

нейно времево обиталище. Поради това човек трябва да се стреми към вечен живот, чийто цар е Дионис, т. е. синът на Зевс. По аналогичен начин Христос като Бог-Син е „Княз на живота“.

Съществуват сведения, според които особено заслужили хора в Античността се награждават със златен венец. В ранния култ към Дионис той се е давал като свидетелство, че душата на умиращия е спасена. Дионис – Сабазий функционира като върховен тракийски бог – космократор и прародител на траките. Монотеистичният култ към Дионис като Син на Бога е основа на орфизма. Интересно е, че съдбата на Дионис в най-общи линии напомня съдбата на Иисус Христос. Последният също така е убит от „титаните“, т. е. от първосвещениците. Има основание култът към Дионис да се разглежда като предобраз на Новия Завет. Тората мотивира както борбата срещу Иисус Христос, така и – срещу Дионис.

5. Евристичността на раннотракийската митологична система

Древнотракийският мит се характеризира със свой език, който конструира събитията на обща идейна (ейдосна) основа. В този смисъл именно митологическият език се проявява като „начин на организиране на лингвистичните знаци“ в орфическата онтология (37, с. 89). Такъв митологически език е родствен с поетическия. Тук преобладава обобщено повествование, което може да се разглежда като зародиш на философското рационално възприемане на света. Пианецола има основание, като твърди, че „митът не илюстрира, но повествува, свеждайки събитията към категории“ (37, с. 89), т. е. към ейдоси. Именно на тази основа познавателните проблеми в системата на мита преминават към философията, получават философски облик. Не случайно корените на редица основни философски категории водят своето начало от мита и по-

точно от определени митологеми – ейдоси.

Като първа форма на поетично, логически съдържателно словесно творчество, митът представлява и първата светогледна система, съсредоточаваща в себе си не само определено обяснение за света, но и съответно схващане за мястото на човека в него. За древните траки такава картина на света е била основа и същевременно цел на духовно усъвършенстване. Древнотракийският мит за Дионис функционира като специфичен „критерий за истинност“ в социума. Той е мотивирал обяснението на „софийното“ „първородство“ (началото и края на човешкия родов процес и неговата връзка с природата на времето). Посредством такава мотивация семиотичните структури на мита се предметят в социокултурните отношения. Той функционира като управляващ елемент в системата на древнотракийската култура, с която се свързва орфическото предфилософско мислене.

Раннотракийският мит за Дионис включва три основни типа „евристични“ програми, отнасящи се не само до природата (земна и космична), но и до онтологията на човека и човешката съзнателна дейност.

Първите са свързани с въпроса за произхода на Земята и Космоса; вторите – с произхода на човека и смисъла на неговия живот; третите – с основата, границите и възможностите на човешкия разум.

Трябва да се признае, че раннотракийският мит притежава голяма евристична активност по отношение на поставяните проблеми, но не и по отношение на тяхното решаване. Той обединява основните онтологични схващания (за света и мястото на човека в него), изграждащи системата от семиотически взаимосвързани елементи. По такъв начин древнотракийският мит функционира като нормативна система на донauchната културно-познавателна и културно-практическа дейност. В този смисъл култът към Дионис е онтологически регулатор на социалните отношения. Той изпълнява антиентропийни функции в соци-

окултурната динамика и развитие на тогавашното общество. Тук се нареждат елементите и на определено нравствено съзнание. По-късно обаче, при диференциацията на мита, свързана с появата на философията, въздействието на неговата морална нормативност започва да намалява. В този смисъл М. В. Попович пише: „Може да се съжалева по повод на загубената от науката морална натовареност, която са притежавали митологичните обяснения, но без такова отделяне на морала от науката би бил невъзможен научно-техническият и социалният прогрес“ (25, с. 178).

Развитието на културата по нашите земи не е изолиран стихийен процес, поради което е необходимо да се търси историчният характер на нейните онтологични параметри, инвариантността в промяната. Тук обаче възниква следният проблем: как в установената синхронна организация на културата се съдържа възможността за реконструиране на вече отдавна отминали процеси. В този смисъл например може да се твърди, че генетичният център на философската социокултурна дейност възхожда към първоначалното митологическо ядро, което „реконструира света като напълно организиран, надарен с един сюжет и висш смисъл“ (32, с. 27). Именно това митологично „ядро“ се проявява като структурообразуващ център, от който „израства“ философският език (и неговата онтология).

Своите отношения към света древните траки формират не като абстрактни, изолирани индивиди, а като хора, притежаващи определен митичен светоглед при осмисляне на обективната действителност и на самите себе си. Общите принципи, архетипове и митологеми, залегнали в системата на древнотракийския мит, детерминират свободното поведение на човека, начина на неговите действия и синкретичното съдържание на присъщото му митологично съзнание. Митологичните идеи от своя страна

придобиват светогледно значение, когато преминат в убежденията на човека. Тогава те стават програма за неговото познавателно и практическо действие, ориентир за въздействие и изменение на обкръжаващата природна и социална действителност.

Когато се изяснява процесът на диференциацията на мита, довел до възникването на философията, трябва да се има предвид, че древните траки (посредством развитието на своята култура) са формирали такъв светоглед, който е необходим за решаването на проблеми, свързани с потребността от усъвършенстването на социалните дейности. Може да се каже, че тогавашната митологична картина на света характеризира духа на своята епоха и нейната онтология. От своя страна картината на света изпитва върху себе си влиянието на цялото многообразие от обществени дейности на древните траки и тяхната култура.

Днешното реконструиране на древнотракийския култ към Дионис е свързано с изясняване на диалектиката на единство и многообразие, която е реализирана в донучните древнотракийски схващания за света и неговата онтология. Този проблем придобива изключителна актуалност във връзка с изясняването на евристичния характер на древнотракийски мит за Дионис и отношението му към възникването на философията. Във връзка с това е необходимо да се подчертае, че зависимостта между единството и многообразието в древнотракийския мит се реализира по такъв начин, че многообразието, отричайки своето отрицание, преодолява ограничеността си и „снема“ себе си в едно систематизирано обяснение на света, т. е. онтология. По такъв начин митът включва в едно цяло както определени схващания за природата, така и за човека и неговите взаимоотношения със социума като мезокосмос. Тук се реализира и едно безсъзнателно отношение на човека към света. Затова може да се каже, че

предфилософското знание, генерирано в системата на древнотракийския мит, има свой евристичен аспект на проявление. Участието на опита и емпирическото знание се осъществява само дотолкова, доколкото се реализира процес на предметяване на това знание в съответни знакови системи, обуславящи структурообразуващото взаимоотношение както между мита и културата, така и между мита, философията и философската култура.

Според А. Турсунов като първа картина на света митът носи в себе си „определени“ „логически“, макар и безсъзнателни операции на повествование, в които събитията се разгръщат по определени вътрешни правила и образуват в своята съвкупност постоянна структура, едновременно не само за миналото, но и за настоящето и даже за бъдещето (5, с. 24). Така става обяснимо защо древнотракийският мит съдържа определени инвариантни черти (митологеми) както за миналото и настоящето, така и за бъдещето. Именно в този смисъл би следвало да се тълкува и митологемата „σοφία“. Още тук човешкото съзнание е направило опит да обхване и бъдещето като цел и смисъл на миналото и настоящето. И днес евристичността на древнотракийския мит буди основателно възхищение. Дори тогава схващането за природата е било негеоцентрично и под природа се е разбирал „очовеченият“ космос, смисълът на който се придава от човека. Заедно с това в своята онтологично обоснована хармония природата като жизнена среда е била антропоморфизирана, т. е. очовечена чрез човешката субективност. След навлизането на геоцентричния период в историята на човечеството, който започва от Птолемеевата система и завършва при Коперник, едва в последните десетилетия във връзка с екологичните проблеми се порождат необходимостта както от преодоляване на геоцентризма в схващането за ейдосите, така и от екологизация, хуманизация и естетизация на жизнената среда. При това не бива да се пре-

небрегва обстоятелството, че на квантово равнище обектът си взаимодейства със субекта на познание.

5.1. Ирационалност, живот и време

Мисленето, формиращо митологичните черти на раннотракийската култура, има специфичен безсъзнателен характер. Такъв тип мислене е съпоставим с непосредствения предшественик на античната диалектика и заедно с това – с научната картина на света и нейната онтология. Раннотракийският мит носи в себе си и потенциите на определени схващания за времето и пространството. Само че тук, както и в другите митове, „пространствените представи са транспонирани в повествование“ (26, с. 32). Самата структура на този мит се характеризира с определено „пространство“ на събитията, което всъщност се детерминира от съответни времеви връзки. Пространството, времето и животът в структурата на тази митологична картина на света образуват едно синкретично единство, намерило израз в образа (ейдоса) на Дионис като Бог-Син. Не случайно Дионис е известен като „спасител“, „освободител“, „избавител“ или „свободен“ (Вж. 36, с. 17). Поради това раннотракийският мит за Дионис (и самият Дионис) може да се разглежда като предобраз на Иисус Христос, осъществен не по линията на „семитите“, а на „яфетите“.

В мита като картина на света времето има „крайна“ и „безкрайна“ натовареност и служи за описване както на ограничения (крайния) живот, така и на вечния (извънвремеви) живот. Главният персонаж в раннотракийския мит е вечно възкръсващият Дионис, олицетворяващ обновлението на света. Символизирайки вечната младост на Космоса, Дионис същевременно символизира и най-голямата единица за време – ЕОН (ΑΙΩΝ). Тя обхваща началото и края на възникването на света, чийто господар е Дионис като световна Мъдрост – Логос. В Хераклитовото уче-

ние (7, с. 41-47) всеки ΑΙΩΝ се схваща като „времева структура“, „порция“, „ритъм“, живот с определено съдържание. Последното се разгръща, актуализира като битие. Всеки еон представлява раждане, което се осъществява непрекъснато, определена дискретна концентрация на живота, имащ своите корени в генетическите дълбини на Космоса. Еонът е тъждествен на ритмите в развитието на живота, а следователно и на времето. Това е раждане, в което животът възпроизвежда себе си всеки миг. От гледна точка на орфизма буквално ΑΙΩΝ значи живот, но в този живот присъства неговият ейдос като нещо извънвремево, чието олицетворение е умиращият и вечно възкръсващият Дионис. У Платон ΑΙΩΝ включва съответни предметени идеи (ейдоси) в дадени качества на живота.

Като иманентна характеристика на Дионис времето е неотделимо от живота. Дионис олицетворява вечната младост на Космоса. Битието на вечността в Космоса се реализира чрез времето, което вече се осмисля като постоянен (неподвижен) образ на измененията. То бива два основни вида: въплътено и невъплътено, множествено и единно. Самата хармонична организация в онтологията на Космоса се разбира като въплътено време. По такъв начин йерархичното диахронно разгръщане на Дионис в качеството му на организиращо начало започва да се схваща като време. Но сам по себе си образът на Дионис олицетворява ЕОНА, който всъщност е мярата на живота на Вселената и нейното възраждане. Подобна диахрония от гледна точка на света се разгръща по една низходяща линия, която следва ентропията на социалните нравствени отношения (такъв е случаят в мита за петте поколения у Хезиод). И при Овидий основа за съпоставянето на вековете, структуриращи живота и културата, представляват нравствените отношения. В своите „Метаморфози“ той противопоставя „златния“ и „бронзовия“ век, като фик-

сира една онтологична деградация. Но все пак на тази основа Овидий успява постепенно да премине „от фантазията към философското обобщение“ (37, с. 77) и с това осъществява преход от предфилософското мислене към философията, от митологичния език към философския (категориален) метаезик, функциониращ като квинтесенция на културата и нейните основни цели състояния.

6. Орфико-питагорейският онтологичен модел

Вече отбелязахме наличието на пряка връзка между орфизма и питагореизма. Тъй като при питагорейците предметът на философията започва да придобива очертания, за неговото осмисляне се налага необходимостта от въвеждане на понятието „философия“. Ранните питагорейци несъмнено са орфическа школа. При орфизма не може да се говори за философия. Там обаче е налице определена диференциация на мита, което ни дава основание да говорим за предфилософско мислене. Питагореизмът започва да рационализира ирационалната онтология на орфиците. Налице е пълно основание да се говори за орфико-питагорейски онтологичен модел. При орфизма, както и при питагореизма, съществуват определени схващания за битието и неговата същност. (47)

Орфико-питагорейският онтологичен модел съсредоточава в себе си фундаменталните принципи на битието. Питагорейският онтологичен модел, макар и сходен с орфическия, се намира в ядрото на питагорейската философия. (48) Има основание да се говори за орфико-питагорейска онтология, която е основополагаща част от метафизиката на орфизма и питагореизма. Поради наличието на инвариантност, на орфико-питагорейската онтология може да се гледа като на метафизика на битието. Тук на преден план излизат релациите битие – небитие, вечно битие – преходно битие, природно битие – свръхбитие.

При задълбочения анализ на орфико-питагорейския

онтологичен модел става ясно, че той включва в себе си едно неизменно, единно, неподвижно, самотъждествено битие. То поражда музикалната хармония в Космоса и „златната пропорция“ в геометричния израз на първоелементите и морфологичната организация на растителното и животинското царство, а така също и нейните прояви в хармоничните отношения на човешкото тяло (49).

От гледна точка на парадигмите, чрез които се реализира космическата музика, според орфико-питагорейзма космическото битие е непрекъснато формиращо се. При това е налице чувствено битие и истинно битие. В последното се намират ейдосите на музикалната хармония. Те се пораждат в истинното ирационално битие, което питагорейците числово изразяват чрез ирационалното число $\sqrt{2}$, а геометрически – чрез диагонала на квадрата. Последният от своя страна е произведен на геометричния израз на Царството Небесно в Новия Завет.

Материално-вещественото битие е сътворено и поради това е неистинно. Неговата хармонична организация се приближава към Истината, но не може да съвпадне напълно с нея. Истинното битие е Божественото. В него се намират парадигмите (образците) на музикалната хармония и на свързаната с нея „златна пропорция“. Действителното битие е Божественото битие на Бог Син (Дионис). Истинното битие е едновременно действително и възможно. Светът на Истината и хармонията е идеалното битие, което поражда реалното битие. За орфико-питагорейците идеалното битие притежава ценност. Реалното битие се отнася до съществуването, а идеалното – до същността на нещата. Към идеалното се отнасят образците на числовата и музикалната хармония, според които се изгражда Вселената и тялото на човека като храм на божествената душа. Интересно е, че подобни образци-парадигми е използвал Леонардо да Винчи при създаването на проект за църковен храм. Аналогични ирационални отноше-

ния като архетипове са използвани и при създаването на известния мегалитен паметник Стоунхендж. В последния основните структурни елементи са подчинени на ирационалното отношение $\sqrt{2}$.

Както отбелязахме, тракийският орфизъм (в който основна роля играе идеята за музикалната хармония в организацията на битието), а след него и питагореизмът, са свързани с недостатъчно добре изучената тракийска митология, предшестваща древногръцката. Онтологичният модел на орфическата митология отнесохме към предфилософското мислене. Неговата рационална експликация оказва силно влияние върху прехода от митологията към философията на питагорейците (50).

Орфиците и питагорейците са разглеждали света като проява на хармонията, която пронизва всичко и се проявява във всичко. Но тази хармония, отнасяща се към метафизичните основания на битието, е скрита и се проявява както посредством необходимостта, така и посредством случайността. За музикалната хармония е валидна не само еднозначната причинно-следствена връзка, но и вероятностната. Поради това може да се смята, че питагорейците първи са приложили вероятностния подход към битието като начин на неговата реализация. В съответствие с това, както природата в своето многообразие и развитие, така и човекът се оказват числово съизмерими. В своите парадигмални взаимоотношения и числови връзки те са инвариантни прояви на Божествения разум, т. е. на Мъдростта. В този смисъл те търсят числовите и геометричните парадигми на първоелементите земя, огън, въздух, вода и небе. Питагорейците дори са били упрекувани, че търсят нещо повече от сетивното съдържание на тези първоелементи. Ето защо може да се каже, че питагорейската метафизика е проникнала по-дълбоко в онтологията на битието, отколкото останалите древногръцки учения за земята, огъня, въздуха и водата. Орфико-пита-

горейският онтологичен модел включва, от една страна, метафизичната музикална хармония в организацията на битието, а от друга – свързаните с нея числови геометрични парадигми (51).

Числата и числовите отношения се схващат като начало на възникване и формиране на всичко, което има структура, като основа на корелативно свързаното многообразие на света, подчинено на парадигмалното единство. Питагорейците са отстоявали идеята, че проявата на числата и числовите отношения във Вселената, в човека и човешките (етически и естетически) отношения включва в себе си някакъв инвариант: „музикални хармонични отношения“. Този инвариант е присъщ на онтологичния модел, според чиито образци възниква всичко живо и неживо. Въпросният модел синтезира в себе си всички хармонични съчетания. Числовите елементи според питагорейския онтологичен модел са елементи на всички неща и поради това както на човека, така и на цялата Вселена са присъщи хармония и числа. Организацията на човека по такъв начин е подчинена на музикалните отношения. С това се обяснява т. нар. „музика на сферите“, която намира геометричен израз в „златната пропорция“. На числата и числовите отношения според питагорейския онтологичен модел съответства количествена и качествена организация. Такова разбиране за числата и естествените геометрични структури излиза извън обхвата на математиката и геометрията и принадлежи към онтологията. Ето защо за питагорейците аритметиката, математиката, геометрията и теорията на музиката (учението за музикалната хармония) са производни на онтологията. Самият онтологичен модел поради това може да бъде представен както числово (и геометрически), така и с помощта на музикалната хармония. Така става ясно например защо орфиците са лекували чрез музикалната хармония и са постигали възстановяване на душевната хармония (52).

Несъмнено за разкриване същността на орфико-питагорейската концепция за света важно значение има реконструкцията на числовото съдържание на т. нар. питагорейски знак или пентограм. Подобен модел концентрира в себе си отношенията, които характеризират хармонията в битието. Сам по себе си този питагорейски модел, известен още като питагорейска звезда, от гледна точка на топологията представлява четиримерен симплекс, т. е. той концентрира в себе си едно жизнено четиримерно пространство (и време). Във връзка с четиримерния орфико-питагорейски свят интерес представлява проявата на тази четиримерна структура в 0, 1, 2, 3 и 4 измерения. Такъв симплекс в своето нулево измерение се представя като точка. В едно измерение е права, в две – триъгълник, в три – тетраедър (ейдос на огъня) и в четири – фигура, която съдържа в себе си всички останали.

Всяка точка от пространството се разглежда като нулмерен симплекс, с който обаче е свързан четиримерният. В питагорейския онтологичен модел се съдържа парадигмалният израз на всяка крайна форма, която се проявява в една ирационална безкрайност. На парадигмалната музикална хармония съответстват числовият и геометричният израз на петте първоелемента. Генетическа съподчиненост има между нулевото измерение (т. е. точката), правата, триъгълника, тетраедъра и четиримерния симплекс, известен като питагорейски знак – пентограм. Съотношението между ръбове, върхове, стени и елементи на симетрия (оси, равнини и център на инверсия) е проява на парадигмалната музикална хармония и числови пропорции, сред които – „златната“ (Божествената) пропорция. Генетичният ред – точка, права, триъгълник, тетраедър, четиримерен симплекс – представлява своеобразно разгръщане на парадигмалната хармония. Геометричният израз на парадигмите е такъв, че от всеки връх с нула измерения излиза правата линия, а от всеки връх на три-

ъгълника с нула измерения излизат две равни прави. Понататък от всеки връх с нула измерения на тетраедър излизат три едномерни прави, а от всеки връх на питагорейския знак-модел излизат четири едномерни прави (четиримерният питагорейски знак има пет върха, т. е. пет точки с нула измерения).

По такъв начин питагорейският модел на света съдържа определени множества, чието разгръщане може да се разглежда във времеви аспект. Така в питагорейския онтологичен модел пространството се оказва съподчинено на времето. Но между времевата (диахронна) и пространствената (синхронна) организация съществуват отношения на инвариантност. Питагорейският геометричен модел е четиримерен тетраедър, т. е. хипертетраедър, който съдържа в себе си геометричния израз на „огъня“. Като стени на този хипертетраедър се явяват тримерни тетраедри (парадигми на „огъня“). Ето защо онтологичният модел на питагорейците включва един четиримерен свят, на който е съподчинен самият „огън“. Такъв свят притежава една по-висша степен на свобода, отколкото тримерният, и е заобиколен от „огъня“. Дори едномерната проекция на този свят намира израз в т. нар. „златна пропорция“, която при външно деление е равна на 1,618..., а при вътрешно – 0,618. Ще припомним, че „златната пропорция“ доминира като парадигма в морфологията на целия растителен и животински свят. С нея са свързани и елементите на кристалографската симетрия, според която се организира цялото неорганично вещество във Вселената. Тази пропорция изразява определено равенство между две отношения. Питагорейците са схващали понятието „отношение“ във връзка с парадигмалната структура на Божествения разум (Бог Син). Това се отнася и до отделянето на средноаритметическата, средногеометрическата, среднохармоническата пропорция, изразяващи определен генетичен ред на естетическите отношения (53).

Откритото от питагорейците ирационално отношение $\sqrt{2}$, чрез което се разлагат седемте тона на музикалната гама на 12 полутона, намира приложение при отделяне на етапите в развитието на биосферата в историята на Земята. В геологията то се използва за решаване на проблемите, които се отнасят до абсолютната геохронология. В обхвата на тази геохронология попада и долната креда, върху скалните комплекси на която днес е разположено Велико Търново.

В подкрепа на питагорейския онтологичен модел служи обстоятелството, че ирационалното число $\sqrt{2}$, структуриращо геоложкото време в историята на Земята, при равномерно повдигане на степени съответства на йерархическата съподчиненост между слънчевите и галактическите цикли. По такъв начин акустическите музикални отношения питагорейците свързват и със структурирането на пространството (54).

От казаното дотук става ясно, че понятието „философия“ може да се разглежда като: историческа категория, логическа (диалектическа) категория, принцип, „субстанция“, категория на културата, форма (ейдос) и архетип.

Като историческа категория философията е свързана с времето и мястото на нейното възникване. Като логическа (диалектическа) категория философията има отношение към възникването на определени форми на мислене (принадлежащи към самосъзнателния духовен живот). Като принцип философията се отнася до основанията на самосъзнателната рефлексия. Към тях следва да се отнесат Любовта, Мъдростта и Истината. Като „субстанция“ философията съдържа в себе си категории (на самосъзнателното мислене), принципи и закони (логически и диалектически). Като категория на културата философията възниква чрез самосъзнателна рефлексия, квинтесенция на тази култура. Философското знание може да се

разглежда като наука, изкуство и философска култура. Заедно с това категориалният език на философията може да се мисли и като език на самосъзнанието и свързания с него духовен живот на човека (философ) и обществото.

От гледна точка на прехода от мита към Логоса интерес представлява знаковото (семиотическо) присъствие на природния и социалния космос в системата на културата. Този проблем ще бъде разгледан в следващата глава.

ЛИТЕРАТУРА

1. Sorokin, P. A. Social and Cultural Dynamics. Vol. 1-4. New York, 1937-1941. 1, p. 3.

2. Гинев, Д. Критически коментар към едно методологическо начинание. – Год. на СУ “Св. Климент Охридски”. Т. 84, 1991, с. 171-183.

3. Русева, А. С. Орфизм и култ Диониса в Оливии. – Вестник древней истории, 1. М., 1978.

4. Токарев, А. С. (ред.) Мифы народов мира. М., 1980.

5. Турсунов, А. От мифа к науке. М., Политическая литература, 1973.

6. Фол, А. Десет години институт по тракология. – Векове, 1982, № 1-2.

7. Доброхотов, А. Л. Гераклит: Фрагмент В 52. – В: Из истории античной культуры. Изд. Моск. у-та, 1976.

8. Фролов, Б. А. Применение счета в палеолите и вопрос об истоках математики. – Изв. сиб. отд. АН СССР, 1965, № 9, сер. общ. наук, вып 3; Фролов, Б. А. Константы в психике Homo sapiens. – Вопр. антропологии, 1969, вып. 32.

9. Якушин, Б. В. “Семантический треугольник” в парадигмах. Г. Фреге, Ф. де Сосюра в свете коммуникативно кибернетического подхода. – Известия АН СССР, Серия литературы и языка. Т. 38, № 3, 1979.

10. Беркли. Соч. М., 1978.

11. И в а н о в, В. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
12. А л е к с е е в, В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства. – В: Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
13. Т о п о р о в, В. Н. Еще раз о др.-греч. Σοφία : происхождение слова и его внутренний смысл. – В: Структура текста. М., 1980.
14. Т о п о р о в, В. Н. Первобытные представления о мире. – В: Очерки истории естественно-научных знаний древности. М., 1982.
15. Д ж о в а н и П и к о д е л л а М и р а н д о л а. Речь о достоинстве человека. – В: Эстетика ренессанса. Т. I. М., 1981.
16. Л а е р т с к и й, Диоген. Соч. М., 1979.
17. Т о м с о н, Дж. Первые философы. М., 1959.
18. Д а н к о в, Е. Симметрия, отражение, развитие. Пифагорейская модель динамической гармонии мира. – Вест. Моск. университета. Философия, № 2, 1976, с. 42–50.
19. Т е о д о р о в, Е. Древнотракийско наследство в българския фолклор. С., 1972.
20. А п о с т о л о в а, И. Физиците пред аксиологически проблеми. С., 1982.
21. Р о ж а н с к и й, И. Д. Древнегреческая наука. Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
22. Извори за историята на Тракия и траките. Т. 1, изд. БАН. С., 1981.
23. З а й ц е в а, К. И. Ольвийские культовые свинцовые изделия. – В: Культура и искусство античного мира. Ленинград, 1971.
24. Ф и ч и н о, Марсилио. Коментарий на “Пир” Платона о любви. – В: Эстетика ренессанса. Т. 1. М., 1981.
25. П о п о в и ч, М. В. Категориальные структуры в естественнонаучном знании: – В: Логико-гносеологические исследования категориальной структуры мышления. Киев, 1980.
26. С т е б л и н, М. И. “Камененчий”. Л., 1976.
27. Т а ч е в а - Х и т о в а, М. История на източните култове в долина Мизия и Тракия, V в. пр. н. е. – IV в. пр. н. е. С., 1982.
28. К о м л е в, Н. Г. Слово, денотация и картина мира. – Вопросы философии. 1981, № 11.

29. С т е ф а н о в, Н. "Малкият свят" на голямата наука. С., 1981. Kardashev, T., Dankov, E. The "small world" of big science Bulgarian journal of sociology. Vol. 5 (1982), p. 181-184.

30. Г а й д е н к о, П. П. Културно-историческият аспект на еволюцията на науката. – Философска мисъл. № 12, 1982.

31. С а р а ф о в, Т. Тракийски сатри. – Год. Соф. Унив., Факултет Западни филологии, 67, 1973, 1.

32. Л о т м а н, Ю. М. Статъи по типологии култури. Материали к курсу теории литературы. Вып. 2, Тарту, 1973.

33. П л а т о н. Соч. Т. 3 (1), 1968.

34. П л а т о н. Соч. Т. 1, 1968.

35. П л а т о н. Соч. Т. 2, 1968.

36. Ф о л. А. Паметници и племена. – В: Тракийски паметници. Т. 1. С., 1976.

37. P i a n e z z o l l a, E. Il mito eil suo liguagget nelle "Metamorfosi" di Ovidio. Guida al corso di letteratura latina. Tenuto da E. Pianezzola. A'accad, 1973-1974. Torino. Giappichelli, 1974, p. 89.

38. Мифы народов мира. М., 1980.

39. П о р ф и р и й. О пещере нимф. – В: Вопросы классической филологии. М., 1976.

40. Б е р о н, Васил, Х. Стоянов. Логика. С., 1980.

41. Д а н к о в, Е. Проблемът за възникването на философията в съвременната наука. – В: Философия, методология, евристика. В. Търново, 1989, с. 7-10.

42. Д а н к о в, Е. Приложение на дивергентно-конвергентния подход в историята на философията. – В: Научна конференция, посветена на 25-годишнината на ВМИ – Габрово. Направление "Обществени науки". Габрово, 1989, с. 74-78.

43. Д а н к о в, Е. Моделирование гармонии и возникновение философии. Нац. теоретична конференция "Методологически проблеми на приложението на математическото моделиране и изчислителната техника в обществените науки и социалната практика". Т. 1, В. Търново, 1987, с. 47-51.

44. Д а н к о в, Е. Някои аспекти на тракийския орфически модел на света и връзката му със социума. Трета национална теоретическа конференция "Методологически проблеми на приложени-

ето на математическото моделиране и изчислителната техника в обществените науки и социалната практика“. Т. IV. В. Търново, 1989, с. 32–34.

45. Д а н к о в, Е., Ц. Кардашев, Р. Данкова. Евристични моменти в схващането за хармония – здраве в тракийския орфизъм. Докл. на II нац. конгрес по история на медицината. В. Търново, 1–4. XI. 1985. С., 1985, с. 81–83.

46. Г а р д е н, Жан-Клод. Теоретическая археология. М., 1983, 295 с.; Вж. Данков, Е. Рец. на кн. в сп. “Археология”, кн. 2, 1987.

47. D a n k o v, E., D. Genova, R. Dankova. The Problem of Symmetry of “The Primary Elements” in the Thracian Orphism and Pithagorism. Symmetry of Structure. V. I. Budapest, 1989, p. 162–165.

48. D a n k o v, E., Y. Krusteva, R. Dankova. Some Aspects of the Problem of Symmetry in the Pithagorean “Music of the Spheres”. Symmetry of Structure. V. I. Budapest, 1989, p. 81–82.

49. D a n k o v, E., T. Kardashev. First international Congress in Cosmic Spase and Philosophy. Grece. September 25–28, 1989, p. 6.

50. Д а н к о в, Е., Ц. Кардашев. Моделът на Космоса в тракийския орфизъм. – В: Сб. IV Международен симпозиум “Философия, физика, космос”. Кърджали, 1988, с. 156; Д а н к о в, Е. Тракийският орфизъм и някои проблеми по история на медицината. – В: Сб. Трети национален конгрес по история на медицината. Сливен, 1990, с. 32.

51. Д а н к о в, Е. Тракийският орфизъм и възникването на философията. Тезиси на лекциите, включени в програмата на Единадесетия международен летен семинар. В. Търново, 1988, с. 9–11.

52. Д а н к о в, Е. Мит и философска рефлексия. Научна сесия, посветена на 150-годишнината от рождението на В. Левски. Габрово, 1987, с. 7–8; Д а н к о в, Е., Ц. Кардашев, Р. Данкова. Модел Космоса в фракийском орфизме. – В: Русский космизм и ноеосфера. М., 1989, с. 213.

53. Д а н к о в, Е. Орфико-пифагорейская модель мира (философско-методологические аспекты). – В: Сб. Методология, моделиране, компютри. В. Търново, 1987, с. 43–46.

54. Д а н к о в, Е. Донаучната картина на света като предистория на науката. – В: Сб. от научни трудове по история и теория на науката и техниката. Т. II. С., 1983, с. 93–110.

55. D a n k o v, E., K. Baeva, T. Kardashev., R. Dankova. Possibilities for Mining of Placer Gold in Strandzha Region on Ecologic-Economic Criteria. P. 132. – В: Странджанско-Сакарски сборник. Доклади от третия и четвъртия интердисциплинарен симпозиум “Странджа-Сакар”. Т. IV, кн. 6. С. Граматиково, 1986, с. 130.