

Jakub Jirsa – Karel Thein –
 Jakub Jinek
 OBEC A DUŠE
 K Platónově praktické
 filosofii

Praha (Filosofia) 2014, 380 str.

Recenzovaná kniha *Obec a duše: K Platónově praktické filosofii* předkládá čtenáři tři pohledy na téma etiky a politické filosofie v Platónových dialozích. Jak je zdůrazněno v úvodu knihy (12–13),¹ její rozříštěnost na tři nezávislé části je dána jednak počtem autorů, jednak je poplatná charakteru Platónova díla a způsobům jeho výkladu. Mezi dialogy čtenář nalezne rozsahem kratší, tzv. sókratovské dialogy, zaměřené většinou na zkoumání jediné otázky, i rozsahem velké a obsahem filosofických problémů bohaté dialogy *Ústava* a *Zákony*. Je přitom nepopíratelné, že i menší dialogy nabízejí interpretovi dostatečně široké pole k promyšlení paralel duše a obce, zatímco rozsahem větší díla musí podléhat důkladnému výběru zkoumaných motivů, zejména v hojně připomínaném kontextu „výchovy“ a „péče o duši“.

„Menší, sókratovské“ dialogy poskytují v první kapitole vhodný úvod do celého problému. V druhé kapitole je klíčovým dílem pro zkoumání Platónovy praktické filosofie *Ústava*, neboť východiskem tohoto dialogu

je otázka po spravedlnosti rozpracovaná ve výkladu o jednotě částí duše a částí obce. Konečně ve třetí kapitole je téma na pomezí etiky a politiky stopováno ve strukturně členitěm a obsáhlém dialogu *Zákony*. Stanovený úkol je zde nejobtížnější, neboť v uvedeném spise se nejpalčivěji projevují problémy spjaté s výběrem celkového interpretačního rámce Platónovy filosofie, který významně ovlivňují kosmologické a theologické motivy.

Zaměříme se nejprve na obsah kapitol zpracovaných jednotlivými autory, a poté se pokusme o krátké shrnutí úspěchů a neúspěchů celku práce.

První kapitola, jejímž autorem je Jakub Jirsa, nese název „Zdatnost, rozum a Sókratés“. Má charakter rozsáhlejšího úvodu, v němž jsou nabídnuty a doloženy interpretace etických a politických motivů za pomoci termínů „jednota zdatností“ a „sókratovský intelektualismus“. Výrazem „zdatnost“ je překládáno řecké ἀρετή, což lze považovat za zdařilý návrh, ovšem s tím, že dochází k významovému posunu ve vztahu k výrazu „ctnost“, jímž bývá pojem ἀρετή také překládán a jež volí Jakub Jinek, autor závěrečné kapitoly. Ostatně čtenáři budou známy spíše pojmy „jednota ctností“ či „kardinální ctnosti“, přičemž také „statečnost“ i „uměšenost“ bude spíše považovat za „ctnosti“ než za „zdatnosti“. Jistě platí, že „zdatnost“ v rámci první části lépe vystihuje výklad pojmu ἀρετή v jeho vztahu k pojmu *umění* (τέχνη) i výklad ve smyslu *výkonu* či *moci*

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy. V závorkách jsou uváděny i odkazy na Stefanovu paginaci, zde jsou doplněny zkratkou příslušného Platónova dialogu.

(δύναμις). Otázkou mimo debatu překladu řecké terminologie však je, zda se autoři knihy neměli pokusit o její ujednocení, byť jen v názvech kapitol a v obsahu.

Jak bylo naznačeno, výklad v první kapitole je založen na „sókratovských dialozích“ a vychází převážně z anglosaského interpretačního přístupu. Z formálního hlediska lze ocenit rozhodnutí ponechat stranou otázku pořadí dialogů i historickou otázku po možném uchování Sókratovy filosofie v základech Platónova dialektického myšlení. Popis historických okolností, vysvětlení významu postav v příslušných dialozích a informace o politické situaci Athén v době Sókratova života přitom slouží pouze k uvedení do způsobu četby dialogů. Připojeno je také krátké exposé vysvětlující, proč Platón podává své myšlenky ve formě dialogu. Názorné je porovnání zlomků obsahu Faidónova dialogu *Zópyros* (24–25) s filosofickým sdělením Platónových dialogů. *Zópyros* zpochybňuje určení morálních vlastností člověka skrze jeho vzhled a zdůrazňuje Sókratovu vládu nad sebou samým. V Platónových dialozích se pak odhaluje „terapeutická funkce“ sókratovské filosofie s cílem očist'ování od nepodloženého předpokladu vědění, jak se připomíná například v *Obraně Sókrata* či v *Charmidovi* (*Apol.* 29d4–31b5; *Charm.* 156d1–157c6). Terapie Sókratovy *vyvracející rozmluvy* (ἔλεγχος), která je založena na předpokladu vlastního nevědění, při-

tom svou působností přesahuje rozhovor zúčastněných postav a zve ke spoluúčasti posluchače či čtenáře.

Autor se snaží objasnit význam otázek po jednotlivých ctnostech, aby ukázal, že jejich jednotčím termínem je *zdatnost*, která zahrnuje uplatnění dílčích ctností v praxi jednání směřujícího k dosažení dobrého cíle. V dialozích je proto zkoumána možnost učení *zdatnosti*, totiž, v případě dialogu *Prótagoras* (*Prot.* 318e5–319a5), zvláště ve veřejném, tj. v politickém smyslu *zdatnosti*, resp., v případě dialogu *Menón* (*Meno*, 70a1–4), v jeho obecném smyslu. Formě otázky τί ἐστὶ a jejím směřování k odpovědi pomocí definice, tj. k *ukázání* vědění, je věnován spíše logický výklad (67). Ten nicméně vystihuje filosofický význam otázky i její důsledek, který se projevuje v *aporetičnosti* dialogů a v prokázaném nevědění. Pokud by byl v kapitole rámcově zhodnocen také způsob literární stavby „menších dialogů“, ukázalo by se, že otázku po obecném předmětu (dílečích ctnostech) následuje zpravidla ve zkusmých odpovědích indukce návrhů jednotlivého. Odmítnutí dílčích odpovědí vede napříč vybranou skupinou dialogů k odhalení „pseudohodnot“, jež partner v rozmluvě nabízí, i k zdůraznění toho, že je nutné poznání obecného vidu (*Meno*, 72c1–4) (68).² Zde by bylo třeba zpracovat také Sókratův požadavek definice ve vztahu k Platónově teorii idejí, která v celé knize zůstává trochu stranou, přestože její důsledky jsou

² K tomu viz například V. Goldschmidt, *Hon na pseudohodnoty*, in: P. Rezková (vyd.), *Dialog, vědění, orientace, K raným Platónovým dialogům*, přel. P. Nováčková a kol., Praha 1992, str. 26–48.

pro pochopení Platónovy filosofie důležité.³

Zaměření kapitoly na úvod do etických problémů také upozaduje náboženský rozměr vztahu duše a obce, jež nelze od sókratovských dialogů oddělit. „Víra v bohy“ je přitom vedle motivu „učení“ druhým hlavním bodem všeobecné i adresné obžaloby Sókrata v *Obraně* (*Apol.* 18b6–c3; 24b8–c1). Náboženství, ať se jedná o věštby, máximy, například „poznej sám sebe“ (*Charm.* 164e7; *Prot.* 343b3; *Alc.* I, 124a8), či o etickou otázku týkající se rozhodnutí mezi uposlechnutím zákona obce a tradičním přesvědčením, zůstává ve výkladu stranou a Sókratovy rozmluvy jsou líčeny cíleně s důrazem na dokazovaný intelektualismus. Již další kapitola se bude muset vyrovnat s tím, jak je otázka po dobré duši a nejlepší obci kosmologicky a nábožensky zasazena v přesahu jednotlivého prostřednictvím uvažování, i s eschatologií, jež je také v dialozích přítomna.

Za velice názornou lze považovat část kapitoly, v níž autor dokazuje, že v tezí intelektualismu jsou k sobě vtaženy *zdatnost* a *vědění*. Otázka po učení *zdatnosti* je prohloubena tím, že je sledována analogie mezi *zdatností* a *odborným uměním* (τέχνη), které se učením předává, přičemž v případě umění lze „odborníka“ rozpoznat bez potíží vzhledem k dobrému výsledku či výrobku (90). Problém „vědění“ ohledně toho, jak dosáhnout cíle ve *zdatnosti*, jímž má být rozhodování v životě i rozhodování o dění v obci s ohledem na dobro, se ukazuje až

Sókratovým působením, v otázce po tom, co vede člověka a občana k tomuto cíli. Vědění zahrnuje znalost protikladů, které se na úrovni jednotlivého „vědění jak žít“ vyjadřují v terminologii hodnot: „vědění o dobrém a zlém“ (95). Vysvětlení, jak se to, co je přístupné rozumu, může stát příčinou, a jak to může směřovat jednání a dění k účelu, jímž je dosažení štěstí či nejlepšího možného stavu, je pak podle autora jádrem Platónovy etiky. V závěrečné části jsou pak na třech tezích (znalost dobrého a zlého je rozhodujícím činitelem lidské motivace; chceme vždy skutečné dobro; nikdo nekoná zlo dobrovolně) ukázány meze takové interpretace Platónovy filosofie, jež se zakládá pouze na „sókratovských dialozích“ (103). Tyto tři teze tvoří v mírných obměnách jednotící linii i v dalších dvou kapitolách.

Karel Thein se v druhé kapitole soustředí na interpretaci obrazu vztahu duše a obce v dialogu *Ústava*. Čtenáři pomáhá v porozumění úvodní část kapitoly (119–137), kde je jednak v krátkosti přiblížena kruhová či kuželovitá struktura kompozice dialogu, jednak je poskytnut přehled hlavních témat probíraných ve všech deseti knihách. Vedle vybraných citací primárního textu je tento přehled dalším vstřícným krokem, umožňujícím snadno pochopit rozmanitá sdělení obsažená v Platónově spise. Autor přitom volí neotřelý způsob zpracování tématu, výklad prostý výkladových klišé, jež se povětšinou nedostanou dál než k ontologii podobenství a obrazů zahrnuté v knihách VI a VII, nebo

³ Viz Aristotelovo zhodnocení rozdílu mezi Sókratovým a Platónovým přístupem k vědění: *Met.* A,6,987b1–9.

k některým preferovaným politickým tématům týkajícím se stavby ideální obce či ideálních obcí, případně k běžně upřednostňovaným tématům spjatým s pojmem duše.

Výklad je podán pomocí analýzy pěti lidských charakterů, jež se účastní rozhovoru a jimiž Sókratés postupně zalidňuje vzorovou obec. Do pěti skupin obyvatel, z nichž každá reprezentuje vždy jeden druh činnosti pro celek obce a zároveň druh činnosti mající vliv na uspořádání duševních mohutností, náleží podle autorova výkladu „slušný člověk“, „nezištný řemeslník“, „strážný pes a první filosof“, „přirozený filosof“ a „vyšlechtěný filosof“. Na tomto rozlišení, jež chronologicky sleduje vývoj dialogu v *Ústavě*, se daří ukázat postupnou výstavbu ideálního politického zřízení, která začíná u výkladu o duševních mohutnostech jedinců se zásadovým vztahem k dobru obce. V charakteristice „slušného člověka“ jsou přitom vyjádřeny ctnosti zkoumané „sókratovskými rozhovory“ a zpracované v předchozí kapitole. Tematická různost daná formou menších dialogů se však v I. a zvláště v II. knize *Ústavy* proměňuje v jednotnější řeči, jejichž předmětem je otázka po *spravedlnosti*. Pochopení této ctnosti a postupné vyjasnění její působnosti vyžaduje kombinaci několika pohledů na obecní zřízení i na uspořádání mohutností duše, totiž vztahů vnitřku a vnějšku, přírody a kultury a rozlišení dialektických vztahů celku a části i jednoty a mnohosti (128, 144).

Slušný člověk se od „nezištného řemeslníka“ liší tím, že se ve prospěch ostatních ujme úkolů, za něž mu bude jedinou odměnou to, že zabrání horším situacím, než jaké nastanou jeho

příčiněním (146). Již v popisu charakteru slušného člověka je postupně rozvíjena intelektualistická teze z první kapitoly knihy vyjádřená třemi kroky, jež byly probírány v závěru této kapitoly v rámci výkladu dialogu *Gorgias*. Otázka po znalosti dobrého a zlého se znovu vyjadřuje v otázce po spravedlnosti. Teze, podle níž chceme vždy skutečně dobro, se vrací v Sókratově přesvědčení, že je lepší být spravedlivý, a předpoklad nedobrovolnosti chybování se projevuje v názoru, že spravedlivý je šťastnější (133). Popis jednání slušného člověka a nezištného řemeslníka pro celek a jednotu obce, jak jsou pojednány v rámci prvních knih *Ústavy*, je odpovědí na Thrasymachovo i na Glaukónovo a Adeimantovo pojetí spravedlnosti jako prospěchu silnějšího (*Resp.* I,338c1–2; II,358e3–362c8, 362e2–367e5). Rozdíl v chápání individuální převahy nad množstvím, které zakládají úvahu o „společenské smlouvě“, jak ji rozvede až novověká politická filosofie, jsou trefně shrnuty ve větách: „jeden proti všem“ v první knize, vs. „všichni proti jednomu“ v knize druhé (151).

Na rozdíl mezi „přirozeným“ a „vyšlechtěným filosofem“, jehož výuka je pokračováním cvičení „strážného psa“, je výstižně popsáno jádro Platónovy *Ústavy* umístěné v knihách V–VII. Autor kapitoly při rozlišení filosofických přístupů k celku obce, světa i možného vědění rozvíjí analýzu z knihy Roslyn Weissové⁴ a připomíná i třetí druh filosofa, jímž je Sókratés – podobný Sókratovi líčenému v první kapitole, ale vědoucí nikoli pouze o vlastním „nevědění“, nýbrž hájící zásady dobrého jednání, tj. intelektualismu a jednoty ctností,

v řeči i v činech současně (219–222). Východiskem pro vyhledávání vhodných předpokladů pro filosofii jsou duševní mohutnosti „touha“ a „láska“, která se upíná k „moudrosti“. Autor se opírá o výklad slova „filosofie“ ve smyslu „lásky k moudrosti“ a připomíná přesměrování tužeb tělesných či sexuálních k vědění. Naopak je vyostřen rozpor mezi „přirozeností“ a „vzděláním“, neboť přirozená touha po vědění v jeho strukturovaném celku sublimovaná v lásku k idejím nestačí k tomu, aby přirozený filosof mohl vládnout. Na přirozenou touhu po vědění navazuje instituce vzdělání pomocí kurikula popsaneho v VII. knize. Cílem vědecké výchovy filosofů je dobro ve smyslu vstřípeného předmětu touhy, přičemž je třeba doplnit vědění o dobrém z hlediska místa každé věci v rámci celku (217). Celkem je míněna ideální obec, ale vzdělání je natolik univerzální, že „vyšlechtěný filosof“ může na základě dialektického prozkoumání myšlenkového vzoru obhlédnout celek světa ve všech částech, přestože jej nebude schopen spravovat, ani mu vládnout. Moc vládnout je připsána božstvu v kosmologické perspektivě dialogu *Timaios* (*Tim.* 47a1–e2), ale třeba i v dialogu *Politikos* (*Pol.* 271c8–274e1). Postavení filosofa vládce na roveň bohu je nedokonalé, ale dostačuje k tomu, aby filosof mohl náležitě uspořádat a ovládat části ve spravedlivě spravovaném celku obce i vzdělávané duše. „Vývojová stádia“ filosofického vzdělání i přeměna strážného psa na vyšlechtěného filosofa jsou znázorněny na

výkladu centrálního obrazu *Ústavy* – podobenství o jeskyni (224–227). Schéma charakterů obývajících a řídicích ideální obec pak slouží i k popisu postupného úpadku a sestupu po příčích žebříku, po němž šplhal při vzdělání filosof vládce, a to v obou rovinách – obecních zřízení i charakterů a uspořádání duševních mohutností popsanych v knihách VIII–IX.

Po dvou předešlých kapitolách by čtenář očekával, že ve třetí, závěrečné kapitole budou vůdčí systematické motivy rozvedeny a završeny pomocí interpretace dialogů významově bližších *Ústavě*, jako jsou například *Faidros* či *Politikos*. Nicméně kapitola zpracovaná Jakubem Jinkem činí skok k dialogu *Zákony*. Platí sice, že tento dialog, který zcela ponechává stranou postavu Sókrata – pojitko předchozích dvou kapitol –, obsahuje a dále tříbí větší množinu naznačených problémů duše a obce. Nicméně to činí formou natolik odlišnou, že by jen její částečné přiblížení vyžadovalo revizi předchozích témat a podrobnější výklad, než je *Zákonům* v recenzované publikaci věnován. Ocenit lze, že autor přehledně vypočítává prvky Platónovy „sókratovské filosofie“ zpracované v předchozích kapitolách, aby je těsněji propojil s tématy ctnosti, duše a vědění v *Zákonech* (261, pozn. 21). Dosahuje tím určité kontinuity výkladu, ale omezení tématu pouze na základní otázky „jednoty ctností“ a „intelektualismu“ k porozumění smyslu *Zákonů* nepostačuje. Autor například rozvádí téma dialektiky jako vůdčího způsobu dosahování vědění i jeho aplikace

⁴ R. Weiss, *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*, Ithaca – London 2012.

v uspořádání obce a ustavení jejích zákonů, ale postupy dialektické metody nejsou pomocí textu *Zákonů* podrobněji vysvětleny, ani nejsou výslovně zdůvodněny odkazy do jiných dialogů. V úvodu kapitoly chybí alespoň souhrnné předvedení témat v *Zákonech* či stručný přehled interpretačních strategií včetně vyznačení tematické struktury. Snad kvůli tomu, že bylo nutné vyrovnat se s rozsáhlým textem, neobjevují se v kapitole ani přímé citace, které pomáhaly v orientaci v předchozích částech.

Z obsahového hlediska kapitola navazuje tam, kde předchozí kapitola konstatovala vrchol „výchovy“ filosofa v *Ústavě* – u uchopení struktury jednoty a mnohosti duševních mohutností i charakterů obyvatel obce a u jejich podřízení rozumu schopnému uchopit celkovou strukturu kosmu jako dokonalého a božského uměleckého díla, jehož nepodmíněným principem je dobro (234–236). Třetí kapitola hovoří v tomto smyslu „o primární aplikaci metafyzické problematiky jedna-dobra“ (254). Vědění o dobru-jednu má být popsáno na obrazu rozčleňování jednoty do mnohosti v řeči „o různých hierarchicky vztažených oblastech bytí, poznávání a způsobů života v obci“ (255). Jak autor upozorňuje v úvodní části kapitoly, v *Zákonech* je představen pravý opak zkoumání z *Ústav*y, totiž filosofický rozvrh založení, osídlení a moudrého řízení obce, a to na úkor výkladu o vzdělání a dosahování moudrosti

vládce. K tomuto účelu slouží reálné „psaní“ zákonných norem, které obsahují předmluvu, samotný zákon a návrh trestů při jeho porušení. Hlavní motiv dialogu je doplněn o rozbor územních či „geopolitických“ podmínek založení obce, její zalidnění různými druhy obyvatel i charakterů a jim odpovídajících duší, přičemž způsob rozdělení moci je jednou z více otázek spojených s praktickým vládnutím. Otázka vzdělání a péče o duši člověka a občana je v tomto rozvrhu, podle autora, upozaděna pouze zdánlivě a zůstává nedílnou součástí jednotlivých zákonných ustanovení. Vzdělání se zintenzivňuje a dohled i trestání chyb se promítá i do rozdělení velkého množství úřadů a funkcí ustavených vedle běžné činnosti obyvatel a vedoucích vykonavatelů do situace, kdy dohlíží téměř každý na každého (knihy VIII a IX). Autor přenesení regulace a donucení do převážně kolektivní výchovy občanů dokládá popisem „músického“ vzdělání, které rozvíjí duševní zdatnosti a které skrze ně napomáhá i rozvíjení tělesných zdatností (279–288).

Ve zpracování kapitoly se více než v předchozích textech projevuje volba interpretačního rámce Platónovy filosofie, který zde poskytují převážně názory „tübingské školy“.⁵ Tato volba by mohla být pro celkové uchopení Platónovy filosofie výhodou, v dané kapitole však čtenář naráží na obtíž spočívající v tom, že se musí vyrovnávat s východisky této interpretace

⁵ H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; G. Reale, *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*, přel. M. Cajthaml, Praha 2005.

pouze s pomocí odkazů na sekundární literaturu. Setkat se lze s výrazy, které jsou bez dostatečného vysvětlení téměř zavádějící, např. se pracuje s „metafyzikou“ Platónových dialogů či s kryptonymem jména Apollón ve smyslu „ne-mnohé“, tj. „jedno“ (295, dále 283, pozn. 72 a 303, pozn. 112). Dalším znakem zvoleného výkladového rámce je důraz kladený na paralelu „jedno-dobro“, která je předložena v úvodu jakožto východisko interpretace, ale postupně se proměňuje téměř v dokazovanou tezi (295–296, 301, 312). Nedostatečný prostor je pak věnován i dalšímu výrazu „jednoho“, jímž je „krása“, převedená na rozumový obraz matematicky chápáných poměrů (285–286, pozn. 75). Mínil-li autor „strukturními shodami“ krásy, dobra a jednoho matematické poměry, pak pro tuto shodu nelze argumentovat pouze odkazem na dialog *Hippias Větší* (*Hipp. Mai.* 303b–c), neboť zde se nedokazují číselné a strukturní vztahy, nýbrž je vygradována aporie odpovědi na vůdčí otázku dialogu: „krásno je libost způsobovaná skrze zrak a sluch“ (*Hipp. Mai.* 298a6–7). Naopak strukturní vztahy, jež jsou vyjádřeny pomocí poměrů čísel, nacházejí uplatnění v interpretaci věnované X. knize *Zákonů* a dříve opomíjené teologii zahrnuté v rozlišení tří druhů nevíry v bohy, již autor zcela oprávněně staví do centra výkladu (287–301). Do důkazu existence bohů se promítají vztahy dokonalosti kosmického uspořádání, jež mají být s co největší přesností reprodukovány ustavením zákonů dokonale založené obce. Mělo by být ještě více zdůrazněno, že se nejedná o statický model, nýbrž že vše v obci je v pohybu,

a stejně jako je svět živý skrze duši, má být skrze uspořádání, pohyby a tříbení jednotlivých duší živým organismem i obec, přičemž víra v bohy je toho součástí. Úkolem zákonodárce, dialektika – Athénskému hosta v *Zákonech* – je udržet pomocí norem obec v pohybu a při životě. Tím se vrací téma z výkladu *Ústavy*, které jiným způsobem zobrazuje připodobnění politika a zákonodárce božskému tvůrci či pořádateli hybné síle, jejíž působení se vyznačuje uměním formujícím celek světa i jeho nejzazší části.

Je třeba konstatovat, že kniha ve svém celku podává přehledně zpracované základy problematiky etiky a politiky v Platónově filosofii a předkládá mnohé podněty k dalšímu studiu i k odborné diskusi nad tématy obsaženými v jednotlivých dialozích, zvláště v *Ústavě* a *Zákonech*. Problémem, byť v úvodu přiznaným, se může jevit nedostatečná výkladová synchronizace všech tří kapitol, jejichž důsledků se dotýká většina zmíněných výtek. V jednotlivých částech se postupně zpřesňuje obsah vytčených systematických okruhů, to se však děje na úkor toho, aby byl vyložen problému daného dialogu. Zvláště patrný posun je v tomto smyslu mezi druhou a třetí kapitolou, v nichž zcela chybí přehledová část, která by byla věnována dialogům *Faidros* či *Politikos*. Kapitole věnované *Zákonům* by pomohlo, pokud by jí předcházela výklad toho, jak jsou v uvedených dialozích představeny základní motivy dialektiky a vztahu kosmu – fyzického i myšlenkového – k uspořádání duše a vlády v obci. Zároveň by se jasněji ukázaly základní motivy Platónovy filosofie i napříč dialogy, jak byly výstižně

načrtnuty v druhé kapitole věnované *Ústavě*. Vzato z hlediska porozumění výkladu platí, že kniha není přetížena odkazy a zbytečně podrobnou odbornou diskusí dílčích problémů. Výjimečným jevem jsou překlepy na str. 189, 200, 207, poněkud podivně působí i kontextový posun mezi od-

stavci na str. 298, kde se na konci jednoho odstavce hovoří o bohu jako umělci, který si hraje, a další odstavec navazuje vedlejší větou „Když král viděl...“, ale to je snad způsobeno pouze přehmatem při závěrečné redakci.

Antonín Šíma