

DOI 10.33294/2523-4234-2026-36-1-288-303

УДК 299.7:316.7(477)

ORCID 0000-0002-1934-2559

ISSN 2523-4234

Віталій Щепанський

Неошаманізм в Україні: локальні трансформації та глобальні взаємодії¹

У статті розглянуто феномен неошаманізму в сучасній Україні як результат локальної адаптації глобальних духовних течій. Проаналізовано основні напрями неошаманських практик: сибірський, слов'янський, урбаністичний і трансконтинентальний, та їхнє поєднання з психологічними, мистецькими й терапевтичними підходами. На основі концепцій Коку фон Штукрада й Андрія Знаменського показано, що український неошаманізм формує динамічне “культове середовище”, у якому синтезуються елементи традицій, індивідуального досвіду й глобальних духовних пошуків. Зроблено висновок про його роль як простору творчої адаптації, інтеграції травматичного досвіду та пошуку нових форм ритуальності в умовах війни та соціальних трансформацій.

Ключові слова: неошаманізм, релігійна антропологія, альтернативна духовність, ритуал, трансформація досвіду, Україна

Vitalii Shchepanskyi

Neoshamanism in Ukraine: Local Transformations and Global Interactions

The phenomenon of neoshamanism in contemporary Ukraine as a manifestation of alternative spirituality shaped by the interplay between global cultural flows and local religious experiences is explored. Rather than viewing Ukrainian neoshamanism as a coherent or unified movement, the study approaches it as a fluid constellation of practices encompassing ritual healing, psychological self-exploration, and artistic experimentation. Drawing on the theoretical perspectives of Kocku von Stuckrad and Andrei Znamenski, the analysis situates Ukrainian neoshamanism within the broader framework of religious anthropology and postsecular transformation.

The discussion focuses on how neoshamanic practices are reinterpreted and recontextualized in urban spaces, educational programs, and therapeutic environments. These practices often blend Siberian and Slavic symbolic motifs with methods derived from transpersonal psychology and body-oriented therapy, forming hybrid ritual expressions that engage both collective and individual trauma. The ongoing war is also considered as a catalyst for the renewal of spiritual practices in Ukraine: rituals of protection, remembrance, and healing gain new significance as instruments of resilience and meaning-making amid crisis.

Ukrainian neoshamanism thus emerges as a dynamic field of cultural and religious experimentation in which individuals negotiate new forms of transcendence and belonging beyond institutional religion. It embodies a search for authenticity and agency in a fragmented, rapidly changing world,

¹ Автор висловлює щирю подяку Центру міської історії Центрально-Східної Європи (м. Львів) за можливість проведення дослідження і написання статті під час наукової резиденції у липні-серпні 2025 р.

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

fusing mythic imagination with pragmatic strategies of self-transformation. Seen in this light, neoshamanism in Ukraine represents both a local adaptation of global spiritual trends and a distinct cultural response to historical, social, and existential upheavals.

Keywords: neoshamanism, religious anthropology, alternative spirituality, ritual, transformation of experience, Ukraine

Актуальність і мета дослідження. У межах релігієзнавчих студій України традиційно описують як переважно християнську державу з домінуванням православної традиції. Водночас у пізньорадянський період і в часи розпаду СРСР посилюлися пошуки нових духовних орієнтирів та активізувалися нетрадиційні релігійні рухи. На тлі соціокультурних трансформацій початку 1990-х рр. виник своєрідний “духовний вакуум”, що сприяв поширенню езотеричних практик, реконструкцій дохристиянських вірувань та альтернативних форм релігійності. У цей час у масовій культурі зростає популярність народної медицини, цілительства й екстрасенсорики. Також в Україні починають діяти громади рідновірів. Паралельно помітний інтерес, особливо серед молоді, до східних релігійно-філософських систем – буддизму, індуїзму та інших (Колодний, 2010).

У цьому багатозаровому середовищі поступово інтегруються й неошаманські ідеї. Вони не виникли тут ендегенно, а прийшли з західного культурного простору та сибірських традицій, адаптувавшись до місцевих умов. Так сформувався специфічний український варіант неошаманізму, що поєднує міжнародні тенденції з локальними пошуками й сучасними формами особистісного та колективного самовираження.

Нині можна виокремити кілька основних напрямів неошаманізму. Перший – сибірський, що репрезентує тюркські, фінно-угорські й монгольські (бурятські) елементи. Другий – слов’янський, пов’язаний із рідновірськими громадами, у яких, здебільшого сибірські, шаманські практики інтегруються в неоязичницькі ритуали. Третій напрям – урбанізований, сформований у середовищі психологічних студій і творчих майданчиків. Тут шаманські техніки застосовують як засіб самопомоги та джерело мистецького натхнення. І нарешті, трансконтинентальний напрям пов’язаний із південноамериканськими традиціями, зокрема з практиками використання ентеогенів (аяуаски, пейоту), які поєднують духовні пошуки з терапевтичними методами. Спільними рисами українського неошаманізму є його синкретичність, звернення до образу “архаїки” як альтернативи офіційним конфесіям і екологічний мотив, що актуалізує сакральне бачення природи.

Актуальність нашого дослідження полягає в необхідності системно описати механізми локальної адаптації глобального неошаманського дискурсу та оцінити його роль у сучасних релігійних, культурних і психотерапевтичних практиках України. **Мета** статті – показати, як неошаманізм проявляється в урбаністичному середовищі, психотерапевтичних підходах, художніх практиках і трансконтинентальних ініціативах, а також як він переосмислює сибірські шаманські традиції, пристосовуючи їх до потреб сучасного українського суспільства.

Наше дослідження має узагальнювальний характер і спирається на відкриті джерела. Серед них – публічні інтерв’ю, блоги практиків, офіційні сайти та сторінки громад, а також анонси подій і відгуки учасників. Ми також використали матеріали,

отримані під час особистого спілкування – як у форматі живих бесід, так і через електронне листування. Під час роботи з чутливими темами, такими як участь військових із ПТСР (Посттравматичний стресовий розлад) чи використання ентеогенів, ми використовували лише узагальнені дані з відкритих джерел. У такий спосіб стаття не лише систематизує розрізнену інформацію про український неошаманізм, а й окреслює його особливості, синкретичні стратегії та культурні функції, створюючи підґрунтя для подальших наукових студій.

Ступінь опрацювання теми. Огляд літератури свідчить, що неошаманізм розглядається дослідниками як складний духовний феномен, у якому перехрещуються різні культурні та релігійні традиції. Німецький релігієзнавець Коку фон Штукрад у розділі “Шаманізм та неошаманізм: тяглість чи розрив?” (Stuckrad, 2002) пропонує розглядати неошаманізм як явище, що виникає у просторі взаємодії академічних студій, медійних репрезентацій та локальних ритуальних практик. Він наголошує, що сучасний неошаманізм не є прямим продовженням традиційних шаманських систем, а становить нову культурну конструкцію, де поєднуються елементи різних релігійних середовищ і терапевтичних підходів. Такий погляд допомагає уникнути романтизованих уявлень і зосередити увагу на соціальному та історичному контексті виникнення й трансформації цих практик.

Американський дослідник Андрій Знаменський у книзі “Краса примітивного: шаманізм і західна уява” (Znamenski, 2007) розглядає неошаманізм як продукт західної уяви, де поєднується ностальгія за “архаїкою” з пошуком нових духовних орієнтирів. Він показує, що ці практики формуються в умовах глобальних комунікацій і “ринків сакрального”, де автентичні елементи переосмислюються й набувають нових функцій – від терапевтичних до виразно індивідуалістичних.

Євгенія Фотіу в статті “Глобалізація аяуаски: витіснення корінного шаманізму” (Fotiu, 2016) демонструє, як комерціалізація та масове поширення практик з використанням аяуаски призводять до стирання локальних контекстів і маргіналізації корінних традицій, що ставить під сумнів етичність сучасного неошаманського дискурсу.

Литовська дослідниця Егле Алекнайте у статті “Балтійське язичництво в литовських неошаманських спільнотах” (Aleknaitė, 2017) аналізує, як балтійські громади переосмислюють дохристиянські традиції через неошаманські ритуали, формуючи еkleктичні, але життєздатні моделі духовних пошуків. Подібні процеси описує й Тетяна Бужекова у статті “Сучасні обличчя давньої мудрості: неошаманізм в міському середовищі Словаччини” (Buzekova, 2012). Йдеться про те, як неошаманські практики інтегруються в міське середовище Словаччини, поєднуючи класичні шаманські елементи з глобальними течіями та сучасними психологічними методиками.

У вітчизняному релігієзнавчому контексті варто згадати колективну статтю українських дослідників “Самоідентичність і полікультурний простір постмодерності: нові обличчя шаманізму” (Shynkaruk, Danylova, Fedyk, 2019), де неошаманізм розглядається як культурний і психологічний феномен, що відображає повернення до міфологічних форм свідомості й пошук гармонії з природою. Попри широку міжнародну літературу, український контекст залишається недостатньо опрацьованим, що підкреслює новизну й актуальність нашої роботи.

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

У цьому дослідженні обрано концептуальні рамки, що дають змогу не лише описати феномен неошаманізму в Україні, а й зрозуміти логіку його функціонування в ширшому релігієзнавчому контексті. Передусім застосовано підхід Коку фон Штукрада (Stuckrad, 2002), що розвиває ідею “культового середовища” (*cultic milieu*) як динамічного середовища циркуляції ідей та практик поза межами інституційних релігій. Ця рамка дозволяє побачити український неошаманізм не як ізольоване явище, а як складову ширшої мережі альтернативної духовності, у якій академічні знання, популярні практики та локальні традиції постійно взаємодіють і переплітаються.

Також використано напрацювання Андрія Знаменського (Znamenski, 2007), який аналізує, як західна уява вибудовує образ шаманізму через призму пошуку автентичності та екзотики. Ця перспектива допомагає інтерпретувати українські приклади неошаманських практик як частину глобальної тенденції, де поєднуються запозичені уявлення та локальні переосмислення. Крім того, він розглядає неошаманізм як психологічно орієнтований процес, де центральним стає не стільки колективний ритуал, скільки індивідуальний досвід трансформації. Такий методологічний ракурс дозволяє пояснити, чому в українських прикладах так часто наголошується на терапевтичних і цілющих аспектах практик, а не лише на етнічному чи традиційному підґрунті.

Виклад основного матеріалу. Неошаманізм як культурно-релігійне явище сформувався в Західній Європі та Північній Америці в другій половині ХХ ст., спираючись на синтез амазонських, мезоамериканських і північноамериканських традицій. Уже на початковому етапі його описували як різномірний комплекс ритуалів і вірувань, засвоєних через книжки, семінари та цифрові медіа, своєрідну “лабораторію” новітніх духовних експериментів (Scuro & Rodd, 2015, p. 2).

Аналітичний поворот у вивченні шаманізму, зауважує Коку фон Штукрад, значною мірою започаткували праці Мірча Еліаде. Він розглядав шаманську подорож і транс не як патологію, а як терапевтичний ресурс, здатний структурувати міфологічні уявлення та підтримувати психічну рівновагу (Stuckrad, 2002, p. 773–774). Ця універсалістська перспектива надихнула контркультуру 1960-х рр., яка шукала альтернативи західному раціоналізму й матеріалізму, та істотно вплинула на становлення неошаманізму.

Популяризації шаманських технік сприяли Карлос Кастанеда та Майкл Гарнер. У книзі “Вчення Дона Хуана. Шлях знання індіанців Які” (Castaneda, 1968) та подальших працях К. Кастанеда описував власний досвід занурення в мексиканські практики та використання психоактивних рослин, наголошуючи на принципі особистої участі як ключі до розуміння шаманської онтології. Попри критику за містифікації, його книги стали важливим каталізатором західного неошаманізму. Майкл Гарнер у праці “Шлях шамана” (Harner, 1982) сформулював концепт “базового шаманізму” (*Core Shamanism*), систематизувавши універсальні елементи практики, придатні для сучасного застосування: ритмічне використання ударних інструментів, подорожі до “верхнього” та “нижнього” світів, зустрічі з “духовними помічниками” та “ритуали зцілення”. У 1979 р. він заснував у США Центр шаманських досліджень (*Center for Shamanic Studies*), який у 1987 р. перетворено на Фонд шаманських досліджень (*Foundation for Shamanic Studies*), що й нині підтримує міжнародну мережу семінарів і програм (Harner, 2005).

Обидва підходи часто критикують за спрощення та культурну апропріацію. Водночас вони виконали роль методологічного “містка” між локальними традиційними практиками та глобальними духовними пошуками (Scuro & Rodd, 2015). Саме ця модель дала змогу переосмислювати шаманський досвід у форматі, зрозумілому для широкої міжнародної аудиторії, хоч і відірваному від первинних культурних контекстів. В українському середовищі концепція “базового шаманізму” часто слугує відправною точкою для власних практик, у яких поєднуються тюркські, монгольські (бурятські), фінно-угорські, слов’янські й навіть північноамериканські чи південноамериканські елементи з методами сучасної психології та іншими езотеричними ідеями. Це свідчить про прагнення знайти універсальну мову духовного досвіду, що виходить за межі окремих традицій.

У межах нашого дослідження варто підкреслити кілька ключових рис, спільних для різних форм неошаманізму. К. фон Штукрад виокремлює такі відмінності від класичних шаманських традицій: активне залучення академічних знань, взаємодія з сучасними неоязичницькими течіями (в Україні – з рідновір’ям), формування екологічної чутливості та зміщення акценту з колективних ритуалів на індивідуальний психологічний досвід. Поєднання декількох з цих аспектів формує своєрідне “культурне середовище” (*cultic milieu*) (Stuckrad, 2002, p. 785–788).

А. Знаменський зауважує, що адепти неошаманізму визнають існування особливої, “незвичайної” реальності, сприймаючи її як не менш достовірну, ніж повсякденний світ. У ній духи постають як реальні сутності, а будь-які дії набувають особливого сенсу й спрямованості. Він також підкреслює, що неошаманські практики часто апелюють до традиційних форм шаманізму, використовуючи їх для легітимації власних пошуків і підкреслення “родового”, “племінного” чи “екологічного” коріння (Znamenski, 2007, p. 252). На його думку, світський характер сучасного неошаманізму сприяє формуванню екологічно орієнтованих дискурсів: практики зазвичай поділяють ліберальні цінності, чутливі до глобальних соціальних проблем і особливо до відновлення гармонії між людиною та природою.

На основі запропонованих підходів розглянемо конкретні приклади українського неошаманізму. Зосередимо увагу на медійно помітних постатях, водночас усвідомлюючи, що в межах однієї статті неможливо охопити весь спектр практик і всіх практиків, тому йдеться лише про найбільш репрезентативних представників різних напрямів.

Однією з ключових постатей є харківський художник і шаман Олег Богданов, відомий під іменем Алі-Гірей. Родом із Самарканда (Узбекистан), він інтегрував елементи “тюркської традиції” у власний духовний досвід, а вже в Україні сформував індивідуальну практику. Його становлення пов’язане з переживанням, яке в багатьох культурах описується як “шаманська хвороба” – кризовий стан, що передує набуттю шаманських здібностей. За його словами, основи “традиційного знахарства” йому передала бабуся-узбечка, що слугує спробою легітимізувати власну діяльність як продовження родової лінії. Обравши “алтайський шаманізм” як духовну й методологічну основу, Алі-Гірей адаптує його до сучасного українського контексту (Али-Гирей, 2018). У своїх ритуалах він активно використовує ритмічне звучання бубна та артефакт

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

з символікою птаха як засоби входження в змінені стани свідомості. Характерною рисою його роботи є звернення до академічних досліджень для розвитку власних практик, що лягає в методологічні рамки К. фон Штукрада. Алі-Гирей інтерпретує археологічні й культурні артефакти як свідчення давніх “шаманських традицій” Північного Причорномор’я (Алі-Гирей, 2019). Також розпочав написання циклу публікацій “Кров і небо шаманів” (Алі-Гирей, 2006). Однак вийшло лише дві книги з шести запланованих. Неошаманізм для нього постає як пошук та конструювання тюркської ідентичності та “повернення” до джерел власної культури.

Ще однією важливою постаттю українського неошаманізму є Олена Сибірякова. Вона є уродженкою Хакасії, яка мешкає в Києві та представляє тувинську “шаманську традицію”, що також має тюрське походження. За власними словами, вона є “спадковою шаманкою роду Пельтир” і пройшла посвяту в одному з найстаріших шаманських товариств “Дунгур” під керівництвом знаного тувинського шамана й дослідника Монгуша Кенін-Лопсана. У своїй практиці О. Сибірякова поєднує “традиційний шаманізм” із різними магічними техніками: від роботи зі стихіями й лікувальних методів до так званого “соборного чаклунства”, що, за її словами, потребує посвяти через кров учителя та проводиться лише індивідуально (Сибірякова Елена).

З огляду на український культурний контекст і обмежений попит на класичні шаманські практики, вона пропонує індивідуальні консультації, поєднуючи “традиційні техніки” з власними методиками оздоровлення. Серед них – елементи народного українського знахарства, гадання на картах Таро та рунах, а також ритуали “взаємодії з родовими духами”, які, за її словами, після спеціального обряду стають “особистими помічниками клієнтів”. Такі ритуали відбуваються під час особистих зустрічей і супроводжуються навчанням того, як надалі взаємодіяти з цими духами. У цій практиці можна вбачати елемент культурної апропріації. Маючи “традиційну шаманську посвяту”, вона активно інтегрує українські та інші культурні елементи у власну комерційну діяльність.

Якщо розглядати її діяльність у світлі підходу К. фон Штукрада, то чітко простежуються поєднання “традиційної спадщини” з сучасною езотерикою, акцент на індивідуальному досвіді та формування нових синкретичних моделей духовності, що цілком відповідає практиці неошаманізму. Також її підхід перегукується зі спостереженнями А. Знаменського, який підкреслює, що адепти неошаманізму сприймають “незвичайну” реальність як таку ж реальну, що й повсякденний світ, а духів – як істинні сутності, взаємодія з якими надає діям телеологічного сенсу.

Поряд із ритуальною діяльністю, О. Сибірякова активно працює в публічному просторі: проводить онлайн-курси, вебінари й лекції, організовує жіночі тренінги, керує школою Таро та пропонує освітні програми для медумів і ворожок. Її діяльність демонструє характерний для сучасного неошаманізму синкретизм, у якому класичні шаманські елементи інтегруються з психологічними та езотеричними практиками, створюючи динамічний і адаптивний духовний простір.

Ще одним яскравим представником сучасного неошаманізму, який поєднує “тюркські й монгольські традиції”, є шаман Михайло Пирогов, більше відомий як Міос. Він проживає неподалік Києва, хоча основна частина його клієнтів – зі сто-

лиці та інших великих міст України. Його діяльність демонструє характерний для неошаманізму синкретизм: ритуальний костюм і бубон походять із “монгольської (бурятської) традиції”, тоді як календарні свята й основні обряди мають тюркське коріння (shaman_chaklun).

Важливою частиною його практики є виготовлення “шаманських” атрибутів. Особливе місце посідають мідні дзеркала толі – традиційні захисні предмети шамана, а також онгони – ритуальні фігурки чи зображення для поселення духів-помічників. М. Пирогов не лише використовує ці атрибути у власних ритуалах, а й пропонує їх іншим практикам та зацікавленим особам. Поряд із “класичними техніками” він інтегрує сучасні езотеричні елементи – зокрема гадання на рунах та практики “енергетичного очищення”.

Виразною рисою його практики, яка відрізняє його від інших представників тюрксько-монгольського напрямку, є екологічна чутливість і постійна взаємодія з духами природи. Зокрема, він регулярно проводить обряди “білих доріг” – ритуали “годування духів-предків і духів-природи”, спрямовані на встановлення “гармонійних стосунків” між людиною та довкіллям. Такі обряди передбачають символічні жертвоприношення у вигляді солодощів (зефіру, цукерок), які спалюються на “ритуальному” вогнищі (shaman_chaklun). Цей аспект добре ілюструє тезу А. Знаменського про те, що для неошаманів духи природи постають як реальні сутності, з якими необхідно взаємодіяти.

Ще однією показовою представницею фінно-угорського напрямку українського неошаманізму є Манука з м. Дніпро, яка репрезентує традицію тьодись (комі: “тӧдысь”, буквально – “знаючий”, “той, хто знає”). Традиція тьодись передбачає тісну взаємодію шамана з духами природи, предків і тварин, виконання обрядів і зцілювальних практик, що ґрунтуються на космології та міфології комі. Шаманка народилася в Республіці Комі й отримала основний духовний і практичний багаж від бабусі – носійки “автентичних” знань (Манука).

Однією з ключових особливостей її практики є використання остеомантії (гадання на кістках), зокрема піроостеомантії – гадання на кістках, що пройшли крізь вогонь. Цей метод, нетиповий для класичної практики тьодись, є авторською інновацією, яку вона застосовує для “діагностики та усунення глибоких енергетичних і психологічних блоків”. Для повсякденних питань Манука використовує також інші мантичні техніки – гадання на картах Таро, роботу з відьомськими й вікканськими рунами. Вона практикує “енергетичні чистки” бубном, “чистку-відпалювання” кістками й виготовлення магічних свічок для ритуальних потреб. Особливу увагу Манука приділяє антиколоніальному активізму, підтримці корінних народів Росії та популяризації культурної і міфологічної спадщини комі. Усе це яскраво демонструє властивий сучасному неошаманізму синкретизм: поєднання “традиційних” ритуалів і авторських методик у контексті сучасних соціокультурних процесів.

Переходячи від аналізу представників сибірського напрямку до неоязичницького середовища українського неошаманізму, варто звернути увагу на діяльність Олександра Махлая, відомого як шаман Світовид. Він є одним із найпомітніших учасників рідновірського руху “Великий Вогонь” (Колодний, 2015), що активно інтегрує “шаманські

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

техніки” у слов’янське неоязичництво. Свою практику О. Махлай визначає як синтез “слов’янських традицій” і класичних “шаманських методів” – транскових станів, ритуалів із бубном. У його баченні шаманізм постає як “глибинна взаємодія з силами природи”. Він підкреслює екологічний вимір і трактує шамана як “шанувальника Матері Природи”, що виводить від санскритського кореня *shatam* (Махлай). У світлі методології К. фон Штукрада така діяльність є прикладом взаємодії з сучасними неоязичницькими течіями. Ці практики не копіюють архаїчні обряди буквально, а переосмислюють їх, створюючи “місток” між локальними формами й глобальними духовними пошуками.

Важливе місце у практиці Світовида займають відкриті ритуали й календарні свята. Так, ритуал “зустрічі весни” на Замковій горі в Житомирі поєднує рідновірські елементи зі “шаманськими техніками” гри на бубні й “трансого занурення” (Шаман з бубном..., 2023). Подібні обряди відбуваються також під час язичницьких свят – Великодня, Купала, літнього й зимового сонцестоянь. Це перегукується з аналізом Е. Алекнайте, яка описує феномен “ритуальної креативності” у литовських неоязичників: інтеграцію елементів різних локальних традицій у нові культурні форми, що формують “живий і динамічний” ритуальний простір. Крім того, О. Махлай переосмислює феномен карпатського мольфарства, трактуючи його як локальний аналог шаманізму, що потребує сучасної інтерпретації. Він також виготовляє шаманські бубни, дотримуючись “автентичних технологій і ритуальних приписів”, які, на його переконання, забезпечують прямий зв’язок зі світом духів.

Ще одним помітним представником неошаманських практик у середовищі рідновір’я є шаман Харадій. Подібно до Світовида, він поєднує слов’янське неоязичництво з техніками “базового шаманізму”, роблячи акцент на терапевтичному вимірі. Для нього шаманізм – це універсальна духовна практика з глибинними архетипними коренями. Центральним інструментом у його практиці є шаманський бубон, або “куд”, який він розглядає як засіб цілительства та гармонізації емоційного й фізичного станів.

За словами Харадія, ритмічне звучання бубна допомагає досягати глибоких транскових станів, подібних до медитації, завдяки чому можна гармонізувати свідомість і долати внутрішні конфлікти. Його ритуали – “кудесні” або “ладуючі” – спрямовані на відновлення внутрішньої рівноваги та особистісної гармонії. Вони проводяться як індивідуально, так і у групах, супроводжуються “піснями сили”, слов’янськими молитвами (мовлами) до Богів Роду та використанням ритуальних атрибутів: дзвіночків, “кудесних паличок” і “люльки Велеса” (Kudesnik Haradiy).

Особливу увагу Харадій приділяє обрядам “гармонізації родових зв’язків” і налагодженню міжособистісних стосунків. Наприклад, ритуал “Ладуння з чоловічим Родом” покликаний усунути негативні “родові програми”, що впливають на стосунки між жінками й чоловіками, допомогти прийняти та відновити ці зв’язки завдяки отриманню благословення від духів предків. Інший ритуал – “Стежка Велеса” – проводиться як колективне трансове дійство, спрямоване на “очищення, розкриття потенціалу та поглиблення контакту з родовими духами-помічниками” (Kudesnik Haradiy).

Психологічний підхід до неошаманізму в Україні сформувався як окремий напрям у великих містах, поєднуючи ідеї М. Гарнера з практичною психологією та сучасною езотерикою. Його характерною рисою є акцент на терапевтичному потенціалі шаманських методів, адаптованих до потреб міського середовища, де люди шукають нетрадиційні способи розв’язання криз або особистісного розвитку. В Україні нині функціонує низка психологів і психотерапевтів, які інтегрують шаманські техніки у свою професійну практику. Йдеться не лише про поодинокі ініціативи, а про сформовані мережі фахівців і центрів, що застосовують подібні підходи систематично. Частина з них визначає свій формат роботи як “шаманська терапія” або “шаманський коучинг”.

Показовим прикладом є діяльність Олени Гороховської, яка у своїх терапевтичних сесіях використовує техніки так званого “базового шаманізму” для опрацювання психологічних травм, внутрішніх блоків і розвитку особистісного потенціалу (Green Doorgs). Звернення до шаманських моделей у психотерапевтичній практиці має певні підстави: описані М. Гарнером техніки протягом кількох десятиліть адаптуються для роботи з клієнтами у терапевтичному контексті – і ця тенденція поступово поширилася також в Україні.

Водночас О. Гороховська поєднує елементи “базового шаманізму” з етнографічними матеріалами про феномен дводушників, упирів і перевертнів, інтерпретуючи їх як приклади локальних слов’янських (передусім українських і польських) шаманських практик. У цій частині її концепція спирається на дослідження польського історика Лукаша Козака, який аналізує ці образи як свідчення збереження архаїчних шаманських уявлень у фольклорі Центрально-Східної Європи (Kozak, 2020).

Подібний підхід спостерігається й серед інших практиків – психологів і коучів, які інтегрують у свої методики етнографічну чи антропологічну спадщину різних дослідників. Такі посилання дозволяють їм легітимізувати власну діяльність у межах наукового дискурсу, надаючи їй вигляду практики, що поєднує психологічну роботу з культурно обґрунтованими формами духовного досвіду.

Водночас ця діяльність викликає дискусії щодо культурної апропріації. Науковці наголошують, що неошаманські практики часто комерціалізують образи й ритуали, відірвані від їхніх оригінальних контекстів, і переносять їх у нові середовища – інколи без належного розуміння чи поваги до вихідної традиції (Stuckrad, 2002; Znamenski, 2007). У випадку психотерапії в Україні можна говорити про подібне “пристосування” чужорідних культурних елементів до локальних запитів, що з одного боку створює нові синкретичні форми духовної допомоги, а з іншого – ставить етичні питання щодо використання чужих сакральних практик задля комерційної діяльності. Такі “психологи-шамани” й центри функціонують у великих містах – Києві, Одесі, Дніпрі, Харкові та Львові, що свідчить про наявність стабільного попиту на подібні послуги.

Шаманські психотерапевтичні практики постають як відповідь на суспільний запит на альтернативні форми духовності та психологічної підтримки. Спільною рисою таких ініціатив є використання елементів шаманізму для досягнення внутрішньої рівноваги, гармонії та відновлення психоемоційного балансу. У низці психологічних

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

студій психотерапевти, які інтегрують шаманські техніки, проводять у середньому 5–10 групових сесій на рік (по 10-20 учасників) і близько 100 індивідуальних консультацій. Йдеться про клієнтів, які свідомо обирають поєднання класичних методів психотерапії з шаманськими практиками як шлях опрацювання травм, внутрішніх “блоків” чи пошуку “ресурсних станів”. Водночас ці показники залишаються орієнтовними: кількість звернень значною мірою залежить від соціальних умов і колективних потрясінь – таких, як пандемія, війна чи економічна нестабільність, – які можуть як посилювати потребу в духовних і терапевтичних формах підтримки, так і навпаки, обмежувати можливості для їх відвідування.

Деяка узагальнена інформація про використання нетрадиційних психотерапевтичних підходів була представлена у статті “Звернення по допомогу з питань психічного здоров’я в пострадянській Україні” (Roberts et al., 2013). Це свідчить про поступове входження шаманських методів до психотерапевтичної практики міських центрів, де вони набувають адаптованих форм і виразного терапевтичного спрямування. У цьому значенні шаманізм постає не лише як містична, а і як терапевтична практика, що відповідає тенденції до “психологізації” неошаманізму в окресленій К. фон Штукрадом методологічній рамці.

Показовим прикладом є київський “Дім шамана” – простір, де шаманські практики набувають максимально психологізованого й адаптованого формату. Тут проводять семінари, воркшопи й індивідуальні консультації, використовуючи “шаманські подорожі” з бубном, “роботу з енергіями”, медитації та групові практики, спрямовані на “подолання психологічних та емоційних блоків” (Дім шамана). Ритуали часто супроводжуються символічними жертвоприношеннями та атрибутами, виконуючи водночас терапевтичну й естетичну функцію. У такій діяльності виразно проявляється процес інтерпретації шаманізму як гнучкої, відкритої системи, здатної інтегруватися в сучасні соціокультурні та психологічні контексти. Так український неошаманізм постає як простір креативної адаптації, де містичне й терапевтичне зливаються в цілісну інтегративну практику.

Мистецька резиденція “BIRUCHIY 018: Неошаманізм. Сила ритуалу” (Український культурний фонд, 2020) є знаковим прикладом інтеграції теми неошаманізму в мистецький дискурс. Кураторка Наталія Філоненко (Ванкувер, Канада) запропонувала концептуальну рамку, де неошаманізм постає не як буквальне відтворення ритуалів, а як метафоричний інструмент для осмислення архетипів, екзистенційних переживань й екологічної свідомості в сучасному мистецтві. Учасники резиденції працювали з поняттями ритуалу, трансформації та взаємодії зі стихіями, переосмислюючи шаманські мотиви у форматі інсталяцій, перформансів і концептуальних практик.

Така діяльність узгоджується також із поняттям “ритуальної креативності”, де ритуал постає не як “статична традиція”, а як інструмент створення нових форм духовного досвіду та комунікації. Результати резиденції були представлені на Kyiv Art Fair 2019 у вигляді експозиції та дискусій, а також видані в каталозі “BIRUCHIY 018: Неошаманізм. Сила ритуалу” (Сперанська, 2018), що став важливим джерелом для подальших досліджень феномену ритуалу в сучасному мистецтві. Аналізуючи цей проєкт у ширшому європейському контексті, його можна порівняти з RIXC Art Science

Festival (Рига, Латвія) чи програмами Nida Art Colony (Ніда, Литва), де неошаманські й неоязичницькі наративи використовуються як інструменти переосмислення духовності та ритуалу в медіа-арті й екологічних практиках.

Показовим прикладом трансконтинентального напрямку сучасного неошаманізму в Україні є діяльність київського осередку “Flores Spirit Center”, заснованого Науном Флоресом. Він позиціонує себе як “людина-міст” (кечуа: Chaka Runa) – посередник між культурами. Центр створює простір для інтеграції південноамериканських шаманських практик – насамперед обрядів з аяуаскою – у локальний культурний контекст. Церемонії за участю запрошених шаманів і провідників із Перу, Мексики та Бразилії відбуваються як у міському середовищі, так і під час ретритів у Карпатах чи в Києві, поєднуючись із навчальними та терапевтичними сесіями, спрямованими на глибинну роботу з психоемоційними станами учасників.

Організатори підкреслюють терапевтичний вимір цих ритуалів, розглядаючи їх як засіб особистісної трансформації, “відновлення внутрішньої рівноваги та духовного пошуку”. Особливий напрям діяльності центру – програми для українських військових із ПТСР, яким пропонують участь у спеціальних церемоніях з аяуаскою, що, за твердженням організаторів, сприяє інтеграції травматичного досвіду та зняттю психологічних блоків (Гусєв, Мельниченко, 2024). Діяльність “Flores Spirit Center” яскраво демонструє риси глобалізованого неошаманізму, такі як поєднання автентичних амазонських практик із локальними потребами сучасного суспільства, а також із психотерапевтичними та соціальними запитами.

Водночас такі підходи нерідко піддаються критиці. Дослідники наголошують, що ритуали й ентеогени², відірвані від свого культурного ґрунту, втрачають первісний сенс і можуть перетворюватися на комерційні продукти, що знецінює їхнє традиційне значення. Крім того, проведення таких практик у нових умовах без глибокого розуміння контексту може бути небезпечним для травмованих людей, які шукають допомоги, адже замість терапевтичного ефекту вони ризикують отримати поглиблення психологічних проблем або повторне травмування. Тут чітко простежується феномен, описаний Євгенією Фотіу, – трансформація автентичних ритуалів у складову глобальної духовної індустрії (Fotiu, 2016). Попри збереження атрибутики та участі носіїв традицій, контекст їхнього застосування змінюється, набуваючи нових сенсів у середовищі українських міських спільнот і відповідаючи запитам сучасної терапевтичної культури. У такий спосіб “Flores Spirit Center” постає не лише як простір ритуальної практики, а і як медіатор між традиційним знанням і новими формами духовної терапії, що розвиваються у великих містах України.

Висновки. Аналіз українського неошаманізму показує, як у сучасному суспільстві переосмислюється духовність і народжуються нові форми ритуальності. Ще в пострадянський період неошаманізм увійшов у локальний культурний контекст як відповідь на духовний вакуум і пошук ідентичностей. Його розвиток пов’язаний із взаємодією неоязичницьких рухів, міських психологічних практик, художніх ініціатив і глобальних духовних мереж.

² Ентеогени – група рослинних або природних психоактивних речовин, що використовуються для досягнення змінених станів свідомості заради містичних чи релігійних цілей.

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

Зібраний матеріал демонструє синкретичність різних традицій та ідей: сибірські, слов'янські, південноамериканські та урбанізовані психотерапевтичні моделі адаптуються до українських реалій. У цьому простежується підтвердження підходу К. фон Штукрада про неошаманізм як “культове середовище” (*cultic milieu*), що інтегрує різні елементи та створює нові практики. Представники українського неошаманізму – особливо ті, хто тяжіє до сибірської лінії – демонструють важливу особливість: шаманські техніки для них стають насамперед засобом індивідуального пошуку, інструментом для самовизначення та віднайдення ідентичності. Ритуали та духовні практики тут не просто відтворюють культурні патерни: вони виконують функцію самотрансформації. Лише згодом ці практики можуть ставати основою для професійної діяльності: виготовлення амулетів, проведення ритуалів для клієнтів, спілкування з духами – як для інших, так і для себе.

Водночас ця свобода поєднання джерел породжує проблемні моменти. Значна частина практик демонструє культурну апропріацію, коли елементи чужих духовних традицій використовуються поза їхнім первинним контекстом або комерціалізуються. Іноді це призводить до поверхневого відтворення релігійних форм. У випадках роботи з травмованими людьми, особливо в контексті війни, такі ритуали можуть бути як терапевтичними, так і шкідливими. Ритуали з ентеогенами чи глибинним трансом здатні допомагати, але без відповідної підготовки поглиблюють психологічні травми. Приклад діяльності “Flores Spirit Center” показує цю амбівалентність: поєднання амазонських церемоній із локальними запитами має потенціал, але потребує чітких етичних рамок і медичної та юридичної регуляції. Важливою особливістю українського неошаманізму є здатність інтегрувати травматичний досвід сучасності, зокрема досвід війни, у ритуальну та символічну площину. Такі практики стають засобом особистісної й колективної терапії, “духовного спротиву” й культурної адаптації, відкриваючи простір для пошуку нових сенсів.

Також було узагальнено матеріал про сучасні прояви неошаманізму в Україні та показано, як художні й терапевтичні практики інтегруються в ритуальний простір. Надалі доцільно дослідити роль цифрових платформ у поширенні неошаманських практик та порівняти український досвід із іншими пострадянськими і європейськими контекстами. Перспективним також є вироблення етичних рекомендацій для роботи з травмованими людьми та аналіз правових і культурних механізмів регуляції подібних практик.

Проведений аналіз доповнює напрацювання К. фон Штукрада та А. Знаменського, демонструючи, що описані ними процеси циркуляції неошаманських практик і психологічної орієнтації цих рухів набувають в Україні власних особливостей. Зокрема, представлені в дослідженні українські приклади свідчать про тісне переплетіння з глобальними езотеричними і місцевими неоязичницькими течіями (рідновір'ям), активне використання академічних і науково-популярних знань, наприклад про “скіфський шаманізм” для легітимації практик, а також про появу виразного терапевтичного спрямування, пов'язаного з колективним досвідом війни та травмами. Цим дослідження коригує загальні моделі, запропоновані в науковій літературі, і підкреслює, що неошаманізм слід розглядати не лише як глобальне явище, а й як

локально адаптовану систему практик, що віддзеркалює соціокультурні потреби конкретного середовища.

Варто зазначити, що в українській культурі відсутня історична традиція шаманізму в його класичному академічному розумінні, однак окремі елементи народної магії, знахарства чи міфопоетичних уявлень часом інтерпретуються сучасними практиками-неошаманами як “шаманоподібні”. Втім, такі апеляції до локального спадку мають радше символічний або інструментальний характер і є частиною ширшого процесу синкретичного запозичення, а не автентичного відновлення. Це ще раз підкреслює, що український неошаманізм є не продовженням традиції, а формою сучасного духовного конструкту – гібридним, експериментальним та відкритим до нових трансформацій. Тому, можна стверджувати, що український неошаманізм постає як динамічне й адаптивне явище, де переплітаються локальні традиції та глобальні інновації. Критичне усвідомлення етичних викликів і процесів культурної апропріації відкриває шлях до більш відповідальної та усвідомленої практики й сприяє формуванню діалогу між дослідниками та практиками”.

1. Али-Гирей. (2006). *Кровь и Небо шаманов*: в 2 кн. (Кн. 1: К истоку традиций; Кн. 2: Открывая глубины). Харьков.

2. Али-Гирей. (2018, 21 декабря). Шаманской культуре не менее 80 тысяч лет (И. Нешерет, интервьюер). *Об’єктив*. <https://www.objectiv.tv/objectively/2018/12/21/shamanskoj-kulture-nemenee-80-tys-let-shaman-ali-girej-o-drevnejshej-duhovnoj-traditsii/>

3. Али-Гирей. (2019, 30 декабря). В истории Украины остались следы былых шаманских культур (И. Нешерет, интервьюер). *Об’єктив*. <https://www.objectiv.tv/objectively/2019/12/30/v-istorii-ukrainy-ostalis-sledy-bylyh-shamanskih-kultur/>

4. Гусев, Г., Мельниченко, М. (2024, 23 серпня). “Бабель” з’їздив на аяуаска-ретрит в Карпатах з перуанськими та бразильськими шаманами (фоторепортаж). *Бабель*. <https://babel.ua/texts/110148-babel-z-jizdiv-na-ayauaska-retrit-v-karpatah-z-peruanskimi-ta-brazilskimi-shamanami-os-shcho-mi-tam-pobachili-fotoreportazh>

5. Дім Шамана: Центр духовного та психологічного розвитку людини [Офіційний сайт]. <https://domshamana.com.ua/>

6. Колодний, А. (ред.). (2010). *Історія релігій в Україні*: у 10 т. (Т. 8: Нові релігії України). Київ.

7. Колодний, А. (2015). Великий вогонь. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. <https://ure-online.info/encyclopedia/velykyj-vogon/>

8. Манука (@manukomii). (б. д.). *Профіль користувача* [About]. <https://www.instagram.com/manukomii/>

9. Махлай, О. [Олександр]. (б. д.). *Профіль користувача* [About]. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001753028406>

10. Сибирякова, Е. [Елена]. (б. д.). *Профіль користувача* [About]. https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=9702329169808204&id=100000936514879

11. Сперанська, О. (упоряд.). (2018). *Неошаманізм. Сила ритуалу* [Міжнародний симпозиум сучасного мистецтва “Бірючий 018”]: Херсон. обл., півострів Бірючий; каталог]. Київ.

12. Український культурний фонд. (2020). *Неошаманізм. Сила ритуалу = Neoshamanism. Ritual Power*. <https://ucf.in.ua/archive/5f16c30ac4b2c344dd4c4aa3>

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

13. Шаман з бубном та хороводи. Рідновіри зустріли Великдень на Замковій горі. (2023). *Журнал Житомира*. <https://zhzh.com.ua/suspilstvo/shaman-z-bubnom-ta-horovodi-ridnoviri-zustrili-velikden-na-zamkovij-gori.html>
14. Aleknaite, E. (2017). Baltic Paganism in Lithuanian Neoshamanic Communities: Neoshamanic Interpretations of a Local Indo-European Religious Tradition. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 20(3), 13–35. <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.13>
15. Buzekova, T. (2012). Modern Faces of Ancient Wisdom: Neo-Shamanic Practices in a Slovak Urban Environment. In G. Kilianova (Ed.), *Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies in Asia and Europe* (pp. 75–90). Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
16. Castaneda, C. (1968). *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington: Square Press Publication.
17. Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27 (2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
18. Green Doors [Офіційний сайт Олени Гороховської]. (б. д.). <http://green.doors.tilda.ws/>
19. Harner, M. (1982). *The Way of the Shaman*. New York: Bantam.
20. Harner, M. (2005). The history and work of the Foundation for Shamanic Studies. *Shamanism*, 18(1–2), 25th Anniversary Issue.
21. Kozak, Ł. (2020). *Upiór. Historia naturalna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
22. Kudesnik Haradiy. (б. д.). *Профіль користувача* [About]. <https://www.facebook.com/kudesnik.haradiy>
23. Roberts, B., Stickley, A., Murphy, A., Kizilova, K., Abbott, P., Richardson, E., Haerper, C., & McKee, M. (2013). Mental health service-seeking behavior in post-Soviet Ukraine. *Psychiatric Services*, 64 (4), 380–383. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.201200164>
24. shaman_chaklun. (б. д.). *Профіль користувача* [About]. https://www.instagram.com/shaman_chaklun/
25. Scuro, J., & Rodd, R. (2015). Neo-Shamanism. In *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1–6). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_49-1
26. Shynkaruk, L., Danylova, T., & Fedyk, O. (2019). Self-Identity and Polycultural Space of Postmodernity: New Faces of Shamanism. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2, 140–144.
27. von Stuckrad, K. (2002). Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought [«Shamanism and Neo-Shamanism: Continuity or Discontinuity?»]. *Journal of the American Academy of Religion*, 70(4), 771–799. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lcf062>
28. Znamenski, A. A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

References

1. Ali-Girei. (2006). *Krov i Nebo shamanov: v 2 kn.* (Kn. 1: K istoku traditsii; Kn. 2: Otkrivaya glubini). Kharkov (in Russian).
2. Ali-Hirei. (2018, Dekabr 21). *Shamanskoj kulture ne menea 80 tisyach let* (I. Neshcheret, intervyyuer). *Obiektiv*. <https://www.objectiv.tv/objectively/2018/12/21/shamanskoj-kulture-ne-menea-80-tys-let-shaman-ali-girej-o-drevnejshoj-duhovnoj-traditsii/> (in Russian).

3. Ali-Hirei. (2019, Dekabr 30). V istorii Ukrainy ostalis sledy bylykh shamanskikh kultur. (I. Neshcheret, intervyyuer). *Obiektiv*. <https://www.objectiv.tv/objectively/2019/12/30/v-istorii-ukrainy-ostalis-sledy-bylyh-shamanskikh-kultur/> (in Russian).
4. Husiev, H., & Melnychenko, M. (2024, Serpen 23). “Babel” zizdyv na aiauaska–retrit v Karpatakh z peruanskymy ta brazylskymy shamanamy (fotoreportazh). *Babel*. <https://babel.ua/texts/110148-babel-z-jizdiv-na-ayauaska-retrit-v-karpatah-z-peruanskimi-ta-brazilskimi-shamanami-os-shcho-mi-tam-pobachili-fotoreportazh> (in Ukrainian).
5. Dim Shamana: Tsentr dukhovnoho ta psykhologichnoho rozvytku liudyny [Ofitsiyni sait]. <https://domshamana.com.ua/> (in Ukrainian).
6. Kolodnyi, A. (Ed.). (2010). *Istoriia religii v Ukraini: u 10 t.* (T. 8: Novi religii Ukrainy). Kyiv (in Ukrainian).
7. Kolodnyi, A. (2015). Velykyi vohon. *Ukrainska relihiieznavcha entsyklopediia*. <https://ure-online.info/encyclopedia/velykyj-vogon/> (in Ukrainian).
8. Manuka (@manukomii). (n. d.). *Profil korystuvacha* [About]. <https://www.instagram.com/manukomii/> (in Ukrainian).
9. Makhlai, O. [Oleksandr]. (n. d.). *Profil korystuvacha* [About]. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001753028406> (in Ukrainian).
10. Sibiriakova, E. [Elena]. (n. d.). *Profil korystuvacha* [About]. https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=9702329169808204&id=100000936514879 (in Russian).
11. Speranska, O. (Comp.). (2018). *Neoshamanizm. Sylva rytualu* [Mizhnarodnyi sympozium suchasnoho mystetstva “Biriuchy 018”: Kherson. obl., pivostriv Biriuchy; katalog]. Kyiv (in Ukrainian and English).
12. Ukrainskyi kulturnyi fond. (2020). *Neoshamanizm. Sylva rytualu = Neoshamanism. Ritual Power*: <https://ucf.in.ua/archive/5f16c30ac4b2c344dd4c4aa3> (in Ukrainian and English).
13. Shaman z bubnom ta khorovody. Ridnoviry zustrily Velykden na Zamkovii hori. (2024, Berezen 25). *Zhurnal Zhytomyra*. <https://zhzh.com.ua/suspilstvo/shaman-z-bubnom-ta-horovodi-ridnoviry-zustrili-velikden-na-zamkovij-gori.html> (in Ukrainian).
14. Aleknaite, E. (2017). Baltic Paganism in Lithuanian Neoshamanic Communities: Neoshamanic Interpretations of a Local Indo-European Religious Tradition. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 20(3), 13–35. <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.13> (in English).
15. Buzekova, T. (2012). Modern Faces of Ancient Wisdom: Neo-Shamanic Practices in a Slovak Urban Environment. In G. Kilianova (Ed.), *Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies in Asia and Europe* (pp. 75–90). Wien: Austrian Academy of Sciences Press (in English).
16. Castaneda, C. (1968). *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington: Square Press Publication (in English).
17. Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056> (in English).
18. Green Doors [Ofitsiyni sait Oleny Horokhovskoi]. (n. d.). <http://green.doors.tilda.ws/> (in Ukrainian).
19. Harner, M. (1982). *The Way of the Shaman*. New York: Bantam (in English).
20. Harner, M. (2005). The history and work of the Foundation for Shamanic Studies. *Shamanism*, 18(1–2), 25th Anniversary Issue (in English).

II. РЕЛІГІЯ ТА ВІРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ

21. Kozak, Ł. (2020). *Upiór: Historia naturalna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy (in Polish).
22. Kudesnik Haradiy. (n. d.). *Profil korystuvacha* [About]. <https://www.facebook.com/kudesnik.haradiy> (in Russian).
23. Roberts, B., Stickle, A., Murphy, A., Kizilova, K., Abbott, P., Richardson, E., Haerper, C., & McKee, M. (2013). Mental health service-seeking behavior in post-Soviet Ukraine. *Psychiatric Services, 64*(4), 380–383. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.201200164> (in English).
24. *shaman_chaklun*. (n. d.). *Profil korystuvacha* [About]. https://www.instagram.com/shaman_chaklun/ (in Ukrainian).
25. Scuro, J., & Rodd, R. (2015). Neo-Shamanism. In *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1–6). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_49-1 (in English).
26. Shynkaruk, L., Danylova, T., & Fedyk, O. (2019). Self-Identity and Polycultural Space of Postmodernity: New Faces of Shamanism. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv, 2*, 140–144.
27. von Stuckrad, K. (2002). Reenchanted Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought [“Shamanism and Neo-Shamanism: Continuity or Discontinuity?”]. *Journal of the American Academy of Religion, 70*(4), 771–799. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lcf062> (in English).
28. Znamenski, A. A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. New York: Oxford University Press (in English).

Стаття: надійшла до редакції 24.09.2025
прийнята до друку після рецензування 8.10.2025
опублікована (оприлюднена) 29.05.2026