

ANTROPOMORFIZMUS A FILOZOFIA NÁBOŽENSTVA

VIKTOR KRUPA, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

KRUPA, V.: Antropomorphism and the Philosophy of Religion
FILOZOFIA 51, 1996, No 8, p. 507

The theory of religion draws on the researches in various close related disciplines. In spite of this fact no universally accepted theory of religion has been presented up to now. S. E. Guthrie's attempt at such a theory is based mainly on ethnology. His remarkable book makes us to rethink the antropomorphism not only in religion, but also in language and in the process of knowledge as such. Being so universal and widespread, the antropomorphism can not be seen as a sufficiently specific basis of a theory of religion.

J. Heller a M. Mrázek vo svojom *Nástine religionistiky* ([1], 12-13) konštatujú existenciu veľkého počtu protirečivých charakteristík náboženstva, spomedzi ktorých mnohé sa dajú označiť za čisto impresionistické alebo inštrumentalistické. I. Kant zdôrazňuje uvedomenie si mravného zákona ako mravný aspekt náboženstva, G. Hegel vychádza zo vzťahu konečnosti individuálneho ducha k duchu absolútnemu; J. G. Fichte podčiarkuje poznávaciu hodnotu náboženských sústav, H. Spencerovi sa zase javí dôležitá ich historická podmienenosť, G. Mensching kladie do popredia skúsenostnú či zážitkovú stránku náboženstva, K. Barth emocionálne opisuje fakt náboženstva ako zhrozenie človeka zo seba samého, kým K. Marx a vzápätí V. Lenin vidia v náboženstve ópium ľudu (pripomeňme si, že za čias Marxa bolo ópium skôr liekom ako nerest'ou).

J. Heller a M. Mrázek, ktorí uvádzajú výber týchto definícií, prikračujú k vlastnej charakteristike náboženstva ako vzťahu človeka k čomusi transcendentnému, čo hrá vo vzťahu k človeku úlohu boha ([1], 14); v jeho základe sa však tají otázka zmyslu existencie ([1], 21). Náboženstvo súvisí s uvedomením vlastnej konečnosti a je výlučne ľudskou výsadou tak, ako je ňou aj jazyk, nerozlučne spätý s myslením.

J. Komorovský vidí v náboženstve mohutnú dejinnú silu ([2], 3); rozoberá etymológiu slova religio i nášho slova náboženstvo a stručne charakteristiky náboženstva ktoré cituje, podčiarkuje poznávacie, emocionálne, skúsenostné a prirodzene i hodnotové a transcendentné stránky náboženstva ([2], 8). Súčasne upozorňuje, že sa zvykne zabúdať na rituálne i organizačné aspekty a na komplexnosť náboženstva ako psychického, spoločensko-kultúrneho a ontického javu ([2], 11).

S. E. Guthrie sa pred niekoľkými rokmi odhodlal v knihe *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion* [3] oprieť charakteristikou, ba dokonca teóriu náboženstva o jedinú východiskovú ideu, ktorou je podľa jeho názoru systematický antropomorfizmus.

Hodnota Guthrieho pokusu spočíva predovšetkým v tom, že jednoznačne zaraďuje náboženstvo do kontinuitnej škály poznávacích javov, kam v jeho ponímaní patrí spolu

s vedou, lebo napokon i náboženstvo je prejavom úsilia o poznanie bytia v najširšom zmysle slova, hoci náboženstvo ide ďalej než veda (ktorá, pochopiteľne, nemá transcendentný a metafyzický charakter) a pokúša sa načrtnúť vysvetlenie zmyslu ľudskej existencie.

Guthrie formuluje, reformuluje a opakuje svoju základnú ideu o antropomorfizme takmer ako vetnú interpunkciu. Vychádza z tvrdenia, že svet, ktorý vnímame, je perceptuálne (a interpretačne) nejednoznačný a pri pokusoch o jeho vysvetlenie sa "vyplati" (!) chápať ho ako "humanoidný", teda ako svet, ktorým hýbu bytosti podobné ľuďom. Keby také bytosti neboli, dodáva Guthrie podľa Pascalovho vzoru, nič sa nestane, ale ak existujú a my by sme ich ignorovali, vystavovali by sme sa nebezpečenstvu (akiste trestu), podčiarkuje v duchu obchodnícky pragmatickej múdrosti ([3], 4). Tu sa takmer nepozorovane prelínajú dve roviny - rovina pohľadu naivného veriaceho s metarovinou religionistu, hoci zaiste by bolo vhodnejšie a užitočnejšie prísne ich od seba odlišovať. To však nebýva vždy ľahko splniteľná úloha.

Guthrieho presvedčenie o antropomorfnej povahe náboženstva nerozlučne súvisí s často opakovaným bonmotom, že nie Boh stvoril človeka na svoj obraz (ako sa tvrdí v Genéze), ale naopak, že človek stvoril Boha na svoj obraz. Táto inverzia biblickej predstavy o stvorení mala za úlohu detronizovať alebo zosmiešniť náboženstvo ako výmysel. No v skutočnosti vypovedá hlbokú pravdu o vzťahu človeka k náboženským koncepciám - v podstate platí pre ne to isté čo pre vedecké poznanie, totiž, že človek nevyhnutne všetko vníma a interpretuje cez ľudské okuliare. S. Brandon to vraví výstižne: „... antropomorfizmus v náboženstve nevyhnutne vyplýva zo skutočnosti, že človek si vie predstaviť božstvo len pomocou vlastných myšlienkových kategórií“ ([4], 63). Pochopiteľne - svet videný zvieracími očami sa určite líši od sveta videného ľudskými očami. K tomuto problému sa musíme opätovne vracieť. Je iste pravda, že antropomorfizmus nás obklopuje zo všetkých strán. Básnik antropomorfizuje krajinu preto, lebo takto sa s ňou ľahšie empatizuje. Napríklad V. Turčány podáva vo svojej poézii vzťah slnka, zeme a zimy ako antropomorfný obraz milenca, ženy a staroby. U V. Mihálíka zasa prírodná scenéria je replikou nálady ľudí, s ktorou sa prekrýva ([5], 83). O personifikácii kopcov ako napríklad v novozélandských mýtoch možno tvrdiť, že jej je vlastný istý náboženský podtón, ale ak sa dodávajú ľudské črty napríklad keramike, už to nie je náboženský ani poznávací antropomorfizmus, ale v podstate obyčajná dekorácia.

Stáva sa, že Guthrie zavše zachádza príďaleko - ako napríklad keď uvažuje, že aj guľovitý model vesmíru je antropomorfný, lebo vraj ľudská hlava je guľatá ([3], 154)! Čo sa týka antropomorfizácie budov, tá sa nevyskytuje len pri chrámoch či sakrálnych stavbách ([3], 147; [6]), ale aj pri obytných domoch (pozri [7]). Antropomorfizmus v nás korení intuitívne a hlboko, preto ho ťažko prekonávame. Podobne si zvieratá (v závislosti od druhu každé po svojom) "zoomorfizujú" svet. Tu vlastne nejde o pravdivosť či nepravdivosť vnímaného obrazu, ale o istú interaktívnu selekciu relevantných príznakov vnímaného úseku. Zoomorfizovať v tejto súvislosti znamená posudzovať prostredie z hľadiska zvierat'a; analogicky zasa antropomorfizovať znamená posudzovať svet z ľudského hľadiska - a naše zmysly nám nič iné neumožňujú. Ak je poznávanie súčasťou orientácie v prostredí, kde daný organizmus žije, svojské reagovanie na toto prostredie je prejavom

autonómie tohto organizmu, jeho potrieb a zrejme je vlastné i rastlinám. Antropomorfizmus by sme mohli charakterizovať ako ľudský obraz sveta, zoomorfizmus ako zvierací obraz sveta a keby aj rastliny boli schopné vytvárať si čosi také, mohli by sme hovoriť o fytomorfizme, pričom všetky tri - morfizmy by pokrýval generický termín automorfizmus. No kým zvieratá môže vidieť podobu zvieratá v nejakom objekte vlastne len omylom (ako pes, ktorý agresívne reaguje na plyšového psíka), človek tiež môže hľadať ľudské (alebo hoci aj zvieracie a rastlinné) kvality v rozličných javoch mimovoľne i zámerne.

Guthrie opätovne zdôrazňuje, že náboženstvo je pre ľudí prijateľné vďaka našmu sklonu vidieť všade ľudí. Tu však redukuje; napriek antropomorfizmu bohovia nie sú ľudia. Z definície božskosti jednoznačne vyplýva, že božstvo je bytosť, ktorá všestranne a kvalitatívne prevyšuje človeka. Inak povedané, božstvo má všetky vlastnosti ľudí ako najdokonalejších tvorov, medziiným schopnosť konať symbolicky i komunikovať, nehovoriac o mnohých ďalších vlastnostiach. Ak pokladáme človeka v súlade s evolučnou teóriou za vývinovo najvyššieho tvora, nemôže nás prekvapovať záver, že božstvo ako dokonalosť sama by malo mať najbližšie práve k človeku, a vo svetle tohto poznania je predbežne vedľajšie, či pokladáme človeka za boží obraz alebo boha za ľudský obraz.

Ak pripustíme, že antropomorfizmus je zabudovaný v základoch náboženstva, nie je to spochybňovanie hodnoty náboženstva - takisto ako nie je spochybňovaním poznania upozorňovanie na prítomnosť nemenej výrazných antropomorfných črt vo vede vo všeobecnosti. Zo všeobecnosti rozšírenia antropomorfizmu vyplýva, že upozorňovanie na jeho výskyt nemôže plne vystihnúť podstatu, presnejšie špecifikum náboženstva ani vedy, ale uvádza ich na spoločného menovateľa, čo sa rovná nivelizácii a redukcii.

Nemožno súhlasiť s Guthrieho tvrdením, že viera je len vierou v nejakú osobu ([3], 36). Ak konštatujeme, že veriť možno aj v nejakú doktrínu či ideológiu, nielenže to nie je nepravda, ale naopak, je to až triviálna pravda.

Náboženstvo nesporne obsahuje nielen prvky antropomorfizmu, ale zároveň prvky antropocentrické v tom zmysle, že jeho cieľom je zabezpečiť človeku priazeň Boha (či bohov) a spásu; táto jeho stránka však akosi zostáva mimo Guthrieho zorného poľa. Pritom aj o antropocentrizme platí v podstate to isté, čo o antropomorfizme - je prakticky všadeprítomný. V jazyku sa antropocentrizmus prejavuje napríklad v usporiadaní priestoru okolo komunikačného aktu, konkrétnejšie okolo hovoriaceho, ktorý je nulovým bodom jazykového priestoru, ďalej v kategórii životnosti a neživotnosti (prípadne aktivity a neaktivity) alebo v kategórii gramatického rodu. Antropocentrizmus sa prejavuje ako egocentrizmus (v sústave osobných a ukazovacích zámen) alebo aj ako etnocentrizmus (porov. pomenovanie Čung-kuo "krajina stredu" čiže Čína).

Guthrie, ktorý hovorí o ľuďoch či ľuďom podobných bytostiach v náboženstve, sa na viacerých miestach zmieňuje o problematike rozoznania živého od neživého, rozlíšenia človeka od zvierat či bohov a nazdáva sa, že interkultúrny, resp. nadkultúrny prototyp človeka nejestvuje ([3], 40). Slovom, podľa Guthrieho "neexistuje jasná interkultúrna definícia človeka. V mnohých kultúrach sa vymedzenie pojmu človeka líši od toho, čo je zaužívané v dnešnej západnej spoločnosti. Európania nadobúdajú dojem, že narážajú na rozdielne kontinúa, prekrývajúce naše kategórie zvierat, ľudí a bohov." ([3], 86).

Guthrie rozvíja túto svoju argumentáciu zmienkami o tom, že Európania kedysi (a nie veľmi dávno) váhali, či vlastne šimpanzy a orangutány nie sú ľudia, a na druhej strane si zasa kládli otázku, či neexistujú také divošské kmene, ktoré vôbec nepoznajú reč. Dokonca významný prírodovedec Linné a lord Monboddó pôvodne klasifikovali orangutana ako človeka. Výraznú deliacu čiaru medzi zvieratami a ľuďmi poznala židovskokresťanská tradícia, zdôrazňuje Guthrie, ktorá stavala človeka bližšie k Bohu ([3], 87).

Vyvodzovať však z týchto marginálnych nezrovnalostí záver, že hranice ľudskosti sú nejasné, by bolo pochybené. Ak sú niekomu nejasné, vinu treba hľadať skôr v neadekvátne zvolených diagnostických kritériách. Bez problémov možno akceptovať názor, že kategória "človek" nemá ostré hranice - lenže to je príznačné pre význam slov vo všeobecnosti a vo všetkých známych jazykoch.

Ak v starovekom Ríme pokladali otroka za vec (*res*), máme z toho vyvodit', že naozaj nevideli jeho ľudské vlastnosti? Nemohli sa slobodní Rimania ženiť s otrokyňami, nebývali vzdelaní otroci učiteľmi slobodných rímskych občanov? Neudelovali páni otrokom príležitostne slobodu? Neboli "ťažkosť" s ponímaním človeka len problémom etnocentrického práva a riadnej dávky pohodlného pokrytectva? Ak si totiž človeka definujem ako vec, môžem mu pokojne ubližovať, môžem ho dokonca beztriestne a bez výčitiek svedomia zabiť! Ak označím príslušníkov niektorých národov za "Untermenschen" a príslušníkov iných národov za "Übermenschen", je na vine môj jazyk, či moja morálka? Bolo Nietzscheho učenie a niektoré jeho podnety mravne neutrálne a neškodné? Verili Rimania, že Caligula sa stal bohom zaživa? Nešlo tu len o hru s vierou v zázračnú moc slov? I keď porovnávame charakteristiky človeka v rozličných kultúrach a konštatujeme isté rozdielnosti (mimochodom, slovný význam vo všeobecnosti sa vyznačuje pevnejším jadrom a voľnejšou perifériou), musíme uznať, že niektoré vlastnosti majú pre definíciu človeku väčšiu váhu ako iné. Keby si Rimania neboli uvedomovali stopercentnú ľudskosť svojich otrokov, iste by im neboli mohli občas darovať slobodu a používať ich ako učiteľov! Pochybovali otroci o svojej ľudskosti? Sotva, lebo inakšie by sa neboli búrili a nedožadovali by sa rovnoprávnejších životných podmienok. Starovekí Rimania si určite v skrytosti uvedomovali ľudskosť otrokov, ale bolo pre nich pohodlné a výhodné *de jure* ich definovať ako "neľudí". Takáto zámienka oslobodzovala pánov od povinnosti slušne s otrokmi zaobchádzať - tak, ako oslobodzovala od výčitiek svedomia personál koncentračných táborov v styku s "podľuďmi". Rovnako je vylúčené, že by polynézski Mangajčania nevideli vlastnú stopercentnú telesnú i duševnú zhodu s obyvateľmi okolitých ostrovov (hovoriacich dokonca veľmi blízkymi jazykmi), a predsa ich vyhlasovali za démonov, lebo z viacerých praktických dôvodov im to vyhovovalo. Vďaka zázračnej sile slov stačilo napríklad ľudskú obeť premenovať: v Polynézii to bola *ika roa* "dlhá ryba" či *poaka roa* "dlhá sviňa". A aby podoba bola čo najdokonalejšia, niekde dokonca vešali usmrtené obeť ako ulovené ryby.

V slovanských jazykoch má k tomuto problému najbližšie už spomínaná kategória životnosti a neživotnosti. Samotný termín je nepresný; o čosi adekvátnejší je azda ruský termín *oduševl'onnost'* a *neoduševl'onnost'* a v jazykoch aktívneho typu protiklad aktívnych a neaktívnych entít. V slovenčine takzvané životné substantíva zahŕňujú iba maskulína označujúce ľudské bytosti a zvieratá (tieto v spisovnej slovenčine len v jednotnom čísle),

pričom v západoslovenských nárečiach patria k životným aj zvieratá v množnom čísle. V ruštine sa životnosť rozlišuje v mužskom aj ženskom (nie však v strednom) rode. Naproti tomu v takzvaných aktívnych jazykoch stoja proti sebe entity schopné samostatne konať oproti ostatným, inertným entitám (tie napríklad v indoeurópskych jazykoch prešli do stredného rodu). Obidve kategórie (životnosti - neživotnosti a aktívnosti - inaktívnosti) teda vychádzajú z rovnakej motivácie a napriek marginálnym rozdielnostiam sa do značnej miery prekrývajú.

Argumentačne pochybné je tvrdenie, že výroky ako "Mandela (prípadne Stalin alebo Hitler a pod.) je náš boh" - by mohli dokazovať neurčitost' obsahu pojmu a sémantiky pomenovania "najvyššia bytosť" ([3], 193). Podobných príkladov možno uviesť hocikol'ko. Keď obyvatelia polostrova Coromandel na Severnom ostrove Nového Zélandu po prvý raz uvideli európsku loď a označili ju slovom *atua*, ktorého najčastejším ekvivalentom je v slovenčine (i v angličtine) slovo boh, nemusí to znamenať, že cudzie plavidlo skutočne pokladali za božstvo. Skôr ide o použitie lexémy v prenesenom, metaforickom význame. Pri posudzovaní významového spektra nejakého slova bezpodmienečne musíme odlišovať priamy význam od preneseného významu, od použitia *ad hoc*, ak sa skutočne chceme vyhnúť falošným generalizáciám.

Niekedy sa nepresne konštatuje, že pri pokusoch pochopiť mimofudský svet sa spoliehame na chápanie seba samých a na aplikáciu tohto poznávacieho modelu. Je to nepresné konštatovanie, lebo v skutočnosti nie sme ako celok bezo zvyšku prístupní sebapoznaniu - najprístupnejší je náš zovňajšok, vnímateľný zrakom a o čosi menej aj inými zmyslami, najprístupnejší sme tam, kde sme v interakcii s bezprostredným okolitým svetom.

Vzhľadom na to, že našim zmyslom nie je rovnako prístupné celé bytie, poznávanie sa nevyhnutne nevyčerpáva len aplikovaním ľudských modelov na iné domény, ale je aj aplikovaním známych, osvedčených modelov (ktoré nie sú vždy antropomorfné) na neznáme situácie a javy; existujú také mimofudské pojmové domény, ktoré majú väčšiu explanačnú silu (ktoré sú nám známejšie) než mnohé humánne domény. Napríklad doména vnútorných ľudských citov, pocitov a nálad sa v mnohých jazykoch sveta často stáva terčom aplikácie kognitívnych modelov z domény prírodných úkazov či živlov (porov. výrazy ako *rozohňovať sa*, *citový chlad*, *sopť* hnevom, *mračíť sa* na niekoho, *obmäkčiť* niekoho, *žiarit'* od radosti a i.).

Výnimkou nie sú prípady aplikácie neantropomorfných poznávacích postupov na doménu transcendentna. Proces rastu sa často podáva pomocou fytoromorfného modelu; v mytológii polynézskeho ostrova Mangaia sa svet znázorňuje ako kokosový orech rastúci od najhlbšieho korenia totožného s duchom bez ľudskej podoby cez rozličných duchov a vnútro kokosového orecha, kde sídli žena symbolizujúca prvopočiatok, až po vrch orecha, kde bývajú ľudia. Naproti tomu vývinová sekvencia od chaosu a tmy cez briedenie a svitanie k slnečnému jasu zrejme čerpá inšpiráciu z prechodu noci do dňa. Azda nebude za vlasy pritiahnuté predpokladať, že protiklad snenia a všedného života sa uplatnil v austrálskych mýtoch a náboženských predstavách, kde snenie je dávnym obdobím stvorenia a prapredkov, ale súčasne akýmsi mimočasovým stavom, vyjadrujúc tak spätosť živých s nebohými, lebo snívať môžeme vlastne hocikedy. V poznávacej funk-

cii sa dokonca aplikuje model, ktorý môžeme nazvať teomorfným. Vesmír sa v kozmogónii viacerých národov chápe ako telo božstva. Tento teomorfizmus je pomerne rozšírený; mohli by sme uviesť príklady z japonskej zbierky mýtov [8], z indoeurópskej kozmogónie [9] a z Ovídiových *Metamorfóz* [10].

Guthriemu uniká zo zreteľa, že náboženstvo nie je iba “systematickým antropomorfizmom”, ale i hľadáním zmyslu celého súcna, a to aj pomocou iných, nielen úzko antropomorfných poznávacích modelov. V niektorých náboženstvách je obraz božstva taký abstraktný, že Boh sa vlastne ani nespomína po mene (najmä v judaizme, kresťanstve, islame). V iných náboženstvách zasa skôr vystupuje do popredia pocit spolupatričnosti živých s tými, ktorí nás opustili.

Záverom by sme azda mohli konštatovať, že nie je realistické stavať celú teóriu náboženstva len na antropomorfizme. Náboženstvo je prejavom úsilia ľudí pochopiť, čo sa im vidí záhadné, dopátrať sa zmyslu a prapríčiny existencie. Iste nie je neracionálny predpoklad, že táto prapríčina bytia sa najskôr dá porovnať s intelektom, ak sa vôbec dá s niečím porovnať. Zo všetkých pozemských živých tvorov má najvyššiu mieru intelektu človek, a tu je vysvetlenie výskytu antropomorfizmu v náboženstve. Antropomorfizmus je súčasne cestou k vytváraniu abstraktných pojmov a pomenovaní. Táto cesta sa nezaobíde ani bez zoomorfizmu, fytomorfizmu a iných obrazných prostriedkov, ktorými oplývajú tzv. prírodné, ale aj staroveké jazyky (pozri [11]) a aj logografické písma obsahujúce znaky ikonického pôvodu. Napr. v čínskom písme sa slovo dobro vyjadruje zloženinou *žena + dieťa*, les zloženinou *strom + strom + strom*, pohroma zloženinou *voda + oheň*. Praveký človek si všimol, že vo svete je prítomný prvok náhodnosti, prekvapenia, ba nevypočítateľnosti. V jeho panteóne tomu zodpovedajú rozmary božstiev a ich iracionálne správanie. Na ich všemocnosť poukazujú štyri ruky, na vševéducnosť dve či štyri tváre alebo tri oči a pod.

Keby sme ideu antropocentrizmu dovedli ad absurdum, nakoniec by sme zistili, že sa vlastne pohybujeme akoby v sebe; solipsizmom zaváňa tzv. antropický princíp, ktorému sa v astronómii a filozofii prírodných vied venovala značná pozornosť [12].

Guthrieho prístup k podstate náboženstva obsahuje veľa inšpiratívnych postrehov, ale žiaľ i prvky redukcionizmu a tautológie. V jeho práci chýba dostatočne špecifický výskum rozličných náboženských sústav. Antropomorfizmus nie je cieľom, ale iba nástrojom náboženskej doktríny. Cieľ náboženstva má bližšie k antropocentrizmu, a to do takej miery, do akej ide náboženstvu o duchovné blaho a spásu človeka.

- [1] HELLER, J. - MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha, Kalich 1988.
- [2] KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava, Univerzita Komenského 1994.
- [3] GUTHRIE, S. E.: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. New York - Oxford Oxford University Press 1993.
- [4] BRANDON, S. G. F.: "Anthropomorphism". In: *Dictionary of Comparative Religion*. S. G. F. Brandon (ed.) New York, Scribner 1970, s. 86-87.
- [5] KRUPA, V.: *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*. Bratislava, Tatran 1990.
- [6] BARLOW, C.: *Tikanga Whakaaro. Key Concepts in Maori Culture*. Auckland, Oxford University Press 1991.
- [7] FOX, J. J.: *Memories of Ridge-Poles and Cross-Beams. The Categorical Foundations of a Rotinese Cultural Design*. In: J. J. Fox (ed.): *Inside Austronesian House*. Canberra, The Australian National University 1993, s. 140-179.
- [8] KODŽIKI (slovenský preklad). Bratislava, Tatran 1979.
- [9] LINCOLN, B.: *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press 1986.
- [10] OVÍDIUS, P. N.: *Metamorfózy*. Bratislava, Tatran 1979.
- [11] ĎJAKONOV, I. M.: *Šumerskij jazyk*. In: *Jazyki Aziji i Afriki*. Moskva, Nauka 1979, s. 7-36.
- [12] BARROW, J. D. - TIPLER, F. J.: *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford, Clarendon Press 1986.
- [13] GILL, W. W.: *1876. Myths and Songs from the South Pacific*. London, Henry S. King & Co.: 2.

Viktor Krupa
Kabinet orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR