

topovske, zdaj, ph! brez topov;
in vseč vam je hvala bahata,
če vzdihnem: »O, moja fregata,
ko plula je sredi valov!«

Dieppe, 1828

Prevedeno 2. 12. 1983, Janez Menart



Janko
Kos

Alamut in evropski nihilizem

Raziskovanje posebnega mesta, ki pripada Bartolovemu romanu *Alamut* znotraj območja, za katero je od Nietzscheja naprej v veljavi pojem o evropskem nihilizmu, se lahko s pridom oprè na številne namige, napotke in opozorila, ki jih je bralcem, interpretom ali pa znanstvenim raziskovalcem ponudil avtor sam. Vendar zadeva takšno raziskovanje tudi na mnoge ovire – pa ne samo na te, ki jih

vsebuje besedilo romana, ampak morda še bolj na takšne, ki jih je postavljaj pred bralca s svojimi razlagami pisatelj *Alamuta* in ki so jih za njim utrjevali njegovi komentatorji, kolikor so nekritično sprejemali to ali ono Bartolovo izjavo, ki ne ustreza dejanskemu stanju romana.

Res je že ob izidu *Alamuta* v letu 1938 ponudil javnosti v intervjujih ali člankih vrsto dejstev, mimo katerih ne more nobena analiza. To velja tudi za mnoge podatke, ki jih je o romanu nanizal v tistih poglavjih obsežnega spisa *Mladost pri sv. Ivanu*, objavljenega leta 1955–56, kjer je izrecno spregovoril o nastanku in pomenu svojega najobsežnejšega, po lastni sodbi tudi najpomembnejšega pripovednega besedila; ali pa za nekatere opombe v spremni besedi, ki jo je napisal za drugo, tržaško izdajo svojega romana leta 1958. Končno so za osvetlitev geneze, sestave in pomena *Alamuta* prav tako pomembni pisateljevi zapiski, dnevniki in drugo tovrstno gradivo, od katerega je sicer večina še zmeraj dostopna samo v rokopisni zapuščini, v tisku pa samo dva večja sklopa: *Literarni zapiski* iz let 1930–33, objavljeni v *Dialogih* za leto 1982, in pa *Literarni zapiski 1958–1961*, natisnjeni v isti reviji leta 1983. Večinoma so ta dejstva točna, zato za razumevanje, razlago in vrednotenje *Alamuta* nepogrešljiva.

Toda ob takšnih navedbah je v Bartolovem razlaganju romana najti tudi vrsto drugačnih, ki ne vzdržijo kritike ali pa jih je treba jemati z veliko previdnostjo. Nekaj se jih dá pripisati na rovaš pisateljevemu napačnemu spominu, nekaj njegovi premajhni kritičnosti, nekatere pa tudi okoliščinam, v katerih je moral pred javnostjo braniti, opravičevati in razlagati svoje delo, bodisi zaradi nerazumevanja bralcev ali zaradi zlonamernosti kritikov.

Prav to ga je utegnilo zapeljati v posebno samorazlagalno taktiko, ki ni bila vselej dovolj natančna, včasih pa tudi ne v skladu s prvotnimi intencijami njegovega romana.

Morda je bilo vsega tega še najmanj ob izidu *Alamuta* leta 1938, ko je Bartol v prvih javnih izjavah poskušal delo približati bralcem in kritikom z diskretnimi namigi na svoj resnični namen. Vendar se je že v tem času okoli dela strnilo nekaj okoliščin, ki so utegnile postati usodne za njegovo poznejšo odmevnost. Bartol je leta 1956 v spisu *Mladost pri sv. Ivanu* mimogrede omenil, da je hotel *Alamuta* objaviti leta 1938 s posvetilom »Nekemu diktatorju«, a mu ga je založnik Modre ptice Janez Žagar črtal. In res je v pisateljevi zapuščini ohranjeni tiskarski rokopis opremljen s tem posvetilom, pod njim pa je avtor že tega leta pripisal, da ga je Žagar zavrnil, češ da bi »s tem dajal potuho diktatorjem«. Seveda po toliko letih ni mogoče več ugotoviti, kakšen naj bi bil smisel tega posvetila, Bartol pa ga pozneje ni poskušal razložiti. Toda drži, da se je moral zdeti celo njegovim najbližjim sodelavcem tik pred vojno dvoumen. Brez tega posvetila je bilo seveda *Alamutu* ob izidu skoraj nemogoče očitati, da je nastal iz nekakšne simpatije do sodobnih diktatorjev – do Mussolinija, Hitlerja ali Stalina – zlasti, ker ga je Bartol v članku *Namesto uvoda k Alamutu* pospremil z izjavo, da mu zavestno nikakor ni hotel dati kakega »sodobnejšega pomena«; in res mu nobena od kritik, ki so izšle po izidu, kljub opozarjanju na zvezo z Nietzschejevo filozofijo ni očitala česa podobnega. Vendar je takšen sum obstajal, resda ne v javnosti, pač pa v zasebnih krogih, če naj verjamemo Josipu Vidmarju, ki je v svojem spominskem eseju *Vladimir Bartol* omenil »govorice ob Alamutu, da je v srcu pravzaprav pristaš fašizma«. Vidmarjeva izjava, ki sicer ni podrobneje dokumentirana, se nanaša pač na leta tik pred vojno in zlasti na leto 1941, ko je – kot beremo v omenjenem eseju – Bartola pritegnil k OF. Da ni neverjetna, se potrjuje s tem, da se je čutil Bartol zaradi *Alamuta* dejansko ogrožen, to pa je bil glavni razlog za njegov »preklic« romana. O tem je spregovoril precej nejasno v svoji spremni besedi k *Alamutu* v drugi izdaji leta 1958, kjer mimogrede omenja, da se je »delu odpovedal«, vendar ne navaja, kdaj in kako se je to zgodilo. Iz njegovih *Literarnih zapiskov 1958–1961* smemo sklepati, da se je to zgodilo leta 1945, in sicer v zasebnem pismu Vidmarju; razlog za to odpoved naj bi bil, »ker sem se bal še hujših posledic«. Toda ta korak je obžaloval že leta 1955, ko je začel pisati *Mladost pri sv. Ivanu* in v njem branil tudi *Alamuta*, oziroma leta 1958, ko se je odločil za nov natis romana s posebno spremno besedo.

To je ozadje, pred katerim se je v teh letih lotil nove razlage svojega romana, pa ne samo zato, da bi mu pridobil zasluženovo veljavo v javnosti, ampak prav toliko ali še bolj z namenom, da ga obrani pred obtožbami ideološke, moralne ali že kar politične narave. To je storil na kratko v omenjeni spremni besedi, na široko pa v *Mladosti pri sv. Ivanu*. V ta namen je v spremni besedi *Po dvajsetih letih* uporabil celó preproste podatke o tem, da je imel *Alamut* poseben uspeh med partizani in da so ga brali v zaporih, internacijah in podobno. Težina obrambe pa je bila vendarle na drugačni ravni. Bartolovo razlaganje *Alamuta* se je v spremni besedi omejilo na dve razvidni tezi – najprej, da je roman »veren prikaz« zgodovine, tj. v islamski Perziji okoli leta 1100, in da je hkrati – čeprav se »za pisanja ni zavedal živega toka zgodovine« – »živa prisposoba dobe strašnih diktatorjev«, tj. Hitlerja, Mussolinija in »zagonetnega« Stalina.

Obe tezi je že pred tem podrobno obdelal v *Mladosti pri sv. Ivanu*, kjer pa jima je dodal še tretjo: da roman nima nobene zveze z ničejanstvom, in da je – kolikor se ukvarja z vprašanjem nihilizma, morale in vrednot – zasnovan na izhodiščih, nasprotnih Nietzschejevemu. Prav s to tezo je Bartol nehotе vključil *Alamuta* v problematiko evropskega nihilizma, čeprav seveda z izrecnim namenom, zanikati zvezo med obojima ali jo vsaj razložiti tako, da bi svoje delo zavaroval pred očitki, za katere je v petdesetih letih še zmeraj sodil, da bi mu utegnili tako ali drugače škodovati.

Od treh tez, ki jih je razvijal v svoji razlagi *Alamuta*, sta bili prvi dve že predvojnega datuma, saj ju je nakazal leta 1938 v svojem članku *Namesto uvoda k Alamutu*. Že tu je poudarjal, da je pisal roman po skrbni preučitvi zgodovinskih virov, od teh jih je nekaj v dokaz zgodovinarske zanesljivosti celo navedel; hkrati je opozoril, da so na pisanje seveda vplivali tudi sodobni dogodki, kot so »vstajanje novih državnih tvorb in sistemov, večne vojne, strašni atentati, fanatični propovedniki in njih zaslepljene žrtve«, kar se je dalo že tedaj razumeti kot diskreten namig na sodobne evropske diktature, čeprav ne ravno kot njihovo izrecno obsodbo. Obe tezi – o zgodovinski resničnosti svojega romana in o njegovi zvezi z moderno politiko – je veliko močneje ponovil v *Mladosti pri sv. Ivanu*, zdaj seveda kot obrambo *Alamuta* pred zlonamernimi razlagami; hkrati ju je povezal s tretjo tezo o nezdržljivosti *Alamuta* z Nietzschejevo vizijo evropskega nihilizma, s tezo, ki je dobila v njegovem zagovoru romana seveda središčno mesto, tako da sta ji bili prejšnji dve pravzaprav bolj podlaga in potrdilo. O tej tezi v njegovih predvojnih izjavah o *Alamutu* ni bilo kaj prida sledu, čeprav je večina kritikov – naklonjenih in nasprotnih – videla v romanu predvsem zveze z Nietzschejem, ob tem pa še s Freudom. Zanikanje ničejanstva v *Alamutu* je torej postalo za pisatelja aktualno šele po drugi svetovni vojni, kot del njegove razlagalne strategije, ki naj bi premaknila delo v drugačno, za sodobno javnost čimbolj sprejemljivo luč.

Prav zato, ker sta bili Bartolovi tezi o zgodovinski zanesljivosti romana in o njegovi bolj ali manj očitni aktualnosti najtesneje povezani z ničejansko tematizacijo nihilizma v *Alamutu*, ju je potrebno posebej pretresti, da bi se od tod pokazalo, kakšno je pravzaprav v romanu pisateljevo dejansko stališče do osrednjih vprašanj evropskega nihilizma in kako se *Alamut* vključuje v to problematiko.

Kar zadeva zgodovinske vire, iz katerih je Bartol črpal tisto, čemur lahko rečemo zgodovinska verodostojnost oseb, dogodkov, razmer pa tudi nravi, verovanj in idej, ki sestavljajo poseben literarni svet *Alamuta*, je potrebno ugotoviti, da so nam znani iz Bartolovih pričevanj in zagotovil, deloma objavljenih že ob izidu romana tik pred vojno, dopolnjenih pa predvsem v *Mladosti pri sv. Ivanu*. Gre za dela, ki so jih v 19. stoletju objavili nekateri vodilni nemški, deloma francoski in angleški orientalisti, arabisti in iranisti, med njimi zlasti G. Weil, F. Spiegel, G. T. Flügel, J. F. Michaud, J. Malcolm, morda tudi S. de Sacy, in še delo kakega starejšega avtorja iz razsvetljskega stoletja. Bartol je imel večino teh del zares v rokah; to dokazujejo ohranjeni primerki, v katerih je nekaj malega njegovih obrobnihih znamenj s svinčnikom, še bolj pa seveda vrsta opomb, navedb ali izpiskov v pisateljevih beležnicah iz let 1930 do 1937, shranjenih v njegovi zapuščini. Ta dela govorijo o zgodovinskih dogajanjih, verskih razmerah in politični ureditvi muslimanskih dežel severne Afrike in Bližnjega vzhoda na prelomu iz prvega v drugo tisočletje. V njih ga je zanimalo

seveda predvsem tisto, kar je bilo povezano s snovjo njegovega romana, in skoraj gotovo je ta poglavja natančno preštudiral. Na podlagi tega študija je bil trdno prepričan, da je podoba zgodovinskega sveta, kot jo je z literarnimi sredstvi sestavil v *Alamutu*, ne le literarno prepričljiva, ampak tudi po merilih zgodovinske vede preverljiva, potrjena in s tem »resnična«. Toda to je bilo samó njegovo subjektivno prepričanje. Z današnjega stališča je mogoče trditi, da *Alamut* v strogo zgodovinskem pogledu nikakor ni zanesljiv. To je seveda razumljivo spričo tega, da je za rekonstrukcijo zgodovine v romanu uporabljal zgolj starejša orientalistična dela, izdana med leti 1810 in 1880. Že v teh delih so posamezna zgodovinska dejstva različno ocenjena, pa še med temi različnimi razlagami se je Bartol praviloma odločal za manj kritične, kot je pač ustrezalo njegovi potrebi po sestavi čimbolj sklenjenega, nedvoumnega in nevprašljivega zgodovinskega ogrodja, na katerem naj bi se najlaže potrdila osrednja motivika in z njo poglobitna tema romana. Zato je iz spisov Flügl, Weila, Malcolma ali pa Michauda izbiral predvsem tista dejstva, ki so potrjevala njegovo pisateljsko zamisel, čeprav so jih nekateri avtorji zapisali pogojno ali pa jih je kakšen celó spodbijal. Večina teh zgodovinskih virov sicer ni segla prek zelo preproste pragmatične tradicionalne zgodovine političnih dogodkov, opisov in povzetkov; tako tudi v obravnavi snovi, ki je bila za Bartola poglobitna – gradu Alamuta, Hasana Ibn Sabe, njegovih fedaijev, alamutskih »rajev«, politične organizacije, »asasinov« umorov in še vsega drugega. Prav ta dejstva so starejši zgodovinski viri sporočali negotovo, novejše zgodovinske raziskave, ki jih Bartol seveda še ni mogel uporabiti, pa so jih nasploh zanikale ali vsaj razglasile za negotova. Obstoj Alamuta je seveda nesporen, saj obstajajo še zmeraj razvaline, vendar je za čisto pripovedko razglašena zgodba o »raju«, za zgodovinsko nepotrjeno se je izkazala zveza Hasanovih fedaijev s hašišem, obstaja celo upravičen dvom o tem, ali je res že Hasan Ibn Saba zasnoval posebno organizacijo »morilcev« ali pa so to storili šele njegovi nasledniki. Njegovo sošolstvo ali prijateljstvo z Nizamom al Mulkom in Omarjem Hajamom je bolj ali manj neverjetno; kar pa zadeva Hasana Ibn Sabo, je potrjen njegov pomen za razvoj izmaelitske doktrine, toda ne v smeri nekakšnega ateističnega nihilizma, ampak v mejah stroge teološke misli, asketske moralke in sholastične argumentacije, kot jo je mogoče razbrati iz Hasanovih ohranjenih besedil. Vse to je seveda v nasprotju s podobo, ki jo o svojem junaku, njegovih dejanjih in nazorih postavlja predbralca Bartolov roman. Ta podoba je zgolj literarno imaginarna.

Predvsem pa se oznaka nezgodovinskosti nanaša na Bartolovo obravnavo verskih, političnih, socialnih in moralnih gibanj znotraj islama ali na njegovih robovih, v času med 8. in 12. stoletjem, tj. izmaelitstva v celoti in njegovih posameznih variant; med te je sodilo tudi gibanje Hasanovih »asasinov«, ki je postalo glavna snov *Alamuta*. Predstava, ki jo o tem zgodovinskem svetu ponuja roman, je precej daleč od tistega, čemur se lahko v zgodovinski vedi reče resnica; in to takó zelo, da ni le nepopolna, ampak že kar zgodovinsko napačna. Razlog je pač ta, da jo je pisatelj zgradil na podlagi starejšega evropskega zgodovinopisja, ki se je pri obravnavi izmaelitstva lahko oprlo na zelo pomanjkljive arabske vire, večidel na takšne, ki so bili napisani s stališča ortodoksnega islama. Zato je v njih prevladovala obtožba, da je izmaelitstvo krivoverska ali celo brezbožna, vsekakor pa politično, socialno in moralno škodljiva smer; to je seveda imelo za posledico, da so jo opisovali z običajnimi sredstvi takšnih obtožb,

ki segajo vse do izmišljenih zgodb, ponaredkov in podtikanj. V zagovor Bartolovega nezgodovinskega obravnavanja izmaelitstva je seveda mogoče reči, da se je pravzaprav začelo pravo znanstveno raziskovanje izmaelitškega nauka, gibanja in tradicije šele po letu 1940, se pravi nekako v času, ko je izšel *Alamut*. Tudi te raziskave še zdaleč niso končane, vendar pa izsledki, do katerih so za zdaj prišle, vsekakor potrjujejo mnenje, da je bilo religiozno-moralno, pa tudi politično in socialno ozračje izmaelitstva bistveno drugačno od tega, kar se pod tem imenom pojavlja v literarno-imaginarnem svetu *Alamuta*. Ob tem opozorilo pa seveda ne gre prezreti, da glavni razlog Bartolove odločitve prav za takšno, z današnjega stališča nezgodovinsko podobo izmaelitstva ni tičal v zastarelih zgodovinskih delih, na katera se je oprl, ampak v tem, da je kot pisatelj potreboval prav takšno podobo. S kakšno drugačno, v zgodovinskem pogledu morda ustrežnejšo, najbrž ne bi vedel kaj početi.

S tega stališča se Bartolovo trdno prepričanje, da je v *Alamutu* ustregel najstrožjim merilom zgodovinske resnice in s tem ustvaril zgodovinski roman v pravem pomenu besede, izkaže za bolj ali manj naivno samoprevvaro. Toda s tem je samó potrjeno, da za vrednostno sodbo o *Alamutu* in tudi za pravilno razumevanje njegovega smisla ta stran besedila nima posebnega pomena; vrednost pripovedne proze tudi v Bartolovem primeru ne more biti odvisna od nekakšne zgodovinske resničnosti njene snovi, pač pa edino od teme, ki se je v nji utelesila, in seveda od tega, kako se je to zgodilo.

Prav zato je za razumevanje in razlago *Alamuta* manjšega pomena tudi vprašanje o tem, ali se morda v romanu poblize kaže zgodovinska resničnost, ki je bila pisatelju dosti sodobnejša in aktualna, se pravi zgodovinska resničnost, iz katere je pisal *Alamuta* proti koncu tridesetih let. Na to zvezo je ob prvi izdaji romana opozoril že sam, vendar zelo okvirno in posredno, zato pa je v povojnih izjavah poskušal osrednjega junaka romana čimbolj spraviti v zvezo z realnimi diktatorji tridesetih let – z Mussolinijem, Hitlerjem ali Stalinom – kot da gre v *Alamutu* za prisposodbo njihovega sodobnega pomena. Seveda ni potrebno posebej opozarjati, da je verjetnejša prva možnost, po kateri je povezava *Alamuta* s problematiko sodobnega totalitarizma lahko samo zelo splošna, posredna in približna; in da je bilo Bartolovo enačenje Hasana Ibn Sabe z Mussolinijem, Hitlerjem in Stalinom del njegove povojne obrambe *Alamuta* pred mogočimi ideološkimi ugovori, ne pa da bi bilo vsebovano v samem romanu, kot ga je ob izidu razumel pisatelj. Hasan Ibn Saba, čigar poteze razodevajo format globokoumnega misleca, filozofa in modreca, občutljivega za poglobljena metafizična, teološka in moralna vprašanja, je postavljen na raven, ki v bistvenih stvareh močno presega duhovni horizont modernih političnih diktatur; ideje, ki si jih domišlja, in dejanja, s katerimi jih uresničuje, niso primerljive s teorijo in prakso Mussolinija, Hitlerja in Stalina.

S tem se odpira vprašanje, od kod torej Bartolu lik, problem in tema tega junaka, in na kaj kaže s svojo posebno problematiko. Na prvi pogled je videti, da ga ni mogel koncipirati kar iz zgledov modernih političnih diktatur 20. stoletja. Prav tako malo je zmožni vzorec zanj najti v zgodovinskih virih, iz katerih je zajemal svojo vednost o islamski Perziji 11. stoletja. Naj so bili njihovi podatki o Hasanu Ibn Sabi še tako pomanjkljivi, izmišljeni ali celo pravljični, iz njih ni bilo mogoče razbrati potez, ki bi jih lahko združili v osrednjo osebo *Alamuta*. V ta namen je bil nujen čisto drugačen, globlji,

filozofsko in moralno odločilen izvir, to pa je lahko bila samo problematika evropskega nihilizma, kakor se je Bartolu prikazala ob Nietzscheju in skozenj. To seveda pomeni, da je za razumevanje in razlago *Alamuta* pomembno predvsem vse, kar vodi iz njegovega bolj ali manj literarno-imaginarnega sveta k Nietzscheju, med njegovimi deli pa zlasti k idejam knjige *Tako je govoril Zaratustra*.

Takoj po izidu romana leta 1938 je sicer večina kritik opozarjala na to, da je duhovno ozadje Bartolovega romana bolj ali manj ničejansko, vendar se ni spuščala v podrobnejše dokazovanje, s čim naj bi bil *Alamut* pripet na temeljno Nietzschejevo problematiko. Morda je bilo tega kaj več v zasebnih pogovorih o romanu, ki pa niso prodrli v javnost. Zdi se, da je poglavitno oviro za razmišljanje v to smer predstavljal izrek, ki ga je Bartol postavil na začetek romana kot njegov moto: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno.« Nedvomno je marsikdo v tem izreku prepoznal stavek, ki ga je Nietzsche zapisal v četrtem delu svoje knjige *Tako je govoril Zaratustra*. Toda težava je bila v tem, da je pisatelj razglasil ta izrek pod motom izrecno za »vrhovni izrek izmailcev«. Pri tem je pomembno vedeti, da gre za izrek, ki se ne pojavlja samo v motu, ampak ga *Alamut* ponavlja na odločilnih mestih dogajanja, večidel v obliki, ki je dobesedno Nietzschejeva iz *Zarasture*, ponekod pa tudi v nekoliko spremenjeni formulaciji, tako zlasti v šestem poglavju, kjer je rečeno: »Resnice ne moremo spoznati. Zatorej ne verujemo v nič in smemo vse storiti.« Za Bartola je smisel te formulacije enak tistemu, ki ga pove formula: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno.« Ne samo to – tudi to formulo, ki je seveda Nietzschejeva, ima Bartol za pravo last izmaelitske sekte.

Pri tem pa Bartolu vsaj v začetku ni šlo za prikrivanje njene zveze z Nietzschejem, ampak je bil ves čas iskreno prepričan, da je Nietzsche pravzaprav samó prevzel misel, ki so jo že okoli leta 1000 formulirali izmaelitski misleci oziroma njihov kalif Hakim »Blazni«. O tem Bartolovem prepričanju govori zapisek, ki ga najdemo v njegovi beležnici za leto 1934, se pravi iz časa, ko je šele snoval roman: »Nietzsche se je naslanjal na stavek Assasinov: ‚Nič ni resničnega, vse je dovoljeno!‘« Ta zapis iz leta 1934 dokazuje, da je bil Bartol od vsega začetka trdno prepričan o tem, da je ideja, ki ji je namenil središčno mesto v romanu, veliko starejša od Nietzscheja, izvirnejša in s tem neodvisna od ničejanstva. To mnenje je obdržal tudi po vojni, samo da ga je v obrambi *Alamuta* pred možnimi ideološkimi obsodbami postavil še bolj v ospredje, ga podrobneje razložil in utemeljil; to je storil leta 1956 v osrednjih poglavjih *Mladosti pri sv. Ivanu*.

Ker ideja o tem, da ni »nič resnično, vse je dovoljeno« ni samo zunanje geslo romana, ampak posega v njegovo najgloblje jedro, hkrati pa je tista zveza, ki priklepa *Alamut* na splošno problematiko evropskega nihilizma, ji je treba posvetiti največjo pozornost; pa ne samo ideji, ampak tudi temu, kako je Bartol prišel do nje, kako jo je razumel in kaj mu je pomenila. Vnaprej je seveda potrebno reči, da se je s svojo trditvijo o njenem predničejanskem ali celo izmaelitskem izvoru zmotil; in da so se seveda motili tudi literarnozgodovinski komentatorji *Alamuta*, ki so verjeli Bartolovim zatrdilom in po njegovem zgledu ugotavljali, da je to idejo našel v zgodovinskih virih o izmaelitstvu in da je torej vse kaj drugega kot Nietzschejeva. Resnica je seveda ta, da takšne ideje v izmaelitstvu ni bilo; da je sploh ni bilo mogoče najti v zgodovinskih virih, iz katerih jo je Bartol menil razbrati; in da je po svoji pravi formulaciji seveda Nietzschejeva, po svojem duhu pa

novoveška in s tem bistvena last evropskega nihilizma, ne pa modrost kake oddaljene orientalske kulture, mišljenja in dobe. S tem pa ni rečeno, da je zgodba o tem, kako je Bartol prišel do nje in kako je nastala njegova zmeta, za razumevanje *Alamuta* nepomembna. Nasprotno, prav ta zgodba vodi v osrčje njegovega literarno-duhovnega sveta, iz nje se dá razbrati marsikaj, kar je za sodbo o tem, kaj je pravzaprav poglavitna tema *Alamuta* in kako se roman vključuje v splošno problematiko evropskega nihilizma, izjemno pomembno, odločilno in že kar izjemno.

V *Mladosti pri sv. Ivanu* je Bartol opozoril na poseben pomen izreka, ki naj bi bil pristno izmaelitski, nehote prav s prizadevanjem, da bi ga osvobodil vseh zvez z Nietzschejem. V tem kontekstu omenja najprej »očitek, da je izrek povzel po nesrečnem Nietzscheju, ki nima v romanu ničesar opraviti« – očitek, ki ga v objavljenih kritikah ni najti, a je bil Bartolu sredi petdesetih let, ko je bilo sledenje Nietzscheju lahko politično sumljivo, še zmeraj v ušesih, najbrž iz ustnih pogovorov s poznavalci Nietzscheja, ki so slutili, da izrek – vsaj v obliki, kot ga je postavil za moto *Alamutu* – ni bil izmaelitski, ampak iz Nietzscheja. Citirano misel je Bartol nato poskušal utemeljiti s tole razlago: »Bral sem sicer kot študent Zarathustro in še kako filozofsko delo, toda še danes ne vem prav, v katerem delu navaja Nietzsche izmaelitski vrhovni izrek. Če bi bili pogledali v katero koli knjigo, ki obravnava arabsko in perzijsko zgodovino tiste dobe, bi bili našli, da je omenjeni stavek izrekel kot prvi kairski kalif Hakim I. »Blazni«, da se je Hasan Ibn Saba ravnal po tem izreku, ko je z osvojitvijo Alamuta ustanovil lastno državo...« Kar zadeva prvi del tega citata, je Bartol v njem svoje poznavanje Nietzscheja namerno vendarle preveč pomanjšal ali že čisto razveljavil. Tu je treba upoštevati še dejstvo, da je za Modro ptico v letu 1929–30 prav Bartol izbral in prevedel nekaj odlomkov iz knjige *Tako je govoril Zarathustra*, se pravi v času, ko je že snoval svojega *Alamuta*. Temu izboru je dodal uvodno opombo, v kateri pripisuje Nietzscheju »revolucionarni aristokratizem«, nato s posebnim poudarkom zapiše trditve, da ga ni »človeka, v katerem ne bi bilo vsaj drobca njegovega duha«, končuje pa z ugotovitvijo, da so precej pozneje »začeli ljudje šele občudovati čistost in veličino njegove etike, ki je dosegla svoj najvišji izraz v knjigi 'Tako je govoril Zarathustra', ki je obenem tudi vrhunec nemške pesniške proze...«

Po vsem tem ni mogoče dvomiti o tem, da Bartol že na začetku, ko je pisal svoj roman, ne bi bil vedel, da je izrek »nič ni resnično, vse je dovoljeno« zapisan pri Nietzscheju; to dokazuje tudi citirani zapisek iz leta 1934, saj povezuje domnevno idejo »asasinov« z Nietzschejem, kot da jo je ta prevzel od njih. Zelo verjetno mu je bilo vsaj približno v spominu, da je Nietzschejev izrek zapisan v *Zaratuštri*, čeprav morda ni več natančno pomnil, v katerem delu in odstavku knjige. Ob vsem tem ostaja odprto samo še vprašanje, kako je mogel že pred vojno priti do prepričanja, da pripada osrednja ideja *Alamuta* arabsko-perzijskemu izmaelitstvu, in s tem staremu orientalskemu svetu, ne pa Nietzscheju in prek tega novoveškemu svetu Evrope, v skrajni posledici torej sodobnemu evropskemu nihilizmu.

Svojo pot do tega prepričanja popisuje v *Mladosti pri sv. Ivanu* z besedami: »Toda komaj sem se v naslednjih letih lotil proučevanja zgodovine in se poglobil v islamski svet in v Hasanovo dobo, mi je iz knjig in dokumentov udarilo v oči strašno vrhovno načelo izmaelitskih velikih mojstrov, ki ga je bil prvi izrekel blazni kalif Hakim I., ki se je bil sam proglasil za boga-človeka, menda prvič v zgodovini: 'V nič verovati, vse smeti storiti', ali 'Nič

ni resnično, vse je dovoljeno⁴. In ker so zgodovinarji enodušno pripisovali Hasanu, da se je po tem načelu ravnal, sem instinktivno zaslutil zvezo med tem načelom in Hasanovim strašnim ravnanjem z njegovimi najvernejšimi pristaši.«

V tej Bartolovi razlagi utegne zmotiti pozornega bralca nejasnost v navajanju »vrhovnega izmailskega izreka«, saj ga navaja v dveh različnih formulacijah, pri tem pa obe izenačuje, tako da ni videti, katera je prvotna in katero je torej Bartol, kot poudarja, našel v »knjigah in dokumentih« oziroma na drugem mestu celo »v katerikoli knjigi, ki obravnava arabsko in perzijsko zgodovino tiste dobe...« Pojasnilo najdemo v njegovem notesnem zapisku iz leta 1934, kjer je Nietzschejev izrek razumel kot prevzem stare izmaelitske modrosti. Citirano nejasnost je torej treba razumeti tako, kot da je prvotni izmaelitski izrek imel obliko stavka »V nič verovati, vse smeti storiti«, da pa ga je Nietzsche prevedel v formulo »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«; to pomeni, da je njuna vsebina popolnoma ista in ju je mogoče ne samo izenačiti, ampak tudi Nietzschejevo formulacijo pripisati izmaelitstvu.

Stvarna dejstva govorijo o teh izrekih drugače. Bartol je močno pretiraval s trditvijo, da je »najvišji izrek izmailcev« najti v številnih zgodovinskih virih. V resnici ga je našel samo v delu G. Flügla *Geschichte der Araber* (1867), in sicer v odstavku, kjer govori o fatimidskih pridigarjih, ki da so se zbirali v svoji kairski »akademiji«, da bi dosegali globljo modrost svojega nauka; s tem v zvezi je tu rečeno: »... treba je bilo prehoditi osem stopenj vednosti, preden je posvečenec dosegel mojstrstvo na deveti stopnji, tj., ko je bil poučen, »nič ne verjeti in vse smeti storiti« (ehe der neunten dem Eingeweihten die Meisterschaft verlieh, d. h. ihn belehrte, »Nichts zu glauben und Alles thun zu dürfen«). Da se je Bartol oprl prav na to mesto, dokazuje list v njegovi zapuščini iz leta 1936, kamor si ga je zabeležil v slovenskem prevodu. Pri tem se mu je pritaknila napaka, da je za avtorja citirane knjige označil namesto Flügla G. Weila. To bi govorilo v prid domnevi, da pri navajanju svojih virov nasploh ni bil zelo natančen. Vsekakor je citirano mesto razumel tako, kot da Flügel dejansko citira nekakšno vrhovno načelo izmaelitov; in ker se je zdela Bartolu njegova vsebina na las enaka Nietzschejevemu izreku »nič ni resnično, vse je dovoljeno«, ki ga je imel že vrsto let shranjenega v spominu, je od tod sklepal, da je Nietzschejeva misel potekla iz izmaelitskih virov, s tem pa prišel do odločitve, da bo »vrhovni izmailski izrek« postavil za moto *Alamutu* kar v Nietzschejevi formulaciji.

Vendar je bilo tudi to Bartolovo sklepanje nezanesljivo in najbrž zmotno. Flügel nikjer ne trdi, da je stavek »v nič verovati in vse smeti storiti« vrhovni izrek izmaelitstva, pač pa opozarja, da se pri svojem orisu izmaelitstva naslanja na znano delo svojega učitelja S. de Sacyja *Exposé de la Religion des Druses* (1838). Bartol je naslov tega dela poznal, saj si ga je leta 1937 zapisal v notes, vendar ga verjetno ni dobil v roke; in če bi ga, si z njim ne bi bil mogel pomagati, kajti Sacyjeva knjiga ne vsebuje t.i. »vrhovnega izreka izmailcev«, kot ga je Bartol povzel iz Flügllove pripovedi. To pa pomeni, da je stavek »v nič verovati in vse smeti storiti« pri Flüglu treba razumeti drugače – kot nesporazum, ki ga ni zagrešil pisatelj *Alamuta*, ampak že Flügel. Pri Sacyju je na nekem mestu res govor o tem, da je moral izmaelitski proselit po naukih enega najbolj radikalnih učiteljev sekte Abd-Allaha skoz več stopenj poučevanja, dokler ni »stresel s sebe jarma vsake

religije, postal je pravi materialist, priznaval ni več niti obstoja Boga niti kakega npravnega pravila...« Na to mesto najbrž meri Flüglov stavek o tem, da ni treba v nič verovati in da sme človek storiti vse, kar se mu zljubi – stavek, ki ga Flügel seveda ni našel pri Sacyju, ampak je njegov lastni dodatek Sacyjevemu sporočilu o materializmu nekaterih izmaelitskih prerokov. Toda Flügel tega stavka ne razglašaja za nekakšen vrhovni izrek izmaelitov niti ga ne povezuje s kalifom Hakimom, kar pomeni, da je oboje Bartolov lastni izmislek, to pa zato, ker je Flüglovo uporabo izreka »v nič verovati in vse smeti storiti« nápak razumel. Pri Flüglu je ta izrek samo oznaka materializma, ateizma in amoralizma, o katerih govori Sacy; Flügel ga je kot splošno znano krilatico za brezboštvo sprejel pač iz kulture svojega časa, verjetno iz publicistike, popularne filozofije ali celo leposlovja. Prav zato mu je zelo težko ali skoraj nemogoče poiskati izvir, toda besedišče in duh stavka bi kazala na razsvetljenske polemike 18. stoletja o deizmu, ateizmu in materializmu; zelo podobne pojme in ideje je najti na primer pri Lessingu v drami *Modri Natan*, kjer se s podobnimi besedami označuje duh skrajnega brezboštva.

Skratka, izrek »v nič verovati in vse smeti storiti«, ki ga je Bartol izenačil z Nietzschejevim aforizmom »nič ni resnično, vse je dovoljeno«, dejansko ni izrek izmaelitstva, ampak tipična maksima iz novoveške evropske miselnosti, najverjetneje še iz 18. stoletja, sicer pa povezana s problematiko novoveškega skepticizma, ateizma in amoralizma, ki so proti koncu 18. stoletja že začeli dobivati ime »nihilizem«. Nietzschejev poznejši izrek »nič ni resnično, vse je dovoljeno« je nastal iz istega duha, samo da je v njem vprašanje nihilizma domišljeno do radikalnejših sklepov, v univerzalni in temeljni obliki, ne več samo kot oznaka ateizma in amoralizma. Ob tem je seveda potrebno upoštevati, da se je skoraj hkrati z Nietzschejem domislil podobne problematike Dostojevski s formulo »Če ni Boga, je vse dovoljeno« in jo položil na jezik Ivanu Karamazovu v romanu *Bratje Karamazovi*. To dejstvo ni brez zveze z *Alamutom*, saj je iz Bartolove povojne razlage romana očitno, da je Nietzschejevo misel razumel tudi skoz stavek iz Dostojevskega.

S tem pa že ne more biti nobenega dvoma, da se prek izreka, zapisanega v geslu *Alamuta*, v osrčju romana razvija problematika evropskega nihilizma, ne pa nekakšna historična misel o tujem ali že zelo odmaknjem orientalskem duhovnem, političnem in moralnem dogajanju. Toda zato je tembolj pomembno vedeti, kako Bartol razume problem tega nihilizma, kako ga razvije in s kakšnega stališča mu daje poseben – pozitiven ali negativen – vrednoten smisel. Če hočemo, da se nam odpre ta stran njegovega dela, moramo upoštevati, da se ni edini na Slovenskem med obema vojnama ukvarjal s temeljnim vprašanjem evropskega nihilizma, kot sta ga proti koncu 19. stoletja formulirala Nietzsche in Dostojevski. Pred njim ga je po svoje razvil ravno Josip Vidmar, za katerega je znano, da je dal leta 1927 v Parizu Bartolu temeljno motivno spodbudo za zasnovo *Alamuta*, ko je pripovedoval o motivu iz knjige Marca Pola. Vidmarjevo ime je bilo z Bartolom v teh letih povezano še po drugih plateh. Po pričevanju Ivana Mraka je Vidmar v pariški družbi, ki ji je pripadal tudi Bartol, leta 1927 zelo živo napadal etiko Klementa Juga. Po Bartolovem priznanju je Vidmar močno vplival na njegov miselni obzor; to se mora nanašati prav na leto 1927, se pravi na čas, ko je Bartol spočel prvo idejo o *Alamutu*. Toda še bolj odločilna se zdi okoliščina, da je Vidmar v prvi

številki Kritike za leto 1926–1927 objavil esej *Cankarjeva človečnost*, v katerem se ukvarja z moralnim vprašanjem novodobnega nihilizma, in sicer tako, da mu misel ves čas kroži okoli stavka »vse je dovoljeno«, se pravi okoli tiste misli, ki jo vsebujeta tako stavek iz *Bratov Karamazovih* kot tudi Nietzschejeva maksima iz knjige *Tako je govoril Zaratustra*. Če dopustimo možnost, da je v pariški družbi leta 1927 nanesla beseda skoraj gotovo na ta poglobljena vprašanja, si lahko mislimo, kakšen pomen je imelo za Bartola stališče, ki ga je zagovarjal Vidmar in ki je bilo tega leta najbrž še zmeraj enako tistemu iz eseja o Cankarjevi človečnosti.

Vidmar je v tem eseju izhajal iz prepričanja, da se v sodobnem svetu v skladu s Spenglerjevo napovedjo dogaja »propad nravnih zakonov«; da se končuje čas krščanske etike in da je torej treba najti novo etično načelo. Najde ga v posebnem etosu, ki da živi v umetnosti in ki je torej »etos religije, ki ji je ime umetnost«. V umetnosti, katere namen je »vzbujati veselje do intenzivnega in originalnega življenja«, se pojavlja »novo razlikovanje med dobrim in zlim«, s tem pa nov odgovor na vprašanje, kaj je dovoljeno in kaj ni. To pojmovanje formulira Vidmar z jasnimi sklicevanji na Nietzscheja in Dostojevskega, nazorno pa ga demonstrira na Cankarjevem Kantorju in Maksu, kjer se pokaže, kdaj je komu kaj dovoljeno v smislu univerzalnega etičnega načela. Rezultat njegove analize problema je tale: princip mladostno preprostega poganstva, ki ga je poskušal oživiti Nietzsche s svojim idealom nadčloveka, je načelo »vse je dovoljeno«; etični princip krščanstva, ki ga oživlja Dostojevski s svojo idejo Boga – Človeka, se glasi »samo eno je dovoljeno«. S stališča nove etike umetnosti sta oba principa pravilna in hkrati napačna: na splošno je res »vse dovoljeno«, toda posameznemu človeku je »dovoljeno samo eno« – namreč tisto, kar je nujnost njegovega »najglobljega bistva« ali »usojene narave«. »Kdor posluša zakon svoje narave, je brezgrešen« – kar pomeni, da so enako etična Kantorjeva in Maksova dejanja, ker pač nastajajo iz njune notranje potrebe, ne pa iz strahu ali v upanju na plačilo.

Iz Vidmarjevih formulacij je razvidno, da izhajajo deloma še iz logike Kantove zahteve po etiki, ki bi bila neodvisna od utilitarizma takšne ali drugačne vrste, da pa mu gre predvsem za pojasnitev vprašanja, ki sta ga vsak po svoje zastavila Dostojevski in Nietzsche. Pri tem ni čisto gotovo, ali izhaja bolj iz Nietzschejevega stavka, zapisanega v *Zaratuštri*, ali morda iz sklepanja Ivana Karamazova pri Dostojevskem, toda jasno je vsaj to, da se je Vidmar leta 1926 zares ukvarjal z idejo, ki jo je Bartol pozneje postavil v središče svojega romana. Vidmarjevo stališče do problema, kot ga je razvil v letu 1926, je seveda hkrati polemika z Nietzschejem in pa pristanek na načelo, kot stoji zapisano v *Zaratuštri*. Vidmar je čutil, da je to načelo treba preseči; to je poskušal s pojmom apriorne posameznikove »narave«. Toda rezultat, do katerega je prišel, vendarle vključuje tudi univerzalnost načela »vse je dovoljeno« in ga omejuje samo z ozirom na posameznikovo »naravo«, ne pa glede na splošno veljavnost tega načela; to seveda pomeni, da Vidmarjevo stališče ni preseglo temeljne dileme evropskega nihilizma.

Od tod je sledilo, da je zgolj naključju posameznih »usojenih narav« prepuščeno, kaj naj bi temeljno načelo »vse je dovoljeno« pomenilo v določenih zgodovinskih, političnih, socialnih in nacionalnih okoliščinah; kaj bi iz njega sledilo za etično presojanje ali celo uravnavanje teh dogajanj. Če je prototip »brezgrešnega« človeka, ki deluje iz svoje »usojene narave«, Kantor – ali je s tem rečeno, da je »kantorska« morala dopustna kot možna oblika

etičnega ravnanja v splošnih socialnih situacijah, v katerih se spopadajo posamezniki, katerih apriorna »narava« je popolnoma različna? In kaj od tod sledi za konkretno moralno odločanje posameznikov in skupnosti? Iz tako zastavljenih vprašanj je očitno, da Vidmarjev poskus iz leta 1926 ni presegel Nietzschejeve dileme; in ker je tudi ni hotel v celoti sprejeti, je ostal ujet v njene aporije. Izhod je bil torej samo ta, da bi se ji bilo treba popolnoma odpovedati.

To je storil Vidmar vsaj že leta 1931, se pravi v času, ko je Bartol šele polagoma začel snovati zamisel o *Alamutu* in ko se je že tudi – če naj sodimo po njegovih dnevniških zapiskih iz tega časa – oddaljil od Vidmarja, pa tudi odtegnil njegovemu duhovnemu vplivu. Vidmarjevo zavrnitev stavka »vse je dovoljeno« najdemo v *Beležkah o Karamazovu*, ki jih je objavil tega leta. V osrednjem delu spisa polemizira z načelom »če ni Boga, je vse dovoljeno«, to pa tako, da ga prevede v tale logični sklep: po tem načelu naj bi bila nrvnost odvisna od vere, toda izkušnja dokazuje drugače – da vera sama ne zagotavlja moralnosti oziroma da lahko pripelje celo v najhujšo nenrvnost. In narobe – po Vidmarju »človek vesti in nrvne višine nedvomno veruje – ne morda v boga ali v nesmrtnost svoje duše – pač pa v dragocenost in lepoto dobrega...« Tak človek ravna moralno ne zaradi upanja na božje plačilo ali iz strahu pred božjo kaznijo, ampak sam iz sebe: »Resnično nrvno je tisto, kar storiš samo iz potrebe svojega srca, samo iz živega in ostrega nagnjenja za lepo in pravo v življenju, ne glede na božjo zapoved in ne glede na večnost.« To seveda pomeni, da o tem, kaj je moralno dovoljeno in kaj ne, človek ne odloča na podlagi splošno veljavne metafizične instance, ampak iz svojega individualnega nagnjenja, potrebe ali čuta. Zoper takšno rešitev vprašanja so seveda mogoči ugovori. Tak posameznik apriori »ve«, kaj je dobro in lepo, za vse ljudi pa to najbrž ne velja, saj izkušnja kaže, da najpogosteje ravnajo nemoralno. Razlog je pač ta, da jim ni dano potrebno notranje »védenje« o dobrem. In kar je še odločilnejše – o nujnosti moralnega ravnanja jih niti ni mogoče prepričati, saj bi za to potrebovali splošno veljavno metafizično instanco, ne pa samo moralni čut, ki je v obliki potrebe ali nagnjenja dan samo nekaterim. Ali z drugimi besedami – moralnosti ni mogoče utemeljiti samo s subjektivnim čutom, zanjo bi bilo potrebno objektivno merilo, če je takšno merilo seveda sploh mogoče.

Opisane dileme kažejo, da je Vidmar leta 1931 s svojo obsodbo načela »vse je dovoljeno« problem novoveškega nihilizma sicer zavrnil, vendar hkrati tudi obšel njegovo pglavitno dilemo, to pa je povzročilo, da je to načelo ostalo v svojem bistvu nedotaknjeno. Da je bilo res tako, dokazuje Vidmarjevo priznanje v predgovoru za *Literarne kritike*, napisanem leta 1950, da je zadovoljivo rešitev na vprašanje o »objektivnih merilih« za moralnost našel šele v partizanskem času, tj. v medvojnih letih. Zdaj mu je šlo za »objektivno moralno merilo«, to pa pomeni, da zavest o moralno dovoljenem in nedovoljenem ne more sloneti samo na posameznikovem »nagnjenju«, ki je pri različnih ljudeh različno, ampak na objektivni, s tem pa metafizični instanci, ki je lahko vsakomur razvidna in vsaj potencialno navzoča tudi v vsakem človeku. Vidmar jo je našel v »vzgonu«, »nagonski slutnji« in jo poskušal utemeljiti v materialistični, z rahlim panteizmom obarvani metafiziki: »Prav nič ni potrebno, da bi bila ta sila kaj drugega, kaj višjega kakor v mentalno in zavestno sfero prenesena težnja materije k vedno bolj kompliciranim in k vedno višjim tvorbam.« Po Vidmarjevi

razlagi ima takšno univerzalno težnjo vsakdo v sebi, zato ji je »vsak človek zavezan in zadolžen . . . zvestoba tej moči je moralna dolžnost . . .«

Vidmarjevo intenzivno ukvarjanje z vprašanjem, ali je »vse dovoljeno«, se je torej končalo z vrnitvijo k eni od novoveških evropskih metafizik zadnjih tristo let, k materializmu, oplojenemu s panteizmom in evolucionizmom. Seveda je vprašljivo, ali je z vrnitvijo k predkantovski metafizični poziciji mogoče preseči problematiko novoveškega nihilizma, ki nastaja prav iz nemogočnosti vsakršne racionalne, objektivne in nadčloveške metafizične instance. Vendar je na tem mestu pomembnejše Bartolovo razmerje do te problematike, ki se je konec dvajsetih let nedvomno oblikovalo iz podobnih osnov kot Vidmarjevo, bilo morda celo z njim v zvezi, nato pa teklo po nekoliko drugačnih tirih. Medtem ko se je Vidmar že okoli 1930 odpovedal radikalnim sklepom, ki jih je vsebovalo načelo »vse je dovoljeno«, o čem takem pri Bartolu ni sledu, zlasti ne za čas, ko je snoval in pisal *Alamuta*. S tem seveda še ni rečeno, da morda prav to delo ne vsebuje če že ne izrecno, pa vsaj implicitno problematizacijo gesla »nič ni resnično, vse je dovoljeno«, toda res je, da v drugih pisateljevih besedilih izpred vojne ni najti premisleka, ki naj bi zavrgel temeljno načelo evropskega nihilizma. Pač pa se je Bartol po vojni podobno kot Vidmar, samo da nekaj let pozneje, vrnil k temu temeljnemu vprašanju, da bi izrecno izpovedal nasprotnost ideji, ki jo vsebuje izrek »nič ni resnično, vse je dovoljeno«; hkrati je to nasprotnost poskušal najti že tudi v *Alamutu*; to naj bi pokazalo, da je že v tridesetih letih, podobno kot Vidmar leta 1931, premagoval nihilistično dilemo.

Prvi del svoje zavrnitve evropskega nihilizma je izdelal leta 1956 v *Mladosti pri sv. Ivanu*, nekaj let po Vidmarjevih *Literarnih kritikah*, ki jih je seveda dobro poznal, saj je o njih pisal. Ko podrobneje razmišlja o izreku, ki naj bi bil izvorno izmaelitski, ga poskuša logično utemeljiti, pri tem pa se pokaže, da je Nietzschejevo maksimo iz *Zaratustre* razumel tudi skoz stavek iz *Bratov Karamazovih*. »Ko si odstavil boga, si odstavil tudi njegova načela. Kajti bog je za vernika resnica in če boga ni, tudi resnice ni; iz tega je zaključek, da če ni nič resnično, je potem vse dovoljeno, logičen.«

Bartolova razlaga, v kateri se združujeta Nietzsche in Dostojevski, dokazuje, da mu je bila temeljna nihilistična dilema popolnoma jasna in da je ni poskušal omiliti z nobenimi zgolj čustvenimi argumenti, humanistično obzirnostjo ali moraliziranjem. Vendar pa je takó predstavljenemu vprašanju postavil nasproti že tudi jasno zavrnitev: »Kajpada je zaključek ‚Nič ni resnično, vse je dovoljeno‘ za tistega, ki je spoznal ali kot Kant, da so etična načela človeku vrojena, ali kot družboslovec, da so se etična načela razvila vzporedno z razvojem človeške družbe, ali pa tudi samo, da ravna etično iz čiste srčne dobrote, za vse te je vrhovni izrek izmailcev napačen logičen sklep, torej nesmisel.« Malo zatem se tej zavrnitvi pridružuje še trditev, da so »svobodoumno in v naprednem duhu vzgojeni ljudje zanj nedostopni«, strne pa svoje stališče v tale končni sklep: »Komur so etična načela človeški in družbeni postulat in ne neka ‚od zgoraj‘ zaukazana zapoved, ta bo za izmailsko vrhovno načelo imun. Mislim, da avtorju teh spominov ni treba posebej poudarjati, da se prišteva in se je zmerom prišteval k poslednjim.«

Bartolova zavrnitev nihilizma – in to ne le za njegov povojni položaj, ko se je *Alamutu* odpovedal, ampak tudi za vsa predvojna leta z *Alamutom* vred – spominja vsaj na prvi pogled na Vidmarjeva stališča, zapisana v letu 1931 ali pa 1950. Vendar so opazne tudi razlike. Med Bartolovimi argu-

menti zoper veljavo Nietzschejevega teorema ni materialistično-panteistične metafizike, na katero se je Vidmar izrecno oprl v povojnem času; to seveda pomeni, da Bartol v nobenem primeru ne pristaja na predkantovsko pojmovanje metafizične instance, v katero bi se dalo verovati kot v vrhovno, objektivno obstoječo in racionalno dokazljivo bit. Razlog je pač ta, da Bartol izhaja iz znanja modernih znanosti, kot so biologija, psihologija ali sociologija, za katere takšna metafizika ni več relevantna. Pač pa navaja zoper veljavnost Nietzschejeve maksime druge možnosti, od katerih nekatere spominjajo na Vidmarjev argument o moralnem »nagnjenju« iz leta 1931; deloma jih Bartol izrecno opira na Kantovo *Kritiko praktičnega uma* ali pa na načela sodobne znanosti, njen empirični pragmatizem in historični evolucionizem. Vendar ni čisto jasno, kateremu teh stališč daje prednost in katero ima za najustreznejše. Od tod nastaja vtis, da ostaja s svojimi argumenti spričo nihilistične dileme negotov, vsekakor pa dosti manj odločen in prepričan od Vidmarja v letu 1950. Kolikor se dá uganiti, mu je še najbližje znanstveno razlaganje, ki izvaja moralne občutke, pravila in zakone iz razvoja družbe, človeka in kulture. Pri tem je seveda Bartolu bolj ali manj jasno, da takšno znanstveno, empirično in zato relativistično stališče ne more utemeljiti brezpogojnih stalnic objektivne morale, s tem pa tudi ne preseči nihilizma. Verjetno je treba v tem kontekstu iskati razlog za Bartolovo negotovost, neodločnost in neizrazitost v zavrnitvi temeljnega nihilističnega načela, zlasti če njegovo stališče primerjamo z Vidmarjevim pred vojno in po njej. Od tod nastaja vtis, da je bilo pisateljevo izrecno distanciranje od gesla, ki ga je postavil na čelo *Alamuta*, bolj nujnost samoobrambe pred občutkom ogroženosti kot pa notranja potreba.

Bartol v povojnem času ni ostal samo pri načelni zavrnitvi nihilizma, ki bi mu ga kdo utegnil očitati, ampak je v spremni besedi za drugo izdajo romana leta 1958 poskušal pokazati, da je takšna zavrnitev vsebovana že v *Alamutu*, kot bistven del njegovega duhovno-literarnega sveta. Po tej pisateljevi samorazlagi modrost Hasana Ibn Sabe nikakor ni pozitivna téma romana, češ da so ji postavljene nasproti čisto drugačne vrednote, poosebljene v svetu mladih fedaijev in »rajskih« deklet, ki jih Hasan uporablja kot orodje za doseg svojih ciljev. Med temi »najzlahtnejšimi človeškimi vrednotami«, kot jih imenuje Bartol, so prijateljstvo, tovarištvo, ljubezen in resnica; pri tem misli na prijateljstvo oziroma tovarištvo med fedaiji, na prijateljstva deklet, pa tudi na »žejo po resnici«, ki da živi v Ibn Tahirju pa tudi v drugih fedaijih, ki jih Hasan šola za terorizem.

Po tej razlagi naj bi torej bilo v osrčju *Alamuta* predstavljeno že tudi pozitivno nasprotje nihilističnemu »ničju«, in to v obliki globljih čustvenih zvez med ljudmi, ki nekako ustrezajo tistemu, kar je Vidmar leta 1931 poimenoval »nagnjenje za lepo in pravo v življenju«. Globlji moralni čut, ki nekako sam od sebe živi zlasti v ljubezni, prijateljstvu in teženju mladih ljudi, naj bi bil torej višja antiteza nihilizmu, ki se hrani iz praznega razuma, s tem pa ostaja obsojen na uveljavljanje destruktivne volje do moči.

Takšna razlaga ustreza *Alamutu* toliko, kolikor v njem Hasanov nihilistični voluntarizem res ni edina resnica sveta; obenj je dejansko postavljen čisto drugačen svet mladih fedaijev in deklet iz »rajskih vrtov«. Vendar pa je vprašljivo, ali ima ta svet pomen, ki mu ga pripisuje Bartol v samorazlagi iz leta 1958. Prijateljstva, ki naj bi vladala med fedaiji, niso posebno izrazita niti močna, v glavnem ostajajo razmerja med njimi zelo splošna, čisto v smislu vojaške skupnosti, v katero so združeni po načelih discipline,

poslušnosti in hierarhičnega reda. Skoraj nemogoče je trditi, da bi se tu prijateljstvo razmahnilo kot posebna vrednota, primerljiva z najznačilnejšimi primeri prijateljstev, ki jih poznamo iz literarnega sveta. Podobno je s prijateljstvi med dekleti, ki prav tako ostajajo na ravni običajnih medsebojnih razmerij v haremu ali celo javni hiši, to pa skupnost »rajskih« deklet dejansko jè. Kjer se razmerje med njimi intenzivira, se obarva z lezbično ljubeznijo, ki pa ostaja na pretežno čutni ravni. Toda prav to bi veljalo tudi za ljubezenska srečanja in zveze med fedaiji in dekleti v »rajskem« vrtu in po njem.

V teh zvezah je komajda nekaj malega nastavkov duhovno-socialne bližine, ki bi jo lahko imenovali ljubezen, pač pa v njih živi močna brezosebna čutnost. O pravih ljubezenskih zvezah bi morda pomislili ob navezanosti postarane Apame in zrele Mirjam na Hasana Ibn Sabo, toda tudi v teh primerih gre predvsem za nostalgijo po minuli ali minevajoči čutnosti. In končno je prav malo možnosti, da bi v mladih fedaijih, zlasti v poglavitem med njimi, Ibn Tahirju, prepoznali »žejo po resnici«, o kateri govori Bartol v svoji razlagi. Volja do spoznanja se v njegovi usodi pojavlja zelo bežno, večidel tako, da se izgublja med odločilnejšimi elementi njene motiviranosti, zlasti v volji do predanosti in s tem do fanatizma, in pa v erotični čutnosti. Prava volja do spoznanja, ki pa je samo ena od oblik volje do moči, se pojavlja seveda v Hasanu Ibn Sabi, in ta je tudi edini, ki je morda nekoč doživljal ljubezen, a je bil v imenu volje do moči že tudi prisiljen in zmožen, da jo preseže.

Tako se v sestavi duhovno-literarnega sveta, ki ga vsebuje *Alamut*, sicer res kaže neka temeljna dvojnost, a ta ima drugačen pomen, kot ji ga je pripisal pisatelj v svoji povojni obrambi pred očitki, da zagovarja v romanu filozofsko-moralno modrost osrednjega junaka, strnjeno v geslo »nič ni resnično, vse je dovoljeno«. Prav s tem se šele dokončno odpre vprašanje o tem, kako se Bartolov roman postavlja v tradicijo evropskega nihilizma in kakšne so morebitne posebnosti tega položaja, pri čemer ni misliti samo na takšne, ki bi bile osebno pisateljeve, ampak tudi na te, ki so morda slovenske v pomenu posebne kulturno-duhovne tradicije. Da bi pa ta specifični Bartolov odnos do osrednje problematike evropskega nihilizma postal zares jasen, je treba njegovo tematizacijo v *Alamutu* primerjati vsaj v treh smereh – z Nietzschejevim razumevanjem gesla »nič ni resnično, vse je dovoljeno«; z obravnavo, ki jo vprašanju o Bogu in moralnosti posveča Dostojevski v *Bratih Karamazovih*; in pa s stališčem, ki ga je do osrednjega vprašanja nihilizma izdelal Cankar, predvsem v *Kralju na Betajnovi*, pa tudi v drugih delih, ki lahko veljajo za paradigmo posebnega slovenskega pogleda na poglavito vprašanje evropskega nihilizma.

Primerjava Bartolove osrednje misli v *Alamutu* mora izhajati seveda iz tega, da maksima »nič ni resnično, vse je dovoljeno« nikakor ni kaka stara orientalska zamisel, ampak prevzeta neposredno iz Nietzscheja, čeprav razumljena tudi s pomočjo ideje Ivana Karamazova o tem, da je vse dovoljeno, če Bog ne obstaja. Ob takšni predpostavki primerjava *Alamuta* z *Zaratuistro* opozarja na bistveno razliko v tem, kako oba teksta obravnavata to idejo. V Nietzschejevi knjigi se pojavi samo enkrat, in sicer v poglavju z naslovom Senca (Der Schatten). Stavka »nič ni resnično, vse je dovoljeno« ne izgovarja Zaratuistra, ampak njegova »senca«, ki je sicer del njegovega »jaza«, vendar šibkejši, manj svoboden del; od tega se Zaratuistra odvraca, da bi lahko ostal sam sebi zvest. Njegova »senca« je izgubila »cilj«,

zgrešila je »pot«, njena modrost, ki se izostri v misel o neresničnosti in dovoljenosti vsega, mora biti presežena, če naj Zaratustra sledi svojemu »cilju« in »poti«. V Nietzschejevem ambivalentnem razmerju do izreka, ki ga je Bartol prenesel v svet *Alamuta*, je mogoče prepoznati temeljno dilemo njegovega nihilizma: najradikalnejša skepsa in amoralizem, ki ju formulira ta izrek, sta seveda nujen delež nihilizma, ki ga hoče Nietzsche pripeljati do zadnje možne stopnje, vendar mora biti tudi ta stopnja presežena, če naj se uresniči cilj, ki se mu reče nadčlovek. Pogoj zanj je »prevrednotenje vseh vrednot« in postavitev volje do moči kot vrhovne samovrednote.

Na tej ravni seveda izgubi načelo »nič ni resnično, vse je dovoljeno« svojo veljavo, kajti resnična je volja do moči in dovoljeno je samo tisto, kar takšna volja zahteva. Od tod je že videti posebnost Bartolovega sprejemanja bistvene nihilistične dileme iz časa, ko je Nietzsche razglasil smrt Boga, obenem pa že predvidel prestop iz »pasivnega« v »aktivni« nihilizem. Bartolovo razglašanje tega načela za »vrhovni izrek izmailcev« pomeni, da ga ni niti mogoče niti potrebno preseči. Temu primerno se vse Hasanove razlage te poglavitne modrosti ustavljajo pri dokončnosti skepse in amoralistične svobodnosti; to seveda pomeni, da ostajajo pri »pasivnem« nihilizmu, ne pa da bi ga hotele povzdigniti v »aktivno« razvijanje nadčloveka in volje do moči oziroma v prevrednotenje vseh vrednot, ki ga to dvojje terja kot svoj neogibni temelj.

Z druge strani pa v *Alamutu* ostaja nejasno, ali je volja do moči, poosebljena v Hasanu Ibn Sabi, zares najvišja instanca, ki je nič ne presega in ji tudi nobena druga mogoča vrednota ne stoji nasproti. Ali je torej nihilizem – najsi bo po Nietzschejevi terminologiji šele »pasiven« ali pa že »aktiven« napor za njegovo preseženje – v *Alamutu* res najvišje stališče do sveta? To bi pomenilo, da z ničimer ni zanikan, pa tudi ne omejen ali vsaj problematiziran? Odgovor na takšno vprašanje se ponuja iz primerjave *Alamuta* s *Kraljem na Betajnovi*; tam je že jasno tematizirana pozicija volje do moči po svojih moralnih, političnih in socialnih posledicah za konkretni slovenski življenjski svet. V svoji drami Cankar postavlja Kantorja v položaj, ki dokazuje, da je volja do moči v nihilističnem izteku novoveškega sveta že jasno spoznana kot najbolj temeljna, pa tudi najbolj vprašljiva vrednota. Zato je Kantorjev lik moral ostati osvetljen z ambivalentno lučjo, ki dopušča različne razlage, med drugim tudi Vidmarjevo iz leta 1926. Toda hkrati je v Cankarjevi drami volji do moči postavljena nasproti že tudi antiteza, ki jo omejuje, pa tudi moralno in socialno zavrača; to se zgodi v osebi Maksa Krnca in »njegovih«. Nasprotje obojega spominja na položaj v *Bratih Karamazovih*, kjer je nihilističnemu »vse je dovoljeno« postavljena nasproti drugačna morala krščanske ljubezni in svobode. Podobnost ni naključna, kajti tudi Cankarjeva antiteza kantorskemu načelu izvira nedvomno iz krščanstva, samo da je v primerjavi z Dostojevskim izrazito sekularizirana. Je pa seveda razumljena tako, da se človek edino v njenem imenu lahko upre ekspanziji brezobzirne volje do moči, ki se priznava za edino, sami sebi zadostno in odgovorno vrednoto. Kljub temu obstaja med stališčem Dostojevskega in Cankarjevim razlika, ki je na Cankarjevi strani morda tipično slovenska. Odgovor Dostojevskega je v svoji krščanski drži utemeljen v evangeljskem krščanstvu, razumljenem kot »ljubezen« in »svoboda«, medtem ko je krščanski model, ki živi v Cankarjevi socialno-mor drža, zasnovan v tradiciji, ki razume prvotno sporočilo predvsem ko

vico« in »usmiljenje«; in prav s takšno vsebino se postavlja po robu nihilistični volji do moči, da bi jo omejil in spodbil v njeni ekspanzivni nasilnosti.

V Bartolovem pisateljskem svetu, in še posebej v *Alamutu*, ne obstaja nič takega, kar bi opozarjalo na možnost krščanskega nasprotja nihilističnemu načelu »nič ni resnično, vse je dovoljeno«. Iz Bartolove psihologije in biografije je očitno, da ni zrasel iz krščanske tradicije, kar je za Cankarja več kot značilno, ampak da je bil med prvimi slovenskimi svobodomislci – poleg Josipa Vidmarja – ki je tradicionalni slovenski liberalizem prignal do radikalnih oblik liberalnega ateizma in zbrisal z njega vse ostaline krščanske vernosti, moralke, pa tudi socialnega modela. Zato v *Alamutu* seveda ne more obstati poleg volje do moči krščanska antiteza, ki se je v *Kralju na Betajnovi* v sekularizirani obliki lahko uprla nadvladi nihilističnega načela. V romanu ostaja volja do moči brez enakovrednega tekmeča, to pa seveda ustvarja vtis, da predstavlja tisto duhovno-literarno jedro celote, ki zajame človekov življenjski svet brez preostanka, tako da se prav v tem jedru skriva že tudi edini horizont, perspektiva in morda končna teza romana.

To bi seveda pomenilo, da se *Alamut* v celoti in brez zadržkov vključuje v horizont evropskega nihilizma, kot ga je začrtal Nietzsche v svojem *Zaratustri*; če že ne v podobi »aktivnega« nihilizma in torej v njegovi »trdi« varianti, pa vsaj kot »pasivni« nihilizem, tj. kot njegova »mehka« različica.

Kljub svoji razvidnosti pa tudi tak sklep terjaja vsaj dve omejitvi. Svet Bartolovega romana obsega poleg Hasanove volje do moči seveda še precej obsežno plast drugačnega življenja. Predstavljajo ga usode mladih fedajjev in »rajskih« deklet, ki so opisane zelo na široko, tako da ne morejo predstavljati samo naključen privesek k osrednji zgodbi o Hasanovem stremljenju in modrosti. Bistvo sveta, stkanega iz teh mladostnih usod, je seveda čutnost v obliki užitka ali naslade, ne pa morda »prijateljstvo« ali »žeja po resnici«. Njeno nasprotje do volje do moči je vidno na prvi pogled, saj volja do moči to čutnost zavrača; pogoj Hasanove odločenosti za nihilistično vodilo je ravno askeza, se pravi nasilno zatrtje vsega, kar bi ga lahko podrejalo čutnosti in uklepalo njegovo moč. To pa seveda pomeni, da je bistvo čutnosti šibkost in da je za voljo do moči primeren samo ta, ki čutnost premaguje in si jo podreja. Razmerje med voljo do moči in čutnostjo je v *Alamutu* torej takšno, da je čutnost sicer samostojna sfera, ki je volja do moči ne more docela absorbirati, vendar pa tej volji tudi ni enakovredna, saj je po svojem bistvenem delovanju šibka, amorfna, določena za podrejeno vlogo v nihilističnem svetu čiste volje, ki je moč.

Po vsem tem je mogoče trditi, da je Bartolovo razmerje do volje do moči v *Alamutu* če že ne dvoumno, pa vsaj ne popolnoma gotovo ali jasno. Ob takšni volji kot najvišjem mogočem vodilu priznava Bartol tudi obstoj čutnosti posebne pravice. Opisuje jo ne docela obvladano, pogosto s sentimentom in romantičnim estetskim patosom; do prizorov tega čutnega sveta torej ni popolnoma indiferenten, na skrivnem ga močno privlačuje ali vsaj vznemirja. Vendar pa mu v primerjavi z voljo do moči ne daje samostojnega smisla, ki bi ga bilo mogoče na intelektualni ravni ustrezno tematizirati in s tem izostriti tudi njegov pomen za celoto romana. Zato čutna sfera obvisi v praznem, navsezadnje ni kaj več kot samó sredstvo, s katerim naj volja do moči uresničuje svoje načrte. Posledica je, da ostaja načelo »nič ni resnično, vse je dovoljeno« v *Alamutu* najvišja resnica, ki se ji ne more postaviti po robu nič drugega, vsaj približno tako domišljenega ali osrednjega.

To načelo bi se v *Alamutu* dalo omejiti poleg čutnosti še z drugo realiteto, in sicer z nacionalno idejo; vendar tudi ta nastavek ostaja ob robu celotnega romana. Pojavlja se na tistih mestih, kjer se vsaj mimogrede omenja, da se Hasan Ibn Saba s svojo posebno moralno-politično taktiko pravzaprav posveča nekakšnemu nacionalnoosvobodilnemu boju, tj. osvoboditvi Perzije izpod oblasti turških Seldžukov. Navzočnost te ideje v Bartolovem besedilu se zdi specifično slovenska, saj se navezuje na eno od bistvenih izročil slovenskega literarnega sveta. S tega stališča bi bilo voljo do moči treba razumeti ne kot cilj sam na sebi, kot terja logika evropskega nihilizma, ampak kot sredstvo za doseg drugačnega cilja, ki je torej višji od volje do moči, s tem pa tudi od nihilističnega temelja. Ta možnost v *Alamutu* vsekakor obstaja, vendar je v romanu netematizirana. Pravzaprav sploh ne postane problem, to pa seveda pomeni, da prinaša nacionalna tema v besedilo sicer nekakšno negotovost o vprašanju, kaj je v svetu nihilizma cilj in kaj sredstvo, vendar ta negotovost ne pripelje do česa odločilnega – navsezadnje je edina zares določna stalnica romana načelo »nič ni resnično, vse je dovoljeno«, s tem pa tudi njegov horizont v ničemer ne prestopa splošnega zarisa evropskega nihilizma.

Ta nihilizem je v *Alamutu* resda postavljen na raven, ki je precej radikalnejša od te, ki jo je Cankar uvedel s Kantorjem, in tudi od tiste, ki jo je na podlagi *Kralja na Betajnovi* poskušal razviti Vidmar leta 1926. V tem smislu predstavlja *Alamut* gotovo najdoslednejšo tematizacijo evropske nihilistične problematike v slovenski literaturi. Njegova realizacija se giblje seveda na ravni »pasivnega«, ne pa »aktivnega« nihilizma, če naj za oboje veljajo besede iz Nietzschejevega besednjaka. Pri tem pa ni mogoče spregledati, da je Bartolovo razmerje do nihilizma tudi na tej ravni negotovo, ne do kraja dosledno, omejeno s posebnostmi, ki so verjetno tipično slovenske. To velja zlasti za delež nacionalne ideje, ki vsaj na robu omejuje veljavnost nihilistične volje do moči. Toda tudi območje čutnosti, ki je do nihilistične volje postavljeno v vidnejšo opozicijo, je mogoče razlagati z razlogi, ki napeljujejo na posebno sociologijo slovenstva. Medtem ko je Hasanova volja do moči aristokratska strast, ki njenega nosilca povzdiguje nad povprečje enakosti, je tej volji nasproti postavljena čutnost kot vsem dostopno načelo egalitarnega sveta množice, plebejstva, demokratične vsakdanje empirije. Bartolova negotovost v obravnavi poglavitnega nihilističnega načela je posledica njegove razpetosti med dvema različnima modeloma socialnega sveta. Volja do moči in z njo utemeljeno duhovno-socialno aristokratstvo ga nedvomno fascinirata, z mislijo nanju je skorajda obseden. Toda hkrati ga od njiju distancira zakoreninjenost v svetu čutne empirije, ki je hkrati svet slovenske demokratične skupnosti, postavljene bolj na egalitarne instinkte kot na elitistična načela. Zato ostaja nihilizem, kot ga *Alamut* nazorno predstavlja s pomočjo eksotičnega orientalskega sveta, vendarle nesproščen, negotov in v svojem končnem rezultatu problematičen.