

## HLEDÁNÍ SKRYTÉHO BOHA V DÍLE RAINERA MARIA RILKA

JAKUB SIROVÁTKA

*místo vlastnictví učít se vztahu<sup>1</sup>*  
R. M. Rilke, dopis Ilse Jahrové,  
22. 2. 1923

### 1. Úvod

„Ty vidíš, že jsem hledačem“ (KA 1, s. 189) – toto slovo z *Knihy o mnišském životě* (1899), z první knihy *Knihy hodinek*, lze číst jako autobiografický výrok. René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (4. 12. 1875 – 29. 12. 1926) byl velkým hledačem po celý život (ostatně jako např. Nietzsche) a to i ve vztahu k Bohu. Lze se však filosoficky zabývat Rilkovým dílem, když se jedná o básníka a ne o filosofa?<sup>2</sup> Rilke samotný měl k filosofii ambivalentní vztah.<sup>3</sup> Jeho dílo sice vykazuje stopy četby Friedricha Nietzscheho, v menší míře i Henriho Bergsona, Sørensa Kierkegaarda a Arthura Schopenhauera,

<sup>1</sup> Pokud není uvedeno jinak, pocházejí překlady od autora článku. Dílo Rilka je citováno dle *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden* (= KA). ENGEL, M. et al. (ed.). Frankfurt am Main: Insel, 2003; *Sämtliche Werke* (= SW). RILKE-ARCHIV et al. (ed.). Wiesbaden: Insel, 1959; *Briefe I (1897–1914) und II (1914–1926)*. RILKE-ARCHIV – SIEBER-RILKE, Ruth (ed.). Wiesbaden: Insel 1950; *Kniha hodinek*. Přeložil J. Tkadlec. Praha: Fr. Borový, 1944; *Sonety Orfeovi*. Přeložil V. Renč. Praha: Vyšehrad, 1944; *Elegie z Duina*. Přeložil J. Gruša. Praha: Mladá fronta, 1999; *Několik dopisů*. Přeložil V. Holan. Praha: Melantrich, 1940; RILKE, Rainer M. – ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Korespondence*. Přeložila A. Bláhová. Praha: Aula, 1996; *Zápisky Malta Lauridse Brigga*. Přeložil J. Suchý. Praha: Mladá fronta, 1967.

<sup>2</sup> Tuto otázku si klade i Aleš Novák na počátku své ucelené, fenomenologické interpretace *Elegií z Duina*: „Proč by se měla podávat fenomenologická, tzn. filosofická interpretace básnické sbírky? Proč by se filosof měl zabývat básněmi? Copak se filosofie už nemá čím zabývat?“ NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení. Fenomenologická interpretace Elegií z Duina R. M. Rilka*. Praha: Togga, 2009, s. 9. Pokud vidím správně, jsou publikace Aleše Nováka jedinými v českém prostředí, které se věnují filosofické interpretaci Rilkova díla.

<sup>3</sup> Srov. k tomu PERLWITZ, Ronald. *Philosophie v Rilke-Handbuch*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2004, s. 155–164.

nikde se ale nejedná o hlubší vliv. Větší váhu bychom snad mohli připsat Augustinovi,<sup>4</sup> jehož *Vyznání* se Rilke pokoušel překládat. V dopise Alexanderu Benoisovi (z 28. 7. 1901) vyjadřuje Rilke určitou, ale rozhodnou distanci k filosofii ve jménu autonomie umělecké tvorby: „Tam, kde z filosofického vývoje jedince vyrůstá systém, začínám mít až zarmucující pocit omezenosti, úmyslnosti a pokouším se nacházet člověka *tam*, kde se plnost jeho zkušeností vyžívá ještě v odděleném a nesloučeném stavu.“<sup>5</sup> Básnickému dílu Rilkovu byla však věnována pozornost jak ze strany filosofie, tak i teologie. Jako nejznámější příklady lze jmenovat Martina Heideggera a z teologické strany Romana Guardiniho a Hanse Urse von Balthasara. Rilkovo dílo vytváří básnickými prostředky smysl, který nutí k přemýšlení, poetologický smysl, který v sobě obsahuje vysoký myšlenkový nárok.<sup>6</sup> Filosofická interpretace se tak pokouší, jak správně poznamenává Aleš Novák, *myslet* to, co svým dílem a ve svém díle myslel Rilke.<sup>7</sup> Rilke byl především básník a nevytváří tedy žádnou novou metafyziku. Jeho religiozita je básnická.

Otázka po Bohu, hledání možnosti vztahu k Nekonečnu se jako červená nit vine – kromě jiných zásadních témat jako dětství, matka, věci, láska, smrt – celým dílem, i když se odpovědi na tuto otázku mění. Hledání Boha v díle Rainera Maria Rilka lze dle mého nejlépe osvětlit z perspektivy slova, které napsal Rilke v dopise Ilse Jahrové z 22. 2. 1923 a které lze číst jako takové programové motto jeho hledá-

<sup>4</sup> Srov. FISCHER, Norbert. *Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende? Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in der Dichtung Rilkes v Rilke Paris 1920–1925. Blätter der Rilke-Gesellschaft*. Sv. 30. Göttingen: Wallstein 2010, s. 283–304. Inspiraci Augustinovým *Vyznáním* v literatuře najdeme nejen u Petrarky, ale i nověji např. u Jana Vladislava, který velice pronikavě reflektuje Augustinovu filosofii paměti a jeho vztahu k lidské časovosti. Srov. VLADISLAV, Jan. *Otevřený deník 1977/1981*. Praha: Torst, 2012, s. 838n., s. 843nn.

<sup>5</sup> Citováno dle *Rilke-Handbuch*, s. 155.

<sup>6</sup> Filosofickou interpretaci Rilkova díla lze dle mého pojmut ve smyslu hermeneutiky „racionálního symbolu“ Paula Ricoeura. Ricoeur rozvíjí ve svém díle *Symbolika zla* z projektu *Filosofie vůle* v rámci interpretace různých příběhů (pro které používá pojem mýtu) o počátku světa či biblického vyprávění o Adamovi specifickou hermeneutiku symbolu. Tradované příběhy lze filosoficky chápat jako symboly, které nutí k přemýšlení: „symbol nutí; ale to, k čemu nutí, je přemýšlení, přemýšlení o něčem. [...] Potřebujeme výklad, který ctí původní záhadnost symbolů, který se jimi nechá poučít, ale dále rozvíjí smysl, utváří smysl s plnou odpovědností autonomního myšlení.“ RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikúmené, 2011, s. 452n.

<sup>7</sup> Srov. NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení*, s. 11. V tomto smyslu by se dalo interpretovat i malířské dílo Caspara Davida Friedricha, který o sobě tvrdil, že je „malířem myšlenek“ (Gedankenmaler).

ní: „místo vlastnictví učít se vztahu“ (KA 1, s. 596). Ve vztahu k Bohu je každé majetnické myšlení nepřípustné:

I kdo tě miluje, kdo ve tmě smrákávé  
tvář tvoji poznává [...] nedrží tě v ruce tápavé.  
A když tě někdo v noci chopí, takže pro vroucnost  
vjit musíš v modlitbu, jíž se ti otvíral:  
Ty jsi ten host,  
jenž zase hned jde dál.  
Kdo může podržet tě, Bože? Svůj jsi sám,  
nerušen rukou vlastnickou nevzdán žádnému.<sup>8</sup>

Pouze v „naučeném“, to znamená ve vybojovaném a svým vlastním životem stvrzeném vztahu se odehrává adekvátní vztah k Bohu. V tomto smyslu lze souhlasit s tezí Ulricha Fülleborna, že Rilke ve svém díle nenabízí „vlastnictví nějakých nových pravd“, nýbrž „jedině vztah k té dimenzi skutečnosti, která musí zůstat mimo řeč a vědomí“.<sup>9</sup> Jeho dílo jasně vyjadřuje přesvědčení, že každý člověk stojí od počátku v pravém vztahu k Božskému, které ho vždy předchází a které ho nekonečně převyšuje. Existence každého člověka je ponořena do tohoto vztahu, i když si ho nechce přiznat či ho resolutně odmítá. Slovo mnicha v *Kniže hodinek* lze přenést na každého člověka, i na samotného básníka: „Kol Boha, té odvěké věže, kroužím / a kroužím jak v tisíciletích; / ještě nevím: jsem sokol, jenž uniká bouřím, / či ta bouř, jež se rozráží pod cimbuřím, nebo velký zpěv výšin a tich“ (*Kniha hodinek*, s. 10).

Motivům „odmítnutí vlastnictví“ a „učení se vztahu“ odpovídají v Rilkeho díle dva leitmotivy, které se v otázce po Bohu prolínají jako dvě strany jedné medaile až do konce. Na jedné straně stojí ostrá kritika křesťanství, kterou lze shrnout pod heslo odmítnutí nároku na vlastnictví v náboženské oblasti. Tyto negativní, skoro až blasfemické výroky, které v Rilkeho díle najdeme, by nás však neměli svádět k ukvapeným závěrům. Odmítavý postoj vůči křesťanskému světu, který mnoho interpretů vyzdvihuje (srv. např. KA 4, s. 1060nn.), tvoří pouze jednu stranu Rilkeho hledání Boha. Na druhé straně je totiž Rilkeho dílo prodchnuto neúnavným hledáním ryzího, hlubokého a bezprostředního – ničím nezastřeného – vztahu k Bohu. Toto hledání

<sup>8</sup> RILKE, Rainer M. *Kniha hodinek*, s. 121n.

<sup>9</sup> Srov. FÜLLEBORN, Ulrich. Zu Rilkes Lyrik und ihrer Kommentierung. In KA 1, s. 598.

však nevede k nějakému určitému výsledku, který lze podržet, nýbrž setrvává nakonec v jakési „negativní poesii“,<sup>10</sup> zůstává zahaleno temnotou. Bezprostřednost vztahu k Bohu je provázeno „Boží bezejmeností“,<sup>11</sup> neboť skutečnost Boha převyšuje člověka a jeho vyjadřovací schopnosti do té míry, že zůstává nepostižitelný. Jsem přesvědčen o tom, že skutečné motivy Rilkovy kritiky křesťanství je nutno hledat ve snaze o bezprostřední a upřímný vztah k nekonečnému – člověka nekonečně převyšujícího – Bohu. Rilkova kritika, které lze oprávněně mnohé vyčíst, vyvěrá z hluboké citlivosti pro vše opravdové a živé ve vztahu k Nekonečnu. V následujících úvahách bych chtěl ukázat, jak se dvojitá perspektiva „ne vlastnictví, nýbrž vztah“ (v *Sonetech Orfeovi* rezonuje tato dvojitá optika v motivech „přítomnosti“ a „absence“ věcí; srov. k tomu komentář U. Fülleborna v KA 2, s. 752n.) v souvislosti s problematikou hledání Boha odráží v celém díle Rilke, přičemž se budu koncentrovat na rané a pozdní dílo.

Předtím než přejdeme k obsahové části, bych chtěl předeslat ještě malou hermeneutickou poznámku. Existují nejrůznější interpretace Rilkova básnického díla, také a možná především v souvislosti s problematikou vztahu k Bohu a náboženství vůbec. Oba již jmenovaní teologové Guardini a von Balthasar docházejí k závěru, že Rilkovo básnické dílo se s křesťanstvím spíše neslučuje. Jistě je komplexnímu básnickému dílu Rilke vlastní mnohoznačnost, kterou nacházíme u každého velkého díla. Ale i sám Rilke udržuje ve svém díle několik významů v neurčitosti a ví zároveň o velikosti umění, které autora převyšuje, takže autor sám může pouze v omezené míře vystupovat jako vykladač svého díla. Věta, kterou napsal Rilke Witoldu Hulewiczovi v dopise z 13. 11. 1925 o svých *Elegiích z Duina* má zásadní platnost pro celé jeho dílo: „A jsem to vůbec já, kdo by měl poskytovat správný výklad Elegií? Vždyť mne nekonečně převyšují!“ (Gruša, s. 56) Ve svém díle propojuje Rilke různé náboženské tradice a přetváří jejich obrazy a příběhy ve své mysticko-poetické vidění světa. Zde se zaměříme zvláště na vztah k tradici křesťanské. I když čte Rilke Korán, zná jak tradici islámu tak židovství, zůstává křesťanský nábožensko-kulturní kosmos určující silou.

---

<sup>10</sup> Srov. tamtéž, s. 597.

<sup>11</sup> Srov. tamtéž, s. 597. Rilke mluví v dotyčném dopise Ilse Jahrové o tom, že se vztahem vzniká „bezejmenost“, která „musí opět začít u Boha“.

Na jedné straně je tedy básnickovo dílo považováno za vpravdě křesťanské,<sup>12</sup> na druhé straně bývá často vyzdvižována silná podobnost s filosofií Friedricha Nietzscheho ve smyslu čistého immanentismu. Na rozdíl od Nietzscheho však Rilke nevidí člověka a Boha v zásadním konkurenčním poměru: „Bůh, který viděl vše, *i člověka*: ten bůh musil zemřít! Člověk *nesnese*, aby takový svědek žil“ (*Tak pravil Zarathustra* IV. *Nejohybnější člověk*, s. 246); „Ale abych vám odhalil celé své srdce, ó přátelé: *kdyby* bohové byli, jak já bych snesl, že nejsem bůh! *Tedy* není bohů“ (*Tak pravil Zarathustra* II. *Na blažených ostrovech*, s. 80). Rilkeovo dílo lze chápat jako jeden velkolepý pokus, zahrnout život se všemi jeho vztahy a ve vši pestrosti do většího, nekonečného rámce či vztahu.<sup>13</sup> Jedině z tohoto absolutního vztahu lze zaujmout pravý postoj vzhledem k životu a smrti. Velká blízkost Rilkeho a Nietzscheho myšlení spočívá jistě v kladení důrazu na tento vezdejší svět. Nietzscheho argument proti křesťanství – „Přeložíme-li těžiště života *nikoli* do života, nýbrž do ‚onoho světa‘ – *do Ničeho* – vzali jsme životu těžiště vůbec“ (*Antikrist* 43, s. 57) platí stejnou měrou pro Rilka. Neustále hlásaná a požadovaná „věrnost zemi“ je oběma společná, perspektiva, pod kterou je nahlížen pozemský život je však rozdílná. U Rilka nelze dle mého vykládat věrnost zemi ve smyslu čisté imanence, nýbrž ve vztahu k transcendenci, ve kterém je stvrzena jedinečnost a s ní spojená neopakovatelnost lidské existence.

## 2. Kritika křesťanství

Kritika křesťanství či osoby Ježíše Krista se táhne celým Rilkovým dílem. Zpočátku je třeba předeslat biografickou poznámku, která snad

<sup>12</sup> Viz PREISNER, Rio. Filosofická kritika Rilkovy poezie v díle Hanse Urse von Balthasara, Romana Guardiniho a Gustava Siewertha. In *Když myslím na Evropu I*. Praha: Torst, 2003, s. 335: „Čeští básníci v čele s Janem Zahradníčkem a Vladimírem Holanem považovali Rilkovu poezii za podstatně křesťanskou.“ Sám Preisner je přesvědčen o opaku.

<sup>13</sup> Srov. k tomu i NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení*, s. 24: „Rilkeho básnická zkušenost je tak ukotvena v povaze a vyrůstá z povahy metafysiky jakožto tázání se po pravdě (neskrytosti) bytí jsoucna jako jsoucího v celku.“ Novák hovoří i o „metafysice ‚věčnosti‘“. Dále srov. rovněž s. 27: „Viditelný a neviditelný svět jsou sice protiklady, als vzájemně utvářející celistvost světa (univerza), ve kterém neviditelný svět hierarchicky – co do ontologického statusu (Rilke hovoří o neviditelně jako o ‚vyšším stupni skutečnosti‘) – převyšuje svět viditelný, vůči kterému je v napětí, jež není však nepřátelský, nýbrž udržující a ‚tvůrčí‘ (plodivý). Oba světy se nevylučují, nýbrž komplementárně se doplňují, ba dokonce by šlo říci, že neviditelný svět schraňuje a udržuje v neporušenosti a ve zdraví (tj. v posvátnosti) vše, co je ve viditelném světě podstatné a významné.“

osvětluje mnohé na negativním vztahu Rilka ke křesťanství. Kořeny britkého odmítnutí křesťanství je třeba hledat v básníkově nepřilíš šťastném dětství a v náboženské socializaci matky. Rilke byl ve svých prvních letech vychováván jako holčička, jako jakási „náhrada“ za svou sestru, která zemřela při porodu. Manželství rodičů nebylo šťastné a v devíti letech malého Reného (Rilke si později změnil jméno na Rainer) se rodiče rozcházejí. Rilke žije se svou matkou, která se stále více utíká k bigotní zbožnosti, spojující v sobě křesťanské a spiritistické prvky.<sup>14</sup> Kritika křesťanství je tak ponejprv pokusem o osvobození se od náboženské výchovy zprostředkované matkou ve smyslu hledání sebe sama: najít a nabytí své vlastní identity jako člověk i jako umělec, neboť u Rilka jsou obě strany jeho života – umělecká a existenciální – spolu velmi úzce provázány. Z této perspektivy je nutno číst např. báseň *Vyznání víry* (1893), kterou Rilke sepsal v osmnácti letech a ve které se posmívá křesťanům, vzývajícím Boha pouze ústy a na jejich volání, že nevstane z mrtvých, odpovídá, že děkuje, ale že zůstane raději ležet na tomto světě. Vyzývavý a smělý tón této básně se ale ihned vytrácí v následující básni tohoto období s názvem *Kristus na kříži*. Básnické Já (zde jistě silně autobiograficky zabarvené) stojí pod jednoduchým dřevěným křížem u cesty a přemítá, proč není schopen v Krista věřit a dochází k závěru: „On zůstal by jako člověk božsky veliký / a nyní jako Bůh zdá se lidsky malý.“ Pozoruhodné na těchto dvou raných básních je skutečnost, že obsahují motivy pro odmítnutí křesťanství, které zůstanou určující až po pozdní básníkově dílo. Nejdříve je nutno zdůraznit neustále nově obměňovaný motiv „tohoto, vezdejšího světa“ (*Diesseits, das Hiesige*). Rilke neodmítá křesťanství samo o sobě, nýbrž proto, že se domnívá, křesťanská naděje v život na „onom světě“ zatemňuje a znehodnocuje hodnotu vezdejšího života na zemi. To „hluboké a vroucí Vezdejší, které církev zpronevěřila ve prospěch onoho světa“<sup>15</sup> má být životu navraceno zpět. Život na této zemi má být milován a sice jak ve svých krásných, obšťastňujících, tak ve svých těžkých, utrpení a smrti vystavených momentech. Tento postoj, bránící se proti znehodnocení lidské existence, nechává Rilka polemizovat s křesťanským oním světem (*Kniha hodinek*, s. 110):

---

<sup>14</sup> Blíže k tomu různé biografie jako např. LEPPMANN, Wolfgang. *Rilke. Sein Leben, seine Welt, sein Werk*. Bern-München: Scherz, 1981; HOLTHUSEN, Hans-Egon. *Rainer Maria Rilke*. Hamburg: Rowohlt, 1958 nebo DEMETZ, Peter. *René. Pražská léta Rainera Marii Rilka*. Přeložil L. Nezdařil. Praha: Aula, 1998.

<sup>15</sup> Srov. RILKE, Rainer M. *Briefe* II, s. 396; dopis Ilse Jahr z 22. 2. 1923.

Ne čekat onen svět, tam zírat, pohled líčit  
 jen toužit, abychom ni smrt si neznesevětili,  
 a v službě na pozemských věcech již se cvičit  
 pro její ruce, abychom jim noví nebyli.

Ten samý motiv nacházíme i v pozdním díle, například ve zvolání sedmé *Elegie* v *Elegiích z Duina* (1912–1922): „Báječné vezdejší bytí“ (Gruša, s. 31) nebo ve fiktivním *Dopisu mladého dělníka* (1922) „Dejte nám učitele, kteří nám slaví to Vezdejší“. Ve stejném díle je křesťanstvím vyvolané znehodnocení země označováno jako důvod pro její vykořisťování: „Nedají si z horlivosti to Zdejší, ke kterému bychom přece měli mít chuť a důvěru, učinit špatným a bezcenným – a tak vydávají zemi stále více oněm, které nalézají pohotovými, aby z ní [...] měli aspoň dočasný, rychle vydatný prospěch. Toto přibývajícím vykořisťování života, není to následek po staletí postupujícího znehodnocování toho Zdejšího? Jaké šílenství, obracet nás k Onomu světu, tam kde jsme obklopeni úkoly, očekáváními a budoucnem.“<sup>16</sup> Řada míst, kritizující křesťanství, se dá libovolně prodloužit citacemi z různých dopisů.

Druhý rozhodující motiv kritiky křesťanství je odmítnutí prostřednické role Krista. Oproti zmrtvýchstalému Kristu upřednostňuje Rilke pozemskou postavu Ježíše, neboť se opět obává zatemnění pozemského. Proměněný Kristus neví nic o nouzi člověka, „jeho poměry byly tak dalece jiné“ (*Dopis mladého dělníka*).<sup>17</sup> Kristus coby prostředník mezi Bohem a člověkem omezuje a brání bezprostřednímu vztahu k Bohu. Rilkemu samotnému jsou bližší ta náboženství, ve kterých „se prostředník jeví jako méně podstatný nebo skoro úplně postradatelný“ (dopis Rudolfo Zimmermannovi z 16. 1. 1922). Není pro něj zcela pochopitelné, proč je třeba jít „oklikou“ přes Krista, která implikuje spasení a tudíž předcházející porušenost hříchem, když se člověk může obrátit na Boha přímo a bezprostředně. „Nechci se nechat dělat špatným kvůli Kristu, nýbrž být dobrý pro Boha“ píše fiktivní mladý dělník ve svém dopise.<sup>18</sup> Postava Ježíše Krista je Rilkem znázorňována skoro

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 130n.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>18</sup> Srov. tamtéž, s. 143 (Holanův překlad jsem modifikoval). Srov. Rovněž RILKE, Rainer M. *Tagebücher aus der Frühzeit*, vydala Ruth Sieber-Rilke a Carl Sieber. Leipzig: Insel, 1942, s. 296 (4. 10. 1900; KA 1, s. 753): „Pro mladé lidi [...] je Kristus velkým nebezpečím [...]. Přivyknou si hledat Božské lidským měřítkem [...] a později umrznou v drsném řídkém vzduchu věčnosti.“



výlučně v jeho pozemském životě a božství Krista je spíše karikováno. V raných *Kristových viděních* (1896/1898) je Kristus zpodobňován v několika postavách: jako „blázen“, jako „žebrák“ nebo jako „věčný žid“. V osmé vizi prvního cyklu, v *Židovském hřbitově* nechává Rilke Ježíše dokonce prohlašovat, že nebe je prázdné a žádný Bůh neexistuje: „A pak obtěžkána tisíci starostmi pozemskými / stoupala má duše do vysokých nebes / a má duše mrzla; neboť nebesa byla *prázd-ná*“ (SW III, s. 157n.). Echo Jean Paulovy *Řeči mrtvého Krista ze střechy světa, že Bůh není* je zde nepřeslechnutelné.

Na tuto básníkovu obrazoboreckou horlivost je dle mého názoru nutno nahlížet především jako na nutné průchozí stádium jeho díla. Rilke je schopen hledat Boha původně a nově očividně jen za cenu projitím tímto ikonoklastickým očištěm. S tím souvisí básníkova neúprosná poctivost, říkat pouze a jen to, za co se dokáže sám vnitřně zaručit a co si dokáže jako vpravdě své sám před sebou obhájit. Rilke se obrací především proti v jeho době rozšířenému křesťanskému nepřátelství vůči tělesnosti a životu vůbec a proti (malo)měšťáckým formám křesťanského života: „Udělali z křesťanství metier, měšťanské zaměstnání, sur place, střídavě vypuštěný a opět naplněný rybník“ (*Dopis mladého dělníka*).<sup>19</sup> Zejména díky svým dvěma cestám do Ruska, kde poznává prostou a upřímnou zbožnost ruských venkovanů, získává Rilke nový přístup ke křesťanství a náboženství vůbec. I když v Rusku Rilke hledá a nachází spíše své představy než reálný obraz skutečnosti, samozřejmý způsob života ve vztahu k Bohu v běhu všedního dne u něho zanechal hluboký dojem. Nejzřetelnější stopu básníkova obdivu k pravoslavnému křesťanství najdeme v *Knize mnišského života*, v první knize *Knihy hodinek*. Lyrické Já mluví jako ruský mnich, který se představuje jako malíř ikon a básník. Rilkova fascinace uměním malování ikon spočívá především ve skutečnosti, že se v jeho tvorbě pojí náboženství s uměleckým aktem.<sup>20</sup> Vztah ke křesťanské tradici přesto zůstává v celém díle Rilkově ambivalentní. Básníkova teze, že mnoho témat v souvislosti s otázkou po Bohu musel rozvinout „navzdory celé tradici“, se zdá pouze zčásti správná. Rilke se totiž ke křesťanskému „kosmu“ vztahuje i velmi kladně a jeho básnické dílo je prostoupeno křesťanskými motivy a metaforami: ze středního období tvorby je možno jmenovat

---

<sup>19</sup> RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 130.

<sup>20</sup> Srov. Komentář v KA 1, s. 742n.



např. básně *Olivová zahrada*, *Magnicat z Nových básni* (1903–1908) či z pozdního díla *Život Mariin* (1912). V obrazech, ve kterých je ztělesňována „vezdejší verze křesťanství“,<sup>21</sup> je vyzdvížena především pozemská strana života Ježíše a Marie. Mimoto je Rilke horlivým čtenářem Bible a označuje Bibli za knihu pro sebe nepostradatelnou (ostatně jako ateista B. Brecht).<sup>22</sup> Konstantní zájem o myšlení sv. Augustina lze rovněž prokázat; Rilke překládá dokonce prvních dvanáct kapitol Augustinových *Vyznání* do němčiny. Silnou přitažlivost vyzařuje na Rilka postava Františka z Assisi. Svatý František je vyobrazen jako prototyp a vzorový příklad člověka, který vezdejší život na zemi zasazuje do většího rámce a celku a tím ho proměňuje. V závěrečné básni *Knihy hodinek*, kterou Rilke nechal tisknout dokonce pod titulem *Hymnus na svatého Františka*,<sup>23</sup> je František znázorněn jako archetypální postava ‚velkého chudého‘, který skrze svůj pravý postoj k životu a smrti šíří naději na změnu, spočívající v proměnění všeho viditelného (*Kniha hodinek*, s. 155):<sup>24</sup>

Ó kde je ten, jenž, k své se pozvednuv  
chudobě velké z jmění, doby tržišti,  
odložil všechn šat svůj na tržišti  
a vešel nah před purpur biskupův.  
Ten milostnější, vroucnější všech tvorů,  
jenž přišel tak a žil jak mladý rok;  
ten hnědý bratr v slaviců tvých sboru,  
jenž obdiv, vytržení měl v svém zoru  
a zalíbení v zemi každý krok.

Již v *Knize hodinek*, především však v pozdějších *Sonetech Orfeovi*, se rysy Františka propojují s postavou Orfea.

<sup>21</sup> Srov. *Briefe* I, s. 413; dopis hraběnce Thurn und Taxis-Hohenlohe z 17. 12. 1912.

<sup>22</sup> Viz Rilkův dopis Franzi Xaveru Kappusovi z 5. dubna 1903: „Ze všech mých knih je mi jen málo nepostradatelných, a dvě jsou takřka vždy mezi mými věcmi, ať jsem kdekoli. Jsou také zde kolem mne: bible a knihy velkého dánského básníka Jense Petera Jacobsena.“ RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 19. V dopise Rudolfo Zimmermannovi z 10. 3. 1922 (*Briefe* II, s. 326) Rilke říká, že Bůh v podání Starého zákona je mu bližší než Mesiáš Ježíš.

<sup>23</sup> Viz STAHL, August. Rilkes Franz von Assisi. In „*Ich fand alle Wege*“. *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 2006/2007, sv. 27/28, s. 76.

<sup>24</sup> Srov. Komentář v KA 1, s. 778.

### 3. Bezprostřední vztah k Bohu

Jak již bylo naznačeno, otevírají cesty do Florencie (1898) a především do Ruska (1899 a 1900) – spojené s konfrontací s výtvarným uměním<sup>25</sup> – Rilkemu nový přístup k náboženství. V jednom dopise sděluje Rilke Rudolfovi Zimmermannovi (z 3. 2. 1921; KA 1, s. 729n.), že hledá „nejbezprostřednější vztah k Bohu“: *Kniha hodinek* je „ještě ve vášnivější míře pokusem, navázat nejbezprostřednější vztah k Bohu, ba vydobít jej z okamžiku, vší tradici navzdory“. A skutečně představuje *Kniha hodinek* pravděpodobně to dílo, které nejnaléhavěji vyjadřuje a zobrazuje vztah k Bohu množstvím nejrozličnějších obrazů, jež jsou však již zde zahaleny „temnotou“. Ve stále nových metaforách je celá existence člověka (samy názvy všech tří knih evokují běh lidského života až po smrt: *O mnišském životě, O putování, O chudobě a smrti*) uvedena do relace k Božskému. Zpřítomnění Boha je ukázáno jako nekončící úkol člověka, který se po celý svůj život má snažit navazovat a obnovovat vztah k Nekonečnu. Básník si přisvojuje biblické gesto, když Boha oslovuje přímo osobním Ty. Co Bůh sám o sobě je, zůstává však pro člověka nevysvětlitelné, i když se již vždy ve vztahu k Božskému pohybuje.

Můj Bůh je temný a jak hustá tkáň  
sta kořenů, jež mlčky v zemi sají.  
Jen z jeho vlhkosti že vzrůstám odevzdaně,  
víc nevím sám [...].<sup>26</sup>

nebo

Temnosti, můj tys kmen, já vyrůstám z tvých ramen  
a miluji víc tebe než ten plamen,  
který chce ohraničit svět.<sup>27</sup>

Navzdory této temnotě nebo možná právě proto má člověk tuto úlohu, vnášet existenciálně jak sebe sama, tak celý svůj život do tohoto

---

<sup>25</sup> Zásadní roli sehrála v tomto ohledu umělecká kolonie v Worpswede, kde Rilke poznává svou pozdější ženu Claru Westhoff, dílo Augusta Rodina (jako jeho osobní sekretář funguje Rilke několik měsíců v letech 1905 a 1906) a Paula Cézanna.

<sup>26</sup> *Kniha hodinek*, s. 10n.

<sup>27</sup> *Kniha hodinek*, s. 16.

vztahu k přesahujícímu Protějšku. Člověk má Boha „malovat“, má na něm „stavět“, „používat“ ho, aby v něm mohl Bůh růst. V Rilkově metafoře o „používání Boha“ však nemáme vidět popis či propagování imanentistického náboženství. *Kniha hodinek* dle mého spíše zpřítomňuje a popisuje úkol teologa,<sup>28</sup> nebo jinak řečeno úkol člověka, který „si předsevzal Boha“: „My však, kteří jsme si předsevzali Boha, nemůžeme být hotovi. [...] Ještě jsme Boha ani nezačali a už se k němu modlíme: dej nám přestát noc.“<sup>29</sup> Tato úloha, „říkat“ Boha, obsahuje zdánlivě paradoxní požadavek, skloubit v sobě moment blízkosti a odstupu. Na jedné straně stojí požadavek existenciálního vztahu k Absolutnu a na druhé straně vědění o nedosažitelnosti, skrytosti a tudíž i nevyсловitelnosti tohoto Absolutna. Tento paradox však mizí, pokud nahlédneme, že požadavek „stavění a malování Boha“ skrze naši řeč vyvěrá právě z Boží velikosti a jeho nepostižitelné temnoty. Poněvadž nejsme sto, unést přítomnost samého Boha, vytváříme si dle Rilka stále nové obrazy a podoby, ve kterých se tato „přítomnost“ stává snesitelnou.<sup>30</sup> V důrazu na existenciální zkušenost ve vztahu k Bohu spojenou s vědomím o jeho nekonečném odstupu nachází Rilko dílo styčné body s tradicí filosoficko-teologické mystiky Mistra Eckeharta či Mikuláše Kusánského. Když Mistr Eckehart mluví o „narození“ Boha v člověku, tak touto metaforou rovněž není myšleno imamentizování Boha (i když nebezpečí splnutí Božského a lidského zde není úplně zažehnáno), nýbrž spíše vyzdvižení nutnosti existenciální zkušenosti ve vztahu k Bohu. Motiv „božské temnoty“ je zase silně rozvinut např. v Cusanově díle *De visione Dei*: Bůh bydlí ve „svaté temnotě“, v „nepřístupném světle“. Nekonečnost Boha je tak veliká, že pro každé chápání zůstává nepochopitelná a vposledku vyjádřitelná pouze za cenu paradoxů. Kusánovská „poučená nevědomost“ (*docta ignorantia*) v relaci k Bohu, „temnota neviditelného světla“, ve kterém bydlí Bůh,<sup>31</sup> nachází poetologický ekvivalent ve verších *Knihy hodinek*:

<sup>28</sup> Blíže BRAUNGART, Wolfgang. Der Maler ist ein Schreiber. Zue Theo-Poetik von Rilkes *Stunden-Buch*. In „Ich fand alle Wege“. *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 2006/2007, sv. 27/28, s. 74: „In diesem Sinne ist der Maler-Mönch des *Stunden-Buchs* wahrhaft ein Schreiber-Mönch: ein moderner Theo-Loge, der das literarische Bild erschreibt [...]“

<sup>29</sup> RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 157.

<sup>30</sup> Viz např. *Marginalien zu Friedrich Nietzsche ‚Die Geburt der Tragödie‘* (KA 4, s. 161).

<sup>31</sup> Jak Mistr Eckehart, tak Mikuláš Kusánský stojí samozřejmě v tradici starší. Motiv temnoty, radikální transcendence Boha, dialektiku hledání a nacházení lze najít už např. u Augustina, Dionýsia (Pseudo-)Areopagity či Anselma z Canterbury a nachází pokračovatele ve 20. století v myšlení Emmanuela Levinase (i když se překvapivě ke

Bože, tys veliký.  
Tys velký tak, že ani nejsem již,  
postavím-li se jenom nablízko tvé skály.  
Tys temný tak, že tento jas můj malý  
nic neznamená na tvém okraji a nezjasní tvou říš.  
Tvá vůle jako vlna vpřed se valí,  
a každý den v ní pohltíš.  
Jen touha má strmí až k tváři tvé,  
jak andělů všech větší před tebou tu stojí:  
bledá, cizí a nevykoupená přec v dychtivosti svojí  
svá křídla k tobě vzhůru pne.<sup>32</sup>

Explicitní pojmenování a obrazy Boha jsou v průběhu Rilkeova básnického vývoje stále více potlačovány ve prospěch narůstajícího náhledu v nevyslovitelnost Nekonečného. „Temnota Boha, ve které je jediné možné společenství“, stále více houstne. Tato temnota však nesmí být chápána jako umenšení, nýbrž jako jediné odpovídající zpřítomnění Absolutna. Rilke konstatuje, že mezi něho a Boha vstoupila „nepopsatelná diskrétnost“, „a kde jednou byla blízkost a vzájemná prostupnost, tam byly napjaty nové dálky [...]“. To, co lze chápat, uniká, proměňuje se, místo vlastnictví se učí vztahu, a vyvstává nová nepojmenovatelnost, která musí znovu začít u Boha, aby mohla být dokonalá a bez výmluvy.“<sup>33</sup> Tuto temnotu Boha – nekonečný odstup mezi člověkem a Bohem<sup>34</sup> – je nutno prožít a zároveň vydržet, neboť pouze skrze tento odstup se zdá být Rilkemu vztah pozemského k Božskému možný: „Silně vnitřně se chvějící překlenovací most prostředníka má smysl pouze tehdy, když je přiznán odstup mezi Bohem a námi – ; ale právě tato propast je plná Boží temnoty a ten, kdo ji zažije, nechť do ní sestoupí až na dno a křičí [...]. Teprve k tomu, kterému se i propast stala příbytkem, se vrátí předeslaná nebesa a vše hluboce a vroucně vezdejší, které církev zpronevěřila ve prospěch onoho světa, se vrátí zpět“ (dopis Ilse Jahrové z 22. 2. 1923).

---

středověké tradici vůbec nevztahuje). I myšlenka „poučené nevědomosti“ má kořeny v Platónově myšlení a sice v sókratovském „vědění o nevědění“ vzhledem k nejvyšším předmětům myšlení.

<sup>32</sup> *Kniha hodinek*, s. 30n.

<sup>33</sup> *Briefe* II, s. 395; dopis Ilse Jahrové z 22. 2. 1923; srov. taktéž obdobný dopis Marlise Gerdingové z 14. 5. 1911 (*Briefe* I, s. 304).

<sup>34</sup> Ve smyslu věty Tomáše Akvinského *finiti autem ad infinitum non est proportio* (*STh* I, 2, 2), kterou skoro identicky přebírá Mikuláš Kusánský *Finiti ad infinitum nulla est proportio* (*De visione Dei* XXIII, 101).

Vlastní existence, věci tohoto světa, vše se má – dle programového slova ze *Sonetů Orfeovi* „Proměněm chtěj“ (sonet XII druhé části, Renč, s. 52) – proměnit a zasadit do jednoho velkého celku: „Dej mi jen ještě malou chvíli času: jak nikdo chci milovat věci / až všechny budou tebe hodny, dost širé pro tvůj stan“ (*Kniha hodinek*, s. 67). Nutnou podmínkou opravdového vztahu k Bohu je návrat k svému pravému Já, které ví o své konečnosti.<sup>55</sup> Pouze „pravé užívání (*Gebrauch*)“ života přivádí člověka do správné relace k Bohu: „To Zdejší vzít správně do ruky, srdečně, láskyplně, v údivu, jako naše, prozatím, Jediné: to je zároveň, obyčejně řečeno, velký návod k užívání boha, *které* mínil napsat svatý František z Assisi ve své písni o slunce“ (*Dopis mladého dělníka*).<sup>56</sup> „Věrnost zemi“,<sup>57</sup> důraz na přijetí „vezdejšího“, který zaznívá v emfatickém zvolání „Báječné vezdejší bytí“ (Gruša, s. 31) sedmé *Elegie z Dui-na*, má u Rilka však ještě jiné kořeny než v myšlení Nietzscheho. Bůh a (vlastní) smrt ztělesňují to „druhé“, „cizí“, pro Rilka však i ohrožující život. „Autentická“ lidská existence se ale může rozvinut pouze tehdy, pokud je vědomě vedena tvář tvář smrti a Boha. Svět ve své strategii vytěšňování zapomněl, že „byl, jakkoliv se i přetvářel, od počátku překonán smrtí a bohem“.<sup>58</sup> To „zde nazřené a uchopené“ nemá být uváděno „do onoho světa“, „jehož stín zatemňuje zemi, nýbrž do celého světa, do *celku*. [...] Proto nejde jen o to, abychom s věcmi vezdejšího světa nezacházeli špatně a nesnižovali je, nýbrž právě pro pomíjivost, již s námi sdílejí, bychom měli tyto jevy a věci uchopit a proměňovat s nejpřímnějším pochopením“ (*Briefe* II, s. 482, dopis Witoldu Hulewiczovi z 13. 11. 1925, Gruša, s. 57n.).

Výrazu „autentického bytí“ používá Martin Heidegger ve svém stěžejním díle *Bytí a čas* (srv. např. § 53). Heidegger, pro kterého se v pozdní filosofii stal Rilke jedním z „kanonických“ básníků,<sup>59</sup> rozvíjí

<sup>55</sup> „Sis tu tuus et ego ero tuus“ – „buď ty svůj a já budu tvůj“, tak zní imperativ v díle *De visione dei* VII, 25 Mikuláše Kusánského.

<sup>56</sup> RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 131n. Překlad je opět nepatrně modifikován.

<sup>57</sup> „Věrnost zemi“ je jedním z centrálních motivů filosofie Friedricha Nietzscheho: „Zapřisahám vás, bratři moji, *zůstaňte věrni zemi* a nevěte těm, kdož vám mluví o nadpozemských nadějích!“ *Tak pravil Zarathustra*, s. 13.

<sup>58</sup> Srov. dopis Lottě Hepnerové z 8. 11. 1915 v RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 123.

<sup>59</sup> Ve své stati *Wozu Dichter* (1946) hovoří Heidegger o „stopě posvátného“, které je možno postřehnout ve zpěvu Orfea, i když není zcela zřetelné, zda člověk zažívá „posvátno ještě jako stopu k božskosti Božského“ nebo zda na ni narazí pouze už jen jako na „stopu k posvátnému“. Jako další příznačné motivy Rilkova básnického díla jmenuje Heidegger „charakter odvážnosti lidského bytí“ a jeho zásadní otevřenost a nechráněnost. Srov. HEIDEGGER, Martin. *Wozu Dichter*. In HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. 7. vydání. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, s. 269–320.

ve své fenomenologii pobytu jako způsob bytí člověka ve světě a ve své hermeneutice faktického všedního života obdobnou optiku „bytí ke smrti“ jakou nacházíme v poezii Rilke. Smrt jako pro život vysoce relevantní fenomén se nachází v celém básnickově díle: od líčení smrti v raných povídkách *Švadlena*, *Zlatá truhla*, *Ježíšek* přes *Knihu hodinek* a román *Zápisky Malta Lauridse Brigga* až po pozdní básně *Elegie z Duína* a *Sonety Orfeovi*. Poté, co je v *Zápiskách Malta* s litoostí konstatováno, že „přání mít svou vlastní smrt je stále vzácnější“, <sup>40</sup> zazní v *Knize hodinek* výzva, aby Bůh dopřál každému jeho vlastní smrt: „Dej, Pane, každému smrt vlastní již, / skon, jenž by kotvil v žití úkonech, / v čem kdo měl lásku, smysl svůj i tíž. // Neb jenom slupka, jenom list jsme my. / Ta velká smrt, která se v každém tmí, / toť plod, kol něhož krouží všeho běh“ (*Knih hodinek*, s. 133). Řeč o „vlastní smrti“ poukazuje na úkol každého člověka, zaujmout vůči smrti a své vlastní konečnosti správný postoj. Smrt je fenoménem, který sice život ohrožuje, ale zároveň je mu výzvou a propůjčuje mu váhu a krásu. Řečeno slovy Heideggera: „Avšak pobytově [*Daseinsmäßig*] jest smrt jen v existenciálním *bytí k smrti*“ (*Bytí a čas*, s. 264). V básnicko-fenomenologickém líčení života je Rilkeovo dílo velmi blízké heideggerovské fenomenologii faktického života ve své autentičnosti a neautentičnosti. <sup>41</sup> U obou autorů je navíc patrný vliv Augustinova existenciálního myšlení v jeho *Vyznáních*.

Jak v *Knize hodinek* tak i v *Elegiích z Duína* (21. 1. 1912 – 26. 2. 1922) je neúnavně kladena augustinovskými laděná otázka, zda se Bůh stará o běh světa a zda je mu osud člověka lhostejný. Uprostřed vzníkání a zanikání se naděje člověka upíná k trvalému bytí, ve kterém člověk může setrvat a obstát i tváří tvář smrti a nekonečnému Bohu.

Jsi ty snad vše, – já jeden, výše  
jenž vzpíná se i vzdává zas?  
Nejsem to všeobecné spíše,  
nejsem já vším, když pláče tíše,  
ty Jeden, jenž můj slyší hlas?  
Slyšíš snad mimo mne co víc?  
Jsou ještě hlasy kromě mého?“ (*Knih hodinek*, s. 81n.)

---

<sup>40</sup> RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 12.

<sup>41</sup> Srov. k tomu blíže § 51 až § 53 v *Bytí a čas*.

„Kdo, kdybych křičel, kdo by mě zaslechl / z andělských kůrů?  
A kdyby přece, kdyby mě / jeden a zprudka přitiskl k srdci: zašel bych  
/ jeho silnějším bytím“ (Gruša, s. 7).

„Zachutná po nás alespoň vesmír, / ve kterém tajem? Anebo an-  
dělé, / zachytí aspoň to, co jim patřilo, celou svou kdysi / vydanou  
zář, v které je možná jakoby mýlkou / přítomen kousek našeho bytí?“  
(Gruša, s. 12).

Již v *Nových básních*, které spadají do střední fáze Rilkova díla, v básni *L'Ange du Méridien. Chartres*, která vznikla v roce 1906 (tedy 6 let před první *Elegií*) se báseň v obdobném duchu ptá po vztahu lidského života v čase k „plnosti času“, k dovršenému času anděla.<sup>42</sup> Za tímto tázajícím se voláním se skrývá obava o bytí konečného vzhledem k Nekonečnému; tato obava tvoří jakési basso continuo Rilkova díla. V tomto smyslu musí být otázky, které básnické Já klade Bohu či postavě anděla (který začíná zastupovat postavu Boha),<sup>43</sup> chápány nejen jako otázky čistě rétorické, nýbrž ve své plné existenciální tíze. Jedná se o opravdový, z hluboce pocítované tísně konečnosti vyvstávající nářek, který je směřován směrem k mocnějšímu bytí Boha či anděla, bez ohledu na to, že tyto nářky odeznívají bez jednoznačné odpovědi. I když se postava anděla, v *Elegiích z Duina* ještě určující, v *Sonetech Orfeovi* (2.–23. \_\_. 1922) vytrácí a vztah k transcendenci je zobrazován spíše v odnětí a v nevyslovitelnosti, nemizí však tento vztah úplně. V XIII. sonetu (Renč, s. 53) druhé části stojí následující verše:

Znej všechno loučení, než jeho tíže tě zpríma  
stihne jak zima, jež jde mimo nás.  
Neb ze všech zim jest jedna tak bez konce zima,  
že přezimovavši, tvé srdce už vytrvá pro všechny čas.  
Mrtev buď v Eurydice –, zpěvněji stoupej, vždy vyšší,  
stoupej, víc chvále, nazpět v ryzí ten vztah.

<sup>42</sup> Zde se anděl jeví jako bytost člověku přívětivá, v *Elegiích z Duina* je jedná již o bytost skoro jenom přemocnou. „A každý anděl je hrozný“ (Gruša, s. 7). Srov. k tomu STEINER, Jacob. Gott und Engel bei Rilke. In BÖHME, Wolfgang (ed.). *Von Dostojewskij bis Grass. Schriftsteller vor der Gottesfrage*. Karlsruhe: Ev. Akad. Baden, 1986, s. 67.

<sup>43</sup> Viz GUARDINI, Romano. *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*. 3. vydání. München: Kösel, 1977, s. 29: „Lze s poměrně velkou přesností říci, že na místo Boha jako cíl bezprostředního náboženského oslovení vstupuje anděl.“



[...]

Buď – a znej při tom nebytí podmínku věčnou,  
rozkyvu vnitřního základnu nekonečnou,  
abys jej jedinkrát naplno dokonat už.

I když je lidskou existenci možno vést pouze „jedenkrát“, vyjadřuje báseň naději, že i smrt je nakonec zachycena a nesena „nekonečným základem“, že ten „ryzí vztah“ přetrvá i ve smrti. Vzhledem k blížící se smrti milovaného člověka píše Rilke v dopise Nanny Wunderly-Volkartové z 30. 1. 1920, předjímaje tak verše XIII. sonetu ze *Sonetů Orfeovi*: „Ale je zde měřítko, větší měřítko naší tak pamětihodné příslušnosti, [...] že už neupíráme náš zrak na okamžik, ach tak prchlivý!, nýbrž na celek [...] na spojení v Bohu, které je největší svobodou člověka k člověku“ (KA II, s. 754).

#### 4. Náboženství jako „pravztah“ člověka

V průběhu svého života a svého díla dochází Rilke k chápání náboženství jako „pravztahu“ člověka: „Jsi věci soujem hluboký, jenž těm, kdož hledí vně, / poslední slovo bytnosti své zamlčuje / a vždy se jiným ukazuje: / lodi jak břeh, jak loď zas pevnině“ (*Kniha hodinek*, s. 106). Dimenze Nekonečna člověka předchází a zároveň ho nekonečně převyšuje. Do tohoto chápání zahrnuje Rilke i sama sebe, jak vyplývá z jednoho dopisu, ve kterém vyjadřuje přesvědčení, že jeho bytí „je skrze jeho vlastní těžké a blažené tajemství nevyčerpatelně spojeno se všemi tajemstvími světa, ba se samotným Bohem a s krze toto spojení tajně a velkoryse udržováno“ (dopis Magdě von Hattinbergové z 21. 2. 1914; KA II, s. 635). Rilkovo chápání náboženství je velmi pěkně demonstrováno v dopise z roku 1906, zaslané Spolku ke školní reformě v Brémách, ve kterém Rilke – jako reakci na průzkum tohoto spolku – podporuje vyškrtnutí náboženství jako školního předmětu. Pozoruhodné a překvapující na básníkově argumentaci je skutečnost, že neargumentuje z ateistické pozice, ale z čistě náboženských motivů. Rilke chápe náboženství jako základní dimenzi lidského života, která k životu neodlučitelně patří a která se nedá odstranit. V *Zápiskách Malta* je tato nevyhnutelnost otázky po Bohu a vztahu k němu jasně vyslovena: „My už si netroufáme začít hned s Bohem. Tušíme, že je pro nás příliš těžký, takže jej musíme odložit, abychom zvolna mohli konat zdlouhavou práci, která nás od

něho dělí.“<sup>44</sup> Bůh představuje mocnost, která člověka převyšuje, hluboce se ho týká a v jistém smyslu ho až přepadává: „jaká domýšlivost spočívá v tom, když si někdo myslí, že se náboženství *dá* potlačit? Kdo z nás pochybuje o tom, že tam, kde je jí zabarikádováno jedno místo, najde tisíc jiných přístupových cest, že nás bude obtěžovat, napadat nás zvláště tam, kde bychom to nejméně čekali? A není toto právě ten způsob, jak náboženství přichází k lidem: od přepadení do přepadení? Přišlo někdy jinak do života, než v podobě nečekaného, nevyslovitelného, bezelstného?“ V náboženství si razí cestu zkušenost Absolutna. Tváří tvář Absolutnu nezbyvá všem lidem nic jiného, než zaujmout roli žáka a příjemce: „Neboť před Věčným a Nevyslovitelným již nikdo není vědoucím a dávajícím, nýbrž obě části [jak žák tak učitel] jsou – tam kde se jedná o Největší – pokornými příjemci, to je jejich životní společná úloha a jejich společná práce.“ (KA IV, s. 586) Řečeno s křesťanskou tradicí, každý člověk jako *homo religiosus* je a zůstane pouze *discipulus veritatis*, ne její mistr a pán. V *Dopisech mladému básníkovi* je jasně řečeno, že pravou víru nelze ztratit jako „malý kamínek“. Kdo se domnívá, že spolu se svým dětstvím ztratil i svou víru v Boha, ten ji nikdy neměl. Vztahu k Bohu, ve kterém vždy již stojíme a nacházíme se, se ale člověk musí učit, musí si ho vydobýt: „Proč nemyslíte, že on je Přicházející, který je tu od věčnosti, Budoucí, konečný plod stromu, jehož listy jsme my? [...] Což nevidíte, jak vše, co se děje, je stále opět začátkem a nemohl by to být *jeho* začátek, když přece začínání samo so sobě je vždy tak krásné? [...] Zda nemusí být Posledním, aby obsáhl vše v sebe [...]. Jako včely snášejí med, tak přinášíme to nejsladší ze všeho a budujeme Ho. Začínáme dokonce nepatrným, neznatelným [...] prací a odpočinkem po ní [...], vším, co sami, bez účastníků a stoupenců konáme, počínáme jej, kterého nedožijeme, právě tak jako nás nemohli dožít naši předkové.“<sup>45</sup> I když to zní paradoxně, člověk si to, co již vlastní, musí vědomě osvojit.

## 5. Závěr

Básnické dílo Rilko zpřítomňuje hledání Boha jako málokteré básnické dílo moderny. Jeho dílo je prosyceno původním a živým ztvárněním vztahu k Nekonečnu, které se od určitých forem zbožnos-

<sup>44</sup> RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 125.

<sup>45</sup> Na některých místech jsem Holanův překlad minimálně upravil. RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 41n.

ti a určitých zažitých tradičně náboženských obrazů musí osvobodit, aby mohlo dojít k prameni pravého a bezprostředního vztahu k Bohu. Vzhledem ke křesťanské tradici – která stála v centru našich úvah – lze snad souhrnně s Karl-Josefem Kuschelem konstatovat, že se Rilke jako možná žádný jiný spisovatel 20. století nacházel ve vysoce ambivalentním vztahu ke křesťanství, které odmítal a zároveň z něho neustále žil a čerpal.<sup>46</sup> Přes všechnu sobě atestovanou „skoro rabiátskou protikřesťanskost“,<sup>47</sup> těží Rilke ve svém díle z křesťanské a vůbec náboženské tradice. Křesťanská tradice otevírá Rilkovi oči pro nosné estetické momenty náboženství a otevírá mu prostor pro hlubinné uchopení světa v imaginačním prostoru. U křesťanství v básnickově podání se však nejedná o světonázor církve, ale o postoj k životu a ke světu. Religiozita znamená hlubinné otevření se tajemství života a světa vůbec, ve kterém mohou zůstat věci ve svém vlastním bytí. Jen v tomto smyslu budeme sami těmito věcmi uchopeni a pouze tehdy jsme schopni tyto viditelné věci proměnit v neviditelné. S tímto postojem souvisí i Rilkův zásadní důraz na *vlastní* živou zkušenost, která vše pouze převzaté, vnitřně neosvojené musí odložit. Otázky, které si člověk neumí poctivě zodpovědět či ještě není schopen přijmout odpověď, je nutno udržet ve stavu otevřenosti. Rilkovo dílo se nesnaží eliminovat podstatu světa, snaží se ji podržet ve své konečnosti a právě v této konečnosti ji brát vážně. Pouze to, co je pomíjivé, co může člověk ztratit, jen to může doopravdy přijmout za své. Bezprostřední vztah k neviditelnému Celku lze uskutečňovat pouze ve „věrnosti zemi“, v nejniternějším vztahu k věcem, přírodě, smrti. Vztah k druhým hraje u Rilke spíše podřadnou roli. Ve vztahu k lidem se ukazuje paralelita ve vztahu k Bohu: tak jako Rilke považuje rozloučení za nejintenzivnější setkání s druhým člověkem, ukazuje se blízkost Boha v jeho díle ve svém „nekonečném odstupu“.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Srov. k tomu KUSCHEL, Karl-Josef. Rainer Marie Rilke und die Metamorphosen des Religiösen. In TYŽ. „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“. *Literarisch-theologische Porträts*. Mainz: Grünewald, 1991, s. 97: „Málokterý spisovatel 20. století byl křesťanství zároveň tak vzdálen a tak blízko; málokterý se tak trpce a sarkasticky distancoval od Krista a církve a zároveň svět církve a postavu Krista tak extenzivně zahrnul do svého díla; málokterý je tak vzdálen ‚náboženství‘ a zároveň je s ním tak silně spjatý jako básník Rainer Maria Rilke (1875–1926).“

<sup>47</sup> Srov. *Briefe* I, s. 413; dopis kněžně Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe z 17. 12. 1912.

<sup>48</sup> Parafrázuji tak nadpis rozhovoru s germanistou Rio Preisnerem v *Když myslím na Evropu II*. Praha: Torst, 2004, s. 909. Srov. k tomu *Zápisky Malta*: „Ale zatímco toužil být konečně milován tak mistrnou láskou, pochopil jeho cit, uvyklý dálkám, svrchovanou odlehlost Boha.“ RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 169n.

**ABSTRACT**

JAKUB SIROVÁTKA

**Search for the hidden God in the work of Rainer Maria Rilke**

The article aims at shedding light on the search for God in the work of the German poet Rainer Maria Rilke. Rilke's relentless search for God, who appears to be concealed (and obscured), threads through his entire work as a basso continuo and could be summed up into the motto of "searching for an immediate relationship". The Christian tradition, to which Rilke has a highly ambivalent attitude, plays a crucial part in the relationship to God. The article considers the poet's strong alignment to the relationship to everything terrestrial as an attempt to involve everything in the broader complex, also in the relationship to infinity.

**Key words**

Rainer Maria Rilke, God, Christian tradition, Infinity