

UDC 94(520):297

## PAN-ASIANISM AND THE IMAGE OF ISLAM IN JAPAN FROM THE SECOND HALF OF THE 19<sup>TH</sup> TO THE 21<sup>ST</sup> CENTURY<sup>1</sup>

*Oleksandra Bibik*

PhD Student (Philosophy)

Vasyl Stus Donetsk National University

21, 600-richchya Str., Vinnytsia, 21021, Ukraine

[aleks.7.pad@gmail.com](mailto:aleks.7.pad@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-6610-852X

The article is devoted to the analysis of the formation of the image of Islam in Japan during the period from the second half of the 19<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> century. The image of Islam is considered on the basis of research publications, translations and philosophical works of Japanese Muslims and followers of the Pan-Asian ideology (including the texts of Okawa Shumei, Tanaka Ippei, Ariga Bunpachiro, Wakabayashi Han, Izutsu Toshihiko). The article provides the first analysis of the latest translation of the Quran into Japanese, completed by Mizutani Makoto and Sugimoto Kyoichiro in 2019. The modern image of Islam in Japan is considered through memoirs of Japanese Muslims and collections of interviews with the Japanese Muslim community. An additional source of research of the media image of Islam in Japan was the first manga by Hamed Nuri on Islam's subject called "Satoko and Nada".

The author separates three periods of formation of the image of Islam in Japan. In the first period, from the second half of the 19<sup>th</sup> to the first half of the 20<sup>th</sup> century, the sparked interest in Islam is associated with the development of Pan-Asian ideology. At this time, a positive image of Islam as a religion that can contribute to the implementation of the Pan-Asian project and the fight against the West is being formed. Starting from the second half of the 20<sup>th</sup> century and until the beginning of the 21<sup>st</sup> century, Islam began to be perceived as one of the foreign religions, which has no essential connection with Japanese culture. Since 11 September 2011, a gradual transformation of the image of Islam can be observed. On the one hand, the image acquires negative connotations. On the other hand, the work of the Japanese Muslim community contributes to the image of Islam as a religion that is not contradicting the Japanese culture and ways of daily life.

**Keywords:** Japan, Pan-Asianism, Islam, translations of the Quran, Japanese culture

## ПАНАЗІАТИЗМ ТА ОБРАЗ ІСЛАМУ В ЯПОНІЇ ПІ ПОЛОВИНИ XIX – XXI СТ.

*О. М. Бібік*

**Вступ.** Актуальність дослідження образу ісламу в Японії полягає в необхідності з'ясування історичного фундаменту відносин цієї країни з державами ісламського світу. Політична присутність ісламських держав на міжнародній арені стає впливовішою і привертає увагу японських еліт. Тому в цьому контексті в академічному та політичному середовищі актуалізується спадок японських мусульманських інтелектуалів минулих століть. Водночас посилюється вплив медійного образу ісламу, негативні конотації якого впливають на життя мусульманської спільноти Японії.

---

© 2022 O. Bibik; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Різний релігійний фундамент та варіативні філософські засади, які перекладачі Корану японською мовою використовували для адаптації конкретних арабських філософських термінів, стали одним з основних моментів майбутнього розуміння ісламу. Іншим важливим для японців фактором у сприйнятті ісламу як нової релігії з-за кордону була паназійська ідеологія, якої дотримувались більшість японських перекладачів Корану та послідовників ісламу. Тому ґрунтовне дослідження питання історії становлення образу ісламу допоможе нам глибше зрозуміти не тільки сучасний стан цієї релігії в Японії, а і явище паназіатизму як таке.

**Становлення ісламу в Японії: коротка історична довідка.** У II половині XIX ст. поява та розвиток ісламу в Японії були тісно пов'язані з виходом країни на світову політичну арену та пошуком нових союзників і партнерів. Ключову роль у проникненні цієї релігії в країну відіграло укладання Договору про торгівлю та оборону з Османською імперією задля спільної модернізації та опору західній економічній та колоніальній експансії на Схід. Один з перших дипломатичних контактів Японії та Османської імперії зафіксований у 1878 р. Японці, які прийняли іслам під час офіційних візитів у Стамбул (наприклад, Нода Сьотаро<sup>2</sup> (яп. 野田正太郎, 1868–1904 рр.) та Ямада Торадзіро (яп. 山田寅次郎, 1866–1957 рр.)), вважаються першими японськими мусульманами [Бибік 2017].

Важливим етапом поширення ісламу в Японії були військові дії на Ляодунському півострові під час російсько-японської війни 1904–1905 рр. Японці сприймали тюркське населення на півострові як союзників у боротьбі проти Європи та Росії. Саме в цей час тюркська діаспора стає основою формування мусульманської спільноти на території Японської імперії.

Поступовому знайомству з цією релігією та поглибленню знань японців про іслам сприяють такі діячі, як-от вчений та дослідник хадисів Сарфараз Хан (1914–2009 рр., мухаддіс (араб. محدث)), спеціаліст з ісламського права Алі Ахмад аль-Джарджаві, Абдурашід Гумерович Ібрагімов (1857–1944 рр., імам мечеті в Токіо в 1938–1944 рр.), Мухаммад Баракатулла (1854–1927 рр.), Мухаммед Курбангалієв (1889–1972 рр.). Вони відвідували з лекціями Токіо та Нагасакі й сприяли посиленню зв'язку між Японією та мусульманським світом через видавничу, просвітницьку, викладацьку, журналістську та релігійну діяльність [Esenbel 2006, 88]. Зокрема, значний вплив не тільки на поширення самого ісламу, а й на формування образу цієї релігії в країні справила діяльність мусульманського активіста А.-Г. Ібрагімова. У своїх нотатках під назвою “Світ ісламу” він описує ситуацію в регіоні Східної Азії та просуває ідею звільнення мусульманських країн від західного колоніалізму. Провідну роль у цьому звільненні відводиться Японії. Характерно, що, окрім діяльності як імама, під час свого перебування в Японії в 1909 р. А.-Г. Ібрагімов знайомиться з політиками та паназійськими діячами (серед них відомі Іто Хіробумі (яп. 伊藤博文, 1841–1909 рр.), Уціда Рьохей (яп. 内田良平, 1874–1937 рр.), Тояма Міцуру (яп. 頭山満, 1855–1944 рр.), Ояма Івао (яп. 大山巖, 1842–1916 рр.)), бере участь у створенні товариства “Азійський союз” (яп. 亜細亜義会), займається видавничою діяльністю (зокрема, видає журнал “Світ ісламу: поширення ісламу в Японії”) та відвідує прес-бюро (“Кокумін сінбун” (яп. 國民新聞), “Хоці сінбун” (яп. 報知新聞), “Улфар”) [Kotatsu 2006, 276–278]. Після повернення в Японію 1933 р. “Йоміурі сінбун” (яп. 読売新聞) серед цілей діяльності А.-Г. Ібрагімова в країні зазначає налагодження контактів між Японією та мусульманськими країнами та формування вільного від західних упереджень образу ісламу [トルコ... 1933, 12]. Варто зазначити, що видавничу діяльність А.-Г. Ібрагімова сприяла знайомству тюркської мусульманської аудиторії з ісламом у Японії.

Ключовими ідеями для подальшого формування образу ісламу в Японії стали тези А.-Г. Ібрагімова щодо “японського національного духу” (яп. 大和魂), який дає змогу японцям використовувати надбання західної цивілізації за умови збереження

власної національної ідентичності. Комацу Хісао підкреслює переконання А.-Г. Ібрагімова в тому, що саме цього не вистачало Османській імперії та іншим мусульманським країнам, які в цей період страждали від західного колоніалізму [Komatsu 2006, 276]. Він наголошує на тому, що японська національна мораль та доктрина ісламу подібні між собою. Водночас головною причиною поширення ісламу в Японії називає політичну та економічну користь від союзу між Японією та мусульманськими країнами. Зокрема, А.-Г. Ібрагімов підкреслює вигоду співробітництва китайських та японських мусульман та геополітичну значимість розширення впливу мусульманського світу на Північ Африки, Східну та Південно-Східну Азію.

Мухаммед Курбангалієв, ісламський діяч, башкир, також відіграв важливу роль у становленні ісламу в Японії. Дослідниця його біографії А. Б. Юнусова стверджує, що діяльність М. Курбангалієва була спрямована на консолідацію мусульман тюркського, японського та корейського походження в контексті реалізації проекту уряду Японської імперії щодо воєнної експансії в Південно-Східну Азію та Північно-Східний Китай [Юнусова 2001, 89–90]. У період 1920–1921 рр. він знайомиться з японським дипломатом Суда Масацугу (яп. 須田正継, 1893–1964 рр.), який з 1918 р. працював перекладачем у Сибіру, а далі займався розвідувальною діяльністю та співпрацював з мусульманами Середньої Азії [小村 1988, 199]. М. Курбангалієв перебуває в Японії з 1924-го по 1938 р. і за цей час втілює проекти зі створення медресе в Токіо, будівництва мечеті, консолідації загальнояпонської мусульманської спільноти (1928 р.) та видання журналу “Японський вісник”, де він був редактором. Характерно, що в редакторській та видавничій діяльності 1930-х рр. М. Курбангалієв співпрацює з А.-Г. Ібрагімовим, який у цей час повертається до Японії.

**Причини поширення ісламу в Японії.** Діяльність мусульманських інтелектуалів періоду I половини XX ст. проходила в межах програми японського уряду з формування образу “мусульманської Японії” серед послідовників ісламу в Азійському регіоні. Цей образ, як символ мусульманської емансипації від західного колоніалізму, поширювався в межах паназійського проекту японського лідерства в Азії. С. Есенбель зазначає, що в період 1930–1940 рр. ця стратегія була реалізована через мобілізацію ісламських сил у боротьбі проти західних країн [Esenbel 2013, 1141]. Іншою стороною політики японського уряду було формування позитивного образу ісламу в самій Японії. На практичному рівні це означало сприяння держави відкриттю мечетей та ісламських центрів, проведення публічних лекцій, видання перекладів Корану, а також творів мусульманських авторів, газет та журналів на теми, пов’язані з ісламом. До 1945 р. проводилася політика підтримки мусульманських діаспор на території країн Далекого Сходу та громад Поволжя, Західного Сибіру, Туркменистану, серед яких були поширені панісламістські та антирадянські настрої. Цей феномен в історії Японської імперії дістав назву “ісламська політика” (яп. 回教政策 – “кайкьо сеісаку”).

Інститути, присвячені вивченню ісламу, з’являються в 1930-х рр. Зокрема, у 1932 р. було засновано Інститут ісламської культури (яп. イスラム文化教会), на базі якого в 1935 р. створюється Наукове товариство з вивчення ісламу (яп. イスラム学会) [川村 1987]. У 1938 р. почали виходити журнал “Ісламська сфера” та низка мусульманських газет, видання яких здійснювалося за підтримки уряду Японської імперії [Saitoh 1979]. Ключову роль у становленні специфіки розуміння японцями ісламу та у формуванні образу цієї релігії відігравали саме ті японські діячі, вчені, філософи та перекладачі Корану, публікації яких сприяли поступовій адаптації ісламу до японської культури. Процес такої адаптації передбачав пояснення термінологічного апарату іноземної релігії усталеними для японської мови поняттями у процесі перекладу Корану, біографії Мухаммада та творів мусульманських авторів.

Японська дослідниця Місава Нобуо (яп. 三 駅 伸 生), розглядаючи становлення ісламу в Японії, стверджує про два типи мусульман: “удавані мусульмани” та

“справжні мусульмани” [Misawa 2011, 122]. Під “удаваними мусульманами” розуміються японські військові та послідовники ідеології паназіатизму, які намагалися використати іслам з метою реалізації ідей японського націоналізму. Серед таких мусульман дослідниця називає насамперед Охара Такейосі (яп. 大原武慶, 1865–1933 рр.) та Ямаока Міцутаро (Котаро) (яп. 山岡光太郎, 1880–1959 рр.). До другої категорії послідовників ісламу Місава Нобуо відносить тих, “що прагнули бути справжніми мусульманами” та у своїх віруваннях тяжіли до синкретизму ісламу із синто або з буддизмом [Misawa 2011, 122–123]. У цьому контексті розглядаються погляди Танака Іппея (яп. 田中逸平, 1882–1934 рр.) та Аріга Бунпаціро (яп. 有賀文八郎, 1868–1946 рр.).

Інший погляд представляє С. Есенбель, розглядаючи вплив ісламу на розвиток японської політики та ідеології й наголошуючи, що після 1930-х років японці спиралися на “чисто політичні погляди щодо азійського пробудження” та не були зацікавлені в ісламі з релігійного погляду [Esenbel 2011]. Аналізуючи становлення паназіатизму в Японії, С. Айдін також робить акцент на тому, що азійське пробудження базується радше на історичному досвіді західної експансії, аніж на релігійному фундаменті. У нашому дослідженні обидві парадигми сприйняття ісламу в Японії розглядаються як однаково впливові фактори розвитку як ідеології паназіатизму, так і самого ісламу в Японії. Зокрема, ми стверджуємо, що використання ісламу в рамках заходів з реалізації принципів паназійської ідеології було частиною релігійного та філософського пошуку японських мусульман першої половини ХХ ст. Переклади та дослідницькі праці з ісламу в Японії цього періоду виконуються або з метою просвітництва та знайомства із західним світом, або задля пошуку союзників у сфері реалізації програм паназіатизму, що своєю чергою відображається на розумінні ісламу.

Натомість саме через вчення та діяльність згаданих учених та мусульман (як-от Танака Іппей, Аріга Бунпаціро та ін.) іслам починає сприйматись як одна з азійських релігій, поширення якої на території Японії може сприяти розвитку міжнародних відносин та посиленню культурної дипломатії країни.

**Японські переклади Корану.** Початок перекладу Корану та інших ісламських текстів у Японії супроводжувався намаганням кожного з перекладачів (Окава Сюмей, Сакамото Кен’їці, Танака Іппей, Аріга Бунпаціро, Міта Рьоїці) пояснити іноземну релігію через зрозумілі японцям терміни. Це намагання приводить до появи різних концептів щодо мусульманського богослов’я та віровчення, ключових понять ісламу та його постатей. Зокрема, перший переклад Корану японською мовою було опубліковано в 1920 р. в Токіо в XIV та XV томах збірки “Світові священні писання” (яп. 「世界聖典全集」). Переклад виконав історик Сакамото Кен’їці (яп. 坂本健一, 1930–? рр.), використавши для цього англійський переклад Дж. М. Родвелла (1808–1900 рр.). Згідно з аналізом Г. М. Кремера, у перекладі можна простежити вплив синто на трактування мусульманських філософських та релігійних концептів [Krämer 2014, 622–623]. Другий переклад було розпочато в серпні 1935 р. Такахасі Горо (яп. 高橋五郎, 1856–1935 рр.) та в 1938 р. закінчено Аріга Бунпаціро. Переклад виконано з європейських мов. Цей переклад вийшов 1938 р. в Токіо під назвою “Святий Коран: Писання Ісламу” (яп. 「聖香蘭經:イスラム教典」). Також 1938 р. публікується переклад Танака Іппея, який, за свідченням Місава Нобуо, вільно поширюється з місіонерською метою [Misawa 2011, 132]. У 1945 р. Ідзуцу Тосіхіко за допомогою видавництва “Івасакі Сьотен” (яп. 岩崎商店) публікує свій варіант перекладу тексту Корану (яп. 「コーラン」), який вважається першим перекладом Корану з мови оригіналу. Особливістю цього варіанта перекладу було використання розмовного стилю японської мови “кого” (яп. 口語) замість літературного – “бунго” (яп. 文語).

У 1950 р. в Токіо під назвою “Коран” (яп. 「古蘭」) виходить переклад Окава Сюмея. Існують різні погляди на те, з якої мови було виконано переклад: В. Молодяков вважає, що перекладач користувався лише китайською та європейськими мовами, Г. М. Кремер та С. Есембель пишуть, що він знав і класичну арабську [Kramer 2014, 629]. Сам Окава стверджує, що використовував як арабський оригінал, так і десять перекладів різними мовами (японською, китайською, французькою, англійською, голландською) [大川 1961a, 740]. На відміну від попередніх перекладачів, для адаптації ісламських понять Окава Сюмей використовує буддійські терміни. Першим японським мусульманином, який зробив переклад Корану з оригіналу і використав при цьому терміни як буддійської, так і християнської філософії, був Міта Рьоіці (яп. 三田了一, 1893–1983 рр.). Переклад було опубліковано 1972 р. під назвою “Святий Коран: переклад та коментар” (яп. 「聖クルアーン:日垂対訳・注解」) та визнано Японською асоціацією мусульман. Так за допомогою поступового перекладу Корану формується перша ланка сприйняття ісламу в Японії як азійської релігії, спорідненої з японською релігійною традицією, яка може бути ефективним інструментом у просуванні паназійських ідеалів.

**Образ ісламу у спадщині інтелектуалів I половини XX ст.** Впливовою постаттю в історії становлення образу ісламу в Японії є Окава Сюмей (яп. 大川周明, 1886–1957 рр.) – послідовник ідеології паназіатизму, вчений та політичний діяч. Комплексний виклад вчення Окава Сюмея подається, зокрема, у статтях С. В. Капранова: “Окава Сюмей – патріарх японського ісламознавства (до 130-річчя від дня народження)”, “Паназійська ідея у житті та творчості Окава Сюмея” та “Педагогічна діяльність Окава Сюмея” [Капранов 2017 та ін.].

Одним з перших свідчень появи в Окава Сюмея зацікавленості ісламом є написана ним у студентські роки стаття про суфізм “Містичне мусульманство” (яп. 「神秘的なマホメット教」, 1910 р.), яка була надрукована в журналі “Шлях” (яп. 「道」). Дослідник творчості Окава Усукі Акіра зазначає, що стаття написана в період відвідування Окава Сюмеєм занять з вивчення санскриту у професора Такакусу Дзюндзіро (яп. 高楠順次郎, 1866–1945 рр.), який вивчав мову в Оксфорді під керівництвом М. Мюллера [臼杵 2014]. У пізній автобіографічній праці “Брама душевного спокою” (яп. 「安楽の門」 – “анраку но мон”) від 1951 р. Окава Сюмей так згадує цей період: “Четверо учнів почали вивчати санскрит разом зі мною, та більше ніж десять учнів слухали курс індійської філософії. Наш клас нагадував приватну школу, та пояснення вчителя були дуже ґрунтовними” [大川 1961, 787]. Далі він розповідає, що завдяки цим лекціям захопився працями М. Мюллера та Ф. Шлейєрмахера, яких багато читав у цей період. Есей “Містичне мусульманство” є переказом робіт М. Мюллера на зазначену тему<sup>3</sup>.

На цьому етапі Окава Сюмей сприймає іслам та пророка Мухаммада в ідеалістичному дусі. У таких статтях, як “Мухаммад та його релігія” (1913 р.) “Іслам та його засновник” (1915 р.), “Анти-християнський дух мусульман” (1915 р.), “Що таке іслам” (1916 р.), він декларує, що однією з найважливіших цінностей ісламу є особистість Мухаммада та його бойовий дух. Аналізуючи швидке поширення ісламу у світі, Окава Сюмей висновує, що причинами успіху цієї релігії є не тільки “сила зброї” та “просте й легке для сприйняття вчення ісламу”, а й сила особистості Мухаммада [大川 1961a]. У цьому сенсі він порівнює іслам з конфуціанством, де засновника вшановують як героя або ідеальну людину, а християнство – з буддизмом, де засновника вшановують як божество. Тому велич ісламу для нього полягає саме в “могутності духу” пророка, завдяки якій іслам “здобув велику перемогу” [大川 1961–1974, 3]. Ключовим моментом, який визначає сприйняття ним ісламу в цей період, є потенціал цієї релігії, який учений бачив як зброю для боротьби проти Заходу.

Погляд Окава Сюмея на іслам змінюється протягом Другої світової війни, разом із поступовим переосмисленням паназійських ідеалів у середовищі японської еліти та інтелектуалів. Відмовляючись від ідеалістичного бачення ісламу, він починає більше займатись перекладацькою та науковою роботою в царині ісламознавства. Сімамото Такаміцу (яп. 嶋本隆光) дає високу оцінку внеску Окава Сюмея в наукове вивчення ісламу в Японії [嶋本 2008, 22]. Його праця “Вступ до ісламу” (яп. 「回教概論」) від 1942 р. складається з таких 8 глав: 1. Вступ; 2. Арабські країни та араби; 3. Мухаммад; 4. Коран та хадиси; 5. Ісламська віра; 6. Ритуали в ісламі; 7. Розвиток мусульманських шкіл; 8. Розвиток мусульманської юриспруденції [大川 1961–1974]. Характерно, що в цьому разі Окава Сюмей не відводить окрему главу та взагалі майже не згадує про суфізм, із якого починалося його зацікавлення ісламом. У передмові, характеризуючи іслам загалом, він пише: “Іслам – це не релігія у звичайному сенсі слова. Іслам – це цілісна система життя” і далі зазначає: “У цій книзі я окреслюю лише одну сторону ісламознавства” [大川 1961–1974, 13]. У цьому пасажі можна помітити вплив західних стереотипів вивчення ісламу на його позицію, зокрема робіт Д. Б. Макдоналда<sup>4</sup>.

Важливим моментом на цьому етапі осмислення ісламу в житті та творчості Окава Сюмея є нове трактування поняття “джихад”. Як вказує Усукі Акіра, початком такого переосмислення можна вважати 1923 р. – дату розпаду Османської імперії [Usuki 2012, 70]. Характерною у “Вступі до ісламу” є аргументація автора, що теорія розповсюдження ісламу у світі через гасло “Коран або меч” є помилковою. Другим моментом, який демонструє зміну його ставлення до ісламу, є умовивід, що “іслам має яскраво виражений західний характер” [大川 1961–1974, 4–5]. У цьому разі вчений робить висновок, що іслам наслідує такі релігійні традиції, як християнство, іудаїзм та зороастризм і сформований у контексті впливу греко-римської та перської культури.

Образ ісламу у вченні Окава Сюмея формується та переосмислюється на декількох етапах його творчості. На першому етапі, який приблизно можна окреслити проміжком часу з 1910-го до 1923 р., він розвиває образ агресивного ісламу, прийняття якого може допомогти Японії в просуванні та втіленні паназійських ідеалів. Важливо, що в цей період Окава Сюмей підкреслює спільні риси між східними культурами (до царини яких входить конфуціанство, на якому він робить акцент) та ісламом.

На другому етапі його творчості, який починається з 1923 р. та продовжується під час та після Другої світової війни, дослідник переходить до суто наукового бачення ісламської релігії та відмовляється від паназійських аллюзій, які на той час втрачають актуальність. Натомість саме цей бік образу ісламу як агресивної антизахідної релігії, яка може стати ідейним авангардом паназіатизму, найбільше цікавить послідовників та дослідників ісламу в Японії кінця XIX – II половини XX ст., серед яких можна визначити постаті Танака Іппея, Вакабаясі Хана й таких політичних діячів, як Ямаока Котаро (Омар Ямаока Котаро, яп. 山岡光太郎, 1880–1959 pp.), Хатано Ухо (Хасан Хатано Ухо (Йосаку), яп. 波多野烏峰, 1882–1936 pp.).

Зокрема, спираючись на поняття “джихад”, Танака Іппей проводить аналогію між боротьбою турків проти Заходу та сучасним для нього становищем Японії. На підставі аналізу історичного досвіду мусульман учений стверджує, що іслам може підтримати “японський дух” та сприяти об’єднанню азійських країн під керівництвом Японії [田中 1924]. Зокрема, саме ця ідея є однією з основних в есеї від 1924 р. “Іслам та паназіатизм” (яп. 「イスラームと大亜細亜主義」). Есеї містить 6 розділів, серед яких: 1. Передмова; 2. Програма подорожі; 3. Вступ до ісламу; 4. Іслам у Китаї та в інших країнах Азії; 5. Паломництво в Мекку та англійська політика по відношенню щодо арабських країн; 6. Висновки [田中 1924]. Цей твір виходить

окремим виданням, а пізніше, у жовтні 1924 р., публікується в окремому, присвяченому паназіатизму, випуску журналу “Японія та японці” (яп. 「日本及び日本人」).

Перші три розділи тексту являють собою виклад основних положень ісламу, інформацію про поширення ісламу в країнах Азії та про перших японських мусульман (серед яких спеціально зазначено постать Ямаока Міцутаро). На початку свого викладу Танака Іппей обґрунтовує необхідність звернення до ісламу так: “Іслам як релігія не є кращою або гіршою за християнство. Хіба є розумним для нашої імперії, яка є частиною Азії, ігнорувати іслам на міжнародному та науковому рівні? Чи доречно нашим співвітчизникам сприймати іслам як примітивну релігію, як це роблять білі?” [田中 1924, 14]. Далі в тексті вчений доходить висновку, що саме іслам сприяє не тільки пом’якшенню імперської політики Британської імперії щодо колоній, а й заснуванню Королівства Хіджаз, виникненню Іраку, відродженню Туреччини та досягненню незалежності Єгиптом.

Особлива увага приділяється детальному опису паломництва до Мекки, який включає ретельний щоденний графік місць перебування з моменту відправлення з Токіо 11 грудня 1924 р. та до повернення туди ж 15 грудня 1925 р. [田中 1924, 5–11]. Варто зауважити, що ця частина тексту була написана пізніше та додана до есею під час його підготовки до перевидання.

Однією з основних ідей наступних розділів є пояснення переваг прийняття ісламу для проведення паназійської політики та захисту Азії від Заходу. Танака Іппей порівнює Мухаммада із засновником школи Ніцірен-сю (яп. 日蓮宗) Ніціреном (яп. 日蓮, 1222–1282 pp.), який “розпочав своєрідну священну війну проти буддизму” [田中 1924, 15–16]. Головною заслугою Ніцірена він називає привнесення “духу ініціативи, строгості та енергійного темпераменту” в сучасну для нього Японію [田中 1924, 16]. На його думку, акцент на ідеалі Любові, поширеному на Заході завдяки християнству, є небезпечним для Японії, оскільки “породжує нові фальшиві ідеї та поширює дух опозиції державі” [田中 1924, 16, 25]. Характерними рисами японського національного духу Танака Іппей вбачає “життєву силу та строгість” [田中 1924]. З цього погляду саме іслам та “суворе послання Мухаммада” здатні бути корисними для країни й для завершення імперської місії Японії.

Важливою ідеєю есею є намагання автора показати спорідненість між ісламом та японськими релігіями. Спорідненість японської культури та ісламу Танака Іппей обстоює і в інших своїх роботах, зокрема в книзі “Майбутнє китайських мусульман та японське синто”, на яку він посилається в есеї [田中 1924]. Потрібно зазначити, що його перше знайомство та подальше сприйняття мусульманської релігії відбувалося крізь призму напряму китайської філософської думки під назвою Хуейжу (кит. 回儒), представники якого намагались поєднати іслам з конфуціанством. В есеї “Іслам та паназіатизм” Танака Іппей зазначає, що іслам – це єдина з “п’яти великих релігій” (поряд із християнством, даосизмом, конфуціанством, буддизмом)<sup>5</sup>, яка досі не закріпилася в Японії [田中 1924, 14]. Як доказ тотожності ісламу та “духу японської нації” він порівнює хадж із паломництвом на гору Фудзі (яп. 富士山), Мухаммада – з Ніціреном та істину, яку проголосив Мухаммад, з істиною про камі. У поєднанні ідей цих релігій Танака вбачає засіб, який може допомогти в боротьбі проти Заходу, та метод прийняття ісламу японцями. Однак, як свідчить Місава Нобуо, створена ним у 1931 р. організація “Товариство єдності” (яп. 五一会 – “го-ічі каї”) не досягла успіху в просуванні та реалізації зазначених ідей [Misawa 2011, 128].

Отже, у вченні Танака Іппея формується образ ісламу як релігійного вчення, яке має низку спільних рис з “японським національним духом” й тому може бути пристосоване до японських традицій. Саме в такому синтезі він вбачає шлях до формування “японського ісламу” як релігії, зрозумілої та близької для японської нації.

У своїх рефлексіях щодо природи мусульманської релігії вчений підкреслює її антизахідний характер та наполягає на тому, що прийняття ісламу японцями може посприяти успішному опору західному колоніалізму та втіленню паназійських ідеалів.

Інший погляд на поєднання ісламу з японськими релігіями обстоює Аріга Бунпаціро. Зокрема, він пропонує оригінальний варіант синтезу ісламу та синто через зіставлення постаті японського імператора з Мухаммадом, а Аме-но-мінака-нусіно-камі (яп. 天御中主神) – з Аллахом. Як і Танака Іппей, Аріга Бунпаціро підкреслює, що прийняття ісламу та бойового духу цієї релігії буде корисним для японської боротьби проти Заходу [有賀 1935]. Своє бачення ісламу він висловлює в памфлеті “Пояснення японського ісламу” (1937 р.), зокрема в розділах “Мета місіонерської діяльності великого японського ісламу”, “Ісламська віра”, “Ісламська мораль”, “Що таке іслам?”. Серед інших праць Аріга Бунпаціро потрібно зазначити переклад Корану (опублікований 1934 р. під назвою “Святий Коран: Священне Писання ісламу”, яп. 「聖香蘭經:イスラム教典」) та переклад біографії Мухаммада (1938 р.) [有賀 1935]. Зауважимо, що Аріга Бунпаціро був відомий насамперед як місіонер та бізнесмен. Місава Нобуо, розглядаючи погляди Аріга висновує, що вчений був зосереджений на розвитку паназійських ідеалів та не демонстрував глибокої зацікавленості в ісламі з релігійного погляду [Misawa 2011, 135]. Натомість Г. М. Кремер, посилаючись на переклад Корану та місіонерську діяльність Аріга Бунпаціро, не піддає сумніву релігійний пошук як мотив зацікавленості ісламом [Krämer 2014, 620–621, 627]. Незважаючи на полеміку серед дослідників щодо діяльності японських інтелектуалів, їхній внесок у становлення образу ісламу в Японії не піддається сумніву.

Характерний для періоду поширення та розвитку паназійської ідеології образ ісламу як релігії, прийняття якої може посприяти успішній боротьбі Японії як представниці Сходу із Заходом, простежується також у роботах Вакабаясі Хана (яп. 若林半). Визначною працею цього мислителя є книга “Ісламський світ та Японія” (яп. 「回教世界と日本」), яка була вперше надрукована в 1937 р. Структура книги відповідає духу свого часу: Вакабаясі Хан починає з принципів віри та ритуалу в ісламі, детально прописує історію ісламу від часів Мухаммада до сучасності та окрему увагу приділяє розгляду ісламу в Китаї [若林 1938]. Характерно, що в книзі робиться висновок про те, що негативний образ ісламу – це результат західної мілітаристичної пропаганди, тоді як для Японії ісламські революційні течії будуть корисними в справі звільнення Азії. В ісламі він вбачає передусім “інструмент, який може бути використаним для підкорення Азії” [若林 1938]. Окремий наголос робиться на необхідності проведення державної політики, спрямованої на посилення економічних та політичних відносин з лідерами мусульманського світу. Як у більшості розглянутих прикладів, Вакабаясі Хан також аналізує феномен мусульманського паломництва та згадує японців, які здійснили хадж (від 1936 р.). Отже, загальний дискурс формування образу ісламу у вченнях японських інтелектуалів I половини ХХ ст. привертає увагу до феномену ісламу та вводить мусульманську релігію і її богословсько-філософський складник у тогочасний інтелектуальний дискурс.

**Наукове осмислення образу ісламу в Японії II половини ХХ ст.** Відомий ісламознавець Ідзуцу Тосіхіко (яп. 井筒俊彦, 1914–1993 рр.) є автором концепції “східної філософії”, у контексті якої він формує своє бачення ісламу. Дослідження цього вченого починаються з перекладу Корану (1945 р., яп. 「コーラン」) та семантичних досліджень тексту, зокрема це праці “Структура етичних термінів у Корані: семантичні дослідження” (1959 р.) та “Бог і людина в Корані. Семантичні дослідження світобудови” (1964 р.). На думку Накамура Кодзіро (яп. 中村廣治郎, 1936 р.), ці твори відіграють важливу роль у становленні японського наукового вивчення ісламу як одні з перших семантичних досліджень Корану в Японії [Nakamura 2007b].

Особливе місце в науковій діяльності Ідзуцу Тосіхіко посідає тема арабської філософії (він пише “Історію арабської філософії”, 1941 р.) та образ пророка Мухаммада (“Життя Мухаммада”, 1952 р.), а з часом велике зацікавлення ученого викликає постать Ібн Сіні (980–1037 рр.).

На основі порівняльних досліджень протягом 1966–1983 рр. Ідзуцу Тосіхіко робить висновок про східну природу ісламської релігії та філософії. У цей період вчений займається філологічним зіставленням традицій Близького, Далекого та Середнього Сходу. Дихотомія філософських систем Заходу та Сходу проходить через усі праці вченого. Подібну структуру концепції детермінують обумовлені паназіатизмом загальні тенденції в японській філософській думці періодів Мейдзі-Сьова (1868–1945 рр.) розглядати Захід та Схід як протилежні полюси, кожен з яких має свої специфічні риси<sup>6</sup>. Як і Танака Іппей, Окава Сюмей (у ранній творчості), Аріга Бунпаціро та Вакабаясі Хан, Ідзуцу Тосіхіко виокремлює спільні риси в інтелектуальних традиціях японців та мусульман. Але, на відміну від інших мислителів, Ідзуцу Тосіхіко використовує суто науковий підхід до аналізу мусульманської філософії й відмовляється він мілітаристичного трактування історії та образу ісламу.

У своїй монографії “Даосизм та суфізм: компаративне дослідження ключових філософських концептів” (1983 р.) автор порівнює два поняття названих традицій, які, на його погляд є ключовими: ідею абсолюту та концепт ідеальної людини [Izutsu 1983]. У передмові до книги він зауважує, що згадані концепти є ключовими для бачення світу в обох релігіях. Зокрема, у суфізмі (філософія Ібн ал-‘Арабі (1165–1240 рр.)) концепція “ідеальної людини” виражається поняттям “ал-інсан ал-каміль” (араб. *الإنسان الكامل*), а “абсолют” – ідеєю “хакк ал-йакін” (араб. *حق اليقين*); у даосизмі “абсолют” відповідає поняття “дао” (кит. 道) та існує концепція “ідеальної людини” (кит. 真人). Книга складається з трьох розділів, у першому з яких розглядається філософія Ібн ал-‘Арабі, другий присвячено вченню даосизму, а в третьому подано порівняльну характеристику двох учень. Кінцевою метою своєї роботи дослідник бачив як втілення проекту “східної філософії” – концепції, заснованої на компаративному аналізі східних традицій, у яких, попри певні відмінності, існують подібні риси. На відміну від раннього періоду творчості, у проекті “східної філософії” Ідзуцу Тосіхіко майже не згадує іслам. Водночас учений проводить паралелі між ісламською та буддійською думками.

Загалом, у період американської окупації Японії (1945–1952 рр.) можна спостерігати спад зацікавленості ісламською ідеєю серед японських інтелектуалів. Проте саме в цей час починається активне вивчення ісламської історії, філософії, права та врівнення з наукового погляду. Діяльність Ідзуцу Тосіхіко, яка розпочинається саме в цей період, можна вважати початком нового етапу формування образу ісламу в Японії та його наукового осмислення. Дослідження історії арабської філософії, зокрема спадщини ал-Газалі, належать іншому видатному японському ісламознавцю – Накамура Кодзіро. Комплексні дослідження соціального устрою, історії та філософії ісламу здійснює відомий дослідник Курода Тосіо (яп. 黒田壽郎, 1933–2018 рр.). Семантичним аналізом тексту Корану та вивченням постаті пророка Мухаммада займається Макіно Сін’я (яп. 牧野信也, 1930–2014 рр.). Накамура Кодзіро, аналізуючи становлення ісламознавства в Японії, також відзначає діяльність Томіне Сіро, Фукусіма Сайоко, Янагіхасі Хіроюкі, Мацумото Акіро, Акамацу Цідзьо та Огуці Іїці [Nakamura 2007a].

Друга половина XX ст. характеризується появою досліджень у різних царинах ісламознавства та підвищенням загального рівня обізнаності японського наукового кола щодо ісламу. Проте разом із занепадом ідеології паназіатизму поступово втрачається зацікавленість японців в ісламі з погляду політичних переваг, які могли надати прийняття та підтримка цієї релігії в період кінця XIX – I половини XX ст. Якщо в період поширення ідеології паназіатизму японські філософи, мусульмани

та політичні діячі намагалися знайти спільні риси між ісламом та японською культурою та підкреслити переваги прийняття ісламу, то зараз така постановка питання повністю втратила свою актуальність. А. Бушра в дослідженні статусу мусульманської спільноти в сучасній Японії окремими випадками зростання інтересу ЗМІ до ісламу називає 1973 р. (період нафтової кризи) та 1979 р. (революція в Ірані). В обох випадках ЗМІ транслювали негативний та політично забарвлений образ ісламської релігії, який на той момент не викликав великої зацікавленості серед японського суспільства [Bushra 1998].

Виняток становить Японський ісламський конгрес (яп. 日本イスラム教団), діяльність якого розпочинається в 1974 р. Конгрес був заснований японським лікарем та мусульманином Футакі Хідео (яп. 二本秀, 1908–1992 рр.). Серед дослідників не існує єдиного погляду щодо визначення Японського ісламського конгресу. Зокрема, Обусе Кейко (яп. 小布施祈恵子), полемізуючи з Комура Акіко (яп. 小村明子), наполягає на визначенні за статус Конгресу як нової релігійної організації і наводить такі аргументи: 1) юридичний статус конгресу; 2) спрямованість організації на допомогу своїм членам у досягненні щастя та здоров'я в цьому житті; 3) намагання зробити іслам легким для сприйняття в Японії; 4) статус Футакі Хідео як харизматичного лідера організації [Obuse 2018]. Окрім зборів Конгресу з метою обговорення політичних та медичних тем, діяльність організації була спрямована на надання ісламу більш зрозумілої японцям та легкої для сприйняття форми [小村 2015]. Футакі Хідео, наприклад, пропонував звертати менше уваги на обмеження щодо їжі та одягу, які є частиною ісламської доктрини. Такий варіант ісламу дістав назву “Іслам Великої Колісниці” (яп. 大乘イスラム). На початку 1980-х рр. кількість послідовників Японського ісламського конгресу сягала 50000 членів. Однак через увагу ЗМІ та критику з боку японських мусульман його діяльність не мала продовження. Наразі Японський ісламський конгрес оцінюється як “забутий випадок” історії ісламу в Японії, який не справив значного впливу на загальне становлення образу ісламу в країні.

**Образ ісламу в сучасній Японії, повсякденному житті та популярній культурі.** Згідно з оцінкою Японської асоціації мусульман, станом на 2020 р. у Японії налічується 89 мечетей, 100000 мусульман з яких 10000 є етнічними японцями [小村 2015, 217]. У “Релігійному щорічнику” від Департаменту у справах релігії Міністерства освіти і науки Японії іслам віднесено до групи “сьокьо” (яп. 諸教 – “інші релігії”). Оскільки для таких релігій держава не веде окремої статистики щодо кількості послідовників та релігійних організацій, беручи до уваги малу кількість практикуючих, до даних Японської асоціації мусульман варто ставитися критично. З другого боку, розвиток туризму та збільшення кількості туристів з регіону Південно-Східної Азії привели до поступового зростання присутності на ринку халяльної продукції та будівництва нових мечетей. Подібну динаміку відзначають і члени мусульманської спільноти в Японії, зокрема Хігучі Мімасака (яп. 樋口美作, 1936 р.) [樋口 2007]. Характерно, що причиною появи нових місць, де можна замовити халяльну їжу, називається саме розвиток туризму, а не потреби японських мусульман.

Образ ісламу в сучасній Японії на загальному рівні має негативне забарвлення. На формування негативного сприйняття ісламу в Японії впливають передусім такі події, як терористичні акти 11 вересня 2011 р. та вбивство японського журналіста Гото Кендзі (яп. 後藤健二, 1967–2015 рр.) угрупованням ІД (“Ісламська Держава”)<sup>7</sup>. Тож у масовій свідомості образ ісламу в Японії здебільшого пов’язується з насильством та терористичними актами. Водночас на повсякденному рівні в японському суспільстві існує уявлення про мусульман як про людей високого морального стандарту, благочестивих, щирих та сконцентрованих на родинних цінностях.

Подібне масове сприйняття ісламу відбивається на житті сучасних мусульман. Наприклад, у дослідженнях Обусе Кейко, виконаних за допомогою методу кейсів, демонструється, що іноземців-мусульман або мусульман діаспори суспільство сприймає більш позитивно, ніж етнічних японських мусульман або тих, хто приймає іслам за своїм власним вибором [Obuse 2019, 3–5]. Знаковою для формування новітнього образу ісламу в країні є поява низки антропологічних досліджень та мемуарів, написаних етнічними японськими мусульманками, які розкривають історію ісламу та реалії існування цієї релігії в сучасній Японії. У 2015 р. виходить книга Сато Кен'еі (яп. 佐藤兼永) “Навернення до ісламу в Японії” (яп. 「日本の中でイスラム教を信じる」), де розглядається повсякденне життя мусульман-японців [佐藤 2015]. Монографія Комура Акіко (яп. 小村明子) “Коли Японія зустрічає іслам: історія та можливість” (яп. 「日本とイスラムが会う時その歴史と可能性」) від 2015 р. також присвячена питанням причин навернення японців до ісламу та тих можливих проблем, з якими людина може стикнутись після прийняття ісламу [小村 2015].

Комура Акіко наводить приклад поширеної в японському суспільстві тенденції розглядати іслам та японську культуру як взаємовиключні явища. Розглядаючи повсякденне життя мусульман-японців, дослідниця вказує на відсутність умов та місць для молитви на фірмах та в компаніях, де працюють мусульмани [小村 2015, 123–140]. Іншою складністю, на якій робить акцент японський мусульманин та дослідник ісламу Хігучі Мімасака із якою масово стикаються представники другого покоління мусульман у Японії, є ситуація в школах та дитячих садочках, де батьки-мусульмани не зустрічають розуміння, коли намагаються обговорити з класним керівником раціон дитини або питання шкільної форми [樋口 2007]. М. Пенн наголошує на таких повсякденних труднощах життя мусульман у Японії, як доступ до халляльної їжі та дискримінація по роботі [Nakhleh... 2008]. Дослідник звертає увагу на те, що наявна в сучасній Японії тенденція до протиставлення “мусульманської строгості” та “японського м'якого характеру” ще раз свідчить про дистанцію між традиційною японською та мусульманською культурами. Наведені приклади свідчать, що іслам в сучасній Японії сприймається як “інше” – явище, характерне для іноземної культури та не до кінця зрозуміле й не до кінця сприйнятне в контексті японської культури та японського повсякденного життя. Водночас діяльність мусульманської спільноти в Японії спрямована на відновлення позитивного образу ісламу як мирної релігії, норми етикету та повсякденного життя послідовників якої не суперечать японським.

У 2021 р. виходить новий переклад Корану японською мовою (яп. 「クラアーン やさしい翻訳」 – “Коран. Простий переклад”), виконаний дослідниками та послідовниками ісламу Мідзутані Макото (яп. 水谷周) та Сугімото Кьоіціро (яп. 杉本恭一郎) 2019 р. Переклад здійснено простою японською мовою (яп. やさしい日本語)<sup>8</sup>, яку може зрозуміти максимальна кількість читачів. Видання та розповсюдження перекладу здійснено в рамках програми Goodworld ([www.goodwordbooks.com](http://www.goodwordbooks.com)), засновником якої є Вахідуддіна Хан (1925–2021 рр.) [クルアーン... 2021]. Переклад рекомендовано Центром ісламської культури міста Ціба (яп. 千葉イスラーム文化センター). Саме ця версія перекладу Корану безкоштовно розповсюджується як серед японських мусульман, так і серед широкого кола читачів, які цікавляться тематикою ісламу по всій Японії, а також у популярних туристичних місцях в ісламських країнах, де можуть перебувати туристи з Японії.

Вищезгаданий переклад Корану друкується з передмовою від Вахідуддіна Хана – ісламського вченого, відомого своїми коментарями до Корану та окремими працями, зокрема книгою “Пророк миру: вчення пророка Мухаммада” (англ. “The Prophet of Peace: The Teachings of the Prophet Muhammad”). Його концепція будується навколо ідеї репрезентації ісламу як релігії миру та гармонії. У передмові до японського

видання Корану розміщено окремий підрозділ, який має назву “Боротьба мирної ідеології” (яп. 平和的なイデオロギー闘争). Особливий акцент у тексті зроблений на тому, що Коран як основа ісламської думки “від початку і до кінця є книгою, яка проголошує мир і жодним чином не виправдовує агресію” [クルアーン... 2021, 12]. Аналізуючи поняття “джихад”, Вахідуддіна Хан пише, що “джихад у правильному розумінні це радше мирна боротьба, а не агресивні дії” [クルアーン... 2021, 12]. На протипагу вченим та філософам першої половини ХХ ст., автор запевняє: “Очевидно, що Коран не є зброєю. Це книга, яка дає вступ до божественної ідеології мирної боротьби” [クルアーン... 2021, 12].

В інших розділах передмови до японського перекладу дається характеристика структури Корану, пояснення природи Корану як “прямого мовлення бога” (яп. 神の言葉 – “слово камі”), концепція створення людини богом. Для пояснення терміна “бог” у цьому перекладі використовується поняття, запозичене із синто, – “камі” (яп. 神) – та в окремих випадках слово “Господь” (яп. 主) й ім’я Аллах (яп. アッラー) [クルアーン... 2021]<sup>9</sup>. Зауважимо, що ані в передмові, ані в коментарях немає окремого пояснення монотеїстичної концепції божества, яка сутнісно відрізняється від японського сприйняття камі. Для пояснення інших філософських та етичних концепцій Корану використані терміни “простої японської мови” повсякденного ужитку (наприклад, “світ” пояснюється як “世界” (яп. “секаі”), “милосердя” – “дзіхі” (яп. 慈悲)<sup>10</sup>, “вірянин” – “信者” (яп. “сінся”) і т. д.<sup>11</sup> Незважаючи на запозичення окремих термінів із синто та філософії буддизму, цей переклад Корану може вважатися спробою повноцінної передачі смислів тексту мовою, зрозумілою для широкого загалу японських мусульман та людей, зацікавлених в ісламі.

Специфіка перекладів Корану й мусульманських філософських текстів характеризується використанням усталених виразів японської мови, частина з яких запозичені з лексики інших японських релігій. Вияви такого запозичення спостерігаються і на повсякденному рівні. Зокрема, для позначення мечеті “мосуку” (яп. ムスク) в місті Кобе обирається слово “кьокай” (яп. 教会), яке зазвичай використовується щодо християнських церков. Частина японських мусульман, які прийняли іслам за власними вибором та переконаннями, мають досвід практики буддизму в ранньому віці. Як показують антропологічні дослідження, серед таких мусульман зустрічаються ті, хто вірить, що Будда Шак’ямуні та Будда Аміда є пророками, посланими в Японію Аллахом [Obuse 2019]. Водночас приклади подібного релігійного синкретизму є свідченням поступової інтеграції ісламу в контекст японської культури.

Яскравим прикладом спроби відновити позитивний образ ісламу та адаптувати іслам до японської культури є манга “Сатоко та Нада” (яп. 「サトコとナダ」) від мангака на ім’я Хамед Нурі (псевдонім – Юпеціка, яп. ユベチカ), яка наразі налічує чотири томи [ユベチカ 2017]. “Сатоко та Нада” почала виходити у 2017 р. та вважається першою мангою, тематика якої пов’язана з ісламом. Сюжет манги будується навколо відносин Сатоко – японця, який проходив навчання в Сполучених Штатах, та Нади – мусульманки із Саудівської Аравії. У процесі розгортання сюжету герої потрапляють у низку ситуацій, які знайомлять читача з історією ісламу, повсякденною практикою та віруваннями.

В інтерв’ю журналісту Ота Юзо (яп. 太田雄三, 1943 р.) на телеканалі NHK у 2018 р. Хамед Нурі так розповідає про мотиви створення цього твору: “Хоча в Токіо й зростає кількість ресторанів, де можна замовити халяльну їжу, таких місць все ще відносно небагато. Це займе певний час, але я хочу, щоб у Японії розуміли, що таке халяль, знали, що мусульмани моляться п’ять разів на день, та багато інших речей”<sup>12</sup>. Також автор манги зазначає, що в Японії, так само як і в Америці та в Європі, існує багато стереотипів щодо ісламу, недоречність яких Хамед Нурі планує

показати через мангу: “Коли феномен манги поширився світом, багато людей зацікавились японською культурою. Я думаю, що поєднання картинок та тексту в структурі манги поглиблює розуміння складних тем. Саме манга стала сполучною ланкою між моїми інтересами та вірою”<sup>13</sup>. Натомість головним мотивом створення “Сатоко та Нада” називається трансляція образу ісламу як мирної релігії крізь призму повсякденного життя та почуттів головних героїв.

**Висновки.** Отже, процес формування образу ісламу в Японії можна розділити на декілька періодів. Перший, ранній, період починається з контакту Японії з Османською імперією в 1878 р. і завершується разом з поразкою країни в Другій світовій війні. На цей період припадає діяльність таких філософів, політичних діячів та дослідників ісламу, як Окава Сюмей, Танака Іппей, Вакабаясі Хан, Аріга Бунпаціро, Ямаока Котаро. У роботах названих мислителів простежується тенденція порівняння ісламу з відомими міфами та сюжетами японської культури та віднаходження спільних характеристик між ісламською та японською релігійною й філософською думками. Іслам розуміється як одна з азійських релігій, близька до японського мислення та способу життя. Особливе місце в цих концепціях посідає постать пророка Мухаммада, якого порівнюють як з конфуціанською концепцією ідеальної людини (погляди Ідзуцу Тосіхіко), так і буддійськими діячами (а саме з Ніціреном у концепції Танака Іппея).

На формування образу ісламу вплинула, зокрема, діяльність мусульманських учених та активістів тюркського походження (особливо впливовими були постаті А.-Г. Ібрагімова та М. Курбангалієва). Цей період у Японії характеризується поширенням ідеології паназіатизму. У проаналізованих концепціях ісламу підкреслюється агресивна сторона мусульманської релігії, яка розглядалася японськими інтелектуалами та перекладачами Корану передусім як інструмент у просуванні паназійських ідеалів та боротьбі проти Заходу. Програма японського уряду передбачала формування образу “мусульманської Японії” на території ісламських країн Азії та сприяння в позитивному ставленні до цієї релігії в самій Японії. Діяльність японських інтелектуалів I половини XX ст. та той образ ісламу, який був сформований завдяки їхній діяльності, відповідали тогочасним зовнішньополітичним інтересам Японської імперії та зазнавали змін у контексті актуальних завдань порядку денного.

У період американської окупації Японії можна спостерігати спад зацікавленості в ісламі. Це пояснюється насамперед втратою актуальності паназійської ідеології, з поширенням якої пов’язані первинне знайомство країни з ісламом та образ цієї релігії, сформований до цього часу. У другій половині XX ст. можна спостерігати розвиток досліджень ісламу в Японії, який характеризується діяльністю Ідзуцу Тосіхіко, Накамура Кодзіро, Курода Тосіо та інших японських ісламознавців. Водночас відбувається поступове переосмислення образу ісламу як такого.

У сучасній Японії можна констатувати амбівалентність ставлення до ісламу та образу цієї релігії. З одного боку, серед широкого загалу іслам сприймається як вияв “іншого” – явища іноземної культури, яке не можна зіставити з культурою Японії. Підкреслимо, що такий підхід є відмінним від ставлення до ісламу, сформованого в працях японських філософів II половини XX ст. У цьому контексті на становлення образу ісламу впливають ЗМІ та діяльність угруповання ІД (“Ісламська Держава”). З другого боку, новітній переклад Корану японською мовою разом із появою антропологічних досліджень, мемуарів та художніх праць на тему ісламу від мусульманської спільноти поступово формують новий образ цієї релігії в країні. Метою такої діяльності є поширення ідеї про іслам як про мирну релігію, норми повсякденного життя та вчення якої не суперечать засадничим положенням японської культури та етичному кодексу повсякденної поведінки японців.

<sup>1</sup> Стаття була написана за підтримки Міжнародного Інституту Ісламської Думки (International Institute of Islamic Thought).

<sup>2</sup> У статті використана українська система транслітерації японської мови М. Федоришина. Подовження голосних не позначено. У разі необхідності поряд додається написання слів та власних назв мовою оригіналу. Японські імена подаються за таким порядком: спочатку прізвище, потім ім'я.

<sup>3</sup> Детальний аналіз впливу М. Мюллера на ранній період творчості Окава Сюмея див. у статті Усукі Акіри: [白杵陽 2014, 85–112].

<sup>4</sup> Детальніше про реакцію читачів на цю працю Окава Сюмея та його оцінку “Вступу до ісламу” дослідниками див.: [Капранов 2017, 60–75].

<sup>5</sup> Термін “п’ять великих релігій” у вченні Танака Іппея використовується для позначення ісламу, християнства, даосизму, конфуціанства та буддизму. Згідно з його вченням, саме ці п’ять релігій мають бути синтезовані із синто, яке розглядається окремо. Зокрема, цей термін Танака використовує для назви своєї організації: “Товариство єдності” (яп. 五一会 – “го-іці каі”). Дослівно назву можна перекласти так: “товариство [єдності] п’яти [великих релігій] з однією [синто]”.

<sup>6</sup> Прикладом таких концепцій можуть бути погляди Окакура Тенсіна та Окава Сюмея.

<sup>7</sup> 河野正一郎。はイスラム教と逆のことをしている。2017. URL: <https://www.nippon.com/ja/features/c04001/> (дата звернення 25.06.2021).

<sup>8</sup> Проєкт “проста японська мова” (яп. “ясасіі ніхонго”) був упроваджений у 1995 р.

<sup>9</sup> Термін “камі” для позначення поняття “бог” вже на початку ХХ ст. закріпився в середовищі японських протестантів. У низці перекладів Корану японською мовою, зокрема в перекладі Сакамото Кен’іці, для позначення божества використовується саме цей термін. У перекладі Мідзутані Макого та Сугімото Кьоїціро вживаються такі додаткові терміни, як “Господь” (яп. 主) та особисте ім’я бога (Аллах), що не характерно для попередніх варіантів перекладу смислів Корану.

<sup>10</sup> Термін “дзіхі”, поширений у сучасній японській мові, є похідним з буддійської філософії. У буддизмі поняття “дзіхі” означає стан бодгісаттви, спрямований на допомогу іншим живим істотам позбутися страждань та знайти вихід із сансари. “Дзіхі” в значенні “милосердя” також використовується в інших перекладах Корану японською мовою, зокрема в перекладі Окава Сюмея. Детальніше про значення терміна “дзіхі” в буддизмі див.: 魚川祐司。仏教思想のゼロポイント。新潮社、2015, 165–167ページ。

<sup>11</sup> Це суттєво відрізняється від тих версій перекладу Корану японською мовою, на створення яких вплинули буддизм, християнство та інші релігійні традиції. У таких версіях перекладу для передачі, наприклад, поняття “бог” використовуються терміни “дзьотей” (яп. 上帝 – “імператор”) або “тен” (яп. 天 – “небо”). Детальніше переклади Корану японською мовою в період ХХ ст. аналізує Г. М. Кремер (див.: [Krämer 2014, 619–640]).

<sup>12</sup> 太田雄造。イスラムってこんな感じ? //NHK. 2018. URL: [www3.nhk.or.jp/news/special/miraiswitch/article/article15/](http://www3.nhk.or.jp/news/special/miraiswitch/article/article15/) (дата звернення: 20.06.2021).

<sup>13</sup> 太田雄造。イスラムってこんな感じ? // NHK. 2018. URL: [www3.nhk.or.jp/news/special/miraiswitch/article/article15/](http://www3.nhk.or.jp/news/special/miraiswitch/article/article15/) (дата звернення: 20.06.2021).

## ЛІТЕРАТУРА

Бибик А. Н. Особенности становления ислама в Японии // **Аль-Калям**. Вип. 6. Вінниця, 2017.

Капранов С. В. Окава Сюмей – патріарх японського ісламознавства (до 130-річчя від дня народження) // **Аль-Калям**. Вип. 6. Вінниця, 2017.

Юнусова А. Б. “Великий имам Дальнего Востока” Мухаммед Габдулхай Курбангалиев // **Вестник Евразии**, 2001, № 4.

Bushra Anis. The emergence of Islam and the status of Muslim minority in Japan // **Journal of Muslim Minority Affairs**. Vol. 18, No. 2. 1998. DOI: <https://doi.org/10.1080/13602009808716415>

Esenbel Selcuk. A transnational history of revolution and nationalism: Encounters between Japanese Asianists, the Turkish Revolution, and the world of Islam // **New Perspectives on Turkey**. No. 35. 2006. DOI: 10.1017/S0896634600004477

Esenbel Selcuk. The legacy of the war and the world of Islam in Japanese Pan-Asian discourse: Wakabayashi han’s Kaikyō Sekai to Nihon // **Japan, Turkey and The World of Islam**.

**The writings of Selcuk Esenbel.** Vol. 3. Global Orient, 2011. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004212770\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004212770_004)

*Esenbel Selcuk.* Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900–1945 // **The American Historical Review.** Vol. 109. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/109.4.1140>

*Izutsu Toshihiko.* **Sufism and Taosism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts.** London, 1983.

*Komatsu Hisao.* Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist mediator, Abdurreshid Ibrahim // **Intellectuals in the World of Islam through the Twentieth Century: Transmission, Transformation, Communication.** New York, 2006.

*Krämer H. M.* Pan-Asianism's Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur'an in Twentieth Century Japan // **The Journal of Asian Studies.** Vol. 73, No. 3. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021911814000989>

*Misawa Nobuo.* Shintoism and Islam in Interwar Japan: How did the Japanese Come to Believe in Islam? // **Orient.** Vol. 46. 2011. DOI: <https://doi.org/10.5356/orient.46.119>

*Nakamura Kojiro.* Islamic Studies In Japan // **Religion and Society. An Agenda for the 21st Century.** Vol. 5. 2007a. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161238.i-306.100>

*Nakamura Kojiro.* The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion // **Journal Intellectual Discourse.** Vol. 17, No. 2. 2007b.

*Nakhleh Emile A., Sakurai Keiko, Penn Michael.* Islam in Japan: A Cause for Concern? // **Asia policy,** 2008, No. 5.

*Obuse Keiko.* The Japan Islamic Congress A Possible Case of an Islamic New Religion in Japan // **Journal of Religion in Japan.** Vol. 6, Issue 3. 2018. DOI: 10.1163/22118349-00603006

*Obuse Keiko.* Living Compound Marginality: Experiences of a Japanese Muslim Woman // **Religions.** Vol. 10, Issue 7. 2019. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10070434>

*Saitoh Abdul Karim.* The historical journey of islam eastward and the Muslim community in Japan today // **Institute of Muslim Minority Affairs. Journal.** Vol. 1, Issue 1. 1979. DOI: <https://doi.org/10.1080/02666957908715787>

*Usuki Akira.* A Japanese Asianist's View of Islam: A Case Study of Okawa Shumei // **Annals of Japan Association of Middle East Studies.** Vol. 28, Issue 2. 2012.

クルアーン：やさしい和訳翻訳者：水谷周と杉本恭一郎。New Delhi, 2021.

トルコから日本へ 読売新聞。1933年12月10日。

白杵陽。青年期・大川周明のスーフィズム理解。論文「神秘的マホメット教」をめぐって。日本女子大学紀要・文学部、号63, 2014.

ユベチカ。サトコとナダ1。京都, 2017.

佐藤兼永。日本の中でイスラム教を信じる。東京, 2015.

若林半。回教世界と日本。大日社, 1938.

小村明子。日本とイスラームが出会うときその歴史可性。東京, 2015.

小村不二男。須田正継小伝日本イスラーム史。日本イスラーム友好連盟, 1988.

川村光郎。戦前日本イスラーム中東研究小史 // **Annals of Japan Association for Middle East Studies.** Vol. 2. 1987.

大川周明。安楽の門 大川周明全。第巻、東京, 1961a.

大川周明。回教概論 // 大川周明全集。第7巻、東京, 1961b.

田中逸平。イスラームと大亜細亜主義 田中逸平。1924.

嶋本隆光。大川周明の宗教研究 — イスラーム 研究への道一。大阪大学, 2008.

樋口美作。日本ムスリムとして生きる。東京, 2007.

有賀文八郎。日本に於けるイスラム教 小柳司気太。道教の一斑。東京, 1935.

## REFERENCES

Bibik A. N. (2017), "Osobennosti stanovleniya islama v Yaponii", in *Al'-Kalyam*, No. 6, pp. 48–60. (In Russian).

Kapranov S. V. (2017), "Okava Syumey – patriarkh yapons'koho islamoznavstva (do 130-richchya vid dnya narodzhennya)", in *Al'-Kalyam*, No. 6, pp. 60–75. (In Ukrainian).

Yunusova A. B. (2001), "Velikiy imam Dalnego Vostoka' Mukhammed Gabdulkhay Kurbangaliyev", *Vestnik Evrazii*, No. 4, pp. 83–117. (In Russian).

Bushra Anis (1998), “The emergence of Islam and the status of Muslim minority in Japan”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 18, No. 2, pp. 329–345. DOI: <https://doi.org/10.1080/13602009808716415>

Esenbel Selcuk (2006), “A transnational history of revolution and nationalism: Encounters between Japanese Asianists, the Turkish Revolution, and the world of Islam”, *New Perspectives on Turkey*, No. 35, pp. 37–63. DOI: [10.1017/S0896634600004477](https://doi.org/10.1017/S0896634600004477)

Esenbel Selcuk (2011), “The legacy of the war and the world of Islam in Japanese Pan-Asian discourse: Wakabayashi han’s Kaikyo Sekai to Nihon”, in *Japan, Turkey and The World of Islam. The writings of Selcuk Esenbel*, Vol. 3, pp. 53–73. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004212770\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004212770_004)

Esenbel Selcuk (2013), “Japan’s Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900–1945”, *The American Historical Review*, Vol. 109, pp. 1140–1170. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/109.4.1140>

Izutsu Toshihiko (1983), *Sufism and Taosism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, London.

Komatsu Hisao (2014), Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist mediator, Abdurreshid Ibrahim, in *Intellectuals in the World of Islam through the Twentieth Century: Transmission, Transformation, Communication*, Routledge, New York, pp. 273–288.

Krämer H. M. (2014), “Pan-Asianism’s Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur’ān in Twentieth Century Japan”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 73, No. 3, pp. 619–640. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021911814000989>

Misawa Nobuo (2011), “Shintoism and Islam in Interwar Japan: How did the Japanese Come to Believe in Islam?”, *Orient*, Vol. 46, pp. 119–39. DOI: <https://doi.org/10.5356/orient.46.119>

Nakamura Kojiro (2007a), “Islamic Studies in Japan”, *Religion and Society. An Agenda for the 21<sup>st</sup> Century*, Vol. 5, pp. 261–265. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161238.i-306.100>

Nakamura Kojiro (2007b), “The Significance of Toshihiko Izutsu’s Legacy for Comparative Religion”, *Journal Intellectual Discourse*, Vol. 17, No. 2, pp. 14–58.

Nakhleh Emile A., Sakurai Keiko and Penn Michael (2008), “Islam in Japan: A Cause for Concern?”, *Asia policy*, No. 5, pp. 61–104.

Obuse Keiko (2018), “The Japan Islamic Congress A Possible Case of an Islamic New Religion in Japan”, *Journal of Religion in Japan*, Vol. 6, Issue 3, pp. 241–263. DOI: [10.1163/22118349-00603006](https://doi.org/10.1163/22118349-00603006)

Obuse Keiko (2019), “Living Compound Marginality: Experiences of a Japanese Muslim Woman”, *Religions*, Vol. 10, Issue 7, pp. 1–25. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10070434>

Saitoh Abdul Karim (1979), “The historical journey of islam eastward and the Muslim community in Japan today”, *Institute of Muslim Minority Affairs Journal*, Vol. 1, Issue 1, pp. 117–126. DOI: <https://doi.org/10.1080/02666957908715787>

Usuki Akira (2012), “A Japanese Asianist’s View of Islam: A Case Study of Okawa Shumei”, *Annals of Japan Association of Middle East Studies*, Vol. 28, Issue 2, pp. 59–84.

*Kuruān: Yasashī wayaku* (2021), Transl. by Mizutani Makoto to Sugimoto Kyōichirō, Goodword Books, New Delhi. (In Japanese).

“Toruko kara Nihon he” (1933), in *Yomiuri shinbun*, December 10, pp. 12–14. (In Japanese).

Usuki Akira (2014), “Seinen-ki Ōkawa Shūmei no sūfizumu rikai. Ronbun `shinpi-teki Mahometto-kyō’ o megutte”, *Nihonjoshi-daigaku-kiyō bungakubu*, No. 63, pp. 85–112. (In Japanese).

Yupechika (2017), *Satoko to Nada 1*, Seikai-sha. (In Japanese).

Satō Kenei (2015), *Nihon no naka de isuramukyō o shinjiru*, Bungei-shunjū, Tōkyō. (In Japanese).

Wakabayashi Han (1938), *Kaikyō sekai to Nihon*, Dainichi-sha. (In Japanese).

Komura Akiko (2015), *Nihon to isurāmu ga deau toki sono rekishi-kasei*, Gendaisho-kan, Tōkyō. (In Japanese).

Komura Fujio (1988), “Suda Masatsugu shōden”, in *Nihon isurāmu-shi*, Nihon isurāmu yūkō renmei, pp. 197–207. (In Japanese).

Kawamura Mitsurō (1987), “Senzen Nihon Isuramu Chūtō kenkyū shōshi”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, Vol. 2, pp. 409–439. (In Japanese).

Ōkawa Shūmei (1961a), “Anraku no mon”, in *Ōkawa Shūmei zenshū*, Vol. 1, Iwasaki shoten, Tōkyō, 236 p. (In Japanese).

Ōkawa Shūmei (1961b), “Kaikyō gairon”, in *Ōkawa Shūmei zenshū*, Iwasaki shoten, Tōkyō, Vol. 7, 258 p. (In Japanese).

Tanaka Ippei (1924), *Isureamu to dai Ajia shugi*, Tanaka Ippei, pp. 112–357. (In Japanese).

Shimamoto Takamitsu (2008), *Ōkawa shūmei no shūkyō kenkyū ichi isu rā mu kenkyū e no michi ichi*, Ōsaka daigaku. (In Japanese).

Higuchi Mimasaka (2007), *Nihon musurimu to shite ikiru*, Kōsei shuppan-sha, Tōkyō. (In Japanese).

Ariga Bunpachirō (1935), “Nihon ni okeru Isuramukyō in Koyanagi Tsukasa ki-futo”, in *Dōkyō no ippan*, Tōhō shoin, Tōkyō, pp. 1–29. (In Japanese).

*О. М. Бібік*

**Паназіатизм та образ ісламу в Японії  
II половини XIX – XXI ст.**

Стаття присвячена аналізу становлення та трансформації образу ісламу в Японії в II половині XIX – XXI ст. Образ ісламу розглядається на основі дослідницьких публікацій, перекладів та філософських творів японських мусульман та прихильників ідеології паназіатизму (сюди належать тексти Окава Сюмея, Танака Іппея, Аріга Бунпаціро, Вакабаясі Хана, Ідзуцу Тосіхіко). У статті вперше дається аналіз новітнього перекладу Корану японською мовою, завершений Мідзутані Макото та Сугімото Кьоїціро у 2019 р. Сучасний образ ісламу в Японії розглядається на основі мемуарів японських мусульман та збірок інтерв'ю з японською мусульманською спільнотою. Додатковим джерелом аналізу медійного образу ісламу в Японії стала перша манга Хамеда Нурі на мусульманську тематику під назвою “Саатоко та Нада”.

Авторка виокремлює три періоди становлення образу ісламу в Японії. У перший період, із II половини XIX до I половини XX ст., поява зацікавленості в ісламі пов'язана з розвитком паназійської ідеології. У цей час формується позитивний образ ісламу як релігії, запровадження якої може сприяти втіленню паназійського проекту об'єднання Азії та боротьбі проти Заходу. З II половини XX століття і до початку XXI ст. іслам сприймається як одна з іноземних релігій, що не має сутнісного зв'язку з японською культурою. З 11 вересня 2011 р. можна спостерігати поступову трансформацію образу ісламу. З другого боку, образ ісламу набуває негативних конотацій, з іншого боку, діяльність японської мусульманської громади сприяє формуванню образу ісламу як релігії, яка не суперечить японській культурі та повсякденному способу життя.

**Ключові слова:** Японія, паназіатизм, іслам, переклади Корану, японська культура

*Стаття надійшла до редакції 13.09.2021*