

RETHINKING THE ANTHROPOLOGICAL ENTERPRISE IN LIGHT OF MUSLIM ONTOLOGIES: SECULAR VESTIGES, SPIRITUAL EPISTEMOLOGIES, VERTICAL KNOWLEDGE

Fabio Vicini
Lili Di Puppo

Because of the difficulty anthropology continues to face in relinquishing its secular vestiges, field encounters with not-immediately-perceptible reality, the realm of God, the invisible, and the otherworldly have usually been removed or deemed insignificant in anthropological accounts. In dialogue with the ontological turn and other recent developments in anthropology, in this article we introduce the special section on Muslim ontologies by advocating for a more profound reconsideration of the role that the encounter with other modes of knowing in the field might have for the discipline. Proposing to include transcendence, the divine, and invisible realities in a reflection on anthropological knowledge, we foreground vertical knowledge as a mode of approaching knowledge that centers on the human ability to transform and experience the self in ways that also correspond to different modalities of perceiving reality.

Keywords: *Muslim ontologies, ontological turn, anthropology of religion, field-work methodology, knowledge, transcendence.*

Fabio Vicini

Associate Professor, University
of Verona.

Lili Di Puppo

Senior Researcher, University of
Helsinki

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СВЕТЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ОНТОЛОГИЙ: СВЕТСКИЕ ПЕРЕЖИТКИ, ДУХОВНЫЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ, ВЕРТИКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Фабио Вичини
Лили ди Пуппо

Эта статья (Vicini, di Pippo, 2024) предваряет тематический блок «Божественное присутствие: Мусульманские онтологии, Антропология, Трансцендентность» (Divine Presence: Muslim Ontologies, Anthropology, Transcendence) в «Журнале этнографической теории» (Journal of Ethnographic Theory). На протяжении многих лет это издание поддерживает академическую дискуссию о концептуальных основах современного знания о мусульманах и исламе. Например, в третьем номере 2015 г. было опубликовано сразу несколько реплик в полемике, состоявшейся на страницах одного журнала, о релевантности концепта повседневного ислама для его современной антропологии. В ней приняли участие ведущие специалисты в этой области: Надя Фадиль, Майанти Фернандо, Самули Шильке и Лара Диб. Статья Фабио Вичини и Лили ди Пуппо, как и весь собранный ими тематический блок, на наш взгляд, задает новое направление в обозначенной выше дискуссии. Авторы ставят вопрос: что значит онтологический поворот в антропологии для исследований мусульман? Они приходят к однозначному выводу: мусульманские онтологии и эпистемологии должны быть включены в предметную область рефлексии антропологического знания. Возможно ли это в рамках доминирующей секулярной онтологии? Вероятно, ответ на этот вопрос станет продолжением большой дискуссии о взаимоотношении субъектов и объектов исследования, которая активно разворачивается сегодня не только в сфере изучения мусульман.

Фабио Вичини

доцент,
Университет Вероны

Лили ди Пуппо

старший
научный сотрудник,
Университет
Хельсинки

Переводчик:
**Константин
Сергеевич
Васильцов**
доцент СПбГУ

Ключевые слова: Мусульманские онтологии, онтологический поворот, антропология религии, методология полевой работы, знание, трансцендентность.

В силу известных сложностей, с которыми продолжает сталкиваться антропология, пытаясь избавиться от своего секулярного наследия, неожиданные встречи в ходе полевой работы с реальностью, не воспринимаемой непосредственно, сферой Бога, миром невидимым и потусторонним, как правило, исключаются или рассматриваются как незначительные в антропологических штудиях. В этом сборнике представлен специальный раздел, посвященный мусульманским онтологиям: в нем, обращаясь к методологии онтологического поворота и другим недавним теоретическим разработкам

в антропологии, мы выступаем за более глубокое переосмысление того значения, которое встреча с иными способами познания в условиях этнографического поля имеет или может иметь для дисциплины. Предлагая включить трансцендентность, божественную и невидимую реальность в предметную область рефлексии антропологического знания, мы выдвигаем на первый план понятие вертикального знания как особого подхода к когнитивной деятельности, в центре которого находится способность человека к трансформации и внутреннему переживанию, соответствующим также и различным модальностям восприятия реальности.

Этот специальный раздел возник из общего чувства неудовлетворенности тем, каким образом в методологических подходах и теоретических построениях антропологической науки за последние годы и за всю ее долгую историю в целом рассматривались отношения человека с невоспринимаемой непосредственно реальностью, сферой Божественного. Как, возможно, станет понятно всем тем, кто прочитает настоящее введение и собранные здесь статьи, эти два измерения видимого и внемирного тесно связаны между собой. В силу тех сложностей, с которыми продолжает сталкиваться антропология, пытаясь избавиться от своего секулярного наследия, неожиданные встречи с реальностью, не воспринимаемой непосредственно, в особенности когда речь идет о сфере Божественного, в ходе полевой работы исключались вовсе или же считались незначительными в антропологических нарративах. Однако по мере развития этого направления исследований мы пришли к пониманию, что детальный анализ эпистемологических постулатов, на основании которых в антропологических текстах описывались такого рода феномены, подразумевает также и необходимость пересмотра того, как в исторической перспективе антропология определяет *знание*. Таким образом, проект, направленный первоначально на то, чтобы придать мусульманским онтологиям больший вес и сделать их более открытыми и доступными в рамках современных дискуссий в сфере антропологии религии, превратился в итоге в радикальное переосмысление статуса альтернативных способов познания, с которыми антропологи сталкиваются в поле, их роли в критическом подходе к устоявшимся общепринятым взглядам на само познание — взглядам, которые, будучи обусловленными секулярной парадигмой (Furani and Robbins, 2021), обыкновенно сводят знание исключительно к сфере рациональной рецепции.

Как будет подробно рассмотрено ниже, в антропологии прежде уже предпринимались попытки более серьезно подойти к различным мирам или сферам реальности. Тем не менее, несмотря на то что в рамках онтологического поворота была высказана идея о необходимости включения индигенных космологий в антропологическую теорию, дело с изучением религиозных представлений в монотеистических традициях обстоит иначе. Расширяя общую методологическую интенцию онтологического поворота к рассмотрению иных онтологических структур на другие традиции знания, мы вводим идею вертикального знания. Вслед за такими учеными, как Джоэл Роббинс (Joel Robbins, 2020) и Халед Фурани (Khaled Furani, 2019), мы говорим о необходимости обновления антропологической теории и ее исследовательских методов через осмысление и анализ полевых контактов со сферой Божественного, невидимого, внемирного и спиритуальных эпистемологий, которые они раскрывают. Посредством включения трансцендентного, божественной и невидимой реальности в рассуждения об антропологическом знании как таковом мы утверждаем, что можно расширить антропологическое понимание знания за пределы, установленные секулярными эпистемологиями. Принятие иных способов познания во всей полноте не только означает привлечение других теорий, имеющих религиозное обоснование, но и под-

разумеает открытость различным модусам восприятия реальности, которые раскрываются в религиозной теории и опыте. Таким образом, понятие «вертикальное знание» означает открытость особым видам внутреннего переживания и познания, основанным на альтернативных подходах к достижению «реальности» — прежде всего невидимых измерений бытия, которые выходят за рамки того, что считается познаваемым со времен Просвещения.

В этом специальном разделе мы исследуем вертикальные способы познания, уделяя особое внимание тому, что в самом общем виде называем мусульманскими онтологиями или мусульманскими учениями о бытии. Следует, впрочем, уточнить, что материалы этого раздела в значительной степени опираются на проникнутое суфийскими идеями направление метафизики и философии в исламской интеллектуальной традиции, а также на работы шиитского философа Садр ад-дина аш-Ширази (Мулла Садра). Поэтому мы не претендуем на то, чтобы рассуждать об исламской интеллектуальной традиции в целом, а ставим перед собой более скромные задачи, указывая на возможное направление научных изысканий в будущем, которые при дальнейшем углубленном изучении богатства и разнообразия этой традиции могут способствовать развитию теоретической мысли в антропологии.

За последние двадцать лет антропология христианства превратилась в быстро развивающуюся область исследований, в которой формулируются основные идеи относительно того, каким образом возможно теоретизировать проблему отношений человека с трансцендентной реальностью (Cannell, 2005, 2006; Engelke, 2007, 2011; Hovland, 2018; Keane, 2007; Meyer, 2010, 2011; Reinhardt, 2016; Robbins, 2006, 2011, 2020). В частности, изыскания такого рода были предприняты в рамках материалистического подхода к изучению религии — в работах, исходящих из того допущения, что переживание священного всегда реализуется в материальных формах (Engelke, 2007, 2011; Meyer, 2011). Религиозные тексты, святыни, статуи, ароматы или даже сам ритуальный язык (Keane, 2007) — материальные субстраты, опосредующие отношения человека с трансцендентным, недостижимым порядком. К числу преимуществ такого подхода стоит отнести преодоление дихотомии верований, смыслов, ценностей и материальных объектов, ритуальных практик, эстетики. Тем не менее, как полагают некоторые критики, это было достигнуто ценой утверждения представления о том, что между людьми и Богом существует четкое разделение и непреодолимая дистанция (Cannell, 2005, 2006). Иными словами, этот подход ограничивает наше понимание более широкого спектра взаимоотношений и способов переживания священного (Hovland, 2018; Reinhardt, 2016).

Статьи, опубликованные в этом разделе, исследуют роль, которую играют в определении отношений с невоспринимаемой непосредственно реальностью в исламе такие сущностно различные уровни материального, как тексты религиозного содержания (Vicini, 2024), ритуальные объекты, религиозные авторитеты, изречения религиозного толка (Alatas, 2024) и незримые существа, наподобие умерших святых или предков, являющихся во снах и видениях (Di Puppo, 2024; Louw, 2024; Schmeding, 2024). Вместе с тем авторы исследуют, каким образом встречи мусульман со священным отражаются в различных по своему характеру эпистемологических теориях, эпистемических практиках и связанных с ними способов познания, которые варьируются от рецитации Корана (Alatas, 2024), произнесения формулы *истихара* (Schmeding, 2024) до размышлений о конце жизни (Louw, 2024), медитативного созерцания явлений природы (Vicini, 2024) или же самопознания (Di Puppo, 2024). Одновременно они демонстрируют также, как встречи с божественным, хотя и уходящие корнями в трансцендентную реальность, порождают более глубокое взаимодействие с имманентным миром в форме навязанного сновидениями выбора духов-

ных наставников (Schmeding, 2024), паломничества в священные пространства (Di Purro, 2024), акта осмысления Корана через голоса святых (Alatas, 2024), рутинного надевания одежды по утрам (Louw, 2024), размышлений о мире природы и космосе (Vicini, 2024).

Представленные ниже статьи следуют общему духу традиции антропологического изучения ислама, внесшей значительный вклад в исследование отношений человека с более осязаемым трансцендентным порядком. В этих работах рассматриваются контакты человека с незримым миром, явленным, в частности, в образах джинов (Crapanzano, 1980; Eneborg, 2013; Spadola, 2009; Suhr, 2019) или в сновидениях (Louw, 2010; Mittermaier, 2011), разбираются (взаимо)отношения мусульман с «иными местами» (Mittermaier, 2011), Богом (Schielke, 2019) и трансцендентной реальностью (Abenante, Vicini, 2017; Alatas, 2020; Birchok, 2019; Vicini, 2020). Эти исследования способствовали оживлению дискуссий и в целом привлечению внимания к вопросу о том, возможно ли включить незримые измерения человеческого существования в проблемное поле антропологических штудий (например, Bubandt et al., 2019) и в том числе в рефлексию о контактах антропологов со священным (и пережитом ими опыте) во время проведения полевых работ (Di Purro, 2021; Selim, 2020).

Наши авторы тем не менее сделали еще один шаг вперед. Они сумели прояснить, во всяком случае до некоторой степени, как отношения информантов со священным выстраиваются и соотносятся с мусульманскими учениями о бытии, в рамках которых Бог, священное и незримое уже пребывают в этом мире, (со)участвуют в мирских делах и являются доступными для человека, его интеллектуальных способностей и чувственного восприятия — разумеется, в том случае, если он должным образом к этому подготовлен. Как демонстрируют эти исследования, серьезное отношение к такого рода онтологиям требует также рассмотрения способов познания, с помощью которых человек может приблизиться к божественной, трансцендентной реальности. «Серьезное отношение» в данном случае означает признание эпистемологических методов и связанных с ними онтологий в качестве интуитивных форм знания, которые могут внести существенный вклад в разработку другой, уже не столь отдаленной от нас области — антропологической теории. Антропология долгое время специализировалась на осмыслении идеологических, художественных и философских традиций, которые определяют жизненный уклад информантов и с которыми ученые встречались в условиях этнографического поля, что служило основанием для объяснения их способов переживания действительности и существования в определенной экологической нише. Эти традиции взаимодействия с окружающим миром использовались, как правило, в качестве «данных» для интерпретации «логики» людей, с которыми антропологи сталкивались в полевых экспедициях: так сделал, например, Эванс-Притчард (1937) в своем новаторском исследовании о народе азанде.

У предлагаемого здесь научного подхода есть особенности, которые кратко можно сформулировать в двух основных положениях. Согласно первому из них необходимо более широко использовать в работе мусульманские эпистемические практики и способы познания, чтобы с опорой на них изучать модусы восприятия и проблематику того, что трактуется как своеобразные измерения бытия, которые антропология исследует или ставит перед собой задачу исследовать. Мы убеждены, что иные способы познания открывают новые пути к постижению способов переживания человеком священной и незримой реальности, средств и практик взаимодействия с ней. Как будет показано далее, антропологи сталкиваются с такого рода реальностью прежде всего через онтологии, которые отражаются в сообщениях информантов в форме либо приобретенного опытного знания,

либо более разработанных теологических систем (Robbins, 2006) или же в результате непосредственного взаимодействия со связанными с ними способами познания в том виде, в котором они переживаются в поле, и независимо от того, насколько привычно для большинства антропологов стало опускать данный опыт в своих исследованиях (Baldacchino, 2019; Glass-Coffin, 2010, 2013; Kahn, 2016; Willerslev, Suhr, 2018). В свете сказанного выше мы полагаем, что исламскую метафизику и философскую традицию, содержащуюся в этнографических нарративах, следует рассматривать не просто как набор знаний, полученных в ходе антропологических исследований, а как особое альтернативное понимание природы священного и системы отношений священного с физическим миром (Ogunnaike, 2020).

Этот аспект связан со вторым выдвинутым нами положением: действительно серьезное отношение к мусульманским или иным учениям о бытии с необходимостью предполагает пересмотр природы человеческого знания и его возможностей. Исламские ученые, такие как Ибн ал-‘Араби, Мулла Садра, Шихаб ад-дин ас-Сухраварди (мы назвали лишь некоторых из них), рассуждали о том, что знание не ограничивается физическим миром, а выходит за его пределы и включает, таким образом, те особые способы восприятия, которые позволяют людям приобщиться к трансцендентному и невидимому. Подобного рода расширительное толкование возможностей познания коренится в двойственном по характеру отношении человеческого «я» и божественного: человеческая душа причастна к вечному и оттого без него ущербна в онтологическом плане (Pandolfo, 2018). В этом отношении мусульманские антропологии — важные референты и источники вдохновения для переосмысления не только полезности и границ использования категорий имманентности и трансцендентности (первоначального импульса, побудившего нас к созданию этой специальной секции), но и, что существенно важнее, способов познания в антропологии. Действительно, они ярко демонстрируют, как размышления о различных способах переживания трансцендентности выходят за рамки религиозного, поскольку затрагивают самые основы человеческого знания и его возможности. Такого рода идея нарушает отличающие европоцентристское мышление бинарные представления, такие как противопоставления веры и разума, религиозной веры и научного метода исследования. В значительной степени они представляют собой результат секулярного воспитания, радикально повлиявшего на наше понимание природы человеческого знания и его возникновения, — это мы и собираемся исследовать более подробно.

ПЕРЕЖИТКИ СЕКУЛЯРНОГО

Как совсем недавно написали Фурани и Роббинс (2021), несмотря на склонность антропологии к самокритике по поводу ее давних отношений с колониализмом (Asad, 1973), евроцентризмом (Fabian, 2014) и способов проведения полевых исследований (Clifford, Marcus, 1986), в ней почти не признается, что она светская по своему характеру дисциплина, и не рассматривается, как это влияет на изучение других миров, религиозных в частности. Даже те размышления, которые так или иначе затрагивали данный вопрос, например тематическая подборка небольших статей о секуляризме, опубликованная в журнале *Social Anthropology* в 2001 г., более двух десятилетий назад, были, как правило, высказаны из оборонительной позиции. Один из ключевых участников дебатов Брюс Капферер считает это парадоксом антропологии: хотя эта дисциплина долгое время служила «сомнением секуляризма», она основывала свои методологии и оценку человеческого существования во всех его разнообразных проявлениях на «радикальном сомнении», которое, по его мнению, выступает «неотъемлемой частью секуляризма» (Kapferer, 2001, p. 342).

Капферер признал, что старая антропология «в значительной степени стремилась продемонстрировать силу своей секулярной мысли», показывая, что «любые формы практики могут быть сведены в основном к западному разуму и, таким образом, демифологизированы». По большей части даже постмодернистские и постколониальные подходы «следуют доминирующему на Западе демифологизирующему курсу» (Karferer, 2001, p. 342)¹. Ему же принадлежат слова о том, что антропология «как практика строгого знания» должна быть «в идеале открытой, чтобы бросить вызов даже рациональности и разуму как необходимым методам взаимодействия с возможностями человеческого бытия» (2001, p. 344). Однако он определяет эту открытость в терминах диалектики сомнения, которая сопряжена с регулярным упражнением в радикальном сомнении в сочетании с приостановкой скептицизма. Искусно играя словами, Капферер заявляет, что в идеале антропология должна быть способна оспорить принцип рациональности и отойти от своей давней внерелигиозной и атеистической позиции на практике. Тем не менее здесь он лишь утверждает приоритет современной секулярной эпистемологии, основанной на скептицизме, проверке и сомнении, что, разумеется, не оставляет пространства для диалога с теми формами мышления, которые ориентированы на иные формы рассуждения и опыта.

Несмотря на то что многие ограничения секулярного характера антропологии осознались, раннее рефлексивное мышление не было готово и, пожалуй, не могло учесть все те методологические и эпистемологические вопросы, которые неизбежно возникают при действительном рассмотрении этой проблемы. Как показывают статьи, вошедшие в этот сборник, серьезное отношение к религии означает не просто открытость по отношению к иным культурам или системам верований, но и активное взаимодействие с другими мирами. Необходимо обращать внимание на то, как в них понимаются разум, рациональность и даже само знание — последняя сфера, которая не случайно всегда была допустимой для антрополога и исключенной из легитимных областей его информантов. Это требует постоянных усилий со стороны антропологической дисциплины, а также других социальных наук, поскольку по большей части они продолжают опираться на теоретический аппарат, основанный на идее человеческого разума, который был определен в европейской мысли со времен Декарта и позднее кодифицирован в дискурсах Просвещения и пост-Просвещения.

В этой традиции мысли секулярный разум, основанный на верификации и сомнении, формирует фундамент для более широкого проекта *власти/знания*, который отличает западный модернизм от всех других способов существования в мире, исследуемых антропологией (Foucault, 1972, 1980). Западная колониальная экспансия всегда шла рука об руку с развитием особого вида западного интеллектуального проекта, направленного на исследование, сбор и классификацию всех существующих форм и способов бытия на этой планете (а также в познаваемой Вселенной), что в конечном счете приводило к разработке все более утонченных форм знания о материальном мире. Целью этого начинания было приобретение ранее невиданной способности контролировать реальность для постоянного улучшения состояния человека. В рамках этой традиции исследования, развивавшейся параллельно с процессом вторжения западных держав в остальной мир, антропология стремилась собирать знания о тех обществах и культурах, которые в то время считались исчезающими, маргинальными, малыми, чтобы продемонстрировать богатство человеческого опыта. Была, впрочем, и другая цель — лучше понять природу человека со всеми ее слож-

1. Капферер солидарен, как представляется, с позицией ряда более поздних авторов, которые заметили, что антропологи склонны видеть в религии внешние проявления более глубоких и предположительно более «реальных» или «истинных» социальных структур, иерархий и власти (Kahn, 2016; Robbins, 2020; Willerslev, Suhr, 2018).

ностями, историческими особенностями и различиями. В соответствии с этой традицией в антропологических штудиях иные человеческие миры в большинстве своем продолжают рассматриваться в терминах «обществ», «культур» или «религиозных систем», трактуемых как дискретные (отдельные, но вместе с тем сопоставимые; другие, но одновременно функционально аналогичные) образования, сложность которых антропологи могут понять и объяснить своим читателям путем раскрытия внутренней, «реальной» динамики, лежащей в их основе. Сегодня антропологические исследования в значительной степени по-прежнему ориентированы на объяснительную логику, отвечающую так или иначе цели классификации человеческих обществ в рамках дискретных и сопоставимых сущностей, — логику, препятствующую любому действительному взаимодействию с альтернативными способами бытия человека.

По словам Фурани (2019, р. 13), антропология «научилась у режимов эпистемико-политического суверенитета тому, что действительно имеют значение только те различия, которые может помыслить самостоятельный разум», поскольку если бы она «не сократила различия до культурных, то, вероятно, никогда бы не заняла место в современном университете». Возможно, подчинение такой классификации было необходимо для возникновения и выживания антропологии как самостоятельной дисциплины, тем не менее это привело к стиранию онтологической уникальности других миров и делению их на абстрактные модели. Онтологические различия других обществ — а, к слову сказать, во многих отношениях и самих западных обществ — нередко или по большей части изучены недостаточно. Но за пределами человеческой воли к власти, которую секулярный разум наделил самостоятельным бытием (Milbank, 2006), с одной стороны, и необходимого для человека поиска сплоченности и общения (Durkheim, 1912/2018; Lévi-Strauss, 1955/1969; Mauss, 1925/2016), с другой, находятся умственная деятельность, а также различные способы осмысления человеческого существования, переживания окружающего мира, и, таким образом, приобретения тех или иных форм/видов знания, которые остаются вне поля зрения как антропологии, так и других социальных или гуманитарных наук в той мере, в которой последние остаются погруженными в современную секулярную эпистемологию.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И МУСУЛЬМАНСКИЕ СПОСОБЫ ПОЗНАНИЯ

Фурани и Роббинс (2021) недавно предположили, что обращение к секулярному происхождению и наследию антропологии должно так или иначе подтолкнуть дисциплину к занятиям, сходным с тем, что Адот определил в свое время как *prosoche* («внимательность к самому себе»). Обращаясь к себе, своей методологии и эпистемологии, имеющим давнюю историю, антропология должна приложить усилия, какие только возможно, чтобы придать новые формы своему научному поиску и способам доказательных рассуждений, а также взглянуть на человеческую жизнь в новом свете во всей ее сложности — даже на опыт тех измерений человеческой жизни, которые не поддаются непосредственному переживанию или пониманию; иными словами, реализовать все это таким образом, который не обусловлен больше секулярным взглядом. Как отмечают Фурани и Роббинс, осуществить этот поворот в антропологии не так просто, как недавние предыдущие.

Некоторые из участников этого специального раздела подчеркивают, что между идеями онтологического поворота и мусульманскими онтологиями, с которыми они столкнулись во время своих исследований в Турции, России, Индонезии, Кыргызстане и Афганистане, возможен плодотворный диалог. Одна из заслуг этого поворота заключается в том, что он

подтолкнул антропологов к воссоединению с первоначальной задачей этой дисциплины, а именно не просто довольствоваться пониманием других миров, которые встречаются в поле, но и интегрировать нативные теории в пантеон антропологических (Holbraad, Pedersen, 2017; Scott, 2013; Viveiros de Castro, 2014) — примерно так, как Марсель Мосс сделал с «духом вещи» (*хау*) в своем широко известном исследовании о даре.

Не случайно, впрочем, что большинство авторов онтологического поворота охотнее принимают всерьез индигенные космологии, нежели те, которых придерживаются люди, исповедующие монотеистические религии (Willerslev, Suhr, 2018, p. 67–68; ср. Viveiros de Castro, 2014, p. 133, 143–144). Хотя причин для этого может быть несколько (см. Vicini, 2024), в рамках нашей дисциплины секулярная обусловленность рассматривается как отражение того, что характер духов или других существ, населяющих мир коренных народов, воспринимается как имманентный. При учете этого факта подобного рода космологии были включены в теоретический аппарат в значительной степени благодаря Латуриану (Holbraad, Pedersen, 2017; ср. Schielke, 2019), который указал на горизонтальный тип отношений между людьми, объектами, животными и духами, в ответ на что мы предлагаем новый подход, который называем *вертикальным знанием*.

Несмотря на то что онтологический поворот оказал оживляющее воздействие на ключевые дебаты внутри антропологии, она бы оказалась в выигрыше, если бы факт ее секулярного происхождения был отрефлексирован. Фурани и Роббинс (2021, p. 508) отмечают, что этот поворот, как, впрочем, и предшествующие (интерпретационный, этический, аффективный), можно считать выражением «неустанного поиска конечных целей для питаемого секулярным топливом гуманизма антропологии». По этой причине они утверждают, что, хотя ее сторонники стремятся воспринимать несхожесть более серьезно и призывают коллег к релятивистскому и прозрачному мышлению, они уделяют мало внимания тому, какую идею мышления предлагают эти миры. Они не рассматривают вопрос о том, как профессиональное мышление антрополога-академика может быть другим, если бы оно включало пребывание в «непознаваемых домах чудес, интуиции, страстях, тайнах, телах, откровениях или в иных пространствах, обычно закрытых секулярными границами» (Furani, Robbins, 2021, p. 510). Это, безусловно, другие способы переживания и мышления, которые обычно исключаются из антропологической практики, независимо от того, что они обсуждались в ранних и более поздних антропологических работах по исламу, исследующих, как Бог проявляет себя в мусульманской жизни (Ewing, 1994; Fernando, 2017; Mittermaier, 2011; Spadola, 2011; Willerslev, Suhr, 2018; см. Vicini, 2024).

Делая шаг вперед в этом направлении, в специальной секции мы не только указываем на необходимость реабилитации иного понимания мышления в других, особенно религиозных мирах, в которых оно глубоко переплетается с другими некогнитивными измерениями человеческого опыта. Мы стремимся более непосредственно развенчать ту же идею знания из секулярной среды, которая долгое время представляла его как источник человеческой агентности, власти и силы. Что означает переосмысление самого знания, освобожденного от идеи человеческой власти? Что, если мусульманские онтологии откроют его новое понимание, которое больше не будет ориентировано на контроль над этим либо другим миром или иными человеческими существами и овладение ими с помощью индивидуальной харизмы или власти, и переосмыслит знание как путь к нахождению других истин, дающий возможность по-новому определить место и роль знания в ориентации человеческой жизни? Могут ли другие онтологии направить нас к пониманию знания, освобожденного от власти как

на институциональном, так и на индивидуальном уровне? Как мы можем переосмыслить религиозную жизнь, когда она окончательно освободится от оков секулярной обусловленности и вновь обретет легитимность формы знания?

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ И ДУХОВНЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ

Именно в поле антропологи наиболее остро ощутили границы парадигмы власти-знания. Это произошло, когда они испытали всю силу «конфронтации с альтернативностью» (Willerslev, Suhr, 2018, p. 73) и «разрушительного духа», лежащего в основе антропологического исследования. К полю можно подходить как к криминальному пространству, поскольку оно предлагает естественное место обитания опыта удивления и интуиции, страсти и тайны, телесного чувства и откровения, которые обычно закрыты от дисциплины светским разумом (Furani, Robbins, 2021). В полевой работе есть ожидание контакта с чудом, тайнами и другими формами трансцендентности — всеми измерениями бытия, которые одновременно вызывают интерес антропологов, побуждают их к поиску знания и, как отмечает Юинг (1994, p. 571), потенциально могут угрожать самой их идентичности. В этом свете давняя привычка контролировать этнографическую полевую работу с помощью табу на погружение в туземный дискурс (the taboo of “going native”) может рассматриваться как своего рода защита, которая была возведена против потенциала поля, способного расшатать и разрушить общепринятые взгляды на реальность и само знание в рамках антропологии. Это свидетельствует об опасениях по поводу того, как далеко могут зайти антропологи при встрече с другими мирами.

Деструктивность, связанная с лиминальностью полевой работы, противостоит попыткам заключить сопряженный с ней опыт в рамки светского разума. Однако по этой же причине она порождает и другие попытки укротить ее загадки (Willerslev, Suhr, 2018, p. 68), одна из которых — ограничение исследований вопросами верований и духовного опыта Других, к которому антропологи прибегали при встрече с трансцендентностью, Божественным и Богом. По наблюдениям Фурани (2019), антропология в значительной степени утвердилась как секулярная дисциплина, представив Другого как конечного и бросив косой взгляд на божественное. Тем самым она удобно вытеснила бесконечного Другого, то есть Бога или иные проявления трансцендентных порядков, из исследований, заменив его культурным Другим.

В противовес этим попыткам укротить и контролировать деструктивность поля некоторые авторы в последнее время выбрали другой курс: они решили вместо этого полностью раскрыть потенциал полевой работы в генерировании нового знания. Эти авторы показали, что, особенно когда антрополог сталкивается с трансцендентным и божественным, полевая работа может не только изменить его собственный взгляд на жизнь, но и пошатнуть основные теоретические положения дисциплины (Baldacchino, 2019; Engelke, 2002; Glass-Coffin, 2010, 2013; Kahn, 2016; Robbins, 2006; Scott, 2013; Willerslev, Suhr, 2018). Чтобы проиллюстрировать силу такого противостояния, эти авторы выдвигают на первый план свой собственный опыт столкновения с необъяснимыми или поразительными явлениями духовного характера. Вместо того чтобы рассматривать такие встречи как случайности или аномалии только потому, что они выходят за рамки светского мышления, они предлагают увидеть в них новые пути для переосмысления форм антропологического знания (Baldacchino, 2019; Ewing, 1994; Glass-Coffin, 2010; Willerslev, Suhr 2018; см. Di Puppò, 2024; Vicini, 2024).

Аналогичным образом статьи этого специального раздела переосмысливают веру: в них она рассматривается не просто как вера в нечто трансцендентное/неосознаемое, но как путь, направленный на достижение формы знания, которая как дополняет секулярные представления, так и противопоставляется им. Речь идет не о том, чтобы принять веру или попасть под ее очарование, поскольку это означало бы возвращение к дихотомии знания/веры, которую мы предлагаем преодолеть, исследуя мусульманские онтологии. Скорее, это приглашение исследовать возможность того, что другие способы рассмотрения знания открывают путь к переосмыслению дисциплины. Мы не останавливаемся на утверждении, что вдохновленные секуляризмом формы знания неизбежно не справляются с чудесами, тайнами, загадками, парадоксами и недоразумениями, встречающимися в этой области. Мы выходим за эти пределы и задаемся вопросом о том, какие формы познания созвучны чудесам, тайнам и невидимому царству Божественного. А это, в свою очередь, приводит нас к вопросу о том, как духовное путешествие наших мусульманских собеседников и их вертикальные проекции могут помочь нам рассмотреть антропологический проект в качестве опытного и интеллектуального путешествия, а не блуждания по различным пониманиям человеческого знания — по интеллектуальным и опытным традициям, рамки которых постоянно смещаются, когда трансформируется человек.

Образ духовного путешествия помогает выйти за рамки концепции отстраненного ученого или неподвижного наблюдателя, которая все еще лежит в основе секулярной антропологии. Духовное путешествие — это вид деятельности, воспринимаемый как эмпирическое/интеллектуальное движение с целью переоткрытия себя — динамика, которая подразумевает рост знания/осознания не только своих ограничений, но и своих потенциальных возможностей. Мусульманские онтологии, с которыми мы приглашаем антропологию к диалогу, помогают раскрыть богатство способов бытия и возможностей познания, которые выходят далеко за пределы, установленные европейским Просвещением. Исламская интеллектуальная традиция, особенно ее суфийские проявления, сделала частью смысла своего существования неустанное изучение различных измерений человека с точки зрения его отношений с Богом, в частности, она исследует динамичные и несколько загадочные траектории развития человеческой души, понимаемой как низший *нафс* и высший *рух*, и трансформаций сердца как органа восприятия (Chittick, 1989; Green, 2012; Karamustafa, 2007; Schimmel, 1975/2011; см. Vicini, 2017, 2020).

Хотя в последнее время многовидовая, постгуманитарная антропология переосмыслила свое стремление выйти за пределы человека, она сохранила несколько ограниченное представление о человеческой самости, обусловленное моделью дуализма тела и разума Декарта. Духовные путешествия отличаются глубиной проникновения в собственное «я» человека, потому что они способны поколебать прежние убеждения и привычки и открыть новые измерения «я». Благодаря духовному путешествию, таким образом, можно переосмыслить антропологический проект и увидеть в нем потенциал для постановки под вопрос устоявшихся предпосылок и допущений антропологов о том, какого рода опыт, встречи и усилия определяют, что значит быть человеком. Оно предрасполагает антропологию к более глубокому взаимодействию с другими мирами.

ВХОЖДЕНИЕ В ДРУГИЕ МИРЫ: ПОЛЕВАЯ РАБОТА И САМОСТЬ АНТРОПОЛОГА

Образ духовного путешествия полезен для того, чтобы заставить антропологию вести диалог с другими подходами к осмыслению знания, уходящими корнями в процесс трансформации себя, который отрицает возможность возврата к своей прежней позиции. Эта невозможность возвращения раскрывает еще один оттенок полевой работы и объясняет, почему долго считали, что погружение в другие миры должно быть осторожным — подстрахованным известными мерами предосторожности. И табу на погружение в туземный дискурс, и схема приостановки неверия в поле (Karferer, 2001) противостоят не только идее трансформации себя, но и концепции знания как истинного исследования, поскольку подразумевают, что антрополог остается отделенным от своего опыта в поле.

Позиция выступавших за приостановку неверия антропологов основана на взгляде, согласно которому деятельность в поле отдельна от последующего теоретизирования. Эта формула подразумевает готовность антропологов отказаться от светских предпосылок и рассматривать религиозные миры как то, что стоит знать об обществах, которые они изучают. Но этот позитивный настрой предполагает простую терпимость (причем временную, о чем свидетельствует слово «приостановка») ко всем верованиям: это форма открытости к религиозным мирам, помогающая понять их логику и объяснить ее в антропологических терминах, а не реальное эпистемологическое открытие для миров, которые они исследуют. Культурный релятивизм и категория веры позволили антропологам сохранить дистанцию по отношению к онтологическим реалиям, которые раскрывали их собеседники, и не задаваться вопросом об их реальности. Как отмечает по этому поводу Жан-Поль Бадакино (2019, р. 352), антропологи признают «реальность верований своих информантов, но при этом стараются игнорировать или дискредитировать их онтологические утверждения».

Кроме того, императив возвращения из поля подразумевает несколько ограниченное представление об антропологической деятельности как о географическом путешествии. Уже давно признано, что занятия антропологией не подразумевают простого физического перемещения из одного места в другое. Скорее, как это особенно подчеркивается теоретиками онтологического поворота, она предполагает встречу с другими мирами, которая может начаться в поле и продолжаться всю жизнь. Бадакино еще раз подчеркнул необходимость признать полевую работу более фундаментальным и экзистенциальным перемещением (2019, р. 352), когда он отметил, что антропология требует «открытости к перемещению в самую сердцевину своих онтологических основ, то есть готовности двигаться за те пределы, которые установила душа через наше секулярное восприятие». Однако для этого нужно признать, как это делает, например, Фурани (2019), что идея погружения, связанная с полевой работой и этнографической встречей с Другим, уже подразумевает иной подход к знанию и истине, нежели тот, который предлагает суверенный разум. Действительно, погружение способствует повышению проницаемости (Furani, 2019, р. 128) и открытости другим измерениям реальности, с которыми сталкиваются антропологи в снах (Ewing, 1994; Willerslev, Suhr, 2018), во время наблюдения за необъяснимыми явлениями (Turner, 1992), в ходе ритуальных церемоний (Di Pippo, 2021), а также в более обыденной среде (Vicini, 2024).

Помимо проблемы встречи с необъяснимыми духовными явлениями остается вопрос о формах познания, способных сохранить качество чудесного, которое предполагают эти переживания. Например, Виллерслев и Сюр (Willerslev, Suhr, 2018, р. 75) выразили озабоченность относительно того, сохранится ли инаковость, если теоретики онтологического

поворота стремятся «рационально объяснить, постичь и полностью раскрыть» ее неразрешимые тайны. Обнаруживая в повороте рациональное течение, которое пытается разрешить загадки, путаницы и парадоксы, прибегая к альтернативным рациональностям, авторы предостерегают от попыток интеллектуально постичь тайны божественного.

Мы учли все эти опасения, поэтому в специальном разделе рассматриваются только те способы познания, которые не предполагают сугубо рационального постижения вещей и в которых озадаченность и удивление нередко выступают как стартовые точки для знакомства с иными подходами к восприятию мира. Обсуждая этнографическое погружение, Фурани (2019, р. 39) замечает, что «антропологи концептуально подтвердили Просвещение, но методологически отреклись от него». Поскольку, по мнению Фурани, этнографическое погружение делает невозможным отделение познающего от познаваемого, он относит фундаментальный антропологический опыт к интеллектуальной традиции, отличной от Просвещения. Он проводит аналогию между этнографическим погружением и теми философскими и религиозными течениями, которые проповедуют «некую форму *unio mystica*» (мистического единения человека и Бога) (Furani, 2019, р. 117). С точки зрения Фурани, погружение в поле влечет за собой ожидание причастия, подобного Евхаристии в христианской традиции. Если учесть центральную роль методологии полевой работы в обосновании претензии антропологии на то, что она — особый способ достижения знания, антропологический проект можно воспринимать как «погружение в истину», подобное августиновскому способу причастия Богу, которое выступает как средство «познания истины о Боге и о себе» (Furani, 2019, р. 119), — в этом случае Августин занимает позицию, противоположную декартовской. Виллерслев и Сюр (2018) также рассматривают религиозную веру как способ встречи с тайнами Божественного, но делают это с точки зрения сомнения и неопределенности, заложенных в самом понятии веры. Образ мистического причастия предлагает другую точку зрения, а именно близость к Божественному со следующей оговоркой: как метко замечает Фурани (2019, р. 120), «близость к “истине” не обязательно отменяет недоумение и удивление, но может, напротив, даже усилить их».

Для человека, находящегося в поиске знания, истина представляет собой присутствие, которое отражается в том, что личность осознает свое внутреннее «я». Как выразился об этом один из собеседников ди Пуппо, «истину можно только почувствовать, но никогда не найти». Способы познания, исследуемые некоторыми из наших авторов, не останавливаются на смятении, интерпретируемом как тупик. Состояния, вызванные озадаченностью и растерянностью перед лицом чудесного, скорее, рассматриваются как стартовые точки для вхождения в другие формы переживания мира. Сократовская встреча с апорией, то есть парадоксом, к которой обращаются Виллерслев и Сюр (2018) в своих размышлениях о познании божественного, перекликается с давней традицией духовной инициации в суфизме, когда ученики сталкиваются с непреодолимыми парадоксами и жизненными ситуациями (Pinto, 2019). Это ключевые моменты на духовном пути, ведущие их к постепенному растворению или укрощению эго, или низшего *нафса*. Парадоксы, возникающие в ходе такого процесса, указывают на порядок реальности, который невозможно постичь обычными средствами.

ОТ ВЕРЫ К ВЕРТИКАЛЬНОМУ ЗНАНИЮ

Чтобы преодолеть секулярные пережитки антропологии, необходимо привить ей готовность открываться пониманию других способов познания, которые встречаются в поле. В заключение мы приводим пример, как мусульманские онтологии знакомят

нас с такими способами — их мы решили назвать *вертикальным знанием*. Причина, по которой мы делаем вертикальность центральным элементом нашего рассмотрения мусульманских способов познания и их потенциала для оживления антропологического проекта, заключается в том, что она указывает на бесконечные способы бытия и бесконечные возможности человеческого «я» быть преобразованным через них, как и *Ми'радж* — архетипическое ночное путешествие пророка ислама. В такой конфигурации образ вертикальных миров представляет собой набор взаимосвязанных онтологических плоскостей, которые рефлексивно соединяют не сразу ощутимую реальность Бога/трансценденции с имманентным миром. Согласно исламской метафизике, эти вертикально взаимосвязанные плоскости бытия соединены перешейком, *барзахом*. Мы предполагаем, что этот образ может предложить выход из множества дихотомий, лежащих в основе западной мысли со времен Просвещения.

Как отмечает Сара Свири (2016, р. 391), именно в *барзахе* тайны и парадоксы находят место в исламской мысли — это пространство «для чудес и возможностей, выходящих за рамки бинарного мышления». По ее словам, увиденное Ибн 'Араби во время пребывания в *барзахе* — это действительно «состояние растерянности» (2016, р. 391). Следуя этому подходу к реальности с точки зрения трансформации себя, Пинто (2019, р. 75) заметил, что оптика знания божественной реальности в суфизме подобна не прозрачному стеклу, как предполагается с точки зрения современного разума, а зеркалу. Таким образом, исследуется не эмпирический мир, поддающийся научному изучению, а преобразованное «я». Интересно, что образ зеркала встречается и в рамках рефлексивного поворота: оно превращается в средство свержения суверенного субъекта и позиции беспристрастного наблюдателя. Однако если рефлексивный поворот раскрывает идентичности, узаконенные секулярным разумом (Furani, 2019, р. 162), то встреча с Другим, Богом, открывает вертикальные режимы бытия и знания, которые, напротив, нарушают эти секулярные ограничения.

С нашей точки зрения, вертикальность динамична — она может трансформироваться. Вертикальность не подразумевает фиксированного иерархического и суверенного порядка, как образ человека в качестве «наместника Бога» или *халифа* в рамках исламской традиции. Зеркало, в отличие от прозрачного стекла, меняет восприятие отношений человека и Бога. С точки зрения религиозно-философской традиции мистического сообщества познание Бога означает не поиск Божественного во внешнем мире, а обращение вовнутрь. Размышляя об этнографической мудрости как об отходе от современного разума, Фурани (2019, р. 173) отмечает, что «на пути к истине можно познать больше, погрузившись в нее и подчинившись ей, чем пытаясь ею командовать». Вместо иерархии и власти мы выдвигаем на первый план образ человека, смотрящего внутрь себя, в зеркало самости, которое соответствует образу самости, рассматриваемой с точки зрения Бога/трансцендентного (Di Puppo, 2024). Вертикальность здесь связана с подходом к знанию/истине, предполагающим служение Богу и радикально отличающимся от парадигмы знания как власти, которая продолжает доминировать в социальных науках.

Идея вертикального знания позволяет рассмотреть пути наших собеседников-мусульман так, как они видят их сами, — как процессы, через которые человеческое «я» проходит в поисках знания. Духовные пути в исламе и за его пределами обычно сопряжены с самопознанием, представляющим собой вертикальный процесс: оно подразумевает связь с Богом / трансцендентным порядком, который выводит самость за пределы, установленные человеческим существованием, понимаемым только в земных терминах. Однако в то же время для этого процесса необходима непрерывная динамика «туда-сюда» между человеческим «я»

и трансцендентным, которая затрагивает «я», меняет и обновляет его глубочайшее внутреннее измерение, чувства, эмоции и склонности — не только телесные привычки, но и способы отношения к миру и жизни вокруг себя. Идея вертикальности, таким образом, позволяет выйти за пределы дихотомии имманентного и трансцендентного, поскольку эти две реальности тесно связываются непрерывной референцией между «я» и его проекцией на Бога/трансцендентность, а также глубочайшей интимностью этого самого «я».

Как показывают некоторые статьи из этого специального раздела (Alatas, 2024; Di Purro, 2024; Vicini, 2024), поиск трансцендентности — это всегда поиск самого глубокого, или высшего, «я», путешествие самопознания, прогресс которого отражается в росте осознания/познания. Руководствуясь таким пониманием, поиск следует рассматривать не как стремление к чему-то другому — внешнему объекту или мимоцетной цели (Sviri, 1994, p. 199), а как путь, направленный на раскрытие себя и выход за пространственные и временные пределы имманентного мира. Вопреки тому, как могло бы показаться, в суфийской традиции именно близость Бога, а не его удаленность делает познание Божественного неуловимым. Поиск трансцендентности как мимоцетной и вечно удаляющейся цели — образ, который остается связанным с представлением о линейно развивающемся во времени путешествии, — напоминает о том, что полевая работа часто приводила антропологов ко встрече с инаковостью в далеких странах. Этот поиск другого места иногда превращался в бегство — выход из ограничений родной веры с неким искуплением, найденным либо в вере других, либо в самой антропологии, переживаемой как религия (Furani 2019, p. 59). С точки зрения религиозного поиска трансцендентности, задуманного как мистический союз, объектом поиска становится самость, то есть движение вовнутрь.

Чтобы оживить антропологическое мышление, Фурани (2019) предлагает обратиться к зеркалу теологии, а мы в этом специальном разделе исследуем, какое зеркало могут предложить мусульманские онтологии. Они открывают давно забытые миры, то есть формы знания, которые долгое время обитали в западной интеллектуальной традиции, как отмечает, ссылаясь на Августина, Фурани (2019), а также Бальдаккино (2019), обращаясь к наследию гностиков. Все эти формы знания, которые долгое время были забыты или маргинализированы на Западе, появились при наших столкновениях с мусульманскими онтологиями и эпистемологиями в этой области. Работы, собранные в специальном разделе, не только иллюстрируют давно забытые подходы к рассмотрению реальности в исламе, но и призывают антропологию восстановить связи с западными способами мышления, которые были забыты с развитием светских исследований. Эти связи, как мы утверждаем, должны быть переосмыслены в новом свете, учитывающем широкий спектр способов восприятия и познания, которые по-прежнему находят отражение в незападных религиозных и философских традициях, в том числе в мусульманском мире.

В духе антропологии, понимаемой как постоянная деколонизация мысли (Viveiros de Castro, 2014), этот пересмотр может также привести к тому, что западная мысль предстанет в новом свете — освобожденной от тени, отбрасываемой картезианским способом постижения мира, и более свободной для исследования новых путей знания в диалоге с другими интеллектуальными традициями. Именно возвращение к Богу/трансценденции как другому возможному горизонту познания и отказ от традиции власти/знания, по нашему мнению, позволит антропологическому мышлению заново ощутить эту свободу.

БЛАГОДАРНОСТИ

Мы благодарим Исмаила Фаджрие Алатаса, Марию Лув, Аннику Шмеддинг и Кристиана Сюра за помощь в концептуализации проекта и за комментарии во время подготовительного семинара, состоявшегося 14 января 2022 г. в Университете Вероны (онлайн). Мы также благодарим рецензентов и редакторов НАУ, особенно Раминдер Каур, за полезные отзывы и поддержку. Ди Пуппо получила финансирование от Европейского исследовательского совета (ERC) в рамках программы исследований и инноваций Европейского союза *Horizon 2020* (Grant agreement no. #101002908) в рамках проекта *REVENANT-Revivals of Empire: Nostalgia, Amnesia, Tribulation*.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abenante, P., Vicini, F. (2017). Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, 18(2), 57–71.
- Alatas, I. F. (2020). Dreaming saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(1), 67–85.
- Alatas, I. F. (2024). Voicing God's presence: Qur'ānic recitation, Sufi ontologies, and the teatro-graphic experience. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 47–60.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.
- Baldacchino, J.-P. (2019). The anthropologist's last bow: Ontology and mysticism in pursuit of the sacred. *Critique of Anthropology*, 39(3), 350–370.
- Birchok, D. A. (2019). Teungku Sum's dilemma: Ethical time, reflexivity, and the Islamic everyday. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(2), 269–283.
- Bubandt, N., Rytter, M., Suhr, C. (2019). A second look at invisibility: Al-ghayb, Islam, ethnography. *Contemporary Islam*, 13(1), 1–16.
- Cannell, F. (2005). The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), 335–356.
- Cannell, F. (2006). Introduction: The anthropology of Christianity. In: F. Cannell (Ed.), *The anthropology of Christianity* (pp. 1–50). Durham, NC: Duke University Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn Arabi's metaphysics of imagination*. Albany: SUNY Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Di Puppò, L. (2021). At the core, beyond reach: Sufism and words flying away in the field. In: F. Martinez, L. Di Puppò, M. D. Frederiksen (Eds.), *Peripheral methodologies: Unlearning, not-knowing and ethnographic limits* (pp. 17–30). London and New York: Routledge.
- Di Puppò, L. (2024). "What does the heart want?": Being seen, "heart ethnography," and knowledge through surrender in a Bashkir Sufi circle in Russia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 61–73.
- Durkheim, E. (2018). *The elementary forms of religious life* (C. Cosman, trans., M. S. Cladis, ed.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1912)
- Eneborg, Y. M. (2013). Ruqya Shariya: Observing the rise of a new faith healing tradition amongst Muslims in East London. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(10), 1080–96.

Engelke, M. (2002). The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the inner life.' *Anthropology Today*, 18, 3–8.

Engelke, M. (2007). A problem of presence: Beyond scripture in an African church. Berkeley: University of California Press.

Engelke, M. (2011). Material religion. In: R. Orsi (Ed.), *The Cambridge companion to religious studies* (pp. 209–229). Cambridge: Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1937). Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.

Ewing, K. P. (1994). Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96(3), 571–583.

Fabian, J. (2014). Time and the other: How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

Fernando, M. L. (2017, December). Supernatureculture. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2017/12/11/supernatureculture/>.

Foucault, M. (1972). The archeology of knowledge and the discourse on language. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1980). Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977. New York: Pantheon Books.

Furani, K. (2019). Redeeming anthropology. Atheological critique of a modern science. Oxford: Oxford University Press.

Furani, K., Robbins, J. (2021). Introduction: Anthropology within and without the secular condition. *Religion*, 51(4), 501–517.

Glass-Coffin, B. (2010). Anthropology, shamanism, and alternate ways of knowing. *Anthropology and Humanism*, 35(2), 204–217.

Glass-Coffin, B. (2013). Belief is not experience: Transformation as a tool for bridging the ontological divide in anthropological research and reporting. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32(1), 117–126.

Green, N. (2012). Sufism: A global history. Oxford: Wiley-Blackwell.

Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017). The ontological turn: An anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hovland, I. (2018). Beyond mediation: An anthropological understanding of the relationship between humans, materiality, and transcendence in Protestant Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, 86(2), 425–453.

Kahn, J. S. (2016). Asia, modernity and the pursuit of the sacred. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kapferer, B. (2001). Anthropology: The paradox of the secular. *Social Anthropology*, 9(3), 341–344.

Karamustafa, A. T. (2007). Sufism: The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Keane, W. (2007). Christianmoderns: Freedom and fetish in the mission encounter. Berkeley: University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (J. H. Bell, J. Richard von Sturmer, R. Needham, trans.). Boston: Beacon Press. (Original work published 1955)

Louw, M. (2010). Dreaming up futures: Dream omens and magic in Bishkek. *History and Anthropology*, 21(3), 277–292.

- Louw, M. (2024). Staying behind: Divine presence, virtuous emplacement, and sabr at the end of life among older Kyrgyz Muslims. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 33–46.
- Mauss, M. (2016). *The gift* (J. I. Guyer, trans.). Chicago: HAU Books. (Original work published 1925)
- Meyer, B. (2010). Aesthetics of persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's sensational forms. *South Atlantic Quarterly*, 109(4), 741–763.
- Meyer, B. (2011). Mediation and immediacy: Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology*, 19(1), 23–39.
- Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason* (2nd ed.). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mittermaier, A. (2011). *Dreams that matter: Egyptian landscapes of the imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Ogunnaike, O. (2020). *Deep knowledge. Ways of knowing in Sufism and Ifa, two West African intellectual traditions*. Philadelphia: Penn State University Press.
- Pandolfo, S. (2018). *Knot of the soul: Madness, psychology, Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pinto, P. G. (2019). Metaphors and paradoxes: Secrecy, power and subjectification in Sufi initiation in Aleppo, Syria. *Contemporary Islam*, 13, 67–83.
- Reinhardt, B. (2016). “Don’t make it a doctrine”: Material religion, transcendence, critique. *Anthropological Theory*, 16(1), 75–97.
- Robbins, J. (2006). Anthropology and theology: An awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, 79(2), 285–294.
- Robbins, J. (2011). Transcendence and the anthropology of Christianity: Language, change, and individualism. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 37(2), 5–23.
- Robbins, J. 2020. *Theology and the anthropology of Christian life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schielke, S. (2019). The power of God: Four proposals for an anthropological engagement. *Leibniz-Zentrum Moderner Orient, Programmatic Texts*, 13, 1–20.
- Schimmel, A. (2011). *Mystical dimensions of Islam* (2nd ed.). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schmeding, A. (2024). Dreaming the path: Ontological shifts in a Sufi order in Afghanistan. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 74–87.
- Scott, M. W. (2013). What I’m reading: The anthropology of ontology (religious science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute, N.S.*, 19(4), 859–872.
- Selim, N. (2020). Learning the elsewhere of “inner space”: The affective pedagogy of post-secular Sufi healing in Germany. *Religion and Society*, 11(1), 105–119.
- Spadola, E. (2009). Writing cures: Religious and communicative authority in late modern Morocco. *Journal of North African Studies*, 14(2), 155–168.
- Spadola, E. (2011). Forgive me friend: Mohammed and Ibrahim. *Anthropological Quarterly*, 84(3), 737–756.
- Suhr, C. (2019). *Descending with angels: Islamic exorcism and psychiatry*. Manchester: Manchester University Press.
- Sviri, S. (1994). The Mysterium coniunctionis and the “yo-yo syndrome”: From polarity to oneness in Sufi psychology. In: J. Ryce-Menuhin (Ed.), *Jung and the monotheisms* (pp. 192–213). London and New York: Routledge.

Sviri, S. (2016). Seeing with three eyes: Ibn al-ʿArabī's barzakh and the contemporary world situation. *Synthesis philosophica*, 31(2), 385–393.

Turner, E. (1992). Experiencing ritual: A new interpretation of African healing. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Vicini, F. (2017). Thinking through the heart: Islam, reflection and the search for transcendence. *Culture and Religion*, 18(2), 110–128.

Vicini, F. (2020). Reading Islam: Life and politics of brotherhood in modern Turkey. Leiden and Boston: Brill.

Vicini, F. (2024). God is everywhere: Islam, Christianity, and the immanence of transcendence. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 19–32.

Vicini, F., di Puppo, L. (2024). Rethinking the anthropological enterprise in light of Muslim ontologies: Secular vestiges, spiritual epistemologies, vertical knowledge. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(1), 7–18.

Viveiros de Castro, E. (2014). Cannibal metaphysics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Willerslev, R., Suhr, C. (2018). Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 65–78.