

## ПРИРОДЕН И СОЦИАЛЕН КОСМОС В СИСТЕМАТА НА КУЛТУРАТА

### *1. Социално-митологичното отношение към природата и цикълът делник – празник*

Съвременният философски анализ на динамиката на културата като социален и природен космос все по-убедително утвърждава ирационалността, която има отношение към т. нар. „социална митология“<sup>1</sup>. Последната в качеството си на идеология отразява в диахронен и синхронен план цялостния културно-исторически процес, и по-специално превръщането на социалния космос в природен и обратно. Това периодично взаимопревръщане обуславя преодоляването на границите и нормите на конкретното историческо време и връщане към митологичното време. Подобен процес днес във философията на културата се обозначава като цикъл делник – празник<sup>2</sup>. Известно е, че митологичното време е нарушаване нормите на делника и връщане към Великото Време<sup>3</sup>. Архетипът на „Великото Време“ настойчиво се налага по време на големите социални революции, които всъщност са опит за установяване на „нов ред“ в границите на „архаичната онтология“<sup>4</sup>. Такъв подход може да послужи за обосноваване на определени аспекти на жизненото взаимоотношение между обществото и природата в контекста на културата. Той ще спомогне за разкриване на диахронното единство между ранните и съвременните общества. Нещо повече – налице са определени инвариантни митологични структури. В дейностен аспект те са непосредствено свързани с проблема за живота и смъртта, социума и приро-



дата, човека и културата. Същевременно се откриват немалко различия между ранните и съвременните глобални социално-екологични проблеми, които е трябвало да решава човекът посредством създадените от него култури и културни ценности.

Ако се разглежда взаимоотношението между човека, обществото и природата в диахронен план (през времето), може да се търси аналогия между представите на човека за природните сили в ранните общества и стремежа в ново време за овладяване и покоряване на природата и нейните „сили“. Именно в такъв смисъл става възможно да се говори за едно митологично или митологизирано отношение към природата (независимо от развитието на техниката), което в крайна сметка влияе по един или друг начин върху разбирането на съвременния социално-екологичен проблем като глобален проблем на културата. Тук ще отбележим, че днес освен за „артефакти“ с основание се говори и за „екофакти“. Последните според Жан-Клод Гарден са фактите, свързани с влиянието (или не) на човека върху жизнената среда, за разлика от „артефактите“, които представляват създадените от човека обекти на материалната култура<sup>5</sup>. В артефактите е предметена целесъобразна дейност, а в екофактите се съдържат данните за жизнената среда.

Екофактите са своеобразни знаци, съхранили в себе си „памет“ за човешката екологична култура. Същевременно те са модел на социалните и свързаните с тях екологични отношения, начина на живот и структуроопределящите елементи в социодинамиката на културата. Един от тези елементи е цикълът делник – празник, обусловен от социалния космос. Но структурата на последния в ранните общества е непосредствено отражение на природния космос и неговия модел, възпроизвеждан и конституиран посредством цикъла делник – празник. Ще подчертаем, че особено място във възпроизвеждането на Космоса (со-



циален и природен) е заемала идеята за хаоса като първоизточник на всичко съществуващо. И днес дори много космологични теории прибягват до идеята за хаоса, обяснявайки произхода на Вселената.

Известно е, че идеята за хаоса като „начално“ състояние на природата във всички ранни общества се възпроизвежда чрез ритуала. Той се гради на вярата в магическата „сила“, която (с участието на човека) ще измени природата в определено желано направление. Но ритуалът не е просто наивно действие, отразяващо спонтанно съдържанието на дадена митологична представа. Като мобилизация на енергии и на идеи<sup>6</sup> той става действителна сила, конструираща пространствено-времевия и ценностния континуум на жизнените цикли в социалния космос на културата. Именно поради това в ритуала се съсредоточава една от основните функции на културата да поддържа своята организация и да регулира отношенията на обществото с природния космос.

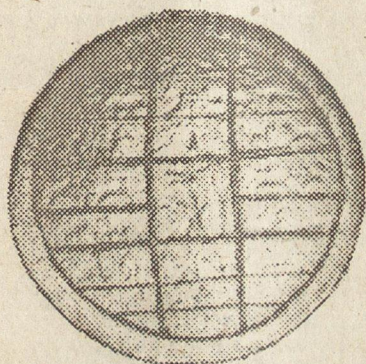
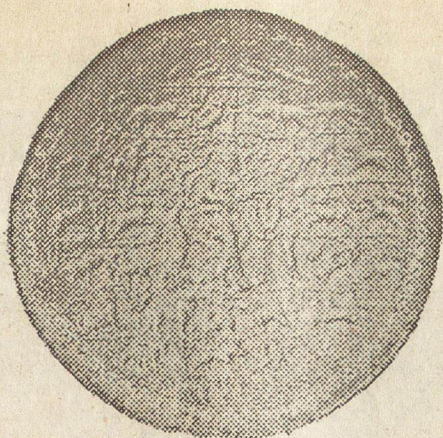
При анализа на ритуалния (и церемониален) елемент в ранните общества Клод Леви-Строс<sup>7</sup> отдава особено значение на някои структури, които изразяват отношението на племенния социум към природата. Той посочва определени моменти, свързани с обръщането на културната нормативност, на която винаги е присъща двойственост<sup>8</sup>. В мита дори има едни, които отговарят за съществуването на водите, реките, рибите, растителността и изготвяните предмети, други – за реда в света и избавянето на човечеството от чудовища. Клод Леви-Строс разграничава две социални групи. Едната, която държи политическата и религиозната власт, той нарича „слаба“. Другата – създателите, творците, героите – изграждат социално „силната“ група. (Тук могат да се търсят аналози и със старозаветната нормативност). Последните според Клод Леви-Строс стоят по-близо до физическата Вселена, а първите – до човешкото общество<sup>9</sup>. Интерес представлява него-



вото схващане, че за да „удостоверят тези истини и за да поддържат у съплеменниците си тези убеждения, техните мъдреци са изработили грандиозна космология; те са я вписали в плана на своите села и в разпределението на жилищата“<sup>10</sup>. Родът възпроизвежда троичността на вертикалния модел на света и поради това обществото, чиято организация изглежда усложнена, като че ли за забавя (празнична – бел. моя Р. Д.), също е подчинено на този модел. Всеки род е разделен на три групи: висша, нисша и средна<sup>11</sup>. Това разделение е свързано и с нормативността на брачните отношения<sup>12</sup> и моделира основния брачен ритуал на Първопразника. Изследванията на Л. Абрамян хвърлят нова светлина върху същността, съдържанието, смисъла и ценностния аспект на Първопразника<sup>13</sup>. При възпроизвеждането на последния основна роля играе архетипът хаос. Интересно е, че всяко „революционно“ изменение в социодинамиката на културата, свързано с представата за победа над природата, тогава се е съпреживявало като Първопразник, в който по определен начин се търси възпроизвеждането на живота, но при отчитането на „природните сили“. В тази социодинамика, както вече отбелязахме, основна роля играе цикълът делник – празник. Последният, заедно с останалите свои елементи, включва архетипа за „вечното възвръщане към началното състояние“ като към някакъв „първоизвор“ на живота. Именно той се схваща като основна цел на всеки архаичен празник, чийто водещ мотив е обновлението както на социума, така и на природата.

Днес можем да кажем, че подобен Първопразник е функционален елемент от т. нар. „обърнат“ модел на света. В контекста на този модел се осъществява възпроизвеждането на хаоса чрез ритуала на Първопразника като един от основните фактори във функционирането на културата и нейните взаимоотношения с природата. Така става ясно защо човек циклически възпроизвежда в своите





Орфей в контекста на онтологичния модел на Космоса, представен с геометричните форми на квадрат и кръст, което го свързва с Питагорейския онтологичен модел. В този модел се съдържа ирационалното отношение  $\sqrt{2}$ , използвано за обосноваване на музика на сферите в Космоса. Лирата е в центъра на космическата сфера. За орфическата лира Нютон казва, че законите на гравитацията, открити от него, са скрити в самата нея. В българските културни традиции квадратът е известен като плосък модел на Вселената.





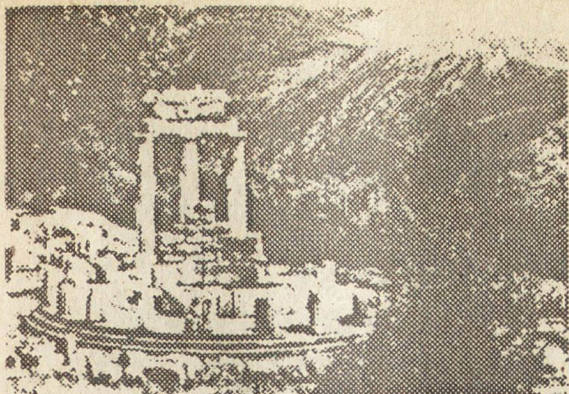
Култ към скалите като "твърд", изградена от кристални форми, в симетрията на които е кодирана космичната хармония.

Топонимът "Орфееви скали" край Смолян.



Култ към Орфей, намерил израз върху антична римска монета. Ясно се чете името на гр. Филипопол (Пловдив), където е отсечена.





*Съвременни останки от светлицето в Делфи, където Орфей основава съдилището на Амфикионите. Там се поражда идеята за обединяването на гръцките полиси.*



*Пластично представяне (Хермес, Евридика и Орфей - IV в. пр. Хр.) на идеята, характеризираща орфическата онтология (метафизика). Орфей извежда Евридика от царството на Хадес (ада), където пребивават сенките на мъртвците. Орфей възкресява със силата на музиката Евридика и отново я връща в света на светлината. В това отношение взема участие и Хермес. Последният е едно от основните тракийски божества - "ейдос" на орфическото предфилософско мислене. Възкресяването от смъртта е израз на най-висша нравственост.*





Орфей, изобразен върху саркофаг (Солун). Тук, както обикновено, той е представен с шапка от лисича кожа. Много по-късно тази иконография вдъхновява А. Тойнби (която той наблюдава наживо) да напише "Философия на историята".

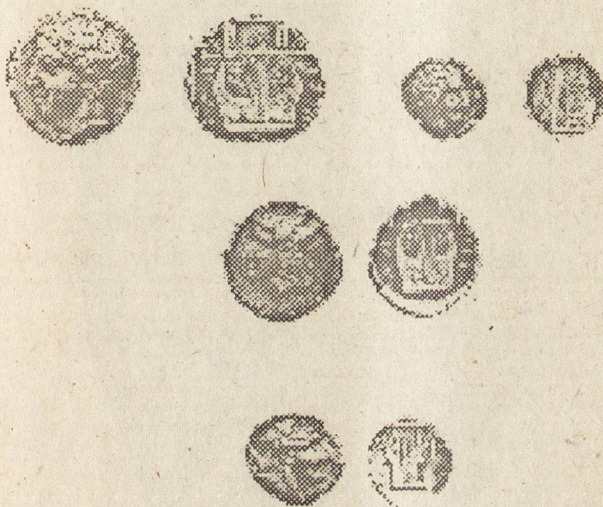


Класическа иконография на Орфей в Палермо (III в.). Освен лирата, която държи в лявата си ръка, до него символически е представено "Космическото дърво" на живо-та.



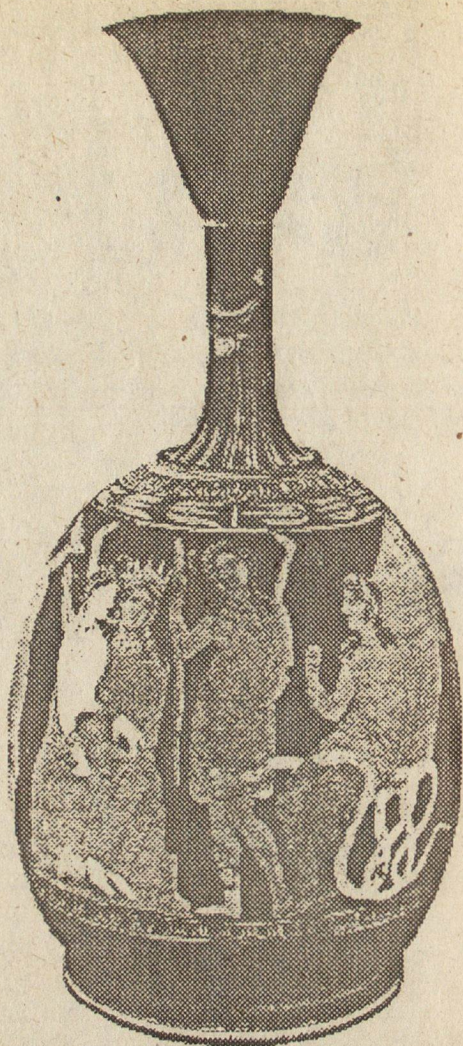


*Изображения на Орфей върху съд (450 г. пр. Хр.).  
Музикалната изява на Орфей е под открито небе и цели  
да изрази връзката с Космоса.*



*Орфико-питагорейската (Аполоновата) лира върху  
гръцки монети от класическия и елинистичния период.  
Изображението се свързва с идеята за Логоса като  
светлина (във философски смисъл).*





*Изображение на Елевзинските мистерии, откъдето води началото си триадата на онтологичния модел "Едно – Ум – Душа". В тези мистерии са посвещавани едни от най-известните древногръцки философи.*





*Култови бикове, свързани с ритуала, посветен на Дионис, върху тракийски сѓд.*





Култови бикове в дионистичния ритуал, окичени с грозде и листа от бръшлян. Върху челата на някои от бикове те има звезди, напомнящи за соларното начало и онтологичния модел на света. На една от бичите глави е изобразена Македонската звезда от Вергина (която неотдавна Македония свали от своето държавно знаме по неизвестни съображения). Богатството от символи се отнася към цикъла делник - празник. Върховният Първопразник в този цикъл е свързан с култа към Дионис. Гроздето и лозата са символи в християнството. Сам Иисус Христос твърди, че Той е лозата, а християните - пръчките. Някои от символите в култа към Дионис и християнството съвпадат външно. Но всъщност отново става дума за два коренно противоположни модела. Култът към Дионис не може да бъде отнесен единствено към хтоничното начало. Определящи са неговите соларни функции, което се вижда от символиката върху бичите глави в Оливя.



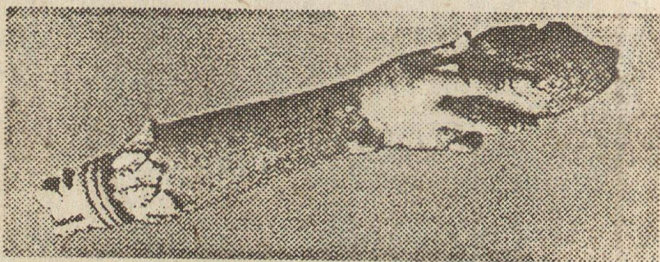


*Тракийски митични персонажи върху сребърна кана от  
Рогозенското съкровище.*



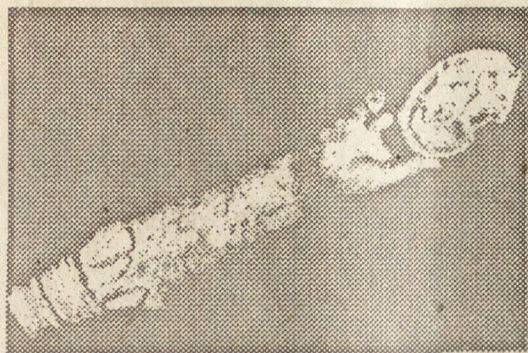


*Антично изображение на Дионис от глина.*



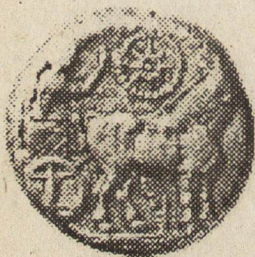
*Ръката на Дионис-Сазабий (от когото Топоров извежда понятието "философия") държи тракийски Херос, скрит в предмет, външно наподобяващ орех. По думите на Платон Херосът се свързва с образа на философа. Ръката свидетелства за богослужебната ритуална дейност, характерна за култа.*





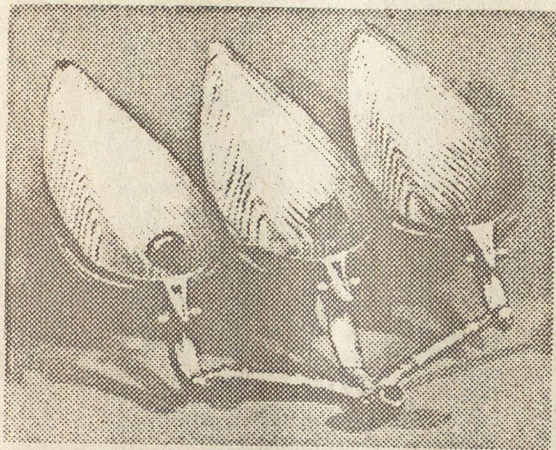
Детайл: тракийският конник (в черупката на ореха), който е свързан с култа към Дионис (с. Красен, Добричко).





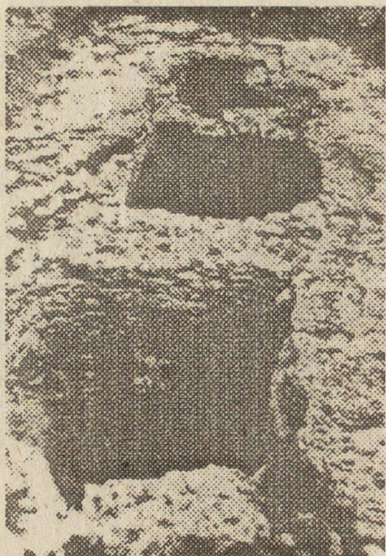
*Сребърни монети на тракийското племе дерони (ок. 475 - 465 г. пр. Хр.). Върху тях е изобразен Дионис (?) на кола.*





Златен триделен (троичен) съд, участващ в тракийски религиозен ритуал. Той свидетелства за ролята на диалектичната троичност в тракийската митология. В този ритуал намира конкретен израз идеята за триединството.



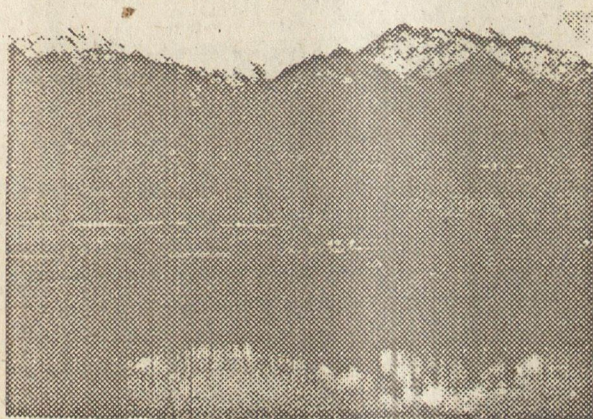


Скална гробница от м. "Яйлата", свързана с онтологичната идея за възкресението от мъртвите, съответстваща на култа към Залмоксис.





*Дионисов театър до Акропола (Гърция). Сцената на театъра е израз на традиция, която е свързана с Първо-празника на дадено общество. Театърът е мястото, където се възпроизвеждат някои ритуални дейности. Последните имат отношение към цикъла делник - празник.*



*Божественият Олимп*





Тракийският Херос като архетип на обезсмъртения човек и победителя над злото. По аналогичен начин като конник е изобразяван и Иисус Христос в Армагедонската битка (Откровение на Йоан). Някои извеждат християнския култ към св. Георги от култа към Херос.



ритуали мита за вечното завръщане. Всяка идея за обновление и реставрация в крайна сметка е сводима до понятието за „раждане“ и до понятието „космическо творение“<sup>14</sup>. Ето защо митът за вечното завръщане, за цикличното възпроизвеждане на родовото „дърво“ в смет вид съсредоточава в себе си архетипа „Космическо дърво на Живота“. Митът за вечното обновление разкрива вечния стремеж на човека към вечния извор на живота. Именно поради това цялата ритуална система (свързана с различните митологии) е съподчинена на този космогоничен мит. „Всяка година светът се създава отново“<sup>15</sup>. Светосъздаването човек възпроизвежда в ритуала и се съпреживява като някакъв бог, от който зависи в известна степен този свят. Кланияйки се на родовия бог, човек го пресъздава в своите ритуални действия, отъждествявайки се с него. В тези най-ранни космогонични митологически представи за света откриваме идеята за единството на микрокосмоса и макрокосмоса, което се постига в определен ейдос.

В историята на културата цикълът делник – празник обхваща цялата трудова дейност, чрез която се реализира взаимоотношението между обществото, човека и природата (земна и космична)<sup>16</sup>. Известно е, че в социално отношение цикълът делник – празник възпроизвежда основните цели на социума и заедно с това – състоянието на хаос. То включва митологическите представи както за „космоса“ на социума, така и за „космоса“ на природата. Известно е също така, че този цикъл отменя т. нар. запретна нормативност, т. е. заменя табуто с тотем.

В този контекст именно би следвало да се тълкуват социокултурните аспекти на тотемната дейност, свързана с възпроизвеждането на хаоса като първично състояние и като принцип на индивидуацията. Чрез него, по предписание на примитивния ритуал, възниква светът, т. е. самите жизнени процеси, влияещи в значителна степен върху живота на ранните общества. Но „космогоничният мит –



освен своята важна функция на модел и на оправдание на всички човешки действия – формира архетипа на цял ансамбъл от митове и ритуални системи<sup>17</sup>. Тук е интересно да отбележим, че и в основата на някои български обичайно-обредни комплекси, „свързани с прехода към нов природно-социокултурен цикъл (напр. зимните обичаи от Коледа до Водици или пролетните от Сирни Заговезни до Великден), лежат архаичните идеи на неорганизирания „хаос“ и за изграждането на организирания „космос“. При този процес, в условията на „хаоса“ (аморфно състояние на материята), се заражда сакралният „център на света“ – център на абсолютното пространство и абсолютното време, обединени в общия пространствено-времеви континуум. Този център е основата, от която започва да се разгръща във всички посоки новият „космос“ (цялостната, усвоена от човека вселена) и моделът, по който е организиран този „космос“ (т. е. също в условията на пространствено-времевия континуум)<sup>18</sup>.

В ритуала космическият хаос е еквивалентен на социалния, а също така и на първоначалното състояние на материята. От хаоса възниква светът. В този ритуал материята е била също персонифицирана чрез образа на майката. Но тук трябва да се направят някои уточнения. Възникването на света не е станало непосредствено от майката в състояние на хармония, а в състояние на хаос, не в състояние на табу, а в състояние на тотем, и не по време на делника, а по време на празника. Архетипните представи за състоянието хаос, от който възниква Космосът, се отъждествяват с груповия брак като завършващ етап на празника. Това всъщност е инцестната версия за възникването на света в почти всички ранни митологии. Връзката на Първопразника с началото на света се открива в големите церемониални (карнавални) цикли, т. е. във всенародния празник. Всенародният празник възпроизвежда хаоса, от който трябва да възникнат природният



космос и космосът на социалните отношения<sup>19</sup>. Ще припомним, че по време на празника се препоръчва да се извършват такива ритуални „сакрални“ дейности, които по време на делника са забранени. В делника инцестните отношения са табу, а по време на празник те се препоръчват като негова най-съществена част, т. е. превръщат се в тотем.

Ритуалът, който моделира архаичния празник, е код (и знакова система) за разгадаване замисъла на божеството и значимостта на творението. Като семиотическа система той разкрива системата от взаимоотношения между микрокосмоса и макрокосмоса, между бога на рода и творението, което му подражава (тази подражателна същност на човека намира най-ярко проявление в античното изкуство, наречено „мимезис“). Ето защо посредством анализа на родовото божество (тотем) може непосредствено да се разкрие духовната същност, цел и смисъл на живота на даден социум в историята на културата.

Подражателният характер на всички церемонии (като формата, в която се осъществява даден ритуал) е обусловен от сакралната връзка на човека с родовото божество в езическите общества. Именно в церемонията се открива специфичното пространство-време на ритуала, което в действителност е едно безвремие, т. е. чрез ритуала символически може да се възпроизвежда вечността. В това се състои и магическата същност на езическия ритуал. Осъществявайки строго определени действия по време на церемонията като външно единично проявление на съдържателната същност на даден ритуал, родовото общество действа като един човек, обединявайки се около своята родова същност. Уподобявайки се колективно на своето божество чрез ритуала, родът става съпричастен на „вечното“ родово обновление (т. е. само в рамките на рода). Тук „вечно“ означава възпроизвеждането на смъртта посредством биологическия живот. На него коренно



противостои християнското разбиране за вечния живот, който побеждава смъртта чрез възкресението и раждането на човека по Дух (едното лице на триединния Бог – Бог Отец, Бог Син и Бог Св. Дух). Светият Дух в християнската онтология е печатът на истината у човека. В редица етически родови общества главната опосредстваща роля между божеството и рода се пада на шамана. „Наместниците“ на бога на Земята са „разговаряли“ с него и са предавали неговите желания. (Днес тази роля изпълняват медиите, по-специално – телевизията, които посредством реториката<sup>20</sup> най-силно влияят положително или отрицателно върху социокултурния континуум).

В обърнатия модел на света празникът стои по-високо от делника. Празникът задава „кода“ на социалните структури и на йерархията на социалните отношения, като пронизва и самия начин на функциониране на социалните институции. Във връзка с това Л. Абрамян рисува картината на Първопразника като снемане на табуто по време на сватбения ритуал. За да се утвърди установеният в племенното общество ред, девойката от племето (която вече е приобщена към церемониалния групов брак), преди да отиде при своя законен мъж, е трябвало тотално да наруши този ред. Брачните отношения са се осъществявали поетапно: „Най-забранените връзки постепенно се отменят с относително позволени“<sup>21</sup>. Забележителното в случая е, че подобна ситуация според същия автор не се нуждае от митологическо обосноваване. Тя просто се явява код на социалните отношения, който носи в себе си същността и съдържанието на обърнатия дуален модел на света. Възвръщането към хаоса по време на празника се смята като нарушаване на брачните норми. По такъв начин най-древните схващания за модела на света са необходимо свързани с разбирането и желанието за нарушаване на брачните норми, т. е. светът и човекът възникват в резултат от грехопадение. На Първопразника (т. е.



тотема) чрез социалния хаос се възпроизвежда материята в онтологичния модел на Космоса.

Така социалните отношения в ранните общества могат да се разглеждат като елементи на определен модел на света. На тази основа може да се обясни защо по време на празника социумът е задължен да премине през състоянието на хаос<sup>22</sup>, където, от една страна, човек се освобождава от нормативността на социума, а от друга – съпреживява възпроизвеждането на природата. В цикъла делник – празник първата част съответства на отношенията „табу“. Делникът е организираният „космос“, хармонията на социалните отношения, социалната организация, основаваща се на определени нравствени отношения. Те са мотивирани от структурата на обърнатия модел на света. В него действителен ценностен критерий е невъзможен поради това, че злото се смята за добро, а доброто – за зло. А йерархията на псевдоценности позволява „свободен“ избор на злото като „върховно добро“. Този избор е неограничен по време на празника посредством празничния ритуал и дори е задължителен. Става ясно, че такава „свобода“ е робство, а за истинската свобода няма място в празничната нормативност. Робството на инстинкта и нагона се проявява като свобода.

Празничният ритуал, задаващ норми в социума, възпроизвежда началното състояние, чрез което се пресъздава природата (Космоса). Както отбелязва Л. Абрамян, идеята за хаоса, от който се ражда Космосът, присъства в ритуала, макар и в неявен вид. Социумът е отделен от природата, но заедно с това е неотделим от нея. Може да се каже, че първообразът на понятията, изразяващи жизненото пространство, трябва да се търси още в ранната идея за хаоса на един обърнат модел на света и включените в него отношения на социума. Така например идеята за възпроизвеждането на живота по принцип не е нещо чуждо на ранния модел на света, разкриващ се чрез



цикъла делник – празник. При това положение става ясно защо въпросът за основанията на живота като философски проблем има своите исторически корени в ритуалното възпроизвеждане на хаоса в Първопразника като централен елемент в социума. Този аспект практически и досега неоснователно се подценява при изясняването на корените на екологичния проблем в най-ранната човешка история, който естествено има синкретичен ирационален характер.

Хаосът като първоначало, с който е бил свързан обърнатият модел на света, е схващан едновременно като необходимо условие за „порядъка“ на земния живот. Както в нормалния, така и в обърнатия модел на света състоянието на хаос е означавало възвръщане към първородството и възпроизвеждането на света, т. е. „раждането“ на „космоса“ на социума и вечното му обновление. В това отношение би следвало да се прави разлика между нормалния и обърнатия модел на света. При обърнатия модел се изискват „магически действия и заклинания“ за решаване на проблема за взаимоотношението между човека, обществото и природата. При нормалния модел са необходими реални научнообосновани практически действия. Именно последните включват едно разумно (рационално) отношение на човека (обществото) към природата, за което се утвърждава терминът „ноосфера“.

Понятието „ноосфера“<sup>23</sup> разкрива една съвременна потребност от възвръщане към ценностно-екологичните основания на „Космическото дърво“ като символ на вечния живот. Самото понятие „ноосфера“ може да бъде тълкувано двояко в зависимост от модела на света (обърнат или нормален) и ценностната активност на разума, който се vyplъщава в сферата на разума. Щепомним, че „сферата на разума“ в обърнатия модел на света на най-ранните общества е била непосредствено свързана с неговия антипод – безумието, необходимо за изграждането ѝ. То-



ва се потвърждава от анализа на цикъла делник – празник. Тук откриваме една трайна тенденция, съхранила се и до днес и породила глобалните екологични проблеми на съвременната култура – стремеж към разум, посредством неговото отсъствие, т. е. отрицание. Налице е рационално мотивирано действие, подчинено на ирационална цел. Този парадокс изпълва ритуалното пространство на ранните общества, но той продължава своето битие в платонизма и неоплатонизма. Разум и антиразум, ноосфера и антиноосфера се намират в отношение на антисиметрия. Структуроопределящо в проявлението на всяко едно от тях е „дървото на целите“ и произтичащата от него йерархия на ценностите. Но признаването на проблема за ноосферата все още не означава действителното съпричастие към него. Защото, както вече посочихме, мотивацията е главното условие за действителната реализация на ноосфера или антиноосфера. Ако мотивацията е подчинена на обърнатия модел на света, то и ноосферата ще бъде възприемана в нейния „обърнат“ контекст (т. е. антиноосфера). Тук трябва да подчертаем, че реализацията на ноосферата или на нейния антипод има непосредствено отношение към разбирането за хаоса. Последният също има своя организация и се представя като строг ред и порядък, пораждащи съответен аналог в природата и социума. Ето защо хаосът не е липса на организация въобще, а е такава организация, която е антисиметрична на организацията на хармонията. Хаосът е възможност за появата на битийната множественост.

За човека в ранните общества хаосът е олицетворявал пътя, възможността за придобиване на природния живот, посредством който става отъждествяването на природно и културно (социално). В това отношение хаосът като състояние се явява тъждество на живот и смърт – раждането тук (в социума) е смърт, и обратно – смъртта е живот, завръщане в лоното на вечността. Ето защо в обър-



натия модел на света всичко произтича от хаоса и се възвръща в него, а в нормалния модел на преден план излиза сферата на разума (Логоса) и разумните отношения. Хаосът не може да символизира вечността и безсмъртието, които в обрнатия модел на света се изпразват от своето истинно съдържание. С това на практика се осъществява подмяна на една действителност с друга. Тук става дума за такава „вечност“ (и такава „безсмъртие“), в която хаосът се „обезсмъртява“ чрез постоянното възпроизвеждане на смъртта посредством биологическия живот. При нормалния модел на света положението е точно обратното. Подобни проблеми по-късно намират израз във философията като единство и борба на противоположностите. По такъв начин и античната диалектика всъщност „снима“ в себе си митологемата живот – смърт<sup>24</sup>. В този смисъл бихме могли да кажем, че в историята на обществото проблемът за смисъла на човешкия живот придобива ценностни характеристики в зависимост от господстващия модел на света и мястото на разума в него, включващ нормативността на взаимоотношение между човека, социалния и природен космос, между културата и ноосферата.

## ***2. Платоновата картина на света и античната метафизична негеоцентрична интерпретация на жизненото пространство***

Платоновата картина на света<sup>25</sup> може да се разглежда като концентриран израз на основните философски проблеми в неговото учение – проблема за същността на знанието и познанието, истината, йерархията на световите и обхвата на жизненото пространство. В тази картина на света по един синтетичен начин, достъпен и за сетивното познание, са представени схващанията на Платон за взаимоотношението между човека и заобикалящата го природа, между съзнанието и битието. Основна роля тук играе триадата „Едно, Ум, Душа“.