



Fryderyk Nietzsche.

I. OSTATNI UCZEŃ DIONYZOSA. *)

W grzechu, który pokłócił pierwszą parę ludzką z Bogiem, był podstęp, chytrłość i skrytość. Ewa była kuszoną i Ewa kusiła; coś nie męskiego i nie bohaterskiego tkwi w tem, co się rozegrało pod konarami drzewa poznania dobrego i złego; podszept, i wstyd, pokuta i kobiecość.

Lecz za to w mycie o Prometeuszu, kradnącym bogom ogień, jest potężna tragiczna determinacya i potężna świadoma idea. Nie miękki żal, że się posiadało tajemnice poznania, lecz dumna, nieugięta buta i rokosz tytaniczny. Tam było pełzanie, tu szczyt Kaukazu i sęp Zeusowy, rozdzierający wnętrzości. Tam symbolem wielkiej dla rodu ludzkiego zdobyczy — zmysłowe jabłko, tu — ogień, żywioł, dech siły i dobra.

W bystrem uchwyceniu tej różnicy dwu podań, leżących u podstawy dwu całych światów: żydowsko-chrześcijańskiego i greckiego — spoczywa zaród całej nauki Nietzschego. Cały olbrzymi jego romantyzm helleński, cała nieprzejednana nienawiść antychrysta dla chrześcijańskiej „dekadencji“ i całe uwielbienie dla nadczłowieka, już się w owem przeciwstawieniu zarysowały. Jest ono bodaj że kwintesencją całej owej znakomitej lecz zarazem nie dość przystępnie wyłożonej charakterystyki ducha greckiego, która nosi tytuł: Narodziny tragedyi.

A wtedy okaże się, że Nietzsche swoją ideę nadczłowieka wysnuł nie z bujnych i rozrostłych natur odrodzenia włoskiego i dawnej Polski, choć ją czcił i za jej odrośl się uważał, lecz z poezyi i filozofii greckiej. One to były jego mistrzami, one pierwszym już jego pracom klasyka filologa zaszczypiły uwielbienie dla przemożnych i wielmożnych dusz greckich. Więc nie z Zaratursty należy brać mate-

*) Dalaze ogniwa koncepcyi Neoprometeiści.

rywały dla odbudowania posągu Nietzschego, lecz z niemniej pięknej, choć stylowo inaczej traktowanej Filozofii w tragicznym okresie Grecyli i z Narodzin tragedyi. Zaratustra to forma późniejsza nauki o nadczłowieku, to już ostateczny zakon walki „boskiego człowieka“ z rdzą społeczną, to już zastosowana do dni dzisiejszych księga prorocstwa. Ale pierwszy spiz, z którego Nietzsche odlewa swoich bohaterów, znajdujemy w owych dziełach prawie młodzieńczych jeszcze. Nie ma też potrzeby wciągać w grę Darwina i teorii rozwoju, ażeby mózdz wytłomaczyć sobie przyjscie nowej wielkiej rasy nadludzi. Nietzsche wierzy raczej, że z walki o byt zwycięzcami wychodzą nie doskonalsi, lecz słabsi, oni bowiem mają więcej ducha, czyli według niego „cierpliwość, udanie, przebiegłość, siłę panowania nad sobą“. Woli on więc i wierzy raczej w „Anty-Darwina“. Cały plan rozbicia dawnych „tablic wartości“ i przeszacowania wszystkiego, co się dziś uważa za święte (Umweathung aller Werthe) jest już dojrzały myślowo, tylko nie skryształizowany stylowo — w pracach nad Grecyą. Nietzsche już z sobą na świat przyniósł brązowy swój światopogląd; z konsekwencją i stałością popędu wrodzonego tłumaczy sobie filozofów i tragiczków greckich całkiem po swojemu, zawsze mierząc ich skalą radosno-tragicznej rozlewności boga Dionyzosa.

Tę miarę wytrzymuje tylko filozofia przed Sokratesem; i oto już tutaj odwrócone zostały wartości, dotąd bowiem filozofia nim się najwięcej szczyciła i od niego rozpoczęła nową erę. Dla Nietzschego jest to era upadku mocy. Przedtem była ona — była w Thalesie i wszystkich t. zw. hylozoistach greckich, którzy wywodząc świat z żywiołów, sami z siłą żywiołową tworzyli i narzucali swoje prawdy lekką przemocą nadludzi. Nie wykazując się drobnymi wywodami, bez dyalektyki, niby wyrocnie, głosili swą mądrość i naród ich słuchał. Oni też stworzyli pierwszy wielki tragizm, bo gdy tylko objęli jednym pojęciem wszechświat cały — stanęli na kraju bezmiarów, nieskończoności. Zwłaszcza, skoro w osobach Eleatów widzieli we świecie raczej złudzenie, fantom, niż bezsprzeczną rzeczywistość — przeszła przez nich ponura rysa tragizmu. Jego szczytem był Herakleitos, ten, co źródło i istotę rzeczy widział w ogniu, w płomieniu. Dla niego byty rozprysły się w przebiegi, w proces, stawanie się; świat przestał być wielością egzystencji, lecz stał się raczej jednością ciągłego płynienia, ciągłej fantasmagoryi. Rzeczywistość zamieniła się w igraszkę bogów, a człowiek okazał się w tę igraszkę wciągniętym. Chodząc po krawędzi tej przepastnej prawdy, Heraklit miał więc najwyższe poczucie sprzeczności między tem, co się wydaje, a tem co

jest. Ten cud bytu przedstawiał ludziom w rozmyślnie, według Nietzschego, mrocznych zdaniach, ażeby nie podkładali pod nie płytkich swych pojęć, lecz żeby mieli dla nich jakoby strach religijny i mistyczną cześć. Wielki samotnik, nadczłowiek, Heraklit najlepiej ze wszystkich odczuł samotność świata, jego grozę bezmowną, ukryty w nim pożar wiekuisty — i zarazem zachował boską, szczęśliwą pogodę mędrca, bawiącego się grozą.

Tragizmowi w filozofii odpowiada tragizm w dramacie. Póki działał Eschylos i Sofokles, na scenie huczały potężne namiętności i straszliwe losy. Z wysokości fatum akcja spadała jak lawina górską i druzgotała bohaterów. Był to pierwiastek „dionyzyjski“ poezyi, prąd idący jakoby ze środka ziemi, wezbranie sił posepnych zarazem i twórczych, których wyrazem były dytyramby śpiewane przez chóry. Ten potężny instynkt życiowy był niejako nadmiarem namiętności i mocy, igrał ze śmiercią, bowiem był od niej wyższy, bo się jej nie bał, bo stapał po trupach. Myli się Arystoteles, gdy mniema, że śmierć wielkich bohaterów tragedyi jest konieczną ulgą dla spiętrzonego i schłostanego uczucia widza — nie, wedle Nietzschego, jest ta śmierć potrzebą igrającego otchłaniami życia. Jest to orgiazm, „tryumf życia nad śmiercią i zmiennością“. Tam w dole giną powaleni przez fatalność, a na górze stoi wiekuiste, ocalałe, nie truchlejące przed żadnym widokiem życie. Natomiast pierwiastek bardziej plastyczny w poezyi, mianowicie sny, wizye, kształty idą z boga Apollina.

Wezbrane w ten sposób uczucie przelewa się w formę tańca i rytmu, a więc muzyki, — i oto pierwiastek dionyzyjski jest zarazem duchem muzyki, utajonem źródłem melodyi i harmonii, i z niego tedy właściwie wziął się dramat. W nim jest ubóstwienie życia, jako dalszy ciąg orgii; orgiazmy przeto nie były bynajmniej dzikiemi wybrykami i rozpasaniem, lecz świętem rodzenia i płodzenia. „Symbol płciowy był sam w sobie dla greków symbolem czcigodnym, stanowi najistotniejszą część pobożności starożytnej.“ (Patrz rozprawę: Co z a w d z i e c z a m starożytnym).

Jakież tedy dziwny pierścień wiąże się pojęć: ukryte siły przyrody czy nadprzyrody, święte tajnie — szal — namiętność — miłość — upojenie — taniec — muzyka — dramat — tragizm. Wszystkie ogniwa są ściśle, organicznie z sobą związane. A jeśli nas dziwią, to tem, że nikt ich jeszcze w taki ogromny cykl nie łączył.

Samo przez się bije w oczy podobieństwo dwu szeregów pojęć. Dwojca: Dionyzos i Apollo, gwałtownie przypomina dwojce u Heraklita: wiekuistość ogniowego procesu świata i — zmienność, znikomość tak

zwanych istnień. Tu i tam jawny dualizm: żar istoty, wnętrza, i — chłodniejsza, lustrzana migotliwość powierzchni. Albo: metafizyczna, nadzmysłowa głębia, ziejąca szaleń, mocą, pasją, energią rozrodczą — a z drugiej strony — widome, spokojne kształty.

Z tej analogii Nietzsche nie koniecznie zdaje sobie sprawę, ale dla nas jest ona niezmiernie cenna, bo świetnie charakteryzuje zasadniczą skłonność jego umysłu.

Z tej analogii płynie też inna. Podobnie, jak Sokrates zgubił filozofię grecką, wprowadzając poplątaną i złożoną psychikę wahającej się jednostki na miejsce wyroczonej jednolitości, tak i dramat powiódł do upadku Eurypides — przez swój psychologizm i realizm.

Pojęcie „dekadencji“ greckiej, choć tak się dziwnie zestrza z całą istotą Nietzschego, nie jego jest wyłącznie odkryciem. Czynili je już inni, a przedewszystkiem sama Grecja przez dzieła Arystofanesa. Wielki satyryk, którego komedye teraz właśnie na nowo zdobywają sobie świat — doskonale czuł, że nauka Sokratesa rozkłada potężną psychę jego ojczyzny, rozmiękcza ją, zanadto duchem obarcza i władczego impetu pozbawia. I zdaje się też, że tragiczna sprawa i zgon wielkiego filozofa były nietylko dziełem intryg ale i rozpaczliwego zdenerowania się ramię o ramię dwóch pokoleń, z których jedno wprost bało się nowego, etycznego porządku rzeczy. Zwiastujący je Sokrates, który dla nas jest siłą, siłą moralną przedewszystkiem i poniekąd był nią w pojęciu późniejszych greków — dla ludzi formacyi Peryklesowej był niebezpieczeństwem narodowem, a dla Nietzschego jest genialnym plebejuszem, geniuszem-zbrodniarzem, wiodącym Helladę na bezdroża, demonem uwodzicielem.

I w filozofii nowoczesnej Nietzsche znalazł potwierdzenie swego tragicznego na świat poglądu.

Artur Schopenhauer oczarował go. „Wola powszechna“, jako zasadniczy instykt wszechstworzenia, wola jako sprężyna bytu czyniła na nim wrażenie czegoś tęższego jeszcze nad Heraklitowy ogień. Wola dogadzała jego naturze twórczej, wiecznie się przemagającej, napiętemu i wyteżonemu umysłowi, piewcy życia i żywotności. Moznaby powiedzieć, że Nietzsche jako wcielenie pięknej i nadczłowieczej woli, którą symbolizuje porównaniem do napiętej cięciwy łuku — był idealnym wytworem ducha Schopenhauerowskiego, tak jak był nim również potężny twórca bogów śpiewających — mocatny Ryszard Wagner. Lecz tę wolę powszechną Nietzsche prędko oczyścił z jej złych zamiarów i właściwości; pesymistyczną teorię o tym najgorszym ze

światów przewartościował w twórczy tragizm, wolę życia i siły, trwałszych nad śmierć, wyższych nad niedolę.

Zresztą prawdziwym sprawcą zwątpienia i nowoczesnego upadku na duchu jest dla Nietzschego raczej Kant, którego wprost nienawidzi za jego cofanie się od śmiałych wniosków ateuszowych, ku „filozofii tylnych drzwi“, za jego „krew teologów“. Na nim, jak i na wielkim niemieckim poecie Kleiście, niewiara Kanta w możliwość poznania „rzeczy samej w sobie“, czyniła wrażenie ciosu, zapadania się gruntu pod nogami. Zaś Schopenhauer przez swój prężny wszechmotor woli napełniał mu wszystko treścią i dążeniem.

Ponieważ zaś u autora Świata jako woli i przedstawienia świat widomy jest znowuż tylko fantasmagoryą naszych wyobrażeń, bo istotą jest tylko wola — więc znana już nam dwójca pojęć jeszcze raz w Nietzschem i to może tym razem najdonośniej zagrała. Wola absolutna, choć tak mało helleniska, w gruncie rzeczy była dla Nietzschego tem samem pra-źródłem mocy i szaleń rozrodczego, które kazały grekom tańczyć i grać na wielkich świętach dionizyjskich. Zwłaszcza, że nikt inny nie odczuwał tak jak Schopenhauer nadzmysłowego i absolutnego znaczenia muzyki i nikt inny tak nie rozumiał, że przez nią przemawia nie konkretność zjawisk, lecz ukryta wola wszechbytu.

I. NADCZŁOWIEK A CHRZEŚCIJAŃSTWO.

Tak więc światopogląd swój Nietzsche oparł nie tylko na filozofii i misteryach greckich, lecz i na filozofii najnowszej. Wszystko utwierdziło go w idei tragiczno-dionizyjskiej i nią objął dwa bieguny historii. Zarazem ogarnął nią całą dziedzinę spraw duchowych a przedewszystkiem estetycznych. Jestto może jedyny w dziejach myśli przykład, ażeby pisarz w jednym typie, w postulacie tragiczno-dionizyjskim, zawarł całkowity systemat pojęć o pochodzie w przyszłość — świata i życia.

Z tego typu wypływało oczywiście potępienie chrystyanizmu. Dla Nietzschego świat nie powstał z idei ani z ducha, lecz jest raczej, w myśl pierwotnego hylozoizmu greckiego, ideo-twórczą i duchorodną substancją bardziej zwierzęcego, cielesnego rodzaju. Wszelka tedy religia, podająca ciało za twór dyabelski, jest zamachem na życie, słońce i człowieka. Zryma się on na wszelkie ubóstwanie śmierci, choroby, kalectwa, nędzy, niedoli i na wszelką moralność, która pod niebiosą wynosi ból i cierpienie, — zaczęło się to właśnie w chrześcijaństwie.

Dla Nietzschego są dwa morały: Jeden sprzyjający życiu, sile, twórczeniu, zdobywaniu i zwycięstwu, żyźności i szczęściu, drugi, wielbiący

uległość i pokorę, miłosierdzie i równość. Pierwszy jest kanonem ludów mocnych, natur władczych, pańskich — drugi wytworzył się wśród niewolników, a głównie wśród żydów i chrześcijan, jęczących w jarzmie rzymskim. Oni to wielkim, przebiegłym pomysłem, z niedoli w lochach uczynili wniebowzięcie, z ciemnicy katakumb światłość zbawienia, z poniewierki swej złotą glorię świętych i bohaterów. Oni straszliwym tym, przemądrym — wedle Nietzschego — podstępem odwrócili zupełnie wartości dawniejsze, z nędzy uczynili wspaniałość, a z bogactwa, bujności i siły — grzech, zbrodnię, coś godnego potępienia. I odtąd żyjemy — twierdzi — w kajdanach etyki plebejskiej, więziennej, odpychani od wrót mocy i szczęśliwości, — ofiary przeczułonej moralnej wrażliwości, czyli t. zw. *ressentiment*, uginając się pod jukami obowiązku, głosów sumienia, dogmatów itp.

Z tego upadku i zwyrodnienia, który troskliwie pielęgnuje katów i charłactwo i podtrzymuje dekadencję — dźwignąć by mogło ludzkość tylko ponowne odwrócenie wszelkich wartości.

I oto Nietzsche występuje z olbrzymim arsenałem ironii i dowcipu, polotu i wiedzy, przeciw dzisiejszemu ustrojowi moralnemu. Nie uznając bynajmniej takiej moralności, moralności jeńców, helotów — głosi jawnie niemoralność. Taką odrazą pała dla dzisiejszego systematu moralnych cnót, że woli być poganinem, i pełen gryzącego dowcipu bezlitośnie zdzierza łatwiej z powszechnej obłudy, królującej z Bożej łaski. Nazywa świat zakłamanym i ze szczególną pasją depce dawne tablice; przywraca cześć wyrzutom społecznym, uważając, że zbrodnia nie w nich jest, lecz w społeczeństwie. Jest tu pod wpływem Dostojewskiego i zupełnie godzi się na jego wyolbrzymianie tragicznych kryminalnych osobników do miary wypaczonych nadludzi. Jak może, zohydza deprawującą robotę publicznej moralności. Objaśnia też pragmatycznie wiele tworów oderwanych, według naszych pojęć czysto duchowych, i pokazuje, że korzenie ich są — erotyczne, n. p. filozofii sokratycznej. Moralność uważa za wyraz stadowości i ceni tylko te postęпки, które płyną z wolnej, nieprzymuszonej woli, nie zaś z nakazu, obawy, oczekiwania, dresury. Prawdziwa moralność musi być według niego antireligijna, bo inaczej jest tylko uległością, serwilizmem lub tchórzostwem.

Jedyna prawdziwa moralność, to wola mocy (*Wille zur Macht*), wewnętrzny, dynamiczny rozrost człowieka. W takiej mocy są wszelkie rękojmie owocności, potęgi indywidualnej i społecznej. Taką moc będą mieli przyszli ludzie; typ ich to „płowowłosa bestya“ (*Blonde Bestie*), żywy, wielmożny okaz o podłożu zwierzęcem. Takie tegie

gatunki już były i w czasach chrześcijaństwa, lecz obłęd religijny lub demokratyczny je obniżył, raz w postaci reformacji, która zniszczyła renesans, a drugi raz jako rewolucya francuska, która dionyzyjskość francuską utopiła we krwi.

Wszystkie bożyszczka dzisiejszej oświaty Nietzsche obala. W ich „zmierrchu“ świszczce przez powietrze to znów chichoce jego młot — bowiem nazywa swoje nieustraszone ciosy nagiej prawdy „filozofującym młotem“. Istotnie są to uderzenia chybkie, błyskawiczne, ale niesłychanie tegie i sprawne. Zda się, że i w nich igraszka i płas dionyzyjski. Czasami udaje uczonego i akademickiego badacza. Np. w *Genealogii moralności* wykazuje pierwotne znaczenie pojęć: nikczemny, podły, nędzny (czyli źle urodzony) i wyczytuje z nich ślady etyki panów, przerobionej teraz na etykę niewolników.

Lecz rychło odsadza się „po za zło i dobro“ i znowu demaskuje. Trzeba podziwiać bystrość i przenikliwość psychologiczną — mówi o sobie często z pewną ironią skromności: my psychologowie, — z jaką odsłania w wielu ruchach społecznych popędy niskie, zawiść, zemstę, i wogóle jego pyszną, dumną postawę wobec wszelkiej nienawiści głuchej, tajonej, wszelkich uczuć nizinnych — i odwrotnie — jego czarowną promiennność stylu wobec czynów i uczuć jawnych i jasnych, brutalnych ale wspaniałych, zdobywczych ale mężnych i męskich.

Nietzsche wie, że podjął się zważyć świat chrześcijański, więc zamienia młot na ostry miecz. I miecz jest mu za ciężki, więc go przekuwa na klingę damasceńską, lekką, zwinną.

Pod wpływem swej idei płasającego bóstwa, — „lekkie stopy są pierwszą oznaką boga“, — stopniowo wykrywała swój styl, czyni go zwięzłym, prostym i lekkim. Tańczy słowami, wspaniale i z gracyą kunsztmistrza zongluje pojęciami. Wzorem mu są styliści francuscy, jak Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, jak pisarze rzymscy — ale pozostaje oryginalnym. Czuje się w nim wielkie idee muzyczne i wielkie nowe słowa Wagnera, dumną i boską prostotę i kryształowość Beethovena, błękitną krew Byrona i promienisty dowcip Heinego — ale nad wszystkim się unosi dionyzyjski orgiasta, smak najprzedniejszy i bezlitosne tępienie śmieszności lub połowiczności, doktrynerstwa. Wszelkiej ukrytej „obskurności“, którą wielka sława opancerza nietykalnie — parska w twarz, pod kaptur, śmiechem. W dwóch słowach daje wizerunek i karykaturę, święcie prawdziwą.

Nie lubi Renana za jego niemęskość, niestanowczość bądź plebeizmu bądź arystokratyzmu. George Sand to dojna krowa o pięknym stylu. Carlyle — pesymizm jako zgaga złego żołądka. Michelet —

natchnienie, rozbiierające się do koszuli. Wiktor Hugo: latarnia na morzu bredni. Schiller: moralny „Trompeter von Säckingen“. Dante: hyena tworząca w grobach. (Jest tu przedziwnie uchwycony drapieżny, gorzki profil Dantego ożywiającego się w piekle, a nudnego w niebie). Kant czyli *cant* myślny (obłuda intelektu). Zola: czyli „co za rozkosz śmierdzić!“ i t. d.

Dla tego to czytanie Nietzschego, zwłaszcza tych pism prozą, w których na wszystkie strony obala i smaga bożyszysza dzisiejsze — daje samo przez się zwolennikom czy przeciwnikom rozkosz istnego upojenia. We wszystkich słowach i zdaniach krążą soki życia i światła. Wszystko z innego, lepszego, przedświtowego kraju. Ideę przeczacowania wartości tak ma w swej krwi, manii, w naturze niemal fizycznej, że zapala i zachęca łatwością świetnych spostrzeżeń, bezlikiem odkryć, wielkim majestatem dążenia do prawdy, a zarazem ujmującą prostotą rozmowy z czytelnikiem we cztery oczy — do tworzenia, do odwagi, słońca i życia.

Lecz Nietzsche tak sonduje siebie samego i tak rozumie wszystkie najtajniejsze procesy tworzenia i postępów ludzi, tak się umie przewcilać w jednostki i całe kultury, że koniec końców posiadał sam tę zawrotną nadduchowość, to przeduchowanie, które spychał w dół jako dekadencję. Wszystko, co ciekawe, uderzające, genialne, nurtuje go bezustannie; że ceni geniusz, więc nie umie, mimo niechęci moralnej — zmniejszyć tego, co wielkie, podobnie jak nie potrafiłby brać uroczyscie tego, co małe. Skutkiem tego jego antypaty, jego „niemożliwi“ — Sokrates, Kant, Spinoza — wychodzą z pod jego analizy i pomimo szyderstw, ostatecznie jako ogromy. Czasami wydaje się, jakoby wprost z walentodyczną myślą wtajemniczał się w nich, żył z nimi, czuł z nimi, ażeby potem zburzyć — tak jasnovidząco ich przenika. To samo w stosunku do całych narodów i epok. Żydów i pierwszych chrześcijan stokroć sławi za złowrogi wprawdzie, lecz ponad miarę wielki, globalny pomysł ubóstwienia nędzy. — Jest do ostatniego gruntu wyzbyty z zawiści, małości. Nie zaperza się i nie zakrywa nic tendencyjnie; zawsze to jakiś hetmański, achillesowy ton pół-boga. Lubi kołować, wracać od czasu do czasu do tego samego tematu. Jak rajski ptak, wraca do swoich kwitnących drzew, za każdym razem inaczej potrząśnie lub zakołysze.

Oczywiście nie wytrzymał umysł tego ciągłego myślowego i twórczego naporu i przypływu. Półbóg oszalał wśród obcości świata, pod strasznym dźwiękiem nowych swych tablic. Rozbił się, jak rozbił lud tokański w dobie Savonaroli wykopywane posągi faunów, które miał

za dyabły. Toż i on był takim brązowym czy złotym Dionyzosem, który się przechował w ziemi ruin, a potem ożył, ażeby być zdruzgotanym. Marzył wiecznie o wielkiem południu świata — a znalazł wiekiasty mrok obłędu.

I nie wytrzymał też system. Kto się tak wszczepił, wgrzył w nowoczesnego ducha, ten już jednolitym Heraklitem być nie może. Darremne chwalby dla Cezarów Borgia i Napoleonów! Materyalizm i barbarzyńskość odpadały od Nietzschego, jak obce, nie dające się zamalgamować ciało. Nadczłowiek upajał się, ale już duchem więcej niż winem. Winogradowe wieńce zamieniały się na cierniowe. Hellenizm krystalizował się w jakiś imponujący proces upodabniania się chrystyanizmowi, w jego wysokim patosie uczuciowym i idealizmie. Nietzsche strąca Boga, ale nie jako Dionyzos, nie jako Antychryst. Postać Chrystusa hipnotyzuje go i fascynuje. Chce jakoby rywalizować z nim, nie chce go zwalczać dla zwalczenia, lecz dla przeciwstawienia mu siebie, swojego apostołstwa. Na gruzach jego świata chce zbudować swój. Usiłuje wyrzucić siebie w takie same wielkie, proce linie i wryć się w duszę i pamięć ludzkości. Nie wierzy w człowieka Boga, lecz w „boskiego człowieka“ (Gottmensch) — swojego Zaratustrę. Przechodzi też udrękę Golgoty i nazywa siebie — „Ukrzyżowanym“ (w liście do Brandesa).

W ten sposób nosi w łonie swem dwa światy — i nie chcąc wprawia je we współtym harmonijny. Jest innym dla siebie i innym dla nas, widzów i czytelników. Dla siebie jest „Ostatnim uczniem Dionyzosa,“ dla nas twórcą ewangelii mocy, rasy i wielkości. Stworzył żywy ideał „boskiego człowieka“, i ogromną głębinę, którą wypełnił płynnem, rozkołysanem jako morze tworzywem żywej mądrości i czystej sztuki.

Jako kulturalny fenomen, jako tytaniczny zamach na dzieło dwu tysięcy lat, powinien być podziwianym. Jest duszą przytem tak w gruncie swym metafizycznych poczuć i tęsknoł pełną, że nawet przeciwnicy, nie czyniąc oliary z swych ukochań i świętości — jeśli mają umysł naprawdę wrażliwy na nieskończoność — odczują w nim rzeczy z wiecznością zbratane.

CEZARY JELLENTA.

