում որևէ ժողովրդի էթնիկ ինքնության մեջ առաջացած ճգնաժամն ընդհանրապես: Մյուս կողմից՝ հեղինակն աչք է փակում այն պարզ իրողության վրա, որ ավելի վաղ պատմական շրջաններում ևս առկա են եղել ճապոնական մշակույթի ու էթնիկ ճանաչմանն ուղղված նմանատիպ նախաձեռնություններ:

Հարկ է նկատել, որ ճապոնագիտական գրականության մեջ տիրապետող է մոտեցումը, թե Նիհոնձինոոնի ու Նիհոնբունկաոոնի տեսությունները հիմնված են ազգային բացառիկության վրա, և այդ ամբողջ ալիքն ուղղված է խթանելու բացառիկության հավաքական գիտակցությունը: Սակայն երկու էական առանձնահատկություն է պետք հաշվի առնել այստեղ: Առաջին՝ Նիհոնձինոոնն ու Նիհոնբունկաոոնը ներառում են ոչ միայն այն աշխատությունները, որոնք ուղղված են ճապոնացիների էթնոմշակութային նկարագրին բացառիկություն վերագրելուն, այլև այն աշխատությունները, որոնք իրենց հիմքում ի սկզբանե ունեն նման տեսությունների ժխտումը և ուղղված են մերկացնելու ճապոնական էթնոմշակութային բացառիկության թեզերը: Երկրորդ էական առանձնահատկությունն այն է, որ Նիհոնձինոոն և Նիհոնբունկաոոն երևույթները ներառում են ոչ միայն բուն Ճապոնիայում, այլև նրա սահմաններից դուրս ձևավորված ալիքները: Կասկած չի հարուցում այն հանգամանքը, որ որոշ

աշխատություններ կամ ստեղծագործություններ, ստեղծվելով Ճապոնիայի սահմաններից դուրս, էական ազդեցություն են ունեցել բուն Ճապոնիայի ներսում ընթացող գիտական ու հասարակագիտական քննարկումների ու վերջինիս միջոցով նաև ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փոխակերպումների վրա: Բավական է թեկուզև հիշատակել այն մեծ ազդեցությունը, որ ունեցել են Ռուդ Բենեդիկտի կամ Էզրա Ֆոգելի նշանավոր աշխատությունները:

Տոկիոյի Հոգեվերլուծական միջազգային ընկերակցության նախագահ, ճանաչված հոգեթերապևտ ու Կեոյի համալսարանի հոգեբանության ամբիոնի նախկին պրոֆեսոր Օկոնոգի Կեյզոնը հակված է ճապոնական հասարակությունում այսօր ընթացող խորքային զարգացումները տեսնել որպես շատ մասնագետների կողմից լայնորեն ներկայացվող ճապոնական հասարակության ճգնաժամի՝ մշակութային կողմնորոշիչների ու բարոյական արժեհամակարգի փոխակերպումների արդյունք: Օկոնոգին դա կապում է հատկապես 1990-ականներից նկատելի տնտեսական աճի տեմպերի նվազման հետ, երբ ըստ նրա, «ընտանիքն ու ձեռնարկությունը, որ պատմականորեն անհատին մատակարարել են ինքնության ձևավորման ու դրա գիտակցության կառուցվածքներ ու միջավայրեր, այսօր նկատելի փոփոխությունների են ենթարկվում, ինչը հանգեցնում է այդքան շրջանառվող ճապոնական հասարակության ճգնաժամին»: Միևնույն ժամանակ, Օկոնոգին հակված է ճապոնացիների «էթնիկ ինքնության երրորդ ճգնաժամի» հիմքում տեսնել «Սառը պատերազմի» ավարտից և ասիական այլ երկրների տնտեսական զարգացումներից ու տարածաշրջանային ինտեգրացիոն գործընթացների ակտիվացումից հետո Ճապոնիայի նկատելի «վերաասիականացմամբ» պայմանավորված քաղաքակրթական կողմնորոշիչների մեջ տեղի ունեցող փոփոխություններով: Նշենք, որ միայն Օկոնոգին չէ, որ զուտ հոգեբանական վերլուծության դիտանկյունից բարձրաձայնում է ճապոնական հասարակությունում նկատելի ճգնաժամային երևույթների մասին: Մեկ այլ պրակտիկ հոգեվիրաբույժ՝ Կայամա Ռիկան ևս ընդունում է այն և կապում գլոբալացման գործընթացների խորացմամբ պայմանավորված՝ հասարակության ներսում «միիզմի»

գաղափարախոսության հաղթարշավի հետ: Մեկ այլ հոգեբան, շվեդական Լունդի համալսարանի ավագ դասախոս Յոհակիմ Բերգստրոմը «ճապոնական ինքնության ճգնաժամի» հիմքում տեսնում է զբաղվածության բնագավառում առաջացած խնդիրները, ծնելիության աճի նվազման, ինքնասպանությունների թվի աճի և մարդկանց մոտ հոգեկան դեպրեսիայի, բնավորության ագրեսիվ գծերի աճի և ուրբանիզացիայի բարձր տեմպերով ու երկրի արդյունաբերականացմամբ պայմանավորված խնդիրները:

Նիհոնձինոնն ու Նիհոնբունկառոնը զգալի դեր խաղացին նաև ինքնավստահության վերականգնման ու թերարժեքության ախտից ձերբազատվելու գործում: Ուսումնասիրողներից մեկը՝ Աոկի Տամացուն, 1964-1985թթ. որակում է իբրև «ճապոնացիների դրական բացառիկության գիտակցության վերականգնման» ժամանակաշրջան, իսկ այդ գործում Նիհոնձինոնի ու Նիհոնբունկառոնի աշխատությունները բաժանում է ժամանակագրական և բովանդակային երկու հատվածների, որոնցից յուրաքանչյուրը ձևավորվել է առանձին հեղինակների հայտնի աշխատությունների շուրջ: Առաջին փուլը, ըստ Աոկիի, ընդգրկում է 1964-1976թթ. ընկած հատվածը և ներառում է երեք հիմնական գազաթներ՝ Չիե Նականեի՝ խմբայնական հասարակությանը և ուղղահայաց կապերի հայտնի տեսությանը նվիրված աշխատությունները, Կեիիցի Սակուտայի «ամոթի մշակույթի» վերանայմանն ուղղված հետազոտությունները և վերջինը՝ Կունիո Օդակայի՝ ճապոնական կառավարման համակարգի ու տնտեսական մոդելի վերլուծությանը նվիրված մենագրությունները: Երկրորդ փուլը, որը, ըստ հեղինակի ընդգրկում է 1976-1985թթ., որտեղ առանձնացնում է երեք հիմնական գազաթ՝ Համագուչի Էսյունի «ճապոնականության» վերանայմանը նվիրված աշխատությունները, Յասասուկե Մուրակամիի, Սումայեյ Կումոնի և Սեյձաբուրո Սատոյի համատեղ աշխատություններում ճապոնական ավանդական ընտանիքի կառուցվածքագործառույթային նմանակությամբ ճապոնական հասարակության վերլուծությանը նվիրված աշխատությունները և, վերջապես, Էզրա Ֆոգելի վերոհիշյալ աշխատությունը: Ինչպես Իտոն, Աոկին ևս պատկանում է այն

հեղինակների թվին, որոնք հակված են վերջին տարիների գլոբալացման գործընթացների աննախադեպ ինտենսիֆիկացմամբ պայմանավորված՝ Ճապոնիայում ընթացող ներհասարակական խմորումներն ու փոխակերպումները որակել իբրև Ճապոնիայի հնարավոր «երրորդ բացում» կամ «անցում լոկալ բացառիկությունից դեպի համընդհանուրին»:

Նպատակահարմար է նաև հակիրճ անդրադառնալ այն հանգամանքին, թե պատերազմում կրած պարտությունը, ապա նաև արագ արդիականացումը և մրցունակ պետության ստեղծումը ինչպես նպաստեցին ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ թերարժեքության, իսկ հետո նաև գերարժեքության ախտանշանի կամ բարդույթի ձևավորմանը: Թերարժեքության բարդույթը երկարատև պատմական ժամանակաշրջանում տեղի ունեցած գործընթացների արդյունք է: Այն բյուրեղանում է տվյալ հավաքականության շարունակական պարտությունների, անբարենպաստ պատմական պայմանների, անկախ պետականության բացակայության պայմաններում: Այստեղից հետևում է, որ նման բարդույթները հավաքական որակ են ստանում միմիայն երկարատև և շարունակական գործընթացների արդյունքում: Այդ պատճառով, մասնագիտական գրականության մեջ առկա է այն տեսակետը, թե Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում ճապոնացիների անվերապահ կապիտուլյացիան, դաշնակից ուժերի կողմից ժամանակավորապես նվաճված լինելը ճապոնացիներին վարակեցին թերարժեքության բարդույթով:

Անհրաժեշտ է այստեղ տարբերակում դնել թերարժեքության բարդույթի և թերարժեքության ախտանշանի միջև: Առաջ քաշված եզրը մենք կսահմանենք որպես որևէ հավաքականության, խմբի կամ նույնիսկ անհատի կյանքում վերջիններիս անխափան կենսագործունեությունը և վերարտադրությունը խաթարող ու ոչ կենսաբանական բնույթի առաջացած հանգամանք, որն իր գոյապահպանությունն ու վերարտադրությունը առաջնայնորեն պայմանավորում է իրենից դուրս առկա խմբերով և հանգամանքներով: Թերարժեքության ախտանշանի ամենամեծ առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ այն կարող է գոյություն ունենալ միայն կարճ պատմական ժամանակահատվածում:

Եթե երկարատև պրոցեսում այն չի վերածվում թերաթեքության բարդույթի, ապա անխուսափելիորեն անհետանում է: Ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ նկատելի նման զուգահեռները հուշում են, որ ճապոնացիների դեպքում մենք գործ ունենք ոչ թե թերաթեքության բարդույթի, այլ թերաթեքության ախտանշանի հետ՝ ի դեմս հետպատերազմյան հայտնի պատմական իրողությունների:

Այս տեսակետը պաշտպանելու համար բերենք մի օրինակ. 1950-ականների սկզբին ճապոնական միջնակարգ դպրոցներից մեկի 6-րդ դասարանի աշակերտների շրջանում անցկացված հարցումներից մեկի ժամանակ, հարցին՝ թե ի՞նչ ազգություն կուզենային ունենալ, հարցման ենթարկված աշակերտների 53%-ը գերադասել են ծնված լինել որպես ամերիկացիներ, 22%-ը՝ շվեյցարացիներ և միայն 16%-ը կրկին կգերադասեին ծնվել որպես ճապոնացիներ: Մեկ այլ, այս անգամ 1960-ականների սկզբին անցկացված հարցման ժամանակ, որ նպատակ է ունեցել պարզելու հարցման ենթարկված ավագ դպրոցի աշակերտության շրջանում ամենամեծ հեղինակությունն ունեցող մարդկանց, որոնց իրենք կուզեին նմանվել ապագայում, ամենաառաջին տեղում եղել է ԱՄՆ նախագահներից Աբրահամ Լինկոլնը, մինչդեռ կայսր Հիրոհիտոն իր ունեցած հեղինակությամբ միայն 14-րդն է եղել: Իսկ արդեն 2000 և 2008 նմանատիպ և գրեթե նույն մեթոդաբանությամբ անցկացված հարցումների արդյունքում պարզվել է, որ հարցման ենթարկվածների 90-95%-ը հպարտ է «որ ծնվել է որպես ճապոնացի»: Ահավասիկ, հասարակական կարծիքում հետպատերազմյան արդիականացմամբ պայմանավորված նման կտրուկ փոփոխությունների դինամիկան պահպանվում է մինչ օրս, ինչի ապացույցն է տարբեր հեղինակների 2020-2024թթ. դաշտային ազգագրական աշխատանքների ժամանակ ստացած արդյունքները, որով պարզվում է, որ հարցման ենթարկված ուսանողների արդեն 99%-ը ուրախ է ճապոնացի լինելու համար:

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում կրած պարտությամբ և Ճապոնիայի՝ օտար ուժերի կողմից նվաճված լինելու հանգամանքով պայմանավորված ճապոնացիների հավաքական ինքնության մեջ առաջացան էթնիկ և մշակութային թերաթեքության ախտանշաններ: Առանձին հեղինակներ

այդ երևույթի մեջ հակված են տեսնելու պատմական և մշակութային խոր արմատներ՝ հղումներ անելով օտարածին մշակույթների՝ ճապոնական մշակույթի և էթնիկ առանձնահատկությունների վրա ունեցած ավանդական ազդեցությանը: Նման բացատրությունն իրականության մեջ վիճելի է: Այն արդյունք է մշակութային շփումների, փոխհարստացումների և փոխյուրացումների մեջ մշակութային արժեքներով սնողի մոտ՝ գերարժեքության, իսկ վերցնողի մոտ՝ թերարժեքության բարդությունների առաջացման չհիմնավորված տեսության:

Քննարկելով նշված իրողություններով պայմանավորված ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ թերարժեքության ախտանշանի առաջացման խնդիրները՝ Կիոտոյի Ճապոնագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային կենտրոնի հետազոտող Յոկինո Օկունոն մեջբերում է պատերազմին հաջորդած ժամանակաշրջանում գրական-գեղարվեստական գործունեությունը ծավալած արձակագիր Շիգա Նաոյային: Վերջինս, ըստ Յոկինոյի, 1946թ. առաջ էր քաշում այն արմատական տեսակետը, թե ճապոնացիները մեծապես կշահեին, եթե ֆրանսերենը դարձնեին Ճապոնիայում գործածական հիմնական լեզու, քանի որ Ֆրանսիան առաջավոր երկիր է և, ըստ այս մտքի հեղինակի, դա կնպաստեր Ճապոնիայի զարգացմանը: Նման ծայրահեղ կարծիքն իր հերթին սնվում էր դեռևս Մեիձիի հեղաշրջումից հետո, իսկ ապա նաև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո երկրի գրական-գեղարվեստական շրջանակներում երբեմն հնչող նույնքան ծայրահեղ թեզից, որ ճապոնացիները մեծապես կշահեին, եթե ժամանակին անգլերենը դարձնեին իրենց պետական լեզու՝ կոկուգոն, ինչը կբացառեր պատերազմն ու ճապոնացիների կրած զրկանքները: Իհարկե, հետպատերազմյան Ճապոնիայի հանրային կյանքի ողջ համապատկերում նման ծայրահեղ տեսակետները բավականին հազվադեպ էին, սակայն սրանք, ի հավելումն պատմության անբարենպաստ դասավորության, գալիս են ապացուցելու, որ պատերազմում կրած պարտությամբ պայմանավորված, ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մեջ հարուցվել էր թերարժեքության ախտանշան: Այս միտքը բնութագրական կերպով հնչեցվել է նաև պատերազմի հանցագործ ճանաչված պաշտոնաթող զինվորականներից մեկի

հիշողություններում, ով գրում էր. «Եթե ես նորից ծնվեի, ապա կգերադասեի ծնվել որպես խեցգետին, այլ ոչ ճապոնացի»:

Հենվելով վերոհիշյալ օրինակների վրա՝ կարող ենք անդել, որ ճապոնացիների մոտ թերարժեքության ախտանիշն այսօր կարելի է հաղթահարված համարել ու նաև փաստել, որ ճապոնացիների պարագայում այն չվերածվեց թերարժեքության բարդույթի, ինչը սովորաբար հարուցվում է, օրինակ, անկախ պետականությունը, պատմական հայրենիքը երկար ժամանակ կորցրած, ցեղասպանության ենթարկված ժողովուրդների պարագայում: Ընդհակառակը, որոշ ուսումնասիրողներ նույնիսկ հակված են մերօրյա ճապոնացիների էթնիկ ինքնությանը վերագրելու գերարժեքության ախտանիշներ կամ բարդույթներ: Ուրեմն, ի՞նչ գործոններով է պետք պայմանավորել նմանատիպ փոխակերպումները ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ: Անշուշտ, առաջին կարևոր հանգամանքը դա պատերազմի հետևանքների վերացումը և հասարակական գիտակցությունից դրա դուրսմղումն էր, մրցունակ, տնտեսապես զարգացած միավորի վերածվելը և արդեն 1970-ականներին տարածաշրջանային առաջատարի դերի ստանձնումը: Մյուս կարևոր գործոնը ճապոնական մշակույթի և ընդհանրապես ճապոնականության լայնածավալ գիտական ուսումնասիրությունների և հասարակական քննարկումների ալիքն էր, երբ հասարակության գրեթե բոլոր կառույցներն ու ինստիտուտները, այս կամ այն կերպ, ներքաշվում էին նման հրատարակությունների և քննարկվող թեմատիկայի մեջ: Այս առումով իմ զրուցակիցներից մեկը, Յոկինո Օկունոն, առանձնացնելով երկու խորհրդանշական իրադարձություններ՝ 1964թ. Տոկիոյում անցկացված Օլիմպիական խաղերը և 1970թ. ճապոնական հասարակության ուղղահայաց կառուցվածքի տեսության հիմնադիր Չիե Նակենի «Ճապոնական հասարակությունը» աշխատության հրատարակումը, 1964-1983թթ. համարում է «Ճապոնիայի դրական բացառիկության ճանաչման ժամանակահատված»: Խնդրի մեկ այլ ուսումնասիրող՝ Կիոտոյի Ճապոնագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային կենտրոնի ղեկավար Հաուայո Կավային ևս կիսում է այս տեսակետը, կարծիք հայտնելով, որ Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկաոնի ծավալումը հետևանք

էր հետպատերազմյան արագ արդիականացման և արագ տնտեսական զարգացման, ինչը նպատակ ուներ ճապոնացիներին օգնելու ձերբազատվել թերարժեքության ախտից:

Հենվելով Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացման և ճապոնացիների էթնիկ ինքնության փոխառնչության առաջ քաշված երկակիության մասին թեզի վրա՝ կարող ենք ասել, որ ճապոնական հրաշքով ու Նիհոնձինոնի ու Նիհոնբունկաոնի ծավալմանը զուգահեռ, թերարժեքության ախտի վերացումը սկիզբ դրեց հակառակ՝ գերարժեքության ախտի ժամանակավոր գլուխ բարձրացնելուն: Խնդիրն այն է, որ պատմական այդ երկու իրողություններով պայմանավորված, երբ հասարակական գիտակցության մեջ ներթափանցեց հաջող արդիականացման՝ էթնիկ առանձնահատկություններով պայմանավորված լինելու մասին թեզը, ճապոնացիների հավաքական ինքնության մեջ սկսեցին ձևավորվել էթնիկ բացառիկության պատկերացումներ: Այն հիմնականում պրոյեկտվում էր հարևան երկրների հետ համեմատականության պրիզմայով:

Քանի որ այս հետազոտությունը նպատակ չունի մանրամասն վերլուծելու ճապոնացիների էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ ազգային, մշակութային բացառիկության, կամ այլ կերպ ասած՝ գերարժեքության ախտի սերմանման պատմական նախադրյալները, դրա էությունը և դրսևորման ձևերը, այլ նպատակ ունի առաջ տանելու և հիմնավորելու հետպատերազմյան արդիականացման և էթնիկ ինքնության փոխառնչության երկակիության մասին թեզը, սահմանափակվենք մի կոնկրետ օրինակի ներկայացմամբ՝ հիմնվելով լեզվական մի յուրատիպ օրինակի վրա: Ինչպես նշվեց, Ճապոնիայի հետպատերազմյան տնտեսական առաջընթացն առանձնանում էր նաև նոր տեխնոլոգիաների մշակմամբ և դրանց մատչելիության աճով: Այսպես, սկսած դեռևս 1970-ականների վերջերից, ճապոնացիները սկսեցին զանգվածային սպառման համար արտադրել ավտոմատ նկարող լուսանկարչական սարքավորումներ, որոնք ճապոներենում ստացան բակաչոն-կամերա անվանումը: Ճապոներենում «բակա» նշանակում է «հիմար», իսկ «չոն»-ը կորեացիներին տրվող վիրավորական արտահայտչաձև է:

Այսպիսով, բակաչոն-կամերա նշանակում է լուսանկարչական սարք, որը կարող են օգտագործել նույնիսկ հիմարները և կորեացիները: Միևնույն ժամանակ, հարկավոր է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ տարբեր պատմական գործոններով պայմանավորված, հավաքական գիտակցության մեջ նման ազդակները կարող են նահանջել կամ առավել խորանալ: Այսպես, ճապոնացիների հավաքական գիտակցության մեջ գերաթեքության ախտի սերմանմանը նպաստած մյուս կարևոր գործոնը դա Ճապոնիայի՝ աշխարհի երկրորդ խոշորագույն տնտեսությանը վերածվելուն զուգահեռ տարածաշրջանային ինտեգրացիոն խնդիրների ակտիվացումն էր: Իսկ այստեղ, կախված Ճապոնիայի տնտեսական հզորությունից, շատ հաճախ համաասիական ինտեգրացիայի գաղափարները կողք կողքի էին քայլում Ճապոնիայի առաջնայնության հետ, ինչը ճապոնացիների էթնիկ գիտակցության մեջ ուժեղացնում էր ազգային բացառիկության մասին որակապես նոր պատկերացումները: Հետաքրքիր է նաև նկատել, որ արևելյան և հարավարևելյան ասիական այլ երկրների տնտեսական զարգացմանը և տարածաշրջանային աշխարհաքաղաքականության մեջ սեփական դիրքերի փոփոխություններին զուգընթաց, երբ «Ճապոնիան տարածաշրջանում իր դերակատարությունն ավելի շատ տեսնում է որպես գործընկեր, քան որպես առաջատար», այժմ ճապոնացիների հավաքական ինքնության մեջ օրինաչափորեն նկատվում է գերաթեքության ախտի անհետացում, ինչը գիտական ուսումնասիրության առանձին նյութ է:

Քննության առնելով հետպատերազմյան արդիականացման՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումների հարցում ունեցած ազդեցության խնդիրը, անհրաժեշտ է պատշաճ ուշադրություն դարձնել նաև համաճապոնական ենթակառուցվածքների, ինֆորմացիոն ու սոցիալական ցանցերի ստեղծման, տարածաշրջանային զարգացման և էթնիկ ինքնության ունեցած փոխառնչակցությանը: Այսպես, հետպատերազմյան արդիականացումը, ինչպես հայտնի է, փոխեց ճապոնական հասարակության դիմագիծը՝ ագրարայինից վերածելով ուրբանիզացված հասարակության: Նախապատերազմյան Ճապոնիայում առկա էր մեծ անջրպետ քաղաքային և

գյուղացիական բնակչության կենսամակարդակների, կենսապայմանների, կենցաղի, երբեմն նաև սովորույթների, ավանդույթների ու մշակութային նախապատվությունների մեջ: Այս շրջանում, երբ բացակայում էին համաճապողական գործող ենթակառուցվածքներ և ցանցեր, երբ ցածր էր Ճապոնիայի տարբեր վարչական շրջանների միջև ինտեգրացվածության աստիճանը, երբեմն առավել առաջնային էր դառնում, այսպես կոչված, «տարածաշրջանային ինքնանույնականացումը»՝ ի հակակշիռ համազգայինի: Իհարկե, նպատակահարմար չէ հակադրել ինքնագիտակցության այս երկու հարթությունները, սակայն այստեղ խոսքն ընդամենը հավաքական ինքնության մեջ առաջնայնության մասին է: Այսպես, ինչպես հավաստում է պրոֆեսոր Հիրոյուկի Սակակին, նախապատերազմյան Ճապոնիայում, օրինակ, կարելի էր հանդիպել այնպիսի ինքնանույնականացման, ինչպիսին էր «Սացումա-նո-հիտո»-ն, որը բառացի թարգմանվում է որպես «սացումացի, Սացումայում ապրող մարդ»։ Ելնելով սեփական դիտարկումներից, Տոկիոյի համալսարանի 70-ամյա պրոֆեսոր Հիրոյուկի Սակակին հետպատերազմյան արդիականացմամբ և համաճապողական ենթակառուցվածքների ստեղծման և արդյունավետ գործառնությամբ է պայմանավորում տարածաշրջանային, որպես ինքնանույնականացման առաջնային օղակի անհետացումը և փոխարենը՝ Ճապոնիայի բնակչության շրջանում համազգային ինքնագիտակցության ուժեղացումը: Այսպես, հետպատերազմյան զարգացումների արդյունքում «տարածաշրջանային ինքնանույնականացումը խամրեց համազգայինի հետ համեմատ»,– եզրակացնում է Հիրոյուկի Սակակին:

Այս համատեքստում տեղին է տալ գլոբալացման՝ հետազոտության նյութից ու վերլուծությունից բխող սահմանումը՝ հիմնված համաշխարհային ճանաչում ունեցող հայազգի ճապոնագետ Ս. Արությունովի էթնոսի ինֆորմացիոն տեսության վրա:

Այսպես, գլոբալացումը ինֆորմացիոն աղբյուրների և այդ ինֆորմացիայի պահպանողների, փոխանցողների, կրողների և սպառողների միջև բազմակողմանի ինֆորմացիոն հոսքերն ու ցանցերն են, որոնք ուղղված են ինչպես

անհատի, այնպես էլ՝ տարբեր խմբերի գոյապահպանության ապահովմանը: Իսկ այն, ինչ տեղի է ունենում վերջին 30-40 տարիների ընթացքում, կարելի է բնութագրել որպես հատուկ ինտենսիվության գլոբալացում: Վերջինիս հիմնական առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ նշված ինֆորմացիոն հոսքերն ու ցանցերը գնալով ավելի են ընդլայնվում, հետևաբար և արագանում է ինֆորմացիայի տարբեր աղբյուրների և սպառողների միջև ինֆորմացիայի փոխանցումների արագությունն ու ծավալը, իսկ մյուս կողմից այն բնութագրվում է այդ հոսքերի ու ցանցերի օրեցօր խորացող բազմաճյուղացմամբ ու դիվերսիֆիկացմամբ, ինչով և հետզհետե ավելի տեսանելի է դառնում համաշխարհային միասնական ինֆորմացիոն շտեմարանի կամ մեկ համաշխարհային «ուղեղի» ձևավորման հավանականությունը: Համացանցը, սոցիալական ցանցերն ու արհեստական բանականության հաղթարշավը ասվածի ուղղակի ապացույցն ու լուսատուներն են:

Ճապոնացի շատ երիտասարդներ, գլոբալացման գործընթացներից ակնկալվելիք հետևանքները տեսնում են հիմնականում երկու տարբեր հարթություններում՝ առօրյա կյանքն ավելի հետաքրքիր դարձնելու և երկրորդ՝ գլոբալ կամ տարածաշրջանային քաղաքական ու տնտեսական խնդիրներում առավել ուժեղ ներկայություն ապահովելու մեջ: Ի միջի այլոց, գլոբալացման գործընթացների և մշակութային փոխառությունների օգնությամբ առօրյա խնդիրներն ավելի հեշտ հոգալու և ընդհանրապես կյանքն առավել թեթևացնելու թեզն առկա է ինչպես 1960-ականներին Ճապոնիայում դաշտային ազգագրական աշխատանքներ իրականացրած Արությունովի, այնպես էլ 1980-90-ականներին երկար ժամանակ հետազոտական նպատակներով Ճապոնիայում բնակված կորեացի ուսումնասիրող Լիի աշխատություններում:

Արությունովը հարուստ ազգագրական նյութի հիման վրա համակողմանիորեն վեր է հանել մշակույթում և կենցաղում, հասարակական կյանքի բոլոր բնագավառներում երկու միմյանցից խիստ տարբեր մշակութային խառնարաններից սնվող երևույթների և տարրերի համախառնումը, փոխներգործությունը, փոխներթափանցումը, փոխհարստացումը, ինչը

մանավանդ Ճապոնիայի արդիականացմանը և գիտական հետազոտություններում նկատվող տեսակետների արմատականացմանը զուգահեռ, մեծ նշանակություն ունեցավ այդ խնդիրների առավել բաց և առանց նախապաշարումների քննարկման համար: Արությունով իրավացիորեն նկատում է, որ զարգացման ժամանակակից տեմպերի պայմաններում, շատ հաճախ տարբեր ժողովուրդների էթնիկ առանձնահատկությունները և հատկապես նյութական մշակույթի բնորոշ գծերը փոխվում են ավելի արագ, քան գիտական որևէ գործի խմբագրման և հրատարակման աշխատանքի տեմպերն են: Այդ առումով, նույնիսկ ընդամենը մի քանի տարի առաջ կատարված դաշտային ուսումնասիրությունները կարող են հակասության մեջ լինել ճապոնացիների էթնիկ ինքնության մերօրյա շատ բնորոշ գծերի հետ:

Հետպատերազմյան Ճապոնիայում և անգամ մեր օրերում մշակույթի զարգացումը և փոխակերպումները տեղի են ունենում բոլորովին այլ, միայն մեր ժամանակաշրջանին բնորոշ ուղղությամբ՝ տվյալ ժողովրդի շրջանում այլ մշակութային տարրերի տարածմամբ կամ երբեմն մշակութային ամբողջական համակարգերի ներթափանցմամբ ու յուրացմամբ, որն ամբողջության մեջ ճշմարտացիորեն, սակայն երբեմն էլ միակողմանիորեն անվանում են «եվրոպական», «արևմտյան», «ամերիկյան», «քաղաքային», «նոր» կամ «ժամանակակից»:

Ճապոնացիների էթնիկ ինքնության և հետպատերազմյան արդիականացման առավել բնութագրական կողմերին անդրադառնալը շատ հաճախ անհնարին է առանց պատշաճ ուշադրություն դարձնելու այն հանգամանքին, թե գլոբալացման ու միջազգայնացման փուլերում ի՞նչ դերակատարություն է ունեցել «արևմտյան», «եվրոպական» կամ ամերիկյան մշակութային ազդեցությունը ճապոնացիների վրա: Տարասեռ մշակույթների, տվյալ պարագայում ավանդական-ճապոնականի և արևմտյանի փոխներգործությունը երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո բավականին մեծ ուշադրության է արժանացել ինչպես Ճապոնիայում, այնպես էլ Արևմուտքում և ԽՍՀՄ-ում: Այստեղ հիմնականում ուշադրության առարկա է

դարձել հոգևոր մշակույթն ու հասարակական հարաբերությունները, մինչդեռ նյութական մշակույթի և կենցաղում տարասեռ մշակույթների փոխներգործության ուսումնասիրությունը համակողմանիորեն քննարկվեց միայն նախորդ դարի 60-ական թվականների վերջին՝ հարուստ ազգագրական նյութի հիման վրա գրված Ս. Արությունովի «Ճապոնացիների ժամանակակից կենցաղը» կապիտալ աշխատությամբ: Թեև շուրջ 50 տարի է անցել այդ կապիտալ մենագրության լույս ընծայումից, սակայն այն չի կորցնում իր արդիականությունը նաև այսօր: Այն հարուստ նյութի վրա հիմնավորված պատկերում է հետպատերազմյան Ճապոնիայում տարբեր մշակույթների համախառնման, ծուլման, փոխներարկումների գործընթացները, իսկ գրքում կատարված հետևությունները ընդհանուր առմամբ քիչ են տարբերվում գլոբալացման գործընթացների հետագա ուղղություններից, ձևերից և ծավալներից:

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո արևմտյան և ճապոնական մշակույթների «հանդիպումը», փոխառնչակցությունը և փոխյուրացումը նոր երևույթ չէր Ճապոնիայի համար: Այն մեծ թափով սկսվել էր դեռևս Մեիձիի հեղափոխությունից հետո, երբ շփման մեջ մտան երկու՝ էականաորեն տարբեր մշակույթներ: 19-րդ դարի կեսերից արդեն պայմաններ ստեղծվեցին այսպես կոչված արևմտյան մշակույթի՝ Ճապոնիա ներթափանցման համար: Արությունովի դիտարկմամբ, այդ երկու միմյանցից տարբեր մշակութային համակարգերը որոշ ժամանակ ապրում էին կողք -կողքի, առանց փոխադարձ ներգործության, բայց շուտով սկսվեց այդ մշակույթների փոխներգործությունը, որը, ըստ էության, շարունակվում է մինչ օրս: Ընդսմին, զարգացման ներքին օրինաչափություններով պայմանավորված, այդ երկու մշակութային համակարգերի ներսում ևս տեղի էին ունենում փոփոխություններ և զարգացումներ, որոնք կապ չունեին փոխշփումների և փոխազդեցությունների հետ, բայց ճապոնական մշակույթի համար առավել նշանակալից դեր ունեցավ հենց ինֆորմացիոն նոր համապատկերը, որում հայտնվեց Ճապոնիան պատերազմից հետո:

Արությունովը, քննելով հետպատերազմյան ճապոնական կենցաղը և նյութական մշակույթը՝ բնակարանը, տարազը, սնունդը, կահկարասին, կոնկրետ

օրինակներով և բավականին հանգամանորեն ցույց տվեց ավանդական և արևմտյան մշակույթների յուրօրինակ խաչասերումը նյութական մշակույթի և կենցաղի տարբեր բնագավառներում, երբ իր էությամբ արևմտյան (սեյյուսիկի կամ յուսիկի) և ավանդական-ճապոնական (վասիկի) մշակութային համակարգերին բնորոշ առանձին տարրեր փոխադրում էին միմյանց վրա՝ արդյունքում երբեմն խիստ պայմանական դարձնելով այս կամ այն առարկայի կամ երևույթի վերագրումը արևմտյան կամ ճապոնական մշակույթին:

Թեև էթնոմշակութային ընդհանուր հաշվեկշռում մշակույթի առանձին տարրերի և նրանց կշռի վիճակագրական հաշվարկը բավականին բարդ է, սակայն փաստ է և անգն աչքով էլ խորաթափանց ուսումնասիրողի համար պարզ, որ ժամանակակից ճապոնացիների կենսագործունեության շատ ոլորտներում ավելի գերակշռող են դառնում այսպես կոչված արևմտյան և սինկրետիկ մշակույթների կշիռը:

Արևմտյան այն մշակույթը, որ մենք այսօր տեսնում ենք Ճապոնիայում, ըստ էության, աբստրակտ և նոր ձևավորվող գլոբալ մշակույթի ճապոնականացված, ազգայնացված դրսևորումն է: Եվ ընդհանրապես, Ճապոնական հետպատերազմյան մշակույթի վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ որևէ մշակույթ, լինի դա արևմտյան, ամերիկյան թե եվրոպական, չի կարող ենթարկվել տրանսպլանտացիայի, և այդ մշակույթների այսօր ծավալվող հաղթարշավը մրկնույն ժամանակ այլ մշակույթների հետ փոխգիջման, ազգայնացման, տեղայնացման հետևանք է, և որ յուրաքանչյուր մշակույթ նման փոխշփումների ժամանակ հանդես է գալիս ոչ միայն սպառողի, այլև արտադրողի դերում, երբ գլոբալացման երևույթներով պայմանավորված, արևմտյան կամ գլոբալ մշակույթը հարստանում է ևս մեկ էթնիկ մշակույթի բնորոշ առանձնահատկություններով:

Հետպատերազմյան արդիականացմանը զուգընթաց, գյուղական բնակչության թվաքանակի կտրուկ նվազման և ուրբանիզացիայի բարձր տեմպերի հետ զուգահեռ, առավել տիրապետող և մոդելային դարձավ քաղաքային կենցաղը, ավելի ճիշտ՝ «աշխատավարձով ապրող մարդու» կենցաղը, ինչը պայմանավորված

էր նրանով, որ տնտեսապես զարգացող և բարեկեցիկ հասարակության միջին խավի մեջ տեսակարար կշռով մեծ մաս էին կազմում պետական ծառայողները՝ «սպիտակ վերնաշապիկավորները» և մանր սեփականատերերն ու փոքր բիզնեսով զբաղվողները, որոնց կենցաղը քաղաքային սպառողական էր: Գյուղացիական կենցաղում ևս, երկրի տնտեսության ճյուղային առանձնահատկությունների ընդհանուր փոփոխություններով պայմանավորված, տեղի էին ունենում որոշակի փոխակերպումներ: Գյուղատնտեսության վարման ավանդական եղանակները և գործիքները իրենց տեղը զիջում էին ժամանակակից միջոցներին: Գյուղատնտեսության մեջ տեղի էին ունենում նոր, մինչ այդ գոյություն չունեցող ճյուղերի առաջացում, ինչպիսիք էին, օրինակ, կաթնատու անասնապահությունը, դեկորատիվ ծաղկաբուծությունը և այլն: Կենցաղի և նյութական մշակույթի առավել մասնավոր հատվածում, տնտեսական և տեխնոլոգիական առաջընթացով պայմանավորված փոփոխություններից բացի, կենցաղում և մշակույթի այլ բնագավառներում կարևոր նշանակություն էին ստանում արևմտյան և ավանդական-ճապոնական մշակութային համակարգերի միջև ակտիվ շփումների և փոխներգործության արդյունքում առաջացող փոփոխությունները:

Հարուստ ազգագրական նյութի վրա Արությունովին հաջողվեց ապացուցել, որ նոր, խորթ մշակութային համակարգը և նրա տարրերը առավել մեծ հնարավորություն ունեն տեղայնացվելու, յուրացվելու, եթե դրանք հարմարեցվում են տեղական մշակույթի տրամաբանությանը և սինթեզվում են նրա հետ: Օրինակ, երբ, ի տարբերություն մշակութային խոր արմատներ ունեցող ավանդական հատակից բարձրացված հարթ մակերևույթի վրա նստելու սովորության, ճապոնական կենցաղ սկսեց ներթափանցել աթոռը, այն կամաց-կամաց փոխեց ճապոնացիների նստելու սովորույթը: Այսպես, հետպատերազմյան շրջանում, երբ առաջացավ կենցաղի այնպիսի մի նոր ձև, ինչպիսին հասարակական տրանսպորտն է, չնայած նստատեղերը աթոռային էին, սակայն ճապոնական ավանդական կենցաղի ազդեցությամբ գնացքի վագոններում և հասարակական տրանսպորտի այլ միջոցներում առաջ եկան հանգստանալու համար նախատեսված «տատամիներ», որոնք, լինելով հատակից մի փոքր բարձր,

նախատեսված էին հանգստի համար: Կամ աթոռների և նստատեղերի ներքևում դրվում էին ոտքերը հանգստացնելու համար նախատեսված հատուկ հարմարանքներ, ինչը ևս սերվում է ավանդական մշակութային կենցաղից: Իհարկե, հետագայում մշակութային այս ինքնատիպ սինթեզը զարգացավ, որի արդյունքում այն ամբողջությամբ կորցրեց բնորոշ ճապոնական տարրերը, ինչն այսօր պահպանվել է միայն հազվադեպ՝ նավային տրանսպորտում:

Շատ դեպքերում, երբ զարգացմանը զուգահեռ հասարակական պահանջը կտրուկ փոխվում է, նույնքան կտրուկ փոխվում են նաև այդ պահանջմունքները բավարարելու ձևերը, որոնք գրեթե միշտ ներմուծվում են որպես պատրաստի լուծումներ և այս դեպքում ավանդական մշակույթը քիչ, եթե չասենք աննշան հնարավորություն ունի փոխազդելու փոխառյալ մշակույթի վրա: Այսպես, նման երևույթները նկատելի էին նաև հետպատերազմյան Ճապոնիայում, երբ առանձին, նախկինում մշակութային առանձնահատկությունների տեսանկյունից մեծ կարևորություն ունեցող առարկաների, երևույթների նկատմամբ պահանջի վերացումը (օրինակ՝ ավանդական սանրվածքների, ծխամորճերի և այլն) բերում էին նաև գործունեության առանձին տեսակների վերացման և սրանց փոխարեն հասարակական կյանք էին ներխուժում ամբողջովին նոր՝ պատրաստի մշակութային երևույթներ և տարրեր, ինչպես օրինակ՝ թերթավաճառությունը կամ վարսավիրությունը:

Հասարակական նոր պահանջմունքներին համաձայն կենցաղային երևույթների և առարկաների արդիականացումը պարտադիր չէ, որ ընթանա կա՛մ նորի յուրացման, կա՛մ ավանդականի և նորի սինթեզի ճանապարհով: Այն կարող է ընդունել նաև ավանդականի տեխնիկական կատարելագործման ճանապարհը: Որպես արդիականացման նման օրինակներ կարող են ծառայել ածխայինի փոխարեն էլեկտրական տաքացուցիչ տարրերով աշխատող «օկիգոտացուն» կամ ավանդաբար փայտով տաքացվող «ֆուռո» վաննաների տաքացումը գազով: Անգեն աչքով նույնիսկ տեսանելի է, որ ճապոնական քաղաքացու կենցաղում առկա է ավանդականի և փոխառյալի խաղաղ համագոյակցություն, փոխներթափանցում և փոխազդեցություն: Չնայած սա բնորոշ է բոլոր մշակութային փոխշփումներին,

աշխարհի որ ծայրում էլ այն լինի, սակայն ճապոնական մշակութային սինթեզի առանձնահատկությունը կարելի է բնութագրել ներդաշնակության բարձր աստիճանով:

Ինչպես նշվեց, ժամանակակից՝ հատուկ ինտենսիվության գլոբալացման պայմաններում ճապոնական մշակույթը հանդես է գալիս ոչ միայն սպառողի, այլ նաև մշակութային արժեքներ արտադրողի ու մատակարարի դերում: Սա հատկապես առավել ուշագրավ է դրսևորվում ճարտարապետության, կենցաղի, արվեստի և խոհանոցի բնագավառում: Ճապոնական շատ բնորոշ մշակութային գծեր գնալով ավելի մեծ տարածում են ստանում Արևմուտքում: Բացի ճարտարապետական լուծումներից և տան ինտերյերի ձևավորումից, այն դրսևորվում է նաև դեկորատիվ զարդարանքների, այգիների, հատկապես ձմեռային այգիների ձևավորման և այլ հարցերում: Ճապոնական մշակույթի մաս կազմող բազմաթիվ հանրահայտ դրսևորումների մասին խոսելիս, բավական է նշել ճապոնական սուշիի ֆենոմենը, որը դարձել է գլոբալ մշակույթի անքակտելի բաղադրիչ: Նույնպիսի վառ օրինակ է աշխարհի գրեթե բոլոր երկրներում ճապոնական արտադրության տեխնիկայի որակի նկատմամբ տասնամյակներ շարունակ առկա բացարձակ վստահությունը կամ այլ կերպ ասած՝ սպառողների անսահման վստահությունը «Made in Japan» պիտակի հանդեպ:

Գլոբալացման հետևանքով մշակութային առանձին բնորոշ գծեր կարող են ձեռք բերել էթնիկ (բնութագրական որևէ էթնոսի), սուբէթնիկ (բնութագրական էթնոսի մի մասին՝ լոկալ կամ սոցիալական) և վերէթնիկ (բնութագրական մի քանի էթնոսների միաժամանակ) որակներ: Վերջինի դեպքում վերէթնիկ մշակույթը կարելի է բաժանել տարածաշրջանային վերէթնիկ մշակույթների, երբ տվյալ մշակույթը բնութագրական է աշխարհագրորեն և էթնիկ առումով մոտ կանգնած էթնոսների և վերէթնիկ-միջազգային, երբ տվյալ մշակույթը հավասարապես ընդունելի և կիրառելի է տարբեր ծագում, էթնիկ պատմություն և աշխարհագրական դիրք ունեցող էթնոսների համար: Անգամ պայմանականորեն կոչված վերէթնիկ-միջազգային մշակույթը չի կարող բնութագրական լինել ողջ մարդկությանը. այն հատուկ է աշխարհագրական կամ տնտեսական

զարգացածության յուրահատուկ տարածականությանը, իսկ իր արմատներով ձգվում-կապվում է առանձին էթնիկ մշակույթների հետ: Այլ կերպ ասած՝ մշակույթը ինքնին էթնիկ է, ինչում և կայանում է ազգաբանության հիմնական մեկնակետը: Յուրաքանչյուր մշակույթ կամ մշակութային առանձին տարր, թեև ամենալայն ընդունելություն և կիրառություն է գտնում տարբեր էթնոսների կողմից, այնուամենայնիվ, այն իր հիմքում մնում է լոկալ, էթնիկ:

Մշակույթի գլոբալացումը, անշուշտ, դրական երևույթ է: Այն չպետք է դիտարկել որպես ժամանակային հստակ սահմաններ ունեցող մշակութային մի գործընթաց, երբ այն սկսվել է մի կետից և մեկ այլ կետում էլ պետք է ավարտվի: Մշակութային գլոբալացման կամ համաշխարհայնացման գործընթացները թատերաբեմ են իջել ամենատարրական մակարդակներում ինֆորմացիոն հոսքերի մատչելիության աճին զուգահեռ, երբ առաջացել է մշակույթն ինքը: Հետևաբար, այն կարող է դադարել միայն, երբ վերանա մշակույթը, ասել է թե՛ մարդը: Ճապոնիայի կենցաղից բերված օրինակները ցույց են տալիս, որ յուրաքանչյուր էթնիկ մշակույթ փոխշփման ժամանակ փոխանցում է որոշ մշակութային չափումներ և շերտեր, որոնք հետագայում գլոբալացվում են, ինչն էլ իր հերթին տեղայնացվում է տարբեր լոկալ մշակույթներում՝ տեղական առանձնահատկություններին համապատասխան:

Էթնոսի մշակույթում և էթնիկ հոգեբանության մեջբազմալային, կայուն մի շարք առանձնահատկություններին զուգահեռ, առկա են էթնիկ ինքնության շատ գծեր, որոնք պատմամշակութային այս կամ այն գործոնների ազդեցությամբ ենթարկվում են փոփոխությունների: Կարելի է բերել շատ օրինակներ, երբ սոցիալ-տնտեսական և մշակութային-ինֆորմացիոն դաշտերի փոփոխության, ընդարձակման կամ նեղացման հետևանքով տարբեր էթնոսների հոգեբանությունից անհետացել կամ փոխակերպվել են տարրեր, գծեր, որոնք տվյալ էթնոսի համար կարող են դիտարկվել նույնիսկ իբրև առանցքային և կենտրոնական:

Օրինակ, հետպատերազմյան Ճապոնիայում, երկրի սոցիալ-տնտեսական բարգավաճմանը զուգահեռ, լրջորեն դրվում էր «վերականգնման» կամ

«ճապոնականացման» ուսումնական կարճաժամկետ ծրագրեր ունենալու խնդիրը՝ նախկինում Ճապոնիայից հեռացած ճապոնացիների հայրենիք վերադառնալուց հետո, կամ պաշտոնական ծառայությունը արտասահմանում որոշ ժամանակ անցկացնելուց հետո ճապոնական հասարակության մշակութային օրենքներով ապրելու և համապատասխան վարքագիծը վերականգնելու համար: Ոչ առանց հիմքի կարծում են, որ այդ ժամանակահատվածում ճապոնացիներն այնքան են հեռացել ապրելու ճապոնական ձևից, որ միայն վերականգնողական ուսուցման դասընթացների միջոցով էր հնարավոր այն վերականգնել:

Մշակութային խաչասերումների, փոխազդեցությունների վերաբերյալ գրականության մեջ ֆուտուրոլոգիական բնույթի աշխատությունների պակաս նույնպես չի զգացվում: Ելնելով այն չհիմնավորված թեզից, որ էթնիկ և ձևավորվող էթնոքաղաքական ժամանակակից մեծ հանրույթները միևնույն ժամանակ միտում ունեն դառնալու նաև պոպուլյացիոն հանրույթներ, և որ մոտ կամ հեռու ապագայում չի բացառվում պետական սահմանների և պետականությունների վերացումն ընդհանրապես, ապա միևնույն է, խիստ թերարժեք է այն պնդումը, թե ապագայում երկրագնդի բնակիչները կունենան մարդաբանական նույն տիպը, կկիսեն մեկ համընդհանուր գլոբալ մշակույթ և կխոսեն մեկ ընդհանուր լեզվով: Իհարկե, համաշխարհային հաղորդակցության մեկ համընդհանուր լեզու արդեն իսկ ձևավորվում է, դա անգլերենն է, ինչն էլ ավելի է խորանում ինֆորմացիոն տեխնոլոգիաների և համացանցի մատչելիության աստիճանի բարձրացմամբ, ինչպես, կարելի է պնդել, որ արդեն ձևավորվել է քաղաքային նյութական մշակույթի և վարքագծի կանոնների համաշխարհային միասնական համակարգ, թեև վերջինս չի նշանակում, որ բացառվում են դրա տեղական առանձնահատկություններն ու տարբերությունները: Ինչպես ժամանակին, Թոմաս Մորը, ելնելով իր ժամանակի Եվրոպայի տնտեսական հնարավորություններից, կարծում էր, որ սոցիալիստական հասարակությունում բոլորը պետք է հագնեն միևնույն, ընդ որում, բավականին կոպիտ հագուստը, այնպես էլ, ժամանակակից շատ հետազոտողներ, տրվելով աբստրակցիային, ասում են գրեթե նույնը լեզվի և մշակույթի մասին: Բայց, միևնույն ժամանակ, ինչպես Ճապոնիայի գլոբալացման և

միջազգայնացման օրինակն է ցույց տալիս, այսպես կոչված երկմշակութայնությունը՝ տարբեր ծագում և խորքային տարբեր մեկնակետեր ունեցող տարբեր մշակույթները հաջողությամբ համագոյակցում են, ապրում են զուգահեռ, գտնվելով փոխադարձ ազդեցության և փոխհարստացման անվերջ գործընթացում: Այդ երկմշակութայնությունը ինչպես Ճապոնիայում այնպես էլ աշխարհի շատ այլ հասարակություններում ինչ-որ անցումային իրավիճակ չէ, որը կարճ ժամանակում տանելու է միասեռ մշակույթի ստեղծմանը: Դրա համար շատ ավելի երկար ժամանակ է անհրաժեշտ: Նույն դատողությունները կարելի է հաջողությամբ պրոյեկտել նաև բիլինգվիզմի և մուլտիլինգվիզմի երևույթների վրա, երբ, ինչպես ցույց է տվել Ս. Արությունովը Պարագվայի և Լյուքսեմբուրգի օրինակով, վերջիններս չպետք է պարտադիր դիտվեն որպես միալեզվության տանող անցումային իրավիճակ և գործընթաց: Փորձը ցույց է տալիս, որ դա նորմալ գոյակցության տարբերակ է, որը, ընդ որում, գնալով ավելի տարածված է դառնում՝ գլոբալացմանի ինտենսիվության աճին զուգընթաց:

Ճապոնացիների՝ կրթության նկատմամբ ունեցած յուրահատուկ, շատ գծերով հայերի հետ զուգահեռվող բնավորության վկայությունն է նաև ճապոնական համեմատաբար սովորաթիվ գաղութի պատմությունը Բրազիլիայում, որտեղ կրթական գործի կազմակերպման հարցերում իրենց ցուցաբերած հատուկ հետաքրքրության համար Բրազիլիայում տարածված է ասույթ, թե «բրազիլացիները, բնակություն հաստատելով նոր վայրում, կառուցում են եկեղեցի, իսկ ճապոնացիները՝ դպրոց»: Օրինակ, Բրազիլիայում ճապոնական սովորաթիվ համայնքի ազգաբանական ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ չնայած մարդաբանական և մշակութային ընդգծված տարբերություններին, շատ բրազիլաբնակ ճապոնացիների կամ նիսեյների մոտ էթնիկ ինքնագիտակցությունը երկակի է, և գործում է «ոգով՝ ճապոնացի, մտքով՝ բրազիլացի» ձևակերպումը:

Գլոբալ կամ համաշխարհային, կամ որ ավելի բնութագրական կլինի ասել՝ գլոբալ արդյունաբերական-քաղաքային մշակույթի հարստացումը տարբեր ավանդական մշակույթների հաշվին շարունակական գործընթաց է, և չպետք է երբեք սպասել, որ մի օր այդ գործընթացը կդադարի երկկողմանի բնույթ

ունենալուց: Օրինակ, Հարավային Ամերիկայի մի քանի երկրների համար ավանդական տարազ համարվող պոնչոն 1970-ական թվականներին. ներխուժեց եվրոպական քաղաքային մշակույթ և դարձավ նրա բնութագրական բաղկացուցիչը: Ճապոնիայի նյութի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ առաջիկայում ևս, ձևավորվող գլոբալ մշակույթի համար որպես ակունք և սնուցող արմատ, հանդես են գալու տարբեր էթնիկ մշակույթներ, և այս գործընթացը լինելու է շարունակական, ինչպես այն եղել է և պատմության ողջ ընթացքում: Որպես օրինակ՝ կարելի է բերել նաև ջազը, որը հիմքում լինելով աֆրիկյան, ներգաղթողների հետ միասին ներթափանցեց ամերիկյան մայրցամաք, տեղայնացվեց և այժմ հանդես է գալիս որպես ամերիկյան գլոբալ մշակույթի կարևոր տարր:

Այս գործընթացների ուսումնասիրությունը բերում է նաև մեկ այլ կարևոր հետևության, որ դրանց ընդգրկումների և ինֆորմացիոն հոսքերի ու ցանցերի բազմաճյուղավորմանն ու ինտենսիվացմանը զուգահեռ, ձևավորվող գլոբալ մշակույթը դառնում է փոքր ժողովուրդների համար անկառավարելի և կամքից դուրս գործընթացներ, երբ այդ գործընթացների վրա իրական ազդեցության հնարավորությունները բավականին ցածր են, եթե չասենք, որ իրականում, խորքային առումով, բացակայում են: Այստեղից էլ հետևում է, որ ժամանակակից, փոքր շուկա և սահմանափակ սպառողներ ունեցող հասարակությունների, երկրների, ազգերի ու պետությունների համար «կողմ եք, թե՛ դեմ գլոբալացմանը» հարցադրումները դառնում են ավելի շատ պատասխան ոեակցիա էթնոմշակութային դիմագծի պարտադրված փոփոխություններից ածանցյալ հավաքական մտահոգություններին, հավաքական ինքնության մեջ տեղաշարժեր հարուցող իրողություններին ու գործոններին: Ճապոնական նյութը ևս ապացուցում է, որ գլոբալացումը երկկողմ գործընթաց է, ինչը մշտապես բնութագրական է եղել մարդկությանը և այստեղ փոքր ժողովուրդների համար անհանգստանալու ոչինչ չկա, քանզի նրանցից քիչ բան է կախված: Ճապոնիայի օրինակը նաև հուշում է, որ այն ժողովուրդները, որոնք ձևավորվող գլոբալ մշակույթի ճարտարապետության մեջ ներդրում են ավելի շատ շաղախ և ցեմենտ, այնքան ավելի մեծ

հնարավորություններ ունեն ինքնության և մշակութային սեփական կերպի պահպանման ու տարածման համար: Սա օբյեկտիվ գործընթաց է, այն սկսվել է մարդկության ծագմանը զուգահեռ, և նման խնդիրների քաղաքականացումը առնչություն չունի իրական, խորքային մշակութային գործընթացների հետ:

Միջազգայնացման հաջորդ կարևոր գործոնը մասնագիտական վերերկրյա ասոցիացիաների գործունեության ակտիվացումն է, երբ ձևավորվում են ակտիվ համաշխարհային ընդգրկման «համքարություններ», հաճախակի են դառնում միջազգային քննարկումները, սիմպոզիումները, հավաքները և այլն: Ցուցադրություններ, միջազգային փառատոներ, կրթական փոխանակման ծրագրեր, կառավարական և մասնավոր միջոցներից գոյացած տարբեր հիմնադրամների կողմից իրականացող ծրագրերի ինտենսիվացում և այլն: Այս ամենը ևս նպաստում է մշակույթների երկխոսությանը և հանդիսանում է գլոբալ մշակույթի ձևավորմանը նպաստող կարևոր գործոն: Նաև այդ գործընթացի շնորհիվ արևմտյան և ավանդական մշակույթները մտնում են փոխներթափանցման և սինթեզի մեջ: Եվրոպական փողկապը կամ բաճկոնը Ինդոնեզիայում տոնական տարազի մի մասն է կազմում, մինչդեռ կառավարման ճապոնական համակարգը տեղայնացվում է գերմանական կամ նորգելանդական ընկերություններում՝ դրանց աշխատակիցների կարիքներին համապատասխան: Այս առումով, գլոբալ և էթնիկ մշակույթի նմանատիպ փոխներթափանցումն ընդգրկում է մշակույթի գրեթե բոլոր բնագավառները՝ կենսապահովման, հումանիտար և սոցիոնորմատիվային:

Ամփոփելով՝ կարող ենք նշել, որ Ճապոնիայի հետպատերազմյան արդիականացումն իր հերթին որոշակի հակադարձ ազդեցություն է ունեցել ճապոնացիների էթնիկ ինքնության հետագա փոխակերպումների հարցում, ինչը շարունակական և անընդհատ գործընթաց է՝ չի սկսվում կոնկրետ մի կետից և չի ավարտվում կոնկրետ մի կետում:

Արդիականացման և էթնիկ ինքնության փոխառնչության խնդիրները մասնագիտական հետազոտության կարևոր նյութ են էթնիկ ինքնության ճգնաժամ

ապրող, զարգացման հարացույցի առջև կանգնած բոլոր երկրների ու հասարակությունների համար:

Նիհոնձինոնի և Նիհոնբունկաոնի՝ որպես արդիականացման՝ ճապոնացիների էթնիկ ինքնության վրա ունեցած հակադարձ ազդեցության համակողմանի ու բազմաշերտ վերլուծությունը վկայում է, որ հետպատերազմյան ճապոնիայի տնտեսական, քաղաքական ու հանրային կյանքի, ըստ էության, հեղափոխական առաջընթացն իր հերթին բերել է սեփական մշակութային առանձնահատկությունների վերանայման ու վերարժեևորման լայն հասարակական պահանջի, իսկ վերջինիս արդյունքում նաև ճապոնացիների էթնիկ ինքնության որոշակի փոխակերպումների՝ նահանջի մղելով հետպատերազմյան թերարժեքության ախտանիշը:

Կարող ենք եզրակացնել, որ գլոբալացման ներկայիս գործընթացները ևս, ինչը ճապոնական նյութի հիման վրա կարելի է բնութագրել որպես հատուկ ինտենսիվության գլոբալացում, իրենց վրա կրում են հետպատերազմյան արդիականացման՝ էթնիկ ինքնության վրա ունեցած հակադարձ ազդեցությունը: Ճապոնական մշակույթի և կենցաղի քննարկված օրինակները դրա ապացույցն են: Նման պնդումը փաստվում է նաև այն ապացույցի իրողությամբ, որ ժամանակակից, հատուկ ինտենսիվության գլոբալացման գործընթացներում ճապոնական հասարակությունը հանդես է գալիս ոչ միայն որպես ձևավորվող համընդհանրական զանգվածային մշակույթի սպառող, այլև որպես այդ գործընթացների ինտենսիվ սնուցող և մատակարար, ինչն իր հերթին էական ազդեցություն է թողնում ճապոնական հասարակության արժեհամակարգային ու էթնոմշակութային կերպափոխումների վրա:

1. Հովհաննիսյան Ն., Կարապետյան Ռ., Ամիրխանյան Մ., Հայաստան-Ճապոնիա, Զանգակ 97, Երևան, 2005:
2. Арутюнов С. А., Старые и новые боги Японии, Москва, Наука, 1968.
3. Арутюнов С.А., Народы и культуры: Развитие и взаимодействие, Москва, 1989.
4. Библиография Японии: Литература изданная в Советском Союзе на русском языке с 1917 по 1958 г., Москва, Издательство Восточной Литературы, 1960.
5. Библиография Японии: Литература изданная в Советском Союзе на русском языке с 1734 по 1917 г., Москва, Наука, 1965.
6. Библиография Японии: Литература изданная в Советском Союзе на русском языке с 1959 по 1979 г., Москва, Издательство Восточной Литературы, 1984.
7. Бок Зи Коу, Экономика Японии: Какая Она, Москва, Экономика, 2000.
8. Саркисов К.О., Предисловие в книге Сакани Т. “Что такое Япония?”, Москва, 1992.
9. Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, New York, Verso, 1991.
10. Arutyunov, Sergei. Specific Features and Approaches in the Study of Japanese Society and Culture in the Soviet School of Orientology, Othernesses of Japan, Munich, 1992, pp. 259-269.
11. Askew, David. Ogumi Eiji and the Construction of the Modern Japanese National Identity, Social Science Japan Journal, v. 4, no. 1, 2001.
12. Ayal, E. Value Systems and Economic Development in Japan and Thailand, Journal of Social Issues, vol. 19, N 1, 1963.
13. Barth, Fredrik. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference, Boston, Little, Brown and Co., 1969.
14. Bellah, Robert. Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan, Glencoe, 1957.
15. Bellah, Robert. Imagining Japan: The Japanese tradition and its modern interpretation, Berkeley: University of California Press, 2003.
16. Benedict, Ruth. The Chrysanthemum and the Sword, Boston, Houghton Mifflin, 1946.
17. Berg, Bruce. Qualitative Research Methods for the Social Sciences, Boston, 1989.
18. Bergstrom, Joachim. Me and My Nation: National Identity, Group Narcissism, and Historical Discourses in the Wake of Crisis in Japan, Lund, Psykologexamensuppsats, Institutionen fur Psykologi av Lund Universitet, v. 3. no. 15, 2001.
19. Berry, T. Approaches to Asian Civilizations, New York-London, 1964.
20. Befu, Harumi. The Theory of Japanese Culture as an Ideology, Tokyo, 1987.
21. Befu, H., Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron. Trans Pacific Pres, 2001.
22. Brown, William. Japanese Management: The Cultural Background, in T. S. Lebra and W. P. Lebra (eds.) Japanese Culture and Behaviour, Honolulu, University of Hawaii Press, 1974.

23. Catarina Ferrecchia. "Nationalism in Japanese Education: Pre- and Post-World War II" Illuminate, 2022.
24. Eisenstadt, Shmuel. Japanese Civilization: A Comparative View, Chicago and London, Chicago University Press, 1996.
25. Dale, Peter. The Myth of Japanese Uniqueness, London, Routledge, 1986.
26. De Vos, George. Socialization for Achievement: Essays on the Cultural Psychology of the Japanese, Berkeley: University of California Press, 1973.
27. Dore, R. City Life in Japan, London, Routledge, 1958.
28. Dore, Roland. Education in Tokugawa Japan, Berkeley, University of California Press, 1984.
29. Eckstein, A.J. "Swings of Inferiority and Superiority: Japan's National Identity", 1999.
30. Eriksen, Thomas. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives, London, Boulder, Colorado, Pluto Press, 1993.
31. Eshun, Hamaguchi. The Japanese Disease or Japanization? The Japan Echo, 1981, v. 8, no. 2.
32. Fukuoka, Yasunori. Who are the Japanese? trans. Ross Mauer ed. by Victoria Clayton, Japanese Studies Centre, Translation Series, no. 1, 1997.
33. Gavin, Masako. Nihon Fukeiron (Japanese Landscape): Nationalistic or Imperialistic? Japan Forum, v. 12, no. 2, 2000.
34. Gaoette, Nicole. Frustrated Japanese Revise Past, Christian Science Monitor, June 22, 1998.
35. Gerald, Curtis. The Japanese Way of Politics, New York, Columbia University Press, 1988.
36. Gellner, Ernest. Thought and Change, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
37. Gellner, Ernest. Nations and Nationalism, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
38. Godement, Francois. The New Asian Renaissance, London, New York, Routledge, 1997.
39. Gordon, Andrew. A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present, Oxford, Oxford University Press, 1996.
40. Ishihara, Shiro. Beyond Paradoxology, Japan Review, 2000, no. 12.
41. Harumi, Befu. Civilization and Culture: Japan in Search of Identity, Japanese Civilization in the Modern World, Senri Ethnological Studies, v. 16, 1984.
42. Hirashi, Naoaki. Ogyu Sorai's Confucianism: An Analysis of its Modern Nature, Annals of the Institute of Social Sciences, no. 4, Tokyo, 1986.
43. Hiroshi, Minami. Nihonjin no shinri to seikatsu, Psychology and Life of the Japanese, Tokyo, 1980.
44. Honda, Katsuichi. The Nanking Massacre: A Japanese Journalist Confronts Japan's National Shame, (Originally published in Japanese on 1987 by Asahi Shimbun Publishing Co.) English version translated by Karen Sandness, Armonk, M. E. Sharpe, 1999.
45. Horsley, William and Buckley, Roger. Nippon: New Superpower - Japan Since 1945, London, BBC Books, 1990.
46. Hobsbawm, Eric. Nations and Nationalism since 1780, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

47. Itoh, Mayumi. *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan*, New York, St. Martin's Press, 2000.
48. *Japanese National Character*, Committee of Study of National Character at the Institute of Mathematical Statistics of Japan, vol. 4, Tokyo, 1982.
49. Johnson, Chalmers. *MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925- 1975*, Stanford, Stanford University Press, 1982.
50. Jo M., *Japanese Traditional Values and Industrialization*, *International Social Science Review*, v. 62, no. 1, 1987.
51. Kimura, Hiroshi. *Japan as a Model for Russia*, *Japan Review*, 2000, no. 12.
52. Kawai, Hayao. *Japan's Self-Image: What distinguishes the Japanese?*, *Japan Review of International Affairs*, 1998, v. 12, no. 2.
53. Kawai, Hayao. *Japan's Self-Image: What distinguishes the Japanese?*, *Japan Review of International Affairs*, 1998, v. 12, no. 2.
54. Kawamura, Nozomu. *Some Arguments on Theories of Japanese Culture*, Tokyo, Ningen-no Kagakusha, 1982.
55. Kiichi Fujiwara. *History and Nationalism*, *Japan Echo*, 2001, v. 28, no. 4.
56. Kvale, Steinar. *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, California, Sage Publications, Inc., 1996.
57. Kosaka, Masataka. *A History of Postwar Japan*, Tokyo, 1972.
58. Kuwabara, Takeo. *Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture*, Tokyo, 1983.
59. Lie, John. *Multiethnic Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
60. Lipset, Seymour, *Tradition and Modernity in Japan and the United States*, *International House of Japan Bulletin*, Tokyo, 1987, v. 7, no. 1.
61. Mayumi, Itoh. *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan*, New York, St. Martin's Press, 2000.
62. Maraini, Fosco. *Meeting with Japan*, New York, Viking Press, 1960.
63. Masakazu Yamazaki, "The Impact of Japanese Culture on Management" in "The Management Challenge: Japanese Views" edited by Thurow L.C. Cambridge, 1985.
64. Mitchell, Peter. *Roots of the Modernization Experience in Japan*, *Journal of Asian and African Studies*, v. 10, no. 3/4, 1975.
65. Mitchell, J. *The Westernization of Japan Under U.S. Occupation, 1945–52*, 2019.
66. Mitsubishi Corporation. *Japanese Business Glossary/Nihonjingo*, Tokyo, Kōdansha, 1983.
67. McCormack, Gavan. *The Emptiness of Japanese Affluence*, Armonk, New York, M.E Sharpe, 1996.
68. Moeran, Brian. *Individual, Group and Seishin: Japan's Internal Cultural Debate*, in T. S. Lebra and W. P. Lebra (eds.) *Japanese Culture and Behaviour*. Revised Edition, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1986.
69. Mouer, Ross & Sugimoto, Yoshio. *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*, *Social Analysis*, 1980, v. 5/6.
70. Naioto, Kanji. *Religion and Economic Logics*, Tokyo, 1941.
71. Nakane, Chie. *Japanese Society*, Berkeley, University of California Press, 1970.

72. Nippon Steel Corporation, Personnel Development Office, Nippon: Land and its People, 2nd ed., Tokyo, Gakuseisha, 1984.
73. Nishio, Kanji. Japan's Parallel Path to Modernity, Japan Echo, v. 10, no. 1, Tokyo 1983.
74. Noboru, Inamoto. Japanese and Americans, Tokyo, 1975.
75. Nobuhiro, Nagashima. A reversed world: or is it?, Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies, Faber and Faber, 1973.
76. Oguro, Tutsuo. Die Ratselhafte Nation: Mentalitet und Denkweise der Japaner, Poller, 1988.
77. Organski A. F. K. and Kugler Jacek. The Costs of Major Wars: The Phoenix Factor, The American Political Science Review, 1997, v. 71.
78. Ozaki, Shigeo. Americans and Japanese, Tokyo, Kodansha, 1980.
79. Ozaki, Shigeo. Groupism and Japanese Economic Growth, The 19th Edward Shann Memorial Lecture in Economics Delivered at the University of Western Australia, 14 October 1980, Nedlands, 1980.
80. Reichardt Charles and Cook Thomas, Qualitative and Quantitative Methods in Evaluation Research, Beverly Hills - London: Sage Publications, 1979.
81. Reischauer, Edwin. The Japanese Today: Change and Continuity, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1987.
82. Robertson, Jennifer. Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City, Berkeley, University of California Press, 1991.
83. Ryokichi, Hirono. Sustaining Economic Development in East Asia: Lessons of the Japanese Approach, Japan Review of International Affairs, v. 11, no. 1, 1997.
84. Sanichiro, Mizushima. Cultural and Social Background of the Rapid Modernization of Japan, Proceedings of the American Philosophical Society, Philadelphia, v., 123, no. 3, 1979.
85. Sasaki, Masamichi. Globalization and National Identity in Japan, International Journal of Japanese Sociology, 2004, no. 13.
86. Seraphim, F., War Memory and Social Politics in Japan, 1945–2005. Harvard University Press, 2006.
87. Schneider Linda and Dilverman Arnold, Global Sociology: Introducing Five Contemporary Societies, WCB/McGraw-Hill, 1997.
88. Seton-Watson, Hugh. Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism, London, Methuen, 1977.
89. Shrine, Yasukuni. <http://www.yasukuni.or.jp>.
90. Smith, Dennis Japan since 1945: The Rise of an Economic Superpower, London, MacMillan Press, 1995.
91. Smith, Anthony. Ethnicity and Nationalism, Leiden, New York, E.J. Brill, 1992.
92. Smith, Anthony. National Identity, Reno, University of Nevada Press, 1991.
93. Starkweather, S. "Cosmopolitan in Form, Nationalist in Content: Japanese National Identity" Macksey Journal, 2022.
94. Stockwin, J. Dictionary of Modern Politics of Japan, London, Routledge, 2003.
95. Taiyō Kōbe Bank, Nipponjin/The Scriptable Japanese, Tokyo, Gakuseisha, 1988.

96. Takashi Yoshida, "A Battle over History in Japan, The Nanking Massacre in History and Historiography", Joshua Fogel (eds.), Berkeley, University of California Press, 2000.
97. Tamotsu, Aoki. *The Transformation of the Theories of Japanese Culture: Culture and Identity in Postwar Japan*, Tokyo, 1990.
98. Tsuneo, Iida. *On the Egalitarian Aspects of the Japanese Economy and Society*, Japan Review, v. 3, 1992.
99. Vogel, Ezra. *Japan as Number One: Lessons for America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
100. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner, 1958.
101. van Wolferen, Karel. *The Enigma of Japanese Power*, New York, Knopf, 1989.
102. Yano, Christine, *Distant Homelands: Nation as a Place in Japanese Popular Song*, in K. Yoshino (ed.) *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*, Curzon, Richmond, Surrey, 1999.
103. Yoshida, Kazuo. *How to View Japanese Style Management*, *The Japanese Economy*, v. 25, no. 4, 1997.
104. Yoshino, Kosaku. *Japan's Nationalism in a Marketplace Perspective*, in K. Yoshino (ed.) *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*, Curzon, Richmond, Surrey, 1999.
105. Yoshimura, Noboru and Anderson, Philip. *Inside the Kaisha: Demystifying Japanese Business Behaviors*, Harvard Business School Press, 1997.

«ԼՈՒՅՍ հիմնադրամ» գրառմամբ հրապարակված նյութը պաշտպանված է ՀՀ օրենսդրությամբ և միջազգային համաձայնագրերով: Հրապարակված նյութի բոլոր իրավունքների բացառիկ իրավատերերը «ԼՈՒՅՍ» հիմնադրամն է:

Նյութի ամբողջական կամ դրանից քաղվածքների վերարտադրումը թույլատրվում է իրականացնել միայն «ԼՈՒՅՍ հիմնադրամ» գրառման և համապատասխան [ակտիվ հղման](#) տեղադրման պայմանով՝ պահպանելով «ԼՈՒՅՍ» հիմնադրամին պատկանող նյութերի օգտագործման կարգը: