

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/386-399

Научная статья

© Д. С. Баранов

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА ШАМАНА-ПСИХОЛОГА: МЕЖДУ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИМ ДИСКУРСОМ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИЕЙ

В статье рассматривается процесс формирования профессиональной этики у шаманов-психологов в современной городской среде Европейской части России. На основе качественного исследования, включающего глубинные интервью, материалы круглого стола и цифровой этнографии, автор анализирует, как практики, имеющие психологическое образование и использующие шаманские техники, конструируют свой этический кодекс. В работе показано, что формирующаяся этика представляет собой сложный гибридный конструкт, возникающий на пересечении психотерапевтического дискурса и городского шаманизма в условиях постсекулярной культуры. В статье рассматриваются творческие трансформации ключевых принципов, таких как «не навреди», и функции денег, которые превращаются в символический инструмент ритуального завершения терапевтических отношений. В итоге делается вывод, что этика шаманов-психологов является творчески переработанным культурным конструктом, позволяющим выстраивать уникальную профессиональную нишу через двойную легитимацию.

Ключевые слова: медицинская антропология, профессиональная этика, неошаманизм, городской шаманизм, целительство

Ссылка при цитировании: Баранов Д. С. Профессиональная этика шамана-психолога: между психотерапевтическим дискурсом и трансперсональной онтологией // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 386–399.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/386-399

Original article

© Dmitri Baranov

PROFESSIONAL ETHICS FOR THE SHAMAN-PSYCHOLOGIST: NAVIGATING PSYCHOTHERAPEUTIC DISCOURSE AND TRANSPERSONAL ONTOLOGY

The article examines the process of forming professional ethics among shamans-psychologists in the contemporary urban environment of European Russia. Based on qualitative research, including in-depth interviews, roundtable materials, and digital ethnography, the author analyzes how practitioners with a background in psychology

Баранов Дмитрий Сергеевич — аспирант Центра медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: bebych@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3283-4942>

who employ shamanic techniques construct their ethical code. The study demonstrates that the emerging ethics represent a complex hybrid construct, arising at the intersection of psychotherapeutic discourse and urban shamanism within a post-secular cultural context. The article explores the creative transformations of key principles such as “do no harm,” as well as the role of money, which is redefined into a symbolic tool for ritually concluding therapeutic relationships. It is concluded that the ethics of shamans-psychologists are a creatively reworked cultural construct, enabling the establishment of a unique professional niche through dual legitimation.

Keywords: *medical anthropology, professional ethics, neoshamanism, urban shamanism, healing*

Author Info: Baranov, Dmitri S. — Ph.D. Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia Federation). E-mail: bebych@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3283-4942>

For citation: Baranov, D. S. 2026. Professional Ethics for the Shaman-Psychologist: Navigating Psychotherapeutic Discourse and Transpersonal Ontology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 386–399.

Введение

В ландшафте современных городских духовных практик постсоветской России все более заметной становится фигура «шамана-психолога» — специалиста, соединяющего в своей работе психотерапевтические подходы и шаманские и неошаманские техники (Харитонова 2022). Возникновение подобных гибридных практик происходит в контексте постсекулярной культуры, где границы между терапевтическим и духовным становятся все более проницаемыми. В данной статье рассматривается как шаманы-психологи Европейской части России выстраивают сложную этическую систему на пересечении психотерапевтического дискурса и городского шаманизма.

О термине «шаман-психолог»

Научная терминология, связанная с шаманизмом, претерпела значительную эволюцию, особенно во второй половине XX в. Для обозначения его новых форм исследователи и некоторые практикующие стали использовать термины «неошаманизм», «базовый шаманизм», «городской шаманизм» и др. (Харитонова 2004; Ivanescu, Berentzen 2020; Humphrey 1999; Shamanism: an Encyclopedia 2004). Однако содержание этих терминов остаётся иногда не очень чётко выраженным. Из-за этого вводится терминология с усложненным написанием: (нео)шаманизм, где имеется в виду сложность дифференцирования на данном этапе шаманов (традиционных), неошаманов (продолжателей традиций в рамках своей культурной идентификации, но не имевших возможности напрямую наследовать шаманские практики предков, не получавших «правильных» посвящений), (нео)шаманов (лиц со сложным наследованием практик или обретающих их путем обучения в чужих культурах) (Харитонова 2004). Таким образом, «неошаманизм» может обозначать как реконструированные формы традиционного шаманизма, так и новые социокультурные конструкторы, лишённые преемственности, сформированные в

контексте западной урбанистической и постсекулярной культуры (Плохотнюк 2022). В рамках настоящего исследования отдано предпочтение условному термину «шаман-психолог» (Харитоновна 2022), с помощью которого далее будут обозначаться все современные специалисты, оказывающие услуги психологического консультирования с использованием шаманских практик.

Этот термин применяют учёные. Сами шаманы-психологи, с которыми проводились интервью и деятельность которых исследовалась, не используют для самоидентификации ни его, ни другие из этого ряда («неошаман», «базовый шаман»). Эмические самоназвания включают термины: психолог, шаман, шаманский практик, полевой практик, помогающий практик, — и являются результатом исследования своего самоощущения и роли в социуме (КС; ПМА-Э). Следует отметить, что все опрошенные информантки просят использовать в отношении себя термин «шаман» (в мужском роде), отвергая нормативный для русского языка феминитив «шаманка». Следуя этнографическому принципу уважения самоопределения и эмической терминологии, в дальнейшем тексте автор будет придерживаться этого выбора.

Основные характеристики шаманов-психологов в рамках данного исследования:

- Большинство имеют психологическое образование и опыт психотерапевтической практики, в которую на определённом этапе своей профессиональной биографии они интегрировали шаманские психотехники. У меньшинства наблюдается обратная траектория: начав с шаманской практики, впоследствии они получили психологическое образование.
- Обучение шаманским практикам в основном происходило у европейских и североамериканских неошаманов; значительно реже — у сибирских или монгольских шаманов, относящихся к традиционным линиям. При этом многие информанты отмечают, что не имели личных контактов с представителями традиционного шаманизма.
- Постоянное место жительства — крупные города Европейской части России.
- Как правило, не применяют психоактивные вещества для осуществления шаманских путешествий и не используют техники инкорпорирования (вселения духов).
- Практика осуществляется как в офлайн-, так и в онлайн-форматах; в обеих средах возможны как терапевтическая работа, так и обучение.
- Шаманские интервьюи составляют важный элемент образовательного процесса.

Задачи исследования

Настоящая статья посвящена анализу содержания и функций профессиональной этики в сообществе шаманов-психологов, действующих в урбанизированной среде Европейской России. Особое внимание уделяется трансформации этических императивов (конфиденциальность, принцип «не навреди», динамика власти), претерпевающих существенную реконтекстуализацию на стыке психологического и шаманского дискурсов. Рассматриваются экономическое измерение практики, механизмы профессиональной самоподдержки и автономии, отношение шаманов-психологов к внешнему регулированию их деятельности.

Основная гипотеза исследования состоит в том, что этика шаманов-психологов представляет собой не механическое сложение, а комплексный гибридный конструкт,

который производит двойную модификацию своих источников. С одной стороны, эта этика выходит за рамки секулярной психологии, которая ограничивается психикой индивида и социальными взаимодействиями (Майков, Козлов 2007), и вводит трансперсональное измерение. Таким образом, этика становится «глубже» за счет включения не-человеческих акторов (духов) как высшего этического ориентира и долгосрочной перспективы духовного пути клиента. С другой стороны, происходит «гуманизация» практик, которые в традиционных контекстах могли бы выглядеть иначе. Интегрируя дискурс гуманистической психологии, шаманы-психологи ставят во главу угла принципы психологической безопасности, ясных границ, недопустимости использования власти и защиты клиента от психологических зависимостей и моральных долгов.

Материал исследования основан на данных круглого стола с тремя известными шаманами-психологами — Еленой Веселаго, Аллой Хацкевич и Ириной Ни; четырёх полуструктурированных глубинных интервью с Леонидом Малковым, Людмилой Баранковой, Александром Козинцом и Аллой Хацкевич; а также на анализе цифровых источников — телеграм-каналов (как указанных информантов, так и других шаманов-психологов) и профессиональных интернет-сайтов шаманов-психологов Европейской части России. Совокупная аудитория телеграм-каналов, использовавшихся для анализа, составляет 28 577 подписчиков на начало 2026-го года.

Поиск информантов осуществлялся через поисковые системы в интернете, а также в рамках непосредственного взаимодействия автора с профессиональным сообществом по время участия в годовом шаманском курсе Елены Веселаго в 2022–2023 и 2025–2026 гг. (ШК-2022; ШК-2025). От всех информантов было получено согласие на деанонимизацию.

Глубинные интервью проводились по смешанному формату и включали как закрытые, так и открытые вопросы, с возможностью свободного обсуждения и уточнения ключевых тем. Примеры закрытых вопросов: год рождения, место рождения, место взросления, текущее место проживания, наличие психологического образования (и при наличии — его спецификация), источники и условия обучения шаманским техникам. Также уточнялось, встречались ли информанты с представителями традиционного шаманизма и проходили ли у них обучение. Примеры открытых вопросов: как вы себя идентифицируете в контексте профессии? Используете ли вы термин «шаман» в отношении себя? Как вы продвигаете (рекламируете) свои услуги? По какому принципу определяете стоимость работы? Какие этические принципы вы считаете основными в своей практике? Сталкивались ли вы с социальной стигматизацией, связанной с вашей шаманской деятельностью? Как вы относитесь к перспективе государственного регулирования шаманской практики?

Транскрибирование и диаризация собранных интервью проводились локально с использованием алгоритмов машинного обучения с открытым исходным кодом (WhisperX). Для обработки транскриптов, генерации гипотез и альтернативных интерпретаций использовались большие языковые модели Gemini 2.5 Pro и Perplexity Pro. Все результаты, полученные с помощью языковых моделей, подвергались строгой верификации. Для интерпретации полученных данных использовались тематический (Braun 2006) и частично дискурс-анализ (Фуко 1996).

Результаты исследования

Рассмотрим этические аспекты деятельности шаманов-психологов через призму следующих компонентов их профессиональной практики:

1. Реклама (маркетинг). Способы установления контакта с клиентами, включая практики самопрезентации и (при наличии) рекламирования своих услуг.
2. Непосредственно работа. Принципы взаимодействия с клиентами в ходе работы, включая заявляемые этические ориентиры.
3. Оплата. Формы завершения взаимодействия, включая практики получения оплаты.
4. Способы профессиональной самоподдержки и развития, включая участие в интервьюзиях¹, обучающих форматах и неформальных сообществах.
5. Отношение к возможному государственному регулированию своей деятельности.

Реклама (маркетинг). Анализ стратегий самопрезентации шаманов-психологов показывает, что ключевым элементом их профессиональной этики является сознательный отказ от прямых гарантий конкретного результата. Информанты избегают обещаний немедленных положительных изменений в жизни клиентов («Выйти замуж за три дня»), наоборот указывая на отсутствие гарантий. Этот подход можно интерпретировать как механизм профессионализации и управления репутацией, приближающий их деятельность к этическим кодексам психотерапии и создающий образ «ответственного» помогающего практика.

Вместо традиционной рекламы, информанты развивают то, что они сами называют «тонким маркетингом» (ТК-1). Данный концепт подразумевает перенос фокуса с внешних коммуникаций на внутреннее состояние самого шамана-психолога. Как формулирует в своём телеграм-канале шаман-психолог Ольга Златогорская, «большая часть причин того, что у практика нет клиентов, не в отсутствии рекламы, а в отсутствии внутренних возможностей принимать клиентов и брать у них деньги» (ТК-2). В этой логике коммерческий успех напрямую зависит от уровня личностной «проработанности» шамана-психолога: его психологические травмы и «теневые» процессы рассматриваются как прямые барьеры для привлечения клиентов. Таким образом, инвестиции в собственную психотерапию (как психологическими, так и шаманскими методами) становятся основной формой маркетинговой деятельности, а стандартное информирование (время, место, стоимость) — лишь техническим дополнением.

Особенно показательна в отношении рекламной этики позиция, которую транслирует ведущая обучающего годового шаманского курса Елена Веселаго. В своём телеграм-канале она формулирует три прямых противопоказания для участия в её обучающем курсе, каждое из которых связано с идеей психологической травмы:

«Вот три повода свериться, надо ли вам на какой-то курс, в том числе мой.

1 — не ходите на курс, если с вами реально происходит беда. Если жизнь рушится, если денег нет, если семья распадается, если нет сил и есть путаница.

Никакие курсы не дадут вам решения всего этого. Такие процессы являются

¹ Интервьюзия — часто обязательный элемент профессионального обучения психологов, в рамках которого обучающиеся проводят взаимную отработку психотерапевтических техник, а также формат горизонтального профессионального взаимодействия в отсутствие иерархического контроля со стороны супервизора.

проявлением длительного и сложного не порядка, и лечить их надо по существу, т.е. в терапии.

2 — не ходите на курс, если вы видите образы, с вами разговаривают духи, вы угадываете события, общаетесь с неведомыми существами.

В огромном большинстве случаев это следствие серьезной разбалансированной травмы, вовсе никакой не «зов шамана». И хорошо еще, если эта травма не разбалансирована до психиатрического диагноза.

3 — не ходите на курс, если вы ищете волшебный инструмент и превосходство во владении им. Эта жажда власти вряд ли осознаваема, но все-таки спросите себя, есть ли такая надежда. Это детская надежда и это тоже указание на травму» (ТК-1).

Потенциальным ученикам не рекомендуется приходить на курс, если они находятся в остром жизненном кризисе («жизнь рушится»), переживают спонтанные мистические опыты («с вами разговаривают духи») или ищут «волшебный инструмент» для обретения власти (ТК-1). Все эти состояния интерпретируются не как «зов шамана», а как симптомы «серьезной разбалансированной травмы». На первый взгляд эта позиция противоречит данным других исследователей, согласно которым психологический кризис (а иногда и тяжёлая соматическая болезнь) могут становиться точкой входа в шаманизм (Эллиаде 1993; Harner 2000). Однако Елена Веселого уточняет, что ситуация с обучением большой группы — а в её курсе ежегодно участвуют от 300 до 400 человек — отличается от индивидуального взаимодействия: «Если бы я была этническим шаманом и брала бы одного ученика, и этот ученик был бы в большой психиатрии, и я чувствовала бы, что этот ученик действительно мне подходит, я бы его из этой большой психиатрии выгрузила бы в шаманы. Один на один — это возможно, один на триста — просто это организационно невозможно».

Тем не менее, как и в традиционном шаманизме, окончательное решение о том, кого брать на обучение, а кого нет, «принимают духи». Со-руководитель шаманского центра «Два крыла» Алла Хацкевич так описывает критерии для желающих пройти обучение: «Старше 27 лет, обязательное собеседование лично с каждым, где в принципе видна история, психологическая и травматическая. И еще последнее решающее — это, то, что мы спрашиваем у Духов!» (ПМА-Э).

Таким образом, приведённые выше примеры демонстрируют сложный процесс гибридизации в рамках постсекулярной городской духовности. Психологический дискурс о травме используется здесь как легитимный инструмент для демаркации и установления границ практики в соответствии с этим контекстом. Он позволяет адаптировать шаманское обучение к современным условиям жизни, управляя рисками и конструируя образ шаманизма как продвинутой практики для более-менее психологически стабильных и рефлексивных индивидов. Но несмотря на всю психологизацию, финальное слово остается за не-человеческими акторами. Это не дает практике полностью секуляризироваться и превратиться в еще один вид психотехники. Тем самым формируется новая шаманская этика, в которой современные психологические концепты становятся неотъемлемой частью духовного пути.

Ключевые этические принципы работы. Фундаментом профессиональной этики шаманов-психологов служат принципы, во многом заимствованные из психотерапевтического дискурса, что выполняет функцию легитимации и демаркации их практики.

Центральным из них является принцип конфиденциальности, предполагающий неразглашение деталей работы с клиентом. Сюда же относится и этика власти: информанты подчеркивают недопустимость использования клиентов для личных целей и необходимость рефлексии по поводу формирующейся зависимости: «Особенно в шаманизме есть риск в это заиграться, безусловно» (ПМА-Э, Александр Козинец). Это является прямым переносом норм из психоаналитической практики (Габбард, Лестер 2014).

В то же время классический медицинский принцип «Не навреди» (*Primum non nocere*) подвергается существенному переосмыслению. Информанты сообразно философии (нео)шаманизма допускают, что терапевтический процесс может приводить к временному ухудшению состояния клиента и видят в этом закономерный этап работы: «У меня были ситуации, когда клиенту становилось хуже после нашей работы, и это было естественно» (ПМА-Э, Леонид Малков). Елена Веселаго добавляет, что такое ухудшение может быть более долговременным и трагичным:

«[После шаманской работы могут возникнуть] сильные проседания по тем сферам, которые люди обычно считают значимыми, такие как деньги, здоровье, отношения. Такое сплошь и рядом, и это не временный какой-то эффект, это путь, это часть пути. [...] Если его [клиента] семья была попыткой не жить свою жизнь, то эта семья сильно пойдёт лесом. И если они не смогут развестись гуманно, то это пойдёт не гуманно. Жена перепишет на себя квартиру и сбежит с его лучшим другом, дети заболеют, девочка станет менять свой пол на мальчика, мальчик займётся проституцией, и все они начнут принимать наркотики. И это прямая расплата (я без негатива здесь говорю) за искажение своего пути до этого. [...] Распад здоровья тоже входит в эту цену» (ПМА-Э).

Эта позиция полностью совпадает с парадигмой, предложенной в редакционном сборнике Станислава и Кристины Гроф «Духовный кризис». В одной из статей сборника Роберто Ассаджиоли, описывая «кризис, предшествующий духовному пробуждению», прямо называет его «позитивной, естественной и нередко необходимой подготовкой для дальнейшего развития индивидуума», и то, что с точки зрения современного городского социума и конвенциональной психиатрии выглядит как патологический срыв, с трансперсональной точки зрения является целительным процессом трансформации (Духовный кризис 1993).

Таким образом боль и кризис здесь теологизируются — наделяются высшим смыслом как возможное условие духовного роста. Как отмечает Александр Козинец «душе вредно всё то, что мешает её развитию. А развитие чаще всего болезненное» (ПМА-Э). Таким образом, «вред» трактуется не как ситуативный дискомфорт, а как препятствие на пути к реализации потенциала души, что является уходом от чисто биомедицинской модели «вреда» (Engel 1977).

Наибольшие расхождения во взглядах обнаруживаются в вопросе об основном источнике этического знания. Здесь можно выделить два полярных подхода, иллюстрирующих напряжение между харизматической и институциональной моделями передачи знания (Вебер 2016 Т. 1). Первый подход, представленный Еленой Веселаго, постулирует, что единственным верным ориентиром являются прямые указания духов: «Самый короткий ответ на этот вопрос — спроси духов и делай, как скажут» (КС). С этой точки зрения, обучение сводится не к заучиванию правил, а к развитию способности устанавливать и поддерживать чистый канал коммуникации с миром духов.

Второй подход, который транслирует Алла Хацкевич, направлен на институционализацию и кодификацию этики. В ее школе обучению «шаманской этике» уделяется центральное внимание: ученикам передается свод конкретных правил и принципов («уважение шаманское», «балансы шаманские»), объясняющий, «почему нельзя делать вот эти обряды, почему мы не занимаемся приворотами» (ПМА-Э). Хотя оба подхода апеллируют к миру духов как к первоисточнику, они предлагают принципиально разные механизмы этической регуляции. В первом случае локус авторитета находится в индивиде и его персональном откровении, во втором — он смещается в сторону сообщества и его закрепленного, передаваемого канона. Это различие отражает фундаментальные процессы становления новой духовно-практической традиции в современных городских условиях.

Экономика и этика терапевтических отношений. Предложенный ниже анализ показывает, что экономические аспекты практики шаманов-психологов неразрывно связаны с представлениями о психологических границах, заботе о клиенте и «энергетическом балансе».

Подходы к ценообразованию варьируются от строгой фиксации до гибкой системы, что отражает разные стратегии выстраивания терапевтических отношений. Так, модель фиксированной стоимости позиционируется как форма заботы о клиенте. По словам Леонида Малкова, неопределенность в оплате создает дополнительную психологическую нагрузку на человека, пришедшего с проблемой, и размывает профессиональные границы:

«[В моем случае это] фиксированная стоимость. [...] Вот человек пришел ко мне с какой-то своей проблемой, беда, значит, и нагружать его дополнительно тем, чтобы он решил сколько мне заплатить? В моем представлении это какая-то ерунда, то есть это я создаю дополнительную нагрузку для клиента, я не обозначаю границ. [...] Нет, мне кажется [это] что-то вредное, так не стоит делать» (ПМА-Э).

В этой логике установление ясной цены является этическим актом, который защищает клиента от дополнительного стресса и структурирует терапевтическое пространство. В то же время существует и более гибкий подход, где цена зависит от «настройки» на клиента:

«Если я человека не знаю, он идет ко мне напрямую на шаманскую работу, то [...] я ему буду назначать цену фиксированную, которая уже, ну, она дороже. [...] И уже в процессе делания уже что-то проясняется, то есть все зависит от степени моей настройки с человеком, близости того запроса, который он говорит», сообщает Александр Козинец. Далее он добавляет «Если для меня проблем [у клиента] вообще полная тьма, то я просто ему отказываю в дальнейшем. Если для меня это проблема тяжёлая [...], я просто назначу ему цену выше. Это зависит от моей настройки, это включая мои собственные тени» (ПМА-Э).

Приведённые примеры радикально отличаются от традиционной модели вознаграждения шамана, которая не предполагала заранее установленной платы за услуги, а расчёт деньгами вообще рассматривался как табу. Для оплаты использовались продукты и вещи, её размер зависел от множества факторов: сложности ритуала, социального статуса и материальных возможностей клиента, а также от указаний самих духов, которые могут «запросить» определенное подношение через шамана

(Дьяконова 2001; Потанов 1991; «Сакральная экономика» 2025). Кроме того, часто практиковалась оплата по результату, и значительная часть вознаграждения выплачивалась только после успешного исцеления или решения проблемы (Басилов 1984).

Большинство же практикующих в городских условиях шаманов-психологов устанавливают за свои услуги фиксированную денежную плату. Данная практика представляет собой значимую трансформацию по сравнению с традиционной моделью, где шаманство являлось «подсобным промыслом», а не основным источником дохода, и не могло обеспечить жизнь шамана (Смоляк 1991). Напротив, для современных шаманов-психологов их деятельность является основным источником заработка. По словам Елены Веселаго, их практика должна быть на таком уровне, чтобы была возможность в любой момент «купить себе курицу на обед».

Ещё одно отличие от традиционного шаманизма — особенно глубокое этическое значение, которое придаётся в сообществе шаманов-психологов самой функции денег. Плата за услугу рассматривается не просто как вознаграждение, а как символический инструмент, обеспечивающий чистоту терапевтических отношений. Информанты считают неэтичным использовать нематериальные ресурсы клиента — его благодарность, восхищение или положительные отзывы — для удовлетворения своих личных психологических потребностей (например, в признании) или для рекламного продвижения. Подобное использование рассматривается как эксплуатация «энергии клиента». Как отмечает Леонид Малков, самоосознание в этом вопросе является важным отличительным маркером:

«Если я запрашиваю что-то у клиента после того, как работа закончилась, с большой вероятностью я где-то разбалансирован и хочу у клиента что-то добыть для себя. Психолог, скорее всего, об этом и не задумается» (ПМА-Э).

Для предотвращения такой эксплуатации предлагается парадоксальное, на первый взгляд, решение. Елена Веселаго рекомендует «взять с клиента хорошую сумму денег, а именно такую, чтобы мы с клиентом расстались». «Хорошую» — не значит большую или существенную, а достаточную для завершения отношений. Таким образом деньги этой системе выполняют функцию ритуального завершения обмена (Мосс 1996). Получив плату, практик может использовать уже её для удовлетворения своих нужд (оплатить ипотеку, личную терапию, вложить в рекламу или образование), не вовлекая в это клиента. Следовательно, клиент символически освобождается от необходимости обслуживать теневые динамики¹ шамана, а потенциально обременяющая связь, основанная на невыраженной благодарности или чувстве долга, прерывается. Финансовая транзакция становится гарантией этической дистанции и свободы обеих сторон, удерживая терапевтические отношения в профессиональной сфере и не давая им «соскользнуть» на личный уровень с его моральными долгами и зависимостями (Зелизер 2004).

Самоподдержка и профессиональное развитие. Профессиональная идентичность шамана-психолога поддерживается и развивается через постоянный синтез двух авторитетных систем знания: психотерапевтической и шаманской. Это проявляется как в методах самоподдержки, так и в стратегиях повышения квалификации. Для поддержания рабочего состояния практики прибегают к гибридным методам:

¹ Тень — бессознательная подавленная часть психики, которая влияет на межличностные отношения, формирует внутренние конфликты и влияет на процессы индивидуации (Стайн 2010). Соответственно, «теневые динамики» — бессознательные процессы в отношениях, влияющие на поведение участников.

наряду с привычными для психологов формами (личная терапия, супервизия, участие в интервизорских группах), они активно используют инструменты, характерные для традиционного шаманизма. К последним относятся индивидуальные шаманские путешествия к духам-помощникам, проведение личных ритуалов и обращение за помощью к своим учителям. Что здесь новое, так это горизонтальная связность в среде шаманов-психологов:

«Если я чувствую, что я как-то духовно пошатываюсь [...], я иду [к своим коллегам] и прошу посмотреть на моё полевое состояние. Не подцепила ли я какого-то мутного духа, работая с кем-то, не использую ли я работу с клиентом [в своих интересах]», — сообщает Елена Веселаго (ПМА-Э).

«Шаман вообще должен хорошо лежать на [шаманском] колесе¹», продолжает она (ШК-2025).

Эта метафора указывает не просто на необходимость работы над собой, а на идею постоянного динамического центрирования и поддержания равновесия в соответствии с шаманскими космологическими принципами. Трудно представить, чтобы традиционный шаман регулярно встречался с и обращался к своим коллегам за помощью. Для (нео)шаманизма это характерно (Харитоновна 2006).

Синтез двух систем знания характерен и для процесса непрерывного обучения шаманов-психологов. Информанты целенаправленно осваивают новые психологические модальности, получая формальные сертификаты, и одновременно углубляют свои знания в шаманизме. Этот процесс можно описать как стратегию двойной легитимации. Психологическое образование подтверждает их профессионализм и безопасность для городской аудитории, в то время как шаманское обучение обеспечивает трансперсональную аутентичность. Показательным примером является информант, поддерживающий отношения «учитель — ученик» с практикующим традиционным шаманом с Алтая. Подобный культурный бриколаж (Леви-Стросс 1994) позволяет шаманам-психологам конструировать уникальную профессиональную нишу, заимствуя авторитет из двух мощных культурных систем.

Особенно здесь стоит отметить возникновение такого нового явления, как шаманская интервизия. Обучаясь на продолжительных курсах и более коротких семинарах по шаманизму, а также и вне обучения, шаманы-психологи собираются в группы для отработки друг с другом практических навыков, полученных во время обучения, что, опять же, невозможно представить в рамках традиционного шаманизма.

Отношения с социумом и профессиональная автономия. Большинство информантов сообщают об осторожности в отношениях с социумом, так как ощущают с его стороны неприятие, хотя прямое негативное отношение встречается редко. Как выразил это Александр Козинец, «в лицо, конечно, никогда никто ничего такого не говорит, но какое-то внутреннее отвержение [есть], и оно чувствуется» (ПМА-Э).

Отвечая на вопрос о регулировании своей деятельности, информанты настаивают, что единственно возможной формой контроля может быть только внутренняя регуляция в рамках самого профессионального, то есть шаманского, сообщества

¹ Шаманское колесо в среде шаманов-психологов репрезентирует фундаментальный закон циклической упорядоченности бытия, описывающий динамику природных сезонов, этапов человеческой жизни и движения стихий. В этом смысле колесо служит метафизической опорой («космическим принципом»).

(некоторые отрицают и её). Этот тезис основан на активной работе по установлению границ, в ходе которой проводится онтологическое различие между природой государства и природой шаманизма. По словам Александра Козинца, государство — это сугубо социальный феномен, тогда как шаман по своей сути находится «вне социума». Вмешательство государства в эту сферу описывается им через метафору инверсии поколенческой иерархии — как если бы «маленький ребенок, пятилетний диктовал, как жить родителям» (ПМА-Э). Эта позиция перекликается с теорией перспективизма, описывающей шамана как специалиста по смене космологических перспектив, чья идентичность определяется связями с не-человеческими сущностями, а не ролью в человеческом обществе (*Viveйруи де Кастру* 2017).

Для большей наглядности информант выстраивает шкалу убывания легитимности государственного контроля: максимальное право на регулирование государство имеет в материальной сфере (медицина), меньшее — в пограничной (психология), и не имеет его вовсе в духовной (шаманизм). Таким образом, шаманы-психологи не просто отстаивают свою независимость, но и конструируют цельную картину мира, в которой они заявляют полный суверенитет над своей юрисдикцией, апеллируя к трансцендентному авторитету, который стоит выше любой светской власти.

Заключение

Этика шаманов-психологов является не механическим сложением, а сложным, творчески переработанным культурным конструктом. На основе полученных данных и проведенного анализа мы видим, что шаманы-психологи пересобирают и реконструируют элементы обеих систем, создавая новую, согласованную и функциональную модель, адаптированную к конкретному социокультурному контексту постсекулярного урбанизма. Двойная легитимация — апелляция к психотерапевтическому дискурсу и шаманская составляющая — позволяет им занять уникальную нишу на рынке духовных и психологических услуг. Честность в рекламе, представления о травме, границах и власти, деньги как ритуальный инструмент, защищающий обе стороны от «моральных долгов», авторитет духов — таков сегодня этический брикколаж шаманов-психологов. Данное исследование вносит вклад в медицинскую антропологию, демонстрируя механизмы возникновения гибридных целительских практик и стратегии конструирования профессиональной автономии в постсекулярном городском пространстве.

Источники и материалы

КС — Материалы круглого стола с Еленой Веселаго, Аллой Хацкевич, Ириной Ни, видеоконференция Zoom, сентябрь 2024 г.

ПМА-Э — Полевые материалы автора, посвященные вопросам этики в неошаманских практиках. Материалы собраны в 2024 — 2025 гг. с использованием следующих онлайн-методов: 1) полуструктурированные глубинные интервью по видеоконференцсвязи Google Meet и Zoom; 2) неформальные беседы в мессенджерах Telegram и WhatsApp.

Сакральная экономика 2025 — Сакральная экономика: роль шаманов в современном обществе // HSE Daily: [электронный ресурс]. 2025. <https://daily.hse.ru/post/sakralnaya-ekonomika-rol-samanov-v-sovremennom-obshhestve> (дата обращения: 21.08.2025).

ТК-1 — Telegram-канал Елены Веселаго: [электронный ресурс]. <https://t.me/ruconstellations>

ТК-2 — Telegram-канал Ольги Златогорской: [электронный ресурс]. https://t.me/Zlatogorskaya_Olga

ШК-2022 — Материалы годового обучающего шаманского курса Елены Веселаго, проходившего в 2022–2023 гг. с использованием видеоконференций Zoom и организационных Telegram-чатов.

ШК-2025 — Материалы годового обучающего шаманского курса Елены Веселаго, проходившего в 2025–2026 гг. с использованием видеоконференций Zoom и организационных Telegram-чатов.

Научная литература

Басилов В. Н. Избранные духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.

Габбард Г., Лестер Э. Психоаналитические границы и их нарушения / пер. с англ. К. Немировского. М.: Независимая фирма Класс, 2014. 272 с.

Дьяконова В. П. Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Юч Сумер, 2001. 223 с.

Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа, К. Гроф. М.: Класс, 1993. 310 с.

Зелизер В. Социальное значение денег: деньги на булавки, чеки, пособия по бедности и другие денежные единицы / под науч. ред. В. В. Радаева. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. 283 с.

Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / пер. с португ. Д. Кралечкина; под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем, 2017. 304 с.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. с франц. М.: Республика, 1994. 384 с.

Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект: в 2 т. М.: Издательство Трансперсонального института, 2007. 350 с., 424 с.

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с франц. Е. Н. Неклюдовой; отв. ред. Н. А. Алексеев. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–212.

Плохотнюк М. А. Неошаманизм: ещё раз к проблеме дефиниции // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2022. № 6 (62). С. 55–62.

Потанов Л. П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука, 1991. 323 с.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / отв. ред. Ю. Б. Симченко, З. П. Соколова. М.: Наука, 1991. 276 с.

Стайн М. Юнговская карта души: введение в аналитическую психологию / пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2010. 256 с.

Фуко М. Археология знания / пер. с франц. Киев: Ника-Центр, 1996. 304 с.

Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 248 с.

Харитонов В. И. Феномен психологического целительства в российской практике первой четверти XXI в. // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 308–340.

Харитонов В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99–118.

Эллиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / пер. с англ. В. Г. Лазарева. М.: Республика, 1993. 362 с.

Braun V., Clarke V. Using Thematic Analysis in Psychology // Qualitative Research in Psychology. 2006. Vol. 3, No. 2. P. 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

Engel G. L. The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine // Science. 1977. Vol. 196. No. 4286. P. 129–136.

- Harner M., Harner S. Core Practices in the Shamanic Treatment of Illness // *Shamanism*. 2000. Vol. 13, Nos. 1 & 2. P. 19–30.
- Humphrey C. Shamans in the City // *Anthropology Today*. 1999. Vol. 15. No. 3. P. 3–10. <https://doi.org/10.2307/2678275>
- Ivanescu C., Berentzen S. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism // *Religions*. 2020. Vol. 11. No. 7. Art. 362. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11070362>
- Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture: in 2 vols. / eds. M. N. Walter, E. J. N. Fridman. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004. 1059 p.

References

- Basilov, V. N. 1984. *Izbranniki dukhov* [Chosen by the Spirits]. Moscow: Politizdat. 208 p.
- Braun, V., and V. Clarke. 2006. Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3(2): 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Diakonova, V. P. 2001. *Altaiysy: materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaia* [The Altaians: Materials on the Ethnography of the Telengits of the Altai Mountains]. Gorno-Altaiisk: Yuch Sumer. 223 p.
- Eliade, M. 1993. *Shamanizm: arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy]. Moscow: Respublika. 362 p.
- Engel, G. L. 1977. The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine. *Science* 196(4286): 129–136.
- Foucault, M. 1996. *Arkheologiya znaniia* [The Archaeology of Knowledge]. Kiev: Nika-Tsentr. 304 p.
- Gabbard, G., and E. Lester. 2014. *Psikhoanaliticheskie granitsy i ikh narusheniia* [Psychoanalytic Boundaries and Their Violations]. Moscow: Klass. 272 p.
- Grof, S., and K. Grof. 1993. *Dukhovnyi krizis: kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsia krizisom* [Spiritual Crisis: When Personal Transformation Becomes a Crisis]. Moscow: Klass. 310 p.
- Harner, M., and S. Harner. 2000. Core Practices in the Shamanic Treatment of Illness. *Shamanism* 13(1–2): 19–30.
- Humphrey, C. 1999. Shamans in the City. *Anthropology Today* 15(3): 3–10. <https://doi.org/10.2307/2678275>
- Ivanescu, C., and S. Berentzen. 2020. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism. *Religions* 11(7): Art. 362. <https://doi.org/10.3390/rel11070362>
- Kharitonova, V. I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka. 248 p.
- Kharitonova, V. I. 2022. Fenomen psikhologicheskogo tselitelstva v rossiiskoi praktike pervoi chetverti XXI v. [The Phenomenon of Psychological Healing in Russian Practice of the First Quarter of the 21st Century]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 4: 308–340.
- Kharitonova, V. I. 2004. Shamany i shamanisty: nekotorye teoreticheskie aspekty izucheniia shamanizma i inkh traditsionnykh verovani i praktik [Shamans and Shamanists: Some Theoretical Aspects of Studying Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 99–118.
- Levi-Strauss, K. 1994. *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind]. Moscow: Respublika. 384 p.
- Maikov, V. V., and V. V. Kozlov. 2007. *Transpersonalnyi proekt* [The Transpersonal Project]. Vol. 1, 2. Moscow: Izdatelstvo Transpersonalnogo instituta. 350p., 424 p.
- Mauss, M. 1996. Ocherk o dare. Forma i osnovanie obmena v arkhaicheskikh obshchestvakh [The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies]. In *Obshchestva. Obmen. Lichnost: trudy po sotsialnoi antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], ed. by N. A. Alekseev. Moscow: Vostochnaia literatura. 83–212.

- Plohotniuk, M. A. 2022. Neoshamanizm: eshche raz k probleme definitsii [Neoshamanism: Once More on the Problem of Definition]. *Uchenye zapiski Komsomolskogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* 6(62): 55–62.
- Potapov, L. P. 1991. *Altaiskii shamanizm* [Altaiian Shamanism]. Leningrad: Nauka. 323 p.
- Smoliak, A. V. 1991. *Shaman: lichnost, funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [The Shaman: Personality, Functions, Worldview (People of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 276 p.
- Stain, M. 2010. *Yungovskaia karta dushi: vvedenie v analiticheskuiu psikhologiiu* [Jung's Map of the Soul: An Introduction to Analytical Psychology]. Moscow: Kogito-Tsentr, 256 p.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibalskie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics. The Frontiers of Poststructural Anthropology], ed. by E. Blinova. Moscow: Ad Marginem. 304 p.
- Walter, M. N., and E. J. N. Fridman (eds.). 2004. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*: in 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. 1059 p.
- Weber, M. 2016. *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimaiushchei sotsiologii* [Economy and Society: Outlines of Interpretive Sociology], in 4 vols. / ed. by L. G. Ionin. Moscow: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Zelizer, V. 2004. *Sotsialnoe znachenie deneg: dengi na bulavki, cheki, posobiia po bednosti i drugie denezhnye edinitsy* [The Social Meaning of Money: Pin Money, Checks, Poverty Subsidies and Other Monetary Units]. Moscow: Izdatelskii dom GU VshE. 283 p.