



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### 'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)

Brolsma, M.

**Publication date**

2015

**Document Version**

Final published version

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Brolsma, M. (2015). *'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

#### 4. De bekoring van het Oosten. Dostojevski als Russische remedie voor Europa

Toen hij in 1919 in *Omhoog* zijn 'geloof aan de mogelijkheid van een nieuwe cultuur' te berde bracht, maakte Willem Banning een belangrijk voorbehoud: het was nog lang geen uitgemaakte zaak dat 'West-Europa' ook het 'centrum' van deze nieuwe cultuur zou vormen. De 'eeuwig scheppende geest', had volgens de kersverse leider van de Arbeidersgemeenschap immers ook andere volkeren beroerd.<sup>1</sup> Antoon Vloemans, de jonge, Vlaamse filosoof van De Nieuwe Gedachte, meende in de inleiding van zijn *De wijsbegeerte van het Oosten* (1924) dat 'kennis van het oosten' voor de 'naoorlogsche Europeanen' een 'innerlijke noodzaak' was en dat zij 'den dreigenden chaos' konden afwenden door zich te doordringen 'met de gevoelsdiepte en de lijdelijkheid van de oostersche levensopvatting'.<sup>2</sup> Ook Havelaar liet zich lovend uit over de 'hunkering naar Indië', die moest worden begrepen als een terugverlangen naar een oude 'contemplatieve zielskracht', als een natuurlijke afweerreactie die volgens hem voortkwam uit de heersende onvrede met 'Europa', dat steeds dieper in 'het moeras der relativiteit' verzonk.<sup>3</sup>

Het is deze naoorlogse fascinatie voor het Oosten die in dit hoofdstuk centraal zal staan. De veronderstelling dat de oosterse religie, wijsbegeerte of cultuur de 'zieke', eigentijdse westerse beschaving kon genezen, manifesteerde zich binnen de humanitaire beweging op zeer uiteenlopende wijzen. Achtereenvolgens zal worden stilgestaan bij drie belangrijke determinanten van deze hernieuwde fascinatie: de aantrekkingskracht van de esoterische 'kleine geloven' die zich door oosterse tradities lieten inspireren, zoals de theosofische Orde van de Ster in het Oosten, de populariteit van de Bengaalse dichter en Nobelprijswinnaar Rabindranath Tagore en de Duits-Baltische filosoof graaf Hermann Keyserling. Nadat de bredere contouren van dit cultuurkritische oriëntalisme in kaart zijn gebracht, wordt uitvoerig ingegaan op de bekoring van de Russische ziel en de Russische literatuur die in deze periode een nieuwe urgentie kreeg en gezichtsbepalend zou worden voor het verlangen naar het Oosten van de vroege jaren twintig. Daarbij komen vragen aan de orde als: hoe kan het dat de negentiende-eeuwse voorstelling van Rusland als bron van vernieuwing en 'mysterie' met een religieus verlossend potentieel na 1917 een nieuwe lading en betekenis kreeg, terwijl met de bolsjewistische revolutie toch een atheïstisch bewind aan de macht kwam, dat gegrondvest was op het historisch-materialistische en 'westerse' marxisme? Waarom leek vooral de Russische literatuur - in dit tijdvak in het bijzonder het werk van Fjodor Dostojevski - geschikt om de vermeende heilzame werking van de Russische ziel te ontsluiten? Hoe verhiel de Nederlandse, humanitair-idealistische 'cultus' rond deze beroemde auteur zich tot de verering van Dostojevski zoals die in andere West-Europese landen begin jaren twintig gestalte kreeg? En: In hoeverre was er sprake van cultuurtransfer, van overname, aanpassing of afwijzing van bijvoorbeeld Franse, Duitse, Oostenrijkse of Russische percepties van deze, volgende het cliché, meest Russische schrijver van alle Russische schrijvers?

---

<sup>1</sup> W. Banning, 'Religie, arbeiders en cultuur', *Omhoog* (1919) 3-25, aldaar 4.

<sup>2</sup> Antoon Vloemans, *De wijsbegeerte van het Oosten* (Zutphen 1924) 9-10.

<sup>3</sup> Just Havelaar, 'De onsterfelijkheid', *De Stem* (1927) 677-690, aldaar 679-680.

### **Internationale treinen in Ommen of de bekoring van 'het Oosten' in Nederland**

De Eerste Wereldoorlog had de hardnekkige gedachte dat het politiek en moreel 'superieure' Europa in de wereld een beschavingsmissie kon vervullen, tot diep in de kern aangetast. Na het einde van de oorlog beschouwden tijdgenoten de cultuurcrisis dikwijls als een specifiek Europees probleem. Het lijkt erop dat de notie van een culturele degeneratie nu minder vaak dan voor 1918 uitsluitend in verband werd gebracht met het geestelijk peil van de eigen natie of met dat van de vijand, zoals in de oorlogspropaganda veelvuldig was gebeurd. De oorlog had niet alleen de gedachte dat de cultuurcrisis een zaak was die het gehele Europese continent aanging sterk aangewakkerd, maar ook het idee versterkt dat het nog 'oorspronkelijke' en 'onbedorven' Oosten een bron van loutering voor het Westen kon zijn. Dit cultuurkritische oriëntalisme vindt zijn oorsprong in de Romantiek. Vooral voor India was in de eerste decennia van de negentiende eeuw een grote belangstelling ontstaan. Dichters, schrijvers, musici, schilders en architecten dweepten in dit tijdvak met de Indiase cultuur en mystieke wijsheden en wetenschappers in heel Europa bestudeerden het hindoeïsme en boeddhisme en de verwantschap tussen het Sanskriet en de Indo-Europese talen. In Duitsland maakte bovendien de mythe opgang dat de Germaanse stam de rechthebbende erfgenaam was van een Indiaas gouden tijdperk; een anti-Franse, *völkisch*-nationalistische voorstelling, die sterk gevoed werd door Friedrich Schlegels 'ontdekking' dat, omdat het Sanskriet een lucide en zeer regelmatig karakter had, er in het oude India een hoogstaande, harmonieuze beschaving moest hebben bestaan met een diepzinnige wijsbegeerte en een zuivere religie.<sup>4</sup>

De these van Edward Saïd dat het oriëntalisme een discours was dat uitsluitend tot doel had het Oosten te overheersen en de superioriteit van het Westen te bewijzen, is sinds de publicatie van zijn *Orientalism* in 1978 door uiteenlopende auteurs bekritiseerd en gecorrigeerd. Deze critici hebben erop gewezen dat aan de Europese interesse voor het Oosten méér dan alleen politieke motieven ten grondslag lagen, dat geleerden, schrijvers en kunstenaars bijvoorbeeld hier ook de wortels van de eigen Europees-christelijke beschaving meenden te traceren of hun heil zochten bij de 'ongerepte' oosterse spiritualiteit, die in het geïndustrialiseerde Westen leek te zijn verdwenen.<sup>5</sup> Zonder twijfel hebben een onversneden machtspolitiek, racistische vooroordelen en imperialistische motieven de westerse beeldvorming over het Oosten in belangrijke mate bepaald. Zo werd bijvoorbeeld in Groot-Brittannië de behoefte aan meer kennis over India direct gevoed door de uitbreiding van het eigen koloniaal gezag en laat de Franse 'Egyptomanie' aan het begin van de negentiende eeuw zich alleen begrijpen in context van Napoleons Egyptische veldtocht (1798-1799). Desondanks ging het oriëntalisme niet alléén gepaard met negatieve, denigrerende voorstellingen, maar ook met positieve beelden van 'de Ander'. De Oriënt fungeerde voor Europa als spiegel waarin zowel de vermeende eigen superioriteit en angsten konden worden geprojecteerd, als de eigen wensdromen en onzekerheden.

Het cultuurkritische oriëntalisme kwam in Nederland pas relatief laat op gang. In zijn proefschrift *Het verlangen naar het Oosten* (2008) laat de kunsthistoricus Jan de Hond zien op welke manier deze vorm van verheerlijking van het Oosten furore maakte in de periode 1880-1900, toen

---

<sup>4</sup> Hans Bakker, 'De culturele ontdekking van India. Romantische geestdrift en de Opkomst der Oriëntalistiek', in: idem en Martin Gosman ed., *De Oriënt, droom of dreiging? Het Oosten in Westers perspectief* (Kampen 1988) 94-112, aldaar 100-107.

<sup>5</sup> Bijvoorbeeld: J.J. Clarke, *Oriental enlightenment. The encounter between Asian and Western thought* (Londen 1997); Peter Rietbergen, *Europa's India. Tussen fascinatie en cultureel imperialisme, 1750-2000* (Nijmegen 2007); Jan de Hond, *Verlangen naar het Oosten. Oriëntalisme in de Nederlandse cultuur ca. 1800-1920* (Leiden 2008).

als gevolg van de toenemende kritiek op de moderne, geïndustrialiseerde maatschappij met haar lelijke fabrieksproducten en christelijk-burgerlijke moraal, ook in Nederland het idee in zwang raakte dat het Oosten een alternatief kon zijn voor het geperverteerde Westen - al bleef de fascinatie voor het Oosten er minder sterk dan in Duitsland, Frankrijk of Groot-Brittannië.<sup>6</sup> Tot die tijd overheerste een negatief beeld van de Oriënt, al was het Bijbelse oriëntalisme van orthodoxe protestanten, die, om de letterlijke waarheid van de Bijbel te bewijzen, zochten naar het Heilige Land - de plaats waar eens de wieg van het christendom had gestaan en ooit de Eindtijd zou aanvangen - wel succesvol in Nederland.<sup>7</sup>

De aanhangers van het cultuurkritische oriëntalisme gingen, evenals degenen die de Oriënt verguisden, uit van de stereotype voorstelling van het Oosten als een oord waar de tijd had stilgestaan. Het Oosten leek slechts een statische cultuur te kunnen voortbrengen. Maar in plaats van hieraan negatieve connotaties - zoals primitief, achterlijk, bandeloos of barbaars - te verbinden, werd het Oosten voorgesteld als een anachronistisch paradijs, als ongerept, zuiver, pre-industrieel, gericht op het innerlijk, één met de natuur en spiritueel.<sup>8</sup> De Hond laat in zijn dissertatie zien dat het Nederlandse oriëntalisme in de laatste twee decennia van de negentiende eeuw sterk werd gedragen door kunstenaars en de kunstnijverheid: zo lieten bijvoorbeeld schilders als Jacobus van Looy (1855-1930) en August Legras (1864-1915) zich door oriëntaalse stijlen en thema's inspireren en gold binnen de kunstnijverheid de bestudering van oosterse kunst als de aangewezen remedie voor westerse wansmaak en banaliteit.<sup>9</sup> Daarnaast leverden ook de esoterische 'kleine geloven', die onderdeel uitmaakten van de humanitaire beweging, volgens De Hond een cruciale bijdrage aan de bloei van het oriëntalisme. Zij stimuleerden de belangstelling voor het hindoeïsme (bijvoorbeeld voor geschriften als de Upanishaden) en voor de mystieke tradities van de islam, zoals het soefisme.

Bovenal echter kon het boeddhisme zich op een sterke interesse verheugen.<sup>10</sup> Bij het bekendmaken en vertalen van studies over het boeddhisme en oude boeddhistische geschriften in Nederlands speelden theosofen een voortrekkersrol. De Geheime Leer van Helena Blavatsky (1831-1891) en Annie Besant (1847-1933) was een synthetische cocktail waarin allerlei oosterse wijsheden, ontleend aan het oude Egypte, aan Tibetaanse Mahatma's, aan het Indiase brahmanisme en hindoeïsme met inzichten uit het boeddhisme werden vermengd. Daarnaast hebben ook christenanarchisten als Felix Ortt en Louis Bähler bijgedragen aan de bekendheid van het boeddhisme, dat vooral hun belangstelling had omdat zij zochten naar een gemene deler in alle wereldgodsdiensten.<sup>11</sup>

Het einde van het Nederlandse 'verlangen naar het Oosten' situeert De Hond rond 1920, toen volgens hem nieuwe, modernistische stromingen in de beeldende kunst en literatuur niet langer inspiratie vonden bij de romantische Oriënt, maar zich richtten op de eigen moderne, geïndustrialiseerde samenleving.<sup>12</sup> Dat de bekoring van het Oosten onder kunstenaars in het interbellum verflauwde, betekent echter niet dat de notie van het Oosten als een religieus-mystieke en spirituele bron van regeneratie in dit tijdvak voor iedereen aan betekenis had ingeboet. Sterker

---

<sup>6</sup> De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 361-364.

<sup>7</sup> Ibidem 20-21

<sup>8</sup> Ibidem 268-269.

<sup>9</sup> Hierover: Ibidem Hoofdstuk 14: 'Het pre-industriële Oosten'

<sup>10</sup> Ibidem 330.

<sup>11</sup> Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Lotus in de lage landen. De geschiedenis van het boeddhisme in Nederland. Beeldvorming van 1840 tot heden* (Almere 2009) 68 -71 en 163-166.

<sup>12</sup> De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 19-20 en 367. Alleen Indië was volgens Jan de Hond in de jaren twintig nog wel een inspiratiebron voor Nederlandse schrijvers en kunstenaars.

nog: vanwege de toegenomen onvrede met de Europese beschaving en geïntensiveerde afkeer van het rationalisme, maakte dit idee opnieuw een sterke opgang binnen de humanitaire beweging. Bladen als *De Stem* en *Het Nieuwe Leven* schreven bijvoorbeeld regelmatig over India en China als bronnen van een religieuze vernieuwing en in het vrijzinnig protestantse *Omhoog* werden oosterse verzen en positief-kritische artikelen over de theosofie gepubliceerd.<sup>13</sup> Voor Bart de Ligt was het Oosten - en vooral Mahatma Gandhi (1869-1948), met wie hij correspondeerde - een inspiratiebron voor zijn denken over geweldloos verzet.<sup>14</sup> Ook op de Internationale School voor Wijsbegeerte kwamen de Aziatische religieuze en wijsgerige stromingen veelvuldig aan bod. Bezoekers konden Sanskriet leren of zich inschrijven voor cursussen als 'De wijsheid der upanishads', 'Chineese ethiek en mystiek' of 'Oostersche wijsheid en Westersche zedenleer'.<sup>15</sup> Bovendien bestond er niet alleen een sterke inhoudelijke continuïteit met het oriëntalisme van rond de eeuwwisseling: verschillende humanitair idealisten die rond 1900 'de oosterse geest' hadden gepropageerd, bleven in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging actief. Mathieu Schoenmaekers, Felix Ortt en de kunstenaar Herman Hana (1874-1952) schreven voor *Het Nieuwe Leven*, Lodewijk van Mierop en Louis Bähler sloten zich aan bij de Bond van Religieuze Anarcho-Communisten en voor 'Oostenbemiddelaar' Frederik van Eeden bestond binnen de beweging alom een grote bewondering.

De 'kleine geloven' waren in het interbellum opnieuw een van de belangrijkste dragers van het enthousiasme voor het Oosten. De Theosofische Vereeniging had bij het bekendmaken en propageren van de oosterse religieuze wijsheden nu versterking gekregen van een aantal nieuwe, verwante esoterische bewegingen, waarvan de Orde van de Ster in het Oosten de belangrijkste was. Zoals in het eerste hoofdstuk is duidelijk geworden, was parallel met de rappe ontkerkelijking de diversiteit van de buitenkerkelijke bewegingen in de jaren tien en twintig aanzienlijk gegroeid. Een van deze nieuwe stromingen die zich wendde tot de oosterse spiritualiteit was de Internationale Soefi Beweging (1923) van de Indiase moslim Hazrat Inayat Khan. Khans soefisme leek nauwelijks nog op de islamitische, mystieke Soefi-ordes uit de Middeleeuwen, maar was een volledig aan de moderne, westerse behoeftes aangepaste spirituele beweging. Khan zelf woonde sinds de Eerste Wereldoorlog in Frankrijk en maakte diverse lezingentournees door de Verenigde Staten en Europa,

<sup>13</sup> Bijvoorbeeld: Just Havelaar, 'Mahatma Gandhi', *De Stem* (1924) 777-786; Romain Rolland, 'Ramakrishna's terugkeer tot de mensen', *De Stem* (1929) 481-495, 612-643 en 821-831; Achilles Mussche, 'Oost en West. Een soort van inleiding en iets over Boeddha', *De Stem* (1925) 73-79; Achilles Mussche, 'Oost en West', *De Stem* (1925) 263-272; Antoon Vloemans, 'Religieuze wijsbegeerte en religie zonder godsdienst', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 208-218; Antoon Vloemans, 'Levensopvatting', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 169-177; 'Uit Dschuang Dsi: het ware boek van het bloeiende zuiderland', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 222-224; J. van Leeuwen, 'Oosters-Westerse tegenstelling', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 75-84; K.H. Miskotte, 'Aidwaita's Brahman', *Omhoog* (1919) 1-26 en 33-45; C.E. Hooijkaas, 'Oostersche verzen van Leopold', *Omhoog* (1923) 304-308. Over de theosofie bijvoorbeeld: G.H. van Senden, 'J.A. Blok. Het bewegende licht', *Omhoog* (1916) 22-23; H.T. de Graaf, 'Van een vrij-catholicisme', *Omhoog* (1922) 284-288; D. Kool, 'Het theosophisch godsbegrip', *Omhoog* (1918) 42-17 en G.H. van Senden, 'C. Jinarajadasa. Het werk des Heeren', *Omhoog* (1918) 10.

<sup>14</sup> Bijvoorbeeld: Bart de Ligt, 'Oostersch militarisme', in: idem, *Kerk, cultuur en samenleving* (Arnhem 1925) 162-175 en Bart de Ligt, 'Tolstoj en Gandhi', in: idem, *Naar een vrije orde. Bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt* (Arnhem 1951) 144-152. De briefwisseling tussen Gandhi en De Ligt is gepubliceerd in *Een wereldomvattend vraagstuk. Gandhi en de oorlog* (Utrecht 1930). De Ligts *Wereldcrisis en wijsbegeerte* (Arnhem 1928) bevatte paragrafen met titels als: 'De renaissance in het verre Oosten', 'Oude overeenkomsten tusschen Oost en West', 'Psychische en historische verwantschap tusschen China en Europa', 'Azië ontwaakt' en 'Oost en West worden één'.

<sup>15</sup> Voor een overzicht van de cursussen en sprekers op de ISVW zie: Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 120-135.

waarbij hij ook Nederland en de ISVW aandeed. Bekende vertegenwoordigers van het soefisme in Nederland waren de Katwijkse baron Hubertus Paulus Tuyll van Serooskerken (1883-1958), die in de nabije duinen een Soefi-tempel liet bouwen en de Haagse Soefi-filosoof Louis Hoyack (1893-1967), die cultuurkritieken als *Tijdsgeest: een cultuurphilosophische studie* (1931) en *De toekomst der machine* (1931) op zijn naam had staan.<sup>16</sup> Een andere nieuwe, door het oosten geïnspireerde beweging was de Vrije Katholieke Kerk (1915), een soort theosofische kerk met een eigen, sterk op de ceremonieën en sacramenten van het rooms-katholicisme leunende, occulte liturgie, die was gesticht door de Britse theosofen James Wedgwood (1883-1951) en Charles Leadbeater (1854-1931). In de woorden van de godsdienstsocioloog Sjoerd Hofstra lag het 'Europees middelpunt' van deze beweging tussen Huizen en Naarden, in het buurtschap Valkeveen, op het landgoed van de theosofe en gescheiden bankiersvrouw Mary van Eeghen-Boisseveen (1869-1959). Behalve een Internationaal Theosofisch Centrum was hier ook een belangrijke kapel van de Vrije Katholieke Kerk gevestigd.<sup>17</sup>

Een toenadering tussen het Westen en het Oosten werd eveneens door Rudolf Steiner (1861-1925) gepredikt in zijn, na een breuk met de Theosophical Society, opgerichte antroposofische beweging (1913). Hierin werden theosofische, christelijke en pseudowetenschappelijke inzichten vermengd. Hoewel Steiner regelmatig lezingen hield in Nederland, was de aanhang er beperkt, zeker in vergelijking met Duitsland waar de antroposofie de theosofie al spoedig in ledenaantal overtrof.<sup>18</sup> In 1927 waren er circa 360 Nederlandse antroposofen. De meesten woonden in Den Haag, onder wie de leider van de Nederlandse beweging, de arts Frederik Willem Zeylmans van Emmichoven (1893-1961).<sup>19</sup> Ook de Vrije Katholieke Kerk en het soefisme hadden een kleine achterban.<sup>20</sup> Van de verschillende esoterische 'kleine geloven' bleef de theosofie in Nederland het invloedrijkst. Net als in het fin de siècle vormden de theosofen in de jaren twintig een belangrijke stuwende kracht achter het cultuurkritische oriëntalisme. Zij droegen dit uit in eigen organisaties als de Theosofische Vereeniging (1897) en de Orde van de Ster in het Oosten (1911) - die in 1927 respectievelijk 2744 en 2178 leden hadden - en daarnaast ook binnen andere humanitair-idealistische centra, zoals de Internationale School voor Wijsbegeerte of de Praktisch-Idealisten Associatie.<sup>21</sup>

De Orde van de Ster was gecentreerd rond de Indiase 'wereldleraar' Jiddu Krishnamurti (1895-1986), die als vijftienjarige jongen in 1911 door Leadbeater en Besant in Adyar was 'ontdekt' en vervolgens opgezeteld met de taak om de mensheid voor te bereiden op een nieuwe godsdienst en een nieuw beschavingstijdperk. In 1924 werd besloten om het Europese hoofdkwartier van deze,

---

<sup>16</sup> Cornelis Verhoeven, *Parafilosofen. Wijsbegeerte buiten de school* (Baarn 1973) 38-40. Over het soefisme in Nederland: De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 344-346.

<sup>17</sup> Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 533; Ruud Jansen, '...een kern van broederschap...': *100 jaar Theosofische Vereniging in Nederland 1897-1997* (Amsterdam 1997) 155-158.

<sup>18</sup> Verslagen van zijn voordrachten in Nederland bijvoorbeeld in: 'Rudolf Steiner', *Het Vaderland* (24 februari 1921 - Ochtendblad) 3, 'Dr. Rudolf Steiner in ons land', *Het Vaderland* (17 oktober 1922 - Ochtendblad) 1 en 'Dr. Rudolf Steiner', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (15 november 1923) 2.

<sup>19</sup> Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 530 en 533.

<sup>20</sup> Het aantal leden van de Vrije Katholieke Kerk in Nederland in de jaren twintig is onbekend, maar zal niet erg groot geweest zijn: de gemeente in Amsterdam telde in 1927 ongeveer 120 leden en in Nederland waren minstens 10 gemeenten. Ook Soefi-erediensten werden op verschillende plaatsen in Nederland gehouden, in Amsterdam kwamen daar gemiddeld slechts 20 à 30 bezoekers op af. Bovendien waren de aanhangers van het soefisme in Nederland vooral afkomstig uit theosofische kring. In: Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 533-534; Bakker, *Stroomingen en Sekten van onzen tijd* 67 en Hond, *Verlangen naar het Oosten* 344-346.

<sup>21</sup> Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 530-532.

in Nederland snel groeiende, internationale beweging te vestigen in het Overijsselse Ommen, waar de theosofische baron Philip van Palland (1889-1979) zijn landgoed en kasteel Eerde ter beschikking had gesteld. Het kasteel huisvestte de redactie van de maandbladen *The Herald of the Star* en *De Ster in het Oosten*. Het uitgestrekte en bosrijke landgoed, waar baron Van Palland eerder al praktisch-idealisten en padvindere had laten kamperen, vormde het toneel van de jaarlijkse internationale Sterkampen, waar meestal 2500 à 3000 aanhangers uit tientallen verschillende landen op af kwamen.<sup>22</sup> Op de lijn Zwolle - Dalfsen - Ommen pufte normaliter een 'klein ping-pingelend locomotiefje', maar, zo schreef het *Algemeen Handelsblad* in 1927: 'eens in 't jaar denderen over die rails de machtige locomotieven en harmonicawagens van de Internationale Slaapwagen Maatschappij Mitropa; wereldtreinen voor Parijs en Marseille, voor havens aan den Atlantische oceaen, waar booten naar Engeland, Amerika en Azië varen. [...] De perrons worden verlengd met houten noodbalken, alle talen van den aardbol worden er door elkaar gesproken, er weerklinkt een internationaal geschreeuw om bagage en voor een goede reis.' De bezoekers werden ondergebracht in 'honderden tenten, door straten gescheiden van elkaar, die tezamen met de houten kantoor- en winkelgebouwtjes, het hospitaal en het post- en wisselkantoor een heel dorp vormen, waar electriche straatlantaarns branden, waar een electriche klok den tijd aanwijst [...] en waar zelfs een lokaal telefoonnet de officieele gebouwen met elkaar verbindt.' Vanzelfsprekend was er ook een imposant kampvuur waar de grote goeroe 's avonds, na een dagprogramma met lezingen en discussies, gloedvol zijn toekomstvisioen besprak.<sup>23</sup>

Evenals bij de Theosofische Vereeniging, waren ook bij de Orde van de Ster relatief veel figuren uit het artistieke en culturele leven betrokken. Zo portretteerde de beeldhouwer en latere verzetsheld Gerrit van der Veen (1902-1944) Krishnamurti in Ommen en publiceerden architect Mathieu Lauweriks (1864-1932) en de kunstenaar Herman Hana in *De Ster in het Oosten*.<sup>24</sup> Hoewel de geestdriftige verering van Krishnamurti alleen de eigen kring betrof, wekte deze oosterse profeet ook de interesse van een niet-theosofisch publiek. Zijn toespraken in Ommen werden dikwijls uitgezonden op de radio en de jaarlijkse Sterkampen prikkelden steevast de nieuwsgierigheid van de pers. Grote liberale dagbladen als *Het Vaderland* en het *Algemeen Handelsblad* stuurden verslaggevers naar het afgelegen Eerde om polshoogte te nemen. In 1926 oordeelde *Het Vaderland* na 'een dagje in het sterkamp' welwillend dat, ondanks de nodeloze geheimzinnigheid, de Orde van de Ster als 'beweging, die in hooge mate de Broederschap der Volken tracht te bevorderen' de 'sympathieke belangstelling' verdiende.<sup>25</sup> Krishnamurti gaf er echter niet lang daarna de brui aan; omdat hij de cultus rond zijn persoon steeds meer als een beklemming ervoer, hief hij de Orde van de Ster in 1929 op.<sup>26</sup>

### **Een oosterse profeet en een reizende filosoof**

Een andere profeet uit het Oosten die een zinderende geestdrift opriep in het naoorlogse Europa en wiens populariteit kenmerkend is voor het oplevende cultuurkritische oriëntalisme in de

---

<sup>22</sup> Hans van der Kroft, 'Inleiding', in: idem ed., *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995) 9-33, 14. Een uitgebreide beschrijving van de Sterkampen in Ommen in dezelfde bundel ook in: Stef Lokin, 'Het Sterkamp: een tuinstad. Het landgoed Eerde en Krishnamurti' 67- 91.

<sup>23</sup> T.L. 'Eens in het jaar... In het sterkamp in Ommen', *Algemeen Handelsblad* (7 augustus 1928 - Avondblad) 1.

<sup>24</sup> Van der Kroft, 'Inleiding' 14-15. Over kunstenaars en de theosofie: Martine Theodora Bax, *Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Amsterdam 2004).

<sup>25</sup> 'Een dagje in het sterkamp te Ommen', *Het Vaderland*, (26 juli 1926 - Avondblad) 1.

<sup>26</sup> Ibidem 80-82. De theosofische sterkampen zouden echter ook in de jaren dertig nog plaatsvinden.

humanitaire beweging was de Bengaalse dichter Rabindranath Tagore. Europa maakte voor het eerst kennis met Tagore in 1913 toen hij de Nobelprijs voor de literatuur ontving. Brede populariteit bereikte de dichter pas na 1918. In de eerste helft van de jaren twintig toerde hij vrijwel jaarlijks door Europa. Overal waar hij voordrachten hield trok hij overvolle zalen, werd hij door de pers de hemel in geprezen en wilden nationale beroemdheden met hem gezien worden. Deze Tagore-mania was het sterkst in het ontredderde Duitsland waar hij tijdens tournees in 1921, 1926 en 1930 werd verwelkomd als een ware verlosser. Aan het einde van het jaar 1923 waren er al een miljoen exemplaren van zijn boeken verkocht.<sup>27</sup> Maar ook bij bezoeken aan de in de oorlog neutraal gebleven Scandinavische landen deden zich popsterachtige taferelen voor en moest de politie eraan te pas komen om de menigte op afstand te houden.<sup>28</sup>

Het was juist in de eerste onzekere en roerige jaren na de oorlog dat Tagore's pacifisme, zachtmoedigheid en zijn appèl op de westerse geest met de oosterse te verzoenen in vruchtbare aarde vielen. Tagore werd in Europa niet zozeer gezien als dichter, maar als een 'wijze uit het Oosten', als een 'mysticus' of 'profeet' die naar het Westen was gekomen om de uitgeholde cultuur van een nieuw, spiritueel richtsnoer te voorzien.<sup>29</sup> Dit beeld werd versterkt door Tagore's tovenaarsachtige verschijning: hij ging gekleed in een grijs hindoe-gewaad, had lange witte haren en een baard en sprak volgens tijdgenoten met een 'eentonige' bezwerende stem.<sup>30</sup> Ook in zijn werk was het telkens de verzoenende, antirationalistische spirituele boodschap die de aandacht trok.<sup>31</sup> In 1921 wijdde het maandblad *De Tijdspiegel* een analyse aan 'De invloed van Rabindranath Tagore op Europeanen'. Volgens de auteur, de Oostenrijkse pacifist Carl Brockhausen (1859-1951), was de oorlog 'een halven zelfmoord van Europa' en een 'ontsporing van het intellect' geweest, die alle strijdende partijen achteraf betreurden. Europa zag zelf 'geen weg om uit het moeras te komen', maar wendde zich tot 'een man van een ander menschenras' die 'in zijn persoon wijsheid en goedheid' verenigde. Op het moment dat zij voor Tagore bogen, groeiden bij de Europeanen ook het 'eigen vertrouwen en zelfbewustzijn'. Op deze manier kon, zo concludeerde Brockhausen: 'de Indiër een brug worden voor de Europeesche volkeren-verzoening.'<sup>32</sup> Hoewel Tagore dus verzoening en een vurige afkeer van geweld predikte, was hij politiek niet erg uitgesproken, noch bijster goed op de hoogte: zo werd voor hem tijdens een bezoek aan Italië in 1926 een ontmoeting met Mussolini gearrangeerd en ging hij in op een uitnodiging om Moskou te bezoeken in 1930. Pas na de machtsovername van Hitler en de Spaanse Burgeroorlog onderkende hij het totalitaire gevaar en sprak zich onomwonden uit tegen het fascisme en nationaal-socialisme.<sup>33</sup> Zijn populariteit was toen alweer op haar retour, al aan het einde van de jaren twintig luwde de belangstelling.<sup>34</sup>

In 1920 bracht Tagore een bezoek Nederland. In de laatste week van september werkte hij een vol programma af met voordrachten voor de Internationale School voor Wijsbegeerte, de universiteiten van Utrecht, Leiden en Amsterdam, de Vrije Gemeente in Amsterdam, de

---

<sup>27</sup> Martin Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany: a documentation* (Calcutta 1991) 12 en 17.

<sup>28</sup> 'Tagore's bezoek in Scandinavië', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1921 - Avondblad) 9.

<sup>29</sup> Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany* 12, 16-17 en 22.

<sup>30</sup> 'Tagore' *Het Vaderland* (30 september 1920 - Avondblad) 2.

<sup>31</sup> Victor A. van Bijlert, 'Frederik van Eeden en Tagore: onvolkomen ontmoeting', *Frederik van Eeden Genootschap Mededelingen* 44 (1999) 9-19, aldaar 12.

<sup>32</sup> Carl Brockhausen, 'De invloed van Rabindranath Tagore op Europeanen', *De Tijdspiegel* (1921) 531-533.

<sup>33</sup> Giuseppe Flora, 'Tagore and Italy: facing history and politics', *University of Toronto Quarterly* 4 (2008) 1025-1057, aldaar 1025-1028 en 1049.

<sup>34</sup> Van Bijlert, 'Frederik van Eeden en Tagore' 12.



Theosofische Vereniging in Den Haag en de Remonstrantse Kerk in Rotterdam.<sup>35</sup> Ook hier waren de zalen afgeladen met fans, was politie aanwezig, werd streng gecontroleerd en ontstond er volgens de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* 'haast een relletje' bij de deur.<sup>36</sup> In Den Haag stond het publiek eerbiedig op bij zijn binnenkomst en vertrek. 'Een gewoonte die', zo oordeelde de krant, 'eigenlijk alleen bij het binnenschrijden van de koningin in de Ridderzaal gebruikelijk is, schijnt ten opzichte van Tagore een onmiddellijk aanvaarde "convention"'.<sup>37</sup> Tagore droeg gedichten voor, sprak over 'My ideal of education' en over 'The meeting of the East and the West'. Deze laatste lezing bevatte een ellenlange aanklacht tegen de materialistische geest van het Westen. Volgens het verslag in *Het Vaderland* weet Tagore 'De oorlogen, het Bolsjewisme en de opstanden in Europa' aan 'de weinige naastenliefde, die de menschheid hier in het algemeen kent'.<sup>38</sup> Alleen een liefdevol verstaan van het Oosten door het Westen kon loutering bieden en Europa voor nog meer 'ellende en vernietiging' behoeden.<sup>39</sup>

Onder theosofen werd Tagore aanbeden.<sup>40</sup> De Praktisch-Idealisten Associatie, die voor een groot deel uit jonge theosofen bestond, bejubelde hem als 'een groot Vertegenwoordiger van den Nieuwen Geest, die ook de PIA bezielt'. In 1920 verzocht de PIA Tagore zelfs om 'patroon' van de eigen jongerenorganisatie te worden; een verzoek dat de grote dichter, die een onderhoud had gehad met PIA-leider Koos van der Leeuw, graag inwilligde.<sup>41</sup> Dat de Theosofische Vereniging, die samen met de Vrije Gemeente het initiatief voor Tagore's Nederlandse tournee had genomen, de dichter tijdens zijn Nederlandse bezoek monopoliseerde, was ook een bron van ergernis.<sup>42</sup> Dat gold vooral voor Frederik van Eeden, die de belangrijkste wegbereider van Tagore in Nederland was geweest, zijn bekendste werk *Gitanjali* (1912) uit het Engels had vertaald en sinds 1913 met de dichter correspondeerde. Van Eeden was van mening dat 'door het optreden der Theosofen' Tagore onbereikbaar was gemaakt 'voor meer dan de helft van het Nederlandsche volk'.<sup>43</sup> Ook hij had hem voor een bezoek in Nederland uitgenodigd. Maar Tagore verkoos een verblijf in de Gooise villa van de theosofe Mary van Eeghen-Boissevain boven een logeerpunt bij Van Eeden in Bussum en de 'rustige, diepe conversatie in eigen huis' waarop de Nederlandse schrijver-psychiater zich zo had verheugd. In *De Groene Amsterdammer* klaagde Van Eeden dat Tagore zich had laten verleiden

---

<sup>35</sup> 'Rabindranath Tagore', *Het vaderland* (21 september 1920 - Avondblad) 2; 'Dr. Rabindranath Tagore', *Het Vaderland* (28 september 1920 - Ochtendblad) 2 en 'Kerknieuws. Dr. Tagore', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 oktober 1920 - Ochtendblad) 5.

<sup>36</sup> 'Tagore' *Het Vaderland* (30 september 1920 - Avondblad) 2.

<sup>37</sup> 'Letteren en kunst. Dr. Rabindranath Tagore', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (1 oktober 1920 - Ochtendblad) 1. In de Nederlandse pers waren overigens ook kritische geluiden te horen. Zo werd bijvoorbeeld de draak gestoken met de dweperige, aanstellerige reacties die de dichter opriep, vooral in Duitsland en Oostenrijk, waar het publiek enthousiaster zou zijn wanneer Tagore zijn verzen in het onverstaanbare Bengaals declameerde, dan wanneer hij zich van het begrijpelijke Engels bediende. B.v.: J.G. Sleswijk, 'Het ontworteld Europa', *Het Vaderland* (2 april 1927 - Avondblad) en 'Brieven van onzen bizonderen correspondent. Een licht uit Indië Rabindranath Tagore', *Het Centrum* (1 juli 1921) 5.

<sup>38</sup> 'Dr. Rabindranath Tagore', *Het Vaderland* (25 september 1920 - Avondblad) 2.

<sup>39</sup> 'Kerknieuws. Dr. Tagore', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 oktober 1920 - Ochtendblad) 5.

<sup>40</sup> Bijvoorbeeld: Rabindranath Tagore, 'Het wezen der kunst', *De Stem* (1926) 610-629; J. Jac Thomson, 'Tagore', *Omhoog* (1914) 163-166.

<sup>41</sup> 'Praktisch-Idealisten Assoc. Tagore patroon der P.I.A.', *Regeneratie* (1920) 335; J.J. van der Leeuw, 'Een onderhoud met Tagore', *Regeneratie* (1920) 282-285.

<sup>42</sup> 'Tagore', *Het Vaderland* (31 juli 1920 - Ochtendblad) 2, 'Tagore in Ons land', *Het Vaderland* (12 oktober 1920 - Ochtendblad) 2, 'De lezing van Tagore', *Het Vaderland* (1 oktober 1920 - Avondblad) 2.

<sup>43</sup> Frederik van Eeden, 'Rabindranath Tagore', *De Groene Amsterdammer* (2 oktober 1920) 3, 'Van F. van Eeden en Tagore', *Het Vaderland* (3 oktober 1920 - Ochtendblad) 3.

door 'de Mammon, met zijn vriendelijke glimlach', dat hij vooral naar Nederland was gekomen om geld in te zamelen voor zijn school in Santiniketan en dat het verbinden van Oost en West blijkbaar niet mogelijk was zonder 'eenig comfort', een 'prachtige villa' met 'drie auto's beschikbaar'.<sup>44</sup>

Naast Rabindranath Tagore, was ook de filosoferende Duits-Baltische graaf Hermann Keyserling een in Europa alom gevierde ambassadeur van 'de geest van het Oosten'. In publicaties, zoals zijn bestseller *Reisetagebuch eines Philosophen* (1919), bejubelde Keyserling de heilzame werking van de 'oosterse spiritualiteit'. Bovendien was hij een van de belangrijkste promotors van Tagore in Duitsland. De 'Tagore-Woche' die hij in 1921 - op het hoogtepunt van de Duitse Tagore-gekte - in zijn filosofieschool in Darmstadt, de 'Schule der Weisheit', organiseerde, was een doorslaand succes.<sup>45</sup> Typerend voor de grote bewondering die Keyserling als vermeende 'grote denker' in de eerste helft van de twintigste eeuw ten deel viel, is dat men het na zijn dood nodig vond om zijn hersens op de universiteit van Bern te bewaren en te onderzoeken in de hoop om op deze manier iets te kunnen leren over de werking van het 'geniale brein'.<sup>46</sup>

Omdat Keyserling zich actief inspande voor een Frans-Duitse verzoening, die volgens hem de spil moest vormen van een Europese eenheid, viel hij in het bijzonder in de smaak bij intellectuelen met een pacifistische en internationalistische gezindheid. Vooral in de tweede helft van de jaren twintig, toen de internationale omstandigheden het toelieten, knoopte hij intensieve contacten aan met Franse intellectuelen.<sup>47</sup> Deze politieke betrokkenheid van de graaf vond zijn oorsprong in de jaren 1914-1918, toen Keyserling tot het inzicht was gekomen dat hij als filosoof niet lijdzaam mocht toekijken, maar geroepen was om het wereldgebeuren te duiden.<sup>48</sup> Hij sprak zich uit tegen de oorlog en voor een geestelijke samenwerking in Europa in essays als 'On the meaning of the war' (1915) en *Europas Zukunft* (1918). Het Duitse militarisme moest het ontgelden, maar het verslagen naoorlogse Duitsland kon volgens Keyserling in de brochure *Deutschlands wahre politische Mission* (1919) voor de 'geheele menschheid' van betekenis zijn omdat het, ontdaan van zijn 'militaristisch monarchistisch masker', de noodzakelijke kiem voor vernieuwing bevatte.<sup>49</sup>

De eerste jaren van de oorlog had Keyserling in relatieve rust kunnen doorbrengen op zijn Estse landgoed Rayküll, dat destijds onderdeel uitmaakte van het Russische Tsarenrijk, omdat hij afgekeurd was voor de Russische militaire dienst. Dat veranderde met de revolutie van 1917. De nieuwe machthebbers onteigenden Keyserlings bezittingen en kort na de bezetting van Estland door Duitse troepen in 1918 nam hij de benen naar Duitsland, waar hij werd opgevangen in het slot Friedrichsruh van de met de Keyserlings bevriende familie Bismarck. In 1919 trad hij in het huwelijk met een kleindochter van de 'ijzeren kanselier'. Het jaar daarop verhuisde de familie naar Darmstadt waar Keyserling met financiële steun van de Hessische groothertog Ernst Ludwig (1868-1937) de 'Schule der Weisheit' (1920) stichtte, die in Nederland wel met de Amersfoortse ISVW werd

---

<sup>44</sup> Van Eeden, 'Rabindranath Tagore' 3, Van Bijlert, 'Frederik van Eeden en Tagore' 9-10 en 17-18 en 'Rabindranath Tagore', *Het vaderland* (21 september 1920 - Avondblad) 2

<sup>45</sup> Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany* 74 en Barbara Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* (Erlangen 1976) 250-255.

<sup>46</sup> Frans Ruiters, 'Du Perron en Ter Braak worstelen met Graf Hermann Keyserling', in: Helleke van den Braber en Jan Gielkens ed., *In 1934. Nederlandse cultuur in internationale context* (Amsterdam 2010) 229-236, aldaar 230.

<sup>47</sup> Hugo Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich. Ein Kapitel deutsch-französischer Geistesbeziehungen im 20. Jahrhundert* (Bonn 1970) 5-9.

<sup>48</sup> Ibidem 27-28.

<sup>49</sup> Erich Gutkind, 'De school der wijsheid', *De Amsterdammer* (18 december 1920) 7.

vergeleken.<sup>50</sup> Met zijn filosofieschool hoopte Keyserling bij te dragen aan het herstel van het verband tussen geest en ziel, dat door het westerse intellectualisme was aangetast en mee te werken aan een harmonieuzere wereld, waarin de heersende *Könnenkultur* door een *Seinskultur* was vervangen.<sup>51</sup> Bovendien moest zijn Schule der Weisheit, net als de ISVW, een filosofische ontmoetingsplaats zijn. Op Keyserlings congressen spraken naast Tagore tal van denkers uit buiten-, maar toch vooral uit binnenland, onder wie Leopold Ziegler, Hans Driesch, Max Scheler, de antropoloog Leo Frobenius (1873-1938) en de theoloog Ernst Troeltsch (1865-1933).<sup>52</sup>

Bekendheid in heel Europa verwierf Keyserling met de publicatie van zijn *Reisetagebuch*, dat vertaald werd in het Engels, Frans, Spaans en Zweeds en - in 1924 - in het Nederlands.<sup>53</sup> Het reisdagboek was niet een feitelijk verslag van de wereldreis die Keyserling enkele jaren voor de oorlog naar onder andere India, China, Japan en de Verenigde Staten had gemaakt. Veel meer was het een relaas van een metafysische zoektocht naar de scheppende wezensgrond die, volgens levensfilosoof Keyserling, achter alle uiterlijke verschijnselen schuilging. Zijn reismotief was de drang naar 'zelfvervolmaking'. Volgens Keyserling konden alle levende wezens de eigen zin en betekenis realiseren door hun leven, naar de eigen innerlijke vermogens, in verbinding te stellen met de allesomvattende levenseenheid. Niet door zich te laten gelden, maar door zichzelf in te voegen in het geheel kon de mens ware vrijheid bereiken.

Afzondering en eenzaamheid hadden Keyserling niet de gewenste mystieke ervaring gebracht. Dus dreef het verlangen naar zelfverwezenlijking, zo schreef hij in de inleiding, hem niet het klooster, maar de wijde wereld in. Vooral de pantheïstische religieuze tradities en de contemplatieve, aanvaardende levenshouding die hij in India aantrof, hadden op de reizende filosoof een overweldigende indruk gemaakt. Met deze 'geest van het Oosten' contrasteerde Keyserling de 'geest van het Westen' die hij vond in het individualistische Amerika. Hier telden alleen de uiterlijke prestaties en werd het innerlijk van de mens verloochend. De oplossing voor het Westen lag echter niet in een simpele navolging van het Oosten. Het uiteindelijke antwoord was volgens Keyserling een synthese tussen de oosterse intuïtieve wijsheid en het westerse denken; de mens moest opgaan in het geheel, maar daarbij ook iets van zijn eigenheid behouden.

Het reisdagboek werd in Nederland zeer positief ontvangen. In de pers verschenen niet alleen recensies, ook over de filosoof Hermann Keyserling zelf en zijn Schule der Weisheit werd bericht.<sup>54</sup> In 1921 bezocht hij Amsterdam en Den Haag voor lezingen.<sup>55</sup> Koos van der Leeuw zou op zijn beurt, als enige Nederlander in (april en november) 1930 spreken op de Schule der Weisheit in Darmstadt over: 'Ost und West im Kampf um Wirklichkeit' en 'Der Mensch als Brennpunkt des

---

<sup>50</sup> Bijvoorbeeld in: Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 340; Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich* 7.

<sup>51</sup> Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* 245-246.

<sup>52</sup> Voor een overzicht van de congressen in Darmstadt: ibidem 395-399.

<sup>53</sup> Ibidem 407.

<sup>54</sup> Bijvoorbeeld: Gutkind, 'De school der wijsheid'; 'Een denker aan den ploeg. Graaf Hermann Keyserling', *Algemeen Handelsblad* (22 oktober 1921 - Avondblad); J.L. Pierson, 'Graf Hermann Keyserling', *Den Gulden Winckel* (1924) 36-39; Annie Gerdeck-De Waal, 'Keyserling's figuur in het Duitsche geestesleven', *Wil en Weg* (1924-1925) 234-235; Lodewijk van Deyssel, 'Beschouwingen. Keyserling', *De Nieuwe Gids* (1925) 567-575. Recensies: Nico Rost, 'Duitsche letterkunde', *Groot-Nederland* (1921) 464-468, aldaar 464-466; W.J. Aalders, 'Een reizend filosoof', *Stemmen des Tijds* (1924) 173-186 en Van. S. 'Graaf Keyserlings reisdagboek', *Wil en Weg* (1924-1925) 236-238.

<sup>55</sup> 'Graaf Hermann Keyserling, *Nieuwe Rotterdamse Courant* (27 oktober 1921 - Ochtendblad) 4 en 'Agenda', *Het Vaderland* (5 november 1921 - Ochtendblad) 4.

Lebens'.<sup>56</sup> Binnen de humanitaire beweging kon de levensfilosoof Keyserling op een nog sterke belangstelling rekenen dan Tagore.<sup>57</sup> De interesse voor Keyserling was bovendien breder: hij vond ook buiten de humanitaire beweging veel weerklank en gold in Nederland als een modelfilosoof. De populariteit van zijn reisdagboek werd wel vergeleken met Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*.<sup>58</sup> Kort na de machtsovername van Hitler werd Keyserling getroffen door een publicatieverbod en moest hij de activiteiten van zijn filosofieschool staken. Spoedig daarna raakte hij in eigen land in de vergetelheid. Maar in de Romaanse landen, bovenal in Frankrijk, bleef de belangstelling voor hem bestaan.<sup>59</sup> In Nederland was zijn populariteit toen al enige tijd op haar retour. Sinds de publicatie van *Das Spektrum Europas* (1928) was Keyserling er van zijn voetstuk gevallen. Dit portret van verschillende Europese 'volkstypen' bevatte namelijk een niets ontziende tirade tegen de 'Hollandse lelijkheid', die zich volgens Keyserling manifesteerde in Volendamers en nuchtere huisvrouwen, in de burgerlijke omgangsvormen en de Hollandse gastvrijheid. Zijn oordeel, 'dat onze samenleving gekenteekend wordt door beunhazerij, door alledaagschheid en door droogstoppels', deed Nederlandse recensenten de eerder bewonderde boodschapper van oosterse wijsheid nu ontmaskeren als een 'vlug, oppervlakkig en ondoordacht' oordelend auteur.<sup>60</sup>

### **De bolsjewistische revolutie als bevestiging van de Russische uniciteit en religieuze roeping**

De 'herontdekking van het Oosten', die de humanitaire beweging in de vroege jaren twintig zo sterk beroerde, manifesteerde zich uiteraard in meer dan alleen de populariteit van Keyserling, de geestdrift voor Tagore of de aantrekkingskracht van Krishnamurti en zijn Orde van de Ster in het Oosten. Buiten beschouwing gelaten, is bijvoorbeeld de fascinatie voor China, die in Nederland vooral vertolkt werd door de sinoloog Henri Borel (1869-1933), de interesse voor de christelijke Indiase missionaris Sadhoe Soendar Singh (1889-1929) of de sterke belangstelling voor *Das Heilige* (1917) van Rudolf Otto (1869-1937), waarin deze Duitse godsdienstwetenschapper had gewezen op de parallellen tussen het christendom en de godsbeleving in het Oosten. Zeer kenmerkend voor het cultuurkritische bekoring van het Oosten binnen humanitaire beweging in de vroege jaren twintig was de sterke fascinatie voor Rusland als bron een culturele regeneratie en de verering van Ruslands beroemdste schrijver Fjodor Dostojevski als een profeet en redder van Europa. Het zijn dan ook deze thema's - achtereenvolgens: de notie van Rusland als 'mysterie', de West-Europese Dostojevski cultus en de Nederlandse aanbidders van deze Russische schrijver en hun buitenlandse inspiratiebronnen - die in de volgende paragrafen aan bod zullen komen.

---

<sup>56</sup> Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* 398-399.

<sup>57</sup> Bijvoorbeeld: Herman Poort, 'Keyserlings Reisetagebuch', *Het Nieuwe Leven* (1926-1927) 12-20; J.D. Bierens de Haan, 'Leestafel', *Onze Eeuw* (1924) 279; Herman Poort 'Walther Rathenau, Hermann Keyserling, Han Ryner', *De Opbouw* (1923-1924) 156-168 en 236-245; Emil Lucka, 'Graf Hermann Keyserlings Reisetagebuch', *De Stem* (1921) 839-844; Dirk Coster, 'Bij den ingang van den derden jaargang. Een overzicht', *De Stem* (1921) 1057-1064; Achilles Mussche, 'Oost en West', *De Stem* (1925) 263-272.

<sup>58</sup> Poort, 'Keyserlings Reisetagebuch' 12; S. Gargas, 'Graaf Keyserling als psycholoog der volken', *De Opbouw* (1928-1929) 436-441, aldaar 436; 'Een denker aan den ploeg. Graaf Hermann Keyserling', *Algemeen Handelsblad* (22 oktober 1921 - Avondblad) en Aalders, 'Een reizend filosoof' 185.

<sup>59</sup> Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich* 4-5.

<sup>60</sup> R.A.D. Cort van der Linden, 'Een leelijk oordeel over Nederland', *De Gids* 2 (1928) 95-104, aldaar 98. Zie bijvoorbeeld ook: W. van Ravensteyn, 'Een goede raad die geen geld kost', *De Groene Amsterdammer* (14 april 1928) 4; P.H. Ritter, 'Keyserlings vonnis', *Nu. Algemeen maandblad* (1928) 113-121, S. Gargas, 'Graaf Keyserling als psycholoog der volken' 436-441.

Dat ook niet-communisten en antirationalistische intellectuelen, zoals de humanitair idealisten, de blik richtten op het bolsjewistische Rusland, laat zich verklaren door uiteenlopende en complexe factoren. In de eerste plaats kwam de naoorlogse West-Europese Rusland-rage, die veruit het succesvolst was in het verslagen Duitsland, voort uit de diepe teleurstelling in het eigen moreel gecorrumpeerde, kapitalistisch-imperialistische Westen. In de tweede plaats speelden de Russische *émigrés*, die zich in de periode na 1917 vooral vestigden in Parijs en Berlijn, een moeilijk te overschatten, bemiddelde rol bij het bekendmaken van de Russische cultuur en literatuur in West-Europa, bijvoorbeeld als uitgever, vertaler of publicist.<sup>61</sup> De sterke bekoring van Rusland laat zich echter vooral begrijpen uit de perceptie van de Russische Revolutie en de uitzonderlijke prestaties van de bolsjewieken en uit de manier waarop deze percepties vervolgens in overeenstemming werden gebracht met oudere, westerse stereotype voorstellingen van Rusland als 'de Ander' en als een 'mysterie' met een louterend en vernieuwend potentieel.

Dat de bolsjewieken in 1918 het 'Europese' Petrograd - dat twee eeuwen eerder door Peter de Grote (1672-1725) gebouwd was als 'venster op het Westen' - als hoofdstad verruilden voor het 'Aziatische' Moskou, werd door veel westerse tijdgenoten gezien als een teken aan de wand, als een alarmerend signaal dat nog eens bevestigde dat Rusland inderdaad fundamenteel anders was dan Europa.<sup>62</sup> Dit beeld van Rusland als 'de Ander' was natuurlijk enerzijds koren op de molen van de talrijke tegenstanders van de revolutie die het bolsjewisme afwezen als een uitheems, 'Aziatisch gevaar'. Immers, Rusland was vanzelfsprekend niet alleen de instigator van de hoop op een nieuwe dageraad uit het Oosten, maar vooral ook van de vrees om eens zelf te worden vertrappt door de barbaars-bolsjewistische 'Aziatische horden'. Anderzijds kon de afwijkende koers ook positief worden uitgelegd en in dienst worden gesteld van het idee dat Rusland een geheimzinnige, spirituele remedie in pacht had voor de zieke, materialistische en intellectualistische beschaving in West-Europa. In ieder geval bleven zowel de voor- als de tegenstanders ook na de vestiging van de Sovjet-Unie (1922) het land meestal hardnekkig aanduiden als 'Rusland', 'het nieuwe Rusland', 'Sovjet-Rusland' of 'Raden-Rusland'.<sup>63</sup>

Het westerse beeld van Rusland als 'mysterie', dat vooral tot uitdrukking kwam in de raadselachtige 'Russische ziel', was ontstaan in de tweede helft van de negentiende eeuw, toen er zowel over de militaire macht en de intenties van het Tsarenrijk, als over de koers van het land (industrialisering en hervormingen naar westers voorbeeld of een groeiende wanorde en ontwrichting) een grote onzekerheid bestond. Door het land een mysterieus nationaal karakter toe te schrijven, konden ogenschijnlijke ongerijmdheden worden verzoend en gekanaliseerd, zoals het Russische verlies van de Krimoorlog in 1856 en de zich continuerende westerse angst voor een Russische overheersing, het hervormingsgezinde beleid van tsaar Alexander II (1818-1881) en zijn hardhandige onderdrukking van de Poolse opstand (1863) of de notie van Rusland enerzijds als een contrarevolutionair, conservatief bolwerk én anderzijds als de kraamkamer van anarchistische, socialistische en nihilistische revolutionaire bewegingen.<sup>64</sup> Deze voorstelling van Rusland als

---

<sup>61</sup> Peter Bugge, 'The nation supreme. The idea of Europe 1914-1945' in: Kevin Wilson en Jan van der Dussen ed., *The history of the idea of Europe* (Londen en New York 1993) 83-146, aldaar 138; Hanns Friedrich Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski* (Hamburg 1933) 109; Gerd Koenen, *Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900-1945* (München 2005) 14.

<sup>62</sup> Bugge, 'The nation supreme' 138; Malia, *Russia under Western eyes* 292.

<sup>63</sup> Dit was niet alleen het geval in Nederland, maar ook in Duitsland, zie hierover: Koenen, *Der Russland-Komplex* 12.

<sup>64</sup> Bruno Naarden, *De spiegel der barbaren. Socialistisch Europa en revolutionair Rusland (1848-1923)* (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen 1986) 24-26.

'mysterie' vermengde zich, vooral in de laatste twee decennia van de negentiende eeuw, met de gedachte dat er voor Rusland een speciale heilsverwachting was weggelegd en dat het land een jonge en vitale opvolger van het vermoeide, eigen continent kon zijn, een gedachte die gevoed werd door de - met het vermeende Russische barbarisme en primitivisme verbonden - notie van de 'plasticiteit': het idee dat de Russen gemakkelijk bekeerd konden worden en dat het land geschikter was voor experimenten en hervormingen dan het oude Europa.<sup>65</sup> Naast dit positieve beeld van een jong, vitaal en onbezoedeld Rusland, dat een bron was van een inniger leven en werkelijke menselijkheid, een land kortom waarin het Westen in spiritueel opzicht zijn meerdere moest erkennen, handhaafden zich overigens de oudere, negatieve stereotype voorstellingen van de Russen als een achterlijk, primitief en onbeschaafd volk en een voor Europa altijd dreigend gevaar.

In Rusland zelf kende het bewieroken van de eigen uniciteit en religieuze missie een wat langere traditie. In de negentiende eeuw hadden vooral de slavofielen steeds gewezen op de bijzonderheid van de Russische ziel en het Russische volk en de onoverbrugbare kloof met Europa. Zo had de filosoof Nikolaj Danilevki (1822-1885) in zijn *Rusland en Europa* (1871) gepleit voor de vereniging van de superieure Slavische volkeren onder Russische heerschappij, voor de verovering van Constantinopel en de restauratie van het in 1453 gevallen orthodoxe Byzantijnse Rijk en dichte Dostojevski de Russische ziel een 'universeel-menselijk' vermogen toe dat de Russen opzadelde met de roeping om Europa te redden en de mensheid te verenigen in een christelijke broederschap. De mysticus-filosoof Vladimir Solovjev (1853-1900), om een laatste voorbeeld te noemen, verkondigde dat de Russen vanwege hun bijzondere talent tot 'zelfverloochening' zich dienden te onderwerpen aan het gezag van de paus, om vervolgens de leiding te nemen bij een herstel van de eenheid van het christendom en bij de verzoening van Oost en West.<sup>66</sup>

Rond de eeuwwisseling vond in Rusland een religieus-filosofische renaissance plaats en laaide de belangstelling voor het idee van een unieke Russische roeping en identiteit opnieuw op onder filosofen als Nikolaj Berdjajev (1874-1948) en symbolistische schrijvers als Dmitri Merezkovski (1865-1941). Dit nationale zelfbeeld werd versterkt door de Eerste Wereldoorlog, toen Russische intellectuelen het contrasteerden met de spiritueel verdorde geest van de Duitse vijand, propageerden dat er een rechte lijn liep tussen het zielloze rationalisme van Kant en de kanonnen van Krupp en daarmee de Duitse *Kultur-Zivilisation*-dichotomie als het ware in eigen voordeel omdraaiden.<sup>67</sup>

Dat dit soort beelden van Rusland als bron van vernieuwing of als 'mysterie' met een verlossend vermogen na 1917 een nieuwe lading en betekenis kregen, werd in de hand gewerkt door verschillende factoren. In de eerste plaats konden de bolsjewieken, ook bij tegenstanders, op bewondering rekenen, omdat zij er in korte tijd in waren geslaagd het oude, arme, despotische en overwegend agrarische tsarenrijk om te toveren tot een bruggenhoofd van vooruitstrevendheid.<sup>68</sup> In een tijd die gistte van apocalyptische verwachtingen, belichaamde Rusland de nieuwe wereld bij uitstek. Hier werd het socialisme in de praktijk gebracht met een reeks ongeëvenaarde vernieuwingen die een einde poogden te maken aan de klassenongelijkheid en de ongelijkheid tussen man en vrouw: zo hadden arm en rijk op papier in de Sovjet-Unie voortaan gelijke kansen in

---

<sup>65</sup> Naarden, *De spiegel der barbaren* 11.

<sup>66</sup> Volgens Rudolf Jans vonden Solovjevs oecumenische denkbeelden in Nederland enige weerklink in katholieke kring, in: *Toltoj in Nederland* 157.

<sup>67</sup> Andrzej Walicki, 'The Russian idea', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998) <http://www.rep.routledge.com/article/E082>, geraadpleegd op 02-08-2013.

<sup>68</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 293.

het onderwijs, de rechtspraak en bij het maken van carrière, werd scheiden een stuk eenvoudiger door de afschaffing van het orthodox-kerkelijk huwelijk en werd in 1920 abortus gelegaliseerd.<sup>69</sup> De fascinatie voor het bolsjewistische experiment was het sterkst in Frankrijk, waar de opvatting heerste dat de Russen sinds 1917 afmaakten wat de Fransen in 1789 waren begonnen, een opvatting die door Vladimir Lenin (1870-1924) zelf was gepropageerd.<sup>70</sup>

Voor westerse kunstenaars, schrijvers en intellectuelen sprak het nieuwe Rusland tot de verbeelding als een artistiek Utopia. De Sovjet-Unie leek kunstenaars een ongebreidelde creativiteit en artistieke vrijheid in het vooruitzicht te stellen en de toon aan te geven met de meest modernistische kunst en fantastische experimenten - van de massale encenseringen van de toneelregisseur Vsevolod Meyerhold (1874-1940), tot de agitprop-gedichten van Vladimir Majakovski (1893-1930) en de constructivistische architectonische ontwerpen van El Lissitzky (1890-1941) en Vladimir Tatlin (1885-1953). De meest avant-gardistische kunstvorm was zonder twijfel de Sovjetcinema. De films van Sergej Eisenstein (1898-1948), Dziga Vertov (1896-1954) en Vsevolod Poedovkin (1893-1953) werden gecontrasteerd met de commerciële en op vermaak gerichte Amerikaanse producties. Dat de Sovjetfilms in sommige Europese landen verboden waren vergrootte de aantrekkingskracht.<sup>71</sup> Zo was de Nederlandse Filmliga in 1927 door Menno ter Braak, Hendrik Scholte en Leo Jordaan (1885-1980) opgericht na een besloten vertoning van Poedovkins 'De Moeder' uit protest tegen het vertoningsverbod van deze film in Amsterdam, Utrecht, Rotterdam en Den Haag.

De Sovjetkunst wekte kortom de suggestie dat de revolutie van 1917, net als die van 1789, een geheel nieuwe cultuur had geproduceerd en Rusland had verjongd - een aanlokkelijk Ruslandbeeld dat scherp afstak tegen de notie van een oude, vermoeid Europa en een technologisch superieur, maar cultuurarm Amerika. Bovendien was ook de gidsrol die schrijvers - de 'ingenieurs van de ziel' volgens Stalin - en kunstenaars in de Sovjetmaatschappij leken te hebben voor sommige West-Europese intellectuelen een wenkend perspectief.<sup>72</sup> Dit beeld van de Sovjet-Unie als een avant-gardistisch, artistiek paradijs, werd niet alleen door de autoriteiten in Moskou bewust gecreëerd, maar was ook een constructie van linkse cultuurdragers in het Westen, die het rode Rusland als overtuigende communist of *fellowtraveller* hadden bezocht.<sup>73</sup> In Nederland nam bijvoorbeeld de communistische beeldend kunstenaar Peter Alma (1886-1969) - die Moskou in 1921 samen met Henriette Roland Holst had bezocht - het initiatief voor de Eerste Russische Kunsttentoonstelling in het Stedelijk Museum (1923), redigeerde Roland Holst een bundel over *Kultuur en wetenschap in het nieuwe Rusland* (1928) en publiceerde de literatuurcriticus en

---

<sup>69</sup> Ibidem 287-288. Deze ongekende hervormingen trokken ook in Nederland de aandacht. Zo publiceerde Clara Wichmann *Het Russische huwelijks- en familierecht* (1920), deed de communistische onderwijzer Jan Cornelis Ceton verslag van zijn onderzoek naar het onderwijssysteem in de Sovjet-Unie in *School en kind in Sowjet-Rusland* (1921) en schreef de Amsterdamse SDAP-wethouder Salomon Rodrigues de Miranda *Volkshuisvesting en woningpolitiek in Sovjet-Rusland* (1926).

<sup>70</sup> H.W. von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw I* (Amsterdam 2000) 275-276.

<sup>71</sup> Ludmilla Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank* (New York 2007) 15. Overigens was de belangstelling voor Sovjetfilms niet exclusief voorbehouden aan het selecte gezelschap van de Filmliga: in de jaren 1926-1928 waren de films van Eisenstein en Poedovkin - die later wél vertoond mochten worden - een kassucces voor de Nederlandse bioscopen. In: Ansje van Beusekom, *Film als kunst. Reacties op een nieuw medium in Nederland, 1895-1940* (Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam 1998) 231-232.

<sup>72</sup> Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union* 15-16; Von der Dunk, *De verdwijnende hemel* 284-287.

<sup>73</sup> Ibidem 5.

Ruslandreiziger Nico Rost over *Kunst en cultuur in Sowjetrusland* (1924) en *Het nieuwe toneel in het nieuwe Rusland* (1927).

Bewondering in West-Europa oogstten de bolsjewieken óók, omdat zij als kleine minderheid erin geslaagd waren het machtige tsaristische bewind om ver te werpen. Dat zij zich vervolgens, ondanks een massieve tegenstand en in weerwil van alle voorspellingen, wisten te handhaven, wekte de suggestie dat er iets heel bijzonders aan de hand moest zijn.<sup>74</sup> Niet alleen het uithoudingsvermogen van de bolsjewieken, maar ook de vastberadenheid waarmee zij hadden aangestuurd op een snelle vrede, daarbij de ongemeen harde vredesvoorwaarden van de Centralen op de koop toe nemend, sprak tot de verbeelding. Zeker in het neutrale Nederland, waar werd uitgekeken naar een spoedige compromisvrede, beoordeelde de pers de Oktoberrevolutie in de eerste instantie als een kans op vrede.<sup>75</sup> Toen de Eerste Wereldoorlog voorbij was, kon het Sovjetbewind zich met een beroep op het vredesverdrag van Brest-Litovsk geloofwaardig presenteren als een principieel pacifistische en kosmopolitische orde, een beeld dat Moskou niet alleen propagandistisch uitbuitte in de Komintern, maar ook instrumentaliseerde om te appelleren aan de onder westerse intellectuelen heersende 'nooit-meer-oorlog' stemming.<sup>76</sup> Bart de Ligt bijvoorbeeld noemde de Vrede van Brest-Litovsk 'van onvergankelijk-moreele waarde in de historie'. Hij preees naast de ingrijpende sociale hervormingen ook 'de bovenmenselijke energie' van de bolsjewieken, waarmee zij zich tegenover de binnenlandse en buitenlandse vijanden staande hielden.<sup>77</sup> De westerse interventie en de Witte terreur riepen een verontwaardiging op die onder progressieve, intellectuelen in West-Europa breed werd gedragen. In het bijzonder bracht de hongersnood, die - als gevolg van de Burgeroorlog en de aanhoudende droogte - in 1921 miljoenen Russen met de dood bedreigde, gevoelens van solidariteit en betrokkenheid met Rusland teweeg. Grootschalige internationale hulpcampagnes werden op touw gezet door het communistische propagandistisch genie Willi Münzenberg (1889-1940) en de Noorse poolonderzoeker en politicus Fritjof Nansen (1861-1930).<sup>78</sup> In Nederland nam Henriette Roland Holst, na een klemmend verzoek van Maksim Gorki (1868-1936) tijdens haar bezoek aan Moskou, het initiatief tot een inzamelingsactie voor de hongerende Russen, waaraan honderdduizenden mensen zouden deelnemen.<sup>79</sup>

Een laatste factor die bijdroeg aan het westerse beeld van het bolsjewistische Rusland als bron van vernieuwing en als mysterie, was dat in de eerste jaren na de revolutie westerse waarnemers maar moeilijk konden inschatten wat er werkelijk gaande was. Door de Burgeroorlog verliep het contact met de buitenwereld uiterst moeizaam. In de jaren 1918-1919 hadden de bolsjewieken slechts een klein gebied rond Moskou en Sint-Petersburg in handen, dat omsingeld was door het Witte leger. Buitenlands bezoek was tot het voorjaar van 1920 buitengewoon lastig en ook de postverbinding werkte slechts sporadisch. Bovendien hadden de meeste buitenlandse

---

<sup>74</sup> Koenen, *Der Russland-Komplex* 302.

<sup>75</sup> Nederlandse dagbladen hekelden de annexatieclaims van de Centralen die het sluiten van vrede bemoeilijkten en uitten waardering voor de bolsjewistische vredesinspanningen, al werd deze na enkele maanden steeds meer overschaduwed door kritiek op het opzeggen van de buitenlandse schulden en op Trotski's provocatieve opstelling in Brest-Litovsk. In: Th.H.J. Stoelinga, *Russische revolutie en vredesverwachtingen in de Nederlandse pers maart 1917 - maart 1918* (Bussum 1967) 187-188.

<sup>76</sup> Von der Dunk, *De verdwijnende hemel* 277-278.

<sup>77</sup> Bart de Ligt, 'Over revolutionaire zelfbevrijding', *De Nieuwe Amsterdammer* (31 januari 1920) 1.

<sup>78</sup> Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union* 12.

<sup>79</sup> Elsbeth Ety, *Henriette Roland Holst, 1869-1952. Liefde is heel het leven niet* (zevende druk; Amsterdam 2000) 416.



journalisten het land na de Oktoberrevolutie verlaten. Slechts een handjevol sympathisanten, onder wie de Amerikaan John Reed (1887-1920) en de Brit Arthur Ransome (1884-1967), was in Moskou achtergebleven om verslag te doen. Pas vanaf de jaren 1921, 1922 nam het aantal bezoekers uit het buitenland in rap tempo toe. De schaarse berichten die West-Europa nu bereikten, spraken elkaar echter dikwijls tegen. De meeste reisverslagen waren welwillend, maar de geschriften van gevluchte Russische emigranten waren heel anders van toon en beklemtoonden juist de onderdrukking, het bloedvergieten en de puinhoop die de nieuwe machthebbers hadden aangericht.<sup>80</sup> De beoordeling van het nieuwe Rusland werd verder bemoeilijkt doordat het bolsjewistische bewind zelf onzeker was over de te volgen koers. De nieuwe orde in de jaren twintig leek tot stand te komen door opeenvolgende improvisaties. Zowel de interne politiek als de rol van de Sovjet-Unie op het internationale toneel was buitengewoon lastig te taxeren.<sup>81</sup> De drang om te bevatten wat zich werkelijk afspeelde in het rode Moskou en Petrograd en om dit Russische raadsel te ontsluiten, resulteerde in een stroom publicaties: in verslagen en herinneringen van verslaggevers,<sup>82</sup> van emigranten<sup>83</sup> en van communistische reizigers<sup>84</sup> die het Sovjetexperiment met eigen ogen hadden aanschouwd en in boeken waarin gepoogd werd om de 'ware aard' van het 'typisch Russische' bolsjewisme en de implicaties van de revolutie voor Europa te duiden.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Koenen, *Der Russland-Komplex* 301-302.

<sup>81</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 294.

<sup>82</sup> Zoals: Jan Fabius, *In het hol van de leeuw. Reisschetsen uit Sovjet-Rusland* (Leiden 1920); Marcus Blankenstein, *Russische indrukken* (Rotterdam 1925) en de artikelen van de *Algemeen Handelsblad*-correspondent George Nypels en de bijdragen in *De Amsterdammer* van de oorlogsjournalist Louis Grondijs, die in de Russische Burgeroorlog meestreed aan de zijde van de Witten. In vertaling verscheen: van de Britse socialistische journalist Arthur Ransome: *Zes weken in Rusland in 1919* (Amsterdam 1919), van de Deense verslaggever Anker Kirkeby, *Rusland. Indrukken uit het Rusland van heden* (Amsterdam 1924). Ook de publicaties over Sovjet-Rusland van de Duitse verslaggevers Alphons Paquet en Hans Vorst en van de linkse Britse journalist-schrijver Henry Brailsford werden gelezen.

<sup>83</sup> In vertaling verschenen onder andere de boeken: Dimitri Gawronsky, *De balans van het Russische bolsjewisme: uit authentieke bronnen opgemaakt* (Arnhem 1919); Leonid Andrejeff, *S.O.S. (Save Our Souls). Een noodkreet uit rampzalig Rusland* (Den Haag 1919), Annemarie Kruse-Von Jakimow, *Mijn vier Russische jaren* (Amsterdam 1920) en S.P. Melgoenov, *De roode terreur in Rusland* (Zutphen 1928). De predikant van de Nederlandse hervormde gemeente in Sint Petersburg, H.P. Schim van der Loeff, schreef in juni en juli 1920 wekelijks een feuilleton over zijn indrukken van het nieuwe Rusland onder de titel 'Uit den Russischen heilstaat' in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant*. De Duits-Baltische verpleegster Helene Hoerschelmann, die haar ervaringen in Rusland had opgetekend in *Vier Jahre in russischen Ketten* (München 1921), hield op veel plaatsen in Nederland voordrachten en publiceerde over Rusland in *De Stem* en de *Nieuwe Amsterdammer*. De christen-anarchist Lodewijk van Mierop interviewde zijn Russische kennis, de Tolstoj-biograaf Pavel Birjukov in Bilthoven, die eerder *The new Russia* (Londen 1919) had gepubliceerd, over diens overwegend positieve indrukken van het bolsjewistische Rusland en publiceerde zijn bevindingen in: *Biroekoff. Tolstoy's biograaf Biroekoff over Rusland* (Blaricum 1921).

<sup>84</sup> In de vroege jaren twintig: Sebald Justinus Rutgers, *Uit Sowjet-Rusland. 25 september 1918 - 15 oktober 1919* (Amsterdam 1920) en Henriette Roland Holst, *Uit Sowjet-Rusland. Beelden en beschouwingen* (Rotterdam 1921). Henriette Roland Holst had niet alleen het rode Moskou bezocht, maar kon ook Russisch lezen. Zij deed verslag van de ontwikkelingen in het revolutionaire Rusland in *De Nieuwe Tijd* in de serie 'De daden der bolsjewiki', die in 1919 in boekvorm werd uitgegeven. In vertaling verscheen: *Wat is bolsjewisme? Wat hebben de Bolsjewiki in Rusland gepresteerd?* (Amsterdam 1920) van de Poolse Spartakist Julian Karski.

<sup>85</sup> Zo verschenen in Nederland bijvoorbeeld boeken als *De Russische revolutie* (Amsterdam 1917) van de SDAP-politicus en journalist Asser Benjamin Kleerekoper, *Uit de geschiedenis van de Russische revolutie* (Amsterdam 1918) van de *Algemeen Handelsblad*-journalist Christiaan Nuys, *Rusland en de revolutie* (Baarn 1918) van J. Welders, de buitenlandredacteur *De Stem*, *De Russische revolutie* (Amsterdam 1919) van de historicus Johannes Gerard van Dillen, *De Russische revolutie. Een onderzoek naar haar wording en toekomst* (Amsterdam 1922) van de religieus-socialist Jan de Gruyter, *Het Russische probleem* (Amsterdam 1921) van de

De Oktoberrevolutie had dus aan de bestaande voorstelling van Rusland, als een land met een mysterieus nationaal karakter dat in staat was tot geweldige veranderingen en vernieuwingen, op verschillende manieren een nieuwe urgentie gegeven. Met de bolsjewistische machtsgreep was er echter ook een atheïstisch bewind aan de macht gekomen dat - althans in de beginjaren - een proletarische wereldrevolutie propageerde en zich bovendien beriep op een van oorsprong westerse, historisch-materialistische ideologie. Stuk voor stuk zaken die zich ogenschijnlijk lastig lieten rijmen met het, aan het beeld van 'Rusland als mysterie' gekoppelde idee, dat voor Rusland een speciale spiritueel-religieuze taak was weggelegd. Door een religieus-metafysische uitleg te geven aan het bolsjewisme, kon de revolutie in plaats van als een aberratie in de Russische geschiedenis worden voorgesteld als een bevestiging óók van Ruslands unieke, religieuze en levenskrachtige potentieel en verlossende taak.

In de eerste plaats waren het Russen zelf die de revolutie in overeenstemming brachten met de vermeende roeping van het eigen volk. Zo interpreteerden de symbolistische dichters Aleksandr Blok (1880-1921) en Andrej Bely (1880-1934) de Oktoberrevolutie als een noodlottige maar voor Rusland onvermijdelijke gebeurtenis, die de verborgen religieuze boodschap bevatte, dat na het lijden uiteindelijk verlossing zou komen.<sup>86</sup> Vooral Russische intellectuelen die na 1917 naar West-Europa waren uitgeweken, pasten de communistische omwenteling in hun eigen Russische en religieuze toekomstvisioenen in. De linguïst en leider van de emigrantenbeweging 'Eurazisme', Nikolaj Troebetskoj (1890-1938), bijvoorbeeld, droomde van een machtige Euraziatische beschaving waarin orthodoxe Slaven en Russische moslimvolken eendrachtig zouden samenwerken. Het goddeloze bolsjewisme beschouwde hij als een noodzakelijk tussenstation, dat vooral van betekenis was omdat het de modernisering van Rusland naar westers voorbeeld zou afremmen.<sup>87</sup> De eerst naar Berlijn en later naar Parijs geëmigreerde filosoof Nikolaj Berdjajev verkondigde dat het communisme moest worden gezien als een noodzakelijke wegbereider van een 'nieuwe Middeleeuwen', een toekomstig tijdperk waarin een werkelijk spirituele, organische en hiërarchisch georganiseerde christelijke gemeenschap zou ontstaan. Omdat de diepgelovige Russen in feite nooit de Middeleeuwen hadden verlaten, waren ze ontvankelijker voor de antichrist van het communisme dan voor de middelmatigheid van de liberale democratie, zo redeneerde Berdjajev in zijn in vele talen vertaalde *De nieuwe Middeleeuwen. Beschouwingen over het lot van Rusland en Europa* (1924).<sup>88</sup> Uiteindelijk zouden de Russen, door het vreselijke leed dat de revolutie teweegbracht, hun zonde inzien, terugkeren tot het christendom en daarbij - omdat zij zowel het meest spirituele als het meest universele volk ter wereld vormden - de overige mensheid een richtsnoer verschaffen.<sup>89</sup>

De gedachte dat de Russische Revolutie religieus-spiritueel moest worden geduid, vond ook veel weerklank in Duitsland, waar de culturele wending tot het 'onbezoedelde' Rusland samenging

---

voormalige directeur van de Nederlandse bank voor Russische Handel in Sint-Petersburg J.H. Cohen Stuart of *De waarheid over Rusland* (Den Haag 1925) van de anarchist Anton Constandse. In Nederlandse vertaling verscheen: *De nieuwe koers in Soviet-Rusland* (Brussel 1923) van de Oostenrijkse sociaal-democratische politicus Otto Bauer. Vooral in Duitsland hield het bolsjewisme de gemoederen bezig. In de periode 1917-1924 verschenen meer dan 1200 Duitstalige boeken en brochures over Rusland, in Groot-Brittannië werden in dezelfde periode zo'n 400 titels gepubliceerd, in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 359-360.

<sup>86</sup> Walicki, 'The Russian idea'.

<sup>87</sup> Ibidem 138.

<sup>88</sup> Pas in 1935 verscheen de Nederlandse vertaling van *De nieuwe Middeleeuwen*, in 1927 was het boek al vanuit het Russisch naar het Duits en Frans vertaald en in 1933 verscheen het in het Engels onder de onheilspellende titel: *The end of our time*.

<sup>89</sup> Bugge, 'The nation supreme' 138-139.

met een politieke *Ostorientierung*: het verslagen en door Versailles vernederde Duitsland en het geïsoleerde communistische Rusland werden na 1918 immers min of meer in elkaars armen gedreven.<sup>90</sup> Niet alleen waren beide landen 'internationale paria's', werd het Westen er dikwijls afgewezen als politieke vijand of als bedreiging voor de nationale culturele identiteit, ook was er sprake van een culturele identificatie tussen Duitsland en Rusland. Beide landen kenden een sterke antirationalistische en antiliberaal-traditie, beschouwden zichzelf als landen van de 'geest', 'innerlijkheid' en 'cultuur' met een 'jeugdige vitaliteit', een zelfbeeld waaraan zowel Duitse als Russische intellectuelen uitbundig hadden geappelleerd tijdens de Eerste Wereldoorlog. De marxistische filosoof Ernst Bloch (1885-1977) omschreef het Rusland van na 1917 in zijn *Geist der Utopie* (1918) bijvoorbeeld als een 'Indien im Nebel' dat de geperverteerde westerse mens mogelijk van een nieuwe religiositeit kon voorzien.<sup>91</sup>

Hoewel ook linkse intellectuelen als Bloch onder de indruk waren van de vermeende spirituele en verlossende vermogens van de Russische ziel, waren het toch vooral de rechts-nationalistische tegenstanders van de Weimarrepubliek die zich laafden zich aan de Russische idee. Met name de aanhangers van de *Konservative Revolution* hoopten op net zo'n levenskrachtige en innerlijke, nationale wedergeboorte voor Duitsland als de bolsjewistische omwenteling voor Rusland was geweest. Zo verkondigde Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925) in zijn *Das Recht der jungen Völker* (1919) dat de geest van Rusland de Duitsers kon bevrijden van de voortwoekerende verwesterlijking en dat een Germaans-Slavisch verbond een voorwaarde was voor de vestiging van een toekomstig Duits, Derde Rijk en had Oswald Spengler - die met Moeller van den Bruck tot de belangrijkste woordvoerders van de *Konservative Revolution* behoorde - voor Rusland in zijn *Der Untergang des Abendlandes* een heel wat optimistischer toekomstscenario in petto dan voor het Westen. Omdat de Russen een vitale, 'Byzantijnse' kern bezaten, waren zij wél in staat om de destructieve invloed van de westerse civilisatie af te wenden, al zou het bolsjewisme onherroepelijk plaatsmaken voor een op Azië georiënteerde, nationalistische koers. De meest curieuze versmelting van nationalistische verlangens, antirationalistische tendensen en de communistische heilsverwachting was wellicht het nationaal-bolsjewisme. De voorman van deze beweging, Ernst Niekisch (1889-1967), propageerde de herrijzenis van Duitsland door een revolutie naar Sovjetvoorbeeld en meende dat de strijd tegen de westerse plutocratieën het beste kon worden gewonnen door een gemeenschappelijk Duits-Slavisch front.<sup>92</sup>

In Nederland waren het vooral links georiënteerde, humanitair-idealistische intellectuelen die een mystieke invulling gaven aan de Oktoberrevolutie, zoals de door Hegels idealisme en de levensfilosofie geïnspireerde religieus-anarchisten Bart de Ligt, Clara Wichmann en Geertruida Kapteyn-Muysken en Henri van den Bergh van Eysinga. Allen begroetten de bolsjewistische omwenteling aanvankelijk met enthousiasme en hoopten dat de uiterlijke ommekeer met een innerlijke hervorming gepaard zou gaan. Het was hen daarbij uitdrukkelijk niet te doen om het opnieuw tot leven wekken van de eigen 'natie', zoals de Duitse conservatieve revolutionairen wilden, maar om een regeneratie van de gehele Europese cultuur. Daarnaast hielden ook humanitair idealisten die van meet af aan sterke reserves bij het bolsjewisme hadden in de beginjaren de

---

<sup>90</sup> Niet alleen in Duitsland, maar ook in Groot-Brittannië trachtten bewonderaars van de Russische ziel hun perceptie van de bolsjewistische revolutie in overeenstemming te brengen met het beeld van Rusland als een 'mysterie', zie: Dorothy Brewster, *East-West passage. A study in literary relationships* (Londen 1954) 176-180.

<sup>91</sup> Geciteerd in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 361.

<sup>92</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 350-352; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 300; Koenen, *Der Russland-Komplex* 325-326.

mogelijkheid open dat de Russische Revolutie de voorbode van een geestelijk-spirituele verandering kon zijn. Zo verklaarde Just Havelaar in 1919 bijvoorbeeld in *De Nieuwe Amsterdammer* dat hij het bolsjewisme verwierp, maar niettemin moest vaststellen 'dat daarginds, in dat donkere Rusland, iets ontzaglijks gebeurt', dat het aankwam op de 'innerlijke gezindheid', dat de mens - en de kunstenaar in het bijzonder - niet naar de wapens moest grijpen, maar naar aanleiding van de Oktoberrevolutie 'de revolutie in zijn eigen hart' moest volvoeren.<sup>93</sup>

Voor het Russische zendingsbesef van Nikolaj Berdjajev dat de bolsjewistische omwenteling als een noodzakelijk kwaad inkapselde, bestond binnen de humanitaire beweging de nodige belangstelling. In 1924 plaatste in *De Stem* een artikel van zijn hand over 'De Russische religieuze idee', waarin de uitgeweken filosoof opriep tot een alliantie van het oosterse en westerse christendom. Het Westen kon Rusland bevrijden van verderfelijke collectivistische tendensen en de Russen, die vanwege hun apocalyptische aanleg tijdelijk op een communistisch dwaalspoor waren beland, konden op hun beurt, zo meende Berdjajev, de West-Europeanen helpen zichzelf religieus te verheffen en het humanisme te behouden.<sup>94</sup> Een duidelijke bewondering bestond er onder humanitair idealisten daarnaast voor Duitse revolutionairen die zowel op een maatschappelijke als op een geestelijk-culturele omwenteling inzetten, zoals de expressionistische dichter Ernst Toller (1893-1939) en de anarchist Gustav Landauer (1870-1919), die beiden betrokken waren geweest bij de Münchener Radenrepubliek van 1919.<sup>95</sup>

### **De literatuur als de sleutel tot de Russische ziel en de westerse verering van Dostojevski**

Om nu het vermeende heilzame, spirituele potentieel van Rusland te ontsluiten en de raadselachtige betekenis van de revolutie te duiden, wendde een groot aantal westerse intellectuelen zich in de vroege jaren twintig tot de literatuur.<sup>96</sup> De gedachte dat juist de Russische letterkunde de 'typisch Russische' zuivere religieuze idee of instinctieve vitaliteit toegankelijk kon maken, had in West-Europa al opgang gemaakt in het fin de siècle. Vooral de veronderstelling dat Russische auteurs het vermogen bezaten om direct door te dringen tot de diepste lagen van de menselijke ziel, een terrein dat voor westerse schrijvers ontoegankelijk bleef, sprak tot de verbeelding. In de perceptie van veel westerse lezers belichaamden hun romanfiguren, omdat zij gelouterd waren door een leven onder een wreed bewind en in een extreem klimaat, net als de Russen zelf, een zuivere 'menschelijkheid'. De Russische romans werden daarom beschouwd als een belangrijke bron van kennis over de 'werkelijke', onderhuidse menselijke natuur. Een van de eersten die dit 'humanitaire realisme' signaleerde en wees op het belang van de Russische literatuur voor het Westen, was de Franse diplomaat-schrijver Eugène Melchior de Vogüé (1848-1910). Zijn *Le roman russe* (1886) werkte als een katalysator voor de populariteit van Russische romans in Frankrijk, die samenviel met de politieke toenadering tussen beide landen aan het einde van de negentiende eeuw.<sup>97</sup> Ook in

---

<sup>93</sup> Just Havelaar, 'Kunstenaar en revolutie', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 januari 1919) 2-3, aldaar 3.

<sup>94</sup> N. Berdiaeff, 'De Russische religieuze idee', *De Stem* (1924) 334-365, aldaar 363-364. In 1937 zou Berdjajev spreken op de ISVW in Amersfoort.

<sup>95</sup> Willem Banning schreef bijvoorbeeld een lovend voorwoord bij de Nederlandse vertaling uit 1925 van Tollers *Masse Mensch*. Over de belangstelling met name onder religieus-anarchisten voor Landauer: Ariëns, Berentsen en Hermans, *Religieus-anarchisme in Nederland* 40-41; Rudolf de Jong, 'Gustav Landauer en Nederland', *De As* 113 (1996) 31-38.

<sup>96</sup> Voorbeelden in: Brewster, *East-West passage* 176 en 178 en Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski* 114.

<sup>97</sup> Naarden, *De spiegel der barbaren* 24-26.

Duitsland beroerde de Russische literatuur in deze periode sterk de geesten, zo ondernam Rainer Maria Rilke (1875-1926) in de jaren 1890 een bedevaartstocht naar Tolstoj op diens landgoed Jasnaja Poljana en bejubelde Thomas Mann (1875-1955) de Russische letterkunde in zijn vroege werk *Tonio Kröger* (1903) als 'die heilige Literatuur'.<sup>98</sup> De beeldvorming was hier echter meer gepolariseerd en werd gekenmerkt enerzijds door een dweperige bewondering voor de Russische ziel en anderzijds door een sinds 1871 groeiende Russofobie.<sup>99</sup>

Ook in Nederland verscheen vanaf de jaren 1885 een hausse aan vertalingen van Russische romans, al was de geestdrift voor de Russische letterkunde in deze jaren in hoofdzaak een imitatie van de Franse Ruslandkoorts én bovendien minder uitbundig dan in Frankrijk of Duitsland.<sup>100</sup> Niettemin was de literatuur in het fin de siècle in belangrijke mate bepalend voor het Nederlandse Ruslandbeeld. Hoewel in de tweede helft van de negentiende eeuw de kritiek op het tsaristische bewind was toegenomen, was, in vergelijking met andere West-Europese landen, de Nederlandse beeldvorming over Rusland in deze eeuw overwegend gematigd en positief. De redenen hiervoor waren onder andere de dynastieke band van de Oranjes met de Romanovs, de dankbaarheid voor het verslaan van Napoleon en de Russische steun voor de stichting van het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden.<sup>101</sup> Aan het einde van de negentiende eeuw verschenen Nederlandse vertalingen van de romans van Lev Tolstoj, Fjodor Dostojevski, Nikolaj Gogol (1809-1852) en Ivan Gontsjarov (1812-1891). Met het werk van Ivan Toergenjev (1818-1883) hadden Nederlandse intellectuelen al eerder, in de jaren 1870, kennisgemaakt. Van deze auteurs was Tolstoj veruit het populairst.<sup>102</sup> Zijn literaire realisme, kritiek op de gecorrumpeerde christelijke kerken en pleidooi voor geweldloosheid fascineerde Nederlandse literatoren, kunstenaars en jonge theologen.<sup>103</sup> Binnen de humanitaire beweging werd Tolstoj door de aanhangers van de 'Vrede-beweging' zelfs als een goeroe vereerd. Niet alleen probeerden de christen-anarchisten net als Tolstoj zelf, zijn idealen in het praktische leven te verwezenlijken, ook onderhielden zij via zijn Duitse vertaler contact met de grote schrijver, die af en toe voor hun orgaan *Vrede* kopij leverde.<sup>104</sup>

In de jaren na 1917 laaide de fascinatie in West-Europa voor de Russische literatuur opnieuw op. De belangstelling ging nu echter vooral uit naar Dostojevski, die Tolstoj in deze periode in populariteit overtrof, niet in de laatste plaats omdat Tolstoj's pacifistische idealen in 1914-1918 door de realiteit leken te zijn achterhaald. In de vroege jaren twintig bereikte Dostojevski de status van een profeet, werd hij verwelkomd als een uitmuntend tegengif tegen het westerse rationalisme en ontstonden er 'erediensten' voor Dostojevski in Duitsland, Oostenrijk, Groot-Brittannië en Nederland. Thomas Mann sprak in 1921 over 'die Herrschaft Dostojewski's über die europäische Jugend von 1920'.<sup>105</sup> Vijf jaar later typeerde Edmund Gosse (1849-1928) in een brief aan zijn collega-auteur André Gide (1869-1951) de door hen beiden bewonderde Russische schrijver als: 'the cocaine

---

<sup>98</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 211-212.

<sup>99</sup> Naarden, *De spiegel der barbaren* 25-26.

<sup>100</sup> Cees Willemsen, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1889 (III)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 6 (1989) 68-72, aldaar 68.

<sup>101</sup> Bruno Naarden, 'Nederlanders en het Europese Ruslandbeeld voor 1917', in: idem en Jan Willem Bezemer ed., *Rusland in Nederlandse ogen. Een bundel opstellen* (Amsterdam 1986) 9-32, aldaar 18-22, 24 en 27.

<sup>102</sup> Cees Willemsen, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1989 (II)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 5 (1989) 68-77, aldaar 70 en 75.

<sup>103</sup> Over de Nederlandse receptie van Tolstoj: Jans, *Tolstoj in Nederland*.

<sup>104</sup> Bank en Van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur* 468.

<sup>105</sup> Geciteerd in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 350.

and morfia of modern literature'.<sup>106</sup> Volgens Jan Romein, die in 1924 promoveerde op de receptie van Dostojevski in West-Europa, gaf niets een getrouwer beeld 'van de nooden der intellectueelen van tegenwoordig dan de Dostojevski-cultus'.<sup>107</sup> De bewonderaars van de schrijver waren volgens Romein grotendeels religieuze zoekers die de kerk hadden verlaten. Het waren intellectuelen die meenden dat de oorlog bevestigd had wat Dostojevski in zijn romans reeds had getoond, namelijk dat de rede bankroet was. Romein typeerde hen als 'stichtelijke beschouwers' die geloofden dat zijn romanfiguren, als Sonja uit *Misdaad en straf* (1866), Prins Mysjkin uit *De Idioot* (1868-1869) en Vader Zosima en Aljosja Karamazov uit *De gebroeders Karamazov* (1879-1880), werkelijk de boodschappers konden zijn 'van een nieuwe menschenliefde [...] van een nieuwe moraal en daarmee van een nieuwe cultuur'.<sup>108</sup> Typerend voor Dostojevski's populariteit in West-Europa is ten slotte dat zelfs de Sovjetautoriteiten, die toch weinig op hadden met de reactionaire denkbeelden die de schrijver het grootste deel van zijn leven had verkondigd, zich op hem beriepen om Westerse intellectuelen te paaien. Zo mocht Maksim Gorki op het Eerste Congres van Sovjetschrijvers (1934), dat door gezaghebbende Russische én buitenlandse literatoren werd bezocht, Dostojevski bijvoorbeeld uitbundig prijzen vanwege zijn treffende beschrijving van de geestelijke ontaarding van de bourgeoisie.<sup>109</sup>

Wat was het nu precies dat westerse intellectuelen in Dostojevski aantrok? In de eerste plaats werd Dostojevski bewonderd om zijn vlijmende aanklacht tegen het moderne verstanddenken. In zijn werk leek hij de diepste lagen van de menselijke ziel bloot te leggen, die verborgen lagen onder de dunne laag vernis die door de intellectualistische, industrieel-kapitalistische beschaving was aangebracht. Dostojevski's vermeende geweldige vermogen om door te dringen tot deze onderhuidse gevoelswereld waarin de vitale hartstochten, de intuïtie en de primaire instincten vrij spel hadden, werd zowel beschouwd als een manifestatie van het 'typisch Russische' 'bovenmenselijke' psychologische inzicht, als toegeschreven aan zijn turbulente biografie. Dostojevski was halverwege de negentiende eeuw ter dood veroordeeld vanwege betrokkenheid bij een revolutionaire organisatie, had kort voordat hij zou worden geëxecuteerd gratie gekregen en vervolgens enkele jaren in de Siberische strafkampen van de tsaar dwangarbeid verricht. Met zijn extreme, irrationele romanpersonages leek hij een fundamentele en ongepolijste menselijkheid weer te geven en tegelijkertijd aan te sluiten bij de veranderende artistieke opvattingen, die de individuele beleving en subjectieve gevoelswerkelijkheid van de kunstenaar centraal stelden. Ook leek de literatuur van Dostojevski een modern, expressionistisch levensgevoel uit te drukken dat gekenmerkt werd door een koortsachtige onrust, onstuimigheid en grenzeloosheid. De misdadigers, waanzinnigen en heiligen die zijn romans bevolkten en de dubbelzinnige goddelijke-demonische boodschap die uit zijn werk sprak, toonden volgens westerse lezers haarfijn de verscheurdheid en verwarring van de moderne mens. 'Chaos' en 'leven' waren veel gebruikte slagwoorden, waarmee zijn literatuur in de vroege jaren twintig werd begrepen: Dostojevski's romans leken zowel een voorbode te zijn van een komende anarchie als van een terugkeer naar de primitieve, irrationele oerbron van het leven.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Geciteerd in: Helen Muchnic, *Dostoevsky's English reputation (1881-1936)* (Northampton, Mass. 1939) 139 en in Naarden, *De spiegel der barbaren* 27.

<sup>107</sup> Romein, *Dostojevskij in de Westersche kritiek* 182.

<sup>108</sup> *Ibidem* 171-173.

<sup>109</sup> Naarden, *De spiegel der barbaren* 27.

<sup>110</sup> Theodor Kampmann, *Dostojevski in Deutschland* (Münster 1931) 137-138 en 151-152.

Dat Dostojevski daadwerkelijk de ondergang van het intellectualistische West-Europa had voorspeld en enkele decennia voor de Eerste Wereldoorlog in zijn politieke geschriften had geschreven: 'Europa is geheel ondermijnd, met buskruit geladen en wacht op de eerste vonk', maakte hem als profeet des te geloofwaardiger.<sup>111</sup> Dat hij vervolgens in zijn 'Poesjkin-rede' (1880) ook een oplossing had geboden en had voorspeld dat Rusland, door een universele, Christelijke broederschap te realiseren, Europa van de ondergang kon redden, viel in de naoorlogse periode eveneens in goede aarde. Dostojevski leek in zijn romans de Russische menselijkheid tot in de uiterste consequentie te hebben getoond. Hij liet zien dat de mens gedoemd was tot een extreem individualisme, maar tegelijkertijd in staat was tot een ultieme vorm van identificatie met de medemens. Dit Russische gevoel van mededogen dat uit zijn werk leek te spreken, was compromisloos en tolerant, het sneed dwars door klassentegenstellingen heen en verbond de mens zelfs met misdadigers en andere antisociale figuren. Het werd bovendien door westerse intellectuelen beschouwd als een spontane emotie, die zich wezenlijk onderscheidde van obligate christelijke naastenliefde én - zowel door nationalisten als door socialisten - gewaardeerd als een aantrekkelijk samenbindend medicijn waarmee de kloof tussen het volk en de intelligentsia kon worden geslecht.<sup>112</sup>

Het waren echter bovenal Dostojevski's opvattingen over religie en zijn vermeende, primitieve en onbedorven Russische christelijkheid, die in West-Europa tot de verbeelding spraken. Dostojevski had de officiële kerken van volksverlakkerij beschuldigd, maar ook benadrukt dat zonder religie alles was toegestaan en de mensheid dus reddeloos verloren zou zijn. De Russen waren volgens hem in staat tot een zuivere religieuze beleving. Het door hem geïdealiseerde, pure christendom lag echter slechts in het bereik van een kleine elite. De essentie van dit werkelijke christendom, dat niet in geruststellende garanties of morele voorschriften voorzag, was vrijheid. Slechts de voorstelling van Christus kon, zo meende Dostojevski, als richtsnoer dienen.<sup>113</sup> Met Nietzsche, met wie hij vaak werd vergeleken en die zelf op de overeenkomst tussen zijn eigen wijsbegeerte en de opvattingen van Dostojevski had gewezen, deelde Dostojevski de mening dat het traditionele christendom was uitgeblust, dat de mens niet kon terugvallen op bestaande ethische conventies, maar gedoemd was om in eenzaamheid zijn eigen weg en moraal te zoeken en het leven te aanvaarden met al zijn goede, maar vooral ook al zijn tragische kanten.<sup>114</sup> In tegenstelling tot de filosoof met de hamer, leek Dostojevski God echter uiteindelijk niet ondubbelzinnig dood te verklaren. Sommige Dostojevski-exegeten meenden dat de schrijver eigenlijk een nihilist was in de gedaante van een gelovige. Zo beschouwde de Russische filosoof Lev Sjostov (1866-1938) in zijn *Dostojevski en Nietzsche* (1903) Dostojevski als een nihilist in een staat van zelfontkenning en constateerde Stefan Zweig in zijn *Drei Meister* (1920) dat het geloof van de schrijver voortkwam uit ongelooft en dat hij ernaar verlangde dat te zijn wat hij niet was.<sup>115</sup> De meeste beschouwers vonden echter dat hij het nihilisme heel dicht naderde, maar de religie uiteindelijk niet los liet en zo toch een uitweg bood uit de geloofscrisis. Het was dan ook Dostojevski's boodschap dat het verlies van God de oorzaak was van de ontaarding van de moderne mens, die de meeste aandacht trok.

---

<sup>111</sup> Geciteerd in: Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 171.

<sup>112</sup> Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 165.

<sup>113</sup> Stromberg, *European intellectual history* 175.

<sup>114</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 213.

<sup>115</sup> Hidde Bulthuis, 'Van kwaad tot erger (Dirk Coster en Menno ter Braak over Dostojevski)', *Tirade* (1997) 376-390, aldaar 383. Jef Suys, een goede vriend van Romein, zou in 1931 eveneens bij Van Wijk promoveren op: *Leo Sjostow's protest tegen de rede. De intellectueele biografie van een Russisch denker* (Amsterdam 1931).

Romein concludeerde in zijn dissertatie dat de 'eigenlijke voedingsbodem' van de Dostojevski-verering lag in het verslagen en vernederde Duitsland en Oostenrijk, waar zij 'welig als onkruid' tierde.<sup>116</sup> De historicus Gerd Koenen diagnosticeerde bij Duitsland in de jaren twintig een breder *Russland-Komplex*, waarvan de Dostojevski-cultus volgens hem een kenmerkend bestanddeel was.<sup>117</sup> In dit land was immers de afkeer van de westerse Entente-machten het grootst en de levensbeschouwelijke crisis het hevigst. Dat de grote Russische schrijver Duitsland een 'protestierend Rijk' had genoemd dat tegenover Rome stond, gaf bovendien voedsel aan de Duitse herbezinning op de eigen natie en identiteit, die door het verlies van de oorlog en het *Diktat* van Versailles vooral voor de aanhangers van de *Konservative Revolution* urgent was geworden.<sup>118</sup> Ten slotte viel de fascinatie voor Dostojevski samen met het naoorlogse expressionisme, een stroming waaraan de negentiende-eeuwse schrijver met zijn modern-grillige personages en onstuimige verhaallijnen sterk leek te appelleren.<sup>119</sup>

Een van de drijvende krachten achter de Duitse Dostojevski-rage was Arthur Moeller van den Bruck. Gesteund door zijn vriend, de symbolistische schrijver Dmitri Merezkovski (1865-1941) - een kenner van Nietzsche en Dostojevski die na de bolsjewistische machtsovername de wijk had genomen naar Parijs - bekommerde hij zich vanaf 1906 om de Duitstalige uitgave van het 22-delig verzameld werk van de Russische auteur.<sup>120</sup> Een onderneming waaraan de uitgeverij Piper in München uiteindelijk een fortuin zou verdienen.<sup>121</sup> Alleen al in 1921, het jaar waarin zijn honderdste geboortedag werd gevierd, werden door Piper en andere Duitse uitgeverijen 203.000 exemplaren van zijn romans gepubliceerd.<sup>122</sup> Er verschenen tientallen boeken en brochures over Dostojevski. Dagbladen en tijdschriften besteedden volop aandacht aan zijn gedachtegoed en romans. In de Duitssprekende landen annexeerden niet alleen literatuurcritici en schrijvers, zoals Hermann Hesse (1877-1962) en Thomas Mann, Dostojevski voor hun eigen wereldbeschouwingen, ook filosofen als Karl Nötzel (1870-1945) en Paul Natorp (1854-1924) en theologen als Eduard Thurneysen (1888-1974) beriepen zich op zijn werk om hun eigen ideeën over het lot van Europa, de betekenis van 'religie' en de werkelijk aard van de mens te staven en over het voetlicht te brengen.

In Groot-Brittannië was Dostojevski eveneens geliefd bij de intelligentsia, al werd hij er niet zo populair als in Duitsland en Oostenrijk. Bovendien was het enthousiasme voor het 'orakel van de Russische ziel' al opgekomen tijdens de Eerste Wereldoorlog en voor het Dostojevski-jaar 1921 alweer aan het afnemen. De voorwaarden voor zijn roem waren gecreëerd na 1912, toen de eerste goede vertalingen van zijn werk, direct vanuit het Russisch naar het Engels, verschenen. Volgens Helen Muchnic, die de Britse receptie bestudeerde, droegen daarnaast vooral de toegenomen belangstelling voor psychologie en mystiek, het verschuivend kunstbegrip en de Eerste Wereldoorlog bij aan de *Dostoevsky cult*. De oorlogspropaganda had de interesse en sympathie voor de Russische bondgenoot bij het Britse publiek flink aangewakkerd.<sup>123</sup> Al in het fin de siècle leek het verburgerlijkte, Wilhelminische Duitsland weinig meer op het romantische land dat de Britse dichter Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) en de Frans-Zwitserse schrijfster Madame Germaine de Staël

---

<sup>116</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 169 en 176.

<sup>117</sup> Koenen, *Der Russland-Komplex* 353.

<sup>118</sup> *Ibidem* 349.

<sup>119</sup> Theodor Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931) 217.

<sup>120</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 211-215; Koenen, *Der Russland-Komplex* 325-327 en 349.

<sup>121</sup> Willem G. Weststeijn, 'De Dostojevski-dissertatie van Jan Romein', *Theoretische Geschiedenis* 3 (1994) 298-309, aldaar 301.

<sup>122</sup> Koenen, *Der Russland-Komplex* 351.

<sup>123</sup> Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 5-6.



aan het begin van de negentiende eeuw hadden geïdealiseerd. Het beeld van Duitsland als land van *Innerlichkeit* en *Kultur* moest in deze periode concurreren met het stereotype van het 'onbedorven' en 'mystieke' Rusland.<sup>124</sup> Het uitbreken van de oorlog versterkte deze tendens enorm. Rusland leek in de landen van de Entente nu een veel meer voor de hand liggende bron van culturele 'diepgang' en spiritualiteit te zijn, dan de 'barbaarse' Duitse vijand.

Dostojevski werd sinds 1914 dan ook vaker tegenover Duitse dan Britse schrijvers gesteld, een vergelijking die stevast in het voordeel van de Rus uitviel. De Russische schrijver leek in deze jaren vooral betekenis te krijgen als alternatief voor of correctie van Nietzsche, die na het uitbreken van de oorlog in Groot-Brittannië en Frankrijk gezien werd als een ideoloog van het Duitse militarisme.<sup>125</sup> Zo meende de historicus Ralph Flenley (1886-1969) in het eerste oorlogsjaar dat de Russische idealen, die Dostojevski belichaamde, beter pasten bij de Engelse beschaving, dan de Duitse idealen die Nietzsche had verkondigd.<sup>126</sup> De Russische Revolutie veroorzaakte volgens Muchnic slechts een subtiele wijziging van het Britse Dostojevski-beeld: behalve als spreekbuis van de Russische ziel gold de schrijver nu ook als de profeet van de revolutie. Het waren, zo concludeerde Muchnic, niet de afschuw en de vrees die 1917 teweeg had gebracht, maar de veranderende eisen van de literaire kritiek en de langzaam gegroeide vermoeidheid met de onkritische bewieroking van de schrijver, die maakten dat Dostojevski's populariteit in de jaren na de oorlog snel wegebde.<sup>127</sup>

In Italië was volgens Romein, ondanks de belangstelling die er van oudsher voor Rusland en de Russische literatuur bestond, geen sprake van een bijzondere adoratie voor Dostojevski. In Spanje, Denemarken, Zweden en Noorwegen was de cultus evenmin opgekomen en ook in Frankrijk was de weerklank relatief zwak.<sup>128</sup> Niettemin was in dit laatste land zijn populariteit kort voor de oorlog aan een opmars begonnen die, volgens Hanns Friedrich Minssen, die in 1933 op de Franse ontvangst van de schrijver promoveerde, begin jaren dertig nog niet voltooid was. De Franse interesse was volgens Minssen hoofdzakelijk het gevolg van de herkenning die Dostojevski's complexe romanpersonages opriepen bij de vertwijfelde moderne mens. Maar ook de toegenomen aandacht voor Rusland sinds de revolutie, de cultuurbemiddelende activiteiten van Russische *émigrés* in Parijs en de publicaties over de Russische auteur van vooraanstaande Franse schrijver André Gide, droegen bij aan zijn groeiende bekendheid. In tegenstelling tot in Duitsland was de Franse belangstelling voor Dostojevski echter hoofdzakelijk psychologisch en literair. Alleen Gide en André Suarès (1868-1948) stelden hem in dienst van hun eigen levensovertuiging. Bovendien hadden de gebeurtenissen van 1917 soms ook een remmende werking op zijn populariteit in Frankrijk, omdat sommige Franse tegenstanders van de Oktoberrevolutie Dostojevski in verband hadden gebracht met de 'allesverwoestende' stoomwals van het bolsjewisme. Zij legden het accent op de anarchistische elementen in zijn werk.<sup>129</sup>

---

<sup>124</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 217.

<sup>125</sup> Over de receptie van Nietzsche tijdens WO1: Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany*, hoofdstuk V: 'Zarathustra in the trenches'.

<sup>126</sup> Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 103.

<sup>127</sup> Ibidem 6 en 105-106.

<sup>128</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168-169.

<sup>129</sup> Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski* 109, 111, 113-114 121-126; Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 169.

## De Nederlandse bewonderaars van Dostojevski en hun buitenlandse bronnen

In Nederland bestond een verhoudingsgewijs groot enthousiasme voor Dostojevski in de laatste jaren van de oorlog en vooral periode direct erna.<sup>130</sup> In 1923 schreef het protestantse maandblad *Stemmen des Tijds*: 'In ons land tenminste, kon men tien jaar geleden Dostojevski's naam plaatsen onder die van de onbekende schrijvers. Heel anders dan die van zijn landgenoot Leo Tolstoi, die Dostojevski's tijdgenoot was [...]. In de laatste jaren is dat sterk veranderd. Dostojevski behoort thans tot de meest gelezen Russische schrijvers.'<sup>131</sup> De pater en literatuurcriticus Joannes van Heugten (1890-1963) constateerde in *Studiën* dat de Rus in Nederland in korte tijd 'een groep aanbidders' had gewonnen die 'hun gelaat naar het Oosten keerend, vanuit die heilige regioon de toekomst der menschheid verwachten' en Antoon Vloemans maakte gewag van een 'tamelijk luidruchtige Dostojevski-vergoding' die volgens hem het gevolg was van de ontvankelijkheid van naoorlogse 'Europeesche geest' voor de 'in de duisternissen van de ziel woelende [...] en innig mystiek doorgloeide, echte Russische wereldbeschouwing'.<sup>132</sup> Hoewel de bekendste romans van Dostojevski al in de decennia voor de oorlog naar het Nederlands waren vertaald, verschenen in de vroege jaren twintig betere en nieuwe vertalingen. Ook werden zijn politieke geschriften, voorzien van een inleiding van Henriette Roland Holst in Nederlandse uitgave gepubliceerd, evenals zijn biografie, die geschreven was door zijn dochter Aimée Dostojevski (1869-1926).<sup>133</sup> Daarnaast werden in deze periode tientallen artikelen en brochures over het leven en werk van de schrijver gepubliceerd, zoals de serie 'Over Dostojevski' (1923) van de sociaal-democratische schrijver Adriaan Michiel de Jong (1888-1943) in *Het Volk*.<sup>134</sup>

De belangrijkste vertegenwoordigers van de Nederlandse Dostojevski-cultus waren de linkse dichter-dominee en medeoprichter van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers Jan Jacob Thomson, de religieus-socialist Jan de Gruyter en *De Stem*-redacteur Dirk Coster. Van deze drie bewonderaars, die allen tot de humanitaire beweging kunnen worden gerekend, leverde Coster veruit de belangrijkste bijdrage aan de verspreiding van Dostojevski's roem.<sup>135</sup> Het door hem en Havelaar geleide *De Stem* zou, zoals in de volgende paragraaf duidelijk zal worden, het centrum vormen van de Nederlandse cultus rond de Russische schrijver.

---

<sup>130</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168-169. Over de Nederlandse Dostojevski-cultus ook: Albert van der Zeijden, "'Rusland is en blijft voor ons een raadsel". De Dostojevski-cultus in het Nederland van de jaren twintig', *Historisch Nieuwsblad* 1 (1994) 22-25 en Marjet Brolsma, 'Dostoevsky: A Russian panacea for Europe', in: Carlos Reijnen en Marleen Rensen ed., *European encounters: intellectual exchange and the rethinking of Europe. European Studies. An interdisciplinary series in European culture, history and politics* 32 (Amsterdam en New York 2014) 189-203.

<sup>131</sup> J.A. van Leeuwen, 'Dostojevski', *Stemmen des Tijds* (1923) 299-325, aldaar 311.

<sup>132</sup> J. van Heugten, 'Geestesoriëntering', *Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren* (1922) 97-106, aldaar 97; A. Vloemans, 'Europeïsme, Russicisme, Amerikanisme', *Haagsch Maandblad* (1927) 618-626, aldaar 620.

<sup>133</sup> Jans, *Tolstoj in Nederland* 161. Een overzicht van de Dostojevski-uitgaven en van de literatuur over Dostojevski in Nederland in: Jelle Kingma, 'Dostojevski in het Nederlands', *Maatstaf* 1 (1981) 151-183. Vertalingen van Dostojevski ook in: Emmanuel Waegmans en Cees Willemsen, *Bibliografie van Russische literatuur in Nederlandse vertaling 1789-1985* (Leuven 1991) 158-179. *F.M. Dostoïewsky, door zijn dochter Aimée Dostoïewsky* (Arnhem 1920) en Fjodor Dostojevski, *Politieke geschriften* (Amsterdam 1923).

<sup>134</sup> Later dat jaar ook uitgeven als: *Dostojevski. Een kleine studie* (Amsterdam 1923).

<sup>135</sup> Henriette L.T. de Beaufort, 'Dirk Coster', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde, 1957-1958* (1958) 33-41, aldaar 34, [http://www.dbnl.org/tekst/jaa003195801\\_01/jaa003195801\\_01\\_0004.php](http://www.dbnl.org/tekst/jaa003195801_01/jaa003195801_01_0004.php), geraadpleegd op 04-08-2013 en R. Casimir, 'Het geestelijk leven', *Het Vaderland* (28-08-1923 - Avondblad) 2.

Evenals in Duitsland maakte de fascinatie voor Dostojevski in Nederland onderdeel uit van een bredere belangstelling voor de Russische taal en literatuur die na de revolutie was toegenomen.<sup>136</sup> Sinds 1913 kende Nederland een leerstoel Slavistiek, die bekleed werd door Nicolaas van Wijk (1880-1941). Al in 1916 had deze Leidse hoogleraar in *De Amsterdammer* gezinspeeld op een grotere 'invloed van Russies denken en voelen' als de oorlog voorbij was, omdat het goed mogelijk was dat 'de kultuurnaties van Europa [...], teleurgesteld over de resultaten hunner beschaving' dan reikhalzend zouden uitkijken naar 'wat meer mysticisme'.<sup>137</sup> Bovendien, zo suggereerde Van Wijk twee jaar na de bolsjewistische omwenteling in zijn *Hoofdmomenten der Russiese letterkunde* (1919), was inzicht in de Russische letterkunde ook onontbeerlijk om de strekking van de turbulente Russische geschiedenis te begrijpen; zonder deze 'hoogste en klaarste uiting van de Russiese geest' zou volgens hem immers 'de historie van Rusland [...] ons een chaos lijken'.<sup>138</sup> Met dit overzichtswerk, zijn beschouwingen over de Russische literatuur in *De Gids* en de studie *Geestelijk leven en letterkunde in Rusland gedurende de negentiende eeuw* (1920) voorzag Van Wijk in een groeiende behoefte, van een breed, niet-academisch publiek, aan kennis over Rusland. In het slotwoord 'Rus en Europeaan' van deze laatgenoemde studie, benadrukte hij dat de Russische literatuur 'onze ogen geopend' had 'voor eigen onvolmaaktheid' en dat vooral Dostojevski vele Europeanen de blik op Rusland deed richten 'als op een verloren paradijs'.<sup>139</sup> In *De Gids* publiceerde hij een artikel over het Eurazisme. Al waren de denkbeelden van de leider van deze beweging, Nikolaj Troebetskoj, zo meende Van Wijk, dikwijls vaag en theoretisch, ze waren toch ook de moeite van het bestuderen waard voor iedereen die zich interesseerde voor de denkbeelden van Dostojevski of 'voor het probleem Rusland en Europa'.<sup>140</sup>

De Russische literatuur viel overigens niet alleen bewondering ten deel, het 'oppervlakkige' en 'modieuze' gedweep met Dostojevski en de Russische ziel, riep ook, zowel binnen als buiten de humanitaire beweging, de nodige ergernis op - niet in de laatste plaats ook bij Jan Romein die in zijn proefschrift weinig moeite deed om zijn ergernis over de 'stichtelijke' aanbidders van de Russische schrijver niet te laten blijken. Zo deed *De Communistische Gids* de bewondering voor Dostojevski af als een 'symptoom' van het onder intellectuelen oprukkende, ernstige gebrek aan realiteitszin. Kees Meijer noemde de schrijver in *Het Nieuwe Leven* een 'door en door zieke geest' en een reactionair die in zijn werk 'het oud-christelijke leerstuk van Val en Verlossing modern opgepoetst' had. Ruslandkenner en gymnasiumdocent Arnold Saalborn (1888-1973) klaagde in *De Amsterdammer*:

Ik kom hoe langer hoe meer tot de overtuiging, dat men hier in Nederland Rusland maar Rusland moet laten. Iedere "intellectueel" beduimelt Rusland, praat over Russische ziel, weet over Rusland. Grillig-modieus is dat "veel-begrijpend" knipooogen met donker Moedertje Rusland. [...] De geest, die de laatste gedachten van het leven, den dood, beeldend durft te klampen aan de menschenziel, kan nog niet bloeien in een land, waar familie-romans en weldoorvoede koffiehuis-cynismen in de tijdschriften, kwasi-levens-en-letterkundig den boventoon voeren.<sup>141</sup>

<sup>136</sup> Jans, *Tolstoj in Nederland* 166.

<sup>137</sup> N. van Wijk, 'Rusland en Europa', *De Amsterdammer* (16 januari 1916) 2-4, aldaar 4. Ook geciteerd in Jan Paul Hinrichs, *Vader van de Slavistiek. Leven en werk van Nicolaas van Wijk (1880-1941)* (Amsterdam 2005) 164.

<sup>138</sup> N. van Wijk, *Hoofdmomenten der Russiese letterkunde* (Zeist 1919) 166.

<sup>139</sup> N. van Wijk, *Geestelijk leven en letterkunde in Rusland in de negentiende eeuw* (Zeist 1920) 148.

<sup>140</sup> N. van Wijk, 'Eurazisme', *De Gids* 4 (1927) 236-251, aldaar 237 en 250-251.

<sup>141</sup> Sp., "'De Stem' en Dostojevski', *De Communistische Gids* (1922) 175-182, aldaar 181-182; Kees Meijer, 'Hoe een godsdienst ontstaat', *Het Nieuwe Leven* (1923-1924) 65-79, aldaar 78; Arnold Saalborn, 'Russische boeken', *De Amsterdammer* (29 maart 1919) 3 en E.J. van der Brugh, 'Het bedenkelijke in de Dostojewsky-vereering', *Denken en Leven. Tweemaandelijksch wijsgeerig tijdschrift* (1928) 1-12.

Ook orthodoxe protestanten en katholieken stonden kritisch tegenover de Dostojevskiverering. Wél populair onder jonge katholieke auteurs was bijvoorbeeld *Défense de l'Occident* (1927) van de Franse schrijver en vurig katholiek Henri Massis (1886-1970). In deze aanklacht tegen het cultuurkritische oriëntalisme nam Massis het verlangen naar oosterse spiritualiteit, zoals dat vooral in Duitsland furore maakte, genadeloos onder vuur nam en veroordeelde de Russische Revolutie als dé belichaming van het faustiaanse pact dat het Aziatisch barbarisme met de negatieve krachten van de moderniteit zou hebben gesloten.<sup>142</sup> Toen Massis' aanklacht verscheen, was de Rusland-rage in Nederland echter alweer enige jaren op zijn retour: bij het verschijnen van Nicolaas van Wijks *Geïllustreerde geschiedenis der Russische letterkunde* in 1926 had de uitgever geklaagd: 'Indien wij het manuscript eenige jaren geleden hadden gehad, hadden we er zeker heel wat meer van kunnen verkopen. Toen was de Russiese literatuur zeer in trek'.<sup>143</sup>

Wat de humanitair-idealistische bewonderaars rond 1920 aansprak in Dostojevski's werk was zijn vermeende grandioze zielsontleding, zijn protest tegen het eenzijdige intellectualisme, zijn elementaire, Russische 'diepe menselijkheid', zijn aansporing om 'het leven' onder alle omstandigheden te aanvaarden, zijn worsteling met het nihilisme om het geloof en vooral zijn meerduidige, religieuze boodschap. Stuk voor stuk motieven die niet alleen naar voren komen in Thomsons *De Russische ziel en de Westersche cultuur* (1917), in Costers *Dostojevski. Een essay* (1920) of in De Gruyters *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (1924), maar die ook werden genoemd door de respondenten die deelnamen aan een door Dirk Coster eind 1921 in *De Stem* gehouden enquête waarin gevraagd werd naar de bijzondere betekenis van de grote Rus voor 'de religie der toekomst'.<sup>144</sup> Zo schreef de vertaalster Titia Gorter (1854-1949) aan *De Stem* dat zijn literatuur kon bijdragen aan de verspreiding van het inzicht dat Europa tot de ondergang gedoemd was als het erin bleef volharden het verstand boven de intuïtie te stellen en meende ook de publicist en latere hoogleraar Franse letterkunde Johannes Tielrooy (1886-1953), dat door Dostojevski de mensheid mogelijk een 'dieper besef' kon winnen van 'de ontoereikendheid der verstandelijke analyse, van de eenheid van al het bestaande'.<sup>145</sup> De predikant Hendrik Tjakko de Graaf - die een vooraanstaande rol speelde in de Barchem-beweging - meende dat de Russische schrijver kon bijdragen aan het 'opnieuw levend maken van de realiteit der Liefde van God'.<sup>146</sup> Voor de kunstcriticus Albert Plasschaert (1874-1941) was het juist de meest 'ondogmatische' en begripvolle vorm van mensenliefde die uit zijn werk sprak die Dostojevski zo bijzonder maakte. De schrijver beschikte

---

<sup>142</sup> L.J.M. Feber, 'Henri Massis in het Oosten', *De Maasbode* (29 april 1928 - Ochtendblad); L. Levoux, 'Henri Massis en het Oosten (en zijn Defense de l'Occident)', *Roeping* (1928) 265-270, 317-323, 417-425 en 498-509. Over Massis: Jan Ifversen, 'The crisis of European civilization after 1918', in: Menno Spiering en Michael Wintle ed., *Ideas of Europe since 1914. The legacy of the First World War* (New York 2002) 14-31, aldaar 19-20.

<sup>143</sup> Hinrichs, *Vader van de Slavistiek* 166-170.

<sup>144</sup> Dirk Coster, 'Bericht aan de lezers van "De Stem"', *De Stem* (1921) 961-962. Op deze enquête reageerden: Frans Erens, Herman Robbers, P.H. van Moerkerken, J.D. Bierens de Haan, G.H. van Senden, H.T. de Graaf, G.J. Heering, Madeleine Boethelingk, Albert Plasschaert, Francois Pauwels, A.H. Nijhoff-Wind, Joh. Tielrooy, Herman Wolf, Dop Bles, A.J.M., Ary Prins, Emmy van Lokhorst, D. Th. Jaarsma, Ine van Dillen, P.H. Ritter, T. Goedewaagen, Titia Gorter, A. Haga, Herman Hana, A.K. Kuiper, O.E. van Stockum-Boissevain en de Oostenrijkse schrijver Emil Lucka. Hun antwoorden werden eind 1921 en begin 1922 in verschillende artikelen in *De Stem* gepubliceerd.

<sup>145</sup> Joh. Tielrooy, 'Antwoord van Joh. Tielrooy', *De Stem* (1921) 1100-1102, aldaar 1102; Titia Gorter, 'Antwoorden van lezers', *De Stem* (1922) 130.

<sup>146</sup> H.T. de Graaf, 'Antwoord van Dr. H.T. de Graaf', *De Stem* (1921) 1082-1083.

volgens hem dan ook over 'de meest rijke en meest grote' zielskennis.<sup>147</sup> De filosoof Herman Wolf, om een laatste voorbeeld te noemen, was eveneens overtuigd van Dostojevski's revolutionaire potentieel, al moest, zo schreef hij aan *De Stem*, de toekomst uitwijzen of hij 'slechts de geniale psycholoog is geweest, die de ontbinding van onze beschaving heeft verhaast, omdat men in zijn werken niets anders kon zien dan den moreelen chaos, die er ongetwijfeld in te vinden is, óf dat wij in hem vooral dat geloof vermochten te ontdekken, dat ons kon helpen de ontredde en verscheurdheid, waaraan wij thans allen lijden, te boven te komen'.<sup>148</sup>

Een andere reden waarom Dostojevski rond 1920 - binnen én buiten de humanitaire beweging - tot de verbeelding sprak, is dat zijn werk essentiële aanwijzingen leek te bevatten om de geheimzinnige betekenis van de Russische Revolutie te doorgronden. In 1918 plaatste *Wetenschappelijke Bladen* bijvoorbeeld een artikel waarin de bolsjewistische omwenteling werd geduid aan de hand van deze 'beste psycholoog' van Rusland. Volgens de auteur had Dostojevski niet alleen getoond dat de Russen zowel met een 'vrome berusting' als met een plotselinge 'overdaad aan impulsie' konden reageren op het 'buitengewoon en wijdverbreid lijden' dat hen trof, maar ook voorspeld dat uiteindelijk alles goed zou komen omdat het Russische volk de ware christelijke geest over de wereld zouden verspreiden en de mensheid zou verenigen in 'een groote en heilige broederschap'.<sup>149</sup> Henriette Roland Holst meende in haar inleiding bij Dostojevski's *Politieke geschriften* (1923) dat de grote schrijver van belang was vanwege zijn onvoorwaardelijke 'vertrouwen in het volk als in de reddende kracht, de groote regeneerende faktor'. Ook al hield hij er reactionaire politieke opvattingen op na en bleek deze weergalozes 'essentieele kracht' van het Russische volk zich in 1917 op een andere wijze te manifesteren dan hij zelf had gehoopt. Zijn profetie dat de Russen uitverkoren waren om 'alle volken vóór te gaan in den strijd om een nieuw levensbeginsel, voor een universeele eenheid' maakte dat zijn werk, juist óók voor het revolutionaire eigen tijdsgewricht, van een onschatbare waarde was.<sup>150</sup>

Een belangrijke factor die bijdroeg aan de Nederlandse geestdrift voor de grote Russische schrijver, was daarnaast de *cultuurtransfer* vanuit het buitenland: het was vooral Duitsland dat als centrum van de transnationale Dostojevski-cultus een katalyserende en cultuurbemiddelende rol speelde.<sup>151</sup> Ook aan de groeiende interesse in Frankrijk en in mindere mate in Groot-Brittannië - omdat de cultus er eerder, tijdens de oorlogsjaren was opgekomen - droeg de Duitse preoccupatie bij. Zo werd bijvoorbeeld Stefan Zweigs *Drei Meister* zowel in het Frans als in het Engels vertaald en liet de Amerikaans-Britse dichter T.S. Eliot (1888-1965) zich voor zijn beroemde gedicht 'The Waste Land' (1922) inspireren door Hermann Hesse's essay 'Die Brüder Karamasoff oder der Untergang Europas' (1920).<sup>152</sup> Theodor Kampmann had kortom gelijk toen hij in zijn *Dostojewski in Deutschland* (1931) erop wees dat de Russische auteur een blijvend bestanddeel van het Duitse geestesleven was

<sup>147</sup> Albert Plasschaert, 'Antwoord van Alb. Plasschaert', *De Stem* (1921) 1091-1092.

<sup>148</sup> Herman Wolf, 'Antwoord van Herman Wolf', *De Stem* (1921) 1102-1104, aldaar 1104.

<sup>149</sup> G.W. Thorn, 'De Russische revolutie en Dostojefskiej', *Wetenschappelijke Bladen* 4 (1918) 33-42. Dit artikel werd waarschijnlijk overgenomen uit het Britse tijdschrift *Contemporary Review*.

<sup>150</sup> Henriette Roland Holst, 'Inleiding', in: Fjodor Dostojewski, *Politieke geschriften* (Amsterdam 1923) 5-46, aldaar 9 en 42-46.

<sup>151</sup> Vgl. Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168. Romein constateert dat Dostojevski in Duitsland het sterkst vereerd wordt en dat ook de omvang van de literatuur daar het grootst is, maar meent dat het stichtelijke en diabolische enthousiasme 'overall, betrekkelijk gesproken, vrijwel gelijktijdig' verschijnt en dat er geen 'directe filiatie van het eene land naar het andere' is aan te wijzen.

<sup>152</sup> Minssen *Die französische Kritik und Dostojewski* 121; Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 175 en 201; Lawrence Rainey, *The annotated Waste Land, with Eliot's contemporary prose* (New Haven 2005) 118; Jason Harding, *The Criterion. Cultural politics and periodical networks in inter-war Britain* (New York 2002) 202-203.

geworden, zo sterk zelfs: 'daß die Welt nur über den deutschen Dostojewski hinweg sich des russischen wird bemächtigen können.'<sup>153</sup>

Vooral de Duitse taal verschaftte de Nederlandse bewonderaars van Dostojevski toegang enerzijds tot de literatuur van de schrijver, anderzijds tot een grote hoeveelheid literatuur over de schrijver. Zo lazen Dirk Coster, Jan de Gruyter, Jan Jacob Thomson en andere vereerders zijn romans meestal in de Duitse uitgave van Piper (de meeste Nederlandse vertalingen waren van slechtere kwaliteit en via het Frans of Duits als tussentaal tot stand gekomen) en ging de belangstelling vooral uit naar de Duitstalige Dostojevski-interpretaties, van bijvoorbeeld Hermann Hesse, Karl Nötzel, Paul Natorp of Emil Lucka (1877-1941) - hoewel ook de Dostojevski-beschouwingen van bijvoorbeeld de Britse literatuurcriticus John Middleton Murry (1889-1957), van André Suarès en vooral van André Gide werden gelezen.<sup>154</sup> Bovenal werden de Nederlandse, humanitair idealisten in hun perceptie van Dostojevski beïnvloed door twee Russische beschouwers, wiens werk vertaald was in het Duits: Akim Volynski (1863-1926) en Dmitri Merezjkovski.<sup>155</sup>

Romein voerde de Petersburgse kunst- en literatuurcriticus Volynski (pseudoniem van Ch. L. Flekser) in zijn proefschrift op als de 'vader' van de stichtelijke beschouwingwijze. Hij ging uitvoerig in op de grote weerklank die zijn in 1920 in het Duits vertaalde hoofdwerk *Das Reich der Karamasoff* - de Russische uitgave dateerde al uit 1901 - vond in Duitsland en bij 'enkele Duitsch-georiënteerde Hollanders en hun aanhang'.<sup>156</sup> Volynski voorzag in dit werk het oude idee van de Russische 'almenselijkheid' aan de hand van Dostojevski's *De Gebroeders Karamazov* (1880) van een nieuwe inhoud. Volgens hem had de grote Russische schrijver laten zien dat in de mens zowel een 'satanische hoogmoed' als een extatisch 'gevoel voor een andere wereld' schuilde, dat dit laatste gevoel voor het goddelijke of transcendente echter kon worden omgezet in een 'daadwerkelijke liefde' die de mens in staat stelde de demonische krachten in het eigen innerlijk te ontstijgen. Volgens Volynski werd deze gedachte vooral belichaamd door de romanfiguur vader Zosima en leerde Dostojevski via deze diepgodsdienstige monnik met bovennatuurlijke gaven, dat de mens 'al het bestaande als noodzakelijk' moest aanvaarden en deemoed moest betrachten tegenover 'het kwaad en het leed' zonder in het kwade te berusten. Op deze manier, zo voorspelde Volynski, kon 'de menselijke tragedie' ten slotte worden opgelost.<sup>157</sup>

Vaker nog dan naar Volynski verwezen Nederlandse intellectuelen naar Merezjkovski.<sup>158</sup> Zijn belangrijkste, in het Russisch geschreven studie *Tolstoj en Dostojevski als mensen en kunstenaars* (1900-1901) was in 1918 naar het Nederlands vertaald, maar zijn overige geschriften werden in

---

<sup>153</sup> Theodor Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931) 217.

<sup>154</sup> Jan. Jac. Thomson, 'Ter inleiding', *De Russische ziel en de Westersche cultuur* (Zeist 1917); Thomson, 'Dostojefsky', *Omhoog* (1917) 221-238, aldaar 226; Jan de Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (Baarn 1924) 152-153; Dirk Coster, 'Voor en tegen Dostojevsky', *De Stem* (1922) 259-288, aldaar 284; Dirk Coster, *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1920) 81 en De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 129 en 152; Bram Meerloo, 'Dostojewski', *Regeneratie* (1925) 9-15, aldaar 15. Voor de Nederlandse vertalingen zie: Kingma, 'Dostojewski in het Nederlands'.

<sup>155</sup> Daarnaast werden ook *Dostojevski en Nietzsche* (1903) van Sjestov, dat in 1924 in het Duits vertaald was, gelezen, evenals de vele in het Duits uitgeven publicaties van Solovjev over de Russische idee en *Rusland und Europa* (Jena 1913) van de Tsjech Tomáš Masaryk.

<sup>156</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 87-88 en 95-96. Volynski's hoofdwerk werd bijvoorbeeld niet in het Engels, Frans of Italiaans vertaald.

<sup>157</sup> Ibidem 88-91.

<sup>158</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 133.

Duitse vertaling gelezen.<sup>159</sup> Net als Volynski beschouwde ook deze symbolistische schrijver, die een van de belangrijkste popularisators van de wijsbegeerte van Nietzsche in Rusland was geweest, Dostojevski als een profeet, maar dan als een 'profeet van den twijfel'. Hij liet zien, dat het onduidelijk was of zijn geloof, in de woorden van Romein, 'wel op een zoo rotsvasten grondslag was gesteld als de brave Slavofielen [...] meenden', dat het ook mogelijk was om in zijn filosofie een 'met kracht [...] uitgedrukt' atheïsme te herkennen en dat zijn werk en wezen werden gekenmerkt door tal van dubbelzinnigheden en onoplosbare tegenstellingen.<sup>160</sup>

Dmitri Merezkovski, die zowel door Arthur Moeller van den Bruck als door de latere nazi-ideoloog Alfred Rosenberg (1893-1946) als een geestelijke mentor werd beschouwd, beklemtoonde in zijn werk telkens de grote verwantschap tussen Dostojevski en Nietzsche.<sup>161</sup> Volgens Merezkovski was in de eigen tijd een christelijke renaissance noodzakelijk, omdat de religie, in zijn ogen het 'levenssap' van de cultuur, in de rationalistische westerse beschaving was opgedroogd. Nietzsche had de bezwaren tegen het verouderde, conventionele christendom treffend verwoord. Bovendien leek zijn filosofie ook aanknopingspunten te bieden voor een nieuw, gezuiverd christendom dat in plaats van een onderdanige moraliteit een ultieme affirmatie van het leven én een nieuwe ethiek zou prediken, die de bestaande opvattingen over goed en kwaad oversteeg. Belangrijke bakens voor dit nieuwe christendom konden volgens Merezkovski zowel de figuur Christus zijn, de *Übermensch* die Nietzsche tevergeefs had gezocht, als Dostojevski, die in zijn literaire werk had laten zien dat in en door de twijfel en tegenstrijdigheden toch ook een nieuwe, universele, verbroederende 'evangelische liefde' kon komen bovendien.<sup>162</sup>

Merezkovski's gedachtegoed vormde een belangrijke intellectuele bron voor J.J. Thomson. Net als Merezkovski was deze linkse dichter-dominee vooral geïnteresseerd in Dostojevski's betekenis voor een hernieuwd christendom. Hij behoorde tot de kring rond *De Beweging* van de Tachtiger Albert Verwey (1865-1937) en voerde samen met G.H. van Senden sinds 1914 de redactie over het tijdschrift *Omhoog*, dat een stem wilde geven aan het boven alle richtingen uitstijgende 'zuiver godsdienstige'.<sup>163</sup> Thomson was zo onder de indruk van Dostojevski's geschriften, dat hij rond 1915 Russisch begon te leren en in 1922 *De Idioot* naar het Nederlands vertaalde.<sup>164</sup> Het 'heden', zo somberde Thomson, was 'zooiets als de laatste ure voor het westen', omdat 'de religieuze gedachte' steeds vaker ontbrak.<sup>165</sup> Door de Eerste Wereldoorlog was 'de hel losgelaten over Europa', maar tegelijkertijd leek in de 'kolking en woeling' een 'nieuwe cultuur' en een nieuwe

---

<sup>159</sup> *Tolstoi en Dostojewski als menschen en kunstenaars* (Utrecht 1918). Binnen vijf jaar na de verschijning van de oorspronkelijke Russische uitgave was *Tolstoj en Dostojewski* vertaald naar het Engels, Frans, Duits en Zweeds. Ook aan ander werk van hem - in Duitse vertaling - werd door de Nederlandse humanitair idealisten gerefereerd. Zo noemden Thomson en Coster bijvoorbeeld: *Der Anmarsch des Pöbels* (München 1907), *Der Zar und die Revolution* (München 1908) van Merezkovski, Zinaida Gippius en Dmitri Philosophoff en het met Hermann Bahr en Otto Julius Bierbaum geschreven *Dostojewski. Drei Essays* (München 1914). Merezkovski's hoofdwerk werd onder andere besproken in: Johan de Meester, 'Bibliografie. Dimitri Meresjkofski. Tolstoj en Dostojefski', *De Gids* 4 (1918) 488-491.

<sup>160</sup> Ibidem 134-140.

<sup>161</sup> Malia, *Russia under Western eyes* 214.

<sup>162</sup> Bernice Glatzer Rosenthal, 'Russian religious-philosophical renaissance', in: in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), <http://www.rep.routledge.com/article/E061>, geraadpleegd op 02-08-2013.

<sup>163</sup> Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 102.

<sup>164</sup> Willem Banning, 'Jan Jacob Thomson', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1961-1962* (1962) 165-169, aldaar 166, [http://www.dbnl.org/tekst/jaa003196201\\_01/jaa003196201\\_01\\_0027.php](http://www.dbnl.org/tekst/jaa003196201_01/jaa003196201_01_0027.php), geraadpleegd op 04-08-2013.

<sup>165</sup> Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 34.

‘geestesgemeenschap’ te worden geboren, waarvan Dostojevski een belangrijke medeschepper was.<sup>166</sup> In een serie lezingen voor de Internationale school voor Wijsbegeerte in 1917, die in datzelfde jaar onder de titel *De Russische ziel en de Westersche cultuur* werden gebundeld en uitgegeven, zette hij uiteen op welke manieren Russische schrijver redding kon brengen: niet alleen bewees hij in zijn werk, volgens Thomson, dat na een onmetelijke waanzin en razernij, verlossing nog steeds mogelijk was, ook getuigde zijn literatuur van een eenheid tussen realiteit en mystiek die in Rusland nog bestond, maar in het Westen teloor was gegaan.<sup>167</sup>

Evenals Merejkovski vergeleek Thomson Dostojevski met Nietzsche, was hij van mening dat Nietzsche eigenlijk niet zo ver afstond van het christendom dat hij zei te verfoeien, dat het zijn grote verdienste was dat hij het onwaarachtige geloof had doen wankelen, maar dat hij met zijn ‘God is dood’ niettemin voorbij was gegaan aan de immanente aanwezigheid van het ‘goddelijke’ in de mens.<sup>168</sup> Dostojevski vormde in zijn ogen een veel geschiktere profeet van een nieuwe cultuur: hij had eveneens de valsheid van het oude geloof ontmaskerd, zonder daarbij volledig afscheid te nemen van het christendom. Bovendien toonde hij zich in de woorden van Thomson eveneens een ‘genie van de chaos’, die de onderhuidse irrationele en vitale krachten blootlegde én verlangde naar een soort toekomstige *Übermensch*, die de dualiteit van het ontkennen van religieuze gevoelens en het reiken naar het goddelijke-transcendente in zich verenigde en uitkeek naar een ‘Umwertung aller Werte’.<sup>169</sup>

Thomson vergeleek Dostojevski óók met de Russische nihilisten die de schrijver zelf in zijn *Boze geesten* (1872) en *Aantekeningen uit het ondergrondse* (1864) had bestreden. Net als het grote ‘orakel van de Russische ziel’ worstelden bekende revolutionairen als Dmitri Pisarev (1840-1868), Sergej Netsjajev (1847-1882) en Nikolaj Tsjernysjevski (1828-1889) met de verholen, eeuwige, religieuze kern die zij in het diepst van hun ziel herkenden en onmogelijk konden negeren en net als deze nihilisten streefde Dostojevski - althans met zijn literatuur - naar een vernietiging van traditionele waarden, terwijl hij tegelijkertijd in politiek opzicht een conservatief was die de autocratie van de tsaar, de orthodoxie en het nationalisme verdedigde. Juist in dit proces van waardenvernietiging kon ‘het eeuwige dat opgesloten was’ ontsnappen en openbaarde zich iets dat leek op een ‘geheimzinnige konde’ van het Koninkrijk Gods.<sup>170</sup> God had, in de perceptie van Thomson, Dostojevski en de nihilisten gefolterd net als hij ‘ons heden’ folterde, maar juist dáárom konden zij de dragers zijn van een nieuwe waarheid en een nieuwe cultuur.<sup>171</sup>

Het nihilisme en het door hemzelf aangehangen socialisme werden volgens Thomson voortbewogen door dezelfde ‘geheime kracht’ die ook de Russische geloofsbeleving kenmerkte en die de filosoof Vladimir Solovjev - en na hem Fjodor Dostojevski - zo treffend hadden getypeerd,

---

<sup>166</sup> Jan Jac. Thomson, ‘Dostojevsky’s cultuurbetekenis’, *Eltheto. Orgaan der N.C.S.V.* (1918) 217-233, aldaar 217-218 en 220.

<sup>167</sup> Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 92-93, 113-116 en 133-139. Ook voor de Woodbrookers vereniging gaf Thomson een lezing over Dostojevski, die gepubliceerd werd in: Jan Jac. Thomson, ‘Dostojevsky’, *Omhoog* (1917) 221-238. In 1930 vertaalde hij *Dostojewski* (München 1921) van de met Karl Barth verwante Zwitserse theoloog Eduard Thurneysen naar het Nederlands.

<sup>168</sup> Thomson baseerde zich in de *Russische ziel en de Westersche cultuur* onder andere op Merejkovski’s *Der Zar und die Revolution* (1908) en leunde ook bij zijn beschouwing over Nietzsche sterk op zijn werk. In: Jan Jacob Thomson, ‘Nietzsche’s Zarathustra’, *Omhoog* (1917) 148-161.

<sup>169</sup> Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 52, 68-70 en 123; Thomson, ‘Dostojevsky’ 225-226 en 233-234.

<sup>170</sup> Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 50-53 en 60-61.

<sup>171</sup> *Ibidem* 22.



namelijk 'het idee der almenschelijkheid, het idee der broederlijke wereldeenheid'.<sup>172</sup> Met andere woorden, de Russen voorzagen in een verbindende, oorspronkelijke en deemoedige variant van het christendom die, juist in een tijd van oorlog, heilzaam kon zijn voor Europa.<sup>173</sup> In de Oktoberrevolutie, die plaatsvond niet lang nadat Thomson zijn lezingen over 'De Russische ziel en de Westersche cultuur' had gehouden, manifesteerde zich volgens hem de bijzondere Russische volksaard en herkende hij wederom een hoger geestelijk plan. Hoewel hij het gebruik van geweld scherp afkeurde, meende Thomson dat de bolsjewieken steun verdienden, omdat hun ideaal van een nieuwe samenleving en een rechtvaardigere orde óók het christelijke ideaal was.<sup>174</sup> In de jaren die volgden, maakte zich een sterke vernieuwingsdrang van Thomson meester: in *Omhoog* kondigde hij een maatschappelijke, maar toch vooral godsdienstige 'Kentering der tijden' aan die 'nieuwe vormen van Christelijke traditie, van Christelijk beleven' zou brengen en in Barchem ontpopte hij zich, naast Willem Banning, tot een van de drijvende krachten van de Arbeidersgemeenschap, de meest invloedrijke Nederlandse religieus-socialistische beweging, waarvan Thomson de naamgever was.<sup>175</sup>

Jan de Gruyter was net als Thomson een religieus-socialist én betrokken bij de AG, al was hij vanuit het socialisme tot de religie gekomen in plaats van andersom.<sup>176</sup> Het was eigenlijk niet zozeer de 'religie', als wel de levensfilosofie die De Gruyter bezielde en die ook zijn interesse voor Dostojevski bepaalde.<sup>177</sup> In zijn *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (1924) preees De Gruyter, die in de jaren twintig als redacteur bij Elseviers Algemeene Bibliotheek werkte, de grote Russische schrijver om zijn 'taaie en sterke levenskracht' en zijn blinde 'geloof in de menschheid' die hem de moed gaf, na de grootste nederlaag of twijfel 'telkens weer ja te zeggen tot het leven'.<sup>178</sup> Ook bewonderde hij Dostojevski, omdat hij als geen ander de consequenties had getoond van een eenzijdig intellectualisme, dat alle hartstochten onderdrukte.<sup>179</sup> In de bolsjewistische revolutie, meende hij de imposante Russische 'intensiteit van levensenergie' en 'geneigdheid tot extreemen' te herkennen, die de grote schrijver als geen ander had geportretteerd.<sup>180</sup> Twee jaar eerder had De Gruyter al in zijn *De Russische revolutie. Een onderzoek naar haar wording en haar toekomst* (1922) betoogd dat de vermeende impulsieve, emotionele en naïeve Russische volksaard verklaarde waarom het socialisme in Rusland een 'katastrofisch aanzien' had en schoksgewijs werd verwezenlijkt, in plaats geleidelijk, zoals de westerse socialisten voorstonden.<sup>181</sup> Het was bovenal de 'impuls [...] van geestelijken, vizioenairen aard' die zich in de Oktoberrevolutie manifesteerde, die hij waardeerde en die ook als de revolutie mislukte, als bezielende en vernieuwende kracht voor de

---

<sup>172</sup> Ibidem 115. Thomson verwees in zijn bundel ook naar Solovjev, *Rechtfertigung des Guten* (Jena 1916) en *Die geistige Grundlagen des Lebens* (Jena 1914).

<sup>173</sup> Ibidem 107.

<sup>174</sup> J. Jac. Thomson, 'Nabetrachting over het bolsjewisme', *Omhoog* (1919) 213-221.

<sup>175</sup> J. Jac. Thomson, 'De kentering der tijden', *Omhoog* (1919) 195-213.

<sup>176</sup> Jannes Houkes, 'Jan de Gruyter', *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 5 (1992), <http://socialhistory.org/bwsa/biografie/gruyter>, geraadpleegd op 04-08-2013.

<sup>177</sup> Zijn eigen religieus-socialistische levensfilosofie zou De Gruyter uitwerken in de boeken: *Levend geloof* (Amsterdam 1927) en *Tusschen rationalisme en mystiek. Een bijdrage tot de levenshouding van den socialist-geloovige* (Amsterdam 1929).

<sup>178</sup> De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 275. Eerder had De Gruyter over de Russische schrijver het artikel 'Shelley and Dostoievsky' gepubliceerd in het op een Nederlands publiek gerichte *English Studies. A Journal of English Letters and Philology* (1922) 129-151.

<sup>179</sup> De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 239.

<sup>180</sup> Ibidem 235.

<sup>181</sup> De Gruyter, *De Russische revolutie* 6.

mensheid behouden zou blijven.<sup>182</sup> Niettemin was het van cruciaal belang dat de irrationele driften, die in 1917 tot ontlading waren gekomen, door de rede in goede banen werden geleid. Volgens De Gruyter was hier een taak weggelegd voor grote figuren als Vladimir Lenin en Leon Trotski (1879-1940), die leiding konden geven aan de revolutie omdat zij de typisch Russische 'overweldigende passie' verbonden met een 'grenzeloze verstandelijke energie'.<sup>183</sup>

De grillige levenskracht die zich in de revolutie openbaarde en die Dostojevski zo grandioos had vertolkt, boezemde hem ook angst in. De Russische schrijver was naar zijn smaak wat té irrationeel, waardoor hij bijvoorbeeld te weinig oog had voor de invloed van uiterlijke, sociale omstandigheden op het gevoelsleven en zijn mensenliefde gemakkelijk kon omslaan in een noodlottig nationalisme.<sup>184</sup> Dat een bekende ambassadeur van Dostojevski's werk als Arthur Moeller van den Bruck zozeer in de ban was van deze 'gevoelsdrift', dat hij in de inleiding van de Duitse vertaling van *Boze Geesten* zelfs de neiging tot misdadigheid als typisch onderbewust Russisch instinct vergoelijkte, stuitte hem dan ook tegen de borst.<sup>185</sup>

Volgens De Gruyter was Dostojevski van grote betekenis voor het socialisme vanwege zijn weergalozes liefde voor de mens en zijn compromisloze levensaanvaarding, maar moest de grote Rus tegelijkertijd door het socialisme worden gecorrigeerd, door een socialisme zoals hij dat als aanhanger van het religieus-socialisme en de levensfilosofie voor zich zag. De Gruyter meende dat in het socialisme het 'tot gevoel geworden sociaal instinct' was gerijpt 'door kennis en redelijk inzicht', dat deemoed en daadkracht bij de socialisten samengingen en dat de socialistische levensaffirmatie niet resulteerde in een acceptatie van het lijden zoals bij Dostojevski, maar in verheffing en verzet. Het socialisme was volgens hem een voorbode van een nieuwe mensheid en een nieuwe cultuur, omdat het op deze manier voorzag in een contact met het 'levensbeginsel', in een bloei van de persoonlijkheid én een gevoel van verbondenheid met de medemens.<sup>186</sup> De Gruyter, die een groot deel van zijn leven in Groot-Brittannië had gewoond en zich bij de Fabian Society en de Independent Labour Party had aangesloten, was van mening dat dit type socialisme het sterkst door de Britse socialisten werd uitgedragen. Niet alleen zagen zij, in tegenstelling tot de socialisten op het vaste land van Europa, wél in dat de socialistische gedachte in 1914 had gefaald omdat het te veel een levenloze theorie was geweest in plaats van een bezielend, 'levend beginsel' dat kon worden opgenomen 'in het bloed en in het gevoel'. Ook roemde hij prominente socialistische leden van de Union of Democratic Control als Ramsey MacDonald, Norman Angell en Henry Brailsford omdat zij zich tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden ingespannen de onderhuidse, lagere instincten - die zich in 1914-1918 uitten in 'hebzucht', 'machtsverlangen' en 'nationale gevoelens' - in te tomen en terug te dringen.<sup>187</sup> Behalve aan het Britse ethische socialisme toonde De Gruyter zich in zijn *Dostojevski en het maatschappelijk* ook schatplichtig aan de bloeiende Britse Dostojevski-cultus. Hoewel hij eveneens verwees naar beschouwingen over de grote Russische schrijver van Akim Volynski, André Gide en Rosa Luxemburg (1871-1919), lijkt hij het sterkst te zijn beïnvloed door *A great Russian*

---

<sup>182</sup> Ibidem 158.

<sup>183</sup> De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 235-236.

<sup>184</sup> Ibidem 244-246 en 301-304.

<sup>185</sup> De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 152-153.

<sup>186</sup> Ibidem 229-231, 275-276, 280-281, 287-289, 305 en 307.

<sup>187</sup> De Gruyter, *Levend geloof* 209-210; De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 240-241 en 295. De Gruyter schreef over het Britse pacifisme en socialisme in *De Beweging* en *De Stem*. Ook vertaalde hij Brailsford Versailles-kritiek *After the peace* (1920) naar Het Nederlands als *Hoe redden wij Europa?* (1921) en een jaar later *A revision of the Treaty* (1922) van John Maynard Keynes - het vervolg op *The economic consequences of the peace* uit 1919.

*realist* (1912) van John Arthur Thomas Lloyd (1870-1956) en *An outline of Russian literature* (1915) van Maurice Baring (1874-1945), dat volgens Helen Muchnic sterk had bijgedragen aan de beroemdheid van Dostojevski in Groot-Brittannië.<sup>188</sup>

### **Dirk Coster en Dostojevski als een af te grenzen Russische remedie voor Europa**

Veruit de invloedrijkste popularisator van Dostojevski's literatuur en gedachtegoed was Dirk Coster. Deze na de Tweede Wereldoorlog enigszins in de vergetelheid geraakte literatuurcriticus en redacteur van *De Stem* (1921) werd in de jaren twintig beschouwd als een 'leidende geest' in het Nederlandse literaire en culturele leven.<sup>189</sup> De letterkundige Willem van Leeuwen (1895-1974) vergeleek zijn betekenis als tijdschriftenleider met die van Albert Verwey in de periode 1900-1920, met het verschil dat de 'gemeente' van Coster - die bestond uit kunstenaars, intellectuelen en een grote groep idealistische en humanistische 'goedwillende burgers' - 'z'éér veel groter' en minder elitair was dan de kring rond Verwey.<sup>190</sup> Voordat kan worden ingegaan op Costers perceptie van Dostojevski, op zijn buitenlandse bronnen en zijn motieven om zijn eigen interpretatie van de grote Rus nadrukkelijk af te grenzen van de wijze waarop de Dostojevski-verering in Duitsland gestalte kreeg, is het noodzakelijk om eerst stil te staan bij zijn door de levensfilosofie geïnspireerde, poëtische en levensbeschouwelijke opvattingen.

Als literatuurcriticus was Coster een autodidact. Zijn liefde voor de letterkunde was gewekt tijdens zijn tienerjaren op een avondcursus van de Delftse Koninklijke Nederlandsche Gist- en Spiritusfabriek, waar hij sinds zijn veertiende werkte op het secretariaat. In 1903 nam hij ontslag om in zijn eentje naar Italië te reizen. Hij bleef echter hangen in Parijs, waar hij de katholieke bekeerling en schrijver Pieter van der Meer de Walcheren (1880-1970) ontmoette die hem inwijdde in 'de wonderen van een nooit vermoede nieuwe Europeesche literatuur'. Bijna al zijn reisgeld besteedde Coster bij de boekstalletjes in het *Quartier Latin*. Hij leefde op droog brood en las 'in een luguber hotelkamertje, op den grond op een matras, bij een eindje kaars' voor het eerst Gustave Flaubert (1821-1880). Na deze formatieve Parijse ervaring besloot hij zijn leven in dienst te stellen van de literatuur.<sup>191</sup> Coster vertaalde Flauberts *Trois Contes* (1877), deed tevergeefs pogingen om zelf een roman te schrijven en studeerde enige tijd Nederlandse letterkunde in Leiden. Ook publiceerde hij over letterkundige thema's in het tijdschrift *Europa* van Johan de Meester (1860-1931), in het Vrijzinnig-Democratische Bond-orgaan *De Wereld*, in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* en in *De Gids*. Tijdens de oorlogsjaren verdiende hij vrijwel uitsluitend de kost met het geven van literaire lezingen en cursussen in het hele land. Daarnaast leverde hij een bijdrage aan het eerste nummer van *La Revue de Hollande* (1915), een tijdschrift dat pretendeerde neutraal te zijn en in de traditie te staan van de wijsgeer Pierre Bayle (1647-1706) en de Europese Republiek der Letteren, maar dat in

---

<sup>188</sup> Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 89. De Gruyter verwees o.a. naar Volynski's, *Das Buch vom grossen Zorn* (Frankfurt am Main 1905), naar André Gide's, *Dostoïevsky* (Parijs 1923), naar Rosa Luxemburgs in 1918 geschreven inleiding bij *Die Geschichte meines Zeitgenossen* (Berlijn 1922) van de Russische schrijver Vladimir Korolenko en naar de Engelse uitgave van Solovjev, *Dostoïevsky. His life and literary activity* (Londen 1916). Hoewel De Gruyter ook Dostojevski in Nederlandse vertaling en de Duitse Piper-uitgaven las, las hij de meeste romans in Engelse vertaling, bijvoorbeeld van Constance Garnett, zie: De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 206.

<sup>189</sup> J. Prinsen, 'Nieuwe Nederlandsche boeken', *De Groene Amsterdammer* (04 februari 1928) 4; Albert Helman, 'Oriënteringen en groepeerings', *De Groene Amsterdammer* (30 december 1933) 16.

<sup>190</sup> W.L.M.E. van Leeuwen, *Nederlandse auteurs van vijf generaties* (Zeist 1964) 73-74.

<sup>191</sup> G.H. Pannekoek, 'Al pratende met... Dirk Coster', *Den Gulden Winckel* (1926) 265-270, aldaar 266. Ook gepubliceerd in G.H. 's Gravesande, *Sprekende schrijvers* (Amsterdam 1935) 115-132.

feite was opgericht met het doel in oorlogstijd de culturele betrekkingen tussen Nederland en Frankrijk te verbeteren.<sup>192</sup> Grote bekendheid bereikte hij pas in 1919 met het werk *Marginalia*, een bundel ethische spreuken, waarmee hij wilde getuigen van zijn levens- en kunstopvatting.<sup>193</sup>

De literatuur dichtte Dirk Coster een existentiële betekenis toe; geheel in de geest van deze overtuiging leefde hij in de eerste helft van de jaren twintig in betrekkelijke armoede in een woonwagen langs de Utrechtse weg in Amersfoort, zodat hij zich volledig aan de letterkunde kon wijdden en naast zijn *De Stem*-redacteurschap geen baan hoefde aan te nemen om in zijn onderhoud te kunnen voorzien.<sup>194</sup> Het fundament van Costers ten diepste anti-intellectualistische gedachtegoed over kunst en samenleving, vormde de levensfilosofische overtuiging dat de mens ernaar moest streven om zijn innerlijke, in het gevoel verankerde 'zielskracht' - door Coster ook aangeduid met begrippen als 'menschelijkheid', 'liefde', of 'caritas'- te verheffen tot een opperste staat van zuiverheid door zich over te geven aan het leven. In tegenstelling tot zijn vriend Havelaar, die zich eveneens door de levensfilosofie liet inspireren, had Coster daarbij nadrukkelijk oog voor de onvolkomenheid van de mens, voor de goede én de kwade krachten die de menselijke ziel herbergde. De enige manier om dit dualisme tegemoet te treden en de kwade krachten terug te dringen, was volgens hem om het levensbeginsel zo intens mogelijk, zonder enig voorbehoud, te beleven.<sup>195</sup> In de inleiding van zijn *Marginalia* had hij immers al geconstateerd: 'de groote scheidslijn die de mensheid verdeelt, loopt niet tusschen de goeden en de boozen, maar tusschen de levenden en de levenloozen. Tusschen hen die haten en liefhebben kunnen, en hen die niet haten noch liefhebben kunnen.'<sup>196</sup> Het door hem verlangde proces van verheffing en zelfvervolmaking door levensaanvaarding kon, volgens Coster, die sterk beïnvloed was door de Duitse Romantici, Thomas Carlyle en Ralph Waldo Emerson, optimaal gestalte krijgen in de kunst.

Schrijvers en beeldend kunstenaars beschikten, zo was Costers gedachte, over een hevigere 'levenszin' dan gewone stervelingen. Met waarlijk grote kunstwerken - zoals de gedichten van Henriette Roland Holst, de romans van Gustave Flaubert, Fjodor Dostojevski en Stendhal (1783-1842) - konden zij de mens deelgenoot maken van de exceptionele levenskracht die in hen zelf aanwezig was toen zij het kunstwerk schiepen. Degene die werkelijk 'intensief' een schilderij bekeek of een boek las, werd op deze manier tot 'medeschepper' gemaakt en net als de kunstenaar door het oneindig stromende, heilzame 'Leven' bezielde. Hoe groter de intensiteit van het kunstwerk, hoe dichter het de volkomen, ware, 'goede menselijkheid' naderde en hoe sterker de kwade krachten

---

<sup>192</sup> Dirk Coster, 'Introduction à l'étude de la littérature néerlandaise', *La Revue de Hollande* (1915) 5-28; Mathijs Sanders, 'Een intellectuele trait d'union. La Revue de Hollande (1915-1918): literaire betrekkingen tussen Nederland en Frankrijk', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 30 (2011) 85-93, aldaar 86, 88-89 en 92.

<sup>193</sup> In 1921 verscheen de derde druk van *Marginalia*, in 1947 de tiende. Het boek werd in het Duits vertaald als *Wege zum leben* (Wenen 1923) en in het Engels als *Living and the lifeless* (New York 1929). Biografische informatie over Coster in: Pannekoek, 'Al pratende met...'; De Beaufort, 'Dirk Coster'; Piet Oomes, 'Dirk Coster 1887-1956. Een schets van zijn leven', in: Henriette L.T. de Beaufort e.a. ed., *Verzamelde werken van Dirk Coster, Literatuur en leven. Kritieken en beschouwingen over buitenlandse literatuur* (Leiden 1970) 363-398; Sjoerd van Faassen, 'Coster, Dirk (1887-1956)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn2/coster>, geraadpleegd 05-08-2013. Een overzicht van Costers publicaties in: 'Bibliografie van Coster's geschriften', in: Henriette L.T. de Beaufort e.a. ed., *Verzamelde werken van Dirk Coster, Literatuur en leven. Kritieken en beschouwingen over de Nederlandse literatuur* (Leiden 1970) 371-389.

<sup>194</sup> Paul de Wispelaere, 'Dirk Costers levensbeschouwing', *De Vlaamsche Gids* 42 (1958) 577-588, aldaar 578.

<sup>195</sup> Ibidem 581-585.

<sup>196</sup> Dirk Coster, *Marginalia* (Arnhem 1931; zevende druk) 10-11.

werden ingedamd.<sup>197</sup> Voor Coster als literatuurcriticus waren ‘intensiteit’ en ‘menselijkheid’ dan ook de doorslaggevende criteria waaraan goede kunst moest voldoen. In zijn ogen kwam het er voor de criticus op aan om de vitale ‘menselijkheid’ uit een werk te destilleren en over het voetlicht te brengen, in plaats van simpelweg de vorm, stijl of inhoud te beoordelen.<sup>198</sup> Met deze ethisch-humanistische kunstopvatting zette hij zich principieel af tegen het *L’art pour l’art*-ideaal en de eenzijdige ‘schoonheidsroes’ van de Tachtigers, die hij al in 1912 in een polemiek met Willem Kloos (1859-1938) aan de kaak had gesteld.<sup>199</sup>

Dostojevski’s literaire werk had Coster al ruim voor de Eerste Wereldoorlog gelezen, maar niet werkelijk begrepen, zo verklaarde hij in een interview in 1926. Pas door de oorlog was de geweldige therapeutische betekenis van de grote Rus voor Europa tot hem doorgedrongen; de scherpe cesuur 1914-1918 voor de West-Europese Dostojevski-receptie, die Jan Romein in zijn dissertatie uit 1924 had vastgesteld, had Coster naar eigen zeggen ‘aan den lijve doorgemaakt’. Vooral *De Gebroeders Karamazov* had bij hem een verpletterende indruk achtergelaten.<sup>200</sup> In 1919 publiceerde Coster een essay in *De Gids*, waarin hij zijn visie op de heilzame werking van Dostojevski’s literatuur voor het door oorlog en cultuurverlies geteisterde West-Europa uiteenzette.<sup>201</sup> Een jaar later werd het, voorzien van een voor- en nawoord, uitgegeven in boekvorm.<sup>202</sup>

Dat ‘Dostojevski’s boodschap’ in de oorlogsjaren ‘met nieuw geweld de zielen’ was binnengedrongen en ‘ditmaal [...] alle intellectualistische zelfverweer’ genadeloos zou elimineren, kwam, zo betoogde Coster in zijn *Dostojevski. Een essay*, omdat de grote Russische schrijver de vertwijfelde en verweesde westerse mens een grandioze, sterk uitvergrotende spiegel voorhield.<sup>203</sup> Het was niet de aard van de gevoelens, maar de intensiteit ervan, die de Russische ziel van de westerse ziel onderscheidde en die Dostojevski op ongeëvenaarde wijze in zijn literatuur had vertolkt. Door de ‘stormkracht’ die ‘onze eigen hartstochten’ in zijn romans kregen, had de schrijver het leven volgens hem geopenbaard ‘zoals het werkelijk is’. De vreemdheid en onherkenbaarheid die zijn werk voor westerse lezers op het eerste gezicht leek te hebben, zou dan ook spoedig omslaan ‘in een zelfherkenning zonder weêrga’.<sup>204</sup> Lange tijd was deze zelfherkenning van de onderbewuste, elementaire instincten tegengehouden door de intellectualistische hoogmoed die in de negentiende eeuw domineerde, zo meende Coster. Na de Eerste Wereldoorlog, die het ‘demonisch karakter van het intellect’ op gruwelijke wijze had onthuld, leken de Europeanen echter in te zien dat de val ter aarde van Raskolnikov, de waanzin van Ivan Karamazov en de zelfmoord van Stravogin uit *Boze Geesten* ‘de eindbekenning van het Europeesche intellect’ hadden ingeluid.<sup>205</sup>

Net als Dmitri Merezjkovski, naar wiens werk hij in zijn essay verwees, dichtte Dirk Coster Dostojevski profetische gaven toe, accentueerde hij de kwellende onzekerheid en dubbelzinnigheden in zijn romans en meende hij dat de religieus-regenererende betekenis van de

---

<sup>197</sup> Dirk Coster, ‘De beteekenis der litteratuur voor het leven’, *De Stem* (1923) 587-597, aldaar 593; De Wispelaere, ‘Dirk Costers levensbeschouwing’ 580-581 en 585.

<sup>198</sup> J.J. Oversteegen, *Vorm of vent. Opvattingen over de aard van het literaire werk in de Nederlandse kritiek tussen de twee wereldoorlogen* (Amsterdam 1969) 113-114.

<sup>199</sup> De Wispelaere, ‘Dirk Costers levensbeschouwing’ 578-579.

<sup>200</sup> Pannekoek, ‘Al pratende met’ 266-267.

<sup>201</sup> Dirk Coster, ‘Dostojevski’, *De Gids* 4 (1919) 151-161 en 310-321.

<sup>202</sup> Dirk Coster, *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1920).

<sup>203</sup> Ibidem 12.

<sup>204</sup> Ibidem 21-24.

<sup>205</sup> Ibidem 28-29 en 33-34.

grote Rus bovenal schuilging in zijn boodschap om het leven in al zijn ultieme mogelijkheden, volledig en intens te aanvaarden en daarmee de conventionele opvattingen over goed en kwaad te ontstijgen.<sup>206</sup> Op sommige momenten leek, volgens hem, in de romans van Dostojevski een mysterieuze, tijdloze wereld of metafysische, goddelijk-demonische kracht binnen te dringen, die de mens een blik bood op de uiterste consequenties van zijn eigen aanleg 'doorgetrokken tot in de helsche diepten of de hemelsche hoogten'.<sup>207</sup> Door op deze wijze de ultieme contouren van goed en kwaad bloot te leggen en duidelijk te maken dat de levenskracht eindeloos in beweging was, toonde de schrijver dat de ontwikkeling van de ziel nooit voltooid was, dat 'in iedere minuut des levens een heimelijke afval van God verborgen ligt, of wel een heimelijk terugkeer' en precies dit was het heilzame visioen 'van een leven zoals het zou moeten zijn'.<sup>208</sup> Omdat de moderne mens uit zijn 'geheimzinnige teksten' kon opmaken 'wat hij was, wat hij is, en wat hij worden kan', was Dostojevski volgens Coster niet zomaar een schrijver, maar 'het centrale genie van Europa', een profeet die niet alleen 'het wezen van de negentiende eeuw' had onthuld, maar die ook 'de nieuwe levenshoop' van de twintigste eeuw belichaamde.<sup>209</sup>

In het tijdschrift *De Stem*, dat Coster ruim een jaar na het verschijnen van zijn essay over Dostojevski samen met Just Havelaar oprichtte, werd de Russische schrijver dan ook als een lichtend baken vereerd. Omdat de ethiek en de esthetiek, die zij met hun maandblad wilden verenigen, in zijn werk grandioos samenvloeiden, hadden de beide redacteuren hem in hun programmatische openingsartikel als een richtinggevend voorbeeld geroemd. Alleen aan Dostojevski's 'tijdelijke vergissing van zijn reactionarisme' zou het nieuwe tijdschrift, dat ook over 'maatschappelijke problemen' wilde berichten, geen voorbeeld nemen.<sup>210</sup> In *De Stem* werd niet alleen door Coster en anderen veel over Dostojevski geschreven, ook publiceerde het tijdschrift verschillende, nog niet eerder in het Nederlands uitgegeven brieven en verhaalfragmenten van de schrijver zelf.<sup>211</sup> De

---

<sup>206</sup> Ibidem 18 en 19. Coster verwees naar Merezjkovski's *Anmarsch des Pöbels* en het door hem en de Duitse auteur Otto Julius Bierbaum en de Oostenrijkse auteur Hermann Bahr gepubliceerde *Dostojevski. Drei Essays*. Mogelijk was Coster ook beïnvloed door *Fjodor Dostoevsky. A critical study* (1916) van Britse literatuurcriticus John Middleton Murry, die op zijn beurt weer in sterke mate schatplichtig was aan Merezjkovski. Hoewel Coster niet naar Murry verwees - hij was sowieso niet scheutig met het vermelden van bronnen - was hij zeker met dit werk bekend, bewonderde hij Murry en besprak hij in *De Stem* regelmatig artikelen uit het door hem geredigeerde *The Adept*. Zie bijvoorbeeld: Dirk Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 692-695, aldaar 692; De redactie, 'Bij den ingang van den vierden jaargang van "De Stem". Jaarlijksch overzicht', *De Stem* (1923) 1014-1022, aldaar 1022; Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. Het verraad der klerken', *De Stem* (1927) 962-974, aldaar 967; Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 249-251.

<sup>207</sup> Coster, *Dostojevski* 34-39.

<sup>208</sup> Ibidem 40 en 50.

<sup>209</sup> Ibidem 73. Het is de vraag of Jan Romein in zijn dissertatie Coster terecht heeft gerekend tot de zogenaamde 'stichtelijke beschouwers', die Dostojevski ondergeschikt maakten aan de eigen christelijke of socialistische moraal en of Costers interpretatie niet beter aansloot bij de door Romein onderscheidde 'diabolische beschouwers', als John Middleton Murry, die zich sterk lieten inspireren door Merezjkovski, zich aangetrokken voelden tot de twijfel en dubbelzinnigheid die uit Dostojevski's werk sprak en die de Rus bewonderden om zijn individualisme en zijn 'leven zonder voorbeeld'. Een beschouwingswijze waarvoor Romein zelf veel meer sympathie kon opbrengen dan voor de stichtelijke interpretatie van Dostojevski. In: Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 98-101, 133, 141-142 en 177-179. Zie hierover ook: Bulthuis, 'Van kwaad tot erger' 381.

<sup>210</sup> Dirk Coster en Just Havelaar, 'Brief aan de medewerkers van De Stem', *De Stem* (1921) 2-6, aldaar 3 en 6.

<sup>211</sup> F.M. Dostojevsky, 'Die Beichte Stawrogins. Drei unveröffentlichte Kapitel aus dem Roman "Die Teuffel"', *De Stem* (1922) 506-538; Fjodor Dostojewski, 'Ein unveröffentliches Bruchstück aus dem "Jüngling" Teil II. Kapitel

Dostojevski-verering in het blad kwam echter bovenal tot uitdrukking in de enquête die Coster ter gelegenheid van zijn honderdste geboortedag in het novembernummer van 1921 had gepubliceerd en waarin hij 'een 50-tal vooraanstaande Nederlandsche publicisten' vroeg om op zijn vermeende religieuze en psychologische betekenis te reflecteren.<sup>212</sup> Hoewel de reacties overwegend positief waren en veel respondenten volgens Coster Dostojevski's 'ontzachtelijke beteekenis voor de toekomst óók van onze geestelijke cultuur' erkenden, toonde *De Stem*-redacteur zich onaangenaam verrast over de negatieve reacties die de schrijver eveneens had opgeroepen.<sup>213</sup> Zo had J.D. Bierens de Haan zich bijvoorbeeld uitgesproken tegen de excessieve emotionaliteit en grilligheid van Dostjevski's romans en vond G.H. van Senden dat de grenzeloosheid, immoraliteit en gebrekkig ontwikkelde individualiteit die de 'Slavisch-Indische' ziel volgens hem kenmerkte, om een correctie van de 'Germaanse ziel' vroeg.<sup>214</sup>

De enquête, zo concludeerde Coster enigszins teleurgesteld, maakte duidelijk dat 'Dostojevsky in ons geestesleven wel zeer diep doorgedrongen is', maar dat zijn levensbeeld in Holland niet volledig werd aanvaard.<sup>215</sup> Het had veel 'vage geestdrift verhelderd', maar tegelijkertijd ook alarm gewekt over "'de invasie van den Russischen geest in Europa'".<sup>216</sup> In de maanden die volgden diende Coster de respondenten die kritiek op de grote schrijver hadden gehad van repliek. Aan de hand van *Misdaad en straf* (1866) demonstreerde hij op welke wijze de intellectuelen in de negentiende eeuw een, op de lange termijn onhoudbaar, pact had gesloten met de 'donkere irrationele kracht', die Raskolnikov tot moord dreef en het Europese imperialisme noodlottig had opgezweept en legde hij nog eens uit waarom de Rus bood 'wat Europa na 1914 nodig had'.<sup>217</sup>

De verering van Dostojevski in *De Stem* maakte onderdeel uit van een bredere fascinatie voor Rusland. Niet alleen nam Coster in zijn maandblad beschouwingen op over de Russische literatuur,<sup>218</sup> film<sup>219</sup> en toneelkunst,<sup>220</sup> ook werden de politieke gebeurtenissen in het rode Rusland -

---

IX', *De Stem* (1922) 949-954; F.M. Dostojevski, 'Een nog niet gepubliceerde brief aan Apollon Maikow, Florence, den 15/27 mei 1869', *De Stem* (1925) 438-451; F.M. Dostojevski, 'De oudgediende', *De Stem* (1925) 570-580.

<sup>212</sup> Dirk Coster, 'Bericht aan de lezers van "De Stem"', *De Stem* (1921) 961-962. Er bestaat een mogelijkheid dat Coster dit idee heeft afgekeken van de *Vossische Zeitung*; deze liberale Duitse krant hield eveneens een enquête over de Russische schrijver en plaatste op 10 en 11 november de reacties; de maandelijkse nummers van *De Stem* verschenen pas in de tweede helft van een maand. Over beide enquêtes: Romein, *Dostojevskij in de Westersche kritiek* 128.

<sup>213</sup> Dirk Coster, 'Overzicht der antwoorden', *De Stem* (1921) 1108-1124, aldaar 1121-1123.

<sup>214</sup> 'Antwoord van dr. J.D. Bierens de Haan', *De Stem* (1921) 1062-1065; 'Dostojevsky, gezien door een Germaan. Antwoord van Dr. G.H. van Senden', *De Stem* (1921) 1065-1082. De overige antwoorden werden gepubliceerd in: Dirk Coster, 'Overzicht der antwoorden', *De Stem* (1921) 1108-1124; 'Nagekomen antwoorden van genoodigden', *De Stem* (1922) 77-85 en 'Antwoorden van lezers', *De Stem* (1922) 120-143.

<sup>215</sup> Ibidem 1009-1010.

<sup>216</sup> De redactie, 'Bij den ingang van den derden jaargang', *De Stem* (1922) 1057-1064, aldaar 1058.

<sup>217</sup> Dirk Coster, 'Voor en tegen Dostojevski', *De Stem* (1922) 259-288, aldaar 282-283; Dirk Coster, 'Dostojevsky's Schuld en Boete', *De Stem* (1921) 1132-1148, aldaar 1133-1137.

<sup>218</sup> Dirk Coster, 'Turgenieff', *De Stem* (1922) 750-755; Gabriëlle van Loenen, 'Boekbespreking. Maxim Gorki, De Moeder', *De Stem* (1923) 612-620; Dirk Coster, 'Een vergeten Russisch schrijver. Nicolaï Ljesskow, 'Eine Teufelsausstreibung', *De Stem* (1923) 755-76; Johan Huijts, 'Heden en morgen van de Russische letteren', *De Stem* (1931) 331-333. In 1928 verscheen een speciaal Tolstoj-nummer van *De Stem* ter gelegenheid van de honderdste verjaardag van deze schrijver.

<sup>219</sup> Menno ter Braak, 'De film', *De Stem* (1927) 553-656; Th. B. F. Hoyer, 'Russische films. Die General-Linie', *De Stem* (1930) 1074-1077 en (1931) 924-926.

<sup>220</sup> Alb. van Dalsum, 'Het moderne Russische toneel', *De Stem* (1928) 297-317 en 366-372.

onder anderen door Jan de Gruyter - met belangstelling gevolgd.<sup>221</sup> Omdat 'de Russische menselijkheid zich telkens weer, in alle richtingen, naar goed en kwaad, als elementair onthult', was het, zo verklaarde Coster, van belang om óók artikelen over bijvoorbeeld de Russische samenleving of revolutionaire beweging te plaatsen.<sup>222</sup> Over het 'instinctieve' bolsjewisme - dat hij met het meer bezonnen westerse socialisme contrasteerde - was Coster echter in toenemende mate kritisch. Dat gold eveneens voor de meeste andere auteurs in *De Stem*, al kreeg de communistische literatuurcriticus Nico Rost in het tijdschrift de ruimte om over het Sovjetexperiment de loftrumpet te steken.<sup>223</sup> J. Welders (pseudoniem van de journalist Abraham Ricardo, 1882-1945) die in het blad de buitenlandse politiek voor zijn rekening nam, concludeerde in 1922 bijvoorbeeld, dat het er enkele jaren geleden even op had geleken dat 'de voorspelling van Dostojevski; dat het stervende Europa aan de Russische ziel zou genezen, in eenigzins onverwachte vorm in vervulling zou gaan', maar dat na vijf jaar bolsjewisme, duidelijk was geworden dat de Russische revolutionairen, in plaats van een nieuwe cultuur voor Europa, slechts waanzin en zelfvernietiging in het vooruitzicht stelden.<sup>224</sup>

De fascinatie voor Rusland en Dostojevski in *De Stem* werd door Coster nadrukkelijk in een grotere Europese context gepositioneerd, enerzijds om de vermeende heilzame werking van de grote schrijver en de Russische ziel optimaal over het voetlicht te kunnen brengen, anderzijds om zijn eigen visie hierop van een grotere autoriteit en zeggingskracht te voorzien. Al in zijn *Dostojevski. Een essay* had hij zichzelf gepresenteerd als de Nederlandse apostel van een, aan het leed van de Eerste Wereldoorlog ontsproten, Europa-brede beweging van Dostojevski-vereerders. Hij beklemtoonde dat na de oorlog 'het gansche Europeesche bewustzijn' door de Russische schrijver was overweldigd, dat 'terzelfdertijd uit alle landen van Europa mensen' van hem in de ban waren en dat hij het als zijn taak beschouwde om 'ook voor Holland te getuigen wat deze Dostojevski voor de moderne ziel betekent'.<sup>225</sup> In *De Stem* onderstreepte Coster naar aanleiding van de enquête opnieuw dat het van cruciaal belang was dat ook in Nederland, dat door een 'gelukkig toeval' in een uithoek lag 'waar de storm ons vergat weg te sleuren', het inzicht zou doordringen dat Dostojevski

<sup>221</sup> Bijvoorbeeld: J. Welders, 'Doode zielen', *De Stem* (1922) 16-3; E.I. Gumbel, 'Het Bolsjewisme', *De Stem* (1922) 1026-1040; A. Plate, 'Groei III', *De Stem* (1925) 518-526; J. de Gruyter, 'Russisch en Engelsch socialisme', *De Stem* (1927) 266-285; J. de Gruyter, 'Lenin contra MacDonal. Russisch en Engelsch socialisme', *De Stem* (1927) 387-400; J. de Gruyter, 'Zal Engeland den weg van Rusland gaan?', *De Stem* (1927) 464-481; J. Welders, 'Een jubileum', *De Stem* (1928) 34-46; J. Welders, 'Het oordeel', *De Stem* (1929) 81-95; Dirk Coster, 'Panait Istrati en Sovjet-Rusland', *De Stem* (1929) 903-913.

<sup>222</sup> Dirk Coster, 'Jaaroverzicht van "De Stem"', *De Stem* (1926) 1-19.

<sup>223</sup> Over Coster en de visie op het communisme in *De Stem* onder andere: Dirk Coster, 'Aanteekeningen', *De Stem* (1927) 625-630, aldaar 627-630; Dirk Coster, 'Panait Istrati en Sovjet-Rusland', *De Stem* (1929) 903-913; Dirk Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. De profeten van het bommenwerpen', *De Stem* (1930) 58-67 en De Wispelaere, Van Stem tot anti-*Stem* 436-438. Rost over de Sovjet-Unie o.a. in: 'De laatste terrorist. Sawinokow', *De Stem* (1925) 845-855 en 893-914; 'Over Lenin', *De Stem* (1926) 306-310; 'Leo Trotzky als de litteraire criticus der revolutie', *De Stem* (1926) 534-543; 'Het nieuwe toneel in het nieuwe Rusland', *De Stem* (1927) 449-463 en 555-572; 'Over Russische film', *De Stem* (1927) 734-736; 'Netschajef', *De Stem* (1928) 210-213; 'Moscou in 1927', *De Stem* (1928) 653-660; 'Levensbericht van ingenieur Ewno Azew', *De Stem* (1929) 171-182; 'Het geheugen van Panait Istrati', *De Stem* (1930) 1078-1092; 'Een Sovjet-Russische fabrieksroman', *De Stem* (1931) 844-846.

<sup>224</sup> J. Welders, 'Doode zielen', *De Stem* (1922) 16-34, aldaar 16-17. J. Welders het pseudoniem van Abraham Ricardo, die behalve bij *De Stem* ook betrokken was bij Van Sendens 'gedifferentieerden' in Barchem. een van de leden van Van Sendens 'gedifferentieerde werkverband'.

<sup>225</sup> Coster, *Dostojevski* 12-13 en 15.



bood wat de naoorlogse West-Europeaan nodig had.<sup>226</sup> Ook nam hij in zijn blad een groot aantal bijdragen op van buitenlandse (Russische en West-Europese) auteurs over Dostojevski en Rusland. Zo plaatste hij beschouwingen over de grote schrijver van de Oostenrijkse auteur Emil Lucka en van de Marburger Schule-filosoof Paul Natorp, nam hij verschillende artikelen over Rusland op van de bekende Russische Dostojevski-interpret Akim Volynski en van diens Duitse vertaler Alexander Eliasberg (1878-1924) én schreef hij bij Volynski's dood een herdenkingsartikel.<sup>227</sup> In *De Stem* kwam het 'Russische leven' daarnaast aan bod in een serie bijdragen van de Baltisch-Duitse schrijfster Helene Hoerschelmann (1869-1934). De Vlaamse auteur Achilles Mussche (1896-1974) verzorgde een reeks over het thema 'Oost en West' en ten slotte publiceerde het blad bijdragen van Maksim Gorki en Nikolaj Berdjajev.<sup>228</sup> Naast Dostojevski roemde Coster in *De Stem* ook Dmitri Merezjkovski die volgens hem een van de weinige, eigentijdse Russische schrijvers was die de grote traditie van Dostojevski en Tolstoj voortzette. In de perceptie van Coster was Merezjkovski een getalenteerde kunstenaar die 'een sterke en bijna tot directe navolging gaande gelijkenis met vele tendenzen van Dostojevsky' toonde.<sup>229</sup>

Interessant is echter dat deze Europese oriëntatie bij Coster onlosmakelijk verbonden was met een scherpe kritiek op de wijze waarop Dostojevski in het buitenland werd ontvangen. Vooral Duitsland moest het daarbij ontgelden: hoewel Coster ontegenzeggelijk schatplichtig was aan de Duitse Dostojevski-cultus, meende hij zich tegelijkertijd scherp te moeten distantiëren van de nihilistische, pessimistische en Duits-nationalistische motieven die hier aan de verering en interpretatie van de Russische schrijver ten grondslag lagen. Zo verkondigde hij bijvoorbeeld dat Emil Lucka's negatieve visie op Dostojevski als een gevaar voor Europa en een bedreiging van het persoonlijkheidsideaal, simpelweg het gevolg was van het feit dat zijn Oostenrijkse vriend woonde in een gebied 'waar het leven angstwekkend dicht aan den donkeren chaos is genaderd'. Lucka projecteerde volgens Coster zijn 'droefenis om het ontwrichte Europa, om het arme stervende Wenen' ten onrechte op de grote Rus. Het was immers niet Dostojevski die schuld had aan de ontarding, maar Europa zelf omdat 'het de kiemen van verderf in zijn eigen binnenste mededroeg'.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 282-283; Coster, 'Dostojevsky's Schuld en Boete' 1133-1137.

<sup>227</sup> Emil Lucka, 'Antwoord van Emil Lucka', *De Stem* (1921) 1083-1087; Paul Natorp, 'Fjedor Dostojewski's bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis', *De Stem* (1923) 289-309 en 386-406; Alexander Eliasberg, 'Der Russe redet', *De Stem* (1923) 44-54 en 97-111; A.L. Wolynski, 'Over de menselijke schoonheid', *De Stem* (1926) 645-660; A.L. Wolynski, 'In de coupé', *De Stem* (1927) 179-185; A.L. Wolynski, 'In het restaurant', *De Stem* (1927) 313-322; Dirk Coster, 'In memoriam. A.L. Wolinsky, Russisch essayist', *De Stem* (1926) 687-691. Natorps beschouwing was gebaseerd op een lezing die hij in januari 1923 voor de Vereeniging voor Wijsbegeerte in Den Haag had gehouden en zou later dat jaar in Duitsland ook in boekvorm verschijnen.

<sup>228</sup> Helene Hoerschelmann, 'Russische misdadigerstypen. Studies naar 't werkelijke leven', *De Stem* (1925) 370-385; Hoerschelmann, 'Schura Kartaschowa. Een Russische', *De Stem* (1925) 609-628; Hoerschelmann, 'Russisch Paaschen', *De Stem* (1926) 630-635; Hoerschelmann, 'Russische boeren', *De Stem* (1927) 49-58; A.J. Mussche, 'Oost en West. Een soort van inleiding en iets over Boeddha', *De Stem* (1925) 73-79; A.J. Mussche, 'Oost en West', *De Stem* (1925) 263-271; A.J. Mussche, 'De Russische messias', *De Stem* (1925) 839-843; A.J. Mussche, 'Mijn bekentenis tot Tolstoj', *De Stem* (1928) 796-798; N. Berdiaeff, 'De Russische religieuze idee', *De Stem* (1924) 334-365; Maxim Gorki, 'Een man (necrologie van Lenin)', *De Stem* (1924) 305-333; Maxim Gorki, 'De Gids (verhaal)', *De Stem* (1929) 401-408. Gorki zou ook een bijdrage leveren aan het Tolstoj-nummer van *De Stem*, maar dat ging wegens ziekte niet door aldus Albert Plasschaert in 'Tolstoj's oorlog en vrede', *De Stem* (1928) 828-835.

<sup>229</sup> Dirk Coster, 'Russisch gif en westersch rationalisme II', *De Stem* (1924) 24-45, aldaar 24-26 en 38-39.

<sup>230</sup> Coster, 'Over zicht der antwoorden' 1111 en 1119-1120. Coster en Lucka, die de inleiding van de Duitse vertaling van *Marginalia* had geschreven, correspondeerden lange tijd met elkaar. Lucka had eerder over

Voor Hermann Hesse's *Blick ins Chaos* (1920), dat G.H. van Senden in zijn antwoord op de enquête had geroemd, had Dirk Coster al helemaal geen goed woord over. Volgens Coster drong uit dit boek een beeld op 'van een expressionistisch verwrongen, nieuw-Duitsche Dostojevsky'.<sup>231</sup> Met zijn boodschap dat het Aziatische, chaotische en amorele *Karamasoffsche Element* bezig was de Europese geest te verslinden, was de Duits-Zwitserse auteur, zo meende Coster, voorbijgegaan aan de heilzame 'hartsdirectheid' die Dostojevski zijn lezers met het personage Dmitri Karamazov voorspiegelde. Terwijl Hesse geprofeteerd had: 'Schon ist halb Europa, schon ist zumindest der halbe Osten Europas auf dem Wege zum Chaos, fährt betrunken in heiligem Wahn am Abgrund entlang und singt dazu, singt betrunken und hymnisch wie Dmitri Karamasoff sang', meende *De Stem*-redacteur dat Karamazov juist 'ook voor Europa [...] zijn "grootte Hymne" gezongen' had.<sup>232</sup> Coster, die wellicht door zich af te zetten tegen Hesse ook zijn eigen, groeiende twijfel over de opgang van de cultuur hoopte te maskeren, beschuldigde hem ervan 'de diepe vertrouwelijke eenvoud van den Russischen mensch op geraffineerde wijze' te hebben vertroebeld en aan Dostojevski een nieuw, eigentijds 'element van ontbinding, overspanning en nerveuse grootspraak' te hebben toegevoegd.<sup>233</sup> Dat 'in Duitschland na '14 de invloed van Dostojevsky delabreerend werkt' en de schrijver er op een verkeerde wijze, zoals door Hesse, werd aanvaard, kwam volgens Coster omdat het Duitse geestesleven 'al reeds gedelabreerd was'.<sup>234</sup> Vooral het feit dat het modernisme, door de 'landaard' en politieke instabiliteit in Duitsland was ontaard en gekenmerkt werd door 'ontredde' en een 'zenuw-ontbonden mystische opzweeping', verklaarde volgens hem dat er van 'het groote voorbeeld Dostojevski' bij de oosterbuur zoveel misbruik werd gemaakt.<sup>235</sup>

Ook in zijn essay over Dostojevski had Coster zich al nadrukkelijk gedistantieerd van de 'foutieve' perceptie van de schrijver, zoals die volgens hem in het buitenland bestond. De aanleiding voor Coster om zijn essay te schrijven was *La vie et l'oeuvre de Dostoievski* (1918) van de Frans-Russische vertaler en letterkundige Serge Perski (1870-1938) geweest, een werk dat volgens hem symbool stond voor de West-Europese, eenzijdige literair-psychologische interpretatie van de Russische auteur, die 'Dostojevski's gloeiende boodschap' aan het zicht onttrok.<sup>236</sup> Omdat deze verkeerde interpretatie een gevaarlijke drempel opwierp voor het zich overal in Europa 'verdiepende bewustzijn' dat de Rus geen gewone schrijver was, maar de profeet van een nieuwe cultuur, zag Coster zich genoodzaakt dit 'Perskyïsme', dat vooral in Frankrijk en Duitsland opgang maakte, te ontmaskeren en te bestrijden.<sup>237</sup> Het 'Perskyïsme' in Frankrijk, zo meende hij, genoot van Dostojevski 'als een nieuwe, nog-niet-beproefde wijze, om het leven te spelen'. De buitensporigheid en grilligheid in zijn romans was voor de Fransen een bron van sensatie en esthetische vreugde, maar de 'eeuwige zielsproblemen' die eraan ten grondslag lagen en de boodschap van de schrijver ontging hen volkomen. Het Franse 'Perskyïsme' reduceerde niet alleen de 'elementaire menselijkheid' in Dostojevski's werk tot een prikkelend schouwtoneel, maar manifesteerde zich volgens Coster ook in het nationalisme van Maurice Barrès (1862-1923) - dat hem deed denken aan Dostojevski's 'foute' panslavisme - en in het 'kunstmatig-roofdierlijke barbarisme' van André Gide's

---

Dostojevski geschreven in zijn *Grenzen der Seele* (Berlijn 1916). Zijn nieuwe, pessimistischere visie op de schrijver zou hij verder uitwerken in het boekje *Dostojewski* (Stuttgart 1924).

<sup>231</sup> Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 264.

<sup>232</sup> Hermann Hesse, *Blick ins Chaos* (Bern 1920) 20; Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 267.

<sup>233</sup> Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 288b.

<sup>234</sup> Ibidem 288a.

<sup>235</sup> Dirk Coster, 'Inleiding tot de nieuwe Nederlandsche dichtkunst', *De Stem* (1924) 552-570, aldaar 569-570.

<sup>236</sup> Coster, *Dostojewski* 7.

<sup>237</sup> Coster, *Dostojewski* 74-75.

*L'immoraliste* (1902). Niettemin waren er volgens hem ook Franse auteurs als Charles-Louis Philippe (1874-1909), die wél romans waarlijk in de geest van de grote Rus hadden geschreven.<sup>238</sup>

Het 'Duitse Perskyïsme' was volgens Coster nog bedenkelijker en gevaarlijker dan het Franse, omdat de Duitse vereerders de schrijver annexeerden voor de eigen nationalistische groothedswaan. Daar waar Frankrijk Dostojevski bewonderde zonder zijn diepten te onderkennen, vermoedde men in Duitsland heel snel de diepte en 'kathedralen-eenheid van Dostojevski's levenswerk'. Het probleem was echter dat de Duitsers vervolgens pretendeerden zelf 'de vervulling, van wat in Dostojevski nog slechts vage en troebele belofte was' te belichamen. Hoewel hij de Piper-uitgaven las, bekritiseerde Coster de inleidingen van deze Duitse vertalingen. Volgens hem waren deze introducties, die meestal geschreven werden door Arthur Moeller van den Bruck - met wie Coster toch een sterke bewondering voor zowel Dostojevski als Dmitri Merezjkovski deelde - doordrenkt van een misplaatst Duits superioriteitsgevoel. Een sterk staaltje van deze verkeerde, Duits-nationalistische toe-eigening van Dostojevski herkende Coster eveneens in de beschouwing van de Duitse publicist Otto Julius Bierbaum (1865-1910) in de postuum verschenen bundel *Dostojevski. Drei Essays* (1914), waaraan ook de door hem wél sterk gewaardeerde Merezjkovski had meegewerkt. Bierbaum, zo meende hij, had in zijn enkele jaren voor de oorlog geschreven essay de literaire prestaties van de Russische schrijver ten onrechte geduid 'als mystische jeugd, als Russendom en slavenootmoed, die door de heeren-trots en rijpheid van het Germanendom en ... Nietzsche opgeheven wordt en voor Westersch Europa overwonnen.' Het Duitse 'Perskyïsme', zo concludeerde Coster, stelde Dostojevski slechts in dienst van een Duits-Russische 'antithese', waarbij 'Rijpe Germaansche mannelijkheid' tegenover 'richtinglooze Russische jeugd' geplaatst werd en de Russische mystiek als 'een troebele voorvorm van het zuivere Germaanse denken' werd afgedaan. De oorzaak voor dit vermeende perverse en nationalistische 'karakter der Duitse bewondering' zocht hij wederom bij het intellectualisme dat ook 'alle leven en spontaniteit uit de Duitse literatuur [...] weggezogen' had.<sup>239</sup>

De afkeer die Coster ten toon spreidde jegens de oppervlakkige, esthetisch-sensationele interpretatie van de grote Russische schrijver in Frankrijk en bovenal jegens de Duitstalige bewonderaars die hem opeisten voor hun eigen pessimistisch-nihilistische wereldbeeld of - zoals de conservatieve revolutionairen rond Moeller van den Bruck - hem mobiliseerden voor de eigen nationalistische wensdromen, kwam kortom voort uit zijn grote bezorgdheid over de toekomst van de Europese beschaving. Coster presenteerde zich als een Nederlandse vertegenwoordiger van een grensoverschrijdende regeneratiestroming en bestreed de hoofdzakelijk Duitse tegenkrachten die de ontluikende westerse ontvankelijkheid voor Dostojevski's oosterse, reddende boodschap frustrerden, een boodschap waarvan hij en zijn medestanders nu juist in heel naoorlogs Europa wilden getuigen. Niettemin moest ook Coster na enkele jaren zijn gloedvolle verwachtingen over de heilzame werking van de Russische ziel bijstellen. Al in 1924 biechtte deze in zijn tijd invloedrijkste Nederlandse pleitbezorger van de Russische schrijver op dat ook hij Dostojevski 'soms lichtelijk afstotend' vond en bepleitte hij een synthese tussen het 'Europeesche denken' dat dikwijls leidde tot een 'krachteloze logiek' en het Russische denken, dat ongemerkt in een 'blinddaadkrachtige chaos' kon ontaarden.<sup>240</sup> Toen vier jaar later de tweede druk van zijn *Dostojevski. Een essay* verscheen, nam Coster in zijn voorwoord ondubbelzinnig afstand van zijn eerdere kritiekloze bewieroking van de Russische schrijver en bekende hij dat het 'ongeduldige illusie' was geweest om

---

<sup>238</sup> Ibidem 76-80.

<sup>239</sup> Ibidem 81-83.

<sup>240</sup> Coster, 'Russisch gif en westersch rationalisme II', 34 en 37.

te geloven 'dat het levensvisioen van dezen enkelen mensch, ook al was deze de grootst denkbare kunstenaar, corrigeerend in zou kunnen grijpen op het leven van de toekomst.'<sup>241</sup>

Deze veranderende opvatting over Dostojevski, maakte onderdeel uit van een bredere verschuiving in Costers denken halverwege de jaren twintig, die resulteerde in een pennenstrijd tegen de jonge Europese dichters en schrijvers die zich, volgens hem, lieten meevoeren door een verkeerde, 'donkere levensdrift'. Costers persoonlijke kruistocht tegen de onder de Europese intellectuelen veldwinnende vitalistische hardheid en hoogmoed vormt een van de hoofdthema's van het volgende hoofdstuk, waarin de veranderende humanitair-idealistische percepties van de intellectueel als wegbereider van een betere, menselijkere samenleving in tijden van oorlog, revolutie en opkomend fascisme centraal staat.

---

<sup>241</sup> Dirk Coster, 'Gedachten bij een tweede druk', *De Stem* (1928) 387-399, aldaar 387.