

Megjegyzések a történelmi tapasztalatról és a történelem szerepéről

Banyár Magdolna
(Mahārāṇī devī dāsī)

Bár a történelmi tapasztalatnak nincs egységesen elfogadott definíciója, jelentős történészek és filozófusok lényegében úgy határozták meg, hogy a történelmi tapasztalat az, amikor a „történelem” tudatosul az abban résztvevők, vagy az arról hiteles leírást kapók tudatában, s így voltaképpen alapját képezi a történelmi tudásnak.

Michelet romantikus szemléletében a történelmi tapasztalat például olyan erkölcsileg jelentős esemény, amely bevésődött a nép tudatába.¹ Egy kollektív, szájhagyomány útján átörökített tapasztalatról beszél, amely a hajdani emberek jellemének megítélésében csalhatatlannak mutatkozik.

Koselleck a 'tapasztalati tér' és a 'várakozási horizont' formális kategóriáit vezeti be a diskurzusba.² Ez a két általános kategória nem zárja ki, hanem feltételezi egymást: a kettő együtt alkalmas a történelmi idő tematizálására. Koselleck értelmezésében a tapasztalat mindazt tartalmazza, ami a saját élet emlékeiből (személyes élmény) és ami a mások életéről szerzett ismeretekből (közvetett, történelmi tudásunkból) előhívható. Nem egyedi tapasztalatokról beszél, hanem a tapasztalatok egymásra rétegződött összességéről.

Ricoeur az emlékezet–felejtés–történelem hármasáról értekezik.³ Megállapítja, hogy a történészek történelme képes kiegészíteni, korrigálni, vagy akár cáfolni a jelen generáció, valamint az elődök és utódok emlékezetét – Ricoeur terminológiájában a történelmi tapasztalatot. Használja a kollektív emlékezet fogalmát is, ami nála azt jelenti, hogy az ember nem pusztán egyedül emlékezik, hanem mások emlékei révén is, valamint hogy évfordulókon és más nyilvános ünnepeken a csoport jellegzetes eseményeire emlékeznek. A kollektív emlékezetnek ugyanakkor elsőbbséget ad az írott történelemmel szemben, mert az biztosítja a kontinuitást a múlt és a jelen között.

¹ Lásd: Michelet 2007.

² Lásd: Koselleck 2002.

³ Lásd: Ricoeur 1999.

Rüsen a negatív történelmi tapasztalatokról beszél.⁴ Azt a kérdést boncolgatja, hogy a holocaust milyen módon kezelhető a történelmi események, tapasztalatok sorában. A múltbéli események megtapasztalásának tipizálására három kategóriát állít fel: normális, kritikai és katasztrofális (traumatikus). Egyes esetekben akár egyazon eseményt is lehet e három bármelyikébe sorolni, az értelmező státusától függően. A holocaust a legradikálisabb katasztrofális történelmi tapasztalat. Historizálásnak nevezi azokat a megszokott stratégiákat, amelyek a traumatikus élmények következményeinek leküzdésére irányulnak. Ezek a technikák a sokkoló történelmi élmények köznapiság elbeszélésével kezdődnek, és történetírói stratégiákként teljesülnek be, elhelyezve a történelmi folyamatban az elhelyezhetetlent.

Lényegében tehát amikor az emberek a történelmi eseményeket – saját maguk, vagy a történészek érvei alapján – értelmezik és életvitelüket befolyásoló következtetéseket vonnak le belőlük: tanulnak a történelemből. Így a történelmi tapasztalat fontossága nyilvánvaló, hiszen nem csupán a történészi tudás alap-eleme, hanem a hétköznapi ember számára is elengedhetetlen tanulságok hordozója.

Ha a történelmi tapasztalat fontossága ilyen egyértelmű, akkor miért vannak olyan gondolkodók, akik kételkednek a létezésében, és miért van oly sok különböző álláspont a mibenlétére vonatkozóan? Bárhogyan is van, az a világnézeti-filozófiai rendszer, amelyet az elméletalkotó sajátjának vall, alapvetően meghatározza a történelmi tapasztalatra adott magyarázatát. A számos lehetséges gondolati rendszert a továbbiakban abból a szempontból vizsgálom, hogy milyen választ adhatnak annak függvényében, ahogy a *történelmi időt* elképzelik.⁵

A történelmi időt alapvetően kétféle módon lehet felfogni: lineárisan és ciklikusan. Persze léteznek olyan elméletek, amelyek kisebb-nagyobb arányban vegyítik a kettőt, de az egyszerűség kedvéért ezek vizsgálatától most eltekintünk. A lineáris szemlélet szerint a „történelem” egy meghatározott ponton elkezdődött, és többé-kevésbé egyenes úton, az időben előre haladva közelíti meg a „történelem” célját, amit elérve megszűnik létezni. A ciklikus látásmód szerint az időnek valójában nincs se kezdete, se vége, hanem örökké létezik, és ciklikusan ismétlődő eseményekből, állandóan újra kezdődő és befejeződő korszakokból áll.

⁴ Lásd: Rüsen 2004.

⁵ Vizsgálódásom alapállása *teológiai*, nem törekszem sem filozófiai, sem történettudományos alaposságra. Inkább a történelem lehetséges *funkcióját* szeretném megragadni a történelmi tapasztalat fogalmán keresztül.

Tekintsük most át e két történelmi perspektívát, és vizsgáljuk meg, hogy mi-ként közelítik meg a történelmi tapasztalat problematikáját!

Történelmi tapasztalat a lineáris időfelfogásban

A zsidó–keresztény gyökerű nyugati hagyomány sajátja a lineáris és progresszív idő- és történelemszemlélet, melynek elméleti megalapozója a keresztény egyház egyik alapító atyja és legnagyobb teoretikusa, Szent Ágoston⁶ volt. E felfogás szerint a történelem „A” pontból „B” pont felé halad, és az egymást követő civilizációk minőségi javulást hoznak mindaddig, amíg az emberiség el nem éri a tökéletes szintet, ahol mindenki Isten városának, az Isten szerint élő emberek közösségének polgára lesz. E világtétele abból indul ki, hogy Isten egyszeri eseményként, az idő kezdőpontjaként teremtette meg a világot,⁷ és az egyszeri és megismételhetetlen földi étellel rendelkező emberek kezébe adta, hogy abban élve és azt alakítva, a bűnhöz és boldogtalansághoz vezető emberi ragaszkodásaikat legyőzve „megigazulhassanak”, s így már földi létükben Isten városa mennyei közösségének tagjaivá válhassanak.⁸

A lineáris időfelfogáson alapul a mai nyugati „történelmi tudat” is, ami a modern világ három nagy „patriárkájának” – Darwinnak, Marxnak és Freudnak – is közös vonása. Ők a történelmi *fejlődés* különféle elméleteivel magyarázták a természet, a társadalom és az emberi psziché kérdéseit. Ez a fajta gondolkodásmód már a modern embernek is mintegy a második természetévé vált: a világ dolgait úgy próbálja megérteni, hogy azok múltját kutatja, kialakulásuk körülményeit vizsgálja, vagyis azt, hogy milyen történelmi fejlődésen és változáson mentek keresztül az idők folyamán, és ebből következően a jövőbeli fejlődésnek milyen irányai és lehetőségei valószínűek.⁹

⁶ Lásd: Szent Ágoston 2006.

⁷ Hogy mikor és hogyan történt a teremtés, abban a keresztény teológiának – Ágostonnal szemben, aki megtörtént valóságként ragaszkodott az Ószövetségben leírt kronológiához és eseményekhez – már nincs határozott és pontos elképzelése.

⁸ Szent Ágoston elmélete sem idealizálja azonban a történelmi fejlődés folyamatát: „Szerinte ebben a világban Isten népe, az eljövendő mennyei Jeruzsálem polgárai szenvednek, sőt megölik őket, de lelkükben boldogok, mert Isten családjához tartoznak. Ugyanis mindaddig, amíg Jézus Krisztus végső diadala be nem következik, két ország, két városállam: a *civitas diaboli* és a *civitas Dei* állandó harcban áll egymással. [...] A *civitas diabolina* nincs helye az eljövendő Isten országában, ahol nincs bűn, s amelynek kezdete van, de vége soha nem lesz” (Uo. 7).

⁹ Lásd: William Deadwyler 2002.

Mivel úgymond nem babra megy a játék – nemcsak a létezését csupán egy életnyi időben elgondoló egyén szempontjából, hanem az emberiség „haladása” okán is, amely a jövő nemzedékek számára a boldogabb egyszeri létezés alapjait lenne hivatott megteremteni –, az emberi cselekvésnek, legtágabb nézőpontból: a történelemnek, nagy jelentősége van. A kemény időbeli korlátok miatt az embernek nincs sok lehetősége, hogy kijavítsa a boldogságát akadályozó hibáit, ha nem tanul belőlük, és az emberiségnek sincs sok esélye a „haladásra”, ha nem tanul a történelmi tapasztalatból. *Ezért* alapvető fontosságú a történelmi tapasztalat.

Amennyiben valaki tagadja a történelmi tapasztalat létezését, lényegében azt is kétségbe vonja, hogy az egyén képes a történelemben való *tudatos* részvételre; továbbmenve: képes a felelősségteljes viselkedésre az emberiség „haladása” érdekében – hiszen az rajta is múlik –, aminek érdekében tanulni igyekeznek saját és elődei korának tapasztalataiból.¹⁰ Ezen a gondolati úton nem haladunk tovább, mert kiindulópontunknak – a lineáris időszemléletnek – gyökeresen ellentmondó, nihilista jellegű következtetésekre jutnánk.

A valódi kérdés így az, hogy az emberek milyen *mértékben* képesek tanulni a történelmi tapasztalatból. Ha az újra és újra megisméltődő háborúkra, vagy más fájdalmas eseményekre gondolunk, úgy tűnik: kevésbé. Ha azonban a vallási türelem növekedését szemléljük, akkor úgy látszik: valamennyire igen. Bár szinte mindent lehet egy szempontból fejlődésnek, más szempontból degradálódásnak minősíteni, mintha mégis lennének „haladó” tendenciák.

A történelmi tapasztalatból való tanulás mértékét meghatározó tényezők közül kettő kiemelhető. Egyrészt az, hogy az egyén mennyit képes tanulni a saját vagy mások *elemi* tapasztalatából általában, és mennyit csupán abból – vagy abból sem –, ha rossz dolgok történnek vele, nyilvánvalóan a saját hibájából. Ez elsősorban vele született *intelligenciájától*, de legalább ennyire *nevelése* mikéntjétől függ – melynek központi kérdése a *felelősségtudat* megfelelő kialakítása. Másrészt pedig, hogy az adott civilizáció mekkora hangsúlyt helyez a társadalmi *emlékezetre*: milyen szinten épültek ki annak intézményei, és az egyes ember hétköznapi életében is markánsan megjelenő módon funkcionálnak-e – ami azonban szorosan összefügg a nevelés problémakörével.

¹⁰ Kivéve, ha valaki csupán a történelmi tapasztalat egyértelmű fogalmi megragadhatóságában nem hisz. Mindemellett az, hogy a történelmi tapasztalat problémája élénken foglalkoztatja az érintett tudósokat, világosan mutatja: minden definiálási nehézség, és az egzakt megragadhatóság bizonytalansága ellenére a történelmi tapasztalat fontos eleme a történelemtudománynak.

Összegezve: a lineáris történelmi idő paradigmáját élő civilizációk közül azok képesek magas szinten tanulni a történelmi tapasztalatból, amelyekben az emberek a saját és mások életével kapcsolatos felelősségüket messzemenően kihangsúlyozó nevelést kapnak úgy, hogy folyamatosan előttük lebeg elődeik életének példája.

Történelmi tapasztalat a ciklikus időfelfogásban

A ciklikus időfelfogás legtisztább formában az óind vagy védikus szentírásokban található meg. A rendkívül terjedelmes védikus irodalomban a *purāṇák* és az *itihāsák* foglalkoznak a „történelemmel” és az alapját képező kozmológiai világképpel.¹¹ A világ létezésének és működésének forrásaként Isten személyét nevezik meg, aki különféle, személyes és személytelen energiáin keresztül teremti, formálja és irányítja a világot, mely két részre osztható: az örökké létező lelki világra és az ideiglenesen megnyilvánuló anyagi világra. Az anyagi világ azért ideiglenes, mert teremtett és pusztulással végződik, ám maga a folyamat nem egyszeri, hanem állandóan ismétlődő, mégpedig azért, mert az idő, Isten személytelen energiája lévén, örök. A megsemmisülés, éppen az idő örök volta miatt, sohasem végleges, és a teremtő minden korszakban, ciklikusan újra megteremti az univerzum minden részletét.¹²

A puránikus időszemléletben, bár az eseményeknek van időbeliségük, „történelemről” csak abban az értelemben beszélhetünk, amennyiben az a teremtett világban történt és történő eseményeket rögzíti. E leírások célja nem más, mint példákon keresztül bemutatni a világ kétféle létezőjének – a lelki és az anyagi világnak – a működését, egymással való kapcsolatát, illetve az élőlények helyzetét és lehetőségeit ezekben a világokban. A védikus források pontosan megjelölik az emberi faj életcélját is, mégpedig abban, hogy magas szintű tudatossága révén képes kiszabadulni az anyagi világból, a születés és halál körforgásából, amit önmegvalósításnak, a lélek eredeti, tiszta létének neveznek. Ebben a kontextusban a „történelem” egyedüli értelme és funkciója: az önmegvalósítás bemutatása az azt elért hősök példáján keresztül. Az önmegvalósítás pedig minden korszakban lehetséges, csak a módszerek változnak a konkrét anyagi feltételeknek és körül-

¹¹ Lásd: Bhaktivedanta 1994.

¹² A ciklikus időszemlélet Ágoston és elődei számára is jól ismert volt, de azt – a Bibliát szó szerinti kinyilatkoztatásként elfogadva – Ágoston idézett művében részletes kritika alá vette és elvetette.

ményeknek megfelelően.¹³ Ezért aztán a ciklikus időszámítás földjén, Indiában, egészen a legújabb korig, egyszerűen csak azt rögzítették, amit fontosnak tartottak ebből a szempontból.¹⁴ Hiszen nincs új a nap alatt: a dolgok körbe-körbe járnak. Születést születés, halált újabb halál követ, majd megint kezdődik a ciklus. Miért szentelnének hát annyi figyelmet a hétköznapi események sorrendiségének, ami a létezés szüntelenül forgó kerekén, a *samsārán* helyezkedik el?¹⁵ Az emberek figyelmének inkább magára a *samsārára* kell irányulnia, valamint arra, hogy miként *kerülhetnek ki* abból. Jobban járnak tehát, ha példamutató elődök életét és személyiségjegyeit tanulmányozzák, különösképp azon tulajdonságait, amelyek segítségével kiszabadulhatnak az idő kerekéből.¹⁶ Vagyis a történelem ismerete rendkívül fontos, sőt a *Śrīmad-Bhāgavatam* – amely szintén egy *purāṇa*, vagyis az indiai történelem egyik tradicionálisan elfogadott krónikája –, egyenesen a hiteles bizonyítékok sorába helyezi:

*śrutih̄ pratyakṣam aitihiyam anumānam catuṣṭayam
pramāṇeṣv anavasthānād vikalpāt sa virajyate*

„A védikus irodalom, a közvetlen érzékelés, a történelem és a feltevés a bizonyíték négy fajtája. Az Abszolút Igazság megvalósítása érdekében mindenkinek követnie kell ezeket az elveket.”¹⁷

A ciklikus időszemléletben is elsődleges fontosságú tehát a történelmi tapasztalat, de egészen más *okból* és *aspektusból*, mint a lineáris időfelfogásban.¹⁸

¹³ Lásd: Szabó 2007.

¹⁴ A tudományosság bevett kritériumainak megfelelő indiai történetírás hiánya már régóta foglalkoztatja a tudósokat. Egy ismert szanszkritista így fogalmaz: „A történelem az indiai irodalom gyenge pontja. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, nem is létezik. A történelmi érzék teljes hiánya olyannyira jellemző, hogy a szanszkrit irodalom egész ívére ráveti árnyékát, amiből fájóan hiányzik a pontos kronológia” (MacDonell 1922: 2).

¹⁵ Max Weber is megállapítja, hogy a hindu világképben a világ és a társadalmi rend is örök, az egyes élet pedig csupán egy a sok ismétlődő élet közül, ezért végtelenül közömbös. Például ezért sem fejlődött ki Indiában említésre érdemes történetírás, mert túl gyenge volt a társadalmi és politikai viszonyok aktuális alakulása iránti érdeklődés, és nem tudta lekötni az életfolyamaton töprengő emberek figyelmét. (Lásd: Hidas 2007: 309.)

¹⁶ Lásd: Devāmṛta 2008.

¹⁷ Bhaktivedanta 1999: 293.

¹⁸ Kivéve azokat az elméleteket, amelyek az idő ciklikussága okán állandóan ismétlődő események miatt arra a következtetésre jutnak, hogy a létezésnek semmi iránya, oka és célja nincs, ezért a történelemnek, így a történelmi tapasztalatnak sincs haszna.

Mindebből levonható az a következtetés, hogy az időszemlélet különbsége mellett a világnézet egy másik alapeleme is döntően befolyásolja a történelmi tapasztalat értékelését – mely elem szorosan összefügg az időszemlélet módjával –: a létezés *teleológiája*.

Történelmi tapasztalat a létezés céltételezése függvényében

Azok a világnézetek, amelyek végső értelmet és célt tulajdonítanak a létezésnek, két alapvető módon tehetik azt: *immanens* és *transzcendens* irányultsággal. A tisztán immanens szemlélet a létezés értelmét és célját kizárólag az evilágban akarja elérni, mert nem feltételezi, hogy létezik egy másik világ. A tisztán transzcendens szemlélet a végső értelem és cél beteljesülését kizárólag a túlvilágon tudja elképzelni. A két szemlélet keveredhet is különböző arányban, de bárhogy is van, ahhoz, hogy a történelmi tapasztalatnak valódi fontossága legyen, szükséges, hogy a létezésnek legyen végső értelme és célja. Az ezek létét tagadó elméletek ugyanis – hosszabb vagy rövidebb gondolati úton – végül oda vezetnek, hogy a történelmi tapasztalat fontosságát is megtagadják.

De mi lehet a létezés végső értelme és célja? Minden következetesen végiggondolt elmélet a lehető legnagyobb *boldogság* elérésében nevezi meg a létezés értelmét és végcélját, amihez sok, az egyes világnézetek által többé vagy kevésbé hangsúlyozott részcélon keresztül vezet az út – például szabadság, egyenlőség, testvériség, haladás, felszabadulás, önmegvalósítás stb. Talán túlzottan elnagyoltnak tűnik ez a kijelentés, ezért érdemes néhány meghatározó gondolkodót példaként idézni.

Leo Strauss szerint a klasszikus görög filozófia nagyjai egyetértettek abban, hogy a legnagyobb közjó az erényesség, ami előfeltétele a boldogságnak, amire minden társadalom törekszik, mert a boldogság nem más, mint az erények tökéletes alkalmazása.¹⁹ A modern filozófia az antik filozófiával való szembenállással vette kezdetét a 16–17. században, mely folyamat legfontosabb gondolkodójának Hobbes-ot tekintette Strauss, aki valójában a modernség egyik kezdeményezője volt, és a modern ember perspektíváját képviselte. Hobbes egyik híres posztulátuma szerint az élet megőrzése a legfőbb jó, míg az erőszakos halál a legfőbb rossz. Minden ember kölcsönösen fél a másiktól, mert potenciális gyilkosának

¹⁹ Lásd: Leo Strauss filozófiatörténeti elemzéseit a politikai filozófiáról, melyek összefoglalását adja: Láncki 1999.

tekinti. Az emberi élet pedig folytonos törekvés újabb és újabb vágyak kiélésére, amelynek csak a halál vet véget. A vágyak normális személyiség esetében szükségszerűen valami kellemes élményre, végső soron a boldogság elérésére vonatkoznak. Rousseau filozófiájában az antik hagyományhoz való visszatérés Strauss szerint valójában a modernség kiteljesítését hozta. Rousseau úgy vélte, hogy az ember a civilizáció előtti természeti állapotában az igazán boldog, mert független, a civil társadalomban azonban boldogtalan, mert függő. Vissza kell tehát térnie a természeti állapotba, ahol szabadság és egyenlőség van. Rousseau szerint a szabadság a legnagyobb jó, még az életnél is fontosabb, és azonos a jósággal, ami egyedül vezet el a boldogsághoz.

Lényegében Kant sem gondol mást az élet céljáról az egyszerű emberek – tehát valójában az emberiség – perspektívájából: „De legfőbb üdvét a nép nem a szabadságban látja, hanem természetes céljaiban, e három dologban tehát: hogy halála után *üdvözüljön*, embertársai között élve a *magáét* közjogi törvények révén biztonságban tudja, s végül, hogy a puszta *életet* fizikailag élvezni remélhesse (hogy jó egészségre és hosszú életre számíthasson tehát).”²⁰

Jaspers a tudomány szerepének aspektusából közelítve meg a kérdést rámutat a tudomány Weber²¹ által is megállapított alapvető hiányosságára az élet céljának megismerésében: „Más, modern értelemben vett tudományos igazságmegismerés csak a korábbi abszolút igazságeszmény súlyos megsértése árán érhető el. Az olyan kényszerítő erejű megismerés ugyanis, melynek módszereit és eredményeit minden ember elismeri, s mely egyedül képes elterjedni a világon úgy, hogy benne teljes konszenzus jöjjön létre, az a megismerés partikuláris, módszereit és szempontjait illetően relatív, s képtelen arra, hogy az életnek célt, valamint értelmet adjon.”²² E körülmények között szűkszavúan csak a következőt tudja megállapítani: „Annak szubsztanciája, amiként és amiért élünk, a szabadság, szorosan kötődik annak mikéntjéhez, ahogyan a termelés, a képzés, a tanítás és a kutatás folyik.”²³ Azaz a létezés lényege a szabadság, amely – mint fentebb már láttuk – a boldogság egyik legfőbb előfeltétele.

Itt megint felmerül egy alapvető szempont: a boldogságnak mekkora *mértéke* az, amit egy eszmerendszer végső célként tűz ki magának, másként: amivel *be-éri*? Éppen ez az a pont, ahol az immanens elméletek megoldhatatlannak látszó

²⁰ Kant 1997: 361.

²¹ Lásd: Weber 1998.

²² Jaspers 1990: 190.

²³ Uo. 185.

problémába ütköznek. Mert követőik bármennyire is próbálnak hinni az emberiség tökéletes boldogsága jövőbeni megvalósulásában, az idő előrehaladtával felgyülemelő történelmi tapasztalat – s ami még sokkal élesebb: a saját életüknek hűsbavágó tapasztalata – azt mutatja, hogy beláthatatlanul hosszú idő az, amíg ez a cél elérhető, ha elérhető egyáltalán. E sejtés nyomasztó súlyát pedig úgy lehet redukálni, ha *leszállítják* az elérhető boldogság mértékére vonatkozó igényüket. Ezzel azonban ismét egy olyan gondolati lejtőn indulhatnak el, ami a nihilizmus felé vezet.

A nem tisztán transzcendens világnézetek, amelyek a végcél realizálása „előszobájának” tekintik az evilágot, ugyanebbe a problémába ütköznek. Nekik azonban van „menekülő útvonaluk”: az a boldogság, ami nem érhető el az evilágban, majd kivívható lesz a másvilágon. De mivel az evilági lét is számos nem megvetendő örömforrást kínál, rendkívül *racionalis* dolog azon fáradozni, hogy jobbá tegyük, aminek fontos eszköze lehet a történelmi tapasztalat.

A tisztán transzcendens irányultságú világnézetek – például a hinduizmus *vaiṣṇava* ága – követői eleve kizárják, hogy az evilágban bármiféle tartós boldogság elérhető lenne, ezért nem is igazán törekednek rá. Tekintetüket inkább a másvilágra szegezik, és egész életüket úgy alakítják, hogy az egyedül a transzcendens világban lehetséges tökéletes boldogságot mielőbb megtapasztalják.²⁴ Ebben pedig az e célt nagy valószínűséggel elérő történelmi személyiségek követendő, vagy az ezt el nem érők hibáinak intő példája nagy segítségükre lehet. Ennyiben fontos számukra a történelmi tapasztalat.

²⁴ E hit azonban nem egyszerű fanatizmus: világnézetükhöz olyan, a legapróbb részletekig kidolgozott vallásgyakorlat társul, amelyet követve már az evilágban megízlelhetik annak a boldogságnak a minden addigi tapasztaltnál finomabb „illatát”, amelynek majd teljesen részesei lesznek a transzcendens világban.

Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C. 1994: *Śrīmad Bhāgavatam*. Második és Harmadik ének. Stockholm.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C. 1999: *Śrīmad Bhāgavatam. Eleventh Canto, Part Two*. Los Angeles – London – Stockholm – Bombay – Sydney.
- Deadwyler, William 2002: A modern történeti tudat. *Tattva*, V. 1.
- Devāmṛta Swami 2008: *India története*. Budapest.
- Hidas Zoltán (szerk.) 2007: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás*. Budapest.
- Jaspers, Karl 1990: *Az egyetem eszméje*, in: Csejtei Dezső et al (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia I*. Szeged.
- Kant, Immanuel 1997: *A fakultások vitája*, in: *Történelemfilozófiai írások*, Budapest.
- Koselleck, Reinhart 2002: 'Tapasztalati tér' és 'várakozási horizont'. In: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*.
- Lánczi András 1999: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Budapest.
- Macdonell, Arthur A. 1922: Sanskrit Literature 10. In: F. E. Pargited: *Ancient Indian Historical Tradition*. London.
- Michelet, Jules 2007: A francia forradalom története. In: Lajtai L. László (szerk.): *A történetírás mint tudomány*. Budapest.
- Ricoeur, Paul 1999: Emlékezet – felejtés – történelem. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest.
- Rüsen, Jörn 2004: Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban. *Magyar Lettre International*, 2004/54.
- Szabó Csilla 2007: Időtlen történelem, avagy a purāṇikus idő. *Tattva*, X. 1.
- Szent Ágoston 2006: *Isten városáról. III. rész* (ford. Földváry Antal). Budapest.
- Weber, Max 1998: A tudomány mint hivatás. In: Uő: *Tanulmányok*. Budapest.