

Genieten van de boom der kennis

P.A.S. van Limburg Brouwer
en zijn vrijdenkerszoektocht naar het Oude India



Casper Luckerhof
03 – 03 – 2015
Studentnummer: 0734225

Scriptie voor de researchmaster History, Universiteit Leiden
Specialisatie: Colonial and Global History
Begeleider: Prof. dr. J.J.L. Gommans
Tweede lezer: Prof. dr. W. Otterspeer

Wie eenmaal van den boom der kennis heeft genoten, kan niet meer terug naar het paradijs der gelukkige onwetendheid. De mensch, die eenmaal begonnen is zelfstandig te denken, blijft voor het vervolg zijner dagen tot denken veroordeeld.

P.A.S. van Limburg Brouwer

De kunst van verhalen schrijven bestaat eruit dat je in staat bent met behulp van dat kleine beetje dat je van het leven begrepen hebt heel de rest op te roepen; maar als de bladzijde is volgeschreven begint het echte leven weer en merk je dat datgene wat je wist inderdaad maar een heel klein beetje was.

Italo Calvino

Inhoudsopgave

Inleiding	3
H1: Levensschets	5
H2: Van Limburg Brouwer en het spinozisme	13
2.1 Spinoza's leer	13
2.2 Opbloei van het negentiende-eeuwse spinozisme	15
2.3 Het spinozisme van Van Limburg Brouwer	18
H3: Van Limburg Brouwer en de Indologie	23
3.1 Edward Said en het oriëntalismedebat	24
3.2 De opkomst van de Indologie in Engeland	26
3.3 De opkomst van de Indologie in Duitsland	27
3.4 De opkomst van de Indologie in Nederland	30
3.5 De Indoloog Van Limburg Brouwer	33
H4: Van Limburg Brouwer en de politiek	41
4.1 De jonge opiniemaker Van Limburg Brouwer	41
4.2 Van Limburg Brouwer in de Tweede Kamer	43
4.3 Het einde van een politieke carrière	48
H5 Van Limburg Brouwer en de literatuur	50
5.1 De aanloop naar <i>Akbar</i>	50
5.2 De roman <i>Akbar</i>	53
5.3 De receptie van <i>Akbar</i>	59
Conclusie	63
Literatuur	65

Inleiding

In Idee 242 maakte Multatuli zich boos. Het was 1872. Multatuli had net zijn *Zeeziektegeschiedenis* gepubliceerd, naar zijn eigen zeggen ‘iets zéér schoons’. Maar de Nederlandse critici achtten het verhaal niet eens waardig genoeg om te bespreken. ‘Het heele jaar 72 is me vreeslyk geweest!’, zou hij een jaar later terugblikken.¹ Toch was er een minuscuul lichtpuntje in het duistere universum van de verongelijkte schrijver. Hij was namelijk wél door een ‘wereldberoemde litterator’ genoemd in een Italiaanse tijdschrift:

Om nu evenwel te voorkomen dat latere beoordelaars, tengevolge der negatieve voorlichting uit Attika, ook m'n gehele overige arbeid niet de minste aandacht waard keuren, verhef ik me hier met een van dankbaarheid gloeiend gemoed op 'n getuigenis van zekere wereldberoemde litterator – wiens naam ik verzwigen mag, omdat hy ook zonder myn toedoen op alle nageslachtelyke lippen zweven zal – die onlangs in 'n Italiaans tydschrift, onder de titel: *il movimento intellettuale in Olanda* een-en-ander mededelende uit onze Republiek der Letteren, my wel heeft gelieven te noemen.²

Die ‘wereldberoemde litterator’ was de vrijdenker P.A.S. van Limburg Brouwer (1829-1873), een figuur die vandaag de dag nagenoeg ‘vergeten’ is. Multatuli was teleurgesteld in deze man. Beide heren waren hun leven lang tégen de dogma’s van de christelijke kerk geweest, en vonden dat de christelijke religie een belemmering vormde voor de ontwikkeling van mens en samenleving. Maar terwijl Multatuli tegen alles en iedereen aanschopte, sloot Van Limburg Brouwer zich op in zijn studeerkamer om de strijd op een heel ander terrein te voeren, op een terrein waar zelfs Multatuli nauwelijks bekend was: het terrein van de Indiase beschavingsgeschiedenis.

In deze scriptie onderzoek ik wat Van Limburg Brouwer ertoe dreef het Oude India te bestuderen, een fascinatie die hem van 1860 tot zijn dood in 1873 bezighield. Van Limburg Brouwer schreef talloze Indologische artikelen in *De Gids* en *De Nederlandsche Spectator*, en publiceerde in 1872 zelfs een historische roman die zich in India afspeelt: *Akbar*. Uit deze roman blijkt dat Van Limburg Brouwer er een bijzonder spinozistisch wereldbeeld op nahield. Dat wereldbeeld hing nauw samen met zijn fascinatie voor het Oude India, en daarom is deze scriptie tegelijkertijd een poging zijn wereldbeeld te ontvouwen.

Met dit onderzoek spring ik in een gat van de relatief weinig secundaire literatuur die over Van Limburg Brouwer is verschenen. R. Henrard, P.N. van Eyck en S. Thissen hebben Van Limburg Brouwer bijvoorbeeld wel bestudeerd als spinozist en filosoof, maar hebben weinig

¹ Multatuli, ‘Multatuli aan Funke’, 9 februari 1873, *VW* XV, 608.

² Multatuli, ‘Idee 242’, *VW* II, 694-695.

aandacht gehad voor zijn Indologische kant.³ De insteek van dit onderzoek is om Van Limburg Brouwers unieke positie te schetsen, door te laten zien dat zijn zoektocht naar het Oude India deel uitmaakte van een ‘strijd’ voor tolerantie en verdraagzaamheid die hij op meerdere terreinen voerde: op het terrein van de filosofie, de Indologie, de politiek en de literatuur. Een strijd overigens die ook vanuit het *framework* van Edward Said interessant is: Van Limburg Brouwer valt namelijk moeilijk te rijmen met andere Indologen uit zijn tijd, en ik zal betogen dat zijn persoon eerder kenmerken vertoont van een ‘omgekeerde oriëntalist’.

Het eerste hoofdstuk bestaat uit een levensschets van Van Limburg Brouwer. Dit is naar mijn inzien een noodzakelijk onderdeel, omdat het een context biedt voor de strijd die Limburg Brouwer voerde.

In hoofdstuk 2 onderzoek ik de relatie tussen Van Limburg Brouwer en het spinozisme. Aan de hand van zijn essays in *De Gids* en *De Nederlandsche Spectator* betoog ik hoe Van Limburg Brouwer zich als ‘eerste’ denker in Nederland positioneerde als spinozist. Hierbij vat ik ook kort enkele elementen uit de filosofie van Spinoza samen, omdat deze elementen het fundament vormden van het wereldbeeld dat Van Limburg Brouwer erop nahield.

In het derde hoofdstuk analyseer ik Van Limburg Brouwers essays over de Indiase filosofie die hij vanaf 1860 in *De Gids* en *De Nederlandsche Spectator* publiceerde. Wat dreef Van Limburg Brouwer hiertoe? Ook wordt in dit hoofdstuk een context geschetst van de Indologie zoals die in de negentiende eeuw in Engeland en Duitsland opkwam – een onmisbare context, want Limburg Brouwer stond op de schouders van deze reuzen in de Indologie.

In hoofdstuk 4 staat Van Limburg Brouwers politieke carrière centraal. Daar zal uitgebreid aan bod komen hoe Van Limburg Brouwer in de Tweede Kamer zijn Indologische kennis tentoon spreidde, en hiermee de overige Kamerleden van zijn wereldbeeld probeerde te doordringen.

In hoofdstuk 5 staat de literatuur centraal: de opkomst van de historische roman, de romans van Van Limburg Brouwer sr., en de roman van Van Limburg Brouwer zelf: *Akbar*. Hier komt aan bod hoe de strijd die Van Limburg Brouwer voerde culmineert in deze roman: al zijn ideeën komen hierin samen. Enkele weken na verschijning overleed hij.

³ Zie: S. Thissen, ‘De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850 – 1907)’, diss., *Erasmus Universiteit Rotterdam* (2000). R. Henrard, *Wijsheids gestalten in dichtwoord. Onderzoek naar de invloed van Spinoza op de Nederlandse literatuur* (Amsterdam 1977). P.N. van Eyck, ‘Inleiding’, in: P.A.S. van Limburg Brouwer, *Akbar. Een Oosterse roman*, ed. P.N. van Eyck (1941) 1-112.

H1 Levensschets

De jonge jaren van Limburg Brouwer

Petrus Abraham Samuel (P.A.S.) van Limburg Brouwer werd op 15 november 1829 te Luik geboren, als enig kind in een uiterst letterkundig nest. Zijn vader was Petrus van Limburg Brouwer, op dat moment buitengewoon hoogleraar aan de Faculteit der Bespiegelende Wijsbegeerte en Letteren aan de Hoogeschool in Luik, waar hij zich voornamelijk bezighield met de Oudheid. Zijn moeder was Susanna Johanna Aleida Ipera Wiselius, een dochter van de dichter en vurige patriot Samuel Iperuszoon Wiselius (1769-1845), die nog actief betrokken was geweest bij de opheffing van de VOC en het onderhandelen over de Kaap.

P.A.S. van Limburg Brouwer droeg dus de naam van deze beider heren, die zich graag lieten voorstaan op hun smaak voor kunst en hun vrijzinnige geest. Het was ‘alsof van beider geest iets op hem overging’, schreef Carel Vosmaer in zijn memoriam van Van Limburg Brouwer, want ‘in den geleerden, spiritueelen, vrij denken geest van dezen vinden wij bij hem terug nieuwe vormen in overeenstemming met de denkbeelden van zijn eigen tijd.’⁴

Echt veel heeft Van Limburg Brouwer nooit van Luik meegekregen. Door de Belgische opstand verloor zijn vader, als Noord-Nederlander, in 1830 zijn leerstoel.⁵ In 1831 werd hij benoemd tot hoogleraar Wijsbegeerte en Letteren in Groningen, waar hij Oude Letteren zou doceren. Bovendien werd hij benoemd tot bibliothecaris van de hogeschool. Hij nam vrouw en kind mee, zodat de jonge Van Limburg Brouwer zijn opvoeding en onderwijs genoot in Groningen. In deze jaren begon vader Van Limburg Brouwer zich te ontwikkelen tot romanschrijver, en schreef hij historische romans als *Charicles en Euphorion* (1831) en *Diophanes* (1838).

In dat vrijzinnige en liberale milieu, waar de literatuur nooit ver weg was, groeide de jonge Van Limburg Brouwer op. Hij toonde eenzelfde leergierigheid als zijn vader, en trad op 15-jarige leeftijd al aan als student in zowel de Letteren als de Rechten. Ook nam hij actief deel aan het studentenleven in Groningen: binnen het studentencorps maakte hij deel uit van het dispuutsgezelschap ‘Fac et sepra’, waar hij de kunst leerde van het debatteren.⁶ Het jaar daarop nam hij plaats in de almanakredactie.

⁴ C. Vosmaer, ‘Levensschets van mr. P.A.S. van Limburg Brouwer’, *Handelingen der jaarlijksche algemeene vergadering van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden 1874-1875* (Leiden 1875) 19-49: 19.

⁵ R. Storm, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, in: M. van Delft, *et al.*, eds., *Verzamelaars en verzamelingen. Koninklijke Bibliotheek 1798-1998* (Zwolle 1998) 81-82: 81.

⁶ Zie: *Groninger studenten Almanak voor het jaar 1847* (Groningen 1847).

Over dat jaar kwam voor deze ijverige student echter een enorme zwarte wolk te hangen. Op 21 juni 1847 overleed Van Limburg Brouwer sr. namelijk op 51-jarige leeftijd aan de gevolgen van ‘eener kortstondige doch hevige ziekte.’⁷ In veel kranten werd deze tragische gebeurtenis breed uitgemeten, daar Van Limburg Brouwer sr. in academische kringen een grote bekendheid had genoten. In de jaren tussen 1833 en 1842 had hij de monumentale acht-delige studie *Historire de la civilisation morale et religieuse des Grecs* geschreven, een algemene cultuurgeschiedenis van het Griekse volk in de Oudheid, dat internationaal als standaardwerk werd gezien.⁸ De dood van Van Limburg Brouwer sr., ‘die eenen Europeschen roem verworven heeft door zijne veelvuldige geschied- en letterkundige geschriften’, moet een enorm verlies voor het geleerde circuit zijn geweest.⁹

De Groningse studenten Almanak van 1848 is voor de helft gevuld met een eerbetoon aan de overleden Van Limburg Brouwer sr. Dat zal niet alleen nepotisme zijn geweest – zijn zoon zat immers in de redactie –, maar Van Limburg Brouwer sr. was ook verantwoordelijk geweest voor het onderhouden van de bibliotheek van het studentencorps, en zal dus op deze manier zijn sporen bij de studentengemeenschap hebben verdiend.¹⁰

Men kan zich voorstellen dat de klap van zijn vaders dood voor Van Limburg Brouwer als enig kind gigantisch moet zijn geweest. Toch wist hij zijn studies met succes voort te zetten, en op 18 maart 1850 promoveerde hij magna cum laude in de rechten met een dissertatie over de ‘leer van de concursus’ volgens Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), een belangrijke Duitse rechtsgeleerde.¹¹ In datzelfde jaar verhuisde Van Limburg Brouwer met zijn moeder naar Amsterdam, om zich aldaar te vestigen als advocaat.

Van Limburg Brouwer in Amsterdam

Het advocatenleven in Amsterdam beviel de jonge rechtsgeleerde niet. ‘Zijn vlug opnemende en helder denkende geest zocht naar meerder en geestvoller arbeid dan een advokaat van 21 jaar gewoonlijk machtig kan worden’, schrijft Carel Vosmaer, en het is inderdaad goed denkbaar dat Limburg Brouwer met zijn intellectuele nieuwsgierigheid méér wilde dan de juridische setting

⁷ *Opregte Haarlemsche Courant*, 25 juni 1847.

⁸ J. de Vries, ‘Inleiding’, in: P. van Limburg Brouwer, *Het leesgezelschap van Diepenbeek* (Amsterdam 1939) i-xxi: iii.

⁹ *Leydse Courant*, 25 juni 1847.

¹⁰ *Groningse Studenten Almanak voor het jaar 1848* (Groningen 1848).

¹¹ Deze dissertatie is gepubliceerd als: P.A.S. van Limburg Brouwer, *Jur. Exhibens doctrinam juris Romani de actionum concursu, maxime ecundum Savignii sententiam* (Groningen 1950).

hem bieden kon.¹² Naast zijn juridische werkzaamheden begon hij zich toe te leggen op historisch onderzoek, en al spoedig, in 1852, publiceerde hij een essay over de vijftiende-eeuwse dominicaan en heerser van de Florentijnse Republiek Savonarola in *De Gids*. Een 'historische karakterstudie over Frans I en Karel V' volgde in 1853. De vijftiende en zestiende eeuw hielden de gemoederen van Van Limburg Brouwer blijkbaar bezig: In datzelfde jaar vertaalde Limburg Brouwer ook nog de redevoering van Salustiano de Olozaga over Filips II in Spanje, uitgegeven door Frederik Muller.

Van Limburg Brouwer won met zijn intellectuele pennenvruchten blijkbaar snel het vertrouwen van de heren van *De Gids*, bestaande uit Van Gilse, Potgieter, Schimmel, Schneevoogd, Veth en Zimmerman. Vanaf 1854 namen ze Limburg Brouwer namelijk in de redactie op.

Het was een turbulente tijd. In 1853 bracht de Aprilbeweging een einde aan het liberale kabinet Thorbecke I (1849-1853). Van Limburg Brouwer, zelf een liberaal in de leer van Thorbecke, bestreed de antirevolutionaire staatsleer en deze beweging respectievelijk in *De Gids*-artikelen 'Een nieuw adept der antirevolutionaire school' en 'Een protest tegen de Reactie'.

Maar Van Limburg Brouwers inmenging met politiek weerhield hem er niet van zich ook met zijn voorliefde voor wijsbegeerte en de letteren te blijven bezighouden. Zo is een van Van Limburg Brouwers eerste artikelen 'Het leven van een denker', een uitvoerige bespreking van Berthold Auerbachs historische roman *Spinoza. Ein Denkerleben* (1855). Het is een belangrijk essay waarin hij al voorzichtig zijn sympathie voor Spinoza liet blijken: een sympathie die alleen nog maar zou toenemen. Maar ook schreef hij over de literatuur, met uitgebreide besprekingen in *De Gids* van romans als *Evangeline* van Elise van Calcar (1854) en de 'anonieme' roman *Eritis sicut Deus* (1854).

Archiefwerk in 's-Gravenhage

In 1855 werd Van Limburg Brouwer een professoraat in de Rechten aan de Universiteit van Groningen aangeboden. Hij wees het aanbod echter af. Dat is enigszins opmerkelijk, want hij had het wetenschappelijke vuur inmiddels flink te pakken: 'Wie eenmaal van den boom der kennis heeft genoten, kan niet meer terug naar het paradijs der gelukkige onwetendheid.'¹³ In Vosmaers levensschets lezen we dat 'het ruimer veld' van zijn intellectuele zoektocht hem meer

¹² Vosmaer, 'Levensschets', 20.

¹³ P.A.S. van Limburg Brouwer, 'Een bespiegelend empirist', *De Gids* II (1856) 52-101: 52.

aansprak.¹⁴ Hoe dat ook zij, in augustus 1856 stopte Van Limburg Brouwer alsnog met zijn baan als advocaat, en vestigde hij zich in 's Gravenhage, waar hij wetenschappelijk ambtenaar werd bij het rijksarchief.

Als een bezetene stortte hij zich op zijn werk bij het archief. Zijn taken bestonden bijvoorbeeld uit het op orde brengen van de Levantse handelstransacties en de grafelijke rekeningen. Hij 'doorsnuffelde de stukken van de opkomst der Republiek, verdiepte zich in de geschiedenis der Compagnie en van de merkwaardigste zeereizen der zeventiende eeuw,' herinnerde *Gids*-redactielid J.C. Zimmerman zich later in een nagedachtenis aan Van Limburg Brouwer.¹⁵ Zijn grootste opdracht voor het archief was het in kaart brengen van de *Boergoensche Charters*, dat in 1869 verscheen. Zijn laatste werk voor het archief – toen moest hij vanwege zijn ziekte echter al thuis werken – stond in verband met zijn studie naar India: hij maakte uittreksels van brieven en papieren die waren ingekomen bij de Oost-Indische compagnie uit Bengalen, Surat, Perzië en Mokka.

Intussen bleef Van Limburg Brouwer werkzaam op het gebied van wijsbegeerte en godsdienstwetenschap. Rond 1855 trad hij toe tot de vrijmetselarij, geen ongebruikelijke zet voor negentiende-eeuwse dichters en staatkundigen. Juist in dergelijke gezelschappen floreerde Spinoza's leer, die nog altijd met atheïsme werd geassocieerd.¹⁶ Van Limburg Brouwer raakte volgens Vosmaer echter snel op de vrijmetselarij uitgekeken: 'Bij voortgaande ontwikkeling geraakte hij echter van zelf buiten de grenzen van dat gebied'.¹⁷

Vanaf 1860 stortte Van Limburg Brouwer zich op zijn studies naar India. Zijn eerste 'Indiase' artikel was 'Nitisâstra', een overzicht van vertellingen en sprookjes uit de *Pañcatantra*. Al spoedig volgden opstellen over Indische theologie en wijsbegeerte, en over de Indische heldenepen zoals de *Ramayana* en de *Mahabharata*. Ook vertaalde hij diverse toneelstukken en poëtische verhandelingen. In hoofdstuk 3 zal ik uitgebreid ingaan op Van Limburg Brouwers Indologische carrière en zijn beweegredenen hiertoe, maar het is alvast van belang om te beseffen dat deze Indologische interesse de man op allerlei vlakken beïnvloedde. Een zeer belangrijk vlak in dat opzicht was de politiek.

¹⁴ Vosmaer, 'Levensschets', 21.

¹⁵ J.C. Zimmerman, 'P.A.S. van Limburg Brouwer,' *De Gids* I (1873) 500-504: 503.

¹⁶ S. Thissen, 'De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850 – 1907)', diss., *Erasmus Universiteit Rotterdam* (2000) 35.

¹⁷ Vosmaer, 'Levensschets', 23.

Van politiek commentator tot Tweede Kamerlid

In 1860 besloot een groep liberale mannen in Den Haag, ook wel aangeduid als 'Jong Den Haag', dat het tijd was voor een nieuw liberaal en literair magazine: *De Nederlandsche Spectator*.¹⁸ Aan de basis van dit tijdschrift stonden Mark Prager Lindo (1819-1877) en Reinier Bakhuizen van den Brink (1810-1865). De grootste invloed ging echter uit van P.A.S van Limburg Brouwer en Carel Vosmaer, die ook deel uitmaakten van de redactie, en hier hun vriendschap sloten. Vosmaer geeft een aardig inkijkje op de persoon Van Limburg Brouwer door terug te blikken op deze periode:

Bijna nooit was Brouwer een donderdag-avond afwezig. Hartelijk welkom was dan telkens zijne verschijning, boeiend en opwekkend zijn gesprek, en helder als glas altijd zijn antwoord en verklaring op de vragen die men deed op het gebied waar hij volkomen meester was, filosofie en Indologie. Zelden kwam hij met ledige handen; als hij aan de tafel was gaan zitten en zijne cigarette gerold had, trok hij eenige bladen zwaar hollandsch papier, met keurig schrift beschreven, uit zijn zak, en vroeg met een glimlach: heb je noch een plaatsje? Wil je noch wat hebben, over dit of dat? Overtuigd was hij, nooit halsstarrig in een oordeel, en hij die zoo veel en zoo juist wist, drong nooit iets op en had altijd een open oor voor eene aanmerking van anderen.¹⁹

In de redactievergaderingen werd besloten dat Van Limburg Brouwer de politieke commentaren van het tijdschrift voorlopig voor zijn rekening zou nemen. Voor *De Gids* had hij immers al vele artikelen geschreven waaruit zijn staatkundige kennis was gebleken. Door middel van analyses van de Troonredes en zittingen van de Tweede Kamer probeerde hij via *De Nederlandsche Spectator* het liberalisme nieuw leven in te blazen. Succesvol blijkbaar, want in 1864 werd hij in de Kamer gekozen als onafhankelijk liberaal namens het kiesdistrict Almelo. Hij zou tot 1867 aanblijven.

In de Kamer hield Van Limburg Brouwer zich – en het zal niet verbazen met zijn interesse voor het Oosten – met name bezig met koloniale politiek. In hoofdstuk 4 zal deze periode uitvoerig aan bod komen. Uiteindelijk kwam in 1867 een einde aan Van Limburg Brouwers politieke carrière, mede door een 'incident' met een menukaart.

¹⁸ Thissen, 'De spinozisten', 127.

¹⁹ Vosmaer, 'Levensschets', 34-35.

Een rustig en serieus mens

Van Limburg Brouwer was – net zoals zijn vader – geen man van heftige polemieken, zoals bijvoorbeeld Multatuli of Busken Huet dat wel waren. ‘Hij bestreed de denkbeelden en waar hij ze in personen moest aantasten, bestreed hij in de personen niet den mensch en zijn karakter, maar alleen het denkbeeld’, schrijft Vosmaer.²⁰ Ook de redactie van *De Nederlandsche Spectator* beaamde dat Van Limburg Brouwer de ‘voorkeur gaf aan onderzoeken en doorgronden boven polemieken.’²¹

De welbekende Leidse Indoloog J.H. Kern schreef in zijn memoriam over Van Limburg Brouwer het volgende:

In mijne herinnering zal hij blijven leven als vakgenoot, als een man die met onverdroten ijver arbeide, en wakker streed voor al wat goed en schoon is, en voor wat, naar zijne overtuiging, waarheid was; hupsch, voorkomend, steeds bereid een gewillig oor te leenen aan goeden raad; iemand met groot talent, veel verworven kennis, met een warm hart en een edel gemoed.²²

Toch durfde Kern verder het persoonlijke domein van Van Limburg Brouwer niet te betreden: ‘Om een levensbeeld ten voeten uit te malen, is een ander penseel nodig dan ’t mijne.’²³

Ook spinozist en theoloog Johannes van Vloten (1818-1883) schreef in zijn memoriam weinig over de ‘persoon’ Van Limburg Brouwer, behalve dan toch een vermakelijke slotzin: ‘Wanneer men de Nederlanders dezer dagen ’t best in drie in elkander loopende hoofdgroepen kan indeelen: ploerten, oude wijven, en menschen, dan behoorde hij [Van Limburg Brouwer] zeker tot het kleine, maar reine hoopjen der laatsten.’²⁴

Gids-redacteur J.C. Zimmerman (1828-1888) herinnerde hem als een ‘goed en trouw vriend... niet uitbundig in hartelijkheidsbetoon, maar innig welmeenend, eerlijk en onwankelbaar.’²⁵ Vosmaer deed nog een poging het beeld van Van Limburg Brouwer als huiskamerfilosoof en einzelgänger na zijn dood te ontkrachten: ‘De menigvuldige arbeid, altijd grondig en degelijk, belette Brouwer niet aan het praktische, noch aan het gezellige leven deel te nemen. Wanneer hij zoo veel deed, was wel eens een raadsel, want hij was allerminst een altijd

²⁰ Vosmaer, ‘Levenschets’, 36.

²¹ ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, *De Nederlandsche Spectator* 7 (15 februari 1873).

²² J.H. Kern, ‘Ter nagedachtenis van Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer’, *De Nederlandsche Spectator* (22 februari 1873) 59-60: 59.

²³ Kern, ‘Ter nagedachtenis’, 60.

²⁴ J. van Vloten, ‘Nog geen week later: mijne herinneringen aan Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer’, in: *De levensbode* 6 (1873) 161-168: 167.

²⁵ Zimmerman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer,’ 500.

studeerende hermiet.²⁶ Volgens Vosmaer hield Van Limburg Brouwer naast het studeren óók van schermen, rijden, en kunst. Hij tekende zelfs, al suggereert Vosmaer dat we daar geen al te hoge pet van op hoeven te hebben. Ook op muzikaal vlak was Van Limburg Brouwer actief, waar hij onder leiding van ‘de heer Nicolai’ orgel bespeelde.

Andere geluiden suggereren daarentegen dat Van Limburg Brouwer niet heel makkelijk in de omgang moet zijn geweest. Dat kunnen we bijvoorbeeld opmaken uit de woorden van Zimmerman: ‘Humaan in den zin van toegevend en verontschuldiging, was van Limburg Brouwer niet.’²⁷ Vrouw en kinderen heeft Van Limburg Brouwer ook nooit gehad. Wellicht vond hij – net als zijn grote leermeester Spinoza – dat nauwe persoonlijke banden zoals in een huwelijk hem van zijn zoektocht naar ‘waarheid’ maar zouden afleiden. Daardoor verrijst toch het beeld van een weinig sociale geleerde die zich volledig stortte op zijn studie en werk. Een *workaholic*. Vosmaer spreekt dat beeld ook niet per se tegen: ‘Aan dezen vasten gang van ’t leven en zijn arbeid op ’t archief en te huis was hij dermate gehecht, dat hij nooit op reis ging.’²⁸

Sterfbed

Het is merkwaardig dat Van Limburg Brouwer met zijn grote interesse voor India nooit een reis naar dat land heeft gemaakt. Nu hoeft dat niet zoveel te zeggen – beroemde negentiende-eeuwse Javanisten zoals P.P. Roorda van Eysinga (1796-1819) en J. Pijnappel (1821-1901) bezochten ook nooit het land van hun specifieke interesse²⁹ –, maar het is toch opmerkelijk dat Van Limburg Brouwer die reis zelfs niet maakte nadat hij op 40-jarige leeftijd ernstige last kreeg van tuberculose, en het warmere Indiase klimaat hem waarschijnlijk veel goed zou hebben gedaan. Deze kwaal, ‘wier kiem aan zijne vrienden reeds sedert zijne jeugd bezorgdheid inboezemde’, werd steeds erger.³⁰ Van Limburg Brouwer bleef echter volhardend werken: thuis, en in het archief.

In de laatste twee jaren voor zijn overlijden wist Van Limburg Brouwer zich er nog toe te zetten zijn grote roman te schrijven, die in 1872 verscheen: *Akbar*. In deze historische roman, die zich afspeelt rondom het hof van de Mughal-heerser Akbar (1542-1605), maakte Van Limburg Brouwer de Indiase wereld die hij al zo lang had bestudeerd op literaire wijze voor een breed publiek toegankelijk. Een ideeënroman bovendien, waarin hij zijn eigen spinozistische

²⁶ Vosmaer, ‘Levenschets’, 38.

²⁷ Zimmerman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, 501.

²⁸ Vosmaer, ‘Levensschets’, 39.

²⁹ C. Fasseur, *De Indologen: Ambtenaren voor de Oost 1825 – 1950* (Amsterdam 1993) 164.

³⁰ J.C. Zimmerman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer,’ *De Gids* jaargang 37, deel 1 (1873) 500-504: 500.

wereldbeeld etaleerde. De roman werd een groot succes: het boek beleefde tussen 1872 en 1912 alleen al negen drukken.³¹ Maar echt veel tijd om van dit succes te genieten kreeg hij niet. Aanhoudende koortsen bleven hem teisteren. Vanaf januari 1873 liet hij zijn werk thuis brengen, aangezien hij het lichamelijk niet meer kon opbrengen naar het archief te gaan.³²

Zelfs zijn eigen ziekte nam hij uiteindelijk met een wetenschappelijk oog waar, schrijft Vosmaer: ‘met wijsgeerige kalmte bestudeerde hij zelf haar verloop en teekende, op zijne nette wijs, op eene tafel de lijnen die de toe- of afnemende graden van den thermometer beschreven. “Als hij dezen graad bereikt,” zei hij met een kalmen glimlach, “is men dood.”’³³ Als dat echt zo is geweest, dan moet Van Limburg Brouwer zijn naderend onheil op een waardige spinozistische wijze hebben aanvaard, zoals overigens ook verscheidene personages in de roman *Akbar* dat doen.

Zelfs in zijn laatste levensdagen was Van Limburg Brouwer bezig geweest met het vertalen van een Sanskrit-tekst. ‘Dat kan ik nu wel doen,’ zou hij hebben gezegd, ‘maar zwaarder geeft mij koorts.’³⁴ Op 13 februari 1873 stierf P.A.S. van Limburg Brouwer aan zijn tuberculose te ’s Gravenhage, bizar parallel met Spinoza, die op 21 februari 1677 ook te ’s Gravenhage aan tuberculose overleed. Drie dagen later, 16 februari, werd Limburg Brouwer sober – ‘zo eenvoudig als zijn leven’³⁵ – begraven te Eikenduinen. Daarover schrijft Zimmerman:

Eene talrijke schare vergezelde dezen jeugdigen geleerde, dezen braven, eerlijken en degelijken mensch op den 17den Februari naar zijne laatste rustplaats op Eik en Duinen. De aanzienlijksten in den lande in maatschappelijke stelling en in de republiek der letteren brachten hem zwijgend en met ontblooten hoofde hunne afscheidshulde. Hij had verlangd, dat niemand eene panegyriek zoude uitspreken bij zijn graf. Hij stond te hoog en was te hooghartig om ijdel te zijn.³⁶

Zo was dus het leven van Van Limburg Brouwer, een man die zich altijd vol inzette voor zijn studies en werk. In het volgende hoofdstuk zal ik mij richten op Van Limburg Brouwer en het spinozisme.

³¹ N. Maas, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer en zijn oosterse roman *Akbar*’, in *Literatuur* 1.6 (1984) 336-341: 340.

³² Vosmaer, ‘Levensschets’, 39.

³³ *Ibidem*, 39.

³⁴ ‘P.A.S. van Limburg Brouwer,’ *De Nederlandsche Spectator* 7 (15 februari 1873).

³⁵ Vosmaer, ‘Levensschets’, 40.

³⁶ Zimmerman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, 504.

H2 Van Limburg Brouwer en het spinozisme

2.1 Spinoza's leer

Alvorens in te gaan op de negentiende-eeuwse opbloei van het spinozisme in Nederland, vat ik kort samen wat Spinoza's leer in grote lijnen verkondigde. De *Tractatus theologico-politicus* (*TTP*) en de *Ethica* gelden algemeen als de belangrijkste werken van Spinoza. In de Nederlandse negentiende-eeuwse receptie van Spinoza's denkbeelden werd hoofdzakelijk verwezen naar deze twee boeken.³⁷ In deze paragraaf zal ik me daarom beperken tot het samenvatten van de belangrijkste opvattingen die Spinoza in deze werken uitte.

De *Tractatus theologico-politicus* (*TTP*)

De *TTP* is één van de oudste pleidooien voor vrijheid van meningsuiting. Met dit werk wilde Spinoza aantonen dat 'vrijheid' – 'het inrichten van het leven naar eigen natuur' – een noodzakelijk goed was voor zowel persoonlijk heil als de vrede in de samenleving.³⁸ Om dat te bewerkstelligen, moest volgens Spinoza eerst worden afgerekend met de 'vooroordelen' en 'misvattingen' van theologen. Dat kon enkel gebeuren door 'kritische lezing' van de bijbel, en deze vooral te zien als een 'historisch document' in plaats van een 'goddelijke openbaring'.

Volgens Spinoza was de Bijbel wellicht interessant als middel om de bevolking te moraliseren, maar bood het filosofen weinig stof tot nadenken. De rede stond bij Spinoza dan ook haaks op de theologie: de rede eiste waarheid en wijsheid, de theologie eiste plichtsbesef en gehoorzaamheid.³⁹ De domeinen van de rede (dus ook de staatkunde) en de theologie dienden volgens Spinoza strikt gescheiden te blijven: Spinoza achtte godsdienst een privéaangelegenheid.⁴⁰

In de eerste dertien hoofdstukken van de *TTP* analyseert en deconstrueert Spinoza de Bijbel, de profeten en de apostelen, en ondergraaft hij de authenticiteit van de boeken in de Bijbel. Dit is eigenlijk de basis van zijn werk, waarmee hij betoogt dat godsdienst vooral gehoorzaamheid beoogt. In de laatste vijf hoofdstukken behandelt hij de grondslagen waarop de staat berust en zou moeten berusten. Die grondslagen vormen een pleidooi voor tolerantie en

³⁷ Thissen, 'De spinozisten', 6.

³⁸ Ibidem, 7.

³⁹ Ibidem, 7.

⁴⁰ R. Henrard, *Wijsheidsgestalten in dichtervoord. Onderzoek naar de invloed van Spinoza op de Nederlandse literatuur* (Amsterdam 1977) 15.

vrijheid van meningsuiting, een geluid dat P.A.S. van Limburg Brouwer ook zijn leven lang vaak zou verkondigen.

Niet geheel verwonderlijk werd de *TTP* door de theologische autoriteiten direct verworpen en verboden, opgevat als een geschrift dat rechtstreeks gekant zou zijn tegen het ‘supramenselijke gezag van de Bijbel en het christendom’.⁴¹

De *Ethica*

Waar de *TTP* kan worden gezien als Spinoza’s ‘wereldbeschouwing’, kan de *Ethica* beter gezien worden als Spinoza’s ‘levensbeschouwing’.⁴² Het is een bijna wiskundig werk, waarin de stellingen en argumenten worden geponereerd als logische deducties, omdat dit volgens Spinoza de waarheid het dichtst zou benaderen.

Spinoza begint de *Ethica* met het behandelen van het concept ‘God’. Deze God ziet hij als een eindeloze substantie, zonder transcendentiaal of persoonlijk karakter. In dit monistische wereldbeeld van Spinoza is God aanwezig in alles wat de Natuur te bieden heeft, hetgeen uiteindelijk uitmondt in zijn beroemde stelling: *Deus sive Natura* (‘God of Natuur’).⁴³

Wat bedoelde Spinoza hier precies mee? Staat God gelijk aan de Natuur, of is God slechts een aspect van de Natuur? En betuigt Spinoza zich hiermee als een ‘pantheïst’ – een aanhanger van het idee dat God in alles en iedereen aanwezig is – of moet dit opgevat worden als een ‘atheïstisch’ standpunt? Y. Yovel stelt dat Spinoza’s gelijkstellen van God aan de Natuur zeker niet als atheïsme moet worden gezien, maar eerder als een stellige verwerping van het christen- en jodendom.⁴⁴ Maar S. Nadler beweert daarentegen dat in Spinoza’s leus wel een atheïstische aard schuilt, aangezien hij het hele concept ‘God’ zou hebben ‘genaturaliseerd’.⁴⁵

Pantheïst of heimelijk atheïst, Spinoza’s uitgangspunt hield in ieder geval in dat God onderworpen was aan de wetten van de Natuur. En zo was de mens onderworpen aan de dezelfde wetten van de Natuur. De vrije wil is bij Spinoza dan ook non-existent, een illusie die zich het best laat kenmerken als een ‘serie handelingen die overeenstemmen met de noodzakelijke wetten van de Natuur en het wereldgebeuren’.⁴⁶ Dat betekent overigens niet dat er

⁴¹ Thissen, ‘De spinozisten’, 7.

⁴² S. Nadler, ‘Whatever is, is in God: substance and things in Spinoza’s metaphysics’, in: C. Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (Cambridge 2008) 53-70: 64.

⁴³ Thissen, *De spinozisten*, 8.

⁴⁴ Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics* (Princeton 1989) 175.

⁴⁵ Nadler, ‘Whatever is, is in God’, 70.

⁴⁶ Thissen, ‘De spinozisten’, 9.

geen 'vrijheid' zou zijn. Vrijheid komt namelijk met 'rationaliteit', en schuilt juist in het 'aanvaarden' van de wetten van de Natuur en de noodzakelijkheid hiervan, en vervolgens handelen vanuit de *eigen* aard en natuur.⁴⁷ Perfectie is enkel in de Natuur te vinden, de mens is per definitie imperfect. Een inzicht in de eigen hartstochten is dus van grote importantie, en het hele middengedeelte van de *Ethica* wordt hieraan besteed. Wellicht is dit idee een belangrijke verklaring voor het grote belang dat de negentiende-eeuwse spinozisten hechtten aan literatuur, kunst en muziek.

Net als de *TTP* werd de *Ethica* bij publicatie direct verboden. Spinoza's gelijkstelling van God aan de Natuur werd over het algemeen gezien als 'atheïstisch'. Spinoza's werk werd dan ook lange tijd slechts onder de toonbank verkocht, aan een select gezelschap vrijdenkers. In Nederland zou een dergelijk gezelschap van heren pas rond 1850 van zich durven laten horen, om daarna zeer snel aan populariteit te winnen, en zelfs het intellectuele voortouw binnen de samenleving te nemen. P.A.S. van Limburg Brouwer was één van die heren.

2.2 Opbloei van het negentiende-eeuwse spinozisme

In de eerste helft van de negentiende eeuw werd het spinozisme in Nederland nog steeds gezien als iets waar je beter ver vandaan kon blijven. Men streefde volgens de filosofie van de 'Biedermeier-periode' eerder naar consensus en orde, en prees het nuchtere realisme en het zachte sentiment als correctief op elke vorm van radicalisme. 'Als de periode iets eigens gehad heeft,' schrijft Remieg Aerts, 'dan is het dat men toentertijd blijkbaar redenen had de middelmatigheid te waarderen op een manier die later ondenkbaar werd.'⁴⁸

In een dergelijk klimaat bestond er een zeker taboe op het spinozisme. Spinoza werd geassocieerd met atheïsme, en schrijvers die zich te enthousiast over deze denker uitlieten liepen het risico aangegeven te worden bij kerkelijke en wereldlijke ambtbekleders.⁴⁹ Pas rond 1850 zou het spinozisme zichtbaar doordringen tot de Nederlandse intellectuele voorhoede.

Niet alleen op het gebied van het wijsgerige denken vonden op dat moment in Nederland revoluties plaats. Het was een turbulente tijd waarin nieuwe algemeen-culturele media opkwamen, zoals de nieuwe, grotendeels seculiere tijdschriften die werden opgericht in het kielzog van de liberale en antiklerikale overwinning van 1848. De democratische ontwikkelingen

⁴⁷ S. James, 'Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy,' in: C. Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (Cambridge 2008) 128-146: 137.

⁴⁸ R. Aerts, *De letterheren. Liberale cultuur in de negentiende eeuw: het tijdschrift De Gids* (Amsterdam 1997) 40.

⁴⁹ Thissen, 'De spinozisten', 43.

van dit revolutiejaar hadden geleid tot een brede ontplooiing van de publieke opinie, gedragen door nieuwe kranten, tijdschriften en periodieken.⁵⁰

Het moet een spannende tijd zijn geweest. Journalisten, publicisten, predikanten, juristen, artsen, leraren, ambtenaren, natuurwetenschappers, boekhandelaren en anderen toonden een behoefte aan wijsgerige bespiegeling en namen voor het eerst in de geschiedenis *en masse* de pen in de hand. In steden zoals Amsterdam, Rotterdam, Leiden, Den Haag en Middelburg woei er een nieuwe intellectuele wind. Aan ‘public spirit’ had het tot 1850 zeker niet ontbroken, maar kritiek op de biedermeiergeest was toch zeker marginaal geweest, beperkt tot uitlatingen van geïsoleerde auteurs.⁵¹ Dit was andere koek. Nieuwe tijdschriften als *De Gids* maakten felle kritiek mogelijk op conservatieve denkwijzen, op vastgeroeste idealen en kleinzieligheid in de politiek. Nederland was in een fase van algehele overgang.

Het was in die fase van transitie dat intellectuelen langzaam maar zeker weer interesse begonnen te krijgen voor Spinoza. Aanvankelijk groeide deze interesse voornamelijk in verborgen of geheime genootschappen, zoals in de loges van de vrijmetselarij.⁵² Dit waren betrouwbare, informele clubs waar de sympathie voor Spinoza veilig onttrokken werd aan het oog van het grote publiek. Maar ook buiten deze loges begonnen er zaken te broeien.

Twee belangrijke filosofen die al vroeg voorzichtig aan de haal gingen met het spinozisme waren Johannes van Vloten en Franz Wilhelm Junghuhn.

Vroege vrijdenkers: Johannes van Vloten en Junghuhn

Johannes van Vloten (1818-1883) studeerde Theologie in Leiden, en promoveerde op 20 juli 1843 op een proefschrift getiteld *Quaestionum paulinarum caput unum*, waarin hij twee stellingen opnam met betrekking tot Spinoza. Deze stellingen werkte hij ook uit in een reeks van vier artikelen in *De Gids*.⁵³ In deze artikelen liet Van Vloten blijken dat een positie als dominee er voor hem niet meer inzat, omdat hij daarvoor simpelweg te ver was afgedwaald van de orthodoxie. Maar zijn échte strijd om de rehabilitatie van Spinoza zou pas later inzetten: rond 1862, toen hij brieven van Spinoza uit het Latijn naar het Nederlands vertaalde – hetgeen het spinozistisch onderzoek in Nederland zeker aanzwengelde – en toen hij in zijn eigen tijdschrift *De Levensbode* het belang van Spinoza ging onderstrepen.

⁵⁰ Thissen, ‘De spinozisten’, 22.

⁵¹ Aerts, *De letterheren*, 42.

⁵² Thissen, ‘De spinozisten’, 43.

⁵³ Henrard, *Wijsheidsgestalten in dichtervoord*, 27.

In die zin heeft Henrard Van Vlotens rol wellicht wat overschat door hem te omschrijven als ‘de vonk die de herleving van Spinoza in Nederland zou hebben ontstoken’⁵⁴ –Van Vloten zou zich immers pas na 1862 actief gaan inzetten voor het spinozistische gedachtegoed.

Een andere negentiende-eeuwse denker die zich in ieder geval liet inspireren door Spinoza’s perceptie van de Natuur was Franz Wilhelm Junghuhn (1809-1864). Junghuhn maakte deel uit van de Amsterdamse vrijmetselaarsloge Post Nubila Lux, in die tijd een progressieve school voor bespiegelende wijsbegeerte.⁵⁵

Junghuhn was van huis uit arts en botanicus, en wist het beeld van de Natuur zoals de loge dat had grenzeloos te verleggen. Hij zag namelijk niets in het Nederlandse polder- en weidelandschap, dat wellicht wel geschikt was als decoratieve achtergrond voor een harmonieus schilderij, maar niet de ‘wildheid’ bevatte waarin het Opperwezen goed zichtbaar zou zijn. Junghuhn was een man van de wereld: hij had Afrika bezocht, Frankrijk, en van 1835 tot 1848 had hij als officier van gezondheid gediend in Nederlands-Indië. Daar had hij de wouden gezien, en bijgelicht door de maan en ontelbare vuurvliegjes had hij kennis gemaakt met de geheimzinnige en angstaanjagende geluiden van de tropennacht.

In 1854-1855 publiceerde Junghuhn drie delen van *Licht en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java*, een fascinerend werk dat voortkwam uit zijn stapels aantekeningen uit Indië. In dit enigszins ‘vergeten’ werk verklaarde Junghuhn alleen nog maar te willen behoren tot de Natuur:

Ik ben noch Jezuiet, noch Heiden, noch Jood, noch Mohammedaan, noch Calvijnsch, Luthersch, Gereformeerd, Grieksch, Roomsch- of Duitsch-Katholiek, Armenisch, Independent, Puriteinsch, Anglikaansch, Koptisch, Mormonisch, Moravisch, Wederdoopend, Kwakend of Afscheiden Christen – maar ik behoor tot de hooggewelfde kerk, waarvan het dak met sterren is bezaaid. Tot de kerk der rechtzinnige natuurkundigen, die God aanbidden, die hem in zijn werken en in de krachten, welke Hij daarin heeft gelegd, erkennen en bewonderen!⁵⁶

Junghuhns werk behoorde dan misschien wel tot de ‘obscure literatuur’, en een diepgaande invloed op de literaire stroming van zijn tijd zal het misschien niet hebben gehad, maar we zien hier wél een denker die zich niet meer uit de voeten kon met het starre ‘Nederlandse’ klimaat. In het geval van Junghuhn gingen deze spinozistische denkbeelden zich ook nog eens mengen met een zekere exotisering van de Oost. De hang naar het spinozistische gedachtegoed en de verheerlijking van de Oost als een plek waar deze Goddelijke Natuur gevonden kan worden, zijn

⁵⁴ Henrard, *Wijsheidsgestalten in dichterwoord*, 25.

⁵⁵ Thissen, ‘De spinozisten’, 46.

⁵⁶ F.W. Junghuhn, *Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* (Amsterdam 1854) 104-105.

elementen die we niet alleen in het werk van Junghuhn terugvinden, maar ook in het werk van P.A.S. van Limburg Brouwer.

2.3 Het spinozisme van Van Limburg Brouwer

Om een idee te krijgen van Van Limburg Brouwers spinozisme zijn de artikelen die hij voor *De Gids* schreef essentieel. Het was in deze uitgebreide essays dat hij zijn ideeën over zingeving uiteen zette. Een zeer belangrijk essay op dit gebied verscheen al in 1855: ‘Het leven van een denker’, waarin Van Limburg Brouwer een voor die tijd bijzonder merkwaardig boek uit Duitsland besprak.⁵⁷ Daar was namelijk in 1854 een belangwekkende roman verschenen van de populaire Joodse volksschrijver Berthold Auerbach (1812-1882): *Spinoza. Ein Denkerleben*.

In deze roman roemde Auerbach Spinoza als de grootste profeet van het pantheïsme. Spinoza, zo stelde Auerbach, bracht weer ‘eenheid en oorspronkelijkheid’ in de moderne samenleving.⁵⁸ Door zijn heldere romanvorm wist Auerbach de ingewikkelde leer van Spinoza’s *Ethica* in begrijpelijke en aanstekelijke woorden te gieten. Uit de roman sprak een sympathie voor deze filosoof die in Nederland nog niet in dergelijke bewoordingen had geklonken.

In 1855 stond de redactie van *De Gids* toe dat Van Limburg Brouwer het boek van Auerbach in een uitvoerig artikel besprak. Hiermee zag hij kans Spinoza op een positieve manier uit de doeken te doen. Want – zo stelde hij – er waren dan wel levensbeschrijvingen geweest van Spinoza, maar een échte studie naar deze ‘geniale’ en ‘grootte’ landgenoot ontbrak, en wel door een zekere ‘onverschilligheid’:

Wij Nederlanders hebben langzamerhand door onverschilligheid ons regt op den grooten landgenoot bijkans verloren... wie heeft ten onzent er ooit aan gedacht, het karakter van den genialen landgenoot te teekenen in zijne wording en in zijne ontwikkeling, hem ons voor te stellen in zijnen dagelijkschen werkkring, onder zijne vrienden en onder zijne vijanden, en een levendig tafereel voor ons op te hangen van de vervolgingen die hij te lijden en van de bezwaren die hij te overwinnen had?⁵⁹

Omdat de ‘intolerante’ Nederlanders al die eeuwen te onverschillig waren geweest – zo luidde Van Limburg Brouwers boodschap – had het maar weer op een idealistische Duitser moeten aankomen om een Nederlands genie als Spinoza weer onder de aandacht te brengen. Die Duitser was Berthold Auerbach.

⁵⁷ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Het leven van een denker’, *De Gids* I (1855) 409-443.

⁵⁸ Thissen, ‘De spinozisten’, 55.

⁵⁹ Van Limburg Brouwer, ‘Het leven van een denker’, 409-410.

Van Limburg Brouwer gebruikte de roman van Auerbach om een positief beeld van Spinoza's karakter te schetsen: 'Hij [Spinoza] zocht eer noch geld... Hij eerbiedigde de meeningen van anderen, ook al vond hij zich geroepen ze scherp te bestrijden; hij verachtte niemand, haatte niemand, bespote niemand.'⁶⁰ Nee, 'indien Spinoza.. een atheïst is geweest,' dan getuigde zijn persoon toch wel van het feit dat 'een atheïst nog niet noodwendig een slecht mensch behoeft te zijn.'⁶¹

Een échte beschouwing op het leerstelsel van Spinoza leverde Van Limburg Brouwer overigens niet, net zomin als Auerbach dat deed in zijn roman. Het was in dit artikel de plaats (nog) niet 'om eene geleerde kritiek te leveren van het stelsel.'⁶²

Maar wat Van Limburg Brouwer wél deed in dit artikel was het grote publiek alvast klaarstomen voor een positieve receptie van Spinoza in de nabije toekomst. Dat deed hij door de lezers van *De Gids* gerust te stellen: Van Limburg Brouwer betoogde dat hij ondanks zijn sympathie voor Spinoza nog steeds een religieus man was die vroom geloofde in Gods openbaringen. Hij bedekte zijn spinozistische betoog dusdanig met begrippen als 'Goddelijke liefde' dat het zelfs voor de strengste theologen moeilijk werd zijn artikel als atheïstisch te bestempelen:

Of is hij het niet geweest, die het beginsel der Goddelijke liefde, door het geloof en de godsdienst ons geopenbaard, tot eene bijkans wetenschappelijke zekerheid verhief, door uit de volmaaktheid der goddelijke natuur het begrip van die vrije noodwendigheid af te leiden, door welke alles gescheidt en door welke al wat geschiedt de uiting der liefde is, omdat de natuur van God geene andere dan de volmaaktheid kan zijn, en bij gevolg ook de hoogste liefde zelf is?⁶³

Van Limburg Brouwer probeerde dus Spinoza en zichzelf ver uit de buurt van vermeend atheïsme te houden. Toch deed hij iets wat Johannes van Vloten een decennium eerder nog niet had gedurfd: hij plaveide de weg voor een positieve receptie van Spinoza. Vermoedelijk heeft hij gedacht dat dat alleen mogelijk was door Spinoza 'mild' te presenteren, als een passievol, vroom man.

Ook in volgende artikelen uit de periode 1855-1860 betoogde Van Limburg Brouwer dat hij zichzelf nog altijd als een religieus mens zag in de traditionele zin van het woord: hij geloofde in God. Hij bewonderde Spinoza dan wel, maar hij bewaarde toch ook nog een zekere afstand

⁶⁰ Van Limburg Brouwer, 'Het leven van een denker', 415.

⁶¹ Ibidem, 415.

⁶² Ibidem, 441.

⁶³ Ibidem, 431.

tot deze filosoof. Een leven zonder God was voor Van Limburg Brouwer simpelweg nog geen ‘wezenlijk’ leven, en atheïsme was als een vloek voor de deugden van de mens:

Het leven zonder het geloof aan een persoonlijken wereldregerenden God is een ijdel, doelloos, ledig leven... De verloochening der goddelijke persoonlijkheid, de ontkenning van Gods bestaan buiten en tegenover de wereld, leidt den zinnelijken mensch tot het grofste materialisme, den denkenden wijsgeer tot zelfvergoding, beiden tot volslagen ongelooft. Het wijsgeerig ongelooft is de bron van allerlei misdaad en zonde; het bevat in zich eene kiem, die volkomen ontwikkeld de oorzaak kan worden van krankzinnigheid.⁶⁴

Dit citaat komt uit het artikel ‘Een anti-filosofische roman’, waarin Van Limburg Brouwer *Eritis sicut Deus* (1854) besprak, een polemisch anoniem Duits werk dat zich fel keerde tegen Hegel en Spinoza, en bedoeld was om filosofen terug te brengen op het ‘vrome’, christelijke pad. Dat vond Van Limburg Brouwer geen vruchtbaar uitgangspunt. Een wetenschapper zou volgens hem nooit moeten kiezen tussen ‘wetenschap’ of ‘religie’, omdat deze twee domeinen elkaar nooit mochten uitsluiten:

De echte wijsgeer zal nimmer een ongeloovige, nimmer een bestrijder van het Christendom zijn; hij zal de waarheid blijven zoeken op het gebied van het vrije denken... en zijn streven blijft de volkomen verzoening van het weten, dat in hem is, met de waarheid, die van hooger hem is geopenbaard.⁶⁵

Van Limburg Brouwer wilde religie dus niet bestrijden. De ‘echte’ wijsgeer zocht altijd naar hogere vormen van kennis zonder anderen te veroordelen. Hieruit blijkt al dat hij geen voorstander was van polemieken. Men diende altijd elkaars ideeën in alle opzichten te respecteren en proberen te doorgronden. Drie jaar later schreef hij dat wetenschappers en wijsgerige personen slechts waarheid zouden vinden ‘wanneer men van weerszijden nauwkeurig kennis neemt van elkaars gevoelens, en tevens, bij alle verschil van meening, steeds den persoon blijft eerbiedigen, die ter goeder trouw zijne overtuiging verdedigt.’⁶⁶

Bovendien viel religie volgens Van Limburg Brouwer niet te bestrijden: mensen hadden nu eenmaal behoefte aan religie en de dagelijkse rituelen die daarbij komen kijken. Daarom pleitte hij voor een ‘redelijke godsdienst, waarin symbolen en rituelen het ‘juiste’ gevoel teweeg brachten: ‘de mensch heeft aan een bloot godsdienstig gevoel niet genoeg; het moet ingekleed en

⁶⁴ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Een anti-filosofische roman’, *De Gids* II (1855) 129-157: 129.

⁶⁵ Van Limburg Brouwer, ‘Een anti-filosofische roman’, 156.

⁶⁶ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Twee ketters van onze tijd’, *De Gids* I & II (1858) 845-886 & 1-41: 41.

ontwikkeld worden in eene godsdienstleer: de inhoud van het godsdienstig gevoel moet in den vorm van bepaalde voorstellingen worden gebracht, zoodat dit gevoel er zich in terugvindt.⁶⁷ Want ‘wat is uiteindelijk... de Christelijke godsdienst anders dan het schoonste en meest verheven idealisme, diepzinnig met zijne dogmen voor den wijsgeerigen denker, en toch met zijne symbolische vormen helder en verstaanbaar ook voor den eenvoudigste en minstgeoeffende?’⁶⁸

Van Limburg Brouwer liet zich rond deze tijd behoorlijk beïnvloeden door Duitse idealisten, zoals Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Zo kwam hij tot de Fichteaanse overtuiging dat men moest streven naar de ‘hoogste wetenschap’ van de mens:

De hoogste wijsheid voor den mensch bestaat niet daarin, dat hij erkenne niets te weten, maar ín het besef, dat hij niet alles weten kan en dat het niettemin steeds zijne verhevene roeping is, te streven naar de hoogste wetenschap. Wie het meerdere niet begeert, zal het mindere niet magtig worden; wie het onmogelijke niet wil, zal het mogelijke niet verwerven; wie niet streeft naar volmaaktheid in alles, zal nooit wijzer en beter worden dan hij is. Hoe de wetenschap moet gezocht, hoe de volmaking het best verkregen kan worden, dat alleen zij de vraag.⁶⁹

Men kon dus niet alles weten, maar moest daar wel altijd naar blijven streven. Daarin school een Duits-idealistisch geloof in de noodzaak van een gestadig voortgaande ontwikkeling van de ‘bestemming’ der mensheid. Maar in dit streven zat ook een acceptatie besloten dat men nooit ‘alles kon weten’. Die ‘acceptatie’ van de menselijke imperfectie zou later nog een grotere rol gaan spelen in zijn roman *Akbar*, zoals ik in het laatste hoofdstuk zal betogen. Daarin wijzen verschillende personages er op spinozistische wijze op dat pas als men de menselijke imperfectie accepteert, de perfectie van de Natuur gezien kan worden.

P.N. van Eyck heeft Van Limburg Brouwer vanwege zijn sympathie met de Duitse idealisten ook wel vergeleken met de Nederlandse dichter en filosoof Johannes Kinker (1764-1845). Zowel Kinker als Van Limburg Brouwer worstelden hevig met de ‘onverzoenbare tegenstelling tussen een ideaal dat zij zich in het wezen van de mens zelf geworteld dachten, en de onvermijdelijke, want in hun beginsel inhaerente praktijk der Christelijke kerkstelsels.’⁷⁰

⁶⁷ Van Limburg Brouwer, ‘Een bespiegelend empirist’, 68.

⁶⁸ Ibidem, 99.

⁶⁹ Ibidem, 101.

⁷⁰ P.N. van Eyck, ‘Inleiding’, in: P.A.S. van Limburg Brouwer, *Akbar. Een Oosterse roman*, ed. P.N. van Eyck (1941) 1-112: 14.

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe het spinozisme rond 1850 langzaam haar weg vond naar denkers als Van Vloten, Junghuhn, en Van Limburg Brouwer. Van Limburg Brouwer schreef in 1855 in *De Gids* zijn eerste artikel over het spinozisme, en ook in volgende artikelen bleef hij hierover schrijven. Hij probeerde hierbij ver uit de buurt van atheïsme te blijven, en propageerde een ‘redelijke godsdienst’. De wijsgeer moest altijd streven naar ‘hogere vormen’ van kennis.

Maar waar moest de wijsgeer heen voor die hogere vormen van kennis? Die vraag bleef voor van Limburg Brouwer onbeantwoord. Tot hij in 1860 een nieuw object van studie vond, een nieuwe fascinatie die hem nooit meer los zou laten: het Oude India.

H3 Van Limburg Brouwer en de Indologie

Lang gold in Europa een volksgeloof, dat de wijsheid uit het Oosten stamt. Lang bestond onder de onzen een duister vermoeden, dat in het verre Azië de geheimzinnige schatkamer was te zoeken van een verborgen, wijsgeerige wetenschap, en dat eenmaal nog de regte drie koningen komen zouden om ons den sleutel te brengen van het groote raadsel, waarachter het wezen der dingen zich voor ons menschenkinderen verscholen houdt. – P.A.S. van Limburg Brouwer⁷¹

Europeanen associëren India al eeuwen met de wonderlijke wereld van ‘het Oosten’. Ga je voorbij de havens van de Levant, voorbij de droge woestijnen van Arabië en Syrië, dwars door de steppen van Centraal-Azië, dan kom je in het ‘mystieke’ India, land van slangen, puissant rijke koningen en naakte wijzen. In christelijke verbeeldingen uit de Middeleeuwen werd India ook nog wel voorgesteld als ‘superieur land van de toekomst’, een paradijsachtig koninkrijk dat werd bestuurd door een zekere koning-priester Johannes, die het christendom ooit zou komen redden van de verdoemenis.⁷² Vanaf de tijd van Vasco da Gama (1469-1524), de Portugese ontdekkingsreiziger die in 1498 India bereikte, is de beeldvorming snel veranderd. Vele christelijke missionarissen vertrokken sindsdien naar India en deden verslag van hun bevindingen. Rond 1550 werden de eerste pogingen gedaan Hindoe-teksten te vertalen naar het Portugees, bijvoorbeeld door de bekeerde Indiër Manoel D’Oliveira.⁷³ Het is dan ook wel gesuggereerd dat het de christelijke missionarissen zijn geweest die het fundament hebben gevormd voor de Indologie.

Aan het eind van de achttiende eeuw nam de Europese interesse in India echter exponentieel toe. Van groot belang daarbij was de kennismaking met het Sanskrit, en het besef dat die taal veel verwantschap vertoonde met de talen van Europa.⁷⁴ Binnen korte tijd ontstond naar aanleiding van de nieuwe ‘ontdekte’ Oosterse literatuur en ideeën een heuse ‘Oriental Renaissance’, zoals Raymond Schwab het ook wel heeft genoemd: een enorme opleving van interesse in het Oosten, die vergeleken kon worden met de manier waarop de Europese vroegmoderne Renaissance was aangezwengeld door de herontdekking van teksten uit de Oudheid.⁷⁵ Nooit eerder was de maatschappelijke elite van Europa zo bewust ‘open’ geweest ten

⁷¹ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Vedanta: eene proeve van Indische regtzinnigheid’, *De Gids* II (1867) 494-531: 494.

⁷² R. Inden, *Imagining India* (Oxford 1990) 48.

⁷³ W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (New York 1988) 37.

⁷⁴ P. Rietbergen, *Europa’s India. Fascinatie en cultureel imperialisme, circa 1750-2000* (Nijmegen 2007) 10.

⁷⁵ R. Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe’s Rediscovery of India and the East, 1680-1880* (New York 1984, 1950¹) 11.

opzichte van de rest van de wereld.⁷⁶ Dát was het vruchtbare klimaat waarin de opkomst van de academische oriëntalistiek en Indologie kon plaatsvinden.

Maar voor ik de opkomst van de Indologie behandel is het noodzakelijk eerst uit te weiden over Edward Said, de cultuurfilosoof die met zijn boek *Orientalism* (1978) het academische debat over oriëntalistiek fundamenteel heeft veranderd.⁷⁷

3.1 Edward Said en het oriëntalismedebat

Orientalism is nog altijd de meeste invloedrijke studie op het gebied van de beeldvorming van het Oosten.⁷⁸ In dit boek beredeneert Said dat er vanuit het Westen eigenlijk nooit op een ‘objectieve’ manier naar het Oosten is gekeken, maar dat de drijfveer achter deze Europese interesse toch wat minder onschuldig is geweest. Voor Said verwijst het concept ‘oriëntalisme’ dan ook niet naar de academische interesse naar het Oosten, maar naar een typische Westerse denkwijze die gekenmerkt wordt door de veronderstelling dat ‘de Oriënt’ wezenlijk ‘anders’ is dan het Westen. Tussen Oost en West zou voor Europeanen een absolute scheidslijn lopen, waarbij de verschillen tussen beide werden gedefinieerd als onveranderlijke essenties en stereotyperingen, zoals statisch versus dynamisch; irrationeel versus rationeel; onbeschaafd versus beschaafd etc.⁷⁹

Onlosmakelijk waren de oriëntalistische schrijvers volgens Said geketend aan vooroordelen en aannames over het Oosten die een dominante ideologie in het Westen reflecteren, namelijk het idee van Westerse superioriteit. Dit *framework* maakte het volgens Said mogelijk dat het Westen de Oriënt kon koloniseren en beheersen: door overtuigd te zijn de Oriënt door en door te ‘kennen’, kun je ook voor deze Oriënt ‘denken’, en er dus ook over regeren.⁸⁰

Said’s studie is ongekend invloedrijk geweest, maar is ook veelvuldig bekritiseerd. Afgezien van de welbekende kritiek op de feitelijke onjuistheden in zijn boek⁸¹, klonk het vanuit de historische wetenschappen al snel dat Said’s concept van ‘oriëntalisme’ een veel te homogene

⁷⁶ Rietbergen, *Europa’s India*, 50.

⁷⁷ M.S. Dodson, *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880* (Cambridge 2007) 2.

⁷⁸ E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London 1978).

⁷⁹ J. de Hond, *Verlangen naar het Oosten: Oriëntalisme in de Nederlandse Cultuur ca. 1800-1920* (Leiden 2008) 12.

⁸⁰ Dodson, *Orientalism, Empire*, 2.

⁸¹ Zie bijvoorbeeld: R. Irwin, *For the Lust of Knowing* (London 2006) 277-310.

en monolithische constructie was, waarin Said geen oog zou hebben gehad voor de dynamiek binnen de Westerse cultuur.⁸²

Het lijkt er inderdaad op dat Said met zijn constructie een fout heeft gemaakt die hij juist de oriëntalistiek verweet: Said heeft in *Orientalism* het Westen gereduceerd tot een onveranderlijke essentie. Is het überhaupt wel mogelijk om te spreken over entiteiten als we het hebben over dergelijke abstracte begrippen als ‘het Oosten’ en ‘het Westen’? W. Halbfass heeft bijvoorbeeld in *India and Europe* (1988) aangetoond hoe Europa en India elkaar altijd dynamisch hebben beïnvloed, en dit dus alles behalve onveranderlijke entiteiten zijn geweest. Sterker nog: deze entiteiten zouden elkaar volgens Halbfass juist in hun onderlinge dynamiek hebben geschapen.

Said moet echter nagegeven worden dat hij het wetenschappelijke discours voorgoed heeft veranderd en op scherp heeft gezet. Bovendien heeft Said’s werk veel academici geïnspireerd tot verder onderzoek. Een van die belangrijke studies op het gebied van India is gedaan door Ronald Inden met zijn standaardwerk *Imagining India* (1990). In dit boek past Inden Said’s *framework* toe op India, en beredeneert hij dat de Westerse academici en Indologen al sinds de Verlichting de Indiase samenleving hebben geëssentialiseerd door bepaalde aspecten van India zo te belichten alsof deze het hele land zouden representeren, zoals het kastenstelsel, ‘het hindoeïsme’ en de dorpelijke gemeenschappen (*village India*). *Imagining India* is grotendeels een poging deze essenties te deconstrueren. In plaats van essentialisme pleit Inden voor een ‘theory of human agency’, die meer oog heeft voor interne dynamiek.⁸³

Hoezeer de vroege oriëntalisten uit de achttiende en negentiende eeuw dus wel of niet betoverd zijn geweest door India, het moge nu duidelijk zijn dat deze betovering zeker niet probleemloos en onschuldig is. De oriëntalisten uit de achttiende en negentiende eeuw waren vanuit het Westen bezig zich een bepaalde cultuur toe te eigenen, een proces dat ook wel ‘cultureel imperialisme’ wordt genoemd.⁸⁴ De redenen voor het toe-eigenen van deze cultuur konden zeer verschillend zijn, en met name in twee landen zou zich een Indologie ontwikkelen met op het eerste oog uiteenlopende karakters: Engeland en Duitsland.⁸⁵ Het begrijpen van deze verschillende ‘takken’ van de Indologie is belangrijk om P.A.S. van Limburg Brouwer te kunnen plaatsen in het debat, en om iets over zijn mogelijke beweegredenen te kunnen zeggen.

⁸² Een belangrijk criticus in dezen was John Mackenzie, een bredere context schetste waarin men de producten van Europa’s oriëntalistische kunst moest situeren. Zie: J. Mackenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (New York 1995).

⁸³ Inden, *Imagining India*, 2.

⁸⁴ Rietbergen, *Europa’s India*, 9.

⁸⁵ Ook in landen als Frankrijk en Italië stonden Indologen op, maar die laat ik in deze scriptie buiten beschouwing.

3.2 De opkomt van de Indologie in Engeland

Aan het einde van de achttiende eeuw veranderden de kaarten van het koloniale machtsspel in Zuid-Azië. De Britse East India Company wist haar macht uit te breiden, en werd vanaf die tijd virtueel de onbetwiste Europese koloniale machthebber op het subcontinent. Dat had grote gevolgen voor het oriëntalistische onderzoek, dat een integraal onderdeel vormde van de East Asia Company.⁸⁶ Zoals Robert P. Goldman cynisch heeft gesteld, moest men tenslotte toch iets afweten van de Indiërs alvorens dezen onderworpen konden worden.⁸⁷

De oprichting van het eerste Indologische instituut liet in ieder geval niet lang op zich wachten: de ‘Asiatic Society of Bengal’ werd in 1784 gesticht door Sir William Jones (1746-1749), en daarmee wordt over het algemeen het beginpunt van de geschiedenis van de academische Indologie gemarkeerd.⁸⁸ William Jones was de eerste Engelsman die het Sanskrit beheerste.⁸⁹ Hij benadrukte zijn hele leven lang hoe belangrijk het was de Oosterse talen en teksten van India te bestuderen, en belichaamde de nieuwsgierigheid en drang naar kennis van het vroege Britse oriëntalisme.

Een andere belangrijke Britse oriëntalist was Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), die vaak wordt gezien als Jones’ opvolger. Colebrooke schreef uitvoerig over het Sanskrit en over de godenwereld van het hindoeïsme, en zijn uiteenzettingen over de Indiase filosofie werden gedurende het grotere deel van de negentiende eeuw als standaardwerk gezien.⁹⁰

Maar het werk dat het Britse oriëntalisme een nieuwe wending gaf was *The History of British India* (1817) van James Mill (1773-1836). Mill zette zich fel af tegen zijn oriëntalistische voorgangers Jones en Colebrooke, en was minder gecharmeerd van de Indiase geschiedenis en het Sanskrit. Hij bezag deze geschiedenis eerder vanuit een evolutionistisch en utilitaristisch oogpunt, en vroeg zich af wat deze Indologen voor heil in India zagen, ‘dat land dat nog steeds gebukt ging onder zwaar primitieve omstandigheden.’⁹¹

Het was Mill’s *History* dat uiteindelijk de toon zou zetten voor de Britse oriëntalistiek. Gedurende de negentiende eeuw bleef de *History* het standaardwerk over de Indiase geschiedenis.⁹² Het boek had het voordeel dat het allesomvattend pretendeerde te zijn – een

⁸⁶ Dodson, *Orientalism, Empire*, 18.

⁸⁷ R.P. Goldman, ‘Indologies: German and Other’, in: D.T. McGetchin, P.K.J. Park & D. SarDesai eds., *Sanskrit and “Orientalism”: Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958* (New Delhi 2004) 27-40: 30.

⁸⁸ Halbfass, *India and Europe*, 3.

⁸⁹ Inden, *Imagining India*, 44.

⁹⁰ Halbfass, *India and Europe*, 84.

⁹¹ Goldman, ‘Indologies’, 35.

⁹² Inden, *Imagining India*, 45.

dergelijk uitvoerig geschiedwerk hadden Jones en Colebrooke niet geschreven. Het werk van Mill paste wellicht ook beter binnen het koloniale *framework* van de Engelsen: het Britse oriëntalistische onderzoek diende tenslotte uiteindelijk toch het grotere doel om de koloniale grip op India te versterken. Een studie naar de *Dharmashastra* leverde bijvoorbeeld een overzicht aan traditionele Hindoeïstische wetten op, dat handig kon dienen als basis voor de civiele wet en het lokale strafrecht.⁹³

Zo was de Britse Indologie in de negentiende eeuw gestoeld op koloniale overheersing en diende de kennis over India vaak een praktisch, administratief nut. Dat wil overigens niet zeggen dat oriëntalisten zoals Jones en Colebrooke geen passie voor het land koesterden – integendeel – maar de politieke dimensie was onweerlegbaar aanwezig.

Tegelijkertijd ontstond aan het begin van de negentiende eeuw in Duitsland óók een grote interesse voor India. Sterker nog: daar ontstond een dermate grote interesse die kwantitatief gezien al het andere Indologische onderzoek in de rest van Europa overtrof.⁹⁴ Opmerkelijk, want Duitsland was niet als koloniale macht in India aanwezig, en dus ontbrak die politieke dimensie waar Said zo op heeft gewezen in haar geval geheel. Hoe was dit mogelijk?

3.3 De opkomst van de Indologie in Duitsland

Op het Europese continent was het begin van de negentiende eeuw een heftige tijd geweest: Europese monarchieën stonden onder druk van de Franse Revolutie, en de Napoleontische veroveringen boezemden velen angst in. In dat onzekere en radicale klimaat hadden veel Duitse denkers een ideologische afkeer ontwikkeld tegen het berekenende empirisme van de Verlichting zoals dat in Engeland hoogtij vierde.⁹⁵ Die ideologische afkeer mondde uit in de Romantiek, een filosofische en culturele beweging waarin introspectie, emotie, spontaniteit en verbeelding centraal stonden. Kernwoorden werden verlangen en fantasie, die zich vaak uitten in een wens om uit de band te springen, om verre reizen te maken, om het bekende te overschrijden en grenzen te verleggen.⁹⁶

De opkomst van de Duitse Indologie en het brede enthousiasme voor India waren onlosmakelijk met die Romantiek verbonden.⁹⁷ Want voor veel Duitse denkers ontbrak er ‘iets’

⁹³ Goldman, ‘Indologies’, 30.

⁹⁴ S. Pollock, ‘Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj’, in: C.A. Breckenridge & P. van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia 1993).

⁹⁵ Goldman, ‘Indologies’, 33.

⁹⁶ Dat wil overigens niet zeggen dat deze gevoelens slechts in Duitsland aanwezig waren: ook bij Engelse dichters als Lord Byron (1788-1824) zien we veel Romantische elementen.

⁹⁷ Inden, *Imagining India*, 67.

in Duitsland, een ‘eenheidsgevoel’.⁹⁸ Vanuit de filosofie van de Romantiek gezien was een spirituele terugkeer naar een superieur verleden nodig, waarmee Duitsland eindelijk haar ‘rechtvaardige’ prominente plaats in de Europese beschavingsgeschiedenis kon innemen.⁹⁹

De Duitse voorstelling van India was dan ook van meet af aan romantisch, doordrenkt met mythische symboliek van een zoektocht naar het ‘originele’, naar een verloren paradijs waar de oorsprong van alle religies en filosofie te vinden was.¹⁰⁰ In zekere zin was het idealiseren van het India een middel om Westerse waarden en instituten te kunnen bekritisieren.¹⁰¹ Eenheid en harmonie zouden bereikt kunnen worden door het Oosten, het ‘Andere’, te omarmen.

Een absolute pionier op het gebied van de Romantiek en een bepalend figuur voor de vroege beeldvorming van India was Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder zag de Oriënt als een ‘puur, maagdelijk gebied,’ een ‘*infant state*’ waarin het Europa herkend kon worden zoals dat nog vóór de Grieken en Romeinen was geweest.¹⁰² Herder was geen Sanskritist, maar liet zich als literator en filosoof inspireren door India, en publiceerde een boekenserie *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), waarin hij een zeer geïdealiseerd beeld van India schetste. Hij was dan ook fel tegenstander van christelijk missionarissenwerk in India. In 1802 – vlak voor zijn dood – verscheen *Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsere europäischen Christen*, waarin hij betoogde dat het arrogant was om te denken dat de Indiërs met het christendom ‘het ware pad’ zouden vinden.¹⁰³

Herder plaveide de weg voor verdere Duitse academische lof op India, en het zou niet lang meer duren voor de eerste Duitse Sanskritist zich zou melden: Friedrich von Schlegel (1772-1829). Hij leerde het Sanskrit in 1802 in Parijs van de Engelse officier Alexander Hamilton, die daar op dat moment als krijgsgevangene verbleef.¹⁰⁴ Von Schlegel raakte helemaal in de ban van het Oude India. In zijn ogen was het Westen haar harmonie en gevoel voor religie kwijtgeraakt, en moest men zich richten op de Oriënt, en dan met name de Indiase filosofie. In 1808 publiceerde hij het boek *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, waarin hij Indiase religies en filosofie behandelde (gebaseerd op oorspronkelijk bronnenmateriaal), en passages uit de *Mahabharata*, de *Ramayana* en de *Manusmṛiti* vertaalde. Toch zou Von Schlegels academische

⁹⁸ Halbfass, *India and Europe*, 73.

⁹⁹ Ibidem, 73.

¹⁰⁰ Ibidem, 72.

¹⁰¹ Herder was overigens niet de eerste Europeaan die India gebruikte om het Westen te bekritisieren. In Frankrijk hadden bekende filosofen en schrijvers als François Bernier (1620-1688) en Montesquieu (1689-1755) dit ook gedaan. En sterker nog, we zullen dadelijk zien dat P.A.S. van Limburg Brouwer dit ook deed. Zie ook: Inden, *Imagining India*, 67.

¹⁰² Halbfass, *India and Europe*, 70.

¹⁰³ Ibidem, 72.

¹⁰⁴ L. Alsdorf, ‘Indian Studies in Germany’, in: R.N. Dandekar, ed., *Indian Studies Abroad* (New York 1964) 18-35: 20.

invloed beperkt blijven. Dit had met name te maken met zijn bekering tot het katholicisme. Na die bekering werd hij in academische kring toch nooit meer echt serieus genomen.¹⁰⁵ Grotere roem was weggelegd voor zijn broer, August Wilhelm von Schlegel, die in navolging van zijn broer ook Sanskritist werd, en in 1808 de eerste leerstoel Indologie in Duitsland bekleedde, aan de net opgerichte Universiteit van Bonn.¹⁰⁶

Eveneens noemenswaardig is de welbekende filosoof Arthur Schopenhauer (1788-1860). Schopenhauer was net als Herder geen Sanskritist, maar zijn hang naar het ‘exotische’ India is zeer tekenend voor de Duitse Romantiek. De filosoof raakte namelijk zo in de ban van de Upanishaden dat hij hier elke avond voor het slapen een stuk uit las. Hij kocht zelfs een Tibetaans Boeddhabeeldje dat hij bedekte met een kleedje van goud en vervolgens op zijn schrijftafel zette in zijn werkkamer.¹⁰⁷ Dát was wat de verbeelding van India in die tijd met grote filosofen als Schopenhauer kon doen.

Maar tussen de dromers bevinden zich ook altijd sceptici. Zoals Engeland James Mill had om het enthousiasme te bekoelen, had Duitsland G.W.F. Hegel (1770-1831). Hegel sloeg in de jaren 1820 net als Mill een zeer duidelijke eurocentrische toon aan. In zijn invloedrijke colleges over de *Geschichte der Philosophie* en de *Philosophie der Geschichte* betoogde Hegel dat de Indiase filosofie was blijven steken in mythologie, en dat de Indiase cultuur zich eigenlijk maar weinig ontwikkeld had – in tegenstelling tot de Europese cultuur. ‘Echte’ filosofie was volgens Hegel nog altijd in de overgeleverde boeken uit het Oude Griekenland te vinden, niet in de teksten van het Oude India.¹⁰⁸ En niet alleen was de Indiase filosofie blijven steken in mythologie, maar ook hadden de Indiërs geen geschiedschrijving en dus geen ‘historie’, noch een staatsstructuur die gebaseerd was op Hegels grondprincipe: de erkenning van subject als persoon, vrijheid.¹⁰⁹

Kortom, volgens Hegel was er in India in de loop der tijd weinig ‘progressie’ geboekt, en dáár draaide het om. Met dat uitgangspunt leek Hegel zich dus te voegen naar de ideeën van veel Verlichtingsdenkers uit Engeland. Daarom is het standpunt van Hegel een interessante, want zijn sceptische houding ten opzichte van India toont duidelijk aan dat de Romantiek zeker geen eenzijdige stroming is geweest. Net zoals de Engelse Verlichting Romantische denkers kende, waren in de Duitse Romantiek denkers aanwezig die zich lieten leiden door idealen van de Verlichting. Dat maakt de dichotomie tussen de Engelse en Duitse Indologie lichtelijk misleidend, en deze twee takken moeten dan ook meer als dynamisch worden beschouwd.

¹⁰⁵ S.L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire* (Cambridge 2009) 66.

¹⁰⁶ Alsdorf, ‘Indian Studies in Germany’, 20.

¹⁰⁷ Ibidem, 22.

¹⁰⁸ Halbfass, *India and Europe*, 98.

¹⁰⁹ Rietbergen, *Europa's India*, 257.

Een goed voorbeeld in het kader van deze dynamiek is ook Max Müller (1823-1900), een van de belangrijkste Duitse negentiende-eeuwse Indologen. Müller streed ervoor de filologie eenzelfde waarde toe te hechten als de natuurwetenschappen. Taal – stelde hij – was immers het fundament van de natuurwetenschappen, en diende daarom zelf ook wetenschappelijk te worden benaderd.¹¹⁰ Tegen die tijd, zo rond 1850, waren de Veda's in volledige tekstvorm doorgedrongen tot Europa, en bestudeerden Indologen voornamelijk deze oude geschriften.¹¹¹

Maar in hoeverre kunnen we Müller zien als Duitse Romanticus? Müller was op 23-jarige leeftijd verhuisd naar Londen, om daar verder te studeren. Hij vertaalde delen van de *Rig Veda* in opdracht van de Britse *East India Company*, en werd in 1854 aangesteld als professor 'moderne Europese talen' aan de Universiteit van Oxford. In 1872 keerde Müller weer even kort terug naar Duitsland om daar te doceren, maar al snel ging hij weer terug naar Engeland. Müller is daarmee een goed voorbeeld dat aangeeft dat deze twee Indologische takken allesbehalve hermetisch zijn geweest.

Wat ik in deze paragraaf duidelijk heb willen maken, is dat de opkomst van de Indologie in Duitsland min of meer samenviel met de opkomst van de Romantiek. Deze geleerden waren veelal op zoek naar een oriëntalistische beeldvorming die kon bijdragen aan de eigen identiteit van de Duitse natie. Daarin verschilt de Duitse tak van de Engelse Indologie, die toch ook een duidelijk praktisch en koloniaal nut diende. Tegelijkertijd moet deze dichotomie gerelativeerd worden. De takken van de Engelse en Duitse Indologie zijn zeker niet hermetisch geweest. Figuren als Max Müller zijn daar het bewijs van.

Nu de Engelse en Duitse Indologie kort in kaart zijn gebracht, is het tijd de aandacht te richten op de opkomst van de Indologie in Nederland. Hoe zag deze eruit, en welke plek nam Limburg Brouwer daarbij in?

3.4 De opkomst van de Indologie in Nederland

Anders dan de Duitsland hadden de Nederlanders aan het einde van de achttiende eeuw al wél een koloniale voorgeschiedenis met India. De Verenigde Oost-Indische Compagnie was van 1604 tot 1795 actief geweest in India, en aan de kusten van Surat tot Calcutta zijn er tot op de dag van vandaag Nederlandse overblijfselen uit de zeventiende en achttiende eeuw te vinden.¹¹² Het Indiase subcontinent was een belangrijke handelspartner van de VOC als schakel in het

¹¹⁰ Inden, *Imagining India*, 13.

¹¹¹ Marchand, *German Orientalism*, 133.

¹¹² Bauke van der Pol schreef daar recentelijk een fraai boek over dit Nederlandse erfgoed: B. Van der Pol, *De VOC in India: Een reis langs Neerlands erfgoed in Gujarat, Malabar, Coromandel en Bengalen* (Zutphen 2011).

intra-Aziatische handelsverkeer, waarbij Indiase katoen als ruilmiddel gebruikt werd voor specerijen in de Indische archipel. Meerdere VOC-dienaren en andere Nederlandse reizigers schreven in de zeventiende en achttiende eeuw reisverslagen over hun ervaringen in India, over de natuur, de gevaren en de pracht en praal van de paleizen.¹¹³

Verscheidene Nederlanders deden in de zeventiende en achttiende eeuw kennis op van moderne Indiase talen als het Hindustani, Tamil en Telugu, maar voor zover we weten is er geen Sanskritist van Nederlandse bodem uit deze vroege periode bekend. De enige uitzondering is wellicht Herbert de Jager, een getalenteerde taalkundige uit Leiden, die van 1670 tot 1680 in Coromandel verbleef en daar Tamil, Telugu, en vermoedelijk ook het Sanskrit leerde.¹¹⁴ Helaas zijn zijn aantekeningen verloren gegaan.

Pas in de negentiende eeuw ontstond er in Nederland wetenschappelijke belangstelling voor India. H.A. Hamaker (1789-1835) was van 1817 tot 1835 in Leiden hoogleraar ‘Oosterse talen’ en beheerste het Sanskrit. Zijn kennis van het Oosten gaf de Nederlandse studie naar de vergelijkende taalwetenschap een flinke stimulans, en zijn opstellen over de *Shakuntala* van de klassieke Indiase dichter Kalidasa deden de Nederlandse interesse naar het Sanskrit toenemen.¹¹⁵ Desondanks was er geen specifieke leerstoel Sanskrit in Leiden, en bleef dat toch aan het begin van de negentiende eeuw een vak dat men beter in Duitsland kon gaan volgen.¹¹⁶ Waarom kwam de Indologie in Nederland niet snel op gang?

Dat is een interessante vraag, want de Nederlandse leergierigheid lijkt niet alleen op het gebied van India relatief ondermaats te zijn geweest: de academische belangstelling in de eigen kolonie, Nederlands-Indië, was immers ook lange tijd ver te zoeken. Pas na de ondergang van de VOC in 1799 en het tijdvak van het Engelse bestuur op Nederlands-Indië (1811-1816) verschenen de eerste grote wetenschappelijke studies naar de Indonesische archipel. Van Engelse hand, welteverstaan, zoals het monumentale *The History of Java* (1817) van R.A. Raffles.¹¹⁷ Het was na verschijnen van dat boek dat de Universiteit Leiden besloot de Sanskritist H.A. Hamaker aan te stellen, die overigens tegelijk alle ‘Oosterse Talen’ aan de universiteit voor zijn rekening nam. Maar op het gebied van Indische taalkunde, het Indische rechtstelsel of de Indische

¹¹³ Een van mijn persoonlijke favorieten in dezen zijn de aantekeningen van Jacob Haafner (1755-1809). Recentelijk verscheen een bewerking van zijn werk door Thomas Rosenboom: J. Haafner, *Exotische liefde* (Amsterdam 2011). In dit indrukwekkende reisverslag toont Haafner zich een felle anti-kolonialist, die gedurende zijn leven een oprechte liefde voor India en haar bewoners lijkt te hebben opgebouwd.

¹¹⁴ J.W. de Jong, ‘Sanskrit Studies in the Netherlands’, in: R.N. Dandekar, ed., *Indian Studies Abroad* (New York 1964) 60-64: 61.

¹¹⁵ De Jong, ‘Sanskrit Studies in the Netherlands’, 61.

¹¹⁶ J.C. Heesterman, ‘The Precarious Rise and Survival of Sanskrit and Indian Studies’, in: W. Otterspeer, ed., *Leiden Oriental Connections, 1850-1940* (Leiden 1989) 115-125: 117.

¹¹⁷ Fasseur, *De Indologen*, 21.

geschiedenis, was er tot omstreeks 1825 op geen enkele Nederlandse universiteit iets te leren. Hoe anders was de drang naar oriëntalistische kennis in Engeland, waar de Britse officieren die werden opgeleid voor een baan in Brits-Indië al decennia lang uitmuntend werden getraind in de inheemse talen van hun koloniale gebieden?¹¹⁸

In 1825 besloten Willem I en gouverneur-generaal Van der Capellen dat er in Nederland naar Engels model alsnog een ‘Indologische school’ moest komen – waarmee deze term overigens incorrect naar Nederlands-Indië verwees en niet naar India. Die beslissing diende een praktisch doel: na de invoering van het Cultuurstelsel in 1830 moesten de Nederlandse ambtenaren intensievere contacten onderhouden met de inheemse hoofden, en men redde het simpelweg niet meer met brabbel-Maleis. De Indologische school moest gevestigd worden in Leiden, want ‘daar doceerden beroemdheden als Hamaker.’¹¹⁹ Maar het project kwam wegens allerlei redenen niet goed van de grond. In Delft kwam er wél een soort Indische opleiding, de Koninklijke Akademie, maar de kwaliteit daarvan was zeer laag, en in 1864 werd de school alweer opgeheven.¹²⁰

De Indologenschool kwam in Leiden dus in de negentiende eeuw niet echt van de grond, maar zo richting de helft van de negentiende eeuw begonnen er wél hier en daar academici op te staan die zich meer en meer bezig hielden met de Oriënt. Taco Roorda (1801-1874) werd de werkelijke grondlegger van de Javanistiek in Nederland, en publiceerde in 1855 een tweedelige *Javaansche Grammatica*.¹²¹

Na het overlijden van Hamaker was prof. A. Rutgers de enige die in Leiden het Sanskrit beheerste, maar hij was in de praktijk toch meer bezig met het bestuderen van het Hebreeuws. Een van zijn studenten zou echter uitgroeien tot Nederlands grootste Indoloog van de negentiende eeuw: Hendrik Kern (1833-1917).

Kern kwam in 1851 naar Leiden en stortte zich volledig op het bestuderen van Germaanse, Slavische, en Indo-Arische talen. Hij raakte echter al snel in de ban van het Sanskrit.¹²² In 1855 promoveerde Kern in Leiden met een onderzoek naar Griekse bronnen over Perzische koningen, waarna hij in Berlijn zijn studie Sanskrit voortzette bij de Duitse Indoloog A. Weber.¹²³

¹¹⁸ Fasseur, *De Indologen*, 47.

¹¹⁹ Ibidem, 49.

¹²⁰ Ibidem, 164.

¹²¹ Ibidem, 86.

¹²² De Jong, ‘Sanskrit Studies in the Netherlands’, 61.

¹²³ H. Hart, ‘Imagine Leiden Without Kern’, in: W. Otterspeer, ed., *Leiden Oriental Connections, 1850-1940* (Leiden 1989) 126-140: 129.

In 1858 keerde Kern terug naar Nederland, en kreeg hij een leerstoel Grieks toegewezen aan de Universiteit van Utrecht. Kern wilde echter een leerstoel Sanskrit, hetgeen niet lukte. Teleurgesteld vertrok hij naar Londen, van waaruit hij in 1863 kans kreeg hoogleraar Sanskrit te worden in Benares (hedendaags: Varanasi).¹²⁴ In september 1865 werd hem tenslotte alsnog de leerstoel Sanskrit in Leiden aangeboden, een historisch moment en volgens J.W.de Jong zelfs de ‘echte vestiging’ van de Indologie in Nederland.¹²⁵ Die benoeming was overigens geen toevallige aangelegenheid: achter deze aanstelling zat de steun van een politicus die vanuit de Tweede Kamer de Indologie een warm hart toedroeg: Limburg Brouwer.¹²⁶

Op het gebied van India was Hendrik Kern in de negentiende eeuw eigenlijk de enige echte grote Nederlandse Indoloog. Maar samen met Kern was er nog een Nederlander, die aan het einde van de 1850s steeds meer pennenvruchten over India de Lage Landen instuurde. Deze vaak over het hoofd geziene figuur staat daarmee samen met Kern aan de wieg van de Nederlandse Indologie: P.A.S. van Limburg Brouwer.

3.5 De Indoloog Van Limburg Brouwer

Van Limburg Brouwers ‘ontdekking’ van India

In 1860 overdonderde Van Limburg Brouwer de redactie van *De Gids* met het uitvoerige artikel ‘Nītisāstra’. In dit artikel stelde hij enthousiast vast dat er een nieuwe fase was aangebroken in de geschiedenis: ‘Nogmaals eene nieuwe periode in de geschiedenis der mensheid is ons geopend, sinds ook thans weder de blik in ons heden en voorleden den gezigteinder ziet verruimd, sinds ook nu weder de nadenkende beter leert verstaan, wat hij is en wat de zijnen zijn geweest.’¹²⁷ Wat was er namelijk gebeurd: de geschriften van het Oude India waren doorgedrongen tot het Westen.

Van Limburg Brouwer schuwde niet in dit artikel grootse woorden te gebruiken. Hij noemde het Oude India de ‘bakermat als ’t ware van ons geslacht’.¹²⁸ De ontwikkeling van het Sanskrit in India zou bovendien ten grondslag liggen aan de ontwikkeling van het Grieks, Latijn en zelfs de Noordwest-Europese talen: ‘Die taal, het oude Sanskrit, verklaarde ons de wording

¹²⁴ De Jong, ‘Sanskrit Studies in the Netherlands’, 62.

¹²⁵ Ibidem, 62.

¹²⁶ In hoofdstuk 4 komt aan bod hoe Limburg Brouwer als politicus vanuit de Tweede Kamer zijn best deed zich hard te maken voor deze leerstoel Sanskrit in Leiden.

¹²⁷ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Nītisāstra’, *De Gids* I + II (1860) 22 – 46 & 222-241: 23.

¹²⁸ Van Limburg Brouwer, ‘Nītisāstra’, 23.

en de ontwikkeling zoowel van het Grieksch en Latijn als van de ruwere spraak onzer noordwestelijke stammen.¹²⁹ Van Limburg Brouwer gaf aan zich goed in de materie te hebben verdiept van Indologen als de al eerder genoemde Johann Gottfried Herder en Sir William Jones.

Dit artikel luidde het startschot voor een fascinatie die Van Limburg Brouwer tot aan zijn premature dood in 1873 zou bezighouden. Want er was ‘één gebied ’t welk hem als met tovermacht boeide’, en dat was het gebied van de Indiase beschavingsgeschiedenis.¹³⁰ Een fascinatie die overigens vrij ‘Duits’ van kleur was, en veel eerder gezien moet worden in het licht van de Romantiek dan van de Verlichting. Het rationalisme van de Verlichting, ‘die nieuwere wetenschap’, achtte Van Limburg Brouwer namelijk als ‘geene aanwinst, maar veeleer een nadeel voor onze wereldbeschouwing.’¹³¹ Genadeloos vroeg hij zich af: ‘Zou men meenen, dat het dichterlijke, het verhevene, het goddelijke uit de geschiedenis werd verbannen, naarmate zij redelijker wordt en beter van de droomen der fantazie zich leert bevrijden?’¹³²

Aan de andere kant betekent dat ook weer niet dat we Van Limburg Brouwer moeten beschouwen als een dromerige oriëntalist. Soms gebeurde het wel eens dat hij voor boeddhist werd uitgemaakt (‘er waren goed geloovige zieltjes die waarlijk meenden dat hij ’t was’), en schijnbaar had hij er zo nu en dan een handje van deze mensen ‘zoo wat half in die meening te laten.’¹³³ Maar nooit zou hij een voet zetten richting zijn geliefde India, en al evenmin zich bekeren tot diens religies. Toch zijn hang naar het Oosten ons voor de volgende essentiële vraag: wat vond Van Limburg Brouwer in het Oude India, dat hij tot dan toe nergens anders had gevonden?

Van Limburg Brouwers spinozisme en India

Met het spinozisme had Van Limburg Brouwer een stroming gevonden die hij zag als ‘de redelijke godsdienst’, een godsdienst die universeel was, en een ‘toegangsweg tot een paradijs ook op aarde’. Hij meende dat ‘het spinozisme een goddelijk beginsel in zich draagt, dat wil zeggen, dat het een mogelijkheid biedt het oorspronkelijke van alle religies en wijsgerige stelsels te ervaren en te begrijpen met “ene bijkans wetenschappelijk zekerheid”’.¹³⁴

¹²⁹ Van Limburg Brouwer, ‘Nītisâstra’, 23.

¹³⁰ Kern, ‘Ter nagedachtenis’, 60.

¹³¹ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Bhagavad-Gîta, *De Gids* I & II (1861) 1-37 & 323-351: 349.

¹³² *Ibidem*, 349.

¹³³ Vosmaer, ‘Levensschets’, 32.

¹³⁴ Thissen, ‘De spinozisten’, 131.

De brug tussen Spinoza en de Indiase filosofie was snel gelegd. De Upanishaden prediken immers *atman*, het vereenzelvigen van de eigen geest met het universum. Zo deelden het spinozisme en de filosofie uit het Oude India dat het goddelijke ‘overal’ in te vinden was. In 1868 merkte hij eens op: ‘Wie de eerste definitiën naslaat, waarmede de Ethica van Spinoza begint, heeft ook de eerste hoofdbepalingen van de Sāṅkhya’s voor zich.’¹³⁵ En was het Oude India niet bij uitstek een samenleving waar religies en verschillende religieuze opvattingen harmonieus naast elkaar hadden geleefd, precies zoals de ideale samenleving volgens Spinoza eruit moest zien? Zoals Laleman het heeft samengevat: ‘Precies deze eigenschap vond hij [Van Limburg Brouwer] in het Indisch cultuurgoed zo verhelderend: dat alle godsdiensten er als één homogeen pakket leken te kunnen bestaan, dat het in wezen monotheïstische bij de brede lagen van de bevolking polytheïstisch werd beleden, terwijl ook het monistisch-idealistische Vedanta en het dualistisch-atheïstisch Sāṅkhya-stelsel binnen de orthodoxie van het hindoeïsme hun plaats konden handhaven.’¹³⁶ Of, zoals Van Eyck het heeft opgevat: ‘In Indië... stond hij [Van Limburg Brouwer] voor grote wijsgerige stelsels, in wier beginsel het wezen van de godsdienst reeds met zo opmerkelijke zuiverheid tot uitdrukking gebracht was, dat hij sommige van hun belangrijkste inzichten met behulp van Spinozistische begrippen verduidelijken kon, en die er bovendien door de heersende godsdienst zelf als binnen zijn orthodoxe geloofsleer vallend erkend waren.’¹³⁷

Het was Van Limburg Brouwers overtuiging dat er naast de joods-christelijke traditie nog vele andere authentieke tradities bestonden, die als gelijkwaardig moesten worden opgevat. Zeer belangrijk in dezen was zijn *Gids*-artikel ‘Bhagavad-Gîta’ uit 1861. In dit artikel keerde hij vurig ten strijde tegen intolerantie, en pleitte hij voor een ‘open blik’ met respect voor andere religies. Zijn pleidooi verdient een lang citaat:

Achten sommigen niettemin die wereldbeschouwing, even als de natuurkennis onzer eeuw, in strijd met hunne eigene godsdienstige meeningen, en verkiezen zij voor zich zelve enger begrippen boven ruimere, en meer beperkte en zinnelijke inzichten boven algemeene en redelijke, wij zijn de laatsten om hun deze te willen opdringen. Wij hebben eerbied als Krishna, voor ieders opregt godsdienstig geloof, ook al schijnt het ons in te nauwe grenzen besloten. Wij gunnen elk zijne stilstaande aarde en zijn onbewegelijk sterrendak. Het eenige wat wij mogten verlangen en ook eischen, ware eene wederkeerige erkenning en eerbiediging dier godsdienstige overtuiging, die ter goeder trouw nu eenmaal grond meent te hebben, om zich niet aan eenig bepaald en uitsluitend kerkgeloof te onderwerpen, maar liever in de verschillende uitingen van het godsdienstig bewustzijn der volken

¹³⁵ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Oosters atheïsme’, *De Gids* IV (1868) 425-451: 429.

¹³⁶ F.J. Laleman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer en de Tanhid-i-llahi. Enkele aantekeningen bij “Akbar”, een bijna vergeten historische roman van een Hollandse indoloog’, *Kruispunt* 24.94 (1985) 57-65: 60.

¹³⁷ Van Eyck, ‘Inleiding’, 25.

ééne en dezelfde, alleen in vorm maar niet in wezen verscheiden werking van één en hetzelfde goddelijke beginsel aanschouwt.¹³⁸

Dat waren geen woorden zonder consequenties. Wie immers stelt dat alle godsdiensten de ‘verschillende uitingen van hetzelfde goddelijke beginsel zijn’, stelt dat het christendom feitelijk geen geestelijke suprematie heeft. Dat was een bijzonder humanistisch, progressief en tolerant geluid in de jaren zestig van de negentiende eeuw. Een geluid bovendien, dat Van Limburg Brouwer in veel van zijn Indologische *Gids*-artikelen liet terugkeren. Enkele jaren later schreef hij in *De Gids*:

Beschouwt de mensch zich als geest of als stof, als eindig of als persoonlijk onsterfelijk, als een volmaakbaar wezen tot eindelijk geluk bestemd, of als in zonde geboren en zonder de genade verdoemelijk voor den Heer? – het zijn alle zeer zeker wigtige vragen, maar zeer onverschillig waar het de beoordeling van iemands karakter geldt. Dan is hij mensch vóór alles, en dan is de vraag niet of hij Jood of Christen, Katholiek of Protestant, Brahmaan of Boeddhist zich noemt, of ook niets van dat alles, en eenvoudig zich zelf wil blijven, maar eenig en alleen, of hij een eerlijk man blijkt te zijn. En zoo bestrijd dan waar het u noodig dunkt het ongelooft onder welken vorm het zich vertoont, en bestrijd het met kracht over overtuiging, maar in elk geval met eerlijke en daardoor ook te beter treffende wapenen, en eerbiedig vóór alles uw tegenstander als mensch, ook al is hij de ergste tegenstander dien gij u denken kunt, ook al is hij een atheïst.¹³⁹

Zie hier de woorden van een negentiende-eeuwse Nederlandse vrijdenker die niets en niemand op basis van religie veroordeelde. Van Limburg Brouwer was met zijn Duits-idealistische spinozisme op het pad van India gekomen, en vond in zijn studie naar India een manier om zijn tolerantie te prediken. Dát had hij dus in het Oude India gevonden.

Een kwalitatief groot Indoloog was hij overigens niet – het Sanskrit probeerde hij te leren, maar echt goed lukte dat niet. De opstellen en vertalingen die hij publiceerde uit grote klassieke epen zoals de *Mahabharata* en de *Ramayana* waren vertaald uit het Duits, niet direct uit het Sanskrit. Kern heeft erop gewezen dat zijn ‘technische kennis van ’t Sanskrit achterstond bij menig vakgeleerde’, hetgeen Van Limburg Brouwer dan weer compenseerde met zijn ‘onbekrompenheid van standpunt, en bovenal door de liefde voor zijn onderwerp.’¹⁴⁰ Aan zijn literatuur zal het niet gelegen hebben: Van Limburg Brouwer had een beruchte bibliotheek met vele zeldzame uitgaven over India. Dat weten we doordat zijn bibliotheek bij laatste wilsbeschikking na zijn dood is afgestaan aan de Koninklijke Bibliotheek in Den Haag. Deze

¹³⁸ Van Limburg Brouwer, ‘Bhagavad-Gita’, 350-351.

¹³⁹ Van Limburg Brouwer, ‘Oosters atheïsme’, 447.

¹⁴⁰ Kern, ‘Ter nagedachtenis’, 59.

schenking omvatte ruim 250 grotendeels goed gebonden boekwerken betreffende allerlei landen en volkenkunde van het Oosten.¹⁴¹ Zoals R. Storm terecht heeft opgemerkt, zijn interessante bezittingen onder anderen de *Rig-Veda-Sambhita, The Sacred Hymns of Brahmins* (1849-1862), de achtdelige *Chinese Classics* (1861-1872), en obscure boeken als J. Talboys Wheeler's *Adventures of a Tourist from Calcutta to Delhi* (1868) en diens *The History of India* (1867-1881, waar Van Limburg Brouwer bij leven alleen de eerste twee delen heeft meegemaakt).¹⁴²

De vraag is echter: als Van Limburg Brouwer niet uitmuntte als Indoloog en Sanskritist in termen van wetenschappelijke bekwaamheid, wat was dan precies zijn beweegreden om al die studies naar de Indiase filosofie te publiceren? Wat probeerde Van Limburg Brouwer te bereiken?

Limburg Brouwers 'missie'

Aan het begin van bijna alle artikelen die Van Limburg Brouwer over India publiceerde is bijna wel een verdediging te vinden van het belang van deze studies. 'Wenschelijk schijnt het alzoo', schrijft hij ter introductie op een artikel over de *Bhagavad-Gita*, 'dat elk die met geschiedkunde en wijsbegeerte zich bezig houdt, ook meer vertrouwd zich tracht te maken met de lettervoortbrengselen van een volk, dat niet alleen de oudste aller heilige overleveringen bezit, maar ook onder de denkende natiën der wereld eene eerste plaats heeft ingenomen.'¹⁴³ Steeds maar weer werd de lezer ervan doordrongen dat het kennen van de Indiase wijsbegeerte van essentieel belang was om meer van de 'eigen' Europese beschavingsgeschiedenis te begrijpen.

Van Limburg Brouwer wilde de ogen van de Nederlandse intellectuele elite openen voor de buitenwereld. Uit de Indiase filosofie bleek voor hem dat de christelijke geestelijke suprematie in twijfel moest worden getrokken. Tevens hintte hij er op dat de Indiase filosofie iets 'zuivers' bevatte, iets dat verdacht veel leek op de 'redelijke religie' van Spinoza.

Praktisch nut kon ook gevonden worden in het bestuderen van India. In 1863 betoogde Van Limburg Brouwer hoe de *Ramayana* van belang kon zijn om de achtergrond van de inheemse bevolking op Nederlands-Indië te begrijpen:

¹⁴¹ Voor de gehele lijst, zie: *Verslag over den staat der Koninklijke Bibliotheek gedurende het jaar 1873* ('s Gravenhage 1874) 99-119.

¹⁴² Storm, 'P.A.S. van Limburg Brouwer', 82.

¹⁴³ Limburg Brouwer, 'Bhagavad-Gîta', 1.

En eindelijk heeft de beschrijving van Râma's daden, gelijk zij door het oud-Indische epos ons is overgeleverd, ook voor ons Nederlanders nog een bijzonder belang, in zoover het den grondslag uitmaakt van een zeer groot aantal volkslegenden, die onder de bewoners van den Indischen Archipel, aan onze heerschappij onderworpen, zoowel als onder de bewoners van Britsch-Indië nog heden ten dage algemeen in omloop zijn.¹⁴⁴

Van Limburg Brouwer probeerde uiteindelijk zelfs om intellectuelen uit het hoogste orgaan van het Nederlands bestel van dit 'praktische nut' van de Indologie te overtuigen. In hoofdstuk 4 zal aan bod komen hoe hij in de Tweede Kamer strijd voerde om de relevantie van de wetten van Manu en gebruiken omtrent landbezit in het Oude India aan te tonen.

We zouden voor nu kunnen stellen dat Van Limburg Brouwers voornaamste reden om het Oude India onder de aandacht te brengen gezocht moet worden in de poging de ogen van een samenleving te openen die in zijn ogen gebukt ging onder het juk van de heersende christelijke kerkstelsels. De Indiase filosofie lag het meest voor de hand om te bestuderen: het lag in de lijn van zijn Duits-idealistische spinozisme, en kon bovendien dienen als boegbeeld van een tolerante samenleving. Dat moet dan ook worden gezien als Limburg Brouwers grote verdienste voor de Indologie: zijn uitgebreide poging de Indiase beschaving en de Sanskrit-literatuur via *De Gids* en *De Nederlandse Spectator* bij de modale in literatuur geïnteresseerde lezer onder aandacht te brengen. Dat bleek overigens een moeizame strijd, want de Nederlandse intellectuele avant-garde wilde – in tegenstelling tot de Engelse en Duitse kringen – de Indiase filosofie maar niet omarmen. Verbitterd constateerde Van Limburg Brouwer in 1867:

In onze verwachting omtrent de wijsheid, die uit het verre Oosten ons zou toevloeijen, teleurgesteld door de latere, wezenlijke ontdekkingen op het gebied der Aziatische godsdienstleer en wijsbegeerte, hebben wij in arren moede den naauw opgegraven schat aldra weder met zekere minachting terzijde geworpen, en na een vlugtigen, zeer oppervlakkigen blik op hetgeen werkelijk geleverd werd, ons gehaast te verklaren, dat die gansche, eenmaal zoo hoog geroemde Indische wijsheid weinig anders dan geleerde onzin en het wanstaltig voortbrengsel eener verwarde en verhitte verbeelding was.¹⁴⁵

De 'missie' van Van Limburg Brouwer was dus geen gemakkelijke. In 1868 schreef hij droevige woorden:

Aan Indië wordt naauwelijks door ons gedacht... Men waant ontwikkeling, vooruitgang in het speculatieve denken te zien... men verbeeldt zich dat de gang van het denken in één deel der aarde ook de intwikkelingsgang voor de geheele wereld is geweest. Maar men gaat dan ook te werk als de

¹⁴⁴ P.A.S. van Limburg Brouwer, 'Het Râmâyana, *De Gids* IV (1863) 369-410: 370-371.

¹⁴⁵ Van Limburg Brouwer, 'Vedanta', 494.

natuurkundige die den sterrenhemel of den plantengroei der aarde wil beschrijven, maar te huis blijft op zijn eigen halfgrond, in plaats van zich met een Humboldt op reis te begeven en de wonderen van den kosmos te zoeken waar zij te vinden zijn.¹⁴⁶

Aan het einde van de jaren zestig van de negentiende eeuw nam Van Limburg Brouwers pessimisme over de Nederlandse interesse in India verder toe. ‘Ik betwijfel of er wel ontwikkeling valt waar te nemen in het speculatieve denken der mensheid’, verzuchtte hij.¹⁴⁷ In *De Nederlandsche Spectator* zag hij zich genoodzaakt zich vele malen te verdedigen voor zijn studies over India, waar hij vaak kritiek op kreeg van andersgezinden die met argwaan zijn pennenvruchten volgden.

In dit hoofdstuk is na een theoretische paragraaf over Edward Said en het post-oriëntalisme debat aan de orde gekomen hoe de Engelse Indologie verschilde van de Duitse Indologie. Waar de Engelse Indologen te maken hadden met een politieke dimensie, hadden de Duitsers een Romantische zoektocht naar hun eigen identiteit. Tegelijkertijd moet die tegenstelling gerelativeerd worden: er was ook veel dynamiek.

Van Limburg Brouwer had zijn eigen zoektocht. Een ‘echte’ academische Indoloog was hij niet. Het Oude India strookte goed met zijn spinozistische wereldbeeld, en bood hem ‘hogere vormen van kennis’. Ook vond hij in het Oude India zijn ‘tolerante samenleving’.

Maar Van Limburg Brouwer jammerde meermaals dat de Nederlandse aandacht voor India gering bleef. Vanaf 1864 kreeg hij echter een nieuwe kans aangereikt om de Indologie aan een breder publiek te brengen: hij werd verkozen als Kamerlid.

¹⁴⁶ Limburg Brouwer, ‘Oosters atheïsme’, 426.

¹⁴⁷ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Over eenige Oostersche begrippen’, *De Nederlandsche Spectator* (1869) 85-87: 87.

H4 Van Limburg Brouwer en de politiek

Al vaak is het Nederland van 1815-1850 gekarakteriseerd als de ‘biedermeier-periode’. Nederland was een braaf land: men streefde naar consensus en orde, en radicalisme was absoluut niet de bedoeling. Remieg Aerts schrijft: ‘Als de periode iets eigens gehad heeft, dan is het dat men toentertijd blijkbaar redenen had de middelmatigheid te waarderen op een manier die later ondenkbaar werd.’¹⁴⁸

Maar als er inderdaad al gesproken kan worden van een ‘biedermeier-periode’, dan was het een periode met een broeierig laatste decennium. Marx’ geest waarde door Europa: revolutionaire onrusten braken uit in Frankrijk, Duitsland, en Oostenrijk-Hongarije. In Nederland bleef oproer uit, op een demonstratie voor het Paleis op de Dam na. Toch vond er een constitutionele revolutie plaats: de liberaal Johan Rudolph Thorbecke (1798-1872) installeerde in 1848 de Grondwet, waarin onder meer de ministeriële verantwoordelijkheid en de rechtstreekse verkiezing van de Tweede Kamer werden vastgelegd; principes waarop ons huidige politieke bestel nog steeds is gebaseerd. En niet alleen voor de politiek waren het roerige tijden: ook voor de jonge P.A.S. van Limburg Brouwer bood het leven veel nieuwe uitdagingen.

4.1 De jonge opiniemaker Van Limburg Brouwer

In 1850 verhuisde Van Limburg Brouwer op 21-jarige leeftijd van Groningen naar Amsterdam, om daar carrière te gaan maken als advocaat. Maar dat werk was niet bevredigend genoeg. Van Limburg Brouwer was een intellectueel: zijn honger naar kennis moest gestild worden.

In 1852 begon hij daarom zijn medewerking aan *De Gids* met ambitieuze historische studies over Savonarola, Frans I en Karel V. Deze uitvoerige artikelen moeten de redactie goed zijn bevallen: in 1854 werd hij namelijk zelf opgenomen in de redactie, als opvolger van het redactielid Heemskerk. Al snel begon Van Limburg Brouwer ook artikelen over politiek te schrijven.

Laten we bijvoorbeeld eens een blik werpen op een van zijn eerste politieke artikelen, geschreven in 1854, ‘Een nieuw adept der anti-revolutionaire school’.¹⁴⁹ In dit artikel bestreed hij de antirevolutionaire staatsleer van zijn tijd en ijverde hij voor de hoogste vrijheid van den staat. Nu was dat op zich niet zo bijzonder: *De Gids* bestreed de antirevolutionaire staatsleer stelselmatig, omdat de redactie vermoedde dat de antirevolutionairen de hand hadden in allerlei

¹⁴⁸ Aerts, *De letterheren*, 40.

¹⁴⁹ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Een nieuw adept der anti-revolutionaire school’, *De Gids* I(1854) 437-464.

politieke intriges.¹⁵⁰ Maar deze kritiek werd normaliter altijd verpakt in historische, brave betogen, die veel weghadden van een formele *debating society*.

Niets van dat alles voor Van Limburg Brouwer. Ten eerste hield hij niet van formele diplomatie, en ook polemieken stond hem tegen. Het ging hem niet om de personen, maar om de denkbeelden. Nuchter ontleedde hij de antirevolutionaire ideeën, die volgens hem weinig consequent waren in hun beginselen. Het antirevolutionaire staatsrecht, gebaseerd op goddelijke soevereiniteit, was volgens Van Limburg Brouwer namelijk niet te rijmen met de verstandelijke en zedelijke natuur van de mens, en bovendien niet met de historisch ‘bewezen’ maakbaarheid van mens en maatschappij. In een even nuchtere als genadeloze argumentatie – en het verdient hier ruim geciteerd te worden – stelde hij:

Dan, ligt niet daarin juist het hoofdgebrek en de grondwaling der geheele anti-revolutionaire school, dat zij òf gebonden en teruggehouden door een kerkelijk dogma, òf in gestadige en zeker dikwerf geregte, maar tevens verkeerd begrepen vreeze voor menschvergoding en godverzaking, steeds terugdeinst voor de volkomene erkenning van 's menschen vrijen wil, terwijl zij niettemin de noodzakelijkheid beseft, bij hare wijsgeerige wereldbeschouwing de diepten te peilen der menschelijke natuur? Zij tracht wijsgeer te zijn, maar durft het niet te blijven; zij spreekt van de zedelijke en verstandelijke natuur der menschen, maar waar het geldt tot den eigenlijken grond van het ethische door te dringen, en daaruit juist de ware betrekking der menschen tot elkander en der menschen tot God te verklaren, daar vlugt zij weg van de aarde en snelt terug naar den hemel, of verschuilt zich, met den naam van rationalisme en ongeloof op de lippen, achter het dogma eener kerk, vijandinne van het ongeloof, maar ook van alle waarachtige wijsbegeerte. Zij vervalt daar door in eene grove dwaling: zij verwacht zedelijke vrijheid met willekeur en veroordeelt gene uit angst voor deze. Zij loochent dat de mensch uit vrijen wil zijnen God en zijne medemenschen kan liefhebben, omdat zij vreest dat zijne willekeur zijne betrekking tot God en tot zijne medemenschen loochenen zal. Zij ontkent dat 's menschen redelijke wil de oorsprong is van den staat, omdat zij vreest dat zijne toevallige willekeur den staat zal trachten te vernietigen. Zij verwacht vrijheid met bandeloosheid en onderwerpt beide aan hetzelfde anathema. Zij begrijpt niet dat de wil tot het goede steeds in het einde magtiger moet zijn dan de willekeur, en dat de ware vrijheid moet zegevieren over de bandeloosheid. Van daar dan ook dat de anti-revolutionairen steeds overal rondzoeken naar een of ander gezag, 't zij van de kerk, 't zij van de Heilige Schrift, 't zij dan eenvoudig van het bestaande zoo als het is, eene ordening Gods die van buiten den mensch is gegeven, niet uit den mensch zelven, niet uit zijn wezen is voortgesproten.¹⁵¹

Zie hier de werkwijze van Van Limburg Brouwer: een humanist die politieke aanvallen louter baseerde op levensbeschouwingen. Tegen zulke aanvallen was niemand bestand. Van Limburg

¹⁵⁰ Aerts, *De letterheren*, 191.

¹⁵¹ Van Limburg Brouwer, ‘Een nieuw adept’, 440-441.

Brouwer zocht in deze jaren naar een wijsbegeerte die bespiegeling en ervaring als het ware verzoende, met andere woorden: betekenisvolle wetenschap. We hebben al eerder gezien hoe hij het spinozisme en Duitse idealisme in deze vroege jaren combineerde tot een buitengewoon sterk mengsel om zijn levensbeschouwing mee te onderbouwen. Dat mengsel was precies het fundament van zijn politieke kritieken.

Het past niet in deze scriptie om al Van Limburg Brouwers politieke artikelen uitvoerig te bespreken. Waar het om gaat is dat hij de politiek telkens vanuit zijn levensbeschouwing waarnam. Dat was de levensbeschouwing zoals ik die in hoofdstuk 2 al onder woorden bracht: zijn Duits-idealistische spinozistische werelbeeld, dat zich vanaf 1860 ging mengen met zijn fascinatie voor het Oude India.

Vanaf 1864 kreeg Van Limburg Brouwer de kans dat wereldbeeld op een groter politiek toneel uit de doeken te doen. Vanaf dat jaar werd hij Kamerlid als liberale afgevaardigde van het district Almelo. Van 16 februari 1864 tot 3 januari 1868 zou hij Tweede Kamerlid blijven, totdat een incident met een menukaart hem zijn zetel zou kosten. Maar gedurende die vier jaren zou hij berucht worden als vreemde eend in de bijt, die niet schroomde het Oude India aan te halen bij actuele discussies.

4.2 Van Limburg Brouwer in de Tweede Kamer

Op 9 maart 1864 nam Van Limburg Brouwer voor het eerst het woord in de Tweede Kamer, toen er een discussie gaande was over het beheer van de geldmiddelen in Nederlands-Indië.¹⁵² Hij opende bescheiden maar trefzeker: ‘Bescheidenheid zou mij wellicht weerhouden, reeds nu in deze vergadering het woord te voeren, in welke ik eerst onlangs de eer had zitting te nemen; de belangrijkheid echter van het onderwerp noopt mij voor een oogenblik het woord te vragen.’¹⁵³ Ter discussie stond wie nu precies deze geldmiddelen beheerde, de Koning of de Regering, en als liberaal wees Van Limburg Brouwer erop dat die macht al sinds 1848 bij de Regering lag.

Interessanter werd het op 9 mei 1864. Toen stond het mogelijk oprichten van een ‘Onderwijs van Rijkswege in Indische taal-, land- en volkenkunde’ centraal, een onderwerp dat uiteraard Van Limburg Brouwers had. In Delft was namelijk op dat moment wel een soort ‘ambtenarenfabriek’ – om met de woorden van C. Fasseur te spreken – maar het ontbeerde Nederland nog aan een goede klassieke wetenschappelijke opleiding voor studenten die een

¹⁵² Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 maart 1864.

¹⁵³ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 maart 1864.

koloniale carrière in de Oost ambieerden.¹⁵⁴ En die dag volgden er de ietwat gebruikelijke schermutselingen. Tot de vergadering werd geschorst, en de pauze inzette. Na de pauze nam Van Limburg Brouwer het woord, en dat zou menig Kamerlid waarschijnlijk nog lang bijblijven.

Delft, zo stelde hij, had zich gekenmerkt door ‘africhtingsonderwijs’, en daardoor was de instelling geïsoleerd gebleven.¹⁵⁵ Wat Van Limburg Brouwer wilde was een brede opleiding die goed zou gedijen tussen andere wetenschappelijke opleidingen. Bij voorkeur moest deze opleiding in Leiden gevestigd worden, een ‘echte’ academische stad. *So far so good*, moet men gedacht hebben in de Tweede Kamer. Maar toen stelde hij nog een tweede vereiste aan deze nieuwe opleiding:

Het is niet genoeg dat de instelling in eene akademiestad gevestigd worde, maar daar, aan de hoogeschool, moet ook geleerd worden wat de voorname grondslag van het Indisch onderwijs is, en zonder hetwelk het eigenlijk nimmer de wetenschappelijke hoogte zal bereiken die de Regering beoogt. Er moet namelijk onderwijs gegeven worden in de taal-, land- en volkenkunde van het aloude Hindoestan, in het Sanskrit en de daarmede verwante talen, de oude Indische mythologie, de zeden, de gewoonten en de instellingen van de oorspronkelijke beschavers van Java, van de Indische afstammelingen van het Arische geslacht, in de wetenschap alzoo, bekend onder den naam van Indologie.¹⁵⁶

Dit was de eerste keer dat de koloniale Indische ambtenarenopleiding in verband werd gebracht met de Indologie.¹⁵⁷ Slechts weinigen waren zich bewust van de oorspronkelijke betekenis van de term ‘Indoloog’: iemand die de Indiase beschaving bestudeerde. In plaats daarvan waren ‘Indologen’ in Nederland altijd met koloniale ambtenaren in Nederlands-Indië geassocieerd. Maar daar moest nu verandering in komen. Die studie naar India – zo stelde Van Limburg Brouwer – was behoorlijk nodig. Niet alleen voor de Indologen, maar voor iedereen die zelfs maar iets van de Westerse cultuur wilde begrijpen:

Ik zal thans niet aandringen op de noodzakelijkheid van dat onderwijs, ook voor de geheele beschavingsgeschiedenis van het Westen. Ik zou buiten de orde gaan, indien ik thans wilde aantonen, dat de studie van de Grieksche, Latijnsche en moderne talen, van de vergelijkende mythologie, van de geschiedenis der wijsbegeerte en wat daarmede in verband staat, in den tegenwoordigen tijd niet grondig beoefend kunnen worden zonder althans eenige voorafgaande kennis van Indologie.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Fasseur, *De Indologen*, 199.

¹⁵⁵ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 mei 1864.

¹⁵⁶ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 mei 1864.

¹⁵⁷ Fasseur, *De Indologen*, 200.

¹⁵⁸ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 mei 1864.

Van Limburg Brouwer werd daarna concreter. De ambtenaren moesten behalve het Maleis en het Javaans ook het Sanskrit beheersen, want dan zouden er bij de ambtenaren in Indië ‘veel minder dwalingen’ in die talen zijn. Alleen door kennis van het Sanskrit zouden de ‘Indologen’ grondige kennis van Nederlands-Indië krijgen. Een leerstoel Sanskrit in Leiden was dus noodzakelijk. Ook pleitte hij voor een grondige kennis van het hindoeïsme (tot dan werd voornamelijk de islam bestudeerd). Het hindoeïsme zou namelijk de ‘grondslag van de Javaansche beschaving’ zijn.

Van Limburg Brouwers pleidooi werd met geamuseerde verbazing door de Tweede Kamer aangehoord. ‘Ik denk niet zoo gunstig over deze voordragt’, merkte de volgende spreker Van Heemstra met gevoel voor understatement op.¹⁵⁹ ‘Men moet de linguïstiek niet overdrijven’, stelde Wintgens. Thorbecke zag het ook niet zo zitten: ‘Ik zou digter bij den grond willen blijven’, verzuchtte hij. Historicus C. Fasseur typeert Van Limburg Brouwer vanwege dit pleidooi als een ‘van het rechte spoor afgedwaalde peetvader [van de liberalen]’.¹⁶⁰

Toch is dit pleidooi bij nader inzien buitengewoon interessant. Hier zien we een pleitbezorger van de Indologie op een positie waar dat in de Nederlandse geschiedenis hoogst uitzonderlijk is: in de Tweede Kamer, het hart van de politiek. En bovendien niet geheel zonder succes. Van Limburg Brouwers pleidooi mocht dan met lichte spot worden ontvangen door zijn toehoorders; binnen een jaar zou in Leiden inderdaad een leerstoel Sanskrit gevestigd worden! Niemand minder dan Hendrik Kern bezette deze leerstoel. Fasseur stelt dat het geen twijfel lijdt ‘dat de nieuwe leerstoel direct verband hield met de komst van de “Indologen”, een jaar eerder, naar Leiden.’¹⁶¹

Maar dit pleidooi is ook interessant voor de beeldvorming van Van Limburg Brouwer. Het toont namelijk aan dat hij ook een ‘praktisch’ koloniaal nut zag in het bestuderen van het Oude India, of dat in ieder geval zo propageerde. Daarmee komt Van Limburg Brouwer in de buurt van Engelse Indologen als William Jones en Colebrooke. Die politieke dimensie van Van Limburg Brouwers Indologie is regelmatig over het hoofd gezien, bijvoorbeeld door Van Eyck.

Het zou de reikwijdte van deze scriptie te buiten gaan om in te gaan op alle debatten die Van Limburg Brouwer in de Tweede Kamer heeft gevoerd. Toch is het interessant om nog één opmerkelijk ander debat te behandelen waar hij zich duidelijk als Indoloog in de strijd wierp. Dit was het debat van 3 mei 1866, aangaande het ‘wetsontwerp tot vaststelling der grondslagen

¹⁵⁹ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 9 mei 1864.

¹⁶⁰ Fasseur, *De Indologen*, 200.

¹⁶¹ *Ibidem*, 200.

waarop ondernemingen van landbouw en nijverheid in Nederlands-Indië kunnen worden gevestigd.¹⁶²

In dit debat ging het onder andere om de vraag of toekenning van het eigendomsrecht op grond aan de Javanen in strijd of juist in overeenstemming zou zijn met de ‘Indische’ (oud-Indiase) rechtsbegrippen en grondslagen. Dit ‘Indische’ recht was van groot belang in deze discussie, want de Javanen werden als hindoes geassocieerd met de ‘oude instellingen van Hindostan.’ Zoals Van Limburg Brouwer het nog maar eens rijkelijk typeerde:

Bijkans al wat het Javaansche volk als volk karakteriseert, is oorspronkelijk Indisch. Zijne volksverhalen, legenden, mythologie (deels ook zijne godsdienstige begrippen en bijgeloof) zijne volksspelen, alles is Indisch. Zijn landbouw, namelijk zijn geregelde landbouw, is hem door zijne eerste beschavers, de kolonisten uit Hindostan geleerd.¹⁶³

Van Limburg Brouwer moest en zou zijn kennis over het Oude India nog één keer groots in de Kamer tentoonspreiden. ‘Ik zal nu de Kamer niet vervelen met eene dorre opsomming van de namen dier boeken en der regtsgeleerde Indische schrijvers’, zei hij nog, maar waarschijnlijk voelde de Kamer al aan dat deze eigennuttige geleerde wel degelijk een college ging geven.

Aan de hand van de ‘Wetten van Manu’¹⁶⁴ en het ‘Wetboek van Yajnavalkya’ (twee Oud-Indiase werken) – al worden de ‘Wetten van Manu’ tegenwoordig in de twaalfde eeuw gedateerd, en niet, zoals Van Limburg Brouwer dacht, in de vijfde eeuw v.Chr. – kwam hij met een uitvoerig betoog, inclusief allerlei citaten en bronverwijzingen, waaruit bleek dat het recht uit het Oude India inderdaad stelde dat individuen eigendomsrechten kunnen hebben over grond. Omdat dit in de wetboeken van het Oude India stond, moest het ook gelden voor de hedendaagse Javanen, aldus het betoog.

Overigens was Van Limburg Brouwer wel zo sportief toe te geven dat het inderdaad wat vreemd was dat van al die wetten uit het Oude India niets terug te vinden was in de hedendaagse letterkunde van Java. Hij wist daar ook verder niet zo heel veel van, vertelde hij, want hij beheerste het Javaans en Maleis ‘te weinig om met vrucht de letterkundige geschriften in dezen te raadplegen.’¹⁶⁵

Maar was het Van Limburg Brouwer überhaupt wel te doen om het hedendaagse Java? Dat valt te betwijfelen. Later in zijn betoog stelde hij namelijk dat het er toch eigenlijk meer om

¹⁶² Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 3 mei 1866.

¹⁶³ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 3 mei 1866.

¹⁶⁴ De *Manava-dharma-shastra*, het corpus van de religieuze en profane wetten toegeschreven aan de eerste Manu, die deze wetten van Brahma zelf zou hebben ontvangen. Het werd voor het eerst in het Westen vertaald door Sir William Jones onder de titel *Institutes of Hindu Law* (1796).

¹⁶⁵ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 3 mei 1866.

ging dat men begreep ‘dat het begrip van individueel eigendom op den grond geen uitsluitend Westersch begrip is, maar dat het gold en leefde als grondslag van het burgerlijk regt sedert minstens 2000 jaren, dus lang reeds vóór onze Westersche beschaving, in ene geheel Oostersche, Aziatische maatschappij.’¹⁶⁶ En daarin zien we weer de ‘missie’ van Van Limburg Brouwer terug zoals ik die in het vorige hoofdstuk heb getypeerd: de missie om men ervan te overtuigen dat de dogma’s van de christelijke kerk geen recht mogen hebben op suprematie. Beter trachtte men te zoeken naar het ‘zuivere’, naar de leer van Spinoza. Juist het Oude India met al haar wijsheden en filosofie was een maatschappij waar dit terug te vinden was, en de oudheid van deze beschaving alleen al toonde aan dat er een universele wijsheid was die verder terug ging dan de Bijbel.

En toen kwam Limburg Brouwer met een opmerkelijk betoog:

Dat nu by de Indiërs, de eerste beschavers van Java, het begrip van landeigendom in beginsel met volle kracht bestond, even als bij ons, is geen wonder; want diezelfde Indiërs – het is tegenwoordig algemeen genoeg bekend – waren onze eigen stamgenooten; zij stamden, even als wy, van het Arische ras. Zy nu hebben Java gemaakt tot hetgeen het geworden is. Als vreemd, vijandig element kwamen later, doch niet lang, de Semieten met den Islam Java overheerschen, evenwel zonder de regtsbegrippen omtrent den eigendom, op Java geldend, op te heffen.¹⁶⁷

Met deze woorden kwam Van Limburg Brouwer dicht in de buurt van de ‘Duitse Indologie’ zoals die door Sheldon Pollock is getypeerd in zijn artikel ‘Deep Orientalism’. Volgens Pollock liet deze tak van Indologie zich door twee zaken in het bijzonder beïnvloeden: de opkomst van de *Wissenschaft* en de Duitse ‘quest for identity’.¹⁶⁸ Door middel van het bestuderen van India trachtten veel Duitse Indologen hun eigen nationale identiteit te bepalen. Daarmee zou de Duitse Indologie wezenlijk anders zijn dan die van bijvoorbeeld Engeland: in plaats van een kolonisatie naar ‘buiten’, was de Duitse kolonisatie van India naar ‘binnen’ gericht.

Essentieel hierbij was het idee onder Duitse Indologen dat het Arische ras uit het Oude India een superieur ras was geweest, en dat de Europeanen – en dan vooral de Duitsers – een voortzetting waren geweest van dat Arische ras.¹⁶⁹ Volgens Pollock creëerde de Duitse Indologie op deze manier een schisma tussen de Duitse ‘Indo-Germanen’ en de ‘Semieten’, waar later door de nazi’s dankbaar gebruik van zou worden gemaakt. Het is frappant dat Van Limburg Brouwer

¹⁶⁶ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 3 mei 1866.

¹⁶⁷ Handelingen Tweede Kamer 1863-1864, 3 mei 1866.

¹⁶⁸ S. Pollock, ‘Deep Orientalism?’, 82.

¹⁶⁹ En dat idee kon nog verder worden uitgewerkt: deze voortzetters van de Ariërs waren vooral de Duitse ‘Indo-Germanen’, in tegenstelling tot de ‘Semieten’. Volgens Pollock creëerde de Duitse Indologie op deze manier een schisma waar later door de nazi’s dankbaar gebruik van zou worden gemaakt.

op soortgelijke wijze in mei 1866 in de Tweede Kamer stelde dat ‘wij’ als Europeanen afstammen van het Arische ras, en hiermee afstand nam van de Semieten. Het past ook niet geheel binnen het kader van zijn ‘tolerantie’, maar is aan de andere kant ook weer een goed voorbeeld van hoe Van Limburg Brouwers passie voor India niet zonder meer geheel ‘onschuldig’ was, maar met de wijsheid van nu toch ook haar gebreken kende.

4.3 Het einde van een politieke carrière

Van Limburg Brouwer werd bij de verkiezingen van 3 januari 1868 niet herkozen tot lid van de Tweede Kamer. ‘De minder prijzenswaarde middelen die daartoe onder meer werden misbruikt, zal ik hier niet bespreken’, schrijft Vosmaer.¹⁷⁰ Dat maakt uiteraard nieuwsgierig. Een bezoek aan literatuurhistoricus Nop Maas in Haarlem heeft mij in dit geval verder geholpen. Hij gaf mij het kleine boekje *Geestelijke lustwarande van P. van Os Jr.*, dat hij in 1980 schreef, en dat meer licht werpt op het einde van Van Limburg Brouwer als parlementariër.

Het blijkt namelijk dat zijn politieke carrière mede werd gebroken door een incident met een menukaart. Van Limburg Brouwer maakte deel uit van een vriendenkring rond het liberale tijdschrift *De Nederlandsche Spectator*, die in 1866 en 1867 door middel van de ‘Piet van Os-mystificatie’ de orthodoxe *Nieuwe Goessche Courant* te pakken nam. *De Nieuwe Goessche Courant* vertegenwoordigde op dat moment de uiterste rechterzijde van het christendom, en dit waren lui die zich ‘ook twintig jaar na dato nog niet konden verzoenen met de liberale grondwet van 1848, die voor hen afbreuk deed aan de van God gegeven prerogatieven aan de koning.’¹⁷¹ Een interessant doelwit dus voor een liberaal negentiende-eeuws kluchtspel.

Onder het pseudoniem Piet van Os werden aan de *Nieuwe Goessche Courant* verzen toegezonden die de orthodoxie verheerlijkten en het liberalisme bestreden.¹⁷² Een heel scala aan brieven en dagbladadvertenties werd ingezet om de redactie van deze krant te doen geloven dat ze in de heer Piet van Os een ware aanhanger hadden. De liberalen kregen *Nieuwe Goessche Courant* zelfs zo ver het ‘portret’ van Piet van Os af te drukken, een portret waarvoor de leeszaalbediende Bas van de Putte van de sociëteit De Witte tot model had gediend.¹⁷³ Het hele gebeuren kreeg echter een vervelende nasleep voor Van Limburg Brouwer, toen de menukaart

¹⁷⁰ Vosmaer, ‘Levensschets’, 29.

¹⁷¹ N. Maas, *Geestelijke lustwarande van P. van Os Jr. Een mystificatie uit de 19e eeuw* (Oosterbeek 1980) i.

¹⁷² Deze verzen zijn allemaal terug te vinden in het gemakkelijke boekje van Nop Maas.

¹⁷³ Maas, *Geestelijke lustwarande*, viii..

die gedrukt werd voor een feestmaal ter viering van de geslaagde grap in verkeerde handen kwam. De schrijver W.G. van Nouhuys heeft later nog eens samengevat wat er precies misging:

In het begin van 1867 werd aan dr. Rutgers op de Witte een diner – een begrafenismaaltijd – aangeboden door eenige vrienden, onder wie ook aanwezig was Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer, de bekende schrijver van *Akbar*, toen lid van de Tweede Kamer. Voor dat diner was een menu opgesteld, dat met recht profaan genoemd kon worden. De heeren waren nu eenmaal nog in Piet van Os-stemming... en 't was een onder-onsje. Doch toen in 1868, tengevolge van de tweede Tweede Kamerontbinding onder het eerste ministerie Heemskerk, nieuwe verkiezingen waren uitgeschreven, bleek deze stellig niet voor openbaarmaking bedoelde spijkskaart, door een onhandigheid van den lithograaf, in 't bezit te zijn gekomen van den heer Lion, hoofdredacteur van het *Het Dagblad voor Zuid-Holland en 's Gravenhage*. Deze ontzag zich niet ze in zijn courant te publiceeren, ter bestrijding van de candidatuur-Van Limburg Brouwer. In Twente lazen predikanten en pastoors ze van den kansel aan de geloovige gemeente voor en – Van Limburg Brouwer werd niet herkozen.¹⁷⁴

Het incident was overigens waarschijnlijk niet de enige reden dat Van Limburg Brouwer niet werd herkozen. Dat hij in het conflict tussen Thorbecke en Fransen van de Putte over de koloniale politiek de zijde koos van de laatste, speelde daar eveneens een rol bij.¹⁷⁵

Geen gelukkig en bovendien een vroegtijdig einde dus aan de politieke loopbaan van Van Limburg Brouwer. Hij bleef echter in *De Gids* en *De Nederlandsche Spectator* publiceren over politiek, en bleef verkeren ‘in de kringen van hen die op onze staatkunde invloed uitoefenden’.¹⁷⁶

En men moet in Van Limburg Brouwer toch een kundig bestuurder hebben erkend. Vlak na zijn vertrek uit de Kamer, werd hij op 30 maart 1868 in het bestuur opgenomen van het Koninklijke Instituut voor de Taal- Land- en Volkenkunde (KITLV), op dat moment gevestigd te s' Gravenhage.¹⁷⁷ Hij schreef voor het KITLV meerdere bijdragen, overigens ook voor het *Tijdschrift voor Nederlands-Indië*. Zo bleef hij toch veel met koloniale politiek bezig. Na zijn dood zou hij zijn gehele Indologische bibliotheek afstaan aan het KITLV.

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe Van Limburg Brouwer al op jonge leeftijd in *De Gids* artikelen over staatkunde schreef. Daarbij had hij zijn eigen stijl. Polemieken was aan hem niet besteed. In plaats daarvan bestreed hij politici en andere denkers vanuit zijn eigen

¹⁷⁴ Citaat uit: Maas, *Geestelijke lustwarande*, x.

¹⁷⁵ Maas, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, 339.

¹⁷⁶ Vosmaer, ‘Levensschets’, 29.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 29.

levensbeschouwing: zijn spinozistische en Duits-idealistische visie, die hem vanaf 1860 ook op het spoor van de Indologie bracht. Toen Van Limburg Brouwer in de Tweede Kamer zat van 1864 tot 1868, viel hij op door zich expliciet als Indoloog te manifesteren bij koloniale debatten, hetgeen tot opgetrokken wenkbrauwen leidde. In 1868 verloor hij zijn zetel in de Tweede Kamer. Voor het politieke strijdtoneel kwam echter iets heel anders in de plaats: in de jaren na zijn politieke carrière zette hij zich aan de enige roman die hij ooit zou schrijven: *Akbar*.

H5 Van Limburg Brouwer en de literatuur

5.1 De aanloop naar *Akbar*

Romans worden uiteraard niet in een vacuüm geschreven, maar maken per definitie deel uit van een literaire stroming en een generatie, en worden bovendien gekleurd door de persoonlijke omstandigheden van een schrijver. Zo was dat ook niet anders voor Van Limburg Brouwer en *Akbar*. Daarom begin ik dit hoofdstuk eerst met een paragraaf over de opkomst van historische romans in de negentiende eeuw, Van Limburg Brouwer sr., en Van Limburg Brouwer als literair criticus.

De opkomst van de historische roman en Van Limburg Brouwer sr.

De historische roman was in de negentiende eeuw immers helemaal tot bloei gekomen.¹⁷⁸ Die opkomst was grotendeels te danken geweest aan de Schotse schrijver en dichter Walter Scott (1771-1832), de ‘Napoleon van de historische literatuur.’¹⁷⁹ Hij verwierf grote roem met romans als *The Lady of the Lake* (1809), *Ivanhoe* (1820) en *Quentin Durward* (1823). Dat succes was mede te danken aan zijn ‘vernieuwing’ van het genre: hij schreef geen moralistische romans, maar was eropuit zijn lezers te ontroeren. De wijze waarop hij daarbij vakkundig gebruik maakte van historische ‘couleur locale’ – een bouwval hier, een grafsteen daar – versterkte dit effect.

Tussen 1800 en 1850 verschenen een kleine honderd oorspronkelijk Nederlandse historische romans.¹⁸⁰ Grote schrijvers als Jacob van Lennep (1802-1868) gaven aan zeer beïnvloed te zijn geweest door het werk van Walter Scott. Eén van die schrijvers die zich ook aan de historische roman waagde, was de vader van Van Limburg Brouwer: Petrus van Limburg Brouwer (1795-1847). Het is wenselijk hier kort in te gaan op het werk van Van Limburg Brouwer sr., want het lijkt veel sporen van ideeën te bevatten die later ook in *Akbar* voorkomen.

In 1831 verscheen van zijn hand *Charicles en Euphorion*, een boek dat ook wel bestempeld is als Nederlands ‘eerste historische ideeënroman.’¹⁸¹ In *Charicles en Euphorion* nam Van Limburg Brouwer sr. duidelijk een loopje met de lezer, door te beweren dat het een vertaling zou zijn van

¹⁷⁸ Voor een recente studie naar dit fenomeen, zie M. Mathijssen, *Historiezuucht. De obsessie met het verleden in de negentiende eeuw* (Nijmegen 2013).

¹⁷⁹ Mathijssen, *Historiezuucht*, 317.

¹⁸⁰ Ibidem, 318.

¹⁸¹ W. Drop, *Verbeelding en historie. Verschijningsvormen van de Nederlandse historische roman in de negentiende eeuw* (Utrecht 1979) 140.

het werk van ene Clearchus, ‘de oudste romanschrijver der Grieken.’¹⁸² Met deze literaire ‘truc’ – die diende om de historische geloofwaardigheid van de roman te versterken – plaatste hij zich in een traditie van grote achttiende-eeuwse Britse werken zoals *The Works of Ossian* van James Macpherson (1765) en *The Castle of Otranto* van Horace Walpole (1764). Toch was het niet alleen de historische geloofwaardigheid die op het spel stond, maar ook de geloofwaardigheid van de schrijver *an sich*: in 1831 werd de ‘roman’ in geleerde kringen nog niet als volwaardig genre erkend, zodat Van Limburg Brouwer sr. – een hoogleraar met aanzien – het waarschijnlijk simpelweg niet aandurfde zijn eigen naam op het omslag te zetten.¹⁸³

In *Charicles en Euphorion* zijn parallellen te bespeuren met *Akbar*. Een van de belangrijke ideeën die verkondigd worden in *Charicles en Euphorion* is immers het idee dat ‘men de menselijke natuur moet aanvaarden en zich noch uitsluitend op het geestelijke, noch uitsluitend op het zinnelijke moet richten. In plaats daarvan moet men streven naar deugd en wijsheid en daarmee naar geluk.’¹⁸⁴ In de volgende paragraaf zal duidelijk worden hoe dit idee ook in *Akbar* wordt verkondigd, en hoe de ‘goede’ personages in *Akbar* zich kenmerken door de menselijke natuur in al haar imperfectie te aanvaarden – een spinozistische opvatting. Dit idee komt overigens ook terug in een andere historische roman van Van Limburg Brouwer sr.: *Diophanes* (1838). Ook in deze roman verkondigt Van Limburg Brouwer sr. het idee dat de mens moet trachten een synthese tussen geest en zinnen te bereiken, en niet moet uitgaan van a-prioristische en dogmatische stelsels.

Het hoogtepunt van de literaire carrière van Van Limburg Brouwer sr. was *Het leescgezelschap van Diepenbeek* (1847). Een ideeënroman die, in de woorden van Menno ter Braak, ‘ondanks al zijn compositorische zwakheden en zijn soms hopeloze langdradigheid, toch een merkwaardig document is van de Nederlandse geest, en wel speciaal van de theologengeest, waarzonder men Holland niet kan denken.’¹⁸⁵ In dit boek uitte Van Limburg Brouwer sr. kritiek op religieuze onverdraagzaamheid, en pleitte hij voor vrijzinnigheid en het zoeken naar ‘hogere vormen’ van kennis. Ook dit is een roman die wat betreft stijl en betoog bijzonder veel lijkt op *Akbar*.

P.A.S. van Limburg Brouwer heeft zijn vrijzinnige en anti-klerikale houding dus zeker niet van een vreemde. Wel is belangrijk om te vermelden dat de vorm van de romans van beide heren nogal verschilt. Van Limburg Brouwer sr. was een skepticus, die in vele opzichten de

¹⁸² P. van Limburg Brouwer, *Charicles en Euphorion. Een verhaal van Clearchus den Cypriër* (Groningen 1831) i.

¹⁸³ W. Drop, ‘De manuscript-fictie in de voorrede van *Charicles en Euphorion* van P. Van Limburg Brouwer,’ *De Nieuwe Taalgids* 50 (1957) 263-265: 264.

¹⁸⁴ Drop, *Verbeelding en historie*, 144.

¹⁸⁵ M. ter Braak, *Verzameld werk. Deel zeven* (Amsterdam 1951) 508.

houding aannam van een ‘geamuseerd toeschouwer.’¹⁸⁶ P.A.S. van Limburg Brouwer was daarentegen veel serieuzer; in *Akbar* valt weinig ironie te bespeuren.

Van Limburg Brouwer als literair criticus

Vlak voordat Van Limburg Brouwer aan *Akbar* begon deed zich een kentering voor in zijn carrière: hij begon zich duidelijk méér te richten op de letterkunde. In 1869, een jaar na zijn politieke incident met de menukaart, begon hij onder de schuilnaam ‘Abraham van Luik’ op te treden als literair criticus in het tijdschrift *Nederland*.¹⁸⁷ In een ruim tweehonderd-bladzijden beslaande kritiekenreeks uitte hij zijn grote ongenoegen over de stand van zaken in de Nederlandse literatuur. Deze was namelijk te ‘vrijblijvend’. Van Limburg Brouwer hekelde de Nederlandse ‘wansmaak’, die bleek uit de vele gedichten en romans die verschenen zonder ‘idee’. Het uitdragen van een groot idee, dát was volgens hem een vereiste voor grootse literatuur.

De kritieken die Van Limburg Brouwer in 1869 schreef waren echter van korte duur: na een jaar stopte hij er weer mee. Vermoedelijk is in dat jaar de wens ontstaan dan maar zelf een roman te schrijven waarin hij al zijn eigen ideeën kwijt kon.

Het moge dus duidelijk zijn dat Van Limburg Brouwer niet in een vacuüm opereerde toen hij *Akbar* schreef. Hij plaatste zich met deze roman in oudere literaire tradities, en bovendien trad hij hiermee ook in het voetspoor van zijn vader. Zijn wens om zelf een roman te schrijven kwam waarschijnlijk voort uit een ergernis aan de Nederlandse literatuur, waarin ideeën steeds minder centraal stonden. Bovendien zocht hij nog steeds naar een manier waarmee zijn eigen ideeën een groter publiek konden bereiken, hetgeen via de politiek en via tijdschriften als *De Gids* toch nog niet echt was gelukt. Maar via wat voor personage kon hij dit doen? ‘In Akbar, den grooten keizer, vond hij eene figuur die geheel voldeed aan de behoefte’, schrijft Vosmaer,¹⁸⁸ en dat was ook zo: *Akbar* zou uiteindelijk de roman worden waarin Van Limburg Brouwer een synthese kon bewerkstelligen van al zijn eigen ideeën.

¹⁸⁶ Drop, *Verbeelding en historie*, 157.

¹⁸⁷ Van Eyck, ‘Inleiding’, 7.

¹⁸⁸ Vosmaer, ‘Levensschets’, 33.

5.2 De roman *Akbar*

Samenvatting¹⁸⁹

De roman *Akbar* vertelt het verhaal van Siddha Rama, een jonge edelman uit Kashmir, die stage gaat lopen in het leger van de historische Mughal-keizer Akbar (r. 1556-1605). Samen met zijn leermeester Koelloeka is Siddha op weg naar het hof van Akbar in Agra. Eerst gaat hij echter nog langs zijn oom Salhana met diens dochter Iravati, met wie Siddha verloofd is. Iravati is het ideaalbeeld van de Indiase vrouw: trouw, mooi, en deugdzaam. Salhana daarentegen blijkt in het verloop van het verhaal een verraderlijke figuur te zijn, die samen met kroonprins Selim een complot smeedt tegen Akbar.

Als Siddha in Agra aankomt valt hij snel in de gunst van Akbar, maar tegelijkertijd valt hij voor de sluwe Rezia. Het gaat zelfs zover dat hij bezwijkt voor Rezia, en zich schuldig maakt aan overspel. Iravati ziet echter geen reden haar belofte van trouw te breken. Als Selim (Akbars sluwe zoon en beoogd troonopvolger) haar ten huwelijk vraagt, wijst ze dit af.

Onbewust raakt Siddha betrokken bij het grote complot tegen Akbar, dat het doel heeft Selim op de troon te krijgen. De naïeve Siddha weet ook niet dat Rezia de echtgenote is van Feizi, de belangrijkste raadsman van Akbar, met wie Siddha goed bevriend is. Als hij achter het bestaan van het complot komt, brengt hij direct Akbar op de hoogte. Deze laat echter weten al die tijd al te hebben geweten wat de samenzweerders van plan waren.

Uiteindelijk is Siddha vastberaden de dood te zoeken in de strijd vóór Akbar. De complotsmeders worden terechtgesteld. Zwaargewond komt Siddha terecht in een boeddhistisch klooster, waar Iravati hem opzoekt, en laat blijken hem nog altijd trouw te zijn. Siddha zegt echter zich onwaardig te voelen en kluizenaar te willen worden. Gaurapada, een oude en wijze man, weet Siddha er echter van te overtuigen dat het in het leven beter is om te *handelen* dan om iets te *ontvluchten*. De roman eindigt in een scene die zich jaren na deze intriges afspeelt. Siddha en Iravati lopen langs het graf van Akbar, die inmiddels is overleden en door zijn zoon Selim alsnog is opgevolgd.

Wie deze samenvatting zo leest, krijgt wellicht het idee dat Siddha Rama de hoofdpersoon is, en niet Akbar. Dat is in zekere zin ook zo: de handelingen van de roman zijn opgebouwd rondom Siddha. Maar toch staat Akbar centraal. Het complot dat wordt gesmeed is

¹⁸⁹ Ik beseft dat een samenvatting geven van deze roman niet echt het interessantste element is voor de lezer. Toch acht ik een kort overzicht noodzakelijk om de historische elementen en ideeën mee te kunnen duiden.

tegen zijn troon, en het is zijn regering die steeds beschreven wordt. Bovendien is Akbar de initiatiefnemer van de discussies over godsdienstige en filosofische kwesties, waar Van Limburg Brouwer uiteindelijk zijn ideeën in laat ventileren. Maar behalve een ideeënroman, was *Akbar* ook een historische roman.

***Akbar* als historische roman**

Als historische roman kunnen we *Akbar* op twee manieren beoordelen: enerzijds de historische sfeer die de roman oproept, en anderzijds de mate waarin rekening is gehouden met de 'historische' figuur Akbar.

Naar mijn mening is *Akbar* zeer goed geslaagd in het oproepen van een zestiende-eeuwse sfeer van India. Zoals Walter Scott zijn romans voorzag van de nodige *couleur locale*, zo weet ook Van Limburg Brouwer *Akbar* te vullen met veelzijdige en kleurige landschappen, Indiase stadsvestigingen, prachtige paleizen, Indiase kledij, feesten en natuur.

Met de 'historische' figuur Akbar heeft hij echter minder rekening gehouden. Van Eyck heeft in zijn inleiding op de roman al uitvoerig opgemerkt hoe Van Limburg Brouwer in de roman bijvoorbeeld nauwelijks rept over diens grote militaire campagnes.¹⁹⁰ In plaats daarvan heeft hij Akbar neergezet als groot hervormer en organisator, die vóór alles de welvaart van zijn miljoenen onderdanen tot doel zou hebben gesteld. Bovendien wordt aan Akbars mystieke kanten nauwelijks aandacht besteed, en wordt hij gepresenteerd als 'rationeel' mens. Even nog komt in de roman aan bod dat Akbar het idee had een nieuwe staatsgodsdienst op te richten, de 'Tauhid-i Illahi', dat een synthese moest worden van het hindoeïsme en de islam, maar nog op dezelfde bladzijde doet Akbar dat af als 'dromerij'. In plaats daarvan wordt Akbar voorgesteld als 'wijze staatsman' en filosoof, die avondenlang met zijn raadsmanen Aboe Fazl en Feizi over wijsgerige vraagstukken debatteerde.

Van Eyck heeft een interessante verklaring voor Van Limburg Brouwers eenzijdige interpretatie van Akbar, die hij 'Brouwers illusie' noemt. Van Eyck stelt namelijk dat het Van Limburgs Brouwers spinozisme was dat hem 'blind' maakte voor de mystieke kanten van Akbar:

In zijn Spinozisme meende hij [Limburg Brouwer] dat zuiverste beginsel van alle kennen te hebben, dat hem als met een zonneblik alle levensverschijnselen tot in het hart kon doen zien... maar die persoonlijke aanleg had zijn blik in het allerge wichtigste integendeel zo zeer versubjectieerd, dat

¹⁹⁰ Van Eyck, 'Inleiding', 57.

hij... blind was... voor het wezenlijkste ook in keizer Akbar: de centraliteit in hem van het religieuze, dat religieuze, nog wel, in zijn innigste, innerlijkste lichtkern, het mystieke.¹⁹¹

Het moge duidelijk zijn dat Van Limburg Brouwer met zijn Akbar inderdaad een figuur heeft geschapen die aan zijn eigen wereldbeeld voldeed, en figuur die wat betreft historische realiteit minder strookte met de historische Akbar. Maar de kans is ook aanwezig dat Van Limburg Brouwer echt dacht dat de historische Akbar veel gelijksoortige denkbeelden moet hebben gehad als zijn romanpersonage. In de voorrede van de roman schrijft hij namelijk: ‘Voor het meer bepaald Indische in de roman dienden hoofdzakelijk de verschillende legenden en vertellingen... die uit de Sanskrit-literatuur tot ons zijn gekomen... waaraan hij [Akbar] merendeels zijn eigene [voorstellingen] moet hebben ontleend.’¹⁹² Vermoedelijk dacht Van Limburg Brouwer dat als hij zelf zo in de ban was van de Sanskrit-literatuur, Akbar deze literatuur vast ook moet hebben omarmd.¹⁹³ Zo werd Akbar welbeschouwd meer als representant van het Oude India opgevoerd dan als Mughal-keizer.

F.J. Laleman heeft overigens nog een aardig artikel geschreven waarin hij het opnam voor de historische juistheden in *Akbar*, door te betogen dat veel passages inderdaad gestaafd lijken te zijn op historische documenten.¹⁹⁴ Dat mag eigenlijk ook geen verrassing heten, gezien de geleerdheid en de grote Indologische bibliotheek van Van Limburg Brouwer.

Interessanter is het dan ook om te kijken welke ideeën Van Limburg Brouwer de historische personages in hun mond heeft gelegd. Die ideeën vormen namelijk de synthese van zijn eigen wereldbeeld. Daarin zullen wij Van Limburg Brouwers bekende wereldbeeld zien: zijn Duits-idealistische interpretatie van het spinozisme.

***Akbar* als ideeënroman: antiklerikalisme en politiek**

Eigenlijk komen alle ideeën van Van Limburg Brouwer die in deze scriptie tot nu toe zijn behandeld wel op een of andere manier in *Akbar* aan de orde. Laten we beginnen met het thema ‘antiklerikalisme’, een onderwerp dat Van Limburg Brouwer al op jonge leeftijd bezighield, omdat de dogma’s van de kerk hem al vroeg tegenstonden.

¹⁹¹ Van Eyck, ‘Inleiding’, 65.

¹⁹² P.A.S. van Limburg Brouwer, *Akbar. Een Oosterse roman*, ed. P.N. van Eyck (1941) 3.

¹⁹³ Laten we ook niet vergeten dat Limburg Brouwer dacht dat dat de hedendaagse Javaan zich ook nog altijd liet leiden door de filosofie uit de Sanskrit-literatuur.

¹⁹⁴ Zie: F.J. Laleman, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer en de Tanhid-i-llahi. Enkele aantekeningen bij “Akbar”, een bijna vergeten historische roman van een Hollandse indoloog’, *Kruispunt* 24.94 (1985) 57-65.

Dit element komt bijvoorbeeld naar voren in de manier waarop Van Limburg Brouwer Akbar woorden in de mond legt, als deze met Padre Rodolpho Aquaviva, het hoofd van de jezuïeten-missie aan het hof van Akbar, debatteert over geloofskwesties en kerkelijke aangelegenheden. Akbar benadert de jezuïet met respect – polemiëk was immers iets wat Van Limburg Brouwer altijd tegenstond – maar wel met een weerstand tegen de dogma's van de jezuïet, en met een pleidooi voor een 'open blik': 'Ik gaf u mijne warme bewondering te kennen voor veel wat er in uwe heilige Schriften wordt aangetroffen; maar dat belet niet dat ik nog een open oog wens te houden voor 't geen er goeds en schoons ook in andere godsdiensten te vinden is.'¹⁹⁵ Het christendom had volgens Van Limburg Brouwer geen enkele recht op suprematie over andere godsdiensten.

Sterker nog: Van Limburg Brouwer laat Akbar stellen dat de filosofie uit het Oude India veel verdraagzamer is dan het christendom, en dat het christendom gebaseerd is op de Veda's. Als Aquaviva betoogt dat het christendom ouder is dan de islam, zegt Akbar daarop als antwoord:

Ja, maar lang zo oud niet als de Veda, op welks gezag de zoëven genoemde godsdienst merendeels steunt. En ook het Boeddhisme is ouder dan het Christendom. En, terwijl het daarmede, als trouwens ook andere Indische leringen, overeenstemt wat echt humanitaire begrippen aangaat, en op merkwaardige wijze ook vele kerkelijke gebruiken met u gemeen heeft, het wint het, dunkt mij, van uwe leer in geest van verdraagzaamheid.¹⁹⁶

Dit zijn uiteraard denkbeelden zoals we die al eerder in deze thesis hebben zien terugkomen. Het christendom kan geen monopolie op de openbaringen hebben, omdat universele en aloude wijsheid volgens Van Limburg Brouwer ook al in het Oude India te vinden was.

Ook politieke elementen zijn te vinden in *Akbar*. Zo grijpt Van Limburg Brouwer de kans om kritiek te uiten op het landbouwstelsel in Nederlands-Indië, een onderwerp dat hem nog altijd aan het hart ging. Hij schrijft:

Van Akbars godsdienstige dromerijen bleef nauw een spoor meer na zijn dood; maar zijn landelijk stelsel is de voorname grondslag gebleven, waarop heel het bestuur van Hindoestan onder alle opeenvolgende regeringen bleef berusten, datzelfde stelsel in hoofdzaak dat een kloëke en verstandige Brit ook gewensd had in onze Nederlands-Indische bezittingen in te voeren, en dat ook daar zijn

¹⁹⁵ Van Limburg Brouwer, *Akbar*, 106.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 107-108.

zegenrijke vruchten had kunnen dragen, indien het niet door de traagheid, de onkunde en het onverstand onzer eigene, latere regeringsmannen tot in den grond ware bedorven geworden...¹⁹⁷

Zo is *Akbar* ook een Nederlands politiek steekspel, waarin Van Limburg Brouwer oudere politieke standpunten – hij had zich in de Tweede Kamer immers ook al voor deze zaak ingezet – in liet doorsijpelen, en pijlen afschoot op bewindslieden.

In *Akbar* kon hij dus zijn antikleralisme en politieke kanttekeningen laten gelden. Maar het belangrijkste was zijn spinozistische wereldbeeld, dat zich in deze roman laat ontvouwen in de filosofische gesprekken die Akbar met zijn raadslieden Aboel Fazl en Feizi voert.

Spinozisme in Akbar

Van Limburg Brouwers levensbeschouwingen komen het meest direct naar voren via het personage Feizi, een van de raadgevers van Akbar. Feizi spreekt als een spinozist, en wordt in de roman door de andere personages daarom vaak uitgemaakt voor atheïst, net zoals Van Limburg Brouwer door velen werd gezien als atheïst. Feizi zegt hierover in de roman:

Ik hecht niet veel aan 't geen men gewoon is godsdienst te noemen, als zich dat blijft bepalen tot een soort van mythisch gevoel zonder wezenlijke inhoud en nog veel minder als het zich uit in onbewijsbare, alleen door de verbeelding geschapen voorstellingen en leerbegrippen. En in zóver hebben de mensen volkomen gelijk, die mij atheïst noemen.¹⁹⁸

Feizi gelooft in ‘de wet der gestadige ontwikkeling’, ‘niet enkel op stoffelijk gebied, maar ook en vooral op dat van de geest en het denken der mensen’.¹⁹⁹ Ook volgens Van Eyck is dit dé ‘droom’ van Limburg Brouwer: ‘Het geloof aan de mogelijkheid, ja noodzakelijkheid, van een voortschrijdende ontwikkeling der mensheid.’²⁰⁰ Deze ontwikkelingsgedachte kan gerijmd worden met Van Limburg Brouwers vertrouwen in de wetenschap. Zoals Henrard overigens heeft opgemerkt, is dat niet per se een spinozistisch vertrouwen, aangezien Spinoza eerder de nadruk legde op een zedelijke maatschappij dan op een ontwikkelingsmaatschappij.²⁰¹ Maar daar kan tegenover worden gesteld dat de wetenschap in Spinoza’s tijd nog niet zo’n vaart had genomen als in de negentiende eeuw. Eerder is dit een typisch Duits-idealistische gedachte van Fichte, die we in hoofdstuk 2 al zagen langskomen.

¹⁹⁷ Van Limburg Brouwer, *Akbar*, 210.

¹⁹⁸ Ibidem, 208.

¹⁹⁹ Ibidem, 208.

²⁰⁰ Van Eyck, ‘Inleiding’, 86.

²⁰¹ Henrard, *Wijsheids gestalten in dichterwoord*, 91.

Een ander sterk element waar Feizi zich op voor laat staan is het wezenlijke belang van de daad: dat je werkzaam moet zijn, altijd de hoop moet blijven koesteren dat je inspanningen vroeg of laat vruchten zullen afwerpen, en nooit de moed mag laten zakken. Het lot moet ten alle tijden aanvaard worden, ook als dit lot ongelukkig is. Zo betoont Feizi zich niet vol wrok als hij erachter komt dat Siddha met zijn vrouw aan de haal is gegaan, maar stelt hij enkel dat hij dit ‘nimmer zal vergeten’, omdat dit hem er weer aan herinnert tot welke laagheden de mens in staat is.

Eigenlijk zou je de roman in twee groepen personages kunnen indelen. Aan de ene kant zijn er degenen die zich door hun hartstochten laten sturen, zoals Salhana en Rezia. Elke hoop op geestelijke verheffing is bij hen eigenlijk verloren: de hartstochten zijn namelijk per definitie inferieur aan de ratio. Het zijn dezelfde ‘romantische’ types waar Gustave Flaubert gedurende die periode mee afrekende in het meesterlijke *Madame Bovary* (1867). Ook Madame Bovary liet zich leiden door haar hartstochten: het leverde haar een akelige en tragische dood op.

Aan de andere kant van het spectrum staan de personages die zich door rationaliteit laten sturen: Feizi, Aboel Fazl, Feizi en de trouwe Iravati. Zij accepteren het lot zoals het komt. Aboel Fazl accepteert zijn dood bijvoorbeeld op een waardige, spinozistische wijze: ‘Ik beklag mij niet! Ik geloof in staat te zijn geweest iets ten nutte mijner medemens te verrichten, al was het minder dan ik had gewenst. En daarom sterf ik tevrede.’²⁰²

Hoofdpersonage Siddha begeeft zich tussen deze twee uiterste groepen. Zijn hartstocht voor Rezia heeft hem een tijdlang van het rechte pad doen afdwalen; hij schond zowel het vertrouwen van Iravati als dat van Akbar en Feizi. Toch blijven deze personages in Siddha geloven: alle drie vergeven ze Siddha zijn dwalingen. Hij is namelijk ‘verbeterbaar’ en nog te redden. Zoals Feizi zegt:

Dat Siddha mij verlate... het is de boze Kali, die in hem is gevaren en hem tot kwaad verlokke, niet hijzelf, die zo grievend leed over mijn hoofd bracht. En als de betovering van hem geweken zal zijn, dan keert hij, een andere Nala, tot mij terug.²⁰³

Het rationele element van ‘aanvaarding van een ongelukkig lot’ is een zeer essentiële. Het spinozisme kenmerkt zich immers ook door een verzoening met de imperfectie van de mens: perfectie is enkel in de Natuur te vinden, waar het Goddelijke is. Het is in dezen interessant om op te merken dat ene Constantijn van de Vrijdenkersvereniging ‘De Vrije Gedachte’ juist dit element in Van Limburg Brouwers roman waardeerde. In het tijdschrift van de vereniging

²⁰² Van Limburg Brouwer, *Akbar*, 188.

²⁰³ Ibidem, 164.

schreef hij in 1873 naar aanleiding van het spinozistische gedrag van de personages Feizi en Iravati:

Zegt Spinoza in zijne verhandeling over den oorsprong en de natuur der hartstochten dat vele wijsgeeren, die diepdenkend over dit onderwerp geschreven hebben, den mensch en zijne driften te veel als een rijk in een rijk beschouwden, terwijl zij de waarheid voorbij zagen, dat de mensch en zijne driften de orde van het heelal niet stoort maar er een deel van uitmaakt. En beamen wij dezen denker evenzeer wanneer hij beweert: “dat een bestaansvorm onvolmaakt in den mensch en tegelijk volmaakt in de natuur kan zijn.” – En zouden wij met hem wenschen dat meerder kennis dat onvolmaakte, hetwelk meestal een gevolg is van het vieren der driften, tot meerdere volmaking bracht, laten wij ons niet diets maken dat de kennis de natuur veranderen zal. Neen wij mogen gerust aannemen dat de zelfbeheersching die door kennis verkregen wordt, in verhouding tot de natuurdriften staat, als de bliksemafleider tot het weerlicht.²⁰⁴

‘Acceptatie van de menselijke natuur’ en ‘het belang van de daad’, dát zijn de wezenlijke thema’s van de roman *Akbar*. Bij uitstek spinozistische thema’s. Pas als Siddha het belang van deze zaken inziet, wordt hij een ware humanist. Hij toont zich edelmoedig jegens Iravati, met wie hij trouwt, en zal Akbar tot aan diens dood behulpzaam blijven.

5.3 De receptie van *Akbar*

Akbar maakte bij verschijnen in 1872 nogal wat los. Een student schreef in het studententijdschrift *Vox Studiosorum* kort na verschijnen: ‘Het verlangen om *Akbar* te lezen en – bij velen zeker – vooral ook om het gelezen te hebben, werd spoedig bijna even algemeen, als indertijd de vraag naar *Klaasje Zevenster* en, in een nog vroeger tijdperk, naar *Les Misérables*.²⁰⁵ De student liet weten ontroerd te zijn door de Indiase prinses Iravati, ‘zonder twijfel de schitterendste figuur’. Nee, deze vrouw liet zijn jonge mannenhart zeker niet koud: ‘wat is schooner, wat is verhevener dan ’t beeld eener vrouw, die liefde inboezemt en bewondering tevens?’²⁰⁶

Ook Leidse studenten veerden op bij *Akbar*. Sterker nog: het verschijnen van *Akbar* was de directe aanleiding om aan de gezamenlijke leestafel van het Leidsch Studenten Corps een kleine bibliotheek te verbinden.²⁰⁷

²⁰⁴ Constantijn, ‘Akbar’ in: F. Feringa, *De vrije gedachte* (Sneek 1873) 274-301: 297.

²⁰⁵ ‘Akbar’, *Vox Studiosorum* 8 (1872/1873) 392-398 & 441-448: 392.

²⁰⁶ *Ibidem*, 396.

²⁰⁷ Maas, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer’, 336.

Mede-spinozist Johannes van Vloten was – niet heel verrassend – buitengewoon enthousiast over *Akbar*. ‘Een blijde verademing, zich met een zoo vrij, frisch, en waar kunstwerk als deze “Oostersche roman” van mr. Van Limburg Brouwer te kunnen bezighouden.’²⁰⁸ Dat Van Limburg Brouwer *Akbar* vele woorden in de mond heeft gelegd, leek Van Vloten niet uit te maken, ‘die dichterlijke vrijheid was hem gegund’. *Akbar* was volgens hem een universele roman: ‘Het menschenhart en karakter zijn van ’t zelfde maaksel in ’t Oosten als in ’t Westen, en wat dáár beiden naar waarheid kenteekent en schetst, geldt evenzeer voor ’t geen er hier omtrent wordt waargenomen.’²⁰⁹

Hendrik Kern waagde zich niet aan een literair oordeel over *Akbar*, en stelde voorzichtig: ‘Wij achten het niet onze taak, eene ontleding van den roman te beproeven en de niet geringe letterkundige verdiensten er van in ’t licht te stellen.’²¹⁰

Wie zich wél aan een uitgesproken oordeel over de roman waagde, was literair criticus Busken Huet. In een brief aan Potgieter was hij zelfs niet te beroerd Van Limburg Brouwer sr. erbij te halen:

Dat boek van Limburg Brouwer is even kinderachtig en oppervlakkig, als *Middlemarchmen* diepzinnig en bestudeerd is. Méér dan hij heeft de schrijver van het *Leesgezelschap te Diepenbeek* [Limburg Brouwer sr.] zich te beklagen, dat zelfs zoo vele jaren na zijnen dood, zijn zoon den moed had, in een verwant vak, iets zo geesteloos te leveren.²¹¹

Die laatste opmerking moet Potgieter – die *Akbar* met ‘weezin opvatte maar na lezing toch dankbaar nederlegde’²¹² – in een verkeerd keelgat zijn geschoten, omdat Van Limburg Brouwer diezelfde maand nog was overleden. Potgieter verweet Busken Huet ‘verbittering’. Busken Huet liet in een latere brief echter weten dat hier geen sprake van was:

Van verbittering te zijnen aanzien kan mijnerzijds geene spraak zijn. Voor zoo ver ik weet, heeft hij [Limburg Brouwer] mij nooit iets in den weg gelegd, en zijne denkbeelden waren niet oorspronkelijk genoeg om er aanstoot aan te nemen, afgescheiden van zijn persoon.²¹³

Toch is het aannemelijk dat Busken Huet wel degelijk aanstoot nam aan het wereldbeeld van Van Limburg Brouwer. Busken Huet was theoloog van achtergrond, en heilig overtuigd van de

²⁰⁸ J. van Vloten, ‘Een oostersche roman van westersche hand’, *De Levensbode* 6 (1873) 61-87: 61.

²⁰⁹ Ibidem, 64.

²¹⁰ H. Kern, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer. Akbar, een Oostersche roman’, *De Gids* II (1873) 596-608: 608.

²¹¹ C. Busken Huet, ‘26 februari 1873’, *Brieven aan E.J. Potgieter. Derde deel 1871-1875* (Haarlem 1925) 163.

²¹² E.J. Potgieter, ‘20 februari 1873’, *Brieven aan Cd Busken Huet. Derde deel 1870-1874* (Haarlem 1902) 261.

²¹³ C. Busken Huet, ‘3 juni 1873’, *Brieven aan E.J. Potgieter. Derde deel 1871-1875* (Haarlem 1925) 173.

suprematie van het christendom. In een recensie van *Akbar* laat hij blijken moeite hebben met de ‘open blik’ van Van Limburg Brouwer:

Welke moeite men zich geve, hoe men zich opwinde zelfs, de overblijfselen der indische oudheid hebben niets te bieden wat hetzij het Nieuwe, hetzij het Oude Testament overtreft. De tijd is niet ver, welligt, dat de beschaafde wereld erkennen zal op grooten afstand gezocht te hebben hetgeen, onder gunstiger omstandigheden, zich in hare onmiddellijke nabijheid bevond.²¹⁴

Hieruit blijkt een zeer grote kloof van wereldbeelden. Van Limburg Brouwer wilde aantonen dat het christendom geen monopolie had op wijsheid, en Busken Huet vond juist dat er niet verder dan het christendom gekeken hoefde te worden. Een tolerante en progressieve blik versus een naar binnen gericht conservatisme, of, zoals Van Eyck heeft opgemerkt, ‘Huet was de scepticus... Brouwer de idealist’.²¹⁵ Van Limburg Brouwer heeft in ieder geval niet meer kunnen reageren op de recensie van Busken Huet. Op 13 februari 1873 stierf hij.

Akbar bleef nog lange tijd populair. De roman werd vertaald in het Engels, Duits, Frans en Deens. In 1905, in een recensie in *De eenw*, schreef ene ‘v/d W.’ zelfs nog dat hij nog nooit iemand heeft ontmoet die ‘niet met genoeg *Akbar* had gelezen’.²¹⁶ En ook daarna nog bleef het boek nieuwe groepen lezers aanspreken. Tussen 1900 en 1940 zijn er tussen de 10.000 en 15.000 exemplaren van de roman verkocht.²¹⁷

Van Eyck heeft zich ook zeer positief uitgelaten over de roman, met enige kanttekeningen. Zo schrijft hij dat Van Limburg Brouwer niet per se uitblonk om zijn ‘kunstenaarsstijl’.²¹⁸ ‘Maar’, stelde hij:

De verdienstelijkheid van *Akbar* als roman, de waarde van Brouwers persoonlijkheid, het balen van de negentiende-eeuwse geestesstroming die hij in zijn boek vertegenwoordigde, tezamen maken zij de betekenis van *Akbar* voor onze literatuur, voor onze literatuurgeschiedenis en voor onze cultuurgeschiedenis uit.²¹⁹

Volgens Nop Maas, die veertig jaar later dan Van Eyck de roman nog eens onder de loep nam naar aanleiding van een heruitgave in de Amstel-klassiekersreeks, was *Akbar* ook nog steeds waardevol:

²¹⁴ C. Busken Huet, ‘Akbar. Een Oostersche roman, door Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer’, *Litterarische fantasien en kritieken, deel XVI* (Haarlem 1874) 42-45: 45.

²¹⁵ Van Eyck, ‘Inleiding’, 87.

²¹⁶ Van der W, ‘Akbar’, *onze eenw* IV (1905) 497-498: 497.

²¹⁷ Van Eyck, ‘Inleiding’, 3.

²¹⁸ Ibidem, 77.

²¹⁹ Ibidem, 88.

Ook voor de twintigste-eeuwse lezer is *Akbar* een boeiend boek: als roman met zijn weliswaar eenvoudige maar treffende intrige en zijn wat plechtige, maar sobere stijl; als historische roman over het Hindoestan van de zestiende eeuw onder Akbar de Grote; als discussiestuk in het immer actuele debat over de zin of onzin van geopenbaarde geloofswaarheden.²²⁰

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe Van Limburg Brouwer zijn roman niet in een vacuüm heeft geschreven, maar dat deze deel uitmaakte van oudere literaire tradities. Met *Akbar* leverde hij uiteindelijk een historische roman waarin hij een synthese vormde van al zijn ideeën over religieuze verdraagzaamheid en zijn spinozistische wereldbeeld. Dat element van religieuze verdraagzaamheid was al gepredikt door zijn vader. De ironie van de geschiedenis wil dat zowel Van Limburg Brouwer als zijn vader beiden kort na het verschijnen van hun grote ideeënromans overleden.

²²⁰ Maas, 'P.A.S. van Limburg Brouwer', 341.

Conclusie

In deze scriptie heb ik naast het geven van een levensschets Van Limburg Brouwer op vier manieren bestudeerd: als filosoof, als Indoloog, als politicus en als schrijver. Tot slot heb ik betoogd hoe hij in *Akbar* tot een synthese kwam van zijn ideeën. Het is tijd om de balans op te maken: wat zette Van Limburg Brouwer op het spoor van het Oude India, en wat probeerde hij met zijn studies naar de Indiase filosofie te bereiken?

We hebben gezien hoe P.A.S. van Limburg Brouwer opgroeide in een vrijzinnig milieu. Zijn vader publiceerde al ideeënromans waarin hij de dogmatiek van de christelijke kerk bekritiseerde en pleitte voor religieuze verdraagzaamheid. Het was dus niet geheel toevallig dat Van Limburg Brouwer als jonge twintiger in de jaren '50 van de negentiende eeuw sympathie kreeg voor het spinozisme. Spinoza had immers ook de dogmatiek van de kerk verworpen. Het Goddelijke zou te vinden zijn in de Natuur, en een verbondenheid met dit 'hogere' zou aanzetten tot naastenliefde, en zou dus ook leiden tot een eendrachtige maatschappij.

Maar hoe men moest zoeken naar dit 'hogere', dat was de vraag. Die zoektocht was lang niet voor iedereen weggelegd: de meesten mensen hadden nu eenmaal behoefte aan religie met dagelijkse rituelen en symbolen. Voor hen moest er volgens Van Limburg Brouwer een 'redelijke godsdienst' zijn, die het 'juist gevoel teweegbracht'. Onderzoekers moesten echter streven naar 'hogere vormen van kennis'.

Vanaf 1860 had Van Limburg Brouwer een gebied gevonden waar hij op zoek ging naar deze hogere vormen van kennis: de filosofie van het Oude India. De filosofie van het Oude India bewees immers dat er een intellectuele cultuur was die nog veel verder terugging dan de Grieken en de Romeinen. Dat 'oorspronkelijke' element viel uitstekend te rijmen met het spinozisme, dat een mogelijkheid bood het oorspronkelijke van alle religies en wijsgerige stelsels te ervaren en te begrijpen met – volgens Van Limburg Brouwer – 'ene bijkans wetenschappelijk zekerheid'. Bovendien vond hij in het Oude India een maatschappij waarin hij al zijn spinozistische idealen bewerkstelligd zag: een tolerante, pluralistische samenleving. Hij wees zijn lezers talloze malen op deze samenleving om aan te tonen dat de geestelijke suprematie van het christendom op valse gronden was gestoeld.

Van Limburg Brouwers romantisering van India valt meer in de hoek van de Duitse Indologen, dan in die van de Engelse. Zijn gevoelsgodsdienst was sowieso romantisch van aard, en gestaafd op werk van veel Duitse idealisten. Maar in Limburg Brouwers studie naar India zit ook iets in wat Sheldon Pollock omschreven heeft als de Duitse 'quest for identity'. Hij probeerde dan wel niet de Nederlandse identiteit te herontdekken door middel van India, maar

hij probeerde wel van het Oude India een samenleving te schetsen waar het Nederland zich aan moest spiegelen: een tolerante, verdraagzame samenleving. In die zin kan hij gezien worden als een ‘omgekeerde’ oriëntalist: hij presenteerde India niet als fundamenteel ‘anders’, maar als ‘voorbeeld’.

Van 1864 tot 1868 was Van Limburg Brouwer Kamerlid, en kreeg hij de kans zijn wereldbeeld in de Tweede Kamer te verkondigen. Daar viel hij op door zich expliciet als Indoloog te manifesteren bij koloniale debatten, hetgeen tot opgetrokken wenkbrauwen leidde. Een incident met een menukaart brak echter zijn politieke carrière.

Met *Akbar* liet hij nog één keer flink van zich horen. Hierin kwamen al zijn ideeën bijeen: zowel de religieuze verdraagzaamheid als spinozistische deugden als aanvaarding van de menselijke imperfectie en het belang van ‘de daad’.

De tragedie van de geschiedenis wil dat Van Limburg Brouwer kort na het verschijnen van zijn grote ideeënroman overleed, net als zijn vader. Hun ‘missie’ leek enigszins op elkaar: beiden stredden voor verdraagzaamheid en tolerantie. Maar Van Limburg Brouwer koos voor een volstrekt unieke benadering: als een van de eersten bejubelde hij in Nederland het spinozisme en het Oude India. Dat maakt Limburg Brouwer tot iemands wiens blik ver naar buiten was gericht: een bruggenbouwer tussen culturen.

De uniekheid van die positie is in de Nederlandse geschiedschrijving tot dusver onderbelicht gebleven. Juist het gegeven dat Van Limburg Brouwer op verschillende speelvelden – de Indologie, de filosofie, de politiek en de literatuur – opereerde maakt hem tot een bijzondere negentiende-eeuwse persoonlijkheid, een sleutelfiguur, die zijn tijd wat betreft tolerantie en verdraagzaamheid ver vooruit was. Multatuli mag destijds dan teleurgesteld zijn geweest in Van Limburg Brouwer: in deze scriptie heb ik met terugwerkende kracht aangetoond dat hij wel degelijk een strijd voerde. Wellicht niet altijd in de uitkomst even succesvol, maar wel altijd trouw aan zichzelf en zijn wereldbeeld.

Een logische vervolgstap na dit onderzoek is een diepere duik in het persoonlijke leven van Van Limburg Brouwer aan de hand van zijn brieven. Maar voor nu sluit ik af met woorden die eens uit de vulpen van deze veelzijdige vrijdenker vloeiden:

En nu voorlopig vaarwel! Want gij zult, als uwe lezers, er thans vooreerst wel weer genoeg van hebben.²²¹

²²¹ P.A.S. van Limburg Brouwer, ‘Kennis en wetenschap in orthodox-indisch zin’, *De Nederlandsche Spectator* (1869) 301-302: 302.

Literatuur

Groninger studenten Almanak voor het jaar 1847 (Groningen 1847).

Leydse Courant, 25 juni 1847.

Oprechte Haarlemsche Courant, 25 juni 1847.

Verslag over den staat der Koninklijke Bibliotheek gedurende het jaar 1873 ('s Gravenhage 1874).

'Akbar', *Vox Studiosorum* 8 (1872/1873) 392-398 & 441-448.

'P.A.S. van Limburg Brouwer', *De Nederlandsche Spectator* 7 (15 februari 1873).

Aerts, R., *De letterheren. Liberale cultuur in de negentiende eeuw: het tijdschrift De Gids* (Amsterdam 1997).

Alsdorf, L., 'Indian Studies in Germany', in: R.N. Dandekar, ed., *Indian Studies Abroad* (New York 1964) 18-35.

Braak, M. ter, *Verzameld werk. Deel zeven* (Amsterdam 1951).

Busken Huet, C., *Brieven aan E.J. Potgieter. Derde deel 1871-1875* (Haarlem 1925).

Busken Huet, C., 'Akbar. Een Oostersche roman, door Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer', *Litterarische fantasien en kritieken, deel XVI* (Haarlem 1874) 42-45.

Colmjon, G., *Conrad Busken Huet. Een groot Nederlander* (Den Haag 1944).

Constantijn, 'Akbar' in: F. Feringa, *De vrije gedachte* (Sneek 1873) 274-301.

Dodson, M.S., *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880* (Cambridge 2007) 2.

Drop, W., *Verbeelding en historie. Verschijningsvormen van de Nederlandse historische roman in de negentiende eeuw* (Utrecht 1979) 140.

Drop, W. 'De manuscript-fictie in de voorrede van Charicles en Euphorion van P. Van Limburg Brouwer,' *De Nieuwe Taalgids* 50 (1957) 263-265.

Eyck, P.N. van, 'Inleiding', in: P.A.S. van Limburg Brouwer, *Akbar. Een Oosterse roman*, ed. P.N. van Eyck (1941) 1-112.

Fasseur, C., *De Indologen: Ambtenaren voor de Oost 1825 – 1950* (Amsterdam 1993).

Goldman, R.P., 'Indologies: German and Other', in: D.T. McGetchin, P.K.J. Park & D. SarDesai eds., *Sanskrit and "Orientalism": Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958* (New Delhi 2004) 27-40.

Halbfass, W., *India and Europe: An Essay in Understanding* (New York 1988).

Hart, H., 'Imagine Leiden Without Kern', in: W. Otterspeer, ed., *Leiden Oriental Connections, 1850-1940* (Leiden 1989) 126-140.

Heesterman, J.C., 'The Precarious Rise and Survival of Sanskrit and Indian Studies', in: W. Otterspeer, ed., *Leiden Oriental Connections, 1850-1940* (Leiden 1989) 115-125.

Henrard, R., *Wijsbeidsgestalten in dichterswoord. Onderzoek naar de invloed van Spinoza op de Nederlandse literatuur* (Amsterdam 1977).

Henrard, R., 'P.A.S. Van Limburg Brouwer en Spinoza', *Bijzettingen* 13 (1984-1985) 24-26.

Hond, J. de, *Verlangen naar het Oosten. Oriëntalisme in de Nederlandse Cultuur ca. 1800-1920* (Leiden 2008).

Inden, R., *Imagining India* (Oxford 1990).

James, S., 'Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy,' in: C. Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (Cambridge 2008) 128-146.

Jong, J.W. de, 'Sanskrit Studies in the Netherlands', in: R.N. Dandekar, ed., *Indian Studies Abroad* (New York 1964) 60-64.

Junghuhn, F.W., *Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* (Amsterdam 1854).

Kern, J.H., 'Ter nagedachtenis van Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer', *De Nederlandsche Spectator* (22 februari 1873) 59-60: 59.

Kern, H., 'P.A.S. van Limburg Brouwer. Akbar, een Oostersche roman', *De Gids* II (1873) 596-608.

Laleman, F.J., 'P.A.S. van Limburg Brouwer en de Tanhid-i-llahi. Enkele aantekeningen bij "Akbar", een bijna vergeten historische roman van een Hollandse indoloog', *Kruispunt* 24.94 (1985) 57-65.

Limburg Brouwer, P. van, *Het leesgezelschap van Diepenbeek* (Amsterdam 1939).

Limburg Brouwer, P. van, *Charicles en Euphorion. Een verhaal van Clearchus den Cypriër* (Groningen 1831).

Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Kennis en wetenschap in orthodox-indisch zin', *De Nederlandsche Spectator* (1869) 301-302: 302.

Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Over eenige Oostersche begrippen', *De Nederlandsche Spectator* (1869) 85-87: 87.

Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Oosters atheïsme', *De Gids* IV (1868) 425-451.

Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Bhagavad-Gîta', *De Gids* I & II (1861) 1-37 & 323-351.

Limburg Brouwer, P.A.S. van, *Akbar. Een Oosterse roman*, ed. P.N. van Eyck (1941).

Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Vedanta. Eene proeve van Indische regtzinnigheid', *De Gids* II (1867) 494-531: 494.

- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Het Râmâyana, *De Gids* IV (1863) 369-410: 370-371.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Nitisâstra', *De Gids* I & II (1860) 22-46 & 221-242.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Twee ketters van onze tijd', *De Gids* I & II (1858) 845-886 & 1-41.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Een bespiegelend empirist', *De Gids* II (1856) 52-101.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Een anti-filosofische roman', *De Gids* II (1855) 129-157.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Een protest tegen de Reactie', *De Gids* I (1855) 1-21.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Het leven van een denker', *De Gids* I (1855) 409-443.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Een nieuwe adept der antirevolutionaire school', *De Gids* I (1854) 437-464.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Voorwoord', in: *Filips II in Spanje: Redevoering van D. Salustiano de Olozaga, uit het Spaansch vertaald door Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer* (Amsterdam 1853) I-VIII.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Frans I en Karel V. Eene historische karakterstudie', *De Gids* I (1853) 30-50 & 167-189 & 299-335 & 433-456.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, 'Savonarola', *De Gids* I & II (1852) 62-89 & 727-754.
- Limburg Brouwer, P.A.S. van, *Jur. Exhibens doctrinam juris Romani de actionum concursu, maxime ecundum Savignii sententiam* (Groningen 1950).
- Maas, N., 'P.A.S. van Limburg Brouwer en zijn oosterse roman Akbar', *Literatuur* 1.6 (1984) 336-341.
- Maas, N., *Geestelijke lustwarande van P. van Os Jr. Een mystifikatie uit de 19e eeuw* (Oosterbeek 1980).
- Mackenzie, J., *Orientalism: History, Theory and the Arts* (New York 1995).
- Marchand, S.L., *German Orientalism in the Age of Empire* (Cambridge 2009) 66.
- Mathijssen, M., *Historiezucht. De obsessie met het verleden in de negentiende eeuw* (Nijmegen 2013).
- Nadler, S., 'Whatever is, is in God: substance and things in Spinoza's metaphysics', in: C. Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (Cambridge 2008) 53-70.
- Pol, B. van der, *De VOC in India: Een reis langs Neerlands erfgoed in Gujarat, Malabar, Coromandel en Bengalen* (Zutphen 2011).
- Pollock, S., 'Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj', in: C.A. Breckenridge & P. van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia 1993) 76-133.

- Potgieter, E.J., *Brieven aan Cd Busken Huet. Derde deel 1870-1874* (Haarlem 1902).
- Rietbergen, P., *Europa's India. Fascinatie en cultureel imperialisme, circa 1750-2000* (Nijmegen 2007).
- Said, E. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London 1978).
- Schwab, R., *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880* (New York 1984, 1950¹).
- Storm, R., 'P.A.S. van Limburg Brouwer', in: M. van Delft, *et al.*, eds., *Verzamelaars en verzamelingen. Koninklijke Bibliotheek 1798-1998* (Zwolle 1998) 81-82.
- Thissen, S., 'De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850 – 1907)', diss., *Erasmus Universiteit Rotterdam* (2000).
- W., van der, 'Akbar', *onze eeuw* IV (1905) 497-498: 497.
- Velde, H. te, 'Constitutionele politiek. De parlementair-politieke praktijk en de Grondwet van 1848', in: N.C.F. van Sas & H. te Velde, eds., *De eeuw van de Grondwet. Grondwet en politiek in Nederland, 1798-1917* (Deventer 1998) 146-181.
- Vloten, J. van, 'Nog geen week later: mijne herinneringen aan Mr. P.A.S. van Limburg Brouwer', in: *De levensbode* 6 (1873) 161-168.
- Vloten, J. van, 'Een oostersche roman van westersche hand', *De Levensbode* 6 (1873) 61-87.
- Vosmaer, C., 'Levensschets van mr. P.A.S. van Limburg Brouwer', *Handelingen der jaarlijksche algemeene vergadering van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden 1874-1875* (Leiden 1875) 19-49.
- Vries, J. de, 'Inleiding', in: P. van Limburg Brouwer, *Het leesgezelschap van Diepenbeek* (Amsterdam 1939) i-xxi.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics* (Princeton 1989).
- Zimmerman, J.C., 'P.A.S. van Limburg Brouwer', *De Gids* I (1873) 500-504.

Afbeeldingen

Omslag: 'Portret van P.A.S. van Limburg Brouwer', <http://parlement.com>.