

w owo „zdziwienie” zachodniego czytelnika, jakie – zdaniem François Julliena – towarzyszy lekturze klasyków konfucjanizmu. Przyjęta przez Pawłowskiego metoda badań – wychodząca od współczesnych zachodnich pojęć teoretycznych i dopasowująca do nich starożytne chińskie wyobrażenia wyrażane w języku metaforycznym („okreźnie”) – na pewno potęguje zdziwienie czytelnika. Praca Józefa Pawłowskiego – praca historyczno-filologiczna – będzie punktem wyjścia i odniesienia dla przyszłych dociekań nad klasycznymi chińskimi doktrynami polityczno-prawnymi. Jednocześnie uważamy, że wiele ze szczegółowych tez autora nie wytrzyma krytyki prowadzonej na podstawie szerszej bazy źródłowej, a przede wszystkim – prowadzonej z użyciem metod właściwych myśli dyskursywnej (filozofii, historii idei).

*Mateusz Stępień  
Maurycy Zajęcki*

MAREK M. DZIEKAN, ZŁOTE STOLICE ARABÓW. SZKICE O WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI ARABSKIEJ, Czytelnik, Warszawa 2011, str. 306.

Postać intelektualisty jeszcze do niedawna wiązała się z pozoru nierozzerwalnie z zachodnim kręgiem kulturowym, z Europą i jej bliskim dziedzictwem. Jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia nawet autor tak kompetentny i wyczulony na pozaeuropejską rzeczywistość jak Edward Said w swoim esej *Representations of the Intellectual* (1994) odnosił to pojęcie przede wszystkim do świata zachodniego, rozszerzając je co najwyżej na krąg kultury rosyjskiej. A jednak u progu nowego tysiąclecia postać intelektualisty, z jej specyficznymi środkami oddziaływania i specyficzną funkcją pełnioną w społeczeństwie, upowszechniła się na świecie. Wyłania się w związku z tym wiele nowych, fascynujących pytań, choćby o sposoby funkcjonowania intelektualistów w społeczeństwach pozaeuropejskich, modyfikacje swoistego etosu intelektualisty jako głosu krytycznego czy płaszczyzny tarcia między tymi liderami duchowymi nowego typu a zastanym przez nich kontekstem kulturowym. Przytaczana często przez Saida, a zapożyczona od Orwell’a, metafora wieloryba pozwoliła na postawienie frapującego pytania o usytuowanie intelektualisty wobec kultury. Czy nieodwołalnie siedzi w jej brzuchu, czy też może jakimś cudem wydostać się na zewnątrz, by spojrzeć krytycznym okiem na kulturę, do której przynależy, a nawet dokonać w niej celowej, przemyślanej modyfikacji? Innymi słowy, czy człowiek jest więźniem kultury, determinującej w sposób nieodwołalny jego sposób widzenia świata, czy też przeciwnie, może swój kulturowy kontekst twórczo kształtować i przekształcać? Być może studium sytuacji spoza Europy i świata zachodniego rzuci nowe światło na to stare pytanie. Jest to pierwszy z powodów, dla których humanista niebędący orientalistą może czuć potrzebę sięgnięcia po nową książkę Marka Dziekana *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*. Drugi powód łączy się z faktem, że pojawienie się intelektualistów poza światem zachodnim oznacza pewnego rodzaju wyzwanie, być może wręcz pewnego rodzaju obowiązek nawiązania dialogu w skali globalnej, skoro Europa czy szerszej pojęty Zachód utracił swój monopol na formułowanie nowych idei, zyskując jednocześnie przemawiających własnym głosem intelektualnych partnerów.

Przytoczone przez Marka Dziekana sformułowanie Edwarda Saida, że „dla nas ważniejsze jest to, co my mówimy o nich, niż to, co oni mówią o sobie” (s. 37) w dużej mierze zachowało swoją aktualność. Intelektualistów „reszty świata” próbuje się niekiedy ignorować, traktować z przyzwyczajeniem oka, redukując ich znaczenie do roli egzotycznej ciekawostki. Próbuje się też prowadzić dialog tylko z tymi, którzy znaleźli miejsce w ramach zachodniego systemu akademickiego, przyswoili sobie właściwy mu język konceptualny czy wręcz, jak na przykład urodzony i wychowany w Szwajcarii Tariq Ramadan, profesor uniwersytetu w Oxfordzie, są hybrydalnym wytworem samej Europy, żywym znakiem i głosem jej wewnętrznej złożoności. Jednak w międzynarodowym kontekście coraz częściej słyszy się i coraz częściej cytuje również inne pozaeuropejskie nazwiska, takie jak choćby Saudyjczyka Turkiego al-Hamada, być może dlatego, że teologiczny zatarg z fundamentalistami w jakimś stopniu mógł mu zjednać sympatię w świecie zachodnim. Nie był to

jednak z pewnością powód ani jedyny, ani zasadniczy, by jego wydana w roku 2001 książka o kulturze arabskiej w dobie globalizacji, *Al-Sakafa al-arabijja fi asr al-aulama*, stała się jednym z punktów odniesienia również w szerszej refleksji nad globalizacją w ogóle.

Nie ulega też wątpliwości, że wymienione tu tytułem przykładu nazwiska stanowią jedynie fragment wierzchołka góry lodowej. Można zaryzykować twierdzenie, że intelektualiści arabskiego kręgu kulturowego ustanawiają drugi co do istotności, po Indiach, punkt odniesienia dla refleksji intelektualnej prowadzonej przez Europę i świat zachodni w ramach dialogu globalnego. O ile jednak postaci związane z Subkontynentem, takie jak choćby Gayatri Spivak czy Arjun Appadurai, są już doskonale znane polskiemu czytelnikowi i funkcjonują dość szeroko w naszej humanistycznej świadomości, o tyle wciąż jeszcze niewiele można u nas przeczytać na temat kręgu kultury arabskiej. Dlatego dawał się wyraźnie odczuć brak przeglądowej prezentacji czy wprowadzenia do intelektualnego świata Arabów. W tym kontekście nowa książka Marka Dziekana rysuje się jako bardzo cenna i ważna pozycja, odpowiadająca na zapotrzebowanie szerszej grupy odbiorców zajmujących się współczesnością, również poza ścisłym gronem orientalistów. Książka ta jest więc istotna również, a może przede wszystkim w perspektywie aktualności debaty nad kształtującym się obecnie powszechnym obiegiem idei.

Dobrze się więc stało, że praca Marka Dziekana nie została napisana z myślą o arabistach, lecz ma charakter ujęcia względnie popularnego, począwszy od wprowadzenia szkicującego zarys „wzlotów i upadków” myśli arabskiej od jej początków. Wyrwanie z historii idei uniemożliwiłoby zresztą właściwe zrozumienie większości spośród omawianych tu myślicieli. Z drugiej strony, jedynym chyba rozczarowaniem, jakie przeżywa czytelnik sięgający po tę książkę, jest jej zawężony zakres, z którego zresztą autor się tłumaczy, a raczej do którego otwarcie się przyznaje we wstępie (s. 15). *Złote stolice...* nie przedstawiają całościowego pejzażu współczesnej refleksji w świecie arabskim, lecz ograniczają się do kilku ośrodków: Damaszku, Bagdadu, Kairu, Algieru i Casablanki, i zarazem do arbitralnie wybranych dziesięciu postaci, które autor uznał za główne punkty odniesienia w swojej osobistej interpretacji myśli arabskiej. Nie jest to rzecz jasna powodem do zarzutów. Obfitość materiału, jego świeżość, a także głębokie zróżnicowanie klimatu intelektualnego w różnych częściach świata arabskiego wydaje się zmuszać do takiego zawężenia kadru, a zwłaszcza rzucającego się w oczy całkowitego pominięcia Półwyspu. Jeśli wolno mi skomentować dokonany przez autora wybór, gotowa byłabym odczytywać podjętą przez niego decyzję jako odzwierciedlenie pewnego dualizmu rysującego się być może coraz wyraźniej w świecie arabskim, rozpadającym się jakby na dwa zbcza, z których jedno jest skierowane ku Europie i Zachodowi, drugie zaś należy już jakby do innego świata, otwartego na specyficzną, dopiero się określającą, lecz niezwykle dynamiczną rzeczywistość basenu Oceanu Indyjskiego. Ta druga część świata arabskiego mówi odmiennym, trudniejszym do zrozumienia idiolektem niż stosunkowo nam bliskie, śródziemnomorskie wybrzeże, które książka świetnie prezentuje.

Znamienny jest też sposób zdefiniowania dziesięciu postaci, którymi autor postanowił się zająć w książce: są to „myśliciele, poeci, pisarze, słowem intelektualiści” (s. 7). Brak tu więc tak wyrazistej granicy między intelektualistą a literatem, i tak ścisłego rozróżnienia między refleksją krytyczną a literaturą jako nośnikami idei i ideologii, do jakiego przywykliśmy w świecie zachodnim. Zgadza się to jednak z kulturową rzeczywistością świata arabskiego, gdzie granica między literaturą a nieliterackim piarstwem krytycznym czy filozoficznym, nawet jeśli istnieje, to i tak zwykle bywa przekraczana w obu kierunkach. Ścisłe rozdzielanie działalności pisarza i intelektualisty byłoby więc prawdopodobnie sztucznym zabiegiem.

Nieustannie powracającym w książce problemem jest pojęcie cywilizacji, o której definiowanie stara się wielu spośród omówionych tu intelektualistów; krzyżuje się ono nieustannie z pojęciem religii. To mgliste pogranicze pojęć, będących zarazem rozróżnieniem i continuum, jest niezwykle istotne. W pewnym sensie praca Marka Dziekana stanowi cenną przeciwwagę dla pokutującego również w Polsce Huntingtonowskiego rozumienia cywilizacji jako prostej pochodnej religii. Nowa książka ukazuje bardzo wyraziście, o ile w gruncie rzeczy myśl arabska jest w tej materii subtelniejsza od wyobrażenia, jakie mógłby sobie wyrobić czytelnik po pobieżnej lekturze *Zderzenia cywilizacji*. Z pewnością kwestia relacji ze światem zachodnim i jego oszałamiającym, również

dla Arabów, dziedzictwem kulturowym jest tu jedną z istotnych osi problemowych. Jednakże jest to sprawa zdecydowanie wyrywkowa, jaką implikowałaby wizja frontalnego starcia. Tworzy się tu raczej napięcie między silną pokusą a wyzwaniem zachowania własnej tożsamości. Tak więc jako przeciwwaga tej pokusy kluczową rolę zyskuje dziedzictwo własne, historia, a także swoista historiozofia, która ma pozwolić na pewnego rodzaju poznawcze opanowanie i zneutralizowanie tezy o kulturowym upadku Arabów.

Marek Dziekan bardzo skutecznie wprowadza czytelnika w „głos obcego”. W niezliczonych miejscach książki widać to symptomatyczne dla nowej sytuacji dialogu, a zarazem bardzo potrzebne i wzbogacające poznawczo odchodzić od utartych „arabistycznych paradygmatów”, wynikających, jak pisze autor, z „próby dostosowania obcej kultury do europejskich standardów myślenia o rozwoju cywilizacji” (s. 11–12), a także z całkiem przyziemnych interesów kolonialnych stojących za dawniejszym dyskursem orientalistycznym. Zaryzykowałabym twierdzenie, że dzięki temu ujęciu kultury za pośrednictwem właściwego jej aparatu konceptualnego i zerwaniu z pokusą powielenia odziedziczonego paradygmatu badawczego Marek Dziekan zarysowuje, nawet w skrótownym ujęciu, a wiele bardziej wyważone i przekonujące naświetlenie kwestii „upadku” cywilizacji arabskomuzułmańskiej niż Bernard Lewis w wydaniu kilka lat temu przez Wydawnictwo Akademickie DIALOG szkicu *Co się właściwie stało?* To porównanie polskiego badacza ze słynnym arabistą, wypadające na korzyść tego pierwszego, mogłoby wydać się czytelnikowi zgoła hiperboliczną pochwałą; jednak czasem nie sposób oprzeć się wrażeniu, że to właśnie Marek Dziekan, ze swoim empatycznym stosunkiem do badanych zagadnień, wykazuje się głębszym zrozumieniem złożonych uwarunkowań kulturowych odmiennego świata.

Pozostaje tu bez wątpienia coś z atmosfery najlepszych czasów orientalizmu, a mianowicie ton nieklamanej fascynacji Wschodem, pobrzmiewający zarówno w kwiecistej prozie samego autora, jak i w przytoczeniach, choćby w opisach „złotych stolic” pióra dziewiętnastowiecznych podróżników, Stanisława Tarnowskiego czy Władysława Wężyka. M. Dziekan nie ukrywa swojego nie tylko poznawczego, ale i emocjonalnego zaangażowania w świat arabski, co przynosi w efekcie książkę niezwykle żywą, intrygującą, oferującą czytelnikowi autentyczny wgląd w kulturę arabską. Nie wątpię, że jej napisanie wymagało pewnej dozy intelektualnej odwagi, gotowości do sprzeciwienia się wciąż dominującym, konfrontacyjnym czy redukcyjnym dyskursom. Jednak, jak przypomina sam autor, dalsze kulturowanie tych sądów jest niczym innym jak oznaką naszego ograniczenia; nie bez racji wskazuje na znaczącą dysproporcję: „arabscy myśliciele nie żyją w oderwaniu od prądów myślowych Zachodu (a my jednak żyjemy w oderwaniu od tego, co dzieje się na Wschodzie i Południu)” (s. 40). Ta dysproporcja właściwie mogłaby nas zaniepokoić o wiele bardziej, niż autor faktycznie sugeruje w dalszym toku swojego wywodu. W każdym razie świat pozaeuropejski u progu nowego tysiąclecia toczy dynamiczne, pełne napięć i dramatyzmu debaty, które z całą pewnością są warte tego, by się z nimi zaznajomić.

Wybrani przez autora intelektualści prezentują wielką rozbieżność poglądów na kluczowe sprawy; różną też ustanawiają między nimi hierarchię ważności. Ze środowiska Damaszku wywodzi się Sadik al-Azm, przedstawiony tu zarówno jako dekonstruktor mitu „zmowy” skierowanej rzekomo przeciwko światu muzułmańskiemu, jak i bezkompromisowy krytyk religii. Jego rodak, Adonis, najlepiej skądinąd znany polskiemu czytelnikowi spośród wszystkich bohaterów omawianej książki, ukazany jest nie tylko jako poeta, lecz również jako krytyk kultury, zajmujący się m.in. kwestią miejsca tradycji i innowacji, czy też „stałości” i „zmienności” u Arabów. Obszerne uwagi, mimo iż nie jest to przecież książka o poezji, musiały się pojawić na marginesie „apokaliptycznego” poematu Adonisa o Nowym Jorku z 1971 r., odczytanego tutaj w perspektywie tej kluczowej dla Adonisa opozycji stałe–zmiennie.

Bagdad reprezentują natomiast kontrowersyjne sylwetki historyka Abd al-Aziza ad-Duriego i literaturoznawcy Imada ad-Dina Chalila. Ad-Duri, zwykle wiązany przede wszystkim z ideą panarabizmu, jest przedstawiony jako przeciwnik wykorzystującej jego myśl partii Al-Bas, szukający schronienia w Jordanii. Jego datujące się na rok 1960 rozważania dotyczące procesu historycznego czynią z niego jednego z prekursorów myśli postkolonialnej, a nawet postmodernizmu jako nurtu odchodzącego od pojęcia obiektywnej prawdy historycznej. Natomiast Chalil, przedsta-

wiciel ruchu Braci Muzułmanów, zostaje nakreślony jako teoretyk „literatury muzułmańskiej”, rozumianej jako wyraz określonego światopoglądu religijnego. Pojawia się tu dość zaskakujące pytanie o możliwość zdefiniowania „estetyki muzułmańskiej”, a więc wskazania wyznaczników „muzułmańskości” dzieła literackiego, leżących nie w warstwie tematycznej czy treściowej, lecz w warstwie formalnej, otwierających się na szerszą debatę wokół religijnego zaangażowania literatury. Co ciekawe, w świetle tej koncepcji pojawia się zaskakująca możliwość całkowitego oddzielenia dzieła od osoby i przekonań religijnych autora; tak więc również niemuzułmanin może stworzyć dzieło spełniające postulowane przez Chalila kryteria, a sam teoretyk przykładów takich tekstów poszukuje zarówno w dorobku arabskim, jak i światowym. W ostatecznym rozrachunku chodzi więc o ustanowienie pewnego własnego, idiosynkratycznego klucza, pozwalającego na czytanie dzieł powstałych w różnych kręgach kulturowych, nie tylko wśród *Gharbiiun* – „Okcydentalczyków”, czy też mieszkańców świata zachodniego. Marek Dziekan widzi tu jednak przede wszystkim propozycję równoległą do *Orientalizmu* Saïda, rodzaj odpowiedzi na zachodnią krytykę kolonialną z elementami bliskimi dyskursowi postkolonialnemu.

Reprezentantami kręgu kairskiego są Zaki Nadżib Ma h m u d i zamordowany przez fundamentalistów Faradž F a u d a. Ten pierwszy, urodzony w 1905 r., zmagą się jeszcze z problemem „filozofii arabskiej”, widzianej przez pryzmat opozycji w stosunku do tradycji zachodniej, rozumianej z kolei jako to wszystko, co opiera się na analitycznym, logicznym rozumie. W rezultacie odchodzi od tej biegunowej koncepcji w kierunku wizji filozofii arabskiej będącej w istocie nie przepaścią, lecz przeciwnie, pomostem przerzuconym między Wschodem a Zachodem.

Natomiast Fauda, radykalny zwolennik sekularyzmu, wzywał do wprowadzenia także w świecie arabskim rozdziału religii od państwa na wzór zachodni. Dziekan ukazuje go w paradoksalnym świetle, pytając, czy nie zginął w obronie przegranej sprawy, nie doczekawszy nowej epoki „teologii politycznej”, rozwijającej się również poza światem muzułmańskim. Istotniejsza jest tu jednak analiza rozumowania Faudy, godzącego w podstawowe założenie fundamentalizmu (trafniej by tu użyć pojęcia salafizmu): wiarę w możliwość powrotu do pewnej idealnej formy organizacji państwowej i społecznej, mającej rzekomo istnieć w pierwszych dziesięcioleciach islamu. Fauda wskazywał, że samo przeświadczenie o istnieniu tego idealnego wzorca jest rzutowanym na pewien moment historii idealistycznym wyobrażeniem, nieodpowiadającym żadnej konkretnej rzeczywistości. Zamiast konkluzji tego rozdziału, Marek Dziekan pozostawia bez komentarza urywek przesłuchania mordercy Faudy, który na pytanie sędziego, z której książki myśliciela wysnuł przekonanie, że jest on niewiernym, odpowiada z prostotą: „Nie umiem czytać ani pisać”.

Wreszcie dwa ostatnie rozdziały poświęcone są myślicielom Maghrebu. Pojawiają się Algierczycy: Malek Bennabi i Mohammed Arkoun oraz Marokańczycy: Muhammad Abid al-Dżabiri i Abd Allah al-Urwi (Abdallah Laroui). Bennabi zostaje scharakteryzowany przede wszystkim jako teoretyk starający się naświetlić niełatwe rozgraniczenie pojęć kultury i cywilizacji, w dużej mierze jako spadkobierca i kontynuator Ibn Chalduna. Pożyteczne okazuje się tu opuszczenie kontekstu języków europejskich i spojrzenie przez pryzmat arabskiej etymologii słów *sakafa* (kultura) i *hadara* (cywilizacja), znaczących powinowactw, a także ich braku. W rezultacie Bennabi tworzy swoją własną, w dużej mierze nieprzekładalną siatkę pojęciową, którą M. Dziekan stara się przybliżyć polszczyźnie. W ostatecznym rozrachunku, Bennabi zmierza do pewnej formy postkolonialnego rozliczenia, będącego nie tylko rozliczeniem z kolonizacyjnym przedsięwzięciem Francuzów, ale i z „kolonizowalnością” jako cechą samych Algierczyków.

Również dla Arkouna podstawowym przedmiotem namysłu jest historia cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, konieczne przewartościowanie jej obrazu i stosowanych wobec niej metod badawczych. Stąd też koncepcja interdyscyplinarnej „islamistyki stosowanej”, opartej na francuskich inspiracjach teoretycznych Bastide’a i Bachelarda, analizie dyskursu i innych ujęciach metodologicznych. Ma ona działać na zasadzie postmodernistycznego „kłącza”, docierając do „niemyślnego” i „niemożliwego do pomyślenia”, a więc do obszarów nigdy jeszcze niespenetrowanych przez dotychczasowe metody badawcze, klasyczne rodzaje dyskursu czy schematy wiedzy. Postmodernistyczny *rethinking* ma się więc odnieść także do dziedzin tylko z pozoru zastrzeżonych: islamu i samego tekstu koranicznego.

Podobny projekt ponownego odczytania dziedzictwa przyświeca także Al-Dżabiriemu. Również w odniesieniu do tego filozofa podejście filologiczne Marka Dziekana, jego wrażliwość na nieprzetłumaczalność (czy też przetłumaczalność pozorną) okazuje się nieoceniona, gdyż np. automatyczne i bezrefleksyjne przełożenie idiolektalnego pojęcia *akl*, właściwego myśli marokańskiego filozofa, na nasze pojęcie rozumu więcej by tu zaciemniło, niż wyjaśniło. Autor wypuszcza się więc na poszukiwanie właściwego terminu filozoficznego: wychodząc od Lalandowskiej „funkcji racjonalnej” i „wytworu racjonalnego”, dochodzi do propozycji pojęć „rozumu tworzącego” i „rozumu ukształtowanego”. Jest to oczywiście tylko punkt wyjścia refleksji Al-Dżabiriego i poświęconego jej wywodu Marka Dziekana; brak tu jednak miejsca, aby obszerniej się tym zająć, a mogłoby to też zepsuć przyjemność sięgnięcia po książkę...

Jeśli więc przypadkowy czytelnik przystąpiłby do lektury *Złotych stolic...* z przeświadczeniem o monolityczności współczesnej myśli arabskiej, przypisując jej niezdolność do wieloaspektowego chwywania złożonej rzeczywistości, musiałby zapewne zmienić w końcu ten pogląd na przeciwny. Jest to z całą pewnością myśl niecofająca się przed aporią i sprzecznością, chętnie podejmująca postmodernistyczne wyznaczniki prawdy wielorakiej, lokalnej, uwarunkowanej. Dobrze oddaje to ulubiona metafora Larouiego, który chętnie posługuje się symbolicznymi postaciami szajcha (intelektualisty w tradycyjnym przebraniu?), polityka i technokraty, aby z tej potrójnej perspektywy szukać odpowiedzi na rozmaite pytania. Zamiast konkluzji autor kończy więc swój esej powiedzonkiem wziętym z Wittgensteina: „To nie do wiary, jak pomocna może być nowa szuflada, odpowiednio umieszczona w naszej komodzie”. Myśl arabska może stać się taką właśnie nową szufladą w wysłużonej intelektualnej komodzie Europy, stąd też potrzeba i atrakcyjność jej studiowania.

Ewa Łukaszyk

TATAR HISTORY AND CIVILISATION. „Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation”, nr 21. IRCICA – Organisation of the Islamic Conference, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, İstanbul 2010, str. 695, ind., il., mapy.

Recenzowana książka, atlasowego formatu dobrze powyżej A-4 i o wadze paru kilogramów, w twardej oprawie z kolorową obwolutą, jest dziełem 35 uczonych autorów z Tatarstanu, reprezentujących siedem instytutów tamtejszej Akademii Nauk, cztery wydziały Kazańskiego Uniwersytetu Państwowego, Rosyjski Uniwersytet Muzułmański oraz tatarstański parlament. Kierownikiem projektu tej prestiżowej edycji był dr Halit Eren, dyrektor generalny IRCICA, którego organizacyjnie i radą wspomagał w Tatarstanie prof. Mirkasim A. Usmanov wraz z prof. Rafaelem S. Khakimovem.

Książka dzieli się na trzy duże części, zatytułowane (w tłumaczeniu z angielskiego): I. *Historia* (s. 33–345); II. *Struktura społeczna i rozwój gospodarczy społeczeństwa tatarskiego* (s. 347–471); III. *Kultura* (s. 473–678). Poprzedza je *Wstęp* dra Halita Erena (s. 13–15) i *Wprowadzenie* pióra Damira Ishaqova z podtytułem *Świat tatarski: etnos, kultura i język* (s. 17–31). Każda z trzech głównych części książki zaopatrzona jest w osobny aneks z kilkudziesięcioma ilustracjami (w ogólnej numeracji stron).

Część I zawiera dziesięć rozdziałów w dwudziestu jeden podrozdziałach i omawia przedmuzułmańskie czasy Powołża (do X w.), okres penetracji islamu i kształtowania się pierwszych muzułmańskich organizmów państwowych w północnej Eurazji (X–XIII w.), państwo Złotej Ordy pod władzą potomków Dżucziego (inaczej Dżoczydów) i jego kulturę muzułmańską, turko-tatarskie państwa XV–XVI w., rosyjski najazd i skolonizowanie społeczeństwa tatarskiego oraz wynikię stąd następstwa (XVI–XVIII w.), wpływ kolonialnej polityki Carstwa Rosyjskiego na Tatarów, dżadidyzm – reformację muzułmańską wśród Tatarów, następnie przekształcenie się narodu etnokulturalnego w polityczny, islam u Tatarów w czasach ZSRR, Tatarstan postradziecki i nową falę odrodzenia muzułmańskiego.