

**OBSAH / CONTENTS****EDITORIÁL / EDITORIAL**

ADAM BŽOCH

Johan Huizinga and Central/East-Central Europe ■ 2

**ŠTÚDIE / ARTICLES**

ANTON VAN DER LEM

“Europe can never be lost as long as there are men like you” – Huizinga and Europe ■ 7

WILLEM OTTERSPEER

Johan Huizinga and Leo Spitzer: The notion of “Stimmung” revisited ■ 21

IVAN GERÁT

Johan Huizinga and Max Dvořák on images: A shared interest in medieval images in and around 1919 ■ 31

LÉON HANSEN

Die Lust an der in Schweben gehaltenen Illusion: Johan Huizinga und Georg Lukács ■ 41

GEERTJAN DE VUGT

Philia and Neikos: Huizinga's “Auseinandersetzung” with Carl Schmitt ■ 48

TAMÁS BALOGH

CSÉ über E. – Vorlesungen von László Cs. Szabó über Erasmus 1946/47 ■ 60

WILKEN ENGELBRECHT

Johan Huizinga in tschechischer Übersetzung ■ 71

ADAM BŽOCH

Johan Huizinga in der Slowakei: Lektüren und kritische Auseinandersetzungen in der Zeit von 1946 bis 1990 ■ 86

OLGA SIDOROVA

Reception of Johan Huizinga in the USSR with a special focus on Yuri Lotman ■ 101

**SPRÁVY / NEWS**

KATARÍNA BEDNÁROVÁ

Za Tzvetanom Todorovom ■ 110

**RECENZIE / BOOK REVIEWS**

Anton van der Lem (ed.): Johan Huizinga: Mijn weg tot de historie/Gebeden (Adam Bžoch) ■ 111

Eugen Fink: Play as Symbol of the World and Other Writings (Geertjan de Vugt) ■ 113

Halina Mielicka-Pawłowska (ed.): Contemporary Homo Ludens (Anna Fosse) ■ 115

Lucas Marco Gisi (hrsg.): Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Roman Mikuláš) ■ 116

Julia Hargaßner: Kleidersprache im künstlerischen Text. Sowjetische Kleidercodes zwischen 1954 und 1985 (Dagmar Burkhart) ■ 120

Balázs Déri – Pál Kelemen – József Krupp – Ábel Tamás (eds.): Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár; Pál Kelemen – Ernő Kulcsár Szabó – Ábel Tamás – Gábor Vaderna (eds.): Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek (Péter H. Nagy) ■ 122

Mikhail Iampolskii: Prigov: Ocherki khudozhestvennogo nominalizma (Jakub Kapičiak) ■ 124

## Johan Huizinga and Central/East-Central Europe

ADAM BŽOCH

---

In the second half of the 20th century, the influence of the renowned Dutch cultural historian Johan Huizinga (1872–1945) exceeded the borders of the Netherlands and of the scholarly discipline that he himself primarily represented and struck across several disciplines to affect the development of international humanities. If we were to name just two of the most famous cases of this influence, then they would certainly include the inspiration engendered by his medievalist studies – especially *The Autumn of the Middle Ages* (1919) – among the first and the second generation of the French Annales School (especially Jacques Le Goff), and consequently his influence on the development of the modern history of mentalities, the history of the quotidian and social history; and secondly, the critical reception, among the circle of the former Collège de sociologie (Georges Bataille, Roger Caillois and others), of Huizinga's cultural-anthropological concept of play as the basis of culture, which the author best formulated in his work *Homo Ludens* (1938).

Considering the thematic focus of several of his key works, but also their “second life” (*Nachleben*), many sometimes regard Huizinga as primarily a historian of Western Europe. This is not true at all, since Huizinga in his thinking about the past, and in his later life in his reflections on the present and the future of Europe (which he often confronted with his deep knowledge of non-European cultures, especially India and the USA), included the historical experience of that part of the Old Continent called Central or East-Central Europe. This trace is not always evident in Huizinga, but its presence has from time to time made itself felt in the author's view of Europe as a living and dynamic organism, since one of the cornerstones of the European perspective was the idea of mediation and cultural exchange between the East and the West. As a modern and progressive scholar, educated also at the University of Leipzig, and throughout his life intensively interested in impulses from other humanities, Huizinga was open to methodological approaches emanating from all over Europe. His wide horizon was shaped by his philological-comparative university studies, from which he later turned to history. Although his personal contacts with Central and Eastern European scholars, or those from countries to the east of the Netherlands, were not very developed<sup>1</sup> – maybe with the great exception of Germany<sup>2</sup> – his knowledge of several Eastern European languages (Lithuanian and Russian) enabled him to have a better understanding of the diversity of European cultures. Huizinga's

conviction about the importance of small states for the wholeness of Europe has to do not only with his Dutch patriotism, but is deeply rooted in his personal experience as a polyglot and an expert on many cultures. These connections are still relatively little explored, as well as Huizinga's view of Russia – he lectured on the history of 19th-century Russia first at the University of Groningen in 1914–1915 and in 1935–1936 at the University of Leiden.<sup>3</sup>

Huizinga's idea of the geographic location of Central or East-Central Europe looks at first sight a bit vague. On the one hand, he understood Central Europe as a geographic area, on the other as an entity created by the economic-political interpretations of the time. This conceptual hybridity, which makes it impossible to reach a precise spatial definition of Central Europe, is however not a weakness in Huizinga's perception of the region. On the contrary, it offers an unexpectedly productive explanation. In one of his studies (*Die Mittlerstellung der Niederlande zwischen West- und Mitteleuropa*, 1933) Huizinga attempted to define Central Europe in reference to the work of German national economists Friedrich List (1789–1846) and Friedrich Naumann (1860–1919; his book *Mitteleuropa*, 1915) – and according to them included Germany in the region. Simultaneously, on the basis of the cultural and political discussions of the inter-war period, in which France and Czechoslovakia both participated, he considered an alternative, tentative understanding of the region, tending at the time towards the promotion of the Danube Basin Federation. At the same time, he shared the opinion that “[t]here is no sense at all in stretching the concept to include South-Eastern countries beyond the rivers Leitha and Sava” (Huizinga 1968, 141). Seemingly ironically, the handiest description of Central Europe became for him the railway term “Mitropa”, which “reminds us that nowadays communications set the pace everywhere” (142). Spatial fluidity, which hides behind this image of Central Europe, has its chronological counterpart in Huizinga's fluid understand of European cultural history. It could be said that just as he sees wide and fluid transitions between individual cultural periods, he sees similar transitions between regions, enabled by cultural exchange, and these transitions are sped up by civilizational progress. Similarly, just as already in 1917 Huizinga realized that “American participation in the Great War will essentially change international relations” and in Europe we must “in any case expect a massive influence” of the USA (Krul 1990, 177), after 1918 the cultural gap between the East and the West was suggestively depicted by Oswald Spengler in the first volume of *Der Untergang des Abendlandes* (1918), about which Huizinga was – like many of his contemporaries – first enthusiastic, but later doubtful.

As a European scholar, Huizinga shared the spiritual horizon of his time. This on the one hand means certain limitations, but on the other does not disqualify us from thinking about him in the wider European spiritual context of the period. This issue of **WORLD LITERATURE STUDIES**, dedicated to Huizinga and Central/East-Central Europe, brings studies focalized around two primary topics.

The first thematic stream are the implications of the questions asked by Huizinga, but also the implications of his methods, problematizations and intuitions towards intellectual initiatives of the first half of the 20th century in Central and East-Central

Europe. It can either be a direct dialogue with these, or hidden correspondences, which sometimes can even resemble a sort of *liaisons dangereuses*, because they testify to a surprising affinity between completely different ideological and political worldviews.

The second point of focus is the presence of Huizinga and his significance for the development of the humanities in Central Europe (Hungary, Czech Republic, Slovakia), i.e. his reception and *Nachleben*, which have been little explored in the context of this region.<sup>4</sup> In addition, we include a study on Huizinga in Russia.

The introductory study by Anton van der Lem<sup>5</sup> explores how Huizinga's idea of Central Europe fits into his general idea of Europe. Not only Huizinga's studies on Europe but also his personal experiences with other European countries, languages and European politics (especially in the 1930s) formed his cultural and strongly ethical understanding of the European identity. As a liberal and later a cultural conservative, Huizinga is a typical representative of one possible vision of a common European identity.

The experience of the First World War and the apprehension of a cultural crisis, felt by many European intellectuals in the first half of the 20th century, the proverbial *Endzeitstimmung*, evidently has its counterpart in the positive term *Stimmung*. Huizinga's understanding of this term is the focus of the study by Willem Otterspeer.<sup>6</sup> As he shows, a version of this term can be traced also in the thinking of the Austrian-American literary scholar and Romanist Leo Spitzer (1887–1960), who like Huizinga originally studied linguistics. The significance of *Stimmung* for the humanities is confirmed by the return of this term as an aesthetic category in a number of contemporary authors (H. U. Gumbrecht, A. K. Gisbertz, F. Reents, B. Meyer-Sickendiek, P. Zajac).

In 1975, Jacques Le Goff said in an interview with Claude Mettra<sup>7</sup> that one of the central terms of Huizinga's classic work *The Autumn of the Middle Ages*, besides the terms "life" and "dream", is the concept of the "image". Thinking about the image, which in French historiography led to the development of the "history of imagination" and today defines the development of the international "visual studies" ("Bildwissenschaften"), is heavily indebted to its precursors such as the Austrian art historian Max Dvořák (1874–1921) and Huizinga. A comparison of Dvořák's and Huizinga's thinking on medieval imagery from 1919, outlined by Ivan Gerát, opens the discussion on the philosophical basis of contemporary "Bildwissenschaften".

The meaning of Huizinga's second best-known book internationally, *Homo Ludens*, lies in a specific ontology of culture (even though Huizinga himself denied this interpretation), and also in cultural critique. The idea of play as the ultimate goal of human creativity had already in the 18th century the potential of an aesthetic and social utopia (Friedrich Schiller). As shown by Léon Hanssen, a comparison of Huizinga's idea of play with that of the Hungarian Marxist philosopher and aesthetician Georg Lukács (1885–1971) expands the horizon of the understanding of play as an argument in favour of human freedom, not only in the context of inter-war and post-war discussions, but also with implications for the present.<sup>8</sup>

On the contrary, the political explosiveness of *Homo Ludens* makes itself evi-

dent where Huizinga's concept of play as the basis of human culture meets its limits. The study by Geertjan de Vugt reconstructs the polemics between Huizinga and the German law theorist and "conservative revolutionary" Carl Schmitt (1888–1985) to reveal a hidden face of play (understood by Huizinga as a peaceful agon) – the "state of emergency", i.e., war. The question whether it is possible to interpret war as a ludic activity, or whether Huizinga's theory of play is resistant towards misappropriation to defend martial activities, disturbs the utopia of peaceful playfulness as human nature and has implications for political philosophy.

In Central and Eastern Europe, Huizinga's works and ideas met a diverse response. Translations of his works (often second-hand) mainly after the Second World War encountered innovative initiatives in the humanities and often came into tension with local scholarly traditions and the dominant Marxist doctrine in the theory of history of art, culture, history etc. A series of reader-response historical studies in this issue testifies to an appropriation of Huizinga in the Hungarian, Czech, Slovak and Russian context. It is the very first attempt to describe this phenomenon in a more complex way, which besides a philosophical-historical perspective offers a narrative of intellectual history. The mediators and interpreters of Huizinga in the region were specific people – scholars, literary people, translators, artists – whose engagement with Huizinga opened new themes, approaches and questions in the areas of cultural history and cultural anthropology, which enriched Central and Eastern European humanities.

In Hungary, one of these figures was László Cs. Szabó (1905–1984), whose post-war lectures on Erasmus of Rotterdam in reference to his role model or even imago Huizinga are discussed by Tamás Balogh.

The Czech reception of Huizinga, which started in the inter-war period, is mapped by Wilken Engelbrecht on the basis of intellectual inspirations among historians in protestant and Marxist circles, and on the basis of book translations and their critical reception in the present. The author shows how the interest in Huizinga in the Czech Republic always increased when the political regime allowed more freedom of expression.

In the Slovak intellectual environment, where Huizinga was discovered only after the Second World War, his work brought innovative elements into the humanities in the post-war period, and in some cases was the source of utopian fantasies, as discussed by Adam Bžoch.

The contribution by Olga Sidorova analyses the history of Russian translations of Huizinga and their reception in the Russian (Soviet) context. However, as shown by the case of Yuri Lotman (1922–1993), the presence of several Huizingian motives in the Russian humanities was not only the result of translation. Lotman's cultural semiotics in a number of places meets Huizinga's cultural history and anthropology and both are the expression of their common interest in the symbolic dimension of culture in history.

This thematic issue of **WORLD LITERATURE STUDIES** is the result of the research grant VEGA "Johan Huizinga as a Pioneer of Culture Studies", project number 2/0085/15.

## NOTES

- <sup>1</sup> The contacts with Hungarian intellectuals are discussed by Tamás Balogh, see the bibliography in his article in this issue of *World Literature Studies*.
- <sup>2</sup> Comp. *J. Huizinga, Briefwisseling I, II, III* (1989; 1990; 1991); further comp. *Johan Huizinga, Deutschland und die Deutschen* (Krumm 2011), esp. the chapter *Wechselbeziehungen II: persönliche Kontakte* (156–197).
- <sup>3</sup> The archives of Huizinga, including his notes to academic lectures and bibliography, were described in *Inventaris van het archief van Johan Huizinga. Bibliografie 1897–1997* (Van der Lem 1998).
- <sup>4</sup> Again with the exception of Hungary. Comp. the bibliography of Tamás Balogh. About the reception of Huizinga's *Homo Ludens* in Poland, comp. *Homo ludens Johana Huizingy w Polsce* (Lipoński 2014); further comp. bibliography of post-war translations of Huizinga's works to Polish, *Bibliografia prac Johana Huizingy w Polsce po 1945 roku* (Biesiada 2014). On Huizinga in Slovakia comp. *Impulzy kultúrnej histórie Johana Huizingu na Slovensku* (Bžoch 2013).
- <sup>5</sup> In addition comp. *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden & documenten* (Van der Lem 1993).
- <sup>6</sup> Comp. *Orde en trouw. Over Johan Huizinga* (2006). English translation *Reading Huizinga* (2010).
- <sup>7</sup> Comp. in *L'automne du Moyen Age* (Huizinga 1975, II–XI).
- <sup>8</sup> On the European contexts of Huizinga's ideas in his other works comp. also *Huizinga en de troost van de geschiedenis. Verbeelding en rede* (Hanssen 1996).

## LITERATURE

- Biesiada, Jacek. 2014. "Bibliografia prac Johana Huizingy w Polsce po 1945 roku." *Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne* 12: 67–73.
- Bžoch, Adam. 2013. "Impulzy kultúrnej histórie Johana Huizingu na Slovensku." In *Vedy o umeniach a dejiny kultúry: zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*, eds. Ivan Gerát – Adam Bžoch – Dagmar Podmaková – Hana Urbancová – Dana Hučková – Peter Žeňuch, 7–24. Bratislava: Ústav dejín umenia SAV.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton Van der Lem, eds. 1989. *J. Huizinga, Briefwisseling I*. Utrecht – Veen: Tjeenk Willink – Luitingh-Sijthoff.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton Van der Lem, eds. 1990. *J. Huizinga, Briefwisseling II*. Utrecht – Veen: Tjeenk Willink – Luitingh-Sijthoff.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton Van der Lem, eds. 1991. *J. Huizinga, Briefwisseling III*. Utrecht – Veen: Tjeenk Willink – Luitingh-Sijthoff.
- Hanssen, Léon. 1996. *Huizinga en de troost van de geschiedenis. Verbeelding en rede*. Amsterdam: Balans.
- Huizinga, Johan. 1968. *Dutch Civilisation in the Seventeenth Century and Other Essays*. Selected by Pieter Geyl – F. W. N. Hugenholtz, translated by Arnold J. Pomerans, 141–142. New York: Harper & Row Publishers.
- Huizinga, Johan. 1975. *L'automne du Moyen Age*. Paris: Payot.
- Krul, Wessel E. 1990. *Historicus tegen de tijd*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Krumm, Christian. 2011. "Wechselbeziehungen II: persönliche Kontakte." In *Johan Huizinga, Deutschland und die Deutschen*, Christian Krumm, 156–197. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann.
- Lipoński, Wojciech. 2014. "Homo ludens Johana Huizingy w Polsce." *Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne* 12: 33–66.
- Otterspeer, Willem. 2006. *Orde en trouw. Over Johan Huizinga*. Amsterdam: De Bezige Bij. English translation: Otterspeer, Willem. 2010. *Reading Huizinga*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Van der Lem, Anton. 1993. *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden & documenten*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Van der Lem, Anton, ed. 1998. *Inventaris van het archief van Johan Huizinga. Bibliografie 1897–1997*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden, Bibliotheek.

## “Europe can never be lost as long as there are men like you” – Huizinga and Europe

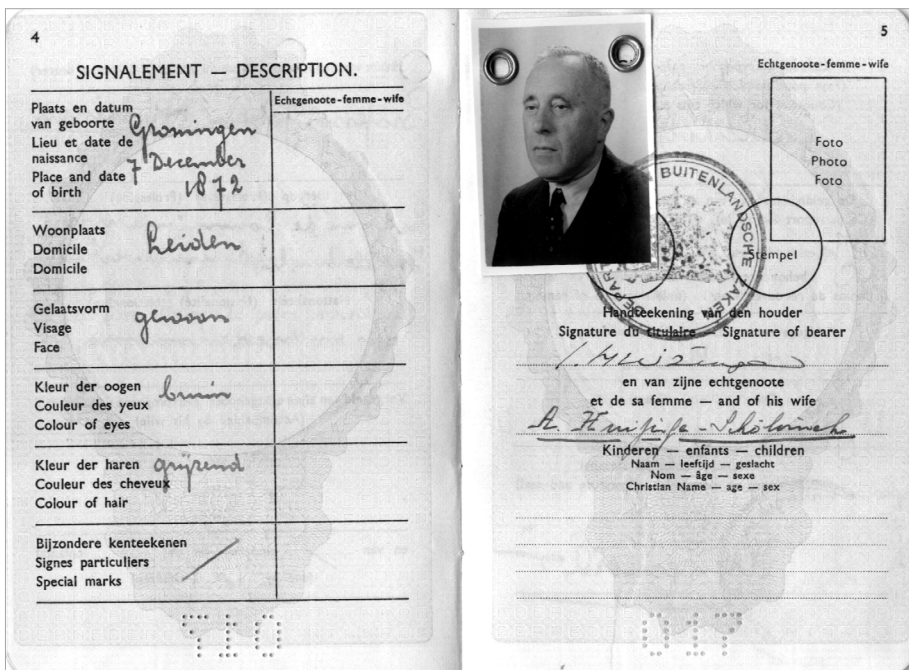
ANTON VAN DER LEM

---

For historians from the Netherlands it is always a great pleasure, wherever we go in the world, to encounter people reading and admiring Huizinga. We are forever finding historians and other scholars who are fascinated by his works, organizing conferences or workshops, and creating new translations (preferably from Dutch!). The people of the Netherlands and their counterparts in the Slovak Republic have something important in common. We both have our own language, which is a precious thing. Huizinga was well aware of the importance of having this independent treasure in the case of his own country. He appreciated the special position of the Netherlands when compared with that of Belgium or Switzerland, where the nation as such has no language of its own. He even believed that because of the peculiarities of the Dutch language and its pronunciation, no other people in Europe was quite so suited to speaking English as well as they were to speaking German or French. He even asked why it was that native speakers of any of the so-called “great languages” could not master, for the sake of argument, four or five other languages as well (Huizinga 1948–1953, VII, 257).<sup>1</sup> We also know to our cost that speaking a “minor” language can be a great impediment to the process of translation. Huizinga’s works have been translated into more than 25 languages, but in many instances the translations are based on English, German or French editions, rather than directly on the Dutch original.<sup>2</sup>

On 10 November 2016 a workshop was organized in New York by Professor Peter Arnade (University of Hawaii and Columbia University) on the subject of Huizinga’s *The Waning of the Middle Ages*. Participants from Belgium, Israel, Korea, the Netherlands, New Zealand, the United Kingdom and the United States of America discussed many different aspects of Huizinga’s first major book, in preparation for the celebration of its first centennial in 2019.<sup>3</sup> The fame of this work may even be surpassed by that of another great book he later produced, *Homo Ludens*.<sup>4</sup> Here, Huizinga defended the bold thesis that no matter what field of human activity one might care to mention, culture the world over assumes the form of play. This point reminds us that Europe, our theme, is only one part – albeit an important one – of Huizinga’s interest in the history of the wider world. Even as a young student in comparative linguistics, his interests were wide and ambitious. When, after his MA in Dutch literature at Groningen, he went to study in Leipzig to broaden his understanding of the

field of comparative linguistics under the leading figures of the day, his Groningen professor thought it appropriate to warn his German colleague that Huizinga did not need to be encouraged, but to be kept in his place. His wings needed to be clipped, to make a disciplined philologist of him.<sup>5</sup> Now there is nothing wrong, we might say, with mere philologists – Huizinga himself remained an outstanding philologist right through to the end of his life. But he wanted to study languages, so to speak, as a means to solving a bigger problem, namely the mystery of life itself. And the same could be said of his studies of comparative religion, or of history. In this context the following manuscript remark is revealing: “I am too deeply in history. It is not a study to me, it is life itself” (Van der Lem 1997, 113).<sup>6</sup> To define the place of Europe in Huizinga’s life and work, we must pay attention to his travels throughout Europe and even to the United States. More importantly, we must pay close attention to his lectures and publications on European history.



Diplomatic passport, given to Huizinga as a member of the International Commission for Intellectual Cooperation. Issued in 1941 during the Nazi-occupation, Huizinga would not have used this passport anymore. Leiden, Leiden University Libraries, Huizinga-Archives.

## TRAVELS IN HIS YOUTH AND DURING HIS MARRIAGE

Johan Huizinga was born on 7 December 1872 in the most northern university town of the Netherlands, Groningen. Here his father Dirk Huizinga (1840–1905) was a university professor in physiology. Though Dirk Huizinga had a regular income, the family was not rich. Johan’s parents spent their vacations on the German islands of the North Sea, or in the Black Forest: holidays in England, France or Switzerland were beyond their means. They also paid visits to Amsterdam, or the Dutch North



Sea coast. Johan regularly said himself that he preferred to stay at home, though of course he spent some of his holidays with uncles and aunts in other parts of the country.<sup>7</sup> As a student he travelled several times with his elder brother Jacob (1870–1948) within Belgium and Luxemburg.<sup>8</sup> The first time he was really away from home on his own for a prolonged period was the trip he made to Leipzig after his MA, during the four months from November 1895 to the following March (Van der Lem 1993, 47). Whilst working as a teacher of history at a secondary school in Haarlem (1897–1905), Huizinga continued in his own spare time to study Sanskrit literature, and it was for that reason that he attended the Conference of Orientalists in Rome with some friends in 1899.

When Huizinga married Mary Vincentia Schorer (1874–1914) in 1901, their honeymoon took them via Germany and Switzerland to Florence. Perhaps unsurprisingly for a recently married couple, they both appreciated the same pictures they saw in the museums they visited. It was with Mary once again that Huizinga would later visit the exhibitions of the *Flemish Primitives* in Bruges, and go on a cultural tour to London.<sup>9</sup> We may presume that the author of *The Waning of the Middle Ages* also visited France, at least Paris, but there is no explicit evidence of such a visit. When Huizinga writes about the seven chimneys in the kitchen of the ducal palace in Dijon, or the Château de Coucy in northern France, it is not unreasonable to assume he does so as someone who has seen these features with his own eyes. And yet it remains the case that there are no recorded visits to France before World War I. The couple's visit to Wiesbaden with their two eldest children, Elisabeth and Dirk, had a sadder motive: Mary was then suffering from deteriorating health, and I presume the health-giving properties of the spa town were the reason for the journey.

The year 1914 was a real *annus horribilis* for Huizinga. After months of sadness and sorrow, his wife died on 21 July, leaving him with his five children. For more than 20 years he would remain a widower, remarrying only in 1938. He mourned this great personal loss more than he lamented the major public event of 1914, the outbreak of the First World War. In his private correspondence he only addressed the events of the war with reluctance. He hoped the war “would be brief, that Holland would be spared, that the west would prevail over the east, that is to say, the French and English over the Germans, and the Germans over the Russians.”<sup>10</sup> After the death of his wife he always spent his vacations with one or more of the children, but never on his own.

## LECTURES AS A PROFESSOR

When Huizinga accepted the chair of history at Groningen University in 1905, he was obliged to lecture on both Dutch and general history. When he moved to Leiden University in 1915, he only had to teach general history. Upon accepting his post in Groningen he wrote to one of his friends that he wanted to lecture on a variety of themes, although he thought he would be expected to offer a general survey of both Dutch and general history in due course (Huizinga 1989, 81; 2016, 69). By the time he arrived in Leiden he had given up entirely on the idea of surveys, stating that “I don't want to lock myself up in one period or theme.”<sup>11</sup> Europe was the principal focus of the lectures which he embarked upon in Groningen and continued in Leiden, enti-

tled *De Grondslagen van Europa* (The Foundations of Europe).<sup>12</sup> Present-day students of “European studies” who might expect from such a title to learn about the contemporary history of Europe in their own times would probably be very disappointed by the content of these lectures. Huizinga kept his notes in 40 envelopes under captions such as: *Rome in decay*, *Early Christianity*, *Arabic countries*, *Anthropology*, *Races*, *Ethnology-sociology*, *Germanic peoples*, *Rise of papal authority*, *Charlemagne*.<sup>13</sup> What he meant by the “foundations of Europe” was the earliest beginnings, the watershed between Europe’s ancient and medieval history, when indeed there was almost no idea of “Europe” as such. We will return to this theme at the end of this article.

Other subjects from general history which Huizinga dealt with in greater or lesser detail were: Islam, the history of the United States, Burgundian culture, the Middle Ages, and the Florentine renaissance.<sup>14</sup> One of his students in Leiden in 1917 was so fascinated by his lectures on Florence that he wrote a letter to Huizinga to express his gratitude and admiration. He even went so far as to say: “Europe can never be lost as long as there are men like you.”<sup>15</sup> That is quite a statement, and it is all the more remarkable when we recall that Huizinga had not yet published a single one of the major works he was then writing – that is to say, his book on America and his book on the closing of the Middle Ages. The student in question was Jan Romein (1893–1962), who became professor of Dutch history at the University of Amsterdam in 1939. It is easy to imagine Jan Romein and many others falling under the spell of Huizinga’s teaching and work, but it is not quite so easy to describe why Huizinga was, and remains, so fascinating or compelling. There are many definable characteristics we could mention: his pluralistic, interdisciplinary approach combining texts and images, drawing on history, linguistics, religion, sociology and anthropology, all of which contribute to the rich panoramas he is able to present, over and over again. He demonstrates an unmistakable interest in his subject and a will to *understand*. He does not want to *explain*, and particularly not to offer explanations based on political, social or ideological theories. Everything is said or written in his unparalleled personal style: with his inimitable ability to define complicated things in just a few sentences, his remarkable vocabulary (with invented words!), his surprising metaphors, and his concision.<sup>16</sup>

When Huizinga lectured during the First World War on the history of the United States, he showed himself to possess a sharp eye for contemporary and economic history, and demonstrated his awareness of the influence which the USA would soon exert on European history. When he published his ideas in his *Mensch en menigte in Amerika*, the reaction was generally positive (Huizinga 1918; 1972; 2011). One of the members of the American legation in The Hague wrote to him: “How do you know America so well?”<sup>17</sup> In his own review of the book, Jan Romein suggested that Huizinga may have had some sympathy with the Marxist interpretation of history. Huizinga rejected the notion, and preferred the “American solution” to its Russian equivalent at a time when many European intellectuals thought it appropriate to despise American civilization (Huizinga 1989, 244). He was, above all, a Dutch historian, keenly aware of the international situation both inside and outside Europe, with a great knowledge of European history spread over time and space.

## AMBASSADOR OF HIS COUNTRY

In 1924, when Huizinga was 51 years old, *The Waning of the Middle Ages* was published in full in German, and in an abridged edition in English. The same year his biography of Erasmus appeared in both English and Dutch, and was recognized as “a European book on a truly European theme.”<sup>18</sup> Both books were translated into many other languages. As a result, Huizinga became the most eminent historian of his country. When a representative of the Laura Spelman Rockefeller Foundation in New York wished to add a Dutch representative to its board, he approached – in a most American way – the president of the National Bank of the Netherlands, who in turn recommended Huizinga. In response to the invitation, Huizinga and several other European professors, made a tour of US universities and other centres of learning. Throughout the 1920s and 1930s Huizinga was regularly invited to lecture in Germany, Austria, Switzerland and France. He became a kind of cultural ambassador of his country.<sup>19</sup> In this capacity it was his inclination, first of all, to try to interest his foreign audience in the influence which their own country had had on the emergence of Dutch culture, especially the influence of Germany.<sup>20</sup> Only then would he try to present the history of his country in its own right. He did not want to put his audience off by opening with a discussion of the economic and cultural achievements of Holland, the rich merchant Republic of the Golden Age and its famous painters. Instead, he emphasized the social and ethical values of the country of Erasmus and Grotius. He did so for the first time at the Sorbonne in 1930, and adapted the lectures he gave there for a German audience in Cologne in 1932. By 1933, his point of view was even bolder: he suggested that Holland could function as an intermediary between central

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

---

**M. J. HUIZINGA**

Professeur d'Histoire à l'Université de Leyde (professeur d'échange)  
fera les Mardis 18 et 25 Mars, 1<sup>er</sup> Avril, à 4 h. 30

**UN COURS PUBLIC**

A LA SORBONNE (AMPHITHÉÂTRE DESCARTES)

SUJET :

**L'État bourguignon, ses rapports avec la France, et la formation  
d'une nationalité néerlandaise.**

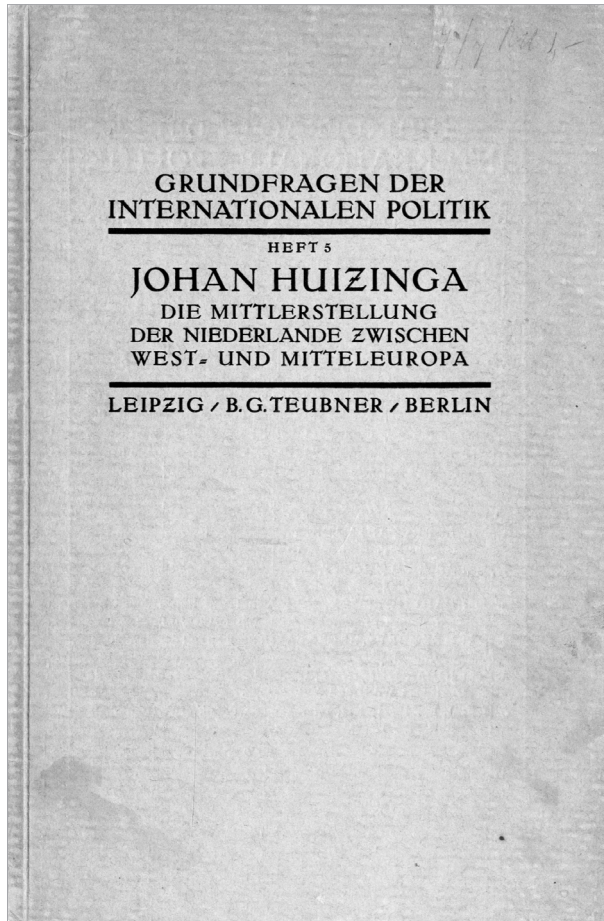
ENTRÉE : 17, rue de la Sorbonne

4036-30.

Announcement in French for the lectures given by Huizinga at the Sorbonne in Paris, spring 1930. The Hague, Literature Museum, collection Huizinga.

and western Europe, that is to say, between Germany on the one hand, and France and England on the other (Huizinga 1933; 1948–1953, II, 284–303).

The successes of fascism in Italy and of national socialism in Germany made Huizinga all too aware of the dangers that were now at hand. In April 1933 he personally had to deal for the first time with the anti-Semitism of the Nazis at the International Student Conference in Leiden. The leader of the German delegation was a member of the Nazi party who had anonymously published an anti-Semitic tract, in which he warned Christian mothers against the ritual murder of their children by Jews. As rector of the University of Leiden, Huizinga summoned the man in question for interview. When the German affirmed his authorship of the tract, Huizinga expressed Leiden University's deep disgust of such opinions. He forbade the German representative any further use of the University's hospitality and refused to shake hands with him. Of course, the German delegation then left the conference (Otterspeer 1984; 1997; Van der Lem 1993, 228–230).



J. Huizinga, *Die Mittlerstellung der Niederlande zwischen West- und Mitteleuropa* (Leipzig, 1933). Text of the lecture addressed by Huizinga on 27 January 1933 at the Deutsche Hochschule für Politik. Leiden, Leiden University Libraries, Huizinga-Archives.

Huizinga became keenly aware that not only was civilization itself under threat, the very right of “small” nations to exist was in question. For the first time he expressed his indignation on the subject in *Nederland's geestesmerk* (The spirit of the Netherlands), an essay about the national characteristics of his country and its place in the world (Huizinga 1935a, 1948–1953, VII, 279–312, 299; 1968). In his *In de schaduwen*

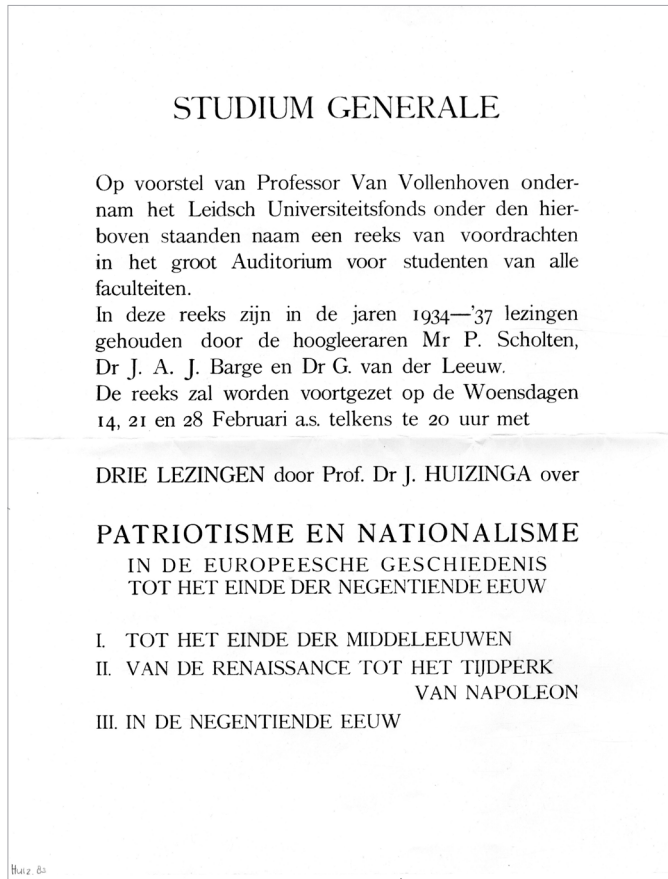


J. Huizinga (at the very right) with the other members of the International Commission for Intellectual Cooperation. Geneva, July 1938. Leiden, Leiden University Libraries, Huizinga-Archives.

*van morgen* (In the Shadow of Tomorrow) he attacked once again the policy of totalitarian nations that were prepared to wage war simply because they had the power and means to do so.<sup>21</sup> He aimed particular criticism at the ideas of the German historians Gerhard Ritter and Karl Mannheim, who had minimized or even denied the relevance of Christian morals in the field of international relations. In Huizinga’s private correspondence with Ritter, he defended the right of existence of the smaller states in this world in even stronger words: “Every nation is immediate to God.”<sup>22</sup> No wonder translations of Huizinga’s work have been published in so many languages, especially in nations threatened as regards their very existence by totalitarian or imperialist regimes.<sup>23</sup> And who would dare to affirm that in the world of today, that danger has passed? Huizinga remembered having seen election posters in Rome, in the spring of 1934, bearing the slogan: “The principle of Fascism is heroism, that of bourgeoisie, egoism.”<sup>24</sup>

At the same time, however, Huizinga refused to take part in committees established to organize public protest and action. By nature and vocation, he was not the type to take to the street. He refused to become a member (let alone chairman) of the

Dutch Committee of Vigilance of anti-national-socialist intellectuals.<sup>25</sup> As it happens, Huizinga was already the Dutch representative on the International Committee for Intellectual Cooperation which advised the League of Nations, comparable with the present-day UNESCO. He took part in its international conferences held in Paris, Geneva, Budapest and Belgrade (De Voogd 2013). One of his first publications in



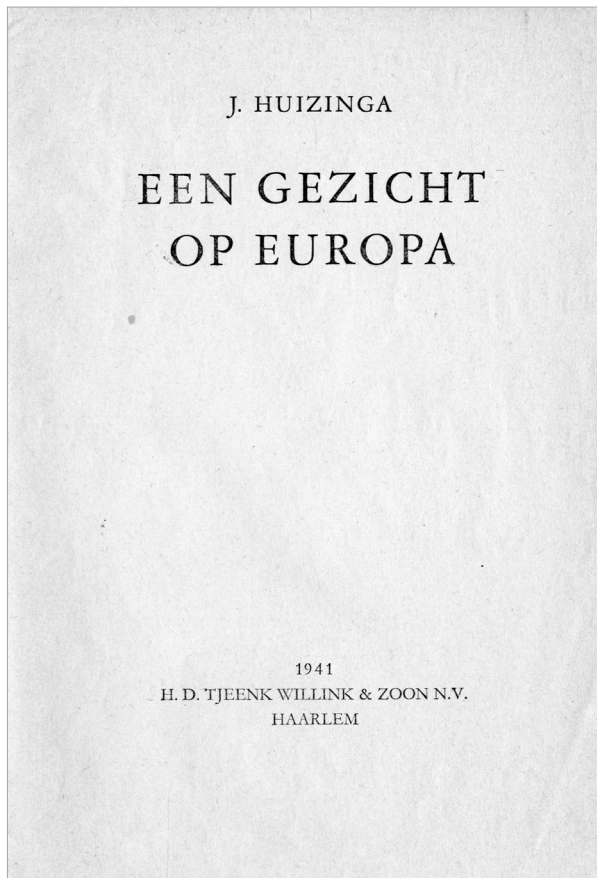
Announcement of the lectures given by Huizinga in Leiden in February 1940 on Patriotism and Nationalism in European history. Leiden, Leiden University Libraries, Huizinga-Archives.

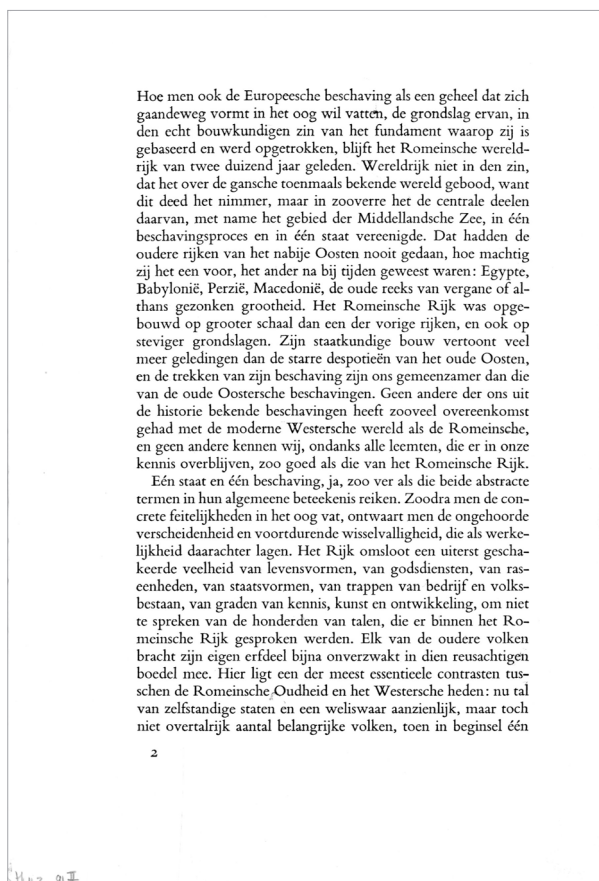
this capacity was his *Lettre à M. Julien Benda*, finished in December 1933. He shared with Benda a concern for the future of Europe, but he emphasized the fact that every state was justified in having a sentiment of national identity.<sup>26</sup> Europe and the whole world were threatened by those totalitarian states which thought themselves above the law in their national and international relations. He referred to the wise adage of St. Augustine: “Without justice, what are nations but great bands of robbers?”<sup>27</sup> This ethical imperative is always central to Huizinga’s judgment on matters of state and culture.

In 1931, Theo J. G. Locher (1900–1970), one of Huizinga’s students, had defended a thesis on national differences and integration between Slovaks and Czechs from

1848 (Locher 1931; 1938). When on 5 October 1938, following the Munich Agreement, the president of the Czechoslovak Republic from 1935, Edvard Beneš (1884–1948), was forced to resign from office and go into exile, Huizinga wrote to Locher: “You will have felt the fate of Masaryk’s state more deeply than most of us. We live in worrying times” (Huizinga 1991, 263). In November 1938, around 8,000 Dutchmen were signatories to a declaration of sympathy for Edvard Beneš which was organized by the Dutch Committee of Vigilance. Huizinga was among them.<sup>28</sup>

In February 1940 Huizinga gave three lectures in Leiden to a general audience about patriotism and nationalism in European history up to the end of the 19th century.<sup>29</sup> In contrast to German historians who had often lamented the “Kleinstaaterei” of their country in the 18th century, Huizinga thought that this political form was far preferable to the “Großstaaterei” of the 20th century. By “patriotism” he meant the justifiable sentiment anyone might feel for his native soil, be it *Heimat* in the strict sense, or the nation in its wider setting. But this natural adherence to nation left room for appreciating the history, language and culture of other countries as well (Huizinga 1935a). The curse of this world was the hyper-nationalism of totalitarian countries, devoid as they were of respect for the existence of other countries, or for the individual consciences of their own citizens. One of the copies of this little book was dedicated by Huizinga to his second wife, Auguste Huizinga-Schölvinc (1909–1979),





The title page and proof of page of the intended book on Europe, that remained unwritten. Leiden, Leiden University Libraries, Huizinga-Archives.

whom he had married on 4 October 1938: “Thought through together and written in the peace of being together, during a time without peace, 7 April 1940.”<sup>30</sup> On 10 May 1940, Nazi Germany invaded France and the Benelux countries. It must have been a serious blow to Huizinga. While the advent of the First World War had been accompanied by the mourning of his first wife, the period of the Nazi occupation of Holland was certainly made easier for him by his second wife, especially when on 4 November 1941 their daughter Laura Maria was born. In many letters Laura Maria’s presence was praised as their daily comfort.

From July till October 1942 Huizinga was kept hostage with hundreds of other Dutchmen – intellectuals, captains of industry etc. – in the former Roman Catholic seminary in St. Michielsgestel in the province of Brabant, north of Eindhoven. Released on account of his bad health, and probably also thanks to foreign intervention, Huizinga was not allowed to go back to Leiden. He took refuge in the east of the country, in the village of De Steeg, east of Arnhem. Here, in the harsh autumn of his own life, Huizinga wrote his *Geschonden wereld*, which was finished on 28 September 1943 and would eventually be published in 1945, after the liberation.<sup>31</sup> In



broad strokes this book presents essentially the same content which can be discerned in a two-page printing proof entitled *Een gezicht op Europa* (A view on Europe), which under other circumstances would normally have been published in 1941. Two manuscripts written in Leiden in 1941 deal with the earliest history of Europe, in the form of the Roman Empire. The first is titled: *Een gezicht op het Westen* (A view on the West), by which Huizinga meant Europe and America. The second is titled: *Een gezicht op Europa* (A view on Europe). The opening sentence of this manuscript is literally the same as the printed page in the illustration.<sup>32</sup> These manuscripts were inaccessible to Huizinga during his exile in De Steeg. But his *Geschonden wereld* deals with the foundations of Europe, just as he did in his lectures in Groningen and Leiden at the very beginning of his career. We can easily imagine how the post-war generation, looking ahead and ready to rebuild society, might have preferred to overlook Huizinga's analysis of past and present. Though he did not live to see the liberation of his country, he knew that liberation was coming and hoped that freedom and democracy would be restored. He was worried that any reestablishment of the pre-war *status quo* would leave many evil ideas and opinions lurking in the minds of both the governors and the governed. And perhaps he was right.

What Huizinga could not foresee or predict was the tremendous success of Europe as we have experienced it in the last sixty years. With all its faults the European Union is, when viewed in the long term, a tremendous miracle. For the first time shared values of democracy, freedom of religion, freedom of the press and expression are considered to be European values. That does not mean there is no discrimination; on the contrary, discrimination on the grounds of race, religion, sex, nationality and sexual identity are of course still with us. Two days before this lecture was delivered in Bratislava, H. M. King Willem-Alexander of the Netherlands paid an official visit to COC, the Dutch organization for gay, lesbian and transgender people. I wish the heads of state in all countries all over the world would follow his example. But it will take a long time before the values of Western Europe will be shared all over the continent.

## NOTES

<sup>1</sup> J. Huizinga, *Lettre à M. Julien Benda* (Paris, 1934): "Je ne vois pas pourquoi l'homme instruit des grandes nations ne posséderait pas aussi, s'il le veut, quatre ou cinq langues."

<sup>2</sup> First survey of the translations in the bibliography in Huizinga 1948–1953, IX 1–45; second one in Van der Lem 1998. The next survey will be published on the Huizinga-website (in preparation; see in this volume).

<sup>3</sup> The contributions will be published by Amsterdam University Press in 2017.

<sup>4</sup> Huizinga, 1938; 1948–1953, V, 26–246. The English translation was written after the German one! (Huizinga, 1949).

<sup>5</sup> Letter of Barend Sijmons (Groningen, 3 October 1895) to Eduard Sievers (Leipzig, Universitätsarchiv).

<sup>6</sup> Quoted from Leiden, UL, Huizinga-archives, 122, env. "Eenzelvigheid".

<sup>7</sup> "Johan wil altijd wel gaarne te huis blijven" (Van der Lem 1993, 13, 14).

<sup>8</sup> Johan Huizinga (Diekirch, Luxembourg) to his parents, 3 August 1894 (Huizinga 1989, 19–20; 2016, 9–11).

- <sup>9</sup> In the course of recreating Huizinga's library, Leiden, University Library has recently received a copy of George Bernard Shaw's *Man and Superman: a comedy and a philosophy* (Shaw, 1911) which was given by Huizinga to his wife, and which includes the following dedication: "As a memento of our lovely days in London, and the performance of October 18, 1911, Criterion Theatre" (Ter herinnering aan onze heerlijke dagen in Londen en aan de opvoering van 18 October 1911, Criterion Theatre) (Leiden, UL, HUIZIN 2072).
- <sup>10</sup> "Meine einzige Hoffnung ist, dass er kurz dauert, dass unser Land verschont bleibt und dass der Westen den Osten besiegt, also die Franzosen und Engländer die Deutschen und diese die Russen" (Huizinga 1989, 165).
- <sup>11</sup> "Ich schließe mich nicht in einem Zeitabschnitt oder einem Thema ein" (Huizinga 1989, 222; 2016, 69).
- <sup>12</sup> He dealt with the subject in Groningen 1908/9, 1912/13; in Leiden 1916/17, 1922/23, 1931/32, 1939/40.
- <sup>13</sup> Van der Lem 1998, 28, 138, 199–200 (nr. 6, nr. 65 II and nr. 117 II).
- <sup>14</sup> Van der Lem, 1998, 6–8: survey of all his lectures.
- <sup>15</sup> "[...] zo iets van dat Europa – het was in 1917 of '18 – niet verloren kon gaan, zolang er nog mensen leefden zoals hij" (Romein 1971, 272).
- <sup>16</sup> A superb analysis can be found in Otterspeer 2010, though one has to be familiar with Huizinga's works to appreciate the scope of the work.
- <sup>17</sup> Legation of the US of America (The Hague), to J. Huizinga (Leiden), 16 August 1918 (Huizinga 1989, 228).
- <sup>18</sup> Köster 1947, 32, quoting Werner Jaeger from his review in the *Deutsche Literaturzeitung* 51 (1930) 912.
- <sup>19</sup> Van der Lem 1997, 118–170 (chapter 5: Dutch ambassador).
- <sup>20</sup> Huizinga 1926; rewritten version Huizinga 1929; 1948–1953, II, 304–331.
- <sup>21</sup> Huizinga 1935b; 1948–1953, VII, 313–428, chapter XIV.
- <sup>22</sup> „Ebenso wie Ranke's jede Epoche ist auch jede Nation unmittelbar zu Gott“ (Huizinga 1991, 119–121).
- <sup>23</sup> Translations in chronological order: Switzerland (German) (1935), Spain (1935), England (1936), Sweden (1936), Italy (1937), Norway (1937), Hungary (1938), Czechoslovakia (Czech) (1938), France (1938), Croatia (1944), Japan (1971), Russia (1992) and probably even more?
- <sup>24</sup> Quoted from the English translation, by his son Jacob Herman Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow* (Huizinga 1936, 159). It is a quote from Mussolini: "Il credo del fascista è l'eroismo, quello del borghese è l'egoismo." The quote was left out in the Italian translation of the book.
- <sup>25</sup> Het Comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectueelen (1936–1940); Huizinga's refusal was a great disappointment to his cousin Menno ter Braak (1902–1940), one of the leading Dutch critics and one of the instigators of the organization, together with a.o. Jan Romein.
- <sup>26</sup> Lettre à M. Julien Benda: "la légitimité d'un sentiment de nationalité distincte" (Huizinga 1948–1953, VII, 269).
- <sup>27</sup> "Quid sunt regna sine justitia nisi magna latrocinia" (Huizinga 1948–1953, VII, 270).
- <sup>28</sup> Huizinga 1991, 266. *Bulletin Comité van Waakzaamheid*, 7 October, 8 November, 9 December 1938 in: Amsterdam, University Library, Collection H. J. Pos, inv. nr. 11. Warm thanks to Prof. Adam Bžoch.
- <sup>29</sup> Huizinga 1940, followed by a second edition in 1941; see also Huizinga 1948–1953, IVs, 497–554; 1942; 1959.
- <sup>30</sup> "Samen bedacht en in de rust van samen zijn in onrustigen tijd geschreven 7 April 1940", Leiden, University Library, shelf number HUIZIN 308 ned 1 (1).
- <sup>31</sup> Huizinga 1945; 1948–1953 VII, 477–606. It was never translated into English, but three times into German, most recently by Annette Wunschel under the daring title "Verratene Welt" (Huizinga 2014, 137–270).
- <sup>32</sup> Van der Lem 1998, 178 (nr. 87): *Een gezicht op het Westen* (A view on the West), and idem, 180 (nr. 91): *Een gezicht op Europa* (A view on Europe).

## LITERATURE

- Brummel Leendert – Willem Rudolf Juynboll – Theodor Jakob Gottlieb Locher, eds. 1948–1953. *Verzamelde Werken I–IX*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Bulletin Comité van Waakzaamheid*. 1938. 7 October, 8 November, 9 December. Amsterdam, University Library, Collection H. J. Pos, inv. nr. 11.
- De Voogd, Christophe Nicolaas. 2013. *Le miroir de la France: Johan Huizinga et les historiens français*. Leiden: Faculty of the Humanities, Leiden University. Leiden theses with summary in Dutch.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton van der Lem, eds. 1989. *Johan Huizinga. Briefwisseling I*. Utrecht: Veen / Tjeenk Willink.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton van der Lem, eds. 1990. *Johan Huizinga. Briefwisseling II*. Utrecht: Veen – Tjeenk Willink.
- Hanssen, Léon – Wessel Krul – Anton van der Lem, eds. 1991. *Johan Huizinga. Briefwisseling III*. Utrecht: Veen – Tjeenk Willink.
- Huizinga, Johan. 1918. *Mensch en menigte in Amerika: vier essays over moderne beschavingsgeschiedenis*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1926. “Der Einfluss Deutschlands in der Geschichte der niederländischen Kultur.” *Archiv für Kulturgeschichte* 16: 208–221.
- Huizinga, Johan. 1929. *Duitschland's invloed op de Nederlandsche beschaving*. Cultuurhistorische verkenningen. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1933. *Die Mittlerstellung der Niederlande zwischen West- und Mitteleuropa*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.
- Huizinga, Johan. 1935a. *Nederland's geestesmerk*. Leiden: A. W. Sijthoff's uitgeversmaatschappij.
- Huizinga, Johan. 1935b. *In de schaduwen van morgen*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1936. *In the shadow of tomorrow*. Translated by Jacob Herman Huizinga. New York: W. W. Norton & Company.
- Huizinga, Johan. 1938. *Homo ludens: proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1940. *Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19e eeuw*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1942. “Wachstum und Formen des nationalen Bewußtseins in Europa bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts.” In *Im Bann der Geschichte*, translated by Werner Kaegi, 131–212. Basel – Amsterdam: Akademische Verlagsanstalt Pantheon.
- Huizinga, Johan. 1945. *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1949. *Homo ludens: a study of the play-element in culture*. London: Routledge & K. Paul.
- Huizinga, Johan. 1959. “Patriotism and nationalism.” In *Men and Ideas. History, the Middle Ages and the Renaissance. Essays by Johan Huizinga*. 97–155. Translated by J. S. Holmes & H. van Marle. New York: Meridian Books.
- Huizinga, Johan. 1968. “The spirit of the Netherlands.” In *Dutch civilisation in the seventeenth century and other essays*, Johan Huizinga, 105–137. London: Collins.
- Huizinga, Johan. 1972. *America: A Dutch historian's vision, from afar and near*. Translated, with an introduction and notes, by Herbert H. Rowen. New York: Harper & Row.
- Huizinga, Johan. 2011. *Amerika: Mensch und Masse in Amerika; Amerika, Leben und Denken; Amerika, Tagebuch*. Translated by Annette Wunschel. Afterword by Thomas Macho. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Huizinga, Johan. 2014. *Kultur- und zeitkritische Schriften*. Translated by Annette Wunschel. Afterword by Thomas Macho. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Huizinga, Johan. 2016. *Briefe I. (1894–1927)*. Translated by Annette Wunschel. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Köster, Kurt. 1947. *Johan Huizinga: 1872–1945*. Oberursel (Taunus) – Europa-Archiv.

- Locher, Theodor J. G. 1931. *Die nationale Differenzierung und Integrierung der Slovaken und Tschechen in ihrem geschichtlichen Verlauf bis 1848*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Locher, Theodor J. G. 1938. *Tsjechen en Duitsers in de loop der eeuwen*. Amsterdam: P. N. Van Kampen & Zoon.
- Otterspeer, Willem. 1984. *Huizinga voor de afgrond: het incident-Von Leers aan de Leidse universiteit in 1933*. Utrecht: Hes & De Graaf.
- Otterspeer, Willem. 1997. "Huizinga before the abyss: the Von Leers incident at the University of Leiden, April 1933." *European medieval studies under fire, 1919–1945: The journal of medieval and early modern studies*. 27, 3: 385–444.
- Otterspeer, Willem. 2010. *Reading Huizinga*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Romein, Jan. 1971. "Huizinga als historicus." In *Historische lijnen en patronen – een keuze uit de essays*, edited by Jan Romein, 271–300. Amsterdam: Querido.
- Shaw, George Bernard. 1911. *Man and Superman: a comedy and a philosophy*. 10th edition. London: Constable.
- Van der Lem. 1993. *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden & documenten*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Van der Lem, Anton. 1997. *Het Eeuwige verbeeld in een afgehaald bed*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Van der Lem, Anton, ed. 1998. *Inventaris van het archief van Johan Huizinga; Bibliografie 1897–1997*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden, Bibliotheek.

## "Europe can never be lost as long as there are men like you" – Huizinga and Europe

---

Johan Huizinga. Foundations of Europe. View on Europe.

As a professor in Groningen (1908/09, 1912/13) and Leiden (1916/17, 1922/23, 1931/32, 1939/1940) Huizinga chose to lecture on the "Grondslagen van Europa" (the Foundations of Europe). In these lectures he focused on the ancient and early medieval history of Europe. In 1941 he considered writing a book entitled *Een gezicht op Europa* (A view on Europe), of which the title page and the first page were printed. This book was supposed to start with the Roman Empire. But after 1933, with the rise of the totalitarian systems of communism and fascism, Huizinga became worried about the future of our civilization in general. He dealt most explicitly with the history of Europe in his *Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19de eeuw* (Haarlem, 1940; translated a. o. into English and German). In 1943 he preferred to write a short survey about the possibilities of a recovery of our civilization: *Geschonden wereld* (Haarlem, 1946; translated into German three times, 1945: *Wenn die Waffen schweigen*; 1948: *Geschändete Welt*; 2014: *Verratene Welt*). The article combines an analysis of Huizinga's published works concerning Europe with unpublished sources from his archives.

---

Dr. Anton van der Lem  
 University Library  
 University of Leiden  
 Witte Singel 26-27  
 2311 BG Leiden  
 Netherland  
[g.a.c.van.der.lem@library.leidenuniv.nl](mailto:g.a.c.van.der.lem@library.leidenuniv.nl)

## Johan Huizinga and Leo Spitzer: The notion of “Stimmung” revisited

WILLEM OTTERSPEER

---

In December 1972 Groningen University commemorated the hundredth birthday of Johan Huizinga, its former student and erstwhile professor. A five-day conference with a panoply of scholars, among whom were Gerhard Oestreich, Philippe Ariès, Ernest Gombrich and Jean-Claude Margolin, covered the major themes and intellectual affinities of the preeminent Dutch historian.

Among the Dutch contributors was Jan Kamerbeek Jr, Professor of Comparative Literature at Amsterdam University. He discussed the “affinity”, as he romantically called it, between the historian Huizinga and the philologist Ernst Robert Curtius. This affinity was to him “ein Datum intuitiver Evidenz”, a fact of intuitive self-evidence.

Kamerbeek, a brilliant scholar, used to roam as a reader on a different compass from ordinary academic travel. A sense of quality he called it, and he shared it with Huizinga: thinking not just *about* but *with* literature, both feeling and critical acumen, a sort of “talent” but then for readers.<sup>1</sup>

Kamerbeek (1973, 175–192) focused on four essential interfaces between the two scholars, who had never met and were unfamiliar with each other’s work. He concentrated on the shared formative influence of Symbolism, their common interest in the Middle Ages, and the fact that they were both not only philologists but critics of culture as well. Four vastly different topics, forming nevertheless a heterogeneous unity, a unique constellation of attitude to life and a life’s work.<sup>2</sup>

In another context I have tried to shed some light on a comparable connection between Huizinga and Romanic philology in Germany in general, the inspired family of readers that considered Friedrich Christian Dietz and Leopold von Ranke as its founding fathers. It blossomed at the beginning of the 20th century with scholars such as Curtius, Spitzer and Auerbach (Otterspeer 2016, 19–28; Gumbrecht 2002).

Like Kamerbeek I focused on four similarities: an assumption, an experience, an analysis and a tool. Their common assumption was that culture was defined by harmony, by the unity and inseparability of the hearts and minds of its participants. This unity gave culture its metaphysical aura, a musical harmony of the individual soul with the cosmos. They believed that this harmony once existed and that it, quite recently, had been radically disturbed.

The feeling of unity that they cherished with respect to culture provided them with a very specific methodological assumption, which can best be described as a form of

homeopathy. Where everything was linked, a secret affinity arose, and those who could sense it, were able to find it again in every given thing, down to the smallest detail.

The insight into this connectedness often came in the form of an epiphany, a shock or a flash. Theirs was a theory of essential details or privileged aspects, the insight into a mysterious economy of part and whole that cannot be taught. “Sie müssen einem aufleuchten” in the words of Curtius (1925, 16–17). It was all about “the inner click”, according to Spitzer (1967, 7).

It was, above all, the ability to see the abstract in the concrete. They used, in the happy phrase of Spitzer, “warm abstractions”, abstractions that are felt and, rather than being used to sever our bonds with life, are organic and remain close to the body. The connection between part and whole, between detail and totality, intrigued them.

And all of them assumed a fairly similar description of that relationship in their definition of “form”. Curtius used the notion of “intellectual constitution”, Spitzer that of “inner form” and “inner life centre”. “The lifeblood of poetic imagination is everywhere the same,” says Spitzer, “whether we are tapping the organism for ‘language’ or ‘ideas’, ‘plot’ or ‘composition’” (Kowal 1973, XIII; quoted by Spitzer 1967, 18).

This quotation is the “inner click” of this essay. The nucleus of Huizinga’s oeuvre, the seed from which everything else grew, can be found in the “Introduction and Proposal for a Study of Light and Sound”, a plan for a dissertation that he submitted in 1896. He had prepared it in Leipzig, where he had been enrolled for six months – the winter semester of 1895–96 – after graduating from Groningen University.

This plan proved to be deceptive and Huizinga later on would choose a less ambitious subject – a study of Sanskrit theatre. Nonetheless, the proposal contained a number of brilliant ideas about nothing less than the origins of language. In Huizinga’s view, language came into being in the same way as poetry: as a lyrical mixture of sensory impressions.

Still, this directly felt, sensory language had a tendency towards erosion. In his proposal, Huizinga quotes the 19th-century German novelist Jean Paul, who calls language “a dictionary of faded metaphors”. Born in poetry, language became utilitarian. Only in literature did it regain its old splendour. But from those eroded forms you could still deduce the earliest associations: amid those dusty cinders, the original spark still burned.

And it is here that the young graduate wrote something strikingly similar to what Spitzer half a century later intended: “I therefore consider it justifiable, to equate a metaphor that occurs somewhere in Aeschylus, say, with an expression from everyday life in another, arbitrary, language, that is based on the same association, and thus to show that the lyrical function is the same everywhere” (Huizinga 1996, 51). For Huizinga as well as for Spitzer this lyrical function was *Stimmung*, a notion that I now want to turn to for the rest of my contribution.

Recent publications – I refer to the work of Hans Ulrich Gumbrecht and Anna Katherina Gisbertz – show the contemporary importance of this aesthetic notion. The publication of the 2013 volume *Stimmung und Methode* by Frederike Reents and Burkhard Meyer-Sickendiek is especially important. It’s a reminder not only of the

recurrent relevance of the notion, but also of how traditional scholarship, in the practice of philologists like Huizinga and Spitzer, can be surprisingly modern.<sup>3</sup>

The affinity between Huizinga and Spitzer may be a fact of intuitive evidence; however, this does not apply to their personalities. Anyone who compares the biography Anton van der Lem wrote about Huizinga with the long essay by Hans Ulrich Gumbrecht dedicated to Spitzer must be struck by the great personal differences between the two scholars.<sup>4</sup>

Whereas Huizinga was all tact and taste, Spitzer was often rude; while Huizinga was a man of peace and a great friend, Spitzer was a polemicist by nature, who cherished his enemies. Huizinga was level-headed and in control of himself; Spitzer was unbalanced and capricious. For Huizinga marital fidelity came naturally, while Spitzer was a devoted womanizer.

Huizinga was a man of intimacy, a real amateur; Spitzer was all bravado, a real virtuoso. Huizinga had the patience for great syntheses; Spitzer would become famous for the variety of his essays. They both cherished harmony, but while Huizinga's character, life and world view were *wohltemporiert* to a degree, for Spitzer harmony was, in the words of Gumbrecht, "eine existentielle Situation, welche er nie erlangen sollte" (2002, 122).

Yet, both men were gifted language animals, speakers of many languages, although Huizinga would never brag about it as Spitzer did. Both were deeply influenced by the development of Sanskrit studies, by the relationship of all Indo-European languages. And although they felt the influence of modern positivist linguistic study, they both cherished the connection between language and thought, between literature and history.

They both wanted to combine *strenge Wissenschaft* with *Erlebnis* and *Nachfühlung*, severe criticism with *Fingerspitzengefühl*. For both reading was direct contact, history was real presence. Historical understanding was for both philological reenactment. In the words of Goethe: "to think again what has once been thought" (quoted by Spitzer 1963, 3).

In 1963 Spitzer published his *Classical and Christian Ideas of World Harmony*. The book dated back to two learned articles in *Traditio*, from the end of the Second World War.<sup>5</sup> Its subtitle was *Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*. It was a stunning little book, half text, half critical apparatus, *Begriffsgeschichte* as philological reenactment, a mosaic of quotations from all the languages of our civilization about the elusive notion of cosmic harmony and the *musica mundana* that inspired both the stars and the hearts of men.

To give the reader a "feel" of the complex notion of *Stimmung*, Spitzer (1963, 6) quotes from *Die Französische Kultur*, the book Curtius wrote about France in the 1930s. It is an evocative passage about Paris, its mixture of past and present, its juxtaposition of the common and the extraordinary, the small and the monumental:

All these contrasts are gathered in a united atmosphere and mood in which the grace of cheerful gardens, the intimacy of street life, the rhythm of the Seine bridges, the grey water of the powerful stream, the geometry of the *immeubles*, the specific character of the *quartiers* harmonize together (1975, 152).

This is precisely what Huizinga tried to convey when he referred to *stemming*.<sup>6</sup> He too was particularly evocative in his description of Old Dutch towns, their plain architecture, “consisting of a *je ne sais quoi* of [architecturally] highly modest formal rhythm, and an inward-looking privacy”. The beauty of Dutch towns was not purely a matter of architecture. A town was a *Gesamttheater*, a total spectacle, comprising urban structure and the surrounding area, location and life, indeed, even the carillon sounding over the red roofs.

According to Huizinga, a very precise sentiment or mood permeated the entire intellectual and religious life of the Republic. He situated that life in the merchants’ houses in the cities and the country houses just outside them, in the atmosphere of “the agreeable country life, celebrated by Vondel with the song of blackbirds and nightingales”. Amsterdam in particular, with its concentric canals lined on both sides with stately mansions, “grand and yet simple”, and that far outshone Versailles in architectural value, represented Dutch culture at its richest and most intimate. “If the atmosphere of the century has been preserved anywhere, it is along the Amsterdam canals on a Sunday morning in spring, or in the late light of a summer evening.”<sup>7</sup>

It is in the introduction to *Classical and Christian Ideas* that the intellectual affinity between Spitzer and Huizinga reveals itself for the first time. In his study of *Stimmung*, he wanted, Spitzer said, to recreate a concrete linguistic-historic continuity from ancient Greece and Rome via the Christian Middle Ages to our modern secularized era. In doing so, he preferred to focus on synthesis more than analysis, on continuities more than on differences.

Yet he was well aware, he said, of the dangers such a synthetic attitude implied, “doubly so,” he emphasized, “in a study on *musica mundana* to which no mortal ear can ever boast to have been coldly objective; for world music is, perhaps, what a German coinage could express: *der Seelenheimatlaut*, the music of man’s nostalgia yearning homeward – heavenward!” (Spitzer 1963, 4)

For Huizinga continuities too counted more than change and for that reason, change often turning into downright loss, nostalgia permeated his work. He found it in the change of seasons as much as in Dutch city life. Many Dutch cities had kept their 17th-century charm until the end of the 19th century, he wrote. “An elegiac lament about the loss of beautiful city views and natural scenery should not be dismissed as the reactionary grumbling of an old man,” he says *en passant*. “The younger generations do not know, nor can they know, the beauty of which they have been deprived, beauty that the older generations of today have known and enjoyed until quite recently” (1948b, 441–442).

But there is more. “And yet,” Spitzer continued his introduction,

too intellectual an attitude toward one of the most heart-inspiring cosmic conceptions ever imagined would be an unnecessary, if not an impossible, sacrifice to scholarly impassivity. We have in our republic of letters too many scholars whose abstract coolness is due largely to their lack of belief in what they have chosen to study, and I feel that the scholar cannot adequately portray what he does not love with all the fibers of his heart (and even a “hating love” would be better than indifference: I side with Phaedrus in the *Symposium*, speaking of Eros: ὁ γὰρ χρῆν ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντός τοῦ βίου (1963, 4).



Huizinga could have written this. Saints and heroes, history was full of them, at least in Huizinga's eyes. His work is populated by people he admired, events he celebrated, and phenomena with which he identified. Time and again he repeated that modern man lacked the wherewithal to comprehend the past in all its passion. "Modern men are generally incapable of imagining the unbridled excess and inflammability of the mediaeval mind." "The Middle Ages knew none of the emotions that have made our own sense of justice fearful and faltering. [...] Where we, in our hesitancy and semi-contrition, apply lenient sentences, mediaeval justice knows only two extremes: the full measure of cruel punishment and clemency" (Huizinga 1949a, 19, 26).

And although passion was both hate and love, love was the prime mover in Huizinga's cosmos, a typical blend of ardour and convention, of passion and harmony. And he found it in its purest form in the Middle Ages he studied, the formalized love he found in Dante. Dante was the first to develop an ideal of love "with a negative tonic" – that of loss and deprivation – which Huizinga calls "one of the most significant changes in the mediaeval mind". For Huizinga love was defined by a dialectic of carnal knowledge and sacred knowledge; the precise wording he found in the oxymorons of Alan of Lille: "Pax odio, fraudique fides, spes iuncta timori / Est amor et mixtus cum ratione furor": "Love is peace joined to hatred, loyalty to treachery, / hope mixed with fear, and fury with reason" (1949a, 128–129; 1949b, 36).

For Spitzer *Stimmung* was an untranslatable notion, a word with two distinct etymons, a definite sentiment with two semantic threads: "the unity of feelings experienced by man face to face with his environment (a landscape, nature, one's fellow man)". It comprehended and welded together "the objective (factual) and the subjective (psychological) into one harmonious unity". "From fugitive emotionalism to an objective understanding of the world", such was the range of the German word (1963, 5–6).

It endowed the universe with human feelings: "sympathy (the human capacity of suffering with one's fellow man) is attributed to the stars in a kind of cosmic empathy". It contrasted "the concord of the elements, of nature, and the animals with the egotism (pleonexia) of petty man and his communities". It tried to catch the sympathetic harmony that welded together man and nature, the individual soul and the cosmos.

The word had a strong musical connotation, due to its origin in the Pythagorean and Platonic tradition of both scientific quantification and religious inspiration. Its semantic texture consisted mainly of two threads according to Spitzer, "well-tempered mixture" on the one hand, "harmonious consonance" on the other. As such it suggested both a changing, temporary condition, the fleeting "mood of the moment" as well as the stable "tunedness" of the soul (7).

A "dialectics of integrated contrasts", such seemed the best way to catch the complex character of both form and content, linguistic and semantic history of the word. "Harmony dominates, but a harmony which comprehends strife and antagonism as a synthesis." It is the triumph of concord over the discordant, the thinking-together of two antagonistic forces of harmonious unification and discordant manifoldness (9).

This definition, "harmony dominates, but a harmony which comprehends strife

and antagonism as a synthesis”, is an adequate description of Huizinga’s view both of culture in general and the function of historical research in particular. Integrated contrasts can be said to summarize his method.

Huizinga’s use of contrasts was a deliberate choice. History could only be perceived coherently, he wrote, “by resolving events into a dramatic scheme”. A cultural phenomenon could only be truly comprehended “by defining it within an equilibrium of continuing oppositions”.

Huizinga used oppositions of this kind for their highly ethical as much as for their highly dramatic content.

Dramatic – since people always perceive great tragic contrast in an inevitable lack of mutual understanding: the benightedness of the conservatives and the hubris of the innovators. Ethical – since people always share a respect for what is dead and beautiful, and a love of what is young and alive. Once an observer takes sides, the opposition is assigned a place as an episode in the cosmic struggle between light and dark, good and evil (1950a, 251–252).

These contrasts were more than a way of underpinning an argument or enlivening an image. Huizinga was convinced that they were embedded in the past reality itself. That was what made history so concrete, so vivid: the fact that it almost always manifested itself in terms of oppositions. “Clashes of arms, clashes of opinions, these are the constant themes of the historical narrative” (1950b, 137).

History according to Huizinga was essentially epic or dramatic. Whether fact or fiction, historical representations did not acquire clear contours until brought into a conscious play of opposites: “Athens does not become intelligible to us until it is contrasted with Sparta, we comprehend Rome through contrasts with Greece, Plato through Aristotle, Luther through Erasmus, Rembrandt through Rubens” (1949b, 397).

This is precisely what Spitzer does when he tries to understand and illustrate the two different semantic threads of *Stimmung*, contrasting the polyphony of Ambrose and to the monody of Augustine in a very effective way.

Whereas it is the practice of Ambrose to show the ordered richness and plenitude of the world, and his choirs are the polyphonic responses of a spatially immense universe filled with grace, with Augustine the emphasis is on the monodic, on the one pervading *order* of the richness as it reveals itself in the linear succession of *time* (1963, 28).

*Stimmung*, *stemming*, “mood”, was no doubt the most important concept in Huizinga’s work. It was both prescriptive and descriptive; it applied to both scholarship and culture. Like Spitzer he opposed a one-sided, rational approach to language. Like Spitzer he advocated the fusion of philology and history into a rich mixture of humanist learning. Like Spitzer he emphasized the combination of “the greatest attainable objectivity” with “strong subjective emotion”.

Huizinga used all kinds of different words for *stemming*. In his book about the United States, *Man and the Masses in America*, he had called it “insight”, meaning “that immensely lucid perception of the innermost quality of things, that sense for what transcends mundane reality”. In *The Waning of the Middle Ages* he called it “symbolism”, “the mystery of the mundane”. In his book about 17th-century Dutch culture he called it “realism”, “a belief in the essence and significance of things”. “It

corresponded to his innermost sense of piety, that all of this should be appreciated as God-given” (see Otterspeer 2010, 113–128).

The notion of *Stimmung* is also central to *Homo Ludens*. The qualities that transcend the immediately discernible reality manifest themselves pre-eminently in play. Huizinga writes that the heart of play, the ritual act, the sacred deed, is

more than a seeming actualization, more even than a symbolic actualization. In the spectacle, something invisible assumes an inexplicit, beautiful, actual, sacred form. The participants are convinced that the ritual brings about a certain salvation, and activates a higher order of things than the one in which they usually live (1950a, 41–42).

The affinity between Huizinga and Spitzer is not only a matter of content, but also of form. This can be recognized in the stylistic devices they used. One of the ways in which they tried to solve the problem of contrast for instance was the use of a figure of speech, the oxymoron. In the oxymoron two opposed concepts are yoked together, a device Huizinga once called “ostensible absurdity that resolves itself into irony” (1948b, 467).

Spitzer had a definite predilection for this trope, for instance when he, in his criticism of the aloofness of modern scholars, speaks of “hating love” instead of “indifference”. His key witness, Ambrose, used to invoke his *sobria ebrietas*, his sober drunkenness, to describe his oceanic feeling of the unity of nature and man. Ambrose was, according to Spitzer, a conservative revolutionary; Dante was a traditional modernist, an example of the “mystery of clarity”, “so dear to the Latin poets” (1963, 23–24, 94).

The oxymoron was also one of Huizinga’s favorite tropes. He saw the American political parties as “vast cliques”, and defined American society as “organized individualism” and “giant-sized parochialism”. Huizinga uses the phrase “conservative revolution”, trying to come to terms with both the 17th-century Netherlands and the modern United States. The visual arts were “silent speech”, he knew “formless form” and “genuine imitation”. He minted notions such as “surface civilization”, “middle-class aristocracy”, and “armchair shepherd” (see again Otterspeer 2010, 113–128).

Another device is their use of synesthesia. “Synesthetic apperception”, Spitzer writes, “always bears witness to the idea of world harmony.” “All the senses converge into one harmonious feeling.” Ambrose and Dante are his best witnesses, both for the harmony of their polyphonic richness, “welding together, not only the spheres of the Beyond with those of this world, but also the techniques of modern humanity and the beliefs of antiquity,” finding the exactitude of time in architecture, poetry, music and dancing (1963, 24, 94, 133–134).

For Huizinga synesthesia was the cradle of language. It was in the creative unity of impressions encapsulated in mood, in the collaboration of the senses, that words were formed. A word was created in the fusion of a tone and a feeling, the German *Gefühlston* came closest in describing it, and that was why he used the equally synesthetic word *stemming* (1996, 51).

The same goes for their shared identification of the beautiful and the good in the Greek notion of *kalokagathia*. This fusion of the “kalos” and the “agathos”, defining the Greek ideal of harmony and courage, became according to Spitzer, through Neoplatonism and Christianity, a most influential metaphor. About Ambrose, Spitzer says: “This Christian knows how to weave into the ‘goodness’ of the biblical text the

Greek kalokagathia without letting his community forget the Creator: indeed this beautiful and good world leads toward the transcendental God” (1963, 14, 21, 34).

Huizinga made the connection explicit in *Homo Ludens*. “A straight line runs from the knight through the *honnête homme* of the seventeenth century to the modern ‘gentleman’”. For him this was an inheritance of the Greek notion of “kalokagathia”: “In its cult of the life of the noble warrior, the Latinate West also incorporated the ideal of courtship, wove it through its fabric so tightly that in the course of time, the weft concealed the warp” (1950a, 133).

It was a primitive ascetic emotion with the same religious overtones it had for Spitzer. For both philologists this religious inspiration was associated with the philosophy of Plato and with Platonism. It was the identification of individual soul with world soul, with world harmony, prompted by the Pythagorean myth, and endorsed by Plato.

Another deep affinity can be found in their shared notion of mysticism. Spitzer opposes the mysticism of boundless enthusiasm to a mysticism of order, passion no longer represented as *perturbation*, as in Stoicism and Epicureanism and earlier dogmatic Christianity, “but as a positive, a good thing” (1963, 96).

Huizinga makes the same distinction when he discriminates between the negative and the positive, the drunk and the sober mysticism, mysticism *en gros*, and mysticism *en detail*. The first variant was marked by contempt of the world and sought to quantify God and salvation. The latter found the mystery of the union with God in the simple acceptance of nature – a mysticism that did not make culture redundant, but contributed to it.

Huizinga and Spitzer were hardly aware of each other’s work. There is only one reference to Spitzer in Huizinga (not in his work but in his letters, Hansen – Krul – Van der Lem 1990, 493) and none to my knowledge to Huizinga in Spitzer, although I cannot imagine that Spitzer had not read *The Waning of the Middle Ages*. But there is a deep affinity in their mental make-up, only to be described as a “family resemblance”. But for those who do not want to take refuge in Wittgensteinian imagery, there is the more apt image of *concordance*, of an agreement based on tunedness. On *Stimmung*. Their minds simply were in *consonance*.

In my book *Reading Huizinga* I emphasize the essentially anti-modernist character of Huizinga’s work, which can only be understood in grasping his view of humanity. This view was to a large extent determined by the role he accorded to the emotions, to love and loyalty, friendship and faithfulness. To comprehend Huizinga’s position, we must place his views in the context of the transformation that passion underwent in the course of time. This transformation is best described by Max Weber and his notion of the “Entzauberung der Welt”. And it is precisely this notion that Spitzer uses when he wants to explain why the field of meaning associated with the word *Stimmung* no longer existed.

The history of the disappearance of this field – the combination of world harmony and well-temperedness – is, writes Spitzer, “simply the history of modern civilization, of the Weberian ‘Entzauberung der Welt’, or dechristianization” (1963, 75). That is why he, like Huizinga, wanted to introduce a new periodization of occidental history.

For Spitzer the destruction was completed in the 18th century; for Huizinga it

was a century later, but for both of them the great caesura was the epoch of dechristianization. It was in that period in which the field of *Stimmung*, according to Spitzer, was radically destroyed. “At the end of the eighteenth *Stimmung* was crystallized, that is, it was robbed of its blossoming life” (76). A very appropriate, essentially “Huizinga-esque” imagery.

## NOTES

- <sup>1</sup> For a recent plea, see Cave 2016.
- <sup>2</sup> In an earlier essay “Huizinga en de Beweging van Tachtig” (1954, 145–164), Kamerbeek had assessed the extent to which Huizinga’s view of the world and his pattern of thought were determined by antinomies of Dutch thinking in the 1880s and 1890s, a framework of passionate discussions about reason versus passion, form versus content, individual versus community, art versus society. See also my essay *Eén druppel wijn. Lezen en werk van J. Kamerbeek Jr.* (Otterspeer 1993, 52–76).
- <sup>3</sup> See Gumbrecht 2011 (English translation 2012. *Atmosphere, Mood, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature*. Stanford: Stanford University Press); Gisbertz 2009; Gisbertz 2011; Reents – Meyer-Sickendiek 2013.
- <sup>4</sup> See van der Lem 1993; Gumbrecht 2002, 72–151.
- <sup>5</sup> *Traditio* 2 (1944): 409–464 and *Traditio* 3 (1945): 307–364.
- <sup>6</sup> I summarize here the findings of the sixth chapter, “Harmony”, of my book *Reading Huizinga* (2010, 113–128).
- <sup>7</sup> “Nederland’s beschaving in de zeventiende eeuw” (Huizinga 1948a, 441).

## LITERATURE

- Cave, Terence. 2016. *Thinking with Literature. Towards a Cognitive Criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Curtius, Ernst Robert. 1925. *Französischer Geist im neuen Europa*. Berlin – Leipzig: Deutsche Verlagsanstalt.
- Curtius, Ernst Robert. 1975. *Die Französische Kultur*. Zweite Aufl. Bern – München: Francke.
- Gisbertz Anna-Katharina. 2009. *Stimmung – Leib – Sprache. Eine Konfiguration in der Wiener Moderne*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Gisbertz, Anna-Katharina, ed. 2011. *Stimmung. Zur Wiederkehr einer Ästhetischen Kategorie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2002. *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*. München – Wien: Carl Hanser Verlag.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2011. *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. München: Carl Hanser Verlag.
- Huizinga, Johan. 1948a. *Verzamelde Werken I*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1948b. *Verzamelde Werken II*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1949a. *Verzamelde werken III*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1949b. *Verzamelde werken IV*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1950a. *Verzamelde werken V*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1950b. *Verzamelde werken VII*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Huizinga, Johan. 1996. “Inleiding en Opzet voor Studie over Licht en Geluid” (Introduction and Proposal for a Study of Light and Sound). *Cahiers voor Taalkunde* 11, edited by Jan Noordegraaf and Esther Tros, 51. Amsterdam – Münster: Stichting Neerlandistiek VU – Nodus Publikationen.
- Huizinga, Johan. *Briefwisseling II. 1925–1933*. 1990. Eds. Léon Hanssen, Wessel E. Krul and Anton van der Lem. Utrecht – Antwerpen: Veen – Tjeenk Willink.

- Kamerbeek Jr., Jan. 1954. "Huizinga en de Beweging van 'Tachtig.'" *Tijdschrift voor Geschiedenis* LXVII: 145–164.
- Kamerbeek Jr., Jan. 1973. "Johan Huizinga und Ernst Robert Curtius. Versuch einer vergleichenden Charakteristik." In *Johan Huizinga 1872–1972*, edited by W. R. H. Koops, E. H. Kossmann and Gees van der Plaats, 175–192. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kowal, Michael. 1973. *Introduction*. In Ernst Robert Curtius. *Essays on European Literature*. Princeton: Princeton University Press, p. IX–XXIV.
- Otterspeer, Willem. 1993. "Eén druppel wijn. Lezen en werk van J. Kamerbeek Jr." *Nexus* 1993, 5: 52–76.
- Otterspeer, Willem. 2010. *Reading Huizinga*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Otterspeer, Willem. 2016. "Metamorphosis. Jolles and Huizinga and comparative literature." *Cahier d'études italiennes*, 23: 19–28.
- Reents, Friederike and Burkhard Meyer-Sickendiek, eds. 2013. *Stimmung und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spitzer, Leo. 1963. *Classical and Christian Ideas of World Harmony*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Spitzer, Leo. 1967. *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Van der Lem, Anton. 1993. *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden & documenten*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.

## Johan Huizinga and Leo Spitzer: the notion of "Stimmung" revisited

---

Huizinga. Spitzer. "Stimmung".

Huizinga was a readers' writer, and as such part of a long tradition. As a writer, he was a member of a relatively small philological circle, consisting of the readers in the most important languages of Ancient Europe, and in this way the re-creators of the ancient unity of the Latinitas from which colloquial Latin had originated. These readers were forced to acknowledge that that which had once split into different languages was now disintegrating further as a result of specialization. One of the most important branches of this family was Romanic philology in Germany, with Friedrich Christian Dietz and Leopold von Ranke as its founding fathers. It blossomed at the beginning of the 20th century with scholars such as Vossler, Curtius, Spitzer and Auerbach. In my contribution I will concentrate on Leo Spitzer. I will focus on four things he had in common with Huizinga: an assumption, an experience, an analysis and a tool. Their assumption was that culture was defined by harmony, by the unity and inseparability of the hearts and minds of its participants. This unity gave a culture its metaphysical aura; it was a musical harmony of the individual soul with the cosmos. They believed that this harmony once existed and it was their common experience that had been radically disturbed.

---

Prof. dr. Willem Otterspeer  
 Leiden University  
 Institute for History  
 Academy Building  
 Rapenburg 73  
 2311 GJ Leiden  
 The Netherlands  
 w.otterspeer@BB.leidenuniv.nl

## Johan Huizinga and Max Dvořák on images: A shared interest in medieval images in and around 1919\*

IVAN GERÁT

---

In the turbulent time after the end of the Great War, educated Europeans were mostly forced to think about subjects that lay far away from late medieval images. An epoch of substantial problems and social changes may not seem the best time to speculate or even write about topics from the relatively distant past. Therefore, it may come as a surprise that the first Dutch edition of the famous book *The Autumn of the Middle Ages* by Johan Huizinga appeared in 1919. One year before, the Viennese professor of art history Max Dvořák published his famous treatise *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*. Both thinkers have substantially contributed to the understanding of the role of images in the late medieval artistic cultures of France, Burgundy and the Low Countries (Huizinga, Wolff-Mönckeberg, and Lerch 1938; Huizinga – Hopman 1924; Huizinga 1950; 1996; Haskell 1993, 431–495). Dvořák's first substantial publication on this topic appeared in 1903 under the title *The Enigma of the Art of the van Eyck Brothers*. A comparison of the approaches of both scholars in this article will start with a brief questioning of the concept of “image”. In the main part, it will be focused on some concepts used in interpretations of images in the visual arts, such as “naturalism”, “idealism” and “symbolism”. This text is a first attempt at understanding, from the proposed comparative perspective, the complex questions of the semantics, functions and traditions associated with the concepts under scrutiny. As such, it will necessarily remain incomplete because of the inner complexity and continuing influence of the analysed texts that endures to the present time.

### “IMAGE” AND HISTORIOGRAPHY

The word “image” has several meanings in the historiographical works of Johan Huizinga. The image, essentially a product of the human imagination, is above all a mental image, which can be materialized in several ways (Mitchell 1986). The imagination, a universal human faculty, is of crucial importance to any understanding of human existence. The historian, interpreting any part of the past, is forced to use his

---

\* The creation of this text was supported by the grant VEGA 2/0132/15: “Basic concepts in the theory of the image in inter-disciplinary reflection and art historical practice” implemented at the Institute of Art History of the Slovak Academy of Sciences and the Faculty of Philosophy of Trnava University in Trnava.

own imagination to form a mental image of events which ended a long time ago. This principle was completely clear to Huizinga (Otterspeer 2010, 149). Even a historian of art dealing with images created by visual artists must use his own imagination to understand not only the paintings or sculptures but also to mentally recreate the contexts in which they were created and perceived. The power of the imagination of a medieval artist or artisan who produced the visual images is inevitably confronted with the imagination of a modern historian. There is no understanding of historical images without such confrontation or dialogue. The work of any important historian can also be described as “an exercise in imagination, a creative leap that transformed a powerful sense of reality into an image” (170). Furthermore, the imagination of an individual – of a historian and/or of the subjects of historical research – is guided or at least informed by traditional images and concepts. Any new historical narrative creates a prolongation of this continuity of the communities sharing those images and concepts. Any kind of cultural history must offer some interpretations of images. Sometimes, the perspective of a historian studying a particular period is substantially different from that of an art historian looking at the same materialized images. This article is about a historian and an art historian, so it will necessarily consider some tensions between their approaches. The present article tries to understand the concepts that influence the imagination of modern historians describing and interpreting visual images. These concepts and their definition provide great help in understanding historical reality. They certainly could not describe all the aspects of the complex human experience with images, which included an intuitive understanding of images, too. Historical images can certainly inspire willful subjective imagination, too. These are much closer to dreams than to reconstructions of the past resulting from the disciplined work of a scholar who needs concepts as orientation tools. Dvořák and Huizinga sometimes used similar strategies to solve general problems with images. On the other hand, some contrasts between their approaches are not only a matter of personal difference but also a part of a methodological dialogue between the history of culture and the more specialized history of the visual arts.

### IMAGES, NATURE AND INDIVIDUALITY

In his early years, Max Dvořák understood the concept of naturalism as a closeness to nature – as a possibly true representation of the observable qualities of individual persons and things in the visible world. The monumental work of Jacob Burckhardt that focused on Renaissance art in Italy was one of the recognized sources of such an understanding (Burckhardt 1860; Burckhardt – Middlemore 1878). “Natur und Individualität! In diesen zwei Worten suchte man die Antwort auf das Problem der Entstehung der modernen Kunst, eine Antwort, die uns heute aus der poetischen Apotheose Burckhardts so geläufig ist” (Dvořák 1903, 164; Dvořák – Rosenauer 1999). A professor of art history at the University of Vienna, Dvořák understood the historical development of naturalism in accordance with the evolutionist paradigm typical for this school – artists slowly learnt how to represent nature. Differently from Jacob Burckhardt, Dvořák saw an important line of the development towards naturalism not only in Italian art but in the Northern Renaissance, too (Bakoš 2013).



In this respect, he manifested an ambition to correct a common misunderstanding, based on the cult of great Italian masters, especially that of Leonardo da Vinci, which started in the Renaissance and retains its vitality up to today.

Unter den vielen Irrtümern, die wir als Zutat zu den Nachrichtenschätzen Vasaris geerbt haben, gehört die Legende von der Erfindung der Helldunkelmalerei durch Leonardo. Schon im Londoner Arnolfiniporträt und in der Madonna des Kanonikus von der Pale finden wir eine Beobachtung der modellierenden Kraft des Lichtes und des Schattens, wie sie sich in der italienischen Malerei erst am Ende des Jahrhunderts nachweisen läßt (Dvořák 1903, 181).

Dvořák justly appreciated the major step in the accurate observation of the modelling power of light and shade made by the early Netherlandish masters. In this case, it was associated with the individuality of the artist – regarded as a magician and genius – Jan van Eyck. The search for the individualities of extraordinarily inspired and inspiring creators was a continuation of the narratives created in the Renaissance. Nevertheless, his work of genius was much more indebted to the preceding evolutionary development than to his individual imagination. Huizinga's understanding of the art of the van Eyck brothers was also based on the appreciation of their naturalism, seen as firmly rooted in medieval tradition.

The naive, and at the same time refined, naturalism of the brothers Van Eyck was a new form of pictorial expression; but viewed from the standpoint of culture in general, it was but another manifestation of the crystallizing tendency of thought which we noticed in the aspects of the mentality of the declining Middle Ages. Instead of heralding the advent of the Renaissance, as is generally assumed, this naturalism is rather one of the ultimate forms of development of the medieval mind (Huizinga – Hopman 1924, 241–242).

The historical development of late medieval thinking was understood as a kind of hidden source of artistic innovation related to naturalism. In this respect, Dvořák and Huizinga shared a positive appreciation of the Northern Renaissance as a phenomenon of cultural continuity and a result of evolutionary development, which slowly led to major cognitive and technical discoveries.

For Huizinga, seeing the naturalism of van Eyck's images in connection with the art and thought of the Middle Ages did not mean only praise but also some sort of criticism. The close web of mutual relations between these artworks and some tendencies of medieval mentalities could pose, as he also observed, some limits in regard to the naturalist qualities of the image. What was gained in respect of accurate observation lacked contact with new theories concerning the geometry of space:

As soon as it becomes necessary to reduce reality in some sort to a scheme, as is the case when buildings and landscapes have to be painted, certain weaknesses appear. In spite of the charming intimacy of his perspectives, there is a certain incoherence, a defective grouping. The more the subject demands free composition and the creation of a new form, the more his powers fall short (Huizinga – Hopman 1924, 291).

In this case, Huizinga was using the measure of the well-calculated mathematical perspective typical of the Italian Renaissance to criticize the van Eycks. The naive power of observation, paired with excellent technical skills in representing optical

phenomena, lacked some intellectual and cognitive tools that could make the power of illusion even stronger. This kind of late medieval naturalism did not lose its firm connections with the medieval understanding of “realism”. Should an image be “real” in this sense, it has to include references to ideas, more specifically, to a system of religious interpretation of the world, which – according to medieval theologians – possessed a higher degree of reality than the things that can be observed in the course of everyday existence. The observable qualities of things were associated with meanings belonging to unobservable, transcendental dimensions of religious truth. This quality of medieval images can be named as “realism” in a medieval sense, but it would be by no means adequately understood only as “naturalism”. Anyone who was interested in keeping this moment of medieval experience with images alive had to operate with concepts that led beyond the “scientific” perspective defined by the realism, positivism, naturalism and impressionism of the 19th century. Did this mean a return to scholarly practices based on empirical observation – a return to older concepts – or was it a kind of new creation, reflecting the changed conditions of the early 20th century?

### IMAGES AND IDEALS

Huizinga and Dvořák knew that the course of historical events was influenced by various ideals, which were themselves subjected to change over the course of time. This clear understanding of the historical variability of ideals made them different from preachers speculating about ideals as eternal forms hovering somewhere in a transcendental sphere independent of the dynamic changes of history. They understood that the visions of leading artists in different periods were driven by ideals that could be occasionally incompatible. In spite of all the differences, there appears to be something which can seem to be similar, if not the same, in the course of historical development. For example, some words in Huizinga’s description of the Arnolfini double portrait in London might resemble the famous words about “noble simplicity” (“edle Einfalt”) used in Winckelmann’s description of the ideals of classical antiquity: “here at last this spirit proves itself happy, *simple*, *noble* and pure.” In such a formulation, the image possesses qualities which did not result only from empirical observation, because they are associated with certain qualities of human mental constructs. Precisely for that reason, Huizinga knew that such ideal constructs cannot be directly identified with the ideals of the medieval Christian Church. These are ideals not aimed at posthumous salvation but at a certain quality of mental operation. They focus on “private life, outside courts and outside the Church [...] The master, who, for once, need not portray the majesty of divine beings nor minister to aristocratic pride, here freely followed his own inspiration” (Huizinga – Hopman 1924, 237). Nevertheless, such a “Classicist” reading would not be just to the hidden ambiguity of Huizinga’s text. Differently from Winckelmann and his followers, Huizinga loved the contrasts or even contradictions included in the human historical experience and tried to understand medieval spiritual ideals. Therefore, he was able to describe the “immaterial values” of the picture. He saw these ideals manifested – not that far from impressionist principles – above all in the atmosphere of the image: “All that tenderness and profound peace, which only Rembrandt was to recapture, emanate from

this picture. That serene twilight hour of an age, which we seemed to know and yet sought in vain in so many of the manifestations of its spirit, suddenly reveals itself here” (Huizinga – Hopman 1924, 237). For Huizinga and his contemporaries, the “atmosphere” or the “mood” (“stemming”) of the image is not just an easily thrown word but had many contexts and philosophical meanings in their understanding of the human experience in this world (Otterspeer 2010, 118, 164).

For Max Dvořák, the atmosphere of the picture was also an important manifestation of medieval idealism. He attempted to characterize the three moments of artistic conception by which Jan van Eyck in the Arnolfini portrait created the unique atmosphere of the image. The first one should stress the participation of the figures at a spiritual community („Die Teilhabe and einer geistigen Gemeinschaft“) – the figures are not united by a dynamic action in the material world but stand calmly next to each other, using their gazes to create a community with the viewer (Dvořák 1918, 262).

The second moment witnesses a profound change in Dvořák’s thinking during the years of the Great War. Above, we have quoted his “naturalist” description of the light in the Arnolfini portrait. In the later text “the lighting fills up the space with an immaterial movement”, („die Beleuchtung, die den Raum mit einer immateriellen Bewegung erfüllt“) (264). This immaterial phenomenon should connect the viewer with the endless space associated with transcendental Christian ideals.

The connecting moment with Huizinga’s view can be seen in the third moment of Dvořák’s considerations, pointing to “the power of the subjective view as such”, which he interpreted as “penetrating the painting up to the last corner and giving an individual life to each object” („die Kraft der subjektiven Anschauung überhaupt, die das Gemälde bis in seine letzten Winkel durchflutet und jedem Gegenstand ein charakteristisches Eigenleben verleiht“, 265).

Both Huizinga and Dvořák were interested in the survival and revival of ideas, even if each of them studied this problem with different methods (and again – differently from other cotemporaries with a similar interest, such as Aby Warburg). It would not be adequate to consider the concept of “ideal” without reference to its roots in the great tradition of Platonism. This tradition was for centuries taken into account in various forms by the important thinkers about images. The corresponding knowledge was studied in the time we are discussing. Erwin Panofsky, one of the most important interpreters of this tradition in art history, published the first edition of his impressive summary of the subject in 1924, (Panofsky 1924; 1968). Huizinga’s thinking on images did have one more vital relation to the circle around Aby Warburg, especially through his frequent use of the term “symbol”.

## IMAGES AND SYMBOLS

It is impossible to understand Huizinga’s thinking about images without the concept of “symbol”. It is a keyword in *The Waning of the Middle Ages*. In its various forms, it appears 108 times in the text (including the contents and registry). It would go beyond the scope of this article to analyse all the occurrences of this term in the text, but it is extremely important to observe how Huizinga understood the complex relation between “symbol” and “image”. Proceeding from the famous dictum of St.

Paul (1 Kor 13, 12), Huizinga provided a definition in which the “symbol” is understood as a result of a complicated play of images: “*Videmus nunc per speculum in aenigmate*. The human mind felt that it was face to face with an enigma, but none the less it kept on trying to discern the figures in the glass, explaining images by yet other images. Symbolism was like a second mirror held up to that of the phenomenal world itself” (Huizinga – Hopman 1924, 194).

This definition of “symbol” is made more precise in other places in Huizinga’s text. Firstly, it was very important to him that the play of images, which is constitutive of the existence of the “symbol”, is not a result of an arbitrary combination of images. This is made clear in the following distinction between “symbol” and “allegory”, or “personification”:

Symbolism expresses a mysterious connection between two ideas, allegory gives a visible form to the conception of such a connection. Symbolism is a very profound function of the mind, allegory is a superficial one. It aids symbolic thought to express itself, but endangers it at the same time by substituting a figure for a living idea. The force of the symbol is easily lost in the allegory (186).

In this formulation, the image as the constitutive element of a symbol was replaced by the “idea”, which clearly shows the Platonic heritage forming the basis of these definitions. Huizinga knew very well that the medieval philosophical understanding of “realism” was based on the Platonic belief in the autonomous existence of ideas in a sphere independent from any historic reality:

Symbolism will lose this appearance of arbitrariness and abortiveness when we take into account the fact that it is indissolubly linked up with the conception of the world which was called Realism in the Middle Ages, and which modern philosophy prefers to call, though less correctly, Platonic Idealism (185).

Platonic idealism continues to influence the analyses of symbolic meanings of images, especially in iconology. It influenced the philosophy of symbolic forms of Ernest Cassirer – an important source of the whole circle of Aby Warburg in Hamburg and the Warburg institute in London (Cassirer 1923; 1953a; 1953b). Defining symbolism as a “very profound function of the mind”, Huizinga attempted to offer an anthropological understanding of the human imagination in which both images and ideas play a fundamental role in the mental life of an individual or an epoch. Symbolism is a kind of tool through which the artistic production of a particular epoch can be associated with other spheres of culture, e.g. with religion: “Symbolism opened up all the wealth of religious conceptions to art, to be expressed in forms full of color and melody, and yet vague and implicit, so that by these the profoundest intuitions might soar towards the ineffable” (Huizinga – Hopman 1924, 188).

Because it is not arbitrary, the sphere of true symbolic images is not a realm of chaotic imagination. It has its own order and system, which is a necessary condition for the order of images in medieval culture: “The abundance of images in which religious thought threatened to dissolve itself would have only produced a chaotic phantasmagoria, if symbolic conception had not worked it all into a vast system, where every figure had its place” (183).

Huizinga and Dvořák around 1919 agreed in their insight that the logic and order of a symbolic system or of a deeper sense of artistic images in the Middle Ages cannot be explained on the basis of the causal thinking typical of the modern scientific approach towards nature. Corresponding formulations can be found in their texts: “From the causal point of view, symbolism appears as a sort of short-circuit of thought” (Huizinga – Hopman 1924, 184) or even “Symbolical interpretation of the world was inestimable. Embracing all nature and all history, symbolism gave a conception of the world, of a still more rigorous unity than that which modern science can offer” (187).

For Max Dvořák, the higher logic and order was closely associated with the unity in the composition of images:

und von diesem Begriff [the new concept of the truth of nature – I. G.] ging er auch aus, wo es sich darum gehandelt hat, naturalistische Einzelstudien zu einer bildlichen Einheit zu verbinden. [...] [N]icht wie vom naturalistischen Positivismus der Neuzeit aus ihrer natürlichen Kausalität folgerichtig entwickelt, sondern vielfach „unnatürlich, wie man heute zu sagen pflegt, aneinander gereiht und mit einer abstrakten kompositionellen Konstruktion verbunden“ (Dvořák 1918; 1989, 266).

In Huizinga’s interpretation, this order was based on hierarchy and a belief in sanctity: “Symbolism’s image of the world is distinguished by impeccable order, architectonic structure, hierarchic subordination. For each symbolic connection implies a difference of rank or sanctity: two things of equal value are hardly capable of a symbolic relationship with each other, unless they are both connected with some third thing of a higher order” (Huizinga – Hopman 1924, 187). For Dvořák, the order was rooted in the spiritual functions attributed to the artistic production of the period: „Nicht um das tatsächlich Erreichte handelt es sich, sondern um neue Ziele und Anschauungen, um eine neue geistige Stellung der Kunst und ihr Verhältniss zur Natur und zum Leben“ (Dvořák 1918; 1989, 266).

Medieval images offered both thinkers a kind of mirror in which they could see the negative characteristics of the culture of their own time. Nevertheless, they did not agree on a methodology for describing this ideal unity. Max Dvořák, in accordance with the traditional position of the Vienna school of art history on this topic, continued to believe in the autonomous development of art. Even if, in his narrative, the images were nourished from the spiritual culture of the period, they continued to exist in a sphere separated from other branches of real life. They offered a kind of refugium, or even a model, on which ideal human communities could be built. Following Alois Riegl, his teacher in Vienna, Dvořák saw the artistic life of a particular period mysteriously united by a kind of spirit of the time (*Zeitgeist*). This was the only connection between the art and culture of the period, which remained beyond the horizon of his investigation. Contrastingly, Huizinga was primarily a historian of culture, who studied images as a part of the real life of the period. In this real life, ideas, ideals and symbols performed at least a double function. On the one hand, they were a source of unity and identity which could be expressed by a ritual, e.g. in the veneration of the Eucharist. “Eventually all symbols group themselves about the central mystery of the Eucharist; here there is more than symbolic similitude, there is identity” (Huizinga – Hopman 1924, 187). Nevertheless, Huizinga knew very well

that the religious ideal, as represented by such an extraordinary artwork as the Ghent altarpiece, was not shared by all the people of the time.

The intellectual and moral life of the fifteenth century seems to us to be divided into two clearly separated spheres. On the one hand, the civilization of the court, the nobility and the rich middle classes: ambitious, proud and grasping, passionate and luxurious. On the other hand, the tranquil sphere of the *devotio moderna* [...] One would like to place the peaceful and mystic art of the brothers Van Eyck in the second of these spheres, but it belongs rather to the other. Devout circles were hardly in touch with the great art that flourished at this time. [...] They wanted their books in a simple form and without illuminations. They would probably have regarded the altar-piece of the Lamb as a mere work of pride, and actually did so regard the tower of Utrecht Cathedral (238).

Despite this contrast in the way of investigating and understanding the place of images in life, both Huizinga and Dvořák registered the decline in medieval religious cultures and associated it with the progress of modern culture, based on scientific discoveries.

Symbolism at all times shows a tendency to become mechanical. Once accepted as a principle, it becomes a product, not of poetical enthusiasm only, but of subtle reasoning as well, and as such it grows to be a parasite clinging to thought, causing it to degenerate [...] Symbolism, with its servant allegory, ultimately became an intellectual pastime. The symbolic mentality was an obstacle to the development of causal thought, as causal and genetic relations must look insignificant by the side of symbolic connections (188).

Dvořák described the catastrophe in similar terms:

Following the collapse of a world-wide edifice, such as the world views of the late Middle Ages, the Renaissance and the Reformation, ruins necessarily emerge [...] Thus we stand before a drama of enormous disturbance where, drawing on a colorful mixture of the old and the new, artists no less than philosophers, literary authors, scholars and politicians search in different directions for new crutches and goals. Artists, for example, do this by resorting to aesthetic virtuosity or new formal abstractions, which they imaginatively work up into academic doctrines and theories (1989, 69–70).

The question of the survival of religious symbolism as expressed in the layers of hidden meaning in the paintings remained one of the central themes of art-historical literature in the 20th century. It was the central theme of Erwin Panofsky's celebrated book *Early Netherlandish Painting* (1953), and a focus of ongoing scholarly debate (Shone – Stonard 2013, 89–101; the article by Susie Nash). Nevertheless, due to his profound understanding of the history of culture, Huizinga was able to see and describe one more dimension of medieval religious life which could be perceived as a symptom of the disintegration, if not decline, of the period – the legends of saints and their place in popular culture: “The medieval Church was, however, rather heedless of the danger of a deterioration of the faith caused by the popular imagination roaming unchecked in the sphere of hagiology” (Huizinga – Hopman 1924, 149). Criticism of this theme does not mean only observation of negative phenomena but a description of some positive techniques which continue to be relevant to our understanding of the images created in this period. Nevertheless, any understanding of this problem would require an analysis of further influential concepts of image

analysis, such as “illusion” and “presence”. Also, it would lead to a broad range of problems associated with the social functions of images and social history of art. Seen from this perspective, Huizinga’s methodology appears even more stimulating than the one presented by Dvořák. The analytical proof of this idea will be provided in another place.

## LITERATURE

- Bakoš, Ján. 2013. *Discourses and strategies: the role of the Vienna school in shaping Central European approaches to art history & related discourses*. Schriftenreihe der Slowakischen Akademie der Wissenschaften. Frankfurt am Main – New York: Peter Lang Edition.
- Burckhardt, Jacob. 1860. *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*. Basel: Schweighauser.
- Burckhardt, Jacob – Samuel G. C. Middlemore. 1878. *The civilisation of the period of the renaissance in Italy*. 2 vols. London: C. K. Paul & co.
- Cassirer, Ernst. 1923. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 vols. Berlin: B. Cassirer.
- Cassirer, Ernst. 1953a. *An essay on man; an introduction to a philosophy of human culture*, Doubleday anchor books, A 3. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Cassirer, Ernst. 1953b. *The philosophy of symbolic forms*. 4 vols. New Haven: Yale University Press.
- Dvořák, Max. 1903. “Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck (The Enigma of the Art of the van Eyck Brothers).” *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 24: 160–317.
- Dvořák, Max. 1918. “Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei.” *Historische Zeitschrift* 119: 1–62, 185–246.
- Dvořák, Max. 1967. *Idealism and Naturalism in Gothic Art*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Dvořák, Max. 1903. “Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck: mit einem Anhang über die Anfänge der holländischen Malerei.” *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 24: 160–317.
- Dvořák, Max. 1989. *Studien zur Kunstgeschichte*. 1. Aufl. ed. Leipzig: P. Reclam.
- Dvořák, Max – Artur Rosenauer. 1999. *Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck: mit einem Anhang über die Anfänge der holländischen Malerei, Klassische Texte der Wiener Schule der Kunstgeschichte II Abt, Max Dvořák*. Wien: WUV.
- Haskell, Francis. 1993. *History and Its Images: Art and the Interpretation of the Past*. New Haven: Yale University Press.
- Huizinga, Johan. 1950. *Herfsttij der Middeleeuwen; studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*. 7. druk. ed. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Huizinga, Johan. 1996. *The Autumn of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huizinga, Johan – Frederik Jan Hopman. 1924. *The Waning of the Middle Ages, a Study of the Forms of Life*. London: E. Arnold & co.
- Huizinga, Johan – Tilli Wolff-Mönckeberg – Eugen Lerch. 1938. *Herbst des Mittelalters; Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Stuttgart: A. Kröner.
- Mitchell, William J. T. 1986. *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Otterspeer, Willem. 2010. *Reading Huizinga*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Panofsky, Erwin. 1924. *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie, Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.
- Panofsky, Erwin. 1953. *Early Netherlandish painting, its origins and character*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.
- Panofsky, Erwin. 1968. *Idea; a concept in art theory*. 1st ed. Columbia: University of South Carolina Press.
- Shone, Richard – John-Paul Stonard. 2013. *The books that shaped art history: from Gombrich and Greenberg to Alpers and Krauss*. London – New York: Thames & Hudson.

## Johan Huizinga and Max Dvořák on images: A shared interest in medieval images in and around 1919

---

Huizinga. Dvořák. Image.

Huizinga's contribution to the understanding of late medieval artistic cultures can be productively compared with the treatise *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, published in 1918 by the famous Viennese art historian Max Dvořák. My paper will focus on the polarity between naturalism/realism vs. idealism/symbolism clearly present in both texts. My comparison will focus on the following questions: 1. What was the exact meaning of the concepts? 2. How had they been rooted in various philosophical traditions? 3. How do they appear in the light of recent criticism?

---

Prof. Ivan Gerát, PhD.  
Institute of Art History  
Slovak Academy of Sciences  
Dúbravská cesta 9  
84104 Bratislava  
Slovak Republic  
dejugera@savba.sk



## Die Lust an der in Schweben gehaltenen Illusion: Johan Huizinga und Georg Lukács

LÉON HANSSEN

---

1

Es gehört zu den noch ungeklärten Geheimnissen, ob der niederländische Gelehrte und Georg Lukács einander je persönlich begegnet sind. Einen brieflichen Austausch gibt es jedenfalls nicht und auch andere Dokumente, die einen konkreten Kontakt zwischen dem eher etwas konservativ-liberalen Geschichtsforscher und dem ungarischen marxistischen Kulturphilosophen bestätigen könnten, wird man wohl vergebens suchen. Dies sollte aber kein Anlass zur Trauer sein. Eine Kulturwissenschaft, die sich nicht der Beschränkung der Faktizität unterstellt, und die sich nicht nur mit demjenigen begnügt, was empirisch nachweisbar ist, die aber bereit ist, sich dem heuristischen Potenzial der Synchronizität hinzugeben, könnte hier reiche Möglichkeiten eröffnen.

Historisch nachweisbares Material gibt es allerdings doch. Bei meinem letzten Besuch, im Oktober 2016, im Budapester Lukács-Archiv stellte sich heraus, dass der Ungar sich in Huizinga vertieft hatte. Das lässt sich andererseits bei Huizinga in gleicher Weise nicht feststellen. Die Vermutung ist nicht ganz unbegründet, dass der Leidener Historiker sich nur mit Widerwillen mit dem manchmal vielleicht etwas mystagogisch anmutenden Gedankengut Lukács auseinandergesetzt hätte, aber da eine derartige Lektüre sich bei Huizinga nicht nachweisen lässt, müssen wir dem Pfad des hypothetischen Vorgehens folgen.

2

Meine Untersuchung richtet sich auf den Zusammenhang zwischen der kulturpessimistischen Tendenz beider Denker angesichts der Moderne einerseits, und dem utopistischen Ansatz andererseits, der ihrer Spielauffassung zugrunde liegt. Die idealistische Gehobenheit ihrer Auffassung vom Spiel stand bei ihnen Pate für eine Kulturkritik der Moderne, die ihre Begründung aus der Praxis heraus manchmal aus den Augen verloren hatte.

Diese Kritik richtete sich zunächst auf das Auftreten von quasi nihilistischen Philosophen und Schriftstellern in der Mitte des 19. Jahrhunderts. „Könnte unser Jahrhundert bis hinter die Linie Kierkegaard-Dostoevskij-Nietzsche zurücktreten, und dort von neuem anfangen?“ so lautet die berühmte Frage, die sich Huizinga in dem nicht gehaltenen Wiener Vortrag *Der Mensch und die Kultur* aus dem Jahr 1938 stellt

(1948–1953, 456). Die Antwort, die nicht weniger berühmt ist, lautet: „Selbstverständlich nicht.“ Diese Versicherung mutet genauso obligatorisch an wie die Behauptung Huizingas in der Vorbemerkung zur ersten und zweiten Auflage seines Bestsellers *Im Schatten von morgen*: „Ich bin ein Optimist“ (2014, 13).

Eine solche rhetorische Wendung war im damaligen zeitkritischen und philosophischen Diskurs gar nicht ungewöhnlich. Jean-Paul Sartre zum Beispiel zauberte am Schluss seines Vortrags von 1946, *L'Existentialisme est un humanisme*, ähnliche Kaninchen aus seinem Hut (145–176). Wenn man über Sartre sagen kann, er habe einen Optimismus ohne Hoffnung vertreten, so trifft dies auch auf Huizinga zu, wenn man bedenkt, dass seine Hoffnung dort liegt – und diese Worte werden viel seltener zitiert –, „wo sich kaum noch eine mögliche Besserung zeigt“ (2014, 14). In dieser desperaten Lage muss Huizinga sich also gestehen, dass der Rückzug hinter die Linie Kierkegaard-Dostoevskij-Nietzsche, das heißt hinter die Mitte des vorigen Jahrhunderts, unmöglich ist. Gerade in dieser Epoche muss das Fatum der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (1984, 32), so die noch viel berühmtere Formel von Lukács aus seiner *Theorie des Romans* (1984), als sozial und kulturell problematisch bewertet werden.

In seinem, wie er bekennt, „ethisch gefärbtem Gegenwartspessimismus“ (32), diagnostizierte Lukács das bürgerliche Zeitalter bereits 1920, stark unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs, mit Fichtes Worten als „Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit“ (Lukács 1984, 12, 137, 138)<sup>1</sup>. Die Götter treten den Rückzug an und die Welt gerät unter die Herrschaft von Dämonen. Von da an gab es für Huizinga und Lukács nichts mehr, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (138), außer dem System eines mechanisierten Kapitalismus, oder Imperialismus, wie es bei Lukács heißt.

### 3

Die Spieltheorie Huizingas hat über die Jahrzehnte viel Zustimmung hervorgerufen, ist aber auch auf Ablehnung gestoßen. Abgelehnt wurde sie prinzipiell in der Zeit von den späten 50. Jahren bis in die frühen 70. Jahre des 20. Jahrhunderts. Wichtige Protagonisten dieser Kritik am *Homo Ludens* waren der französische surrealistische Soziologe Roger Caillois (1958; 1960; 1967, 6 ff), der französisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Jacques Ehrmann (1968) und der italienische Semiotiker Umberto Eco (1973). Zusammenfassend kann man sagen, dass sich ihre Kritik auf zwei Hauptpunkte, bzw. -mängel richtet.

Erstens findet Huizinga für das Spiel den zentralen Platz im Prozess der Zivilisation und versäumt wesentlich die Gelegenheit, das Spiel in die soziale, alltägliche Praxis zu setzen, indem er es, in seiner Definition, explizit außerhalb des gewöhnlichen Lebens situiert. Das Spiel ist keine Luxusangelegenheit, so Ehrmann: „Whether their stomachs are full or empty, men play because they are men“ (1968, 45–46). Nach der Meinung von Umberto Eco, formuliert in seinem Vorwort zur italienischen Neuausgabe von *Homo Ludens* (in der, leider nicht fehlerfreien, Übersetzung von Corinna van Schendel aus dem Jahr 1973), bleibt Huizingas Spielauffassung auf die konkrete Darstellung vom eleganten Spiel in unserer Kultur beschränkt. Die ludi-sche Grammatik des Spiels, die manchmal kannibalische Struktur des Spielwesens also, lässt er aber fälschlicherweise völlig außer Betracht, möglicherweise, weil es in

der niederländischen Sprache keinen Unterschied zwischen dem Spiel als Game, das heißt, einem Handlungsschema mit gewissen Regeln und Kombinationsmöglichkeiten einerseits, und dem Spiel als Play, das heißt einem konkreten Spielverhalten andererseits, zu geben scheint.

Auch wenn Huizinga den Begriff des Spiels mit sozialen Ritualen zu verknüpfen, und also in die Praxis zu setzen versucht, so bleibt er doch im Bann von Schillers transzendentaler Auffassung vom Spieltrieb, ohne dass er dessen Instinktcharakter überhaupt richtig begriffen hätte – so jedenfalls lautet die Huizinga-Kritik des amerikanischen Germanisten Rainer Rumold (2009, 420). Rumold zufolge gelingt es der westlichen transatlantischen Konzeption vom Spiel nicht, oder jedenfalls nur teilweise, sich aus ihrem ästhetisierenden Bezugsrahmen zu befreien. Vielleicht hört sich das sehr, oder gar zu skeptisch an, es ist aber auch die Essenz der Kritik an *Homo Ludens* von Umberto Eco. Die ästhetisierende Perspektive habe Huizinga daran gehindert zu erkennen, dass das Spiel nicht nur sehr ernsthaft und/oder freudvoll, sondern auch „schrecklich und tragisch“ („terribile e tragico“) sein kann. Als einem „sensiblen Ästheteten“ ist es ihm unmöglich zu erkennen, dass auch die Grausamkeit der zeitgenössischen Diktatur, die ihre Dissidenten ums Leben bringt, eine Form des Spiels repräsentiert (1973, xxvi; 1991, 301). Eco deutet hier, ohne viel Zweifel, auf die Hitler-Diktatur hin, die seiner Meinung nach also auch von einem Spieltrieb zeugt.

Das zweite unlösbare Problem, mit dem der Autor von *Homo Ludens* seine Leserschaft konfrontiert, ist die Frage, wie seine These vom Rückzug des Spiels aus der Kultur, insbesondere ab dem 19. Jahrhundert, sich mit seinem Ausgangspunkt, dass Kultur durch einen Entwicklungsprozess aus Spiel hervorgeht und sich auch im Spiel weiterentwickelt, vereinbaren lässt. Huizinga beschreibt ausführlich, wie das Spiel dank der materiellen und geistigen Organisation der Gesellschaft in zunehmendem Maße verschwindet, löst aber nicht die Aporie in die er bezüglich seiner Grundthese geraten ist. Lässt sich das Spiel tatsächlich so einfach aus seinem Habitat in der Kultur wegdenken? Und hat die Kultur sich mit einer derartigen Amputation so leicht zufrieden gegeben, wie Huizinga es in seiner Darstellung vorgibt? Seine These vom Rückzug des Spiels wirkt nur dann überzeugend, wenn man an einer höchst idealistischen Auffassung vom Spiel als einer ästhetischen Kategorie festhält.

Der österreichische Philosoph Robert Pfaller, der das Spiel als Lust an einer „in Schwebе gehaltener Illusion“ bezeichnet, hat eine wenig glaubhafte Lösung für das Paradox von Huizinga gefunden, indem er argumentiert, dass der *heilige* Ernst des Spiels im Zeitalter der Entzauberung (Max Weber) offenbar mit dem *profanen* Ernst der modernen Kultur zusammengestoßen war, und dadurch eine Abwehr hervorgerufen hat, die für das Spiel fatale Konsequenzen hatte. Diese Option trifft vielleicht im beschränkten Bereich der Psychologie zu, wirkt aber nicht überzeugend als heuristisches Prinzip für die soziokulturelle Matrix des Spiels im Ganzen (2002, 92–121; 2015).

#### 4

Im Gegensatz zu Huizinga hat Georg Lukács uns nur eine fragmentarische Spieltheorie hinterlassen. Sie lässt sich in seiner aufsehenerregenden Essaysammlung über marxistische Dialektik *Geschichte und Klassenbewusstsein* aus dem Jahr 1923 (1977)

und in seinem Essay zu Thomas Manns *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* aus dem Jahr 1955 finden (1964). Aber bereits in seiner Arbeit *Die Seele und die Formen* von 1911 spricht er in fast biblischer Sprache prophezeiend über einen kommenden „großen Wertbestimmer der Ästhetik“, einen „zum Richten Berufenen“, dessen „Schuhriemen zu lösen“ man nicht würdig sei (1911, 36). Der jugoslawisch-amerikanische Politologe Victor Zitta (1964, 219 ff) vertrat in seiner grundlegenden, aber auch provozierenden und manchmal sogar verwerflichen Untersuchung zur Utopie und Ideologie bei Lukács die Ansicht, dieser Held, „der sich“, wie es in der *Theorie des Romans* wiederum heißt, „schaffend findet“ (Lukács 1984, 27), sei eben schon der spielende Mensch, von dem dann später in *Geschichte und Klassenbewusstsein* die Rede ist, ein Vertreter des „echten Menschseins“, und damit ist gemeint: „das wahrhaftige, von den falschen, mechanisierenden Formen der Gesellschaft freigewordene Wesen des Menschen: [der] Mensch[] als in sich vollendete Totalität, der die Zerrissenheit in Theorie und Praxis [...] innerlich überwunden hat oder überwindet“ (1977, 319).

Bildet der spielende Mensch für Lukács also die befreiende Antwort auf die große Herausforderung, die er folgendermaßen formuliert hat: „[Soll] der gesellschaftlich vernichtete, zerstückelte, zwischen Teilsystemen verteilte Mensch gedanklich wieder hergestellt“? (319) Die Antwort muss lauten: ja und nein.

Wenn es wahr ist, dass der Mensch nur „wo er spielt“ ganz Mensch ist, wie uns Schiller gelehrt hat, dann können, so Lukács, „von hier aus sämtliche Inhalte des Lebens erfasst [...] und der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus entrissen werden“. Also ja! Auf dieses „Ja“ folgt bei Lukács jedoch ein „Aber“, und dieses „Aber“ findet seine Begründung in dem letztlich ästhetisierenden Charakter der Lukácsschen Konzeption vom Spiel. Denn diese könne nur dann zur Rettung des verdinglichten Seins eingesetzt werden, wenn „das ästhetische Prinzip [...] zum Gestaltungsprinzip der objektiven Wirklichkeit erhoben [wird]“ (320).

Solange die Welt noch nicht soweit ist, bedeutet diese ludische Option für Lukács nichts mehr und nichts weniger als eine reine Illusion, „ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem“, dessen Lösung er letzten Endes nur in einem „rücksichtslosen“ Klassenkampf finden konnte (243). Und gerade dann sinkt der Gehalt seiner Betrachtungen herab bis zum Niveau eines „absoluten Standpunkt[s]“, über den Karl Jaspers mit dem folgenden Urteil den Stab gebrochen hat:

Wie aller Marxismus von unglaublich roher Geradlinigkeit und Simplizität der Analyse. Immer dasselbe wiederholt (ähnlich wie bei Freud und anderen Fanatismen). Kein Fragen und Forschen, sondern Dogmatik und Scholastik, Fanatismen und unverantwortliches blindes Handeln aus Dogmen, Prinzip und irrationalen Motiven (2014, 51).

## 5

In seinem persönlichen Exemplar vom *Homo Ludens* hat Georg Lukács Huizingas Aussage, Spiel sei „nicht das ‚gewöhnliche‘ oder das ‚eigentliche‘ Leben“, zustimmend mit einem Kreuzchen versehen. Ein Kreuzchen bedeutet bei seiner Lektüre immer so viel wie Zustimmung, ein Fragezeichen dagegen Skepsis oder sogar Ablehnung. Die privilegierte und höchst utopische Stellung des Spiels in ihrer Kulturauffassung hat bei Huizinga und Lukács dazu beigetragen, dass sie die Wendung zur angebli-

chen transzendentalen Obdachlosigkeit im 19. Jahrhundert als Spielverlust abwerten mussten. Wenn Huizinga und Lukács sich dann als Befürworter von Spiel erkennen lassen, wie in *Geschichte und Klassenbewusstsein* und *Homo Ludens*, dann betrifft es eine Spielauffassung in der kulturellen Funktion von Transzendenzersatz, nicht vom Spiel sozusagen als Regulator irgendeiner, entweder lustigen oder grausamen oder lustig-grausamen gesellschaftlichen Praxis.

Die Spielauffassung Friedrich Nietzsches, des Philosophen, der zu den größten Buhmännern von Huizinga und vom späten Lukács gehört, – die Auffassung vom Spiel als einem dionysischen Würfelwurf, worin aleatorisch über den Streit zwischen Vielheit und Einheit, Zufall und Notwendigkeit entschieden wird, wäre ihnen zweifellos zu gewagt gewesen, und die auf Nietzsche zurückgehende Idee von Kultur als eines offenen und kontingenten Prozesses, worin das Spiel im täglichen Leben stattfindet, so etwa der Ausgangspunkt von Gilles Deleuze, haben sie noch nicht wahrhaben wollen (1988, 82 ff, 90).

Im Zusammenhang mit Thomas Manns *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* kam Georg Lukács 1955 zu einer Erneuerung seiner Spielauffassung. Zwar vertrat er immer noch die Ansicht, dass die Kultur, wenn sie nur gespielt wird, auf Dauer in eine tragikomische Lage geraten und schließlich als ein Affentheater enden wird, gleichzeitig war er aber der Meinung, eine derartige Entwicklung – in der Richtung vom Spiel-um-zu-spielen, wie es eben im *Felix Krull* der Fall ist – würde nachhaltig ein spezifisches, aufklärerisches Bewusstsein hervorrufen: ein Bewusstsein, das letztendlich mit der trügerischen Illusion bricht und sich in eine klarsichtige Ironie hüllt. „Darum“, so Lukács 1955 in seinem Versuch über *Felix Krull*, „ist das Spielerische letzten Endes immer ein Vehikel zum Offenbarmachen von Wahrheit und Wirklichkeit“ (1964, 594, 599). So verlockend wie hier ist die Allianz von Humanismus und Spiel wohl selten auf eine Formel gebracht geworden.

## 6

Ich möchte mit einer vielleicht etwas melancholischen Meditation schließen. *Die Süddeutsche Zeitung* brachte neulich die Nachricht, die Bundesrepublik habe die Thomas-Mann-Villa in Los Angeles für einen Preis von über 13 Million Dollar gekauft. In diesem „Einfamilienhaus“, das vom Bundesaußenminister als das „Weiße Haus des Exils“ bezeichnet worden ist, hat Thomas Mann den *Dr. Faustus*, *Lotte in Weimar*, sowie Teile von *Joseph* und *Felix Krull* niedergeschrieben. Die Bundesregierung will die Thomas-Mann-Villa wiederbeleben und hier die transatlantische Verständigung fördern, da es ja die Kraft der Kultur ist, so die Kulturstaatsministerin, Brücke zu bauen, gerade dort, wo Politik und Diplomatie „gelegentlich an ihre Grenzen stoßen“ (Richter – Kreye 2016).

In Holland gibt es zwar noch kein Johan-Huizinga-Haus, wo im Geiste des Namensgebers kulturelle und wissenschaftliche Veranstaltungen stattfinden würden, aber die Huizinga-Forschung blüht heutzutage wie nie zuvor, gerade auch im digitalen Zeitalter, und der Name Huizingas ist mit einer, noch immer wachsenden, imposanten Reihe von Aktivitäten, Organisationen und Ereignissen verbunden, die alle nach Einsicht, Wahrheit und Vermittlung streben.

Nichts von alledem, wenn es um Georg Lukács geht. Die Ungarische Akademie der Wissenschaften hat beschlossen, das Lukács-Archiv in seiner ehemaligen Buda-  
pester Wohnung an der Donau zu schließen. Sein Grab am kommunistischen Pan-  
theon auf dem Kerepeser Friedhof ist stark verwahrlost, sein Gedankengut stößt auf  
sehr wenig Respekt und Sympathie: Kommunist, Agitator, und ach – Jude auch noch.

Wenn man die Wohnung am Belgrader Kai, wo sich das Archiv auf dem 5. Stock  
befindet, betritt, wird man von einem Schwindelgefühl gepackt, sobald man die  
Wendeltreppe hinaufsteigt und schräg nach oben schaut. Dieser Eindruck verstärkt  
sich um das Zehnfache, wenn man die Wohnung, die wohl nicht mehr zu retten ist,  
später über dieselbe Treppe verlässt.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die Formel der „Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit“ kommt aus Fichtes *Die Grundzüge unseres gegenwärtigen Zeitalters* (1806).

## LITERATUR

- Brummel, Leendert – Willem R. Juyneboll – Theodor J. G. Locher, eds. 1948–1953. *Johan Huizinga. Ver-  
zamelde werken*. Bd. 7. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Caillois, Roger. 1958. *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Paris: Gallimard.
- Caillois, Roger. 1960. *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Übersetzt von Sigfrid v. Massen-  
bach. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Caillois, Roger, ed. 1967. *Jeux et sports*. Paris: Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eco, Umberto. 1973. „Homo ludens oggi.“ In *Homo ludens*, Johan Huizinga, traduzione di Corinna  
von [= van] Schendel, saggio introduttivo di Umberto Eco, vii–xxvii. Turin: Giulio Einaudi editore.
- Eco, Umberto. 1991. „Huizinga en het spel.“ In *Wat spiegels betreft. Essays*, Umberto Eco, Nederlandse  
vertaling Aafke van der Made, 285–303. Amsterdam: Bert Bakker.
- Ehrmann, Jacques. 1968. „Homo Ludens Revisited.“ *Yale French Studies. Game, Play, Literature* 41: 31–57.
- Huizinga, Johan. 2014. *Kultur- und zeitkritische Schriften. Im Schatten von morgen. Verratene Welt*.  
Übersetzt von Annette Wunschel, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Thomas  
Macho. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Jaspers, Karl. 2014. „Notizen zu Geschichte und Klassenbewußtsein.“ In *Zeitschrift für Ideengeschichte,  
Kommissar Lukács*, Heft VIII, Winter 4: 51.
- Lukács, Georg. 1911. *Die Seele und die Formen. Essays*. Berlin: Egon Fleischel & Co.
- Lukács, Georg. 1964. „Das Spielerische und seine Hintergründe.“ In *Deutsche Literatur in zwei Jahrhun-  
derten*, Georg Lukács Werke 7, Georg Lukács, 583–618. Neuwied – Berlin: Hermann Luchterhand.
- Lukács, Georg. 1977. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Georg  
Lukács Werke 2, Frühschriften II. Darmstadt – Neuwied: Luchterhand Hermann.
- Lukács, Georg. 1984. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der  
großen Epik*. Darmstadt – Neuwied: Luchterhand.
- Pfaller, Robert. 2002. *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt am Main:  
Suhrkamp.
- Pfaller, Robert. 2015. „Über das Spiel.“ In *Kurze Sätze über gutes Leben*, Robert Pfaller, 182–188. Frank-  
furt am Main: S. Fischer.
- Rainer, Rumold. 2009. „Seeing African Sculpture: Carl Einstein’s ‚ethnographie du blanc.‘“ In *Europa!*

- Europa? The Avant-Garde, Modernism and the Fate of a Continent*, edited by Sacha Bru – Peter Nicholls u. a., 408–422, *European Avant-Garde and Modernism Studies* 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Richter, Peter – Andrian Kreye. 2016. „Bundesrepublik kauft Thomas-Mann-Villa in Los Angeles.“ *Süddeutsche Zeitung*, 18. November. Aufgerufen am 15. Januar 2017. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/thomas-mann-bundesrepublik-kauft-thomas-mann-villa-in-los-angeles-1.3254025>.
- Sartre, Jean-Paul. 2002. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Übersetzt von Werner Bökenkamp – Hans Georg Brenner – Margot Fleischer, hsg. von Vincent von Wroblewsky, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften* 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Zitta, Victor. 1964. *Georg Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

## **The joy in the illusion, kept in suspense: Johan Huizinga and Georg Lukács**

---

Johan Huizinga. Georg Lukács. Concepts of play.

Although their names have hardly ever been mentioned in the same breath and the two intellectuals never met face to face, Johan Huizinga (1872–1945), the grave and placid historian from the Netherlands, and Georg Lukács (1885–1971), the radical left-wing thinker from Hungary, have at least two striking features in common. First is their severe cultural critique, with its gloomy judgment of the crucial developments and phenomena in 19th and 20th century European culture and society. Second is their resumption of the Schillerian notion that man is complete only when he plays. Both issues, the cultural critique on the one hand, and the (often retrogressive) utopian vision of man-the-player who transcends modern alienation on the other, are closely interrelated. The paper zeroes in on the peculiar relationship between the concepts of play in Huizinga and in Lukács, following the strategy of playing off the growing uneasiness in culture against the emerging ideal of playfulness in interwar Europe, both in the West and in the East, both among communist and liberal intellectuals. Ultimately, the difference between the two options may not be as drastic as appeared at first sight.

---

Prof. dr. Léon Hanssen  
University of Tilburg  
Tilburg School of Humanities  
Department of Culture Studies  
Warandelaan 2  
5037 AB Tilburg  
The Netherlands  
L.H.M.Hanssen@tilburguniversity.edu

## Philia and Neikos: Huizinga's "Auseinandersetzung" with Carl Schmitt

GEERTJAN DE VUGT

---

1.

On the very eve of World War II, a hidden dialogue emerged on the ludic nature of modern warfare. Throughout the 1930s and especially in his *Homo Ludens*, a canonical work in the philosophy of play, Huizinga formulated a vehement critique on Carl Schmitt's thought. The Dutch historian interpreted Schmitt's friend-enemy distinction in absolute terms: the enemy is he who must be exterminated. In such a view, he concluded, modern warfare could no longer be understood in terms of play, because it implies the disappearance of precisely that what keeps play going: the rule-bound taking of turns by "opponents". With the imminent war in mind, he observed that highly cultivated nation states were withdrawing from the conventions of the law of nations. Since the opponent was turned into an enemy, and no longer under the restrictions imposed by international conventions, modern combat lost its ludic character and "humanity its dignity". And, he immediately added, employing a term that is not without significance in the intellectual debates of the 1930s, times of peace have become the true exception, the real *Ernstfall* (Huizinga [1938] 1950, 241).

Schmitt was immediately triggered by Huizinga's critique. But the erstwhile German *Kronjurist*, who was otherwise known to be a bold polemicist, refrained from attacking Huizinga directly. Yet, it was, as the Italian Schmitt scholar Carlo Galli maintains, already in 1938 that he replied to Huizinga by stating that the logic of warfare requires the enemy as an indispensable partner (Schmitt [1938] 1940, 241–242; Galli 2012, 76). After the war, he provided one of the strongest analyses of the waning of the *Jus Publicum Europaeum* and its containment of the negative consequences of warfare in his *Der Nomos der Erde* (1950). However, his final answer came in 1956, with his book on *Hamlet oder Hekuba*, in which he proposed a minimal definition of play as "the fundamental negation of the exception (*Ernstfall*)" (Schmitt 1956, 71). In this implicit reference to Huizinga, for whom modern warfare formed the antithesis to the exception of peacetime, the legal philosopher suggested that his own theory of play could be read as a theory of warfare – and vice versa, that his earlier works on the containment (*Hegung*) of war contain a philosophy of play, too. But before one gets there, it would be wise to reconsider the import of this hidden dialogue. Therefore, the aim of this article is to reassess the different building blocks of this hidden dialogue.



## 2.

The first time that Huizinga polemicized against Carl Schmitt's *Der Begriff des Politischen* was in 1935. For Huizinga this highly influential treatise came to stand for a specific theory of the state that was prevalent in Germany throughout the 1930s. In chapter 12 of *In the Shadow of Tomorrow*, a chapter entitled *Life and battle*, Huizinga phrased a series of arguments against Schmitt's friend-enemy distinction. While Schmitt's reasoning is often praised for its alleged clarity, Huizinga proceeds to reveal the deceptive nature of his thought. In a few broad strokes, he shows that Schmitt's treatise – or “brochure”, as Huizinga calls it somewhat deprecatorily – spins around in not one, but several vicious circles.

The Dutch historian acknowledges that all life is a matter of overcoming oppositions (whereby one could render the Dutch *tegenstanden* in more ways than one: not only in terms of opposition but in a somewhat more militaristic vein as antagonisms or hostilities, too). Having first described what the battle of life means on an individual, internal level – a battle against one's own evils – he then continues by transposing the scene of combat to the external world. More precisely, in a time in which the gods have fled from the Earth, personal struggle has been replaced by that of the public life of the community. Moreover, this battle between communities is, unlike its individual counterpart, not motivated by matters of ethics. Rather, it is for the sake of the community's well-being that it seeks to combat other communities. Analogous to the soldier's impeccability – which is characterized by his readiness to sacrifice himself and the absence of hate – German theorists of the state, that is, theorists associated with the German conservative revolutionary movement, recognized the state's right to wage war purely for the sake of its own good. Without doubt, Schmitt's *Der Begriff des Politischen*, in which the German *Kronjurist* seeks to establish the friend-enemy distinction as the basis for all human interaction, forms the strongest expression of this theory.

Interestingly, Huizinga cites the third edition from 1933, a lesser-known edition that differs markedly from its previous and later editions (Mehring 2002). While the previous editions opened with the famous line “The concept of the state presupposes the concept of the political” (Schmitt 1932, 20)<sup>1</sup>, followed by a discussion of the concept of the state, the third edition has an altogether different opening:

The actual political distinction is the distinction between *friend* and *enemy*. It gives political meaning to human actions and motives; in the end, all political actions and motives lead back to it [...]. In so far that it cannot be deduced from other characteristics, the political corresponds to the relatively autonomous characteristics of other oppositions: good and evil in moral theory, beauty and ugliness in aesthetics, and profitable and unprofitable in economics. In any case, it is *autonomous* (Schmitt 1933, 7).

Here, it is not the relationship between the state and the political to which Schmitt draws attention, as he did in other versions of this text. Compared to earlier editions, the 1933 text that Huizinga cites radically draws our attention to the autonomous, primary existence of the friend-enemy distinction that lies behind *all* human interaction. And it is this autonomy – the *petitio principii* of the political – on which Huizinga's criticism focuses. Without doing full justice to the nuance of Schmitt's

argumentation, but penetrating through the ostensible clarity of this text nevertheless, Huizinga attacks his German opponent on no less than five different fronts. In reasoning along with Schmitt's line of argument, he pushes it to such a degree that it is driven up against its limits.

He begins by uncovering a hidden circularity; one on which Schmitt has built his thesis. The autonomy of the political, Huizinga claimed, introduces a circularity in Schmitt's argument, that, in fact, makes it spin around to such an extent that it becomes untenable. For if the autonomy of the political is derived from its separation from other domains, the separate existence of those domains, in turn, rests on the primacy of the political; that is to say, on the very autonomy that they made possible. And thus, the German jurist introduced a *circulus vitiosus* of the "ugliest kind" at the very heart of his theory.

But Huizinga would not let it rest here. He immediately continues with discussing both sides of this politically vital distinction. The second argument thus concerns the status of the enemy within Schmitt's theory, which is problematized by issues of translation. It is possible to translate enemy back into ancient Greek or Latin, in multiple ways. One could, for instance, opt for *polemios* (*hostis* in Latin) or *echtros* (Latin: *inimicus*), and, depending on the status of the enemy one is referring to, one is more precise than the other. It is well known, and both Huizinga and Schmitt were certainly aware of this, that modern jurists employed the Latin term *inimicus* to mean "private enemy". It is a term that, as Daniel Heller-Roazen explains, "remains bound in its structure to the lexical field of which it constitutes a simple negation, namely 'friend', *amicus*" (Heller-Roazen 2009, 96). Enemies designated with the term *hostes* are, according to modern authorities, of an altogether different kind: they are public enemies. Where private enemies seek to hurt and take pleasure in doing so, the public enemy is one with whom one wages war. That qualification is decisive, because public antagonists act with a sense of right. The German language doesn't know this linguistic precision and offers only one option for both: *Feind*. And thus Schmitt takes recourse to the Latin vocabulary, taking *hostis* as the name of the friend's antagonist. His enemies, Huizinga infers from this choice, are always public enemies, stripped of any moral connotation.

What is more, the second term in this division seems to be an empty designator. For what does friendship actually mean within this distinction, where the primacy lies with the enemy and where its definition is entirely dependent upon the definition of the enemy? Would it not be better, the Dutch historian continues, to speak of the weak versus the strong? Because ultimately, Schmitt's argument aims not at peaceful stabilization or consensus between multiple parties: in the end there will be no balance of power, only the strongest will survive.

A more important argument against Schmitt's theory concerns its reliance on decisionism. It is up to the state to decide who the enemy is, and how, when and by whom he is supposed to be fought. It is the state that has the privilege to declare and have enemies. But, what happens when a group of people stands up, declares itself a political entity and demands to be seen as a political opponent? The question that Huizinga brings forward as the blind spot of Schmitt's theory is an interesting one and

points to a possibility that Schmitt's defense of the strong state must mask: namely, that behind the powerful appearance of the state there is always the possibility that combatting parties decide themselves on the terms of their battle; in other words, there is always the threat of possible anarchy, or, civil war. One could, however, argue *contra* Huizinga that Schmitt was certainly aware of the possibility of extreme internal conflict and that he therefore granted the sovereign the power to decide on the exception, as he famously did in his *Politische Theologie I* (cf. Schnur 1983).

Yet, in granting the state the power to decide over matters of enmity, Schmitt furthermore introduces the possibility of arbitrariness in the regulation of behaviour between different states. If one state decides to expand its zone of control it would be possible that a smaller state becomes the plaything of the greater state's whims. This is something that, it is well known, would continue to trouble Huizinga in his essay *Patriotism and Nationalism in European History*. But here it should be noted that in this context, Huizinga also cites another figure of the conservative movement: namely, the sociologist Hans Freyer, who in his book on *Der Staat* proposes an inversion of that famous definition of war by Karl von Clausewitz: "Politics," Freyer writes, "is the continuation of war by other means." Thereby immediately adding that peacetime as a period of armistice is the exception, while war is the normal state (1926, 146).

The fifth and final argument against the friend-enemy distinction concerns again a vicious circle on which Schmitt based his theory. His theory of enmity is, as is every proper political theory according to him, based on a specific conception of the human being as an evil being. In his view, man is not an unproblematic but dangerous and dynamic being. But what, then, does this mean for the status of the enemy? Was the enemy not the one who is evil and that must, therefore, be exterminated? In other words: evil is the enemy that is evil and he must therefore be killed. To put it in Huizinga's words with which he ends this first polemic against Schmitt: "it is a completely meaningless definition of evil, which circles around in vain in the author's thesis" (Huizinga [1935] 1950, 371).

For the historian who in many of his writings lamented the loss of world harmony, in the sense that for instance Saint Augustine brought forward in his *City of God*, the theory of the friend-enemy distinction formed the ultimate expression of the reversal of this humanist ideal. By proposing a radical reversal of peacetime as the state of exception thereby clearly envisioning war as the normal state, the philosophers of the 20th century have introduced disharmony – or *noise* as it is sometimes also phrased by critics of modernity – as the ideal state of this world. With the noise of imminent war being heard in the distance, the demusicalization of the world, to evoke Leo Spitzer's famous words (1963), had definitely begun.

### 3.

The many argumentative circles of Schmitt's treatise may have worked to hypnotize many of his followers; not so for the Dutch historian, though. To him they pointed to the weakness of this otherwise bellicose argument. And perhaps he could have left it there. Yet, those circles would continue to attract his attention throughout the 1930s. At the very end of his *Homo Ludens*, for instance, he would suddenly take

up and continue the line of critique that he started in 1935. To be sure, this was not without significance, as if the entire treatise on play has been building up towards a critique of Schmitt. In his discussion of the law of nations and the international community of nation states as a play-community, he returns to his earlier *Auseinandersetzung* with the work of the German jurist, while this time concentrating on a different, yet important, term namely *Ernstfall*. It is certainly true, as Huizinga remarks, that this term in military vocabulary is used to describe the emergence of the state of war. And thus, “real” war – still written in quotation marks, one could not fail to note – stands in opposition to mock warfare, preparations and training, as seriousness stands to play.

When it comes to matters of politics, however, Huizinga notes that the *Ernstfall* points to a different meaning: there the term signifies that diplomacy only appears as an interlude between the seriousness of two wars. And within warfare, at least its modern variety, there is no room for play. As Huizinga had explained earlier in the treatise, warfare was based on the model of the medieval duel. It was bound to a specific location and time; it followed the rules of taking turns and was based on codes of honour. Modern combat, on the other hand, has lost all those characteristics, based as it is on the friend-enemy distinction. This distinction, then, must be interpreted in absolute terms: the enemy is he who must be exterminated. And hence, Schmitt could not allow his readers to see the enemy in terms that belong to ludic theory, namely as a rival or opponent, with whom one is playing a game. Combatting the enemy has become the norm, and, so Huizinga now infers from this theory, peacetime has become the exception. It is, he writes, only in overcoming the friend-enemy distinction that humanity could regain its dignity again.

But let us not hasten here. For now Huizinga no longer needs the work of Hans Freyer to describe peacetime as the exception. The work of Schmitt, too, provides him with a similar argument. Perhaps it would be wise to pause here for a moment to reflect upon the notion of *Ernstfall*, which, as Giorgio Agamben has noticed, “appears in Schmitt as a synonym for *Ausnahmezustand*” (2005, 53) (which opens up an intertextual link that the scope of this essay does not allow me to pursue, namely the debate with Walter Benjamin). If the Italian philosopher is right, we are, then, referred back to an earlier work of Schmitt, namely *Politische Theologie I*, his treatise on the relationship between the sovereign and the state of exception. However, despite the numerous terms that Schmitt in this treatise employs to refer to the state of exception, the reader will not find the term *Ernstfall* there (cf. De Wilde 2008, 66–74). In *Der Begriff des Politischen*, on the other hand, it appears only six times, but in important contexts nevertheless. The first time Schmitt mentions *Ernstfall* is to describe that though the people are no longer conscious of the state of emergency (“wo das Bewußtsein des ‘Ernstfalles’ ganz verloren ging”) (1932, 30), their everyday use of language reveals the political import of the concrete antagonism. The second time the word occurs it is used to describe war as still the *Ernstfall*. And in the other instances it is used in the context of sovereignty. The political entity that decides over the *Ernstfall*, we read, is sovereign. And this, of course, leads us back to the definition of the sovereign in *Politische Theologie I*. It thus seems that Agamben was right. But

one must move not too fast here, as an important qualification is attached to this term: what, then, could it possibly mean that the people have completely lost the awareness of the state of exception?

The only answer to this question could be that the state of exception has become so ordinary that it, in fact, has become the norm. In his reconstruction of the dialogue between Walter Benjamin and Schmitt – a dialogue that runs parallel to the one that this essay discusses – Giorgio Agamben has drawn attention to the conditions for the exception to become the norm in the 1930s. It is well known that the Weimar Republic allowed the declaration of states of emergency under the infamous Article 48. There we read: “If security and public order are seriously disturbed or threatened in the German Reich, the President of the Reich may take the measures necessary to reestablish security and public order, with the help of armed forces if required” (cited in Agamben 2005, 14). An additional law would specify the conditions and limitations under which the president was allowed to exercise his power. However, this law was never passed and as a consequence the president’s emergency powers remained indeterminate. Adolf Hitler’s jurist made clever use of the imprecise conditions of such a radical measure when after the Reichstag fire on 27 February 1933 a state of emergency was declared, only never to be repealed. And thus the Weimar constitution was suspended for the whole duration of the Third Reich. This, then, would explain perfectly well what Schmitt meant when he wrote that the people have completely lost their awareness of the *Ernstfall*, while their everyday communication continually reveals the concrete antagonism.

Huizinga was right in his observation that Schmitt’s “inhuman celebrations” aimed at the reversal we also found in Hans Freyer’s theory: indeed, “peacetime” has become the exception or, to put it more precisely, the state of exception has become the normal state. But make no mistake, while the Dutch historian hopefully envisioned the overcoming of the friend-enemy distinction as the true exception, the German jurist’s political theory drew the state of war so close to peacetime that the two have almost become indiscernible; as if hidden behind the status quo of peacetime one could discern the contours of war as a status, that is, war not as actual combat but as structure of social intercourse. Huizinga must have been aware of this when he wrote that warfare remains bound in the demonic bonds of play, while immediately conceding that modern combat has, in fact, lost every connection with it. What is left is the appeal to a new ethos, one that “transcends the Friend-Foe antagonism and no longer recognizes its own people’s claims as the highest norm” ([1938] 1950, 242).

#### 4.

As Carlo Galli, one of today’s greatest Schmitt scholars, argues in the introduction to the Italian translation of Schmitt’s book on Hamlet, it did not take long for the German legal scholar to counter the criticism of the Dutch historian. It was already in 1938, in a small text titled *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*, that Schmitt “indirectly answered Huizinga” (Galli 2012, 76). If Galli’s observation is correct, then we must read this text as Schmitt’s answer to Huizinga. One must, how-

ever, seriously doubt whether Schmitt responded to *Homo Ludens*, as Galli in fact maintains. The text to which Galli refers was published in 1938, the same year as *Homo Ludens* saw light, and one year before the German translation came out. What has slipped Galli's attention, however, is that the "hidden dialogue" between the two scholars stretches back to Huizinga's earlier criticism, which was of a similar import nonetheless, phrased in *In the Shadow of Tomorrow*. A German translation of that book came out in 1935, and within a span of three years the book would see five reissues. It seems thus possible, perhaps even likely, that the German jurist responded to *Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, Werner Kaegi's translation.

In any case, the opening lines of this short essay on the relationship between the concepts of war and enemy read like a direct response to Huizinga. Here Schmitt states decidedly, showing his critics that there is no room for doubt, that: "Today the Enemy is the primary concept" ([1938] 1940, 244). And he immediately continues by noting that this does not apply to so-called agonistic forms of war, such as wars fought as a kind of duel, which were of course the kind of wars that Huizinga had in mind when he wrote about combat as a form of play. Moreover, Schmitt distinguishes between "war as action" in which one faces a direct enemy, and "war as status", which hints at a war of an altogether different kind, one that continues even after physical hostilities and combat have ceased. "Bellum manet, pugna cessat" he cites a part of a quote by the Roman author Aulus Gellius, while the whole quotation should read: "neque pax est indutiae – bellum enim manet, pugna cessat"; "for an armistice is not peace – since war continues, although fighting ceases" (1.25.4). Perhaps we may rephrase this in terms with which we, by now, are all too familiar: peace is the true *Ernstfall*.

The essay seems to respond to the possible criticism of circularity in Schmitt's argumentation. In a short passage on the etymologies of *Freund* and *Feind*, Schmitt explains that the two German words are certainly not mirror images, as they are in Romance languages. Perhaps, after all, he did hear Huizinga's criticism on the emptiness of the concept of "friend". *Freund* initially referred to a family member or blood brother. It was only in the 19th century that it gradually became "privatized and psychologized", leading to the meaning it has today, albeit often with "erotic colouring", the German jurist mysteriously added. The etymology of *Feind*, he admits, is much more uncertain, although he does connect it to *Fehde*. The enemy is one with whom one is in a feud. Having explained their asymmetrical relationship – and thus having rebutted the reproach of circularity – he continues with another one: is it war that defines peace, or vice versa, peace that defines war, he wonders somewhat rhetorically? Both concepts, he acknowledges, mirror each other, albeit negatively. But perhaps it is the wrong question. Should one not wonder then, and with Cicero's claim that between war and peace there is no intermediate state of mind (it should be noted that Schmitt refers to Grotius who cites Cicero's eighth *Phillipica*: "inter pacem et bellum nihil est medium"), whether there is a third possibility?

The rest of Schmitt's essay seeks to answer this question in the affirmative, by explaining that Europe in 1938 was indeed facing a semblance of peace behind which

war continued by other means. If we follow Schmitt's argument, it becomes clear that there are multiple reasons for this. The first concerns the Paris Peace Conference and the *Treaty of Versailles*, which established a legal means for distinguishing between victor and wrongdoer; the second is the international system for the prevention of war, comprising the League of Nations and the Kellogg-Briand Pact, which prohibited wars of aggression; and the third concerns the expansion of the concept of war to non-military domains such as science or propaganda. After World War I, the Western World had increasingly tried to prevent new wars from arising, by signing ever new treaties and pacts. In other words, the interwar period may be characterized as a period of intense juridification of peacetime. In fact, many of those treaties are based, as Schmitt maintains, on a legal fiction: namely the idea that peace could be seen as everything that is not war; in which war, by the way, is seen in its old, military form. But what the treaties actually aimed at was the regulation of the conduct between states through legal notions – or should we say “legal weapons” – such as perjury or sanctions. And this, then, would lead Schmitt to the troubling conclusion that the juridification of peacetime allows jurists to act simultaneously peacefully, while stabbing their enemies in the back; or to use Schmitt's own formulation, they “play à deux mains” ([1938] 1940, 248).

## 5.

Whether Schmitt was actually responding to Huizinga's criticism, as Galli believed he was, we cannot be sure. But that he did respond, although some 20 years later, is beyond doubt. Schmitt's definitive answer came in 1956, in his book on *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. The importance of this little book cannot be overstated. It is here that Schmitt gives his final answer to a discussion on sovereignty and the state of exception that he had held for almost twenty years with Walter Benjamin. And, as we will see in a minute, it is also here that he formulates a final answer to Huizinga's criticism. In an elegant reading of *Hamlet*, Schmitt situates the play within historical context. In doing so, he is able to show how reality, which for Shakespeare was otherwise impossible to represent directly, found its way into the play: namely through two of its characters. In Gertrude he reads a representation of Mary, Queen of Scots, and in Hamlet, torn by the reflection over his possible deed, he sees no other than King James I.

However, the details of Schmitt's interpretation of the play need not concern us here. What must interest us though, is what he writes about play in the section titled *Spiel und Tragik*. Clearly in dialogue with Walter Benjamin, he seeks to distinguish *Trauerspiel* from tragedy. To do so, he begins by noting that the play is not only performed but as a dramatic piece constitutes itself a form of play. In describing *Hamlet* the play he notes that as a form of play it has: (1) its own reach; (2) freedom regarding subject matter; (3) freedom from any situation; (4) it emerges in its own *Spiel-Raum* and *Spiel-Zeit*; and (5) it forms a circle, a purely self-enclosed process (Schmitt 1956, 39). In this description it is not difficult to recognize the characteristics that Huizinga attaches to his own concept of play. One could easily rephrase the fifth feature as the magic circle that was so dear to Huizinga. More importantly, the two aspects

mentioned under the fourth feature – namely room-for-play and play-time – open up unexpected pathways. They are notions that appear frequently in the work of the German legal scholar, in particular in his *Der Nomos der Erde* (allowing for a reading of his book as a treatise on the play of law that the scope of this article does not permit). If he then continues to separate tragedy and *Trauerspiel* he does so by stating that tragedy will never lose its seriousness, its *Ernst*.

Having come to this point, he inserts a more general reflection on the philosophy of play: “Es gibt heute eine umfangreiche Philosophie und sogar eine Theologie des Spiels” (Schmitt 1956, 42). As part of this “extensive philosophy”, Schmitt must undoubtedly have had Huizinga in mind. But what, then, Schmitt wonders, is play? There are more ways than one in which the German word *Spiel* could be used, and the examples he provides his readers with are somewhat naïve, if not to say, rather dull. Obviously, human beings play instruments, or play with a ball according to specific rules. Or take the child that plays with a cat, not limited by any restrictions or rules, but in total freedom. And then, in a sudden lightning flash of insight, he states that despite all the opposing usages of the term, this much is sure: namely, that “im Spiel die grundsätzliche Negation des Ernstfalles liegt” (41). It is, as Galli remarks, impossible not to hear “a polemical and direct reference to Huizinga’s *Homo Ludens*” (Galli 2012, 76). But perhaps Schmitt is less polemical here than the Italian philosopher would like us to believe. For the German jurist immediately adds a line that he was only able to write after the war was over: “tragedy ends where play begins,” that is, as we may rephrase this statement a little, play begins where *Ernst* falls away.

As every flash is followed by a long roll of thunder, this insight, too, must make Schmitt’s readers tremble. The true content of this insight is, however, relegated to an important endnote in which he briefly touches upon the relationship between law and play, almost as if he is talking to himself, setting himself a new task: “Perhaps the day will come when a legislator would give the following simple legal definition in order to turn into reality the relation between freedom and play, freedom and free time: play is everything that a human being undertakes in his free time, legally at his disposal, in order to organize and fill it up” (Schmitt 1956, 71). One could not but be perplexed by this almost trivial statement. Did he not just oppose play to the state of emergency? And is he now simply stating that everything one does in one’s spare time is play? But what does Schmitt actually mean when he writes about the “gesetzlich zustehenden Freizeit”?

Let us look once again at Schmitt’s remark on play as a negation of the state of emergency. It turns out that he has taken it from an article by one of his former students, Rüdiger Altmann. The full quotation from Altmann’s text reads: “Das Spiel ist die grundsätzliche Negation des Ernstfalles. Darin liegt seine existenzielle Bedeutung. Man weiß erst, was das Spiel ist, wenn man den Ernstfall kennt. Die Tatsache, daß das Spiel oft am Bild des Ernstfalles orientiert ist, ändert nichts daran” (Altmann 1955). Now a true polemical gesture is revealed, the words of this statement cannot be misunderstood. *Man weiß erst, was das Spiel ist, wenn man den Ernstfall kennt*: only when one has been familiar with the state of emergency, can one know what play is. In other words, all other attempts in defining play must remain idle. And play



may resemble war or a state of emergency, but, in the end, the world of play is also separated from the theatre of war by an unbridgeable abyss.

6.

The dossier could be closed here. But before doing so I would like to add another text, one that at first sight seems to have no connection with it. Though it may be true that after the publication of *Homo Ludens* Huizinga would no longer continue to criticize Carl Schmitt, it is equally true that the problem of enmity would not stop concerning him. Huizinga's short book *Patriotism and Nationalism in European History until the End of the 19th Century* was published 16 years before Schmitt's final answer, and seven years after that specific edition of *Der Begriff des Politischen*. This history of two terms – nationalism and patriotism – that were two of the heaviest political signifiers at the time of its conception, could and must in light of what we now know be read as Huizinga's own friend-foe theory. One that is not drenched in the military rhetoric of Nazi Germany, but a more humanistic version, as one may expect from a biographer of Erasmus. Huizinga spends numerous pages explaining how the emergence of the modern state at the same time introduced political enmity between states, and how the concepts of patriotism and nationalism receive their specific meaning at the moment when they become attached to certain political ideas of the unity of the state. Thereby the state comes to stand for the reality of political life, whereas the nation becomes the ideal. Having defined the two terms that have helped shape “the stage of practical politics of Europe” time has come to test the result against the theory “of that early Greek philosopher who tried to explain everything that happens in the cosmos through the perennial antagonism of two principles: affection and dispute” (Huizinga [1940] 1949, 551), which, we could now easily rephrase as: friendship and enmity.

This early Greek philosopher was no other than Empedocles, who indeed believed that everything in the cosmos emerges from the antagonism between *Philia* and *Neikos*. *Philia*'s domain, that is, that of friendship, is the positive one; whereas that of enmity, that is *Neikos*'s domain, is the negative one. Patriotism, obviously, falls on the positive side of the dividing line. Nationalism, on the negative side, as he writes: “It is a theory of conviction, actually largely of pride. It exists almost completely in the sphere of rivalry and opposition, that is, on the side of battle. The life of nations could be one of noble rivalry, but the fairies who gave birth to the nations have never suffered from a lack of hubris, greed, hatred and enmity” (553). Actually, *Philia* and *Neikos*, patriotism and nationalism, form the two faces of a single figure, which at the end of the 19th century certainly didn't leave the stage. And Huizinga then ends with a beautiful image: we leave as spectators who do not see the play till the very end. We pull the curtain, while the tragic developments worsen, while cries of pain, pity and fright become audible in the distance” (554). Little could he know that one day the curtains would again be opened for a moment. Indeed, the play appeared to go on one, tragic developments continued to worsen, and cries of pain continued to be heard all over the world. But as soon as the curtains were opened, it turned out that it was only done to fully shut them again. And more firmly this time. With

a single, bold polemic gesture those who have no experience of the *Ernstfall* were denied any understanding of what play really means. The hidden dialogue came to an end. Whether it was Philia or Neikos who pulled the curtain, is, as we now know, not difficult to guess.

## NOTES

- <sup>1</sup> Quotations (Schmitt 1932, 20; 1933, 7; Huizinga [1935] 1950, 241; Huizinga [1938] 1950, 242) translated by Geertjan de Vugt.

## LITERATURE

- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press.
- Altmann, Rüdiger. 1955. "Freiheit im Spiel." *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 100, April 30.
- De Wilde, Marc. 2008. *Verwantschap in extremen: Politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. Amsterdam: Vossiuspers.
- Freyer, Hans. 1926. *Der Staat*. Leipzig: E. Wiegandt.
- Galli, Carlo. 2012. "Hamlet: Representation and the Concrete." In *Political Theology and Early Modernity*, edited by Graham Hammill – Julia Reinhard Lupton, 60–83. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gellius, Aulus. 1927. *Attic Nights*. Volume 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Heller-Roazen, Daniel. 2009. *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nations*. New York: Zone Books.
- Huizinga, Johan. [1935] 1950. "In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd." In *Verzamelde Werken VII. Geschiedwetenschap en hedendaagse cultuur*, edited by Leendert Brummel et al., 313–476. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V.
- Huizinga, Johan. 1936. *Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*. Translated by Werner Kaegi. Bern: Gotthelf-Verlag.
- Huizinga, Johan. [1938] 1950. *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel element der cultuur*. In *Verzamelde Werken V. Cultuurgeschiedenis III*, edited by Leendert Brummel et al., 26–246. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V.
- Huizinga, Johan. [1940] 1949. "Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19e eeuw." In *Verzamelde Werken IV. Cultuurgeschiedenis II*, edited by Leendert Brummel et al., 497–554. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V.
- Mehring, Reinhard. 2002. *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: ein kooperativer Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schmitt, Carl. 1922. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen, mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischierungen*. Munich: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1933. *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl. [1938] 1940. "Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind." In *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Carl Schmitt, 241–244. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1950. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht de jus publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1956. *Hamlet oder Hekuba*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schnur, Roman. 1983. *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Spitzer, Leo. 1963. *Classical and Christian ideas of world harmony: Prolegomena to an interpretation of the word "Stimmung"*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Spitzer, Leo. 1967. *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. Princeton: Princeton University Press.

## Philia and Neikos: Huizinga's "Auseinandersetzung" with Carl Schmitt

---

Play. War. State of exception. Friend-enemy distinction.

This article reconstructs the hidden dialogue between Johan Huizinga and Carl Schmitt that emerged throughout the 1930s. Huizinga phrased an early critique on Schmitt's friend-enemy distinction. It appears that throughout the 1930s the Dutch historian had a thorough *Auseinandersetzung* with Schmitt, running from his *In the shadow of tomorrow* up to his *Homo Ludens*. Schmitt, in his turn, responded to Huizinga's criticism, albeit somewhat implicitly. First, in a small text from 1938 and later in his book on *Hamlet*. In mapping the emergence of this "dialogue" it appears that their disagreement concerns the relationship between play and war. In particular, they have conflicting ideas on the state of exception, or, to use the German word on which the entire dialogue hinges: *Ernstfall*. To properly assess the possible relationship between play and war it is first necessary to reconstruct this dialogue and to consider the role of the state of exception within it.

---

Dr. Geertjan de Vugt  
Society of Arts  
Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences  
Kloveniersburgwal 29  
1011 JV Amsterdam  
The Netherlands  
geertjan.de.vugt@knaw.nl

## CSÉ über E. – Vorlesungen von László Cs. Szabó über Erasmus 1946/47

TAMÁS BALOGH

---

Es ist fast unmöglich von der vielfältigen ungarischen Rezeption von Huizinga ein umfassendes Bild zu geben. Bei näherer Betrachtung treten jedoch einige Eigenartigkeiten hervor. In Ungarn wurde Huizinga oft nach Klischees interpretiert, ausgehend von einem allgemeinen Bild: Huizinga als Vertreter der niederländischen Kultur und Geschichte, der große Europäer, ein hehrer Verteidiger der reinen Wissenschaft, der neue Erasmus, der sich in der Krise für das Recht der kleinen Völker einsetzte usw.

Es waren hauptsächlich Dichter, Essayisten, Philosophen und Journalisten (Antal Szerb, Gábor Halász, Miklós Radnóti, Ferenc Fejtő, Lajos Gogolák, Béla Hamvas u. a.), die sich mit dem Werk von Huizinga auseinandergesetzt haben. In Ungarn sind zwar zwei historische Monographien erschienen, die deutlich den Einfluss von *Herbst des Mittelalters* aufzeigten (*Zsigmond király és kora* von Henrik Horváth, 1937; *Nagy Lajos kora* von Dezső Dercsényi, 1941), diese aber waren als historische Werke von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dercsényi und Horváth wollten nämlich das ungarische Mittelalter auf das Niveau der prachtvollen Kultur der burgundischen Periode in den Niederlanden erheben, mussten dabei aber auf die entsprechenden, da nicht vorhandenen Quellen verzichten. Andererseits waren sie dazu geneigt, der „dekadenten“ Kultur des burgundischen Hofes die sogenannte „Nüchternheit“ („józsanság“), ein traditionelles Element der ungarischen Volkscharakteristik in den 20. bis 40. Jahren des 20. Jahrhunderts, entgegenzusetzen.

Es gab einen riesigen Unterschied in der Art, wie Huizingas *Herbst des Mittelalters* (*A középkor alkonya*, 1938) einerseits und seine Arbeiten *Im Schatten von Morgen* (*A holnap árnyékában*, 1938) und *Aus der Vorgeschichte des niederländischen Nationalbewusstseins* (*Patriotizmus, nacionalizmus*, 1941) andererseits rezipiert wurden. *Herbst des Mittelalters* wurde einstimmig gelobt, gerühmt und nachgeahmt, wohingegen *Im Schatten von Morgen* und *Aus der Vorgeschichte des niederländischen Nationalbewusstseins* respektvoll, aber mit Kritik aufgenommen wurden. Die Kritiker dieser Werke, u. a. Lajos Gogolák und Béla Hamvas, behaupteten, Huizinga sei zu sehr ein Vertreter des westeuropäischen Gedankenguts, als dass er die Situation in Mittel- und Ost-Europa klar überblicken konnte.

Der Tod des Erasmus jährte sich 1936 zum 400. Mal. Die Tagung der Commission Internationale de Coopération Intellectuelle des Völkerbundes im Juni 1936 in Budapest, an der auch Huizinga teilnahm, wurde gleichsam im Zeichen dieses Jubi-

läums veranstaltet. In den Jahren 1945–1947 hatte die Figur von Erasmus in Ungarn wieder an Aktualität gewonnen. „Wir leben wieder in der doppelgesichtigen Zeit von Erasmus“ – schrieb der ungarische Sprachwissenschaftler Béla Zolnai 1947 an einen Freund, auf das Terminus-Emblem des Erasmus anspielend. In diesem Klima musste der Dichter, Schriftsteller und Essayist László Cs. Szabó<sup>1</sup> seine Vorlesungen über Erasmus halten.

László Cs. Szabó hielt 1946/47 an dem neu gegründeten, schon dem Namen nach „reaktionären“ Lehrstuhl für Kulturgeschichte an der Hochschule für bildende Künste in Budapest Vorlesungen über Erasmus (jeden Donnerstag, zwei Semester lang; die Vorlesungen sind im Manuskript erhalten geblieben). Er hatte schon einige von seinen Vorlesungen gehalten, als er mit seinen Freunden einen Ausflug in die Schweiz unternahm. Wie gern er Erasmus gesehen und gezeigt hätte, wie sehr er ihm am Herzen lag, das zeigt eine Tagebuchnotiz von seinem Freund, dem Schriftsteller Gyula Illyés noch deutlicher als seine eigenen Schriften: „Mit Cs. Szabó gestern Abend über Erasmus; der Humanismus: mit Kontemplation das Böse unterdrücken, damit das Gute, der ‚Bräutigam Christus‘ in uns einziehen kann. Statt mit dem humanistischen Wahrheitssystem die Menschheit psychologisch, also individuell verbessern“ (1987, 144). In László Cs. Szabós Entwurf zu den Vorlesungen gleicht das Porträt von Erasmus, das sich dort abzeichnet, doch eher einer Karikatur – und wer auf dieser Grundlage das Profil Cs. Szabós nachzeichnen will, muss aufpassen, damit er den großen (wenn auch mit seinem Talent unzufriedenen) ungarischen Essayisten nicht in einem Zerrspiegel zeigt. In meiner Ausführung möchte ich behaupten, dass Cs. Szabós Ringen um Erasmus und durch ihn mit seiner eigenen Persönlichkeit zu einem nicht geringen Teil dem Einfluss Huizingas zuzuschreiben ist – dessen Buch über Erasmus ihm gerade als Anregung diene.

László Cs. Szabós Berufung an die Hochschule war nicht leicht durchzusetzen. Der Kultusminister der ungarischen Bauernpartei hatte ihn vorgeschlagen, aus der Koalitionsregierung unterstützten ihn die Kleinlandwirte und die bürgerlichen Demokraten, die Kommunisten hätten – wie Cs. Szabó später schrieb –, „nur mit den Achseln gezuckt“ (2004, 110), damit einer ihrer Kandidaten im Tausch eine entsprechende Stelle erhielt. Allein die Sozialdemokraten protestierten. Ihr linker Flügel hatte mit dem (mehr oder weniger begründeten) Vorwurf, die sog. volksnahen Schriftsteller seien eine ideologische Gemeinschaft mit dem Faschismus eingegangen, eine Offensive gegen diese Gruppe gestartet – zu der eben auch Cs. Szabó gezählt wurde, obwohl er im Kreise der „Volksnahen“ wiederum als urbaner „Ästhet“ verschrien war. Er selbst bezeichnete den ganzen Gegensatz zwischen „volksnah“ und „urban“ später als an den Haaren herbeigezogen und schädlich. Wenngleich er unter den „volksnahen“ Schriftstellern mehrere Freunde und Kampfgefährten hatte, war es zweifelsohne offensichtlich, dass er ein Vertreter der allgemeinen „nationalen Kultur“ war; er hielt es für lächerlich, schmerzhaft und gefährlich, wenn jemand mit der Verneinung der kulturellen Bildung den Sohn des Volkes in sich zum Leben erwecken wollte. Kurz bevor ihn der Minister aufsuchte, hatte Cs. Szabó das Angebot, der Vorsitzende der Rundfunkanstalt, seines vorherigen Arbeitgebers, zu werden, mit dem Argument abgelehnt, er wolle sich nicht „unter den Stock der Linken“ legen (111).

Da er in den Kriegsjahren – aber auch schon früher – die Erfahrung gemacht hatte, wie schwer es war, unter Druck seine Offenheit zu bewahren, wollte er offensichtlich keine leitende Position mehr bekleiden. Die Hochschule, die ihm mit unerwarteten Freuden diente (hier erkannte er zum ersten Mal in seinem Leben, dass das Lehren ihm Freude macht), betrachtete er vermutlich eher als eine Insel der Hoffnung.

In seiner letzten Erasmus-Vorlesung, beim Abschluss seiner Ausführung, die Erasmus' Wirkung zeigte, begrüßte Cs. Szabó den eingekehrten Frieden, als hätte die friedlose Menschheit nach dem schrecklichen Krieg endlich gelernt, das häufig unmerklich wirkende, kapillar aufgenommene Erbe Erasmus' zu schätzen, dem sie so viel zu verdanken hatte:

Der kämpferische Humanismus, der informierte Marxismus, das fortschrittliche bürgerliche Denken, all sie denken heute bereits mit derselben Hochachtung an diesen unstrittenen [sic!] Helden des Gedankens, dessen herausragendsten Biografen und Interpreten, Huizinga, der [durchgestrichen: deutsche] Hitlerismus in eine todbringende Gefangenschaft verbannt hatte (1946/47).<sup>2</sup>

Es kann durchaus sein, dass er das auch so fühlte, aber vermutlich war dies eher eine Übertreibung, von der er sich erhoffte, sie würde sich wenigstens zum Teil verwirklichen. In jenen Monaten mochte sich wohl gerade Erasmus kaum dazu eignen, die symbolische Rolle des großen Friedensstifters zu erfüllen: Die Präsenz der sowjetischen Truppen verhinderte damals eher, dass sich eine bürgerkriegsähnliche Situation – aber auch eine echte Demokratie – entwickelte. Wenn Cs. Szabó die Hoffnung auch nicht aufgeben wollte, so war er keineswegs naiv. Nicht nur seine Erfahrung aus dem Weltkrieg lässt sich aus fast jeder Zeile seiner Vorlesungen herauslesen, die vom großen enzyklopädischen Wissen und psychologischen Scharfblick zeugen, vielmehr scheint es, als hätte er auch schon genau gespürt, was für Zeiten nahten; er schrieb einen Text voller Vorahnungen. Wenn Cs. Szabó von Erasmus' ständiger Wanderschaft erzählt, insbesondere dort, wo er Lobeshymnen an Italien und an die englische „Atmosphäre“ singt, scheint er sein eigenes Schicksal voraussehen: in 1949 weilt er als Stipendiat in Rom, als der neue Kultusminister ihn plötzlich zurückruft. In böser Vorahnung beschließt er nach England zu emigrieren, wo er letztendlich bei der ungarischen Sendung der BBC angestellt wird. Dem widerspricht nicht, dass bereits in seinen ersten Texten die Aufenthalte des jungen Erasmus in England ein besonderes Gewicht erhalten, ganz im Gegenteil. In seinen Gedanken bereitete er sich schon länger auf die Emigration vor. Bereits 1937 prophezeite er sein Exil, und später sprach er sich in dem Sinne aus, er sei „von vornherein zum Pilgern bestimmt“ gewesen (1981, 1274–1277).

Was ist das Bleibende an Erasmus, warum ist der Humanist stets zeitgemäß? Diese Frage stellte Cs. Szabó in seiner letzten Vorlesung. Indem er das Nachleben von Erasmus, seine Wirkungsgeschichte untersuchte, zeigte er auf, dass Erasmus' Wirkung mit der Abnahme der Bedeutung der lateinischen Sprache verblasste. Seiner Beurteilung habe auch nicht gutgetan, dass er – mit dem Ausdruck Huizingas – extensiv gewirkt habe und sein Geist nicht im Einklang mit zahlreichen Entwicklungen der neueren Zeit gewesen sei:

Sein Werk hat das in der französischen Revolution versinkende Alt-Europa – allem Anschein nach – unter sich begraben. Erasmus aber ist lebendig geblieben, stets (unser: durchgestrichen) ein Zeitgenosse, der Mensch von heute misst sich an ihm ebenso wie jener des 17. oder 18. Jahrhunderts. In Erasmus drückt er eine der ewigen menschlichen Haltungen aus, nicht der Künstler ist wirklich unsterblich, sondern die Haltung. Seine Bedeutung können wir nur anhand seiner Lebensgeschichte begreifen (1946/47).

Dieser Abschnitt beleuchtet eine grundlegende Dualität, die sich durch den ganzen Text zieht, eine Spannung zwischen Dramatik und Prosa, Bewertung und Beschreibung, dem Ewigen und dem Zeitlichen, usw. Wenn Cs. Szabó schreibt, „der Mensch von heute misst sich an ihm ebenso wie jener des 17. oder 18. Jahrhunderts. In Erasmus drückt er eine der ewigen menschlichen Haltungen aus“ (ibid.), dann scheint er im Wesentlichen das zu wiederholen, wovon sein Essay *Harminc esztendő* (Dreißig Jahre, 1943) handelte, in dem er erzählte, wie er in jungen Jahren versucht hatte, sich in den Disput von Erasmus und Luther, in ihren dramatischen Zusammenprall hineinzusetzen, um so seine Identität zu finden. Danach sagte er dennoch, dass wir Erasmus' Bedeutung nur anhand seiner Lebensgeschichte, seines Lebenslaufs verstehen könnten, und in der Tat, in diesem Geist ging er auch in seinen Vorlesungen vor. Er informierte mal im telegrafischen Stil über die Ereignisse des Lebens Erasmus, mal verlor er sich mit großer Erzählfreude in der europäischen Geschichte.

Der letzte Satz des Zitats ist dabei gar nicht so leicht zu deuten. Dachte Cs. Szabó vielleicht daran, dass Erasmus' Haltung allein aus seiner Lebensgeschichte zu verstehen sei, nämlich so, dass wir uns einerseits in die Zeit hineinversetzen, in der er lebte, andererseits aber aus der Distanz der vergangenen 400 Jahre? (Unter Erasmus' Lebensgeschichte verstand er nämlich auch sein Nachleben.) Dass wir seine Bedeutung nur dann wirklich begreifen, wenn wir verstehen, was seine Äußerungen und seine ganze Lebensform zu *seiner Zeit* bedeuteten, bzw. wie das Leben wäre, *wenn er nicht gelebt hätte*? Seine modernen Interpreten beriefen sich mit Vorliebe auf Erasmus als einen Vorläufer, dies aber war meist kaum mehr als ein leeres Wort. Eine der wenigen Ausnahmen bildet der Essayist Antal Szerb, der im Übrigen sehr gern die Perspektive eines Marsbewohners einnahm. In seiner *Geschichte der Weltliteratur* charakterisierte er das Außenseitertum von Erasmus folgendermaßen: Die Dialoge der Darsteller aus seinen *Colloquia familiaria* über die Hygiene seien so, „als wäre einer von uns, ein in einer Zivilisation mit fließendem Kalt- und Warmwasser herangewachsenenes Wesen, plötzlich in die großartige und ungewaschene Welt des 16. Jahrhunderts zurückversetzt und hätte diese Gespräche geschrieben“ (2016, 259).

Ähnlicher Mittel bediente sich auch Cs. Szabó: Den Text seiner Vorlesungen spickte er stets mit modernen Erklärungen und Vergleichen. Diese Anmerkungen und Einschübe helfen dem heutigen Leser möglicherweise dabei, die unklaren Reaktionen und Dilemmata von Erasmus zu verstehen. Allerdings ist auch dies nicht eindeutig, denn die Erklärungen wecken meist ausgesprochen die Vorstellung, dass sich seit Ende des Mittelalters nicht viel verändert hat; dies bekräftigt zudem der Umstand, dass sie dem Text eine speziell ungarische Nuance verleihen. In der Mehrzahl handelt es sich nämlich um Andeutungen, die nur das ungarische Publikum versteht, für dieses aber sind sie ganz unmissverständlich.<sup>3</sup>

Es ist aber vorstellbar, dass Cs. Szabó mit dem *Verlauf* des Lebensweges von Erasmus etwas Wichtiges aufzeigen wollte. Auffallend ist, dass er sich vielmehr mit dem enttäuschten und hoch betagten Erasmus, der viel durchlitten hat und mit sich uneins war, identifizierte, als mit dem berühmten Literaten, der auf dem Höhepunkt seiner Erfolge stand, ganz zu schweigen von dem jungen Erasmus, der wusste, dass er zu Großem berufen war.

Der junge Erasmus wusste nämlich, dass er zu Großem berufen war. „In Hoffnung auf Mäzene, Manuskripte und Ruhm“ zog er durch die Welt: „Eine Streunernatur. Jeder Humanist ist das: Sie rannten den Manuskripten hinterher und ließen sich feiern“ (1946/47). Er gelangte immer höher, dennoch war er voller Verkrampfungen. Dieser größte Kosmopolit des damaligen Europa flüchtete bis zu seiner Entlassung wahrhaft aus dem Kloster, lebte jedoch, befreit von der Kutte, weiterhin das Leben eines Stubengelehrten. Sobald er an einem neuen Ort ankam, schloss er sich ein und stellte sich an das Schreibpult.

E. sieht sich wieder um, wo soll er sich niederlassen? Er ist von einer doppelten Neurasthenie getrieben: der Neurasthenie der Arbeit und jener des Wanderers. Egal, wo er ankommt, setzt er sich sogleich an den Tisch; jedes neue Zuhause verengt sich zum Arbeitszimmer. Aber nirgendwo schafft er es, dauerhaft zu bleiben, nach ein paar Monaten oder ein paar Jahren Sesshaftigkeit macht er sich enttäuscht auf den Weg und sucht für seine Arbeit eine neuere, geeignete Umgebung. Nirgends kommt er zur Ruhe (ibid.).

Die zweite Hälfte seines Lebens glich in der Tat bereits einem Umherirren, früher hatte er immer auf eine offene Zukunft zugestrebt: „Hinter ihm die Kriege, die Armut, er reitet auf ein neues Goldenes Zeitalter zu, ist ein berühmter Mann. Auf dem Pferderücken, in den Alpen beginnt er *Lob der Torheit* zu formulieren“ (ibid.).

Jetzt flüchtet er immer weiter:

E. war jedoch unbeugsam, seine Bücher und Erinnerungsstücke schickte er voraus; dann ging er vor den Augen der stummen Menschenmenge an der Rheinbrücke mit großer Qual und traurig an Bord [...] Erasmus leidet stark an Freiburgs Klima und lässt sich, nur Haut und Knochen, auf einer Trage nach Basel zurückbringen (ibid.).

Aber auch im übertragenen Sinne hat Erasmus einen langen Weg zurückgelegt. Von dem jungen Mönch dachte Cs. Szabó folgendes: „Seine rationale Denkweise begriff nicht, dass die mystischen Reflexionen [Betrachtungen] bei zahlreichen Mönchen das Wissen ersetzen. Er respektierte nur eine einzige Art von Wissen: das literarische. Die Belesenheit“ (ibid.).

Der Wandel vollzieht sich in England:

Eine veränderte gesellschaftliche Umwelt: Der Hauslehrer in bester Gesellschaft. Kein namenloser, gelehrter Mönch, sondern der Freund der Herren.

Noch wirkt nicht sein Werk, sondern sein persönlicher Zauber. Das internationale Instrument dieses Zaubers: die lateinische Sprache. Bekanntschaft mit Morus. Die asketischen Neigungen des jungen M.

Oxford. Auch hier herrschaftlicher Gast, kein bettelnder Mönch.

Colets Vorlesungen über die Paulusbriefe. An den Quellen des Glaubens. Die Grundlage des Evangeliums ist die Liebe. Erinnerung an die Mystiker von Deventer (ibid.).



Am Ende seines Lebens, in Freiburg, würde Erasmus in das Kloster zurückkehren, könnte er so seinen inneren Frieden und seine nachlassende Schaffenskraft zurückerlangen: „Er sehnt sich nach der Stille des Klosters aus jener Welt, deren Ehrerbietung dem jungen Humanisten so gut getan hat“ (ibid.).

In seinen jungen Jahren habe Erasmus noch mit seinem persönlichen Zauber eine Wirkung ausgeübt, obwohl er ohne Zweifel alle sich bietenden Möglichkeiten ergriff um aufzusteigen. Später aber, wie Cs. Szabó formulierte, „brennt das Ansehen der Welt auf ihm; der Ruhm will Zoll an seiner Ehre erheben“ (ibid.), dennoch bewahre er seine Unabhängigkeit, bleibe rein, das Leid mache ihn nur edler. „Wahrhafte Menschen leben nicht vergebens“ (ibid.) – schrieb Cs. Szabó über ihn am Ende seiner letzten Vorlesung. Egal wie schön, gehört auch diese zu den lapidaren, schwer zu kontextualisierenden Aussagen, woran der Text der Vorlesungen reich ist.

Einerseits schließt sich diese Aussage an den Gedanken Cs. Szabós an, dass Erasmus, egozentrisch wie er war, im Sterbebett meinte, der humanistische Geist steige mit ihm ins Grab: Doch er irrte, denn auch dort, wo er es am wenigsten erwartet hätte, gab es solche, die sein Erbe fortführten. Oder vielleicht dachte Cs. Szabó daran, Erasmus habe die Welt deshalb anders hinterlassen, wie er sie vorgefunden hatte, weil er mit seinem Beispiel dabei half, den Glauben an die Möglichkeit des Guten aufrechtzuerhalten? Oder rühmte er in Erasmus vielleicht den völlig freien Menschen, der ein vollkommenes Leben gelebt hatte, der sich selbst stets treu geblieben war, mit anderen nicht konform sein wollte und daher seine Augen ruhigen Gewissens zum ewigen Schlaf schließen konnte? Vielleicht dachte er all das zusammen.

Cs. Szabó verwendete eingeständenermaßen Huizingas Monografie als Muster. Allein ihn erwähnte er in seinen Vorlesungen unter den Erasmus-Biografen; der Einfluss des niederländischen Historikers ist hier viel offensichtlicher als in jeder anderen seiner Schriften zu Erasmus (z. B. 1934; 1937), wengleich er sich auch früher schon auf ihn berief, ihn kannte und schätzte. Schon die Eröffnung der Vorlesungsreihe erinnert an Huizinga: Noch bevor Cs. Szabó mit der Lebensgeschichte von Erasmus beginnt, nähert er sich seinem Gegenstand mithilfe von Bildern (das Stundenbuch des Herzogs von Berry, Van Eyck usw.) und Gedichten (Villon, Charles d'Orleans), mit welchen er die zeitgenössische Welt und Kultur Burgunds illustriert. Ebenso inspirierte ihn Huizinga vermutlich zu jenem Teil, in dem er die Ikonografie und Erasmus' Wirkungsgeschichte behandelte (er hat sein Vorbild in beidem vermutlich weit übertroffen). Auch in der Gliederung scheint er größtenteils Huizinga zu folgen. In seinen Vorlesungen zitiert er relativ häufig Zahlangaben; zum Teil verweisen diese Abschnitte auf die deutsche Übersetzung von Huizingas Buch von 1924. Cs. Szabó hat seine Darlegungen offensichtlich mehrmals unterbrochen, um aus diesem Buch vorzulesen.

Dennoch entfaltete Huizinga seine Wirkung nicht im Detail. Es ist bekannt, dass der niederländische Historiker den „kleinen Erasmus“, den fehlbaren, häufig unsympathisch kleinlichen Menschen, und den „großen Erasmus“, den Buchkünstler, den Verkünder der einfachen christlichen Lebenstugend und des gegenseitigen Wohlwollens, den Besessenen der körperlichen und seelischen Reinheit, in seinem Buch voneinander trennte. Schon André Jolles machte unmittelbar nach dem Erscheinen der

Erasmus-Biografie von Huizinga darauf aufmerksam, dass in dem Buch der Wunsch zu Verstehen häufig im Unverständnis versinkt; die für Erasmus derart charakteristisch gedachte Großzügigkeit und Kleinlichkeit lässt sich im Ansatz Huizingas ebenso nachweisen (Krul – Lem – Hanssen 1989, 523). Im gesteigerten Maße trifft dasselbe auf die Vorlesungen Cs. Szabós zu, der sich zwar ebenfalls fest vorgenommen hatte Erasmus zu preisen, sich häufig ihm gegenüber aber als noch verständnisloser als Huizinga erweist. Cs. Szabó ist dabei in eine gefährliche Spirale geraten: denn je weniger er in der Lage war, Erasmus' Schwächen unerwähnt zu lassen, desto weniger zeigte er etwas von dem „großen Erasmus“ und desto eher erinnerte er selbst an den „kleinen Erasmus“, den er jedoch unerbittlich kritisierte. An den von ihm als wichtig erachteten Stellen, die er durch seine eigenen Kommentare hervorgehoben hatte, ist stets seine persönliche Betroffenheit zu spüren. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele.

In einem Abschnitt kritisiert Cs. Szabó den Humanisten für eine Eigenschaft, die ihm sehr wichtig ist und seiner Überzeugung nach der Prüfstein der menschlichen Qualität ist: „Er lehrte nicht gern [in gesprochener Sprache]. Und er war kein eindrucksvoller Lehrer; es sind über ihn keine Erinnerungen von Schülern erhalten geblieben“ (1946/47).

Dies erklärt er damit, dass Erasmus egoistisch war; zudem macht die Einfügung darauf aufmerksam, dass seine Meinung von Erasmus noch schlechter war, denn in einer vorangegangenen Vorlesung sagte er, wie aus dem Manuskript hervorgeht: „Die personifizierte Pädagogik, vom Studenten bis zum Papst belehrt er jeden, den Bettelstudenten darüber, wie er Lateinisch schreiben soll und was er lesen soll, wie er die grammatischen Fehler vermeiden sollte, und die Könige, wie sie die Kriege vermeiden sollten“ (ibid.).

Sein Ton wird auch schärfer, wenn er im Zusammenhang mit Hutten auf das Verhältnis zwischen Meister und Schüler eingeht. Vor allem mit expressiven Stilmitteln wie Attributen, Adverbialbestimmungen und Alliterationen erreicht er die gewünschte Wirkung: Wenn sein Ton pathetisch wird, vermehren sich diese Stilmittel fast zwangsläufig im Text:<sup>4</sup>

1522 ist Hutten in Basel bei seinem damaligen Meister, E., damit er für L. [Luther] Farbe bekennt. Einst saß er ihm *fasziniert* zu Füßen; seine Zuneigung als Schüler schlug jedoch in den Religionskriegen in einen *erbitterten* sektenähnlichen, nationalistischen Hass um. E. versperrt sich in Körper und Seele vor dem unreinen Ritter, der ihm *im Sterben liegend* noch eine Schmähschrift hinwirft. Der Verfall ihrer Freundschaft symbolisiert die starke „Stimmungsveränderung“ um Erasmus. Erasmus' *aufgebrachte* Antwort erschien nach dem Tod von H [Hervorhebung T. B.] (ibid.).

Ein nicht weniger bezeichnendes Element des Textes von Cs. Szabó ist, dass Erasmus, die erste bedeutende Persönlichkeit, die den Gedanken des Friedens formulierte, ständig in Zwist mit der Welt stand. Dieses Motiv zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Vorlesungsreihe. Den dritten Abschnitt, die eigentliche Geschichte von Erasmus' Leben, beginnt er mit folgendem Satz: „Es ist eine Ironie des Schicksals, dass der Pazifist Erasmus der Untergebene des kämpferischsten Fürsten, des abenteuerlustigen und gewalttätigen Karl des Kühnen ist“ (ibid.).

An anderer Stelle sagt er: „Allgemeine Friedensstimmung. Gerade da bricht eine der größten (und fatalsten) Krisen des europäischen Geistes aus, die Reformation. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens vergehen inmitten der verheerendsten Kämpfe“ (ibid.).

Cs. Szabó schreibt viel darüber, dass Erasmus sich bemüht, Konflikte zu vermeiden:

E. sucht Ruhe, will sich vor dem Kampf verstecken wie Jonas vor dem Prophetentum. Will sich verstecken, nicht aus Feigheit, sondern weil er es für sinnlos hält. Von allen Seiten wird er zur Standhaftigkeit gedrängt, sich zu behaupten; das Ansehen der Welt brennt auf ihm; der Ruhm will Zoll an seiner Ehre erheben. Da E. weder heucheln, noch lügen kann, ist sein Schmeicheln immer durchsichtig, unschädlich, formalistisch: Er verkauft seine Seele nicht (ibid.).

Doch es stimmt auch, dass Erasmus, obwohl er sich mit ewigen Dingen beschäftigt, nichts unkommentiert lassen kann:

Dennoch kann er sich nicht in stolzes Schweigen verschließen, er streitet und diskutiert mit den Unwürdigen. In ihm steckte die undisziplinierte, schlechte Gewohnheit eines hypersensiblen, etwas krankhaften und neurasthenischen Schriftgelehrten, dass er, obwohl er ständig ewigen Dingen begegnete, sich mit unsterblichen Geistern unterhielt, die Verletzungen nicht in ähnliche Fernen von sich schieben (aus der Ferne der Sterne betrachten) konnte, nicht einmal den kleinsten Nadelstich ertrug er, bei jedem Angriff zuckte er zusammen, war er beleidigt, zischte auf, sogar seine vollkommen unbedeutenden Schüler und abtrünnigen Anhänger würdigte er einer Antwort und dabei vergleicht [verglich] er sich selbst mit dem heiligen Cassian, den seine eigenen Schüler erstochen. So oft er gegen seine protestantischen Gegner ins Feld zieht, sticht ihn auch ein erzürnter Katholik von hinten nieder (ibid.).<sup>5</sup>

In seiner Erasmus-Biographie schrieb Huizinga:

Der mächtige Geist des Erasmus hat im Gemüt seiner Zeitgenossen einen gewaltigen Widerhall gefunden und einen langdauernden Einfluss ausgeübt auf die Entwicklung der Kultur. Doch einen der Heroen der Geschichte kann man ihn nicht nennen. Dass er nicht noch grösser gewesen ist, liegt das nicht zum Teil daran, dass sein Charakter nicht ganz der Höhe seines Geistes entsprach? (1928, 125)

Cs. Szabó verwendete in seinen Vorträgen zweimal das Wort „Held“, und ähnlich wie Huizinga auch da nicht unmittelbar in Bezug auf Erasmus' Person, sondern auf seine Eigenschaften. An einer Stelle schrieb er über Holbein und Erasmus folgende Worte: „Beide waren Menschen des Stils und keine heldenhaften Seelen“ (1946/47).

Die andere Stelle habe ich schon erwähnt:

Man liest ihn nicht, sondern denkt an ihn. [...] Der kämpferische Humanismus, der informierte Marxismus, das fortschrittliche bürgerliche Denken, all sie denken heute bereits mit derselben Hochachtung an diesen unstrittenen [nach meiner Interpretation eine Freudsche Fehlleistung] Helden des Gedankens (ibid.).<sup>6</sup>

Es kann auch sein, dass er nicht nur beim Wort „unbestritten“ ins Stolpern geriet, sondern seine schnelle Feder ihm auch da einen Streich spielte – und sein Verstand, seine Fantasie, die noch schneller als seine Feder waren –, als er die Wortverbindung

„Held des Gedankens“ verwendete. (In dem angeführten Zitat fällt die Variation *Denken – denkt – denken – Gedanken* auf.) Was vielleicht nicht mehr bedeutet, als dass man auch heute an ihn denkt, oder dass Cs. Szabó – auch gegen seinen Willen – viel an ihn dachte; das Wort „Held“ also ebenfalls so zu verstehen ist. Unter den vielen Abstechern, Kommentaren und bewertenden Abschnitten geht die Tatsache fast verloren, dass Cs. Szabó sich den Namen Erasmus' auf seine Fahne schrieb, als er ihn zum Helden seiner eigenen Lebensgeschichte machte.

In seinem Tagebuch aus dem Jahr 1946 hatte der berühmte ungarische Schriftsteller Sándor Márai den *Erasmus* von Huizinga dem von Cs. Szabó gegenübergestellt. Für Cs. Szabó hatte er kein gutes Wort übrig. Während Huizinga ohne Schwierigkeiten den lebendigen Menschen heraufbeschwöre, schrieb Márai, knete Cs. Szabó schwerfällig ein lexikalisch zwar nachweisbares, sonst aber vollkommen uninteressantes Erasmus-Bild zusammen. Márai dürfte sich durch die Anhäufung von Bildungsgut und den Hang, etwas Großes schaffen zu wollen, irreführen haben lassen: Vertieft in Huizingas Erasmus-Biographie, muss Cs. Szabó das Gefühl gehabt haben, es handle sich um ihn selbst. Huizinga hat mit Erasmus auch ein Buch gegeben, wovon Cs. Szabó dachte das er es hätte schreiben müssen. Von der Beschäftigung mit Erasmus hat er nichts weniger erwartet, als die Erkundung seiner eigenen Persönlichkeit und der Natur seines Talenten.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> László Szabó Cs. (1905 Budapest – 1984 Budapest), ungarischer Prosaist, Dichter und Essayist. Cs. steht als Abkürzung für „Csekefalvi“, „Csé“ war sein Kosenamen. Er verbrachte seine Kindheit in Kolozsvár (Cluj-Napoca). Seit 1918 lebte er in Budapest, wo er Wirtschaftswissenschaft studierte. 1931 promovierte er in Wirtschaftsgeschichte. 1935–1944 arbeitete er als Redakteur beim Rundfunk. 1945–1947 war er Leiter des Lehrstuhls für Kulturgeschichte an der Hochschule der bildenden Künste in Budapest. In 1949 emigrierte er nach England, wo er bei der ungarischsprachigen Sendung der BBC arbeitete. Er wurde in Sárospatak begraben.
- <sup>2</sup> Alle Übersetzungen aus dem Ungarischen stammen vom Verfasser der Studie.
- <sup>3</sup> „E. hasste das Kloster [und das Leben als Mönch] sowie eine Behörde, die ihn nur vorübergehend freigestellt hat, ihn aber jederzeit mit der Polizei zurückführen könnte. Vigny, Széchenyi [Politiker, 1791–1860, *Der größte Ungar*] hassten die Offizierslaufbahn später so.“ Oder: „E. sucht Ruhe, will sich vor dem Kampf verstecken wie Jona vor dem Prophetentum. Will sich verstecken, nicht aus Feigheit, sondern weil er es für sinnlos hält.“ [Anspielung auf das Gedicht von Mihály Babits *Das Buch des Jonas* 1937–38] usw.
- <sup>4</sup> „1522 ist Hutten in Basel bei seinem damaligen Meister, E., damit er für L. [Luther] Farbe bekennt. Einst saß er ihm fasziniert zu Füßen; seine Zuneigung als Schüler schlug jedoch in den Religionskriegen in einen erbitterten sektenähnlichen, nationalistischen Hass um. E. versperrt sich in Körper und Seele vor dem unreinen Ritter, der ihm im Sterben liegend noch eine Schmähschrift hinwirft. Der Verfall ihrer Freundschaft symbolisiert die starke ‚Stimmungsveränderung‘ um Erasmus. Erasmus' aufgebrauchte Antwort erschien nach dem Tod von H.“
- <sup>5</sup> Es ist der Mühe wert, den Text von Cs. Szabó mit seinem Vorbild zu vergleichen (Huizinga 1928, 178–179).
- <sup>6</sup> Im ungarischen Text steht „vitatlan“ anstatt „vitathatatlan“.

## DIE UNGARISCHEN ÜBERSETZUNGEN VON HUIZINGAS WERKEN BIS 1945

- Huizinga, Johan. 1936. *Hősiség*. Übersetzt von Tibor Horváth. Napkelet 6: 373–377. [Ein Kapitel von *Im Schatten von Morgen*]
- Huizinga, Johan. 1938a. *A holnap árnyékában*. Übersetzt von Márta D. Garzuly. Budapest: Egyetemi nyomda. [*Im Schatten von Morgen*]
- Huizinga, Johan. 1938b. *A középkor alkonya*. Übersetzt von Antal Szerb. Budapest: Athenaeum. [*Herbst des Mittelalters*]
- Huizinga, Johan. 1938c. „A népek szellemi együttműködése.“ Übersetzt von Geiza Farkas. Láthatár 1: 18–21. [*Geistige Zusammenarbeit der Völker*]
- Huizinga, Johan. 1938d. „A játékelem a mai kultúrában.“ In *Mi európaiak*, übersetzt von Béla Just, 211–244. Budapest: Cserépfalvi. [*Das Spielelement der Kultur*]
- Huizinga, Johan. 1941. *Patriotizmus, nacionalizmus*. Übersetzt von Pál Szentkúty. Budapest: Danubia. [*Patriotismus und Nationalismus*]
- Huizinga, Johan. 1943. *Válogatott tanulmányok. Tudomány, irodalom, művészet*. Übersetzt von Miklós Radnóti. Budapest: Pharos. [Essays]
- Huizinga, Johan. 1944. *Homo ludens*. Übersetzt von Klára Máthé. Budapest: Athenaeum. [*Homo ludens*]

## SEKUNDÄRLITERATUR ZUR UNGARISCHEN REZEPTION HUIZINGAS (AUSWAHL)

- Balogh, Tamás. 2000. „Johan Huizinga en Antal Szerb.“ In *Uit het pakje van Sjaalman. Néderlandisztikai füzetek* 6, 152–190. Budapest: ELTE Germanisztikai Intézet.
- Balogh, Tamás – Krisztina Törő. 2001. *Huizinga magyar barátai*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Balogh, Tamás. 2006. „László Passuth en een ‚historische sensatie‘.“ *Feit en fictie* VI, 3: 43–55.
- Gera, Judit. 1996. „Biography as mirror of the biographer. A psychological approach to Huizinga's biography of Erasmus.“ *Neohelicon* 23, 1: 251–263.
- Klaniczay, Gábor. 1976. „Utószó.“ In *A középkor alkonya*, Johan Huizinga, 273–292. Budapest: Helikon.
- Klaniczay, Gábor. 1979. „Utószó.“ In *A középkor alkonya*, Johan Huizinga, 349–376. Budapest: Európa.
- Törő, Krisztina. 2002. „Huizinga en de cultuurkritiek.“ *Acta Neerlandica* 2, 163–171.
- Törő, Krisztina. 2005. *Johan Huizinga recepciója a két világháború között Magyarországon*. Budapest: ELTE. PhD Dissertation.
- Törő, Krisztina. 2010. „Válságok – Gogolák Lajos vitája Huizingával.“ In *Debrecentől Amszterdamig. Magyarország és Németalföld kapcsolata*, eds. Gábor Pusztai – Réka Bozzay, 315–331. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

## LITERATUR

- Dercsényi, Dezső. 1941. *Nagy Lajos kora*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Horváth, Henrik. 1937. *Zsigmond király és kora*. Budapest: Budapest Székesfőváros Irodalmi és Művészeti Intézet.
- Huizinga, Johan. 1928. *Erasmus*. Übersetzt von Werner Kaegi. Basel: Benno Schwabe.
- Illyés, Gyula. 1987. *Naplójegyzetek 1946–60*. Budapest: Szépirodalmi.
- Krul, Wessel – Anton van der Lem – Léon Hanssen, eds. 1989. *Johan Huizinga. Briefwisseling I*. Utrecht: L. J. van Veen.
- Márai, Sándor. 2007. *A teljes napló 1946*. Budapest: Helikon.
- Szabó, László Cs. 1934. „Erasmus.“ *Nyugat*. 17–18.
- Szabó, László Cs. 1937. „Egy óra Erasmusnál. Londoni útibeszámoló.“ *Apolló*, VI.
- Szabó, László Cs. 1943. „Harminc esztendő I.“ *Magyar Csillag*: 349–358.

- Szabó, László Cs. 1946/47. *Vorlesungen von László Cs. Szabó über Erasmus*. Abt. Handschriften, Fol. Hung. 3380. Széchényi-Nationalbibliothek.
- Szabó, László Cs. 1981. „Peregrinus hazatérőben.“ *Kortárs* 25, 8: 1274–1277.
- Szabó, László Cs. 2004. *Hűlő árnyékban (Önéletrajzi írások)*. Budapest: Mundus.
- Szerb, Antal. 2016. *Geschichte der Weltliteratur*. Übersetzt von András Horn. Mit Anmerkungen versehen von András Horn, mit einem Nachwort von György Poszler. Schwabe: Basel.
- Zolnai, Béla. 1947. *Brief an Tivadar Thienemann*. Der Nachlass von Tivadar Thienemann. Abt. Handschriften, Fond. 152, Dose 5. Széchényi Nationalbibliothek.

## **CSÉ on E. – Lectures by László Cs. Szabó on Erasmus 1946/47**

---

Johan Huizinga. László Cs. Szabó. Hungarian reception. Erasmus.

In 1946–1947, the Hungarian essayist and poet László Cs. Szabó held lectures on Erasmus at the Department of Cultural History of the Hungarian College of Fine Arts. “Reactionary” even in name, the department had been newly established (we could say it was established specifically for him). Not only is his experience of the world war clearly present in each line of his lectures, written with a great deal of erudition and psychological insight, but it seems as though he had had presentiments of the times that were to come: his texts were imbued with admonition (taking advice from friends, two years later he did not return to Hungary from a scholarship in Italy, and he subsequently emigrated to the UK, where he took a job at the BBC). Of all of Erasmus’s biographers, Cs. Szabó mentions Huizinga alone; his influence on him is clear. He paused several times to read out quotations from Huizinga’s book. The Dutch thinker’s influence also shows in the structure and the emphasis on certain subjects. The part on history of effect as well as the one on Erasmus’s iconography were probably inspired by Huizinga’s book. Nevertheless, Huizinga’s effect is not in the details. If Huizinga distinguished The Small Erasmus and The Great Erasmus, then it is even more true of Cs. Szabó.

---

Dr. Tamás Balogh  
Károli Gáspár Református Egyetem  
Neerlandistiek  
Revicky u. 4  
1088 Budapest  
Hungary  
st.storm@gmail.com

## Johan Huizinga in tschechischer Übersetzung\*

WILKEN ENGELBRECHT

---

Johan Huizinga (1872–1945) ist international bei weitem der bekannteste niederländische Historiker. Dank seinem zugänglichen Schreibstil wird er oft zu literarischen Schriftstellern gezählt und von literarischen Verlegern herausgegeben.<sup>1</sup> Im tschechischen Kontext wurden seine Werke allerdings vor allem als historische und philosophische Schriften aufgenommen.

Die tschechische Rezeption Huizingas erfolgte in drei unterschiedlichen Bereichen, die sich teilweise überlappen. Erstens waren es Historiker, die aus Fachinteresse Huizingas Arbeiten studierten. Diese Rezeption setzte in den 20. Jahren des 20. Jahrhunderts ein und dauert bis heute an. Dann gibt es philosophisches Interesse innerhalb der protestantischen Kreise. Dieses Interesse zog eine Reihe von Übersetzungen ins Tschechische nach sich. Und drittens gab es eine marxistische Rezeption, die in den 30. Jahren des 20. Jahrhunderts in der informellen Gruppe junger Historiker *Historická skupina* ansetzte und während des Kommunismus an Einfluss gewann.

### DIE ANFÄNGE – HISTORISCHE INTERESSEN

Die ersten tschechischen Erwähnungen von Huizinga und seinen Werken stammen aus dem Jahr 1926 in der wichtigsten historischen Fachzeitschrift *Český časopis historický* (Tschechische historische Zeitschrift). In März 1926 wurde hier seine amerikanische Erasmus-Biographie kurz besprochen und in Juni desselben Jahres wurde die deutsche Übersetzung seines Buches *Herfsttij der Middeleeuwen* (*Herbst des Mittelalters*, 1924) erwähnt.<sup>2</sup> In den Jahren bis zum Zweiten Weltkrieg wurde in *Český časopis historický* regelmäßig über verschiedene Werke von Huizinga referiert, im Allgemeinen ging es um deutsche Übersetzungen.

Das international zweifellos bekannteste Werk Huizingas ist sein Buch *Herfsttij der Middeleeuwen* aus dem Jahr 1919. Diese synthetisierende Arbeit wurde in den Niederlanden anfänglich mehr als ein literarisches Werk im Stil der sogenannten

---

\* Die Forschung für diesen Aufsatz wurde aus dem Grant der Philosophischen Fakultät der Palacký Universität in Olmütz, FPVČ 2016/02 *Recepte nizozemské a vlámské literatury v překladu 1848–1948* finanziert. Sie ist zugleich ein Teil des niederländisch-flämischen Projekts des NWO und FWO *East-bound. The Distribution and Reception of Translations and Adaptations of Dutch-language Literature, 1850–1990*.

Tachtigers<sup>3</sup> angesehen denn als ein historisches Werk. Die historische Fachpresse reagierte auf diese Arbeit eher abweisend. Erst als der Gründer der Annales-Schule Marc Bloch (1886–1944) seine Kollegen auf das Werk aufmerksam gemacht hatte, welches 1924 ins Deutsche und Englische übersetzt wurde, wurde es bald in ganz Europa populär (Van Oostrom 1986, 202–203). Im Zuge dieser Rezeption wurden dann auch tschechische Historiker auf das Werk aufmerksam.

Es ist gewiss kein Zufall, dass sich in Tschechien vor allem die Historiker Josef Šusta (1874–1945) und Bedřich Mendl (1892–1940) für Huizingas Arbeit interessierten. Beide gehörten zu denjenigen Geschichtsforschern, die ähnlich synthetisierend vorgehen und auch hohe Ansprüche an den literarischen Stil stellten (Kosátk 2011, 72). Šusta gehörte derselben Generation an wie Huizinga und bevorzugte einen ähnlichen Erzählstil wie er. Zufälligerweise kam der zweite Teil von Šustas wichtiger Arbeit *Dvě knihy českých dějin* (Zwei Bücher der tschechischen Geschichte, 1917; 1919), in dem sich der tschechische Historiker mit der Zeit der Luxemburger Dynastie beschäftigte, im selben Jahr heraus wie *Herfsttij der Middeleeuwen*. Auch Šusta wurde mit dem Vorwurf konfrontiert, dass er zu essayistisch schrieb, dass er oft unsystematisch auf Quellen verwies und historische Fakten zuweilen zu frei interpretierte (Borovský 2015, 9). Damals aber war Šusta noch nicht mit Huizinga vertraut. Das änderte sich später, nachdem 1922 bei den Vereinten Nationen die Commission internationale de coopération intellectuelle (CICI) gegründet wurde. Šusta wurde bald ein einflussreiches Mitglied der im Jahr 1923 errichteten tschechoslowakischen Abteilung *Československé ústředí pro mezinárodní spolupráci duševní* (ČÚMSD). Als 1926 die französische Regierung das Institut Internationale de Coopération Intellectuelle in Paris gründete, wurde Huizinga 1935 dessen Mitglied (Richards 2005, 247). Šusta war von 1928 bis 1939 Mitglied desselben Komitees (Lach 2003, 52). So traten beide Historiker miteinander in direkten Kontakt.

In seinem Werk *Dějepisectví. Jeho vývoj v oblasti vzdělanosti západní ve středověku a době nové* (Die Geschichtschreibung. Ihre Entwicklung im Bereiche des westlichen Bildungswesens im Mittelalter und in der Neuzeit, 1933) besprach Šusta die mannigfaltigen Tendenzen in der europäischen Geschichtswissenschaft. Obwohl er im Vorwort ausdrücklich bemerkte, dass er sich nur auf die größeren Nationen beschränken möchte und lediglich „im Vorbeigehen die kleineren Gruppen streifen, vor allem die pyrenäischen Nationen, die niederländische und die skandinavischen, die zwar keinen Mangel an interessanten Geschichtsschreibern haben und sich mit einer sehr wertvollen Fachproduktion rühmen können, allerdings nur einen beschränkten Einfluss auf die allgemeine Entwicklung haben“ (Šusta 1933, Vorwort, ohne Seitenangabe), machte er im Falle von Huizinga eine Ausnahme, den er im letzten Kapitel *Nové nálady a výhledy v dějepisectví souvěkém* (Neue Stimmungen und Aussichten der gegenwärtigen Geschichtschreibung) im Zusammenhang mit den Möglichkeiten und Aufgaben der Kulturgeschichte mit Verweis auf dessen Werk *Wege der Kulturgeschichte* (Šusta 1933, 208, 212) nennt. Dass Huizinga ab Ende der zwanziger Jahre eine gewisse Auswirkung auf Šusta hatte, ist auch in Šustas eigenen Schriften wie im Teil *Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví* (Dämmerung der Přemysliden und ihr Erbe, 1938) der von ihm redigierten Reihe *České dějiny* (Tschechische



Geschichte) zu merken. Šusta gehörte zu den wichtigsten tschechischen Historikern der Zwischenkriegszeit, er war Dekan der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität (1916), später sogar Bildungsminister der Tschechoslowakischen Republik (1920–1921) und Vorsitzender der Tschechischen Akademie für Kunst und Wissenschaften (1939–1945). Nach der schweren Zeit der deutschen Okkupation wurde er der Kollaboration beschuldigt. Dies ertrug er psychisch nicht und verübte am 27. Mai 1945 Selbstmord.

Zwei jüngere Kollegen Šustas bildeten eine Brücke zu den anderen Gruppen, die sich mit Huizingas Werken beschäftigten. Einer von ihnen war der Direktor des Staatshistorischen Instituts in Prag und Professor für Wirtschaftsgeschichte Bedřich Mendl (1892–1940). Auch er bevorzugte, wie Huizinga, eher synthetisierende Methoden, etwa in seinem Buch *Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku* (Die soziale Krise und Kämpfe in den Städten des 14. Jahrhunderts, 1926). Mendl wirkte als Mentor der informellen Gruppe jüngerer, meistens marxistisch orientierter Historiker *Historická skupina* (Die historische Gruppe), die sich 1936 bildete. Einige Mitglieder dieser Gruppe spielten nach dem Krieg in der tschechischen Geschichtsschreibung eine Rolle. Während Šusta vor allem mit dem protestantischen Verleger Jan Laichter zusammenarbeitete, gaben die Mitglieder der Historischen Gruppe ihre Arbeiten beim großen sozialdemokratisch orientierten kooperativen Verlag *Družstevní práce* heraus. Aus dem Archiv dieses Verlegers geht hervor, dass die Gruppe Ende 1939 in Zusammenarbeit mit der Verlagsredaktion eine Reihe historischer Studien, sowohl eigene Werke, wie auch Übersetzungen von wichtigen ausländischen Monographien vorbereitet hatte. Unter den vorgeschlagenen fremdsprachigen Büchern, die für die Reihe in Betracht kamen, befanden sich auch *Histoire de l'Europe* und *Charlemagne et Machomet* des belgischen Historikers Henri Pirenne (1862–1935), der 1927 als Gastprofessor auf Einladung von Šusta Prag besucht hatte, und *Le déclin du moyen âge* (die französische Übersetzung von *Herfsttij der Middeleeuwen* aus 1932).<sup>4</sup> Diese Ausgabe wurde durch den Zweiten Weltkrieg verhindert.

Der zweite jüngere Kollege Šustas war der protestantische Gelehrte Otakar Odložilík (1899–1973), der sich seit 1934 als außerordentlicher Professor an der Karlsuniversität in Prag der tschechoslowakischen Geschichte, vor allem der Geschichte der protestantischen Brüdergemeinde widmete. Er forschte aktiv über die Geschichte des Exils der Brüderkirche im 17. Jahrhundert, wozu er u. a. eine Forschungsreise in die Niederlande unternahm und die Universitätsarchive von Franeker, Groningen und Leiden erforschte. Odložilík hatte allerdings mehr Interesse an den kulturkritischen als an den historischen Schriften Huizingas, an dessen *In de schaduwen van morgen* (1935) und *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving* (1945). Odložilík floh im Jahr 1939 vor der nazistischen Okkupation in die USA, von wo er nach der Befreiung in die Tschechoslowakei zurückkehrte, um im Jahr 1948 wieder in die Vereinigten Staaten zu emigrieren, diesmal vor dem kommunistischen Putsch. Bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er als ordentlicher Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten. In der Zeitschrift *Křesťanská revue* (Christliche Revue) verglich er das postum publizierte Buch *Útěcha z filosofie* (Trost der Philosophie, 1946) des tschechischen protestantischen

Philosophen Emanuel Rádl (1873–1942) mit Huizingas *Geschonden wereld* (Pavlinová 2012, 90).

## DIE ERSTE TSCHECHISCHE ÜBERSETZUNG

Die erste tschechische Übersetzung von Huizingas Werk war sein kulturkritischer Essay *In de schaduwen van morgen*, der unter dem Titel *Ve stínech zítřka* Ende 1937 herauskam.<sup>5</sup> Der Übersetzer Antonín Šimek (1887–1942) entstammte einer protestantischen Familie aus dem südböhmischen Dorf Nové Hradý. Nach seinem Studium der Philosophie in Prag (1906–1911) und der Chemie in Jena (1912) setzte er 1913/14 sein Chemiestudium in Groningen bei dem hervorragenden anorganischen Chemiker Frans Maurits Jaeger (1877–1945) fort, der sich nebenbei mit der Wissenschaftsgeschichte der Chemie beschäftigte.<sup>6</sup> Jaeger bot ihm eine Assistentenstelle an, die Šimek in 1918–1920 innehatte, bis er 1920 als Ordinarius der Physik und Direktor des Instituts für theoretische und physikalische Chemie an die neu errichtete Masaryk-Universität in Brünn (Brno) berufen wurde.

Obwohl Šimek berufsmäßig vor allem nach Großbritannien reiste, unterhielt er weiterhin enge Kontakte mit den Niederlanden und mit Belgien und übersetzte regelmäßig naturwissenschaftliche Aufsätze aus dem Niederländischen. So besuchte er auch öfters Brüssel und wird am 8. März 1935 womöglich eine Ansprache von Huizinga gehört haben. Eine andere Möglichkeit ist, dass Šimek von seinem Kollegen von der Tschechischen Technischen Universität in Brno, Jaroslav Dědek (1890–1962), zur Übersetzung angeregt wurde, der 1936 einen Aufsatz mit dem Titel *Ve stínu zítřka* (Im Schatten von Morgen) verfasste, wo er auch Huizingas Essay verarbeitete.<sup>7</sup> Im Juli 1937 schrieb Huizinga ein spezielles Vorwort für die tschechische Übersetzung seines Werks.<sup>8</sup>

Der Verleger Jan Laichter (1858–1946), der auch die Bände *České dějiny* von Šusta herausgab, gab Huizingas Büchlein in der essayistischen Reihe *Otázky a názory* (Fragen und Meinungen) heraus. Auch Laichter war ein aktives Mitglied der Tschechischen evangelischen Brüdergemeinde. Kurz vor der Verstaatlichung des Verlags seitens der kommunistischen Regierung im Jahr 1949 erinnerte sich der Sohn und Nachfolger des Verlegers František Laichter (1902–1985) an Huizinga, den er als „seinen Autor“ bezeichnete (Lach 2007).

Die Ausgabe von *Ve stínech zítřka* wurde 1937 gut aufgenommen. Das Periodikum *Český časopis historický* stellte erfreut fest, dass das Buch, dessen deutscher Übersetzung man bereits 1936 eine Besprechung gewidmet hatte, jetzt auch im Tschechischen zur Verfügung stehe.<sup>9</sup> Darüber hinaus wurde die Ausgabe auch in philosophischen Zeitschriften wie etwa im Periodikum *Česká mysl* (Tschechisches Denken) angezeigt und in der dominikanischen Zeitschrift *Filosofická revue* (Der philosophischen Revue) besprochen (Anonym 1938). Die letzte Rezension war aus thomistischer Sicht allerdings kritisch:

Im Absatz über die Wissenschaft an den Grenzen der Möglichkeiten sind dem Autor große Ungenauigkeiten und Sophismata unterlaufen, die zeigen, dass er nur eine geringe Kenntnis der wirklichen Philosophie hat, und nicht nur der Systeme verschiedener Philosophen. [...] Jeder ähnliche Versuch, wie der Autor ihn unternimmt, den Blick des

menschlichen Geistes auf eine Synthese des Erkennens zu konzentrieren, muss scheitern, wenn er nicht auf der wissenschaftlichen thomistischen Metaphysik gebaut ist (174).

Die Tschechoslowakei stellte in den 1930er Jahren die einzige Demokratie in Mitteleuropa dar, ein Fakt, dessen sich sowohl Šimek wie auch Laichter wohl bewusst waren. Es ist kein Zufall, dass gerade Huizingas Ablehnung jedes Totalitarismus, ob nun faschistischer oder kommunistischer Ausprägung, in tschechischen Besprechungen hervorgehoben wurde. In der Tagespresse schenkten z. B. das konservativ-liberale Blatt *Národní listy* (Nationale Blätter), damals Organ der rechtsorientierten Partei *Národní sjednocení* (Nationale Vereinigung), aber auch die eher linksliberale *Lidové noviny* (Volkszeitung) und die katholische Zeitung *Našinec* (Der Unsrige) der Ausgabe positive Aufmerksamkeit (Dratvová 1938; Mach 1938; Uher 1938). Die Besprechung von Albína Dratvová (1892–1969) ist wohl die aufschlussreichste.

Dratvová war eine der ersten habilitierten Frauen in der Zeit der ersten Tschechoslowakischen Republik und versuchte im positivistischen Sinne Naturwissenschaften, Philosophie und Ethik miteinander zu verbinden. Während des Krieges trat sie zur evangelischen Kirche über. In ihrer Besprechung verglich sie drei Werke, die damals mehr oder weniger gleichzeitig herauskamen: *L'homme, cet inconnu* des französischen experimentellen Chirurgen und apologetischen Katholiken Alexis Carrel (1873–1944),<sup>10</sup> *La crise du progrès* des französischen Soziologen Georges Friedmann (1902–1977),<sup>11</sup> und das Buch Huizingas. Huizinga widmete sie die größte Aufmerksamkeit. Auch Josef Mach (1883–1951) besprach Huizingas Buch im Zusammenhang mit einer anderen Übersetzung, nämlich mit *Evropský osud* von Konrad Heiden (1901–1966).<sup>12</sup> Mach war während der ersten ČSR als Diplomat tätig, zuerst als Vertreter der Tschechoslowakei in Washington, ab 1922 in Rom, nach 1927 als Beamter des Außenministeriums in Prag. Er war auch selber Schriftsteller und besprach Neuerscheinungen regelmäßig in *Lidové noviny*, *Lumír* und *Panorama*. Uher benutzte seine Rezension für einige antiliberale Angriffe, wie das damals in der katholischen Presse üblich war.

Die Übersetzung von 1937 wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zweimal neu aufgelegt, und zwar 1970 und 2000. Während des Zweiten Weltkrieges kam nichts von Huizinga heraus, obwohl Huizinga weiterhin zitiert wurde, jetzt auch aus der vorhandenen tschechischen Übersetzung. Der Übersetzer Šimek wurde übrigens von den *Schatten von Morgen*, die inzwischen Schatten von heute geworden waren, eingeholt. Im Jahr 1939 trat der schon 52-jährige Professor der Brünner politischen Abteilung der Widerstandsbewegung *Obrana národa* bei, wurde aber am 17. Dezember 1941, wie viele ihrer Mitglieder von der Gestapo, gefangengenommen und am 7. Mai 1942 im KZ Mauthausen hingerichtet (Halas 1979, 63–64).

## IM PRAGER FRÜHLING

Ein zweites Aufleben des Interesses für Huizinga gab es während des Prager Frühlings, der in der Literatur etwas länger als nur bis zum 21. August 1968 dauerte, als die Tschechoslowakei durch die Truppen des Warschauer Pakts besetzt wurde, nämlich bis zur Annahme des Dokuments *Poučení z krizového vývoje* (Lehren aus der Krisenentwicklung) am XIII. Parteitagung der KSČ (11. – 12. Dezember 1970). Die

beiden im Folgenden besprochenen Publikationen wurden noch in einer relativ liberalen kulturellen, bzw. politischen Atmosphäre vorbereitet.

Als erstes Werk gab der traditionsreiche Verlag Melantrich 1970 eine Neuauflage von *Ve stínech zítřka* heraus, und zwar als erste Publikation einer neu gegründeten Reihe *Světové myšlení* (Weltdenken), die allerdings schon nach fünf Büchern wegen der politischen „Normalisierung“ eingestellt wurde.<sup>13</sup> Die anderen Publikationen waren Jacob von Burckhardts *Úvahy o světových dějinách* (1971; ursprünglicher Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905), Alexander Herzens *Dopisy budoucímu příteli* (Briefe einem künftigen Freunde, 1973), Leo Tolstojs *Myšlenky* (Gedanken, 1974) und Adam Mickiewicz *Čas zápasů a nadějí* (Zeit der Kämpfe und der Hoffnungen, 1975). Nur die ersten zwei Publikationen waren integrale Übersetzungen einzelner Werke, die anderen waren als Anthologien konzipiert, welche die Gedankenwelt der verschiedenen Schriftsteller und Denker vermitteln sollten. Die Ziele der Reihe wurden im zeitgenössischen Stil umschrieben:

Die Buchreihe *Světové myšlení* (Weltdenken) will eine parallele Reihe zu den Ausgaben *Odkazy* (Referenzen) und *České myšlení* (Tschechisches Denken) sein [...]. Von den wichtigen Vertretern des fortschrittlichen und demokratischen Denkens – Wissenschaftlern und Denkern, die sowohl aus dem Osten wie auch aus dem Westen kommen – will diese Reihe auf jene Gedankenreferenzen aufmerksam machen, die unser neuzeitliches Denken beeinflusst und beschleunigt haben. Ohne jene Referenzen zur Vergangenheit kann man sich kaum die internationalen Zusammenhänge unserer Wissenschaft und Kultur, wie auch unseres allgemeinen Strebens nach dem Aufbau des Sozialismus in unserem Vaterland vorstellen (Huizinga 1970, 4. Umschlagseite).

Dieser Werbetext ist trotz den sich zwischen 1970 und 1975 wesentlich geänderten politischen Umständen stets der gleiche geblieben. Die Auflagen wurden allerdings immer niedriger: Huizinga kam in 3500 Exemplaren heraus, Burckhardt in 3300, Herzen nur in 1000, Tolstoj in 1500 und Mickiewicz in 1200 Exemplaren.

Wie damals üblich, wurde ein jedes Buch der Reihe mit einem Nachwort versehen. Das Nachwort zu Huizinga wurde von Josef Špičák (1918–1989) verfasst, einem der Hauptredakteure des Verlags Melantrich. Das Nachwort bespricht lediglich das Leben Huizingas und vor allem seine feste Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus. Bemerkenswert ist allerdings, dass Špičák behauptete, die erste Ausgabe des Buches aus dem Jahr 1938 hätte keine besondere Aufmerksamkeit erregt, weil die Tschechen damals wegen der drohenden deutschen Gefahr andere Sorgen hatten (Huizinga 1970, 131). Das stimmt aber nicht: eben weil Gefahr seitens des Nazi-Deutschlands drohte, wurde der Essay auf Tschechisch veröffentlicht und fast alle Besprechungen aus der Zwischenkriegszeit unterstrichen vor allem Huizingas deutliche Ablehnung jeder Rassenlehre.<sup>14</sup> Das Vorwort zur ersten tschechischen Ausgabe wurde 1970 allerdings unverändert übernommen. Obwohl Huizinga sich in seinem Text manchmal sehr kritisch gegenüber dem Marxismus äußerte, wurden die betreffenden Passagen ohne jegliche Änderung übernommen. Nur Šimeks Verweis auf den Präsidenten Masaryk am Ende des Buches (Huizinga 1936, 199) wurde gestrichen.

Ein Jahr später, 1971, gab der Verlag Mladá fronta in der Reihe *Ypsilon* das Buch

*Homo ludens, o původu kultury ve hře* heraus. Der evangelische Philosoph Ladislav Hejdánek (\*1927), Schüler des berühmten tschechischen Philosophen Jan Patočka (1907–1977), hatte diese Reihe als einen Schaukasten moderner soziologischer und psychologischer Forschung vorgeschlagen. Nach 13 Bänden wurde auch die Herausgabe diese Reihe im Jahr 1971 eingestellt, als Hejdánek im Rahmen der Normalisierung aus dem Philosophischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften entlassen wurde. Huizingas Werk war diesmal die letzte Publikation in der Reihe, die verschiedene bekannte Werke, wie z. B. Charles Wright Mills' (1916–1962) *The Sociological Imagination* (deutsch *Kritik der soziologischen Denkweise*, 1963) und Erich Auerbachs (1892–1957) *Mimesis* (ursprüngliche Ausgabe *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Kultur*, 1949), umfasste.<sup>15</sup>

Die Übersetzung von *Homo ludens* war das Werk des Soziologen Jaroslav Vácha (\*1921), der zufälligerweise aus demselben Dorf Nové Hradky stammte wie Šimek. Vácha hatte Ästhetik, Soziologie und Philosophie in Prag studiert, wurde dann allerdings 1949 wie viele Nicht-Kommunisten vom Studium der Filmwissenschaft an der AMU (Akademie der musischen Künste) ausgeschlossen. Trotzdem konnte er als einer der letzten Nicht-Kommunisten noch 1953 seine Dissertation an der Karlsuniversität verteidigen (Petráň 2015, 127). Wie viele ähnlich betroffene Bürger arbeitete er vorübergehend in verschiedenen Berufen, bis er endlich 1968 als Redakteur beim Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften eine Stelle fand. An diesem Posten übersetzte er aus dem Deutschen, Englischen und Französischen. Seine Übersetzung von *Homo ludens* machte er auf der Grundlage der vorhandenen deutschen Übersetzung.

Auch dieser Übersetzung wurde ein Nachwort, diesmal von Jiří Černý (1928–1982), hinzugefügt. Černý hatte selber im Jahr 1968 eine phänomenologische Studie *Fotbal je hra. Pokus o fenomenologii hry* (Fußball ist ein Spiel: Versuch zur Phänomenologie des Spiels, 1968) geschrieben, worin er u. a. auf Huizingas *Homo ludens*<sup>16</sup> eingegangen war. Dort hatte er Huizingas Werk folgendermaßen charakterisiert:

Huizingas Buch *Homo ludens* ist eins der größten theoretischen Monographien, die dem Problem des Spiels gewidmet sind; es ist aber zugleich ein merkwürdiges Paradox des Buchs, dass der der Vergangenheit zugewandte und fast romantische Blick seines Autors, der sich einerseits so sehr bemüht, das Spiel in seinen weitentferntesten Zusammenhängen zu sehen und der so viel Verständnis für das Spiel der mittelalterlichen Ritterturniere, oder sogar für das „Spiel“ des Krieges aufbringt, eigentlich das größte Spiel in seiner gegenwärtig häufigsten Form, namentlich das Spiel des modernen Sports, aus dem Reich des Spieles ausschließt (141).<sup>17</sup>

Černý war beim Verlag Mladá fronta u. a. Redakteur der Reihe *Prameny. ABC marxismu-leninismu* und konnte somit die damals geforderte „ideologische Sauberkeit“ garantieren. In seinem Nachwort zur tschechischen Ausgabe von *Homo ludens* übte er im Wesentlichen dieselbe Kritik, die er schon früher äußerte:

Huizingas Arbeit zum Spiel ist ein historisches Werk und seine Grundlage sollte das Verständnis der Übergänge und Transgressionen von einer Form und Funktion des Spiels zur anderen bilden. Doch manchmal können wir uns nicht dem Eindruck entziehen, dass seine Begriffe zu steif und zu hart sind, um diese besondere Flüchtigkeit, Vergänglich-

keit, Unbeständigkeit zu erfassen, diese Dialektik von Unwirklichkeit und Wirklichkeit, Leichtheit und Ernst des Spieles (Huizinga 1971, 219).

Aus marxistischer, bzw. dialektisch-materialistischer Sicht sieht Černý das Spiel als die Erfüllung des menschlichen Wesens in der Freizeit, als „die ewige Schwester der Arbeit,“ die das menschliche Streben nach einer besseren Gesellschaft bezeichnet (224, 226).

Mit der Auflage von 8000 Exemplaren erwartete man ein gewisses Interesse seitens der Intellektuellen – für die allerdings die Reihe auch vorgesehen war. Dass es in der kommunistischen Zeit zu keinen Neuauflagen kam, geht wohl aufs Konto der fortschreitenden Normalisierung. Zu einer Neuauflage von *Homo ludens* kam es, wie im Fall von *Ve stínech zítřka*, erst im Jahre 2000.

Unter den Rezensionen ist die ausführliche Besprechung des Dichters und Literaturkritikers Václav Kubín (1920–2007) in *Česká literatura* (Tschechische Literatur) am aufschlussreichsten. Kubín war damals Hauptredakteur der literaturtheoretischen Werke beim Verlag Československý spisovatel. In seiner Besprechung von *Homo ludens* unternahm er den Versuch, das Buch aus der Sicht der tschechischen Avantgarde und der marxistischen Dialektik zu deuten. Er verglich logischerweise *Homo ludens* mit Černýs kurz zuvor herausgegebenen Studie *Fotbal je hra*. Hier sei der nachfolgende Passus als typisches Beispiel wiedergegeben:

Huizinga's „Panludismus“ wird auch den Nicht-Philosophen ärgern, der ein gewisses Bewusstsein davon hat, was alles in der deutschen klassischen Philosophie von Kant, Fichte, Schelling bis Hegel, Feuerbach – und Marx gemacht wurde, um die „tätigen Aspekte“ zu erklären, das heißt Praxis, Arbeit, bei Marx vor allem die Praxis der materiellen Produktion, worin der Mensch eine Lösung der Antinomie zwischen äußeren empirischen Bindungen und der Unbedingtheit der menschlichen Persönlichkeit sucht. Aus der marxistischen Sicht hat schon G. W. Plechanow versucht, diese Frage zu stellen, um den Gegensatz Arbeit–Spiel eindeutig zum Vorteil der Arbeit zu entscheiden: in der Polemik gegen die einseitigen Ansichten von Groos und Büchner, die das Spiel als Wiege der Arbeit betrachteten, stimmte Plechanow mit Wundts Aussage überein, dass „die Arbeit die Mutter des Spiels“ ist, und der Begründung dieser These widmete er ein ganzes Kapitel in „Briefe ohne Anschrift“. [...] Im Volksmund heißt es „Arbeitsaufwand“ und „Verspieltheit“ wenn es darum geht, die Realität praktisch zu bewältigen. Das Pejorativum „arbeitsintensiv“ deutet auf die Zweideutigkeit des Begriffs Arbeit hin, die den Marxisten durch ihre Janusköpfigkeit gut bekannt ist: als „Mutter des Fortschritts“, als Quelle der unaufhörlichen Verbesserung der „menschlichen Art“, aber auch als Quelle der Entfremdung, die den fragmentarischen Menschen unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenproduktion formt (Kubín 1971, 59–60).

Kubín erörtert dann ausführlich das Verhältnis Spiel–Kunst bei dem russischen Semiotiker Jurij M. Lotman (1922–1993) in dessen Werk *Die Struktur literarischer Texte*, um schließlich zu Huizinga zurückzukehren:

Kehren wir zum Buch zurück, das den Ausgangspunkt dieser Erörterungen bildet. Warum wir in sie auch das Werk von Lotman einbezogen, ist wohl ganz klar. In der Zeit seines Entstehens musste Huizingas Buch eindrucksvoll gewesen sein – wegen der imposanten Konzeption und seinem gelungenen Versuch, für das Spiel und für die Theorie des Spiels ein eigenes Gebiet der Tätigkeit und Überlegungen zu bestimmen, einem Versuch,

der von der pragmatisch orientierten Forschung der Psychologen und Pädagogen abgeleitet ist. Heute wird für uns seine Bedeutung vor allem in den einzelnen Anregungen liegen; es ist ein deutliches Memento, das auf die weißen Stellen in unserer ästhetischen Theorie hinweist (65).

Obwohl also Huizinga in seiner Deutung der Kultur als eines dem Spiel entsprungenen Phänomens nicht ganz im Einklang mit der marxistischen Dialektik stand, wurde sein *Homo ludens* als Begriff und auch als Werk in den nachfolgenden Jahren in Kulturzeitschriften wie *Film a doba* (Film und Zeit), *Kino* (Das Kino), *Scéna* (Die Bühne) und *Záběr* (Die Aufnahme) oft zitiert. Huizinga machte es möglich, das Spiel in der Kunst in nicht-marxistischem Sinn zu fassen.<sup>18</sup>

## NACH DER SAMTENEN REVOLUTION

In den ersten Jahren nach der Wende von 1989 stieg die Zahl der Verlage ums Zwanzigfache an, von 45 Verlagen Anfang 1990 bis gut 1000 im Jahre 1995. Heutzutage sind offiziell 2529 Verlage aktiv – in der Praxis gibt es aber etwa zwanzig größere Häuser, die den Buchmarkt dominieren (Ter Harmsel-Havlíková 2016, 56–58).

In diesen „wilden“ Jahren war schneller Gewinn oft wichtiger als Qualität. Kein günstiges Klima also für Huizingas Werke. Bemerkenswert ist allerdings, dass im beliebten Rundfunk ČRo-Vltava am 15. Mai 1994 eine 15 Minuten dauernde Sendung *Johan Huizinga: Hra a válka* (Johan Huizinga: Krieg und Spiel) im Programm *Psáno kurzívou* (Kursiv geschrieben) kam. Dieses Programm setzte sich zum Ziel, „literarische, philosophische, soziologische und ähnliche Texte tschechischer und internationaler Denker, Schriftsteller, Künstler, Musiker“ vorzustellen.<sup>19</sup>

Es dauerte bis 1999, bis die erste neue tschechische Übersetzung von Huizinga herauskam, diesmal von seinem international wohl bekanntesten Buch *Herfsttij der Middeleeuwen*, genau achtzig Jahre nach der Publikation des niederländischen Originals. Die Übersetzung *Podzim středověku* wurde aus dem Deutschen von Gabriela Veselá (\*1947) angefertigt, damals Mitarbeiterin des Instituts für tschechische Literatur an der Tschechischen Akademie der Wissenschaften und Dozentin am Institut für Germanistik der Karlsuniversität in Prag. Für diese Ausgabe sind zwei Sachen typisch: erstens wurde kein Vor- oder Nachwort vom Übersetzer hinzugefügt. Auch die Rückseite des Umschlags ist ohne Kommentar. Es wurde also dem Leser überlassen, wie er mit diesem, damals doch schon 80 Jahre alten Werk, zurechtkommt. Das wurde auch von der Kritik bemerkt.<sup>20</sup> Trotzdem wurde das Buch sehr gut aufgenommen (Koupil 2000; Nagy 2003). Nicht nur Historiker, sondern auch Literaturkritiker wie Albert Kubista (2000) widmeten der Ausgabe Aufmerksamkeit. Seit der ersten tschechischen Ausgabe ist das Buch Pflichtliteratur in historischen Seminaren verschiedener tschechischer Universitäten. 2010 wurde das Buch im literarischen Verlag Paseka neu aufgelegt. Diesmal wurden wenigstens auf der Rückseite der Publikation Angaben zum Buch und zum Autor angeführt und das Werk wurde noch ausgiebiger illustriert als in der ersten Ausgabe. Beide Ausgaben sind heute restlos ausverkauft. Auch die zweite Ausgabe wurde positiv rezensiert (De Bruin-Hübllová 2010; Kováč – Zágora 2010), wenn auch zuweilen bedauert wurde, dass das Werk nicht in einer Neuübersetzung erschienen ist.<sup>21</sup>

Paseka hatte im Jahre 2000 auch eine Neuauflage von *Ve stínech zitrůka* herausgegeben, diesmal ohne den Metatext von Špičák. Auch diese Ausgabe fand ihren Weg in die Seminare von Historikern und Politologen. Jetzt ist das Buch mehr oder weniger Pflichtliteratur für Studenten, die sich mit dem späteren Mittelalter beschäftigen. Im selben Jahr kam bei Dauphin die zweite und bisher letzte Auflage von *Homo ludens* heraus, ebenfalls ohne das Nachwort aus dem Jahr 1972. Dieser kleine Verlag „des langen Willens“, wie er sich selbst nennt, wurde 1994 von Daniel Podhradský (\*1967) errichtet, und orientiert sich vor allem auf die tschechische Belletristik, bzw. auf ethnografische, philosophische und literaturwissenschaftliche Publikationen. Es war eine unveränderte Neuauflage der Übersetzung von Vácha, jetzt aber ohne ein ideologisches Nachwort.

Dauphin gibt als einer der wenigen neuen Verlagshäuser auch die Höhe der Auflage an, die mit tausend Stück für den Verlag üblich ist. Diese Neuauflage markiert in der tschechischen Rezeption den Übergang von einer eher philosophisch-kulturhistorischen zu einer mehr literarischen Auffassung von Huizingas Werken. Diese Ausgabe wurde gleichfalls Teil der Pflichtliteratur an tschechischen Universitäten, diesmal aber vor allem bei Anthropologen, Pädagogen und Sportwissenschaftlern.

#### DIE ERSTE ÜBERSETZUNG AUS DEM NIEDERLÄNDISCHEN

Die oben besprochenen tschechischen Ausgaben von Huizingas Werken stammen von einem Protestant und Naturwissenschaftler, einem Soziologen und einer Germanistin. Anders als es in Tschechien seit Mitte des 19. Jahrhunderts üblich ist, wurden diese Übersetzungen über verschiedene Zwischensprachen gemacht. Huizingas Arbeiten wurden im tschechischen Kontext hauptsächlich als historisch-philosophische Werke betrachtet und aufgenommen. Auch die letzte Huizinga-Übersetzung, die Biografie des größten Niederländers Desiderius Erasmus, gehört in den historisch-philosophischen Bereich. Diese Ausgabe aus dem Jahr 2014, also genau neunzig Jahre nach der Herausgabe des Originals, wurde für den Verlag OIKOYMENH vorbereitet. Dieser Verlag ist eng mit dem Philosophischen Institut der Tschechischen Akademie der Wissenschaften verbunden.

Es war aber auch das erste Mal, dass ein Werk von Huizinga von einer Niederländerin übersetzt wurde. Anders als alle anderen bisherigen Übersetzer von Huizingas Werken, hat die Übersetzerin Jiřina Holeňová keine philosophische oder rein wissenschaftliche Ausbildung. Sie studierte das Fach Niederländische Philologie in Prag und in Groningen und ist beruflich als Übersetzerin tätig. Die Übersetzung wurde am 2. Oktober 2015 auch der Öffentlichkeit vorgestellt, während eines der regelmäßigen Treffen des tschechischen Fachvereins für Übersetzer und Dolmetscher *Jednota tlumočnicků a překladatelů*. Die Übersetzerin machte sich die Mühe, Huizingas Anmerkungen zu aktualisieren. Bis jetzt gibt es keine tiefergehende Rezension dieser Ausgabe in der tschechischen Presse.



## ZUM SCHLUSS

Fassen wir kurz zusammen. Vor der Herausgabe der ersten Übersetzung in 1937/8 war Huizinga lediglich bei Historikern bekannt, vor allem wegen seines klassischen Werkes *Herbst des Mittelalters*. Es gibt eine deutliche Rezeptionslinie von Josef Šusta, der vergleichbar synthetisierende historische Studien verfasste wie Huizinga, über die Historische Gruppe bis hin zum Versuch, Huizinga mit der marxistischen Geschichtslehre zu konfrontieren. Die erste tschechische Übersetzung *Ve stínech zítřka* gehört eher in den Dunstkreis der protestantischen Intellektuellen, wo man sich mit Huizinga Sorgen um den Zustand der zeitgenössischen Gesellschaft machte, sich aber weigerte, eine autoritäre Antwort auf den Kulturverlust zu geben. Das Buch war wie für die demokratischen Tschechen in ihrer damals bedrängten Lage geschrieben.

Der Prager Frühling gab Aussicht auf Erneuerung der Demokratie. Die Neuauflage von *Ve stínech zítřka* und die Übersetzung von *Homo ludens* erscheinen aus dieser Sicht logisch. Die zweitgenannte Übersetzung ist mit dem evangelischen Philosophen Hejdánek verbunden. Die Normalisierung setzte den vorsichtigen Versuchen, die Härte des Systems zu lindern, ein Ende und bedeutete auch die Einstellung der Herausgabe der beiden Reihen, in denen Huizingas Werke erschienen. Allerdings wurden beide Übersetzungen weiterhin in der Fachliteratur zitiert.

Ein weiteres Aufleben von Interesse an Huizinga ist etwa zehn Jahre nach der Wende zu verbuchen. Wieder gab es Neuauflagen der beiden älteren Übersetzungen, dazu wurde jetzt endlich auch sein Hauptwerk *Herfsttij der Middeleeuwen* übersetzt. Die Neuauflage jenes Werkes im Jahr 2010 und die Übersetzung von *Erasmus* (2014) kennzeichnen eine Verschiebung in der Rezeption Huizingas als Kulturhistorikers in eine mehr literarisch-philosophische Richtung.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Siehe z. B. [www.letterenfonds.nl](http://www.letterenfonds.nl) und Van Oostrom 1986.

<sup>2</sup> *Český časopis historický* 32 (1926), 1: 230 (*Erasmus*, amerikanische Ausgabe) a 32 (1926), 2: 462 (*Herbst des Mittelalters*).

<sup>3</sup> Die Bewegung der Tachtigers (Achtziger) gruppierte sich am Anfang der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts (deshalb der Name) um die Zeitschrift *De Nieuwe Gids* und dessen Hauptredaktor Willem Kloos (1859–1938). Die Bewegung wird als Anfang der modernen niederländischsprachigen Literatur betrachtet. Siehe Grüttemeier – Missinne 2006, 184–194.

<sup>4</sup> Der Vorschlag wurde am 20. Dezember 1939 bei der Redaktion von *Družstevní práce* besprochen (Petráň 1975, 45; vgl. auch Kopčan 1990, 373 und Bžoch 2013, 7).

<sup>5</sup> Das Büchlein wurde im November 1937 in verschiedenen Zeitungen als baldige Neuerscheinung angekündigt, z. B. in *Národní listy* 77, 315 (17. November 1937), 5 und *Východ* 20, 47 (26. November 1937), 6. Es war Ende November 1937 schon möglich, das erste Heft der Übersetzung zu kaufen. Das komplette Büchlein kam mit Imprint 1938 heraus.

<sup>6</sup> Snelders (1985, 256) erwähnt Šimeks Tätigkeit bei Jaeger. Šimek gehörte 1934 (vgl. *Chemisch Weekblad* 31) auch zu den Gratulanten zum 25-jährigen Jubiläum von Jaegers Professur.

<sup>7</sup> Dědek konnte Niederländisch, hatte 1925/6 in den Niederlanden gearbeitet und wurde nach seiner Habilitation in Prag (1928) im Jahr 1929 ordentlicher Professor an *Česká vysoká škola technická* in Brno, wo er 1934/5 auch Dekan der Abteilung für Chemische Ingenieure war. 1948 flüchtete er vor

- den Kommunisten nach Belgien, wo er sich in der flämischen Stadt Tienen niederließ (Fronek 2012, 35–36).
- <sup>8</sup> Beim niederländischen Herausgeber Tjeenk-Willink gab es ein Belegexemplar der tschechischen Ausgabe.
- <sup>9</sup> *Český časopis historický* 45 (1938): 666. Die Besprechung war in *Český časopis historický* 43 (1936): 657 erschienen.
- <sup>10</sup> Tsch. Übersetzung *Člověk, tvor neznámý*. 1937. Übersetzt von Vladimír Tůma. Praha: Julius Albert.
- <sup>11</sup> Tsch. Übersetzung *Krise pokroku*. 1937. Übersetzt von Antonín Kyzlink. Praha: Mánes.
- <sup>12</sup> Originaltitel *Europäisches Schicksal*. 1938. Übersetzt von František Šelep. Praha: Václav Petr.
- <sup>13</sup> Wieder angekündigt wurden: Maurice Joly, *Montesquieu a Machiavelli v podsvětí* und noch ohne Titel die Ausgaben von Romain Rolland, Bertrand Russell, Benedetto Croce, F. M. Dostojewski, Alexis de Tocqueville und Anatolij Lunačarskij.
- <sup>14</sup> Dieser Aspekt war schon 1936 nach der Ausgabe der deutschen Übersetzung von Werner Kaegi durch das tschechoslowakische zionistische Blatt *Selbstwehr* 30 (19. Juni 1936), 26: 5 hervorgehoben worden.
- <sup>15</sup> Tschechische Titel und Jahre der Ausgabe: 1 (1967) Edgar Friedberger, *Dospělost bez dospívání*; 2 (1967) Howard Jones, *Zločin v měnící se společnosti*; 3 (1968) Charles Wright Mills, *Sociologická imaginace*; 4 (1968) David Riesman, *Osamělý dav: studie o změnách amerického charakteru*; 5 (1968) Erich Auerbach, *Mimesis, zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*; 6 (1969) Vratislav Effenberger, *Realita a poesie: k vývojové dialektice moderního umění*; 7 (1969) Erich Fromm, *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*; 8 (1969) Jean Fourastié, *40000 hodin*; 9 (1969) Václav Černý, *Studie ze starší světové literatury*; 10 (1970) Émile Benveniste, Noam Chomsky et al., *Dvanáct esejů o jazyce*, 11. Band nicht aufgefunden; 12 (1970) Jiří Bima, *Měřítka lidskosti: esej o hodnotě*.
- <sup>16</sup> Černý verweist in seinem Literaturnachweis auf die deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1939.
- <sup>17</sup> In seiner eigenen Studie geht Černý vor allem von dem niederländischen Anthropologen und Sportphysiologen Frederik J. J. Buytendijk (1887–1974) aus.
- <sup>18</sup> In *Scéna* protestierte der Kommentator Aleš Fuchs (1981, 5) in seiner Besprechung von Rudolf Mrlian (Hsg.), *Teória dramatických umení*. Bratislava: Tatran: „Zitationen aus anderen theoretischen Werken sind oft zufällig und zeugen davon, dass die Autoren manchmal notgedrungen davon abhängig waren, was bei uns herausgegeben wurde. Sie überschätzen die Bedeutung einiger Werke (Johan Huizinga, *Homo ludens*); viel besser wäre es, wenn sie sich auf die Erfahrungen der sowjetischen Theaterwissenschaft stützen würden, aber diese Bücher wurden nicht übersetzt.“
- <sup>19</sup> So die Charakterisierung des Programms auf [http://www.rozhlas.cz/vltava/porady/\\_porad/831](http://www.rozhlas.cz/vltava/porady/_porad/831).
- <sup>20</sup> Zum Beispiel Nagy (2003) bemerkte: „Nur schade, dass, wenn der Verleger schon ein solches Werk herausgab, er es nicht wenigstens mit kurzen Informationen über den Autor versehen hatte – mancher Leser würde das gewiss begrüßen.“ Koupil (2000, 246) sagte dasselbe positiver: „Der Verleger nahm auch sonst an, dass nur unterrichtete Leser das Buch in die Hand nehmen: schon dadurch, dass er jede Information zum Text und Autor ausließ. Das ist zwar üblich bei bisher noch lebenden Schriftstellern oder bei der Belletristik, aber bei Autoren wie Huizinga erwartet man eher, dass zu seinem Text noch ein weiteres ‚Buch‘ als Studie hinzugefügt wird (das geschah z. B. bei vor Kurzem herausgegebenen mediävistischen Werk von Curtius).“
- <sup>21</sup> So schrieben Kováč und Zágora (2010): „Ehrlich gesagt: gerne hätten wir einige bemerkenswerte farbige und schwarzweiße Reproduktionen ausgelassen und würden lieber einen neuen Versuch der Übersetzung von Huizingas Meisterwerk begrüßen. Nicht weil G. Veselá schlechte Arbeit geleistet hätte, überhaupt nicht, aber gerne hätten wir eine Alternative gehabt.“

## TSCHECHISCHE ÜBERSETZUNGEN VON HUIZINGAS WERKEN

- Huizinga, Johan. 1938. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby naší doby* (In *de schaduwen van morgen*, 1935; benutzt wurde der 2. Druck, 1937). Übersetzt von Antonín Šimek. Praha: Laichter, Otázky a názory LXXII.
- Huizinga, Johan. 1970. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby naší doby* (In *de schaduwen van morgen*, 1935; benutzt wurde der 2. Druck, 1937). Übersetzt von Antonín Šimek. Nachwort von Jiří Špíček. Praha: Melantrich, Světové myšlení 1.
- Huizinga, Johan. 1971. *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Übersetzt von Jaroslav Vácha. Nachwort von Jiří Černý. Praha: Mladá fronta, Edice Ypsilon 13.
- Huizinga, Johan. 1999. *Podzim středověku*. Übersetzt von Gabriela Veselá – Šárka Belisová. Jinočany: H&H.
- Huizinga, Johan. 2000. *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Übersetzt von Jaroslav Vácha. Praha: Dauphin, Edice Studie 12.
- Huizinga, Johan. 2000. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby naší doby* (In *de schaduwen van morgen*, 1935; benutzt wurde der 2. Druck, 1937). Übersetzt von Antonín Šimek. Praha: Paseka.
- Huizinga, Johan. 2010. *Podzim středověku* (*Herfsttij der Middeleeuwen*, 1919). Übersetzt von Gabriela Veselá – Šárka Belisová. Praha – Litomyšl: Paseka, Historická paměť, Velká řada 19.
- Huizinga, Johan. 2014. *Erasmus*. Übersetzt von Jiřina Holeňová. Praha: OIKOYMENH, Oikúmené 162.

## LITERATUR

- Anonym. 1938. „Huizinga. Ve stínech zítřka.“ *Filosofická revue* 10, 4: 174.
- Borovský, Tomáš. 2015. „Podzim (českého) středověku. Josef Šusta: Dvě knihy českých dějin.“ In *Historická kniha mého srdce*, ed. Jiří Hanuš, 8–14. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bžoch, Adam. 2013. „Impulzy kultúrnej histórie Johana Huizingu na Slovensku.“ In *Vedy o umeniach a dejiny kultúry. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*, ed. Ivan Gerát et al., 6–24. Bratislava: Slovenská akadémia vied.
- Čapek, Karel. 1936. „Pešť.“ *Lidové noviny*, 28. Juni, 44, 323: 1.
- Černý, Jiří. 1968. *Fotbal je hra: Pokus o fenomenologii hry*. Praha: Československý spisovatel.
- Chalupa, Mojmir. 1968. „O smyslu hry.“ *Kulturní tvorba* 6, 19: 12.
- De Bruin-Hüblova, Magda. 2010. „Huizinga, Johan. Podzim středověku, anotace.“ *iliteratura* 15. 6. 2010. <http://www.iliteratura.cz/Clanek/26593/huizinga-johan-podzim-stredoveku-anotace>.
- Dědek, Jaroslav. 1936. „Ve stínu zítřka.“ *Přítomnost*, 23. Dezember, 13, 51: 812–815. Der Aufsatz wurde im Auszug erneut abgedruckt in *Přítomnost* 2000, 12: 47.
- Dratková, Albína. 1938. „Ve stínech zítřka.“ *Národní listy*, 27. Mai, 78, 145: 5.
- Fronek, Daniel. 2012. „Profesor Jaroslav Dědek – vynikající cukrovarnický vědec a analytik.“ *Listy cukrovarnické a řepářské* 128, 1: 34–38.
- Fuchs, Aleš. 1981. „Sláva a bída teatrologie.“ *Scéna* 6, 15/16, 4–5.
- Grüttemeier, Ralf – Lut Missinne. 2006. „Vom Eintritt in die Moderne bis zum Zweiten Weltkrieg.“ In *Niederländische Literaturgeschichte*, hrsg. von Ralf Grüttemeier – Maria-Theresia Leuker, 184–235. Stuttgart: Metzler.
- Halas, František X. 1979. „Nacistická perzekuce na Brněnské univerzitě v letech 1939–1945.“ *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity* řada C 25/26, 41–70.
- Holý, Jiří. 2000. „Josef Mach.“ In *Lexikon české literatury 3.I M-O*, ed. Jiří Opelík a kol., 30–32. Praha: Academia.
- Kopčan, Vojtech. 1990. „Johan Huizinga a jeho dielo.“ In *Jeseň středověku. Homo ludens*, Johan Huizinga, übersetzt von Viktor Krupa – Ivan Mojík, 365–373. Bratislava: Tatran.
- Kosatík, Pavel. 2011. „Být ladičkou dějin. Josef Šusta (1874–1945).“ In *Česká inteligence. Od Jaroslava Golla po Magora*, Pavel Kosatík, 71–75. Praha: Mladá fronta.

- Košnarová, Veronika. 2011. „Dauphin.“ In *Slovník české literatury po roce 1945*. <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=1812&hl=Dauphin+> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Koupil, Ondřej. 2000. „Podzim středověku – jaro medievistiky.“ *Souvislosti* 2: 246–249.
- Kováč, Peter – Marek Zágora. 2010. „Praha: Druhé vydání slavného Huizingova Podzimu středověku.“ *Stavitelé katedrál*. <http://www.stavitele-katedral.cz/praha-druhe-vydani-slavneho-huizingova-podzimu-stredoveku/> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Kubín, Václav. 1971. „Báseň a hra (Nad knihou Johana Huizingy, Homo ludens).“ *Česká literatura* 20, 1: 57–65.
- Kubista, Albert. 2000. „Barevný podzim středověku.“ *Tvar* 12: 23.
- Lach, Jiří. 2003. *Josef Šusta 1874–1945. A History of a Life. A Life in History*. Olomouc: Katedra historie Univerzity Palackého v Olomouci.
- Lach, Jiří. 2007. „Cesta Františka Laichtera do nakladatelství Kalich.“ *Listy. Dvuměsíčník pro kulturu a dialog* 6 (on-line). <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=076&clanek=060720> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Lach, Jiří. 2009. „Jeho slovem jsou knihy...“ Nakladatelství Jana Laichtera.“ *Dějiny a současnost* 2008/9. <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2009/8/-jeho-slovem-jsou-knihy-/> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- J. M. (Mach, Josef). 1938. „Dvě knihy o dnešním světě.“ *Lidové noviny*, 18. April (Morgenausgabe), 46, 196: 6.
- Nagy, Ladislav. 2003. „Huizinga, Johan, Podzim středověku.“ *iliteratura* Nr. 9705 (16. Mai 2003). <http://www.iliteratura.cz/Clanek/9705/huizinga-johan-podzim-stredoveku> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Numerato, Dino. 2011. „Sociální význam sportu a jeho sociologická relevance.“ *Sociální studia* 8, 1: 7–13.
- Oostrom, Frits P. van. 1986. „De oude orde in verval? Hollandse hofliteratuur en Huizinga's Herfsttij.“ *Literatuur. Tijdschrift over de Nederlandse letterkunde* 3, 4: 202–210.
- Pavlincová, Helena. 2012. „Rádlova Útěcha z filosofie na stránkách Křesťanské revue.“ *Studia Philosophica* 59, 2: 89–94.
- Petráň, Josef. 1975. „Historická skupina. Komentář k vzpomínkám jejich členů.“ In *Studie z obecných dějin. Sborník k sedmdesátým narozeninám prof. dr. Jaroslava Charváta*, ed. Jaroslav Pátek –Věra Šádová, 11–47. Praha: Univerzita Karlova.
- Petráň, Josef. 2015. *Filozofové dělají revoluci*. Praha: Karolinum.
- Petrželka, Josef. 1994. „Johan Huizinga o kultuře.“ *Sborník praví Filozofické fakulty Brněnské univerzity B* 41, 65–72.
- Podaný, Václav. 1995. „Albína Dratvová a její deník.“ *Dějiny a současnost* 17, 2: 30–33.
- Pokorný, Jan. 2007. „Žili mezi námi. Universitní profesor PhDr. Antonín Šimek.“ *Setkávání. Brněnský evangelický měsíčník* 9, 3: 6–7. <https://brno1.evangnet.cz/sites/brno1.evangnet.cz/files/Bem0307.pdf> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Putna, Martin C. 2003. „Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918.“ *Lidé města / Urban People* 10, 3: 45–81.
- Richard, Anne-Isabelle. 2005. „Johan Huizinga, Intellectual Cooperation and the Spirit of Europe, 1933–1945.“ In *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917–1957*, edited by Mark Hewitson – Matthew D'Auria, 243–256. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Snelders, Henricus A. M. 1985. „Jaeger, Frans Maurits (1877–1945).“ In *Biografisch Woordenboek van Nederland* 2, ed. J Bosmans, 256–257. Amsterdam: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis.
- Svozil, Bohumil. 1995. „Václav Kubín.“ *Slovník české literatury po roce 1945 on-line*. Praha: Ústav české literatury. <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=1059> (letzter Besuch 28. Februar 2017).
- Šusta, Josef. 1933. *Dějepisectví. Jeho vývoj v oblasti vzdělanosti západní ve středověku a době nové*. Praha: Historický klub v Praze.
- Šusta, Josef. 1938. *České dějiny II.1 – Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví*. Praha: Jan Laichter.

Ter Harmsel-Havlíková, Veronika. 2016. „De nieuwe Tsjechische canon van de Nederlandse literatuur.“ In *Over de grens bekeken. Transmissie van de cultuur van de Lage Landen*, hrsg. von Wilken Engelbrecht – Bas Hamers, 53–66. Olomouc: Univerzita Palackého.

Uher, Augustin. 1938. „Nač churaví Evropa?“ *Našinec*, 15. Mai, 74, 113: 9.

## Johan Huizinga in Czech translation

---

Johan Huizinga. Czech translation. Prague Spring. Normalization. Marxist interpretation.

The paper provides a survey of the reception of the Dutch historian Johan Huizinga in Czech translation. Between 1924 and 1938, Huizinga's works were read and quoted mostly by historians in German translation. A translation of *Herfsttij der Middeleeuwen* was planned by the circle of progressive historians *Historická skupina* but not realized due to the German occupation. In 1938, the chemist Antonín Šimek produced the first Czech translation of *In de schaduw van morgen*. It enjoyed a good reception in the right-wing press. The second translation, of *Homo Ludens*, was made in 1971 for the series Ypsilon of *Mladá fronta* by the sociologist Jaroslav Vácha. According to the custom of that period, the translation was accompanied by a Marxist epilogue. One year earlier, Melantrich re-edited Šimek's translation *Ve stínech zítřka*, also with an epilogue. Both works were often quoted by historians and cinematographers. It took until ten years after the Velvet Revolution, in 1999, for the Germanist Gabriela Veselá to translate Huizinga's internationally best-known work *Herfsttij der Middeleeuwen*. One year later, re-editions of *Ve stínech zítřka* and *Homo Ludens* were published, this time without any epilogue. *Herfsttij* was re-edited in 2010 by the literary publisher Paseka. The last Czech edition was Huizinga's *Erasmus*, translated by the Netherlandist Jiřina Holeňová for the philosophical publisher OIKOYMENH in 2014.

---

Prof. dr. Wilken Engelbrecht  
Katedra nederlandistiky  
Filozofická fakulta  
Univerzita Palackého  
Křížkovského 10  
771 80 Olomouc  
Česká republika  
wilken.engelbrecht@upol.cz

Katedra Literatury i Języka Niderlandzkiego  
Instytut filologii angielskiej  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Al. Racławickie 14  
20-950 Lublin  
Polska  
wilken.engelbrecht@kul.pl

## Johan Huizinga in der Slowakei: Lektüren und kritische Auseinandersetzungen in der Zeit von 1946 bis 1990

ADAM BŽOCH

---

Im folgenden Beitrag wird der Versuch unternommen, die Aufnahme der Werke, bzw. einiger Ideen von Johan Huizinga in der Slowakei nach dem Zweiten Weltkrieg im Kontext der zeitgenössischen kulturpolitischen und intellektuellen Debatten zu beleuchten.<sup>1</sup> Diese Aufnahme, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten in verschiedenen intellektuellen Milieus stattfand, stellt gewissermaßen ein Spiegelbild der sich entwickelnden geistigen Situation an der mitteleuropäischen Peripherie in den Nachkriegsdezennien vor.

In der Zwischenkriegszeit war in der Slowakei der Bekanntheitsgrad der Werke des niederländischen Kulturhistorikers Johan Huizinga gleich Null. Obwohl seine kulturkritische Schrift *In de schaduwen van morgen* 1938 auf Tschechisch erschien, wurde diese Übersetzung im slowakischen Teil des Landes nicht wahrgenommen, sie wurde jedenfalls in keiner slowakischen Zeitung oder Zeitschrift besprochen und es ist auch nicht bekannt, ob sie während der ersten ČSR außerhalb des tschechischen Kulturraums überhaupt Leser fand. Vor 1945 wurde hier auch keine der fünf deutschen Ausgaben des *Herbstes des Mittelalters* aus der Zeit 1924–1939 wahrgenommen. Dasselbe gilt für andere auf Deutsch erschienene Arbeiten Huizingas, während die auf Niederländisch veröffentlichten Schriften des Autors aufgrund der mangelnden Kenntnis der niederländischen Sprache praktisch bis nach der Wende von 1989 unzugänglich bleiben mussten.

### DIE KATHOLISCHE MODERNE

Das Interesse für die Persönlichkeit und für das Werk von Huizinga wurde in der Slowakei zum ersten Mal kurz nach dem Zweiten Weltkrieg im Kreis der sog. Katholischen Moderne (so nannte sich eine einflussreiche Gruppe katholischer Intellektueller und Literaten) geweckt. Die Mitglieder dieser informellen Gruppe, die zum Teil durch die Zusammenarbeit mit dem slowakischen faschistischen Regime der Kriegszeit kompromittiert waren, strebten nach dem Zusammenbruch ihrer nationalistischen und theokratischen Utopien in den ersten Nachkriegsjahren durch die Weiterentwicklung der neothomistischen Philosophie, durch den Anschluss an die Weltanschauung und an die Poetik der europäischen katholischen Lyrik des 20. Jahrhunderts (insbesondere Paul Claudel und Rainer Maria Rilke) und durch den Dialog mit anderen Konfessionen in den neuen, demokratischen Verhältnissen, eine geistige

und politische Erneuerung an. In den Jahren 1946–1947 wurden in diesem Kreis der gut ausgebildeten und literarisch kreativen, zugleich aber kulturkonservativ gesinnten Priester und Theologen, die im metapolitischen Bereich trotz ihrer Selbstbezeichnung einen Antimodernismus mit modernen Mitteln betrieben, Huizingas politisches Testament *Geschonden wereld* und sein kulturhistorisches Hauptwerk *Herfsstij der Middeleeuwen* entdeckt.

Diese ersten Berührungen mit Huizingas Werken stellten innerhalb der Katholischen Moderne keine wirklich kritische Auseinandersetzung dar, es handelte sich vielmehr um eine Vermittlung des Grundwissens über sie, bzw. um einen Versuch, Huizingas Ideen in das eigene Gedanken- und Wertesystem zu integrieren, was man deutlich u. a. an der langen Besprechung der französischen Nachkriegsausgabe der kulturkritischen Schrift *Geschonden wereld* (Huizinga 1945) sehen kann, die 1946 im ersten Jahrgang der Zeitschrift *Verbum*<sup>2</sup>, dem Sprachrohr der Gruppe, veröffentlicht wurde (Hatala 1946a). Der Autor der Buchbesprechung, die eine ausführliche Zusammenfassung des Inhalts des Werkes darstellt, war der jesuitische Theologe und Publizist Štefan Hatala. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stand Huizingas historisch fundierter, christlich orientierter Humanismus, seine Vorstellung von einer Erneuerung der antiken ethischen und politischen Werte und der Gedanke der Gnade als Grundlage für die Zukunft europäischer Zivilisation. Im Lichte dieser Besprechung erscheint Huizinga vordergründig als christlicher Kritiker der zeitgenössischen Kultur, dessen Ansichten über ihre Krisis mit den zivilisationskritischen Vorstellungen und Erwartungen einer kulturellen Erneuerung korrespondieren, die bei der slowakischen katholischen Elite in der Zeit ihrer politischen Diskreditierung und Desorientierung einen lebendigen Widerhall fanden. Vor dem Hintergrund der slowakischen Nachkriegsverhältnisse musste Hatala aber zum Schluss seiner Besprechung feststellen:

J. Huizingas Querschnitt durch die geistige Geschichte Europas mit dem Ausblick auf die Zukunft ist für unseren Egoismus, seien wir ehrlich, vernichtend. Auch in der Slowakei beginnen wir uns doch einzureden, dass wir das Recht haben, von einer Renaissance des christlichen Geistes und der Kultur zu sprechen [...]. Der Blick von J. Huizinga, der als ein erfahrener Greis mit jugendlichem Verstand kaltblütig, jedoch erstaunlich objektiv die geistige europäische Gegenwart seziert und die Voraussetzungen für eine schönere Zukunft analysiert, zwingt uns zum nüchternen Realismus (1946a, 172).

Huizingas Botschaft wurde für seine Leser, die durch die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs geprägt waren, von Hatala klar als ein notwendiger historischer Skeptizismus aufgefasst. Wenn man heute in den *Verbum*-Heften blättert, stellt man fest, dass der Autor sich später durch seine Huizinga-Lektüre beim Niederschreiben seiner eigenen Gedanken über die Zukunft der europäischen Zivilisation in dem politischen Artikel *Totale Demokratie* (Hatala 1946b) inspirieren ließ, wo er seine Idee der Erneuerung von demokratischen Werten Europas entfaltete. Im Einklang mit Huizingas Vorstellung einer funktionierenden Demokratie, die sich im Gegensatz sowohl zum Faschismus als auch zum Kommunismus auf dem freiheitlichen Prinzip gründet und nach ihm auch die Würde des Einzelnen zu wahren imstande ist, stellte Hatala die Idee der demokratisch verwalteten, zur sozialen Gerechtigkeit tendieren-

den Staaten vor, die in der Zukunft das Parteiensystem überwinden und sich nach dem Prinzip der Stände neu organisieren werden. Obwohl der letzte Gedanke kaum den politischen Ansichten von Huizinga entspricht, deckt sich Hatalas Ausgangspunkt – die Kritik der faschistischen und kommunistischen Einparteiensysteme, die kulturelle Grundlage beider Totalitarismen und die Notwendigkeit der Erneuerung der liberalen Demokratie – im Wesentlichen mit Huizingas gedanklichen Ansätzen aus seiner *Geschonden wereld*.

Bald nach dem Erscheinen der Besprechung von *Geschonden wereld* publizierte *Verbum* einen längeren, von dem Maastrichter Jesuiten André van de Wiel verfassten biographischen Artikel mit der Überschrift *Johan Huizinga – Hollands großer Kulturhistoriker* (1947). Über den Autor wissen wir nur so viel, dass er 1918 in Drunen geboren wurde, ferner dass er 1936 in Maastricht dem Jesuitenorden beitrug und ihn 1948 verließ.<sup>3</sup> An die Redaktion von *Verbum* vermittelte den Artikel der slowakische Theologiestudent Štefan Senčík, der seit 1946 am Maastrichter Seminar studierte.<sup>4</sup> Der Artikel wurde vom Autor speziell für *Verbum* geschrieben und aus dem Niederländischen von seinem Vermittler übersetzt. Als ein verspäteter Nachruf, in dem sich der Verfasser öfters auf die Leidener Huizinga-Rede des niederländischen Kirchenhistorikers Dr. P. Polman von 1946 beruft (Wiel 1947, 46; Polman 1946), stellt dieser Text einen Versuch dar, Huizinga „im Lichte seiner Bücher“ zu zeigen und „ein paar Lichtstrahlen auf die Entwicklung seiner Ansichten über das Christentum zu werfen“ (Wiel 1947, 46). Der Autor schenkte praktisch allen größeren Werken Huizingas Aufmerksamkeit (*Herfsttij der Middeleeuwen*, *Homo ludens*, *Erasmus*, *In de schaduw van morgen*, *Geschonden wereld*), und wo es möglich war, nahm er Bezug auf die Geschichte Mitteleuropas, etwa im Zusammenhang mit *Herfsttij der Middeleeuwen*: „Hier, in den burgundischen Niederlanden, wurden die armen Habsburger reich und mächtig. Deshalb hat dieses Werk eine besondere Bedeutung für die Bewohner der Nachfolgestaaten, die auf den Ruinen von Österreich-Ungarn entstanden sind“ (47).

Obwohl dieser Gedanke vom Autor nicht weiter entwickelt wurde, desto nachdrücklicher hob er – in Bezug auf Huizingas Werk *Geschonden wereld* – seine Überzeugung von der Notwendigkeit des Föderalismus für die Zukunft Europas hervor (51). Unter dem Aspekt der christlichen Toleranz deutete A. v. d. Wiel sowohl Huizingas Erasmus-Biographie, als auch seine politisch-ethische Haltung zur sozialen Entwicklung in Europa und Amerika seit den 1930er Jahren, hielt es aber zugleich für notwendig, sich zur rationellen Grundlage seiner Zivilisationskritik in seinem Spätwerk kritisch zu äußern: „Huizinga überschätzt [...] die menschliche Vernunft und sieht in ihr unsere einzige Form der Besserung. Wir jedoch können mit inniger Dankbarkeit mutig sagen, dass Gott uns eine viel höhere und unfehlbare Norm in unserem Glauben gab“ (51).

Viel wichtiger als diese Kritik wog im slowakischen Kontext allerdings A. v. d. Wiels Huldigung von Huizingas kulturhistorischem Ansatz, bei der er sich übrigens auf Polman stützte:

Huizinga war kein abstrakter Theoretiker. Er verdrehte die Wirklichkeit nicht, um sie an seine Theorien anzupassen, wie man das bei Spengler sieht; nein, Huizinga ist ein ruhiger, durchdringend anschauernder Geist, der sich der Wirklichkeit anzunähern versucht, um



sie glaubwürdiger zu erfassen und zu beschreiben, er war ein Geist, der die seltene Gabe der Synthese hatte (47).

Wie mehreren in *Verbum* veröffentlichten Arbeiten zu entnehmen ist, erschien für viele Mitarbeiter dieser Zeitschrift die Aufgabe der kulturhistorischen Synthese dringend aktuell – sie stellte für sie das höchstgeschätzte Ideal intellektueller Reflexion in der Zeit der Krise dar. Den Lesern von *Verbum* führte dieses Ideal in derselben Nummer unter dem Titel *Napätie života* (*Die Spannung des Lebens*; Huizinga 1947) etwa ein Drittel des ersten Kapitels aus Huizingas klassischem Werk *Herbst des Mittelalters* vor die Augen. Es war der erste Text Huizingas in slowakischer Übersetzung schlechthin. Übersetzt wurde dieser Abschnitt aus dem Deutschen von Valentin Kalinay<sup>5</sup>, der hier nur die Anfangsbuchstaben seines Namens anführte. Auf den berühmten Auftakt des *Herbstes des Mittelalters* sollte sich in der Slowakei noch lange Zeit die Kenntnis des ganzen Werks beschränken. Obwohl die Veröffentlichung des Textfragments die Aufgabe erfüllte, Huizinga in einer Art Abkürzung als Kulturhistoriker und Literaten vorzustellen, scheint es, dass die Redaktion von *Verbum* damals etwas mehr als nur eine Veranschaulichung von Huizingas kulturhistorischer Synthese beabsichtigte. Den vielen historischen Essays, die in den drei Jahren des Bestehens der Zeitschrift (1946–1948) in *Verbum* erschienen sind, ist zu entnehmen, dass im Kreis der Katholischen Moderne das Mittelalter als eine Epoche erschien, in der das „Ideal der organischen Ganzheit“ erreicht wurde, im Sinne der „Fülle des menschlichen Lebens“, im Einklang mit der „Fülle des übernatürlichen Lebens“ (Hatala 1947). Die Quelle dieser Ansicht ist die neothomistische Bewunderung des Mittelalters, die seit der Zwischenkriegszeit im slowakischen katholischen Milieu u. a. durch die Lektüre der Werke von Jacques Maritain immer wieder genährt wurde. Der Kontext des slowakischen Neothomismus der Nachkriegszeit ist aber breiter und hängt sozialpsychologisch mit dem Konservatismus, mit der Verunsicherung durch die Kriegserfahrung und mit der Bedrohung durch zwei totalitäre politische Systeme, zusammen (Münz 1994, 408, 410). Es scheint, als ob die politischen und sozialen Zustände der Nachkriegszeit für die katholische Intelligenz die Thesen vom Abfall der Neuzeit vom Mittelalter und von der unterbrochenen geistigen Kontinuität Europas bestätigen würden. Huizingas Grundthese vom letzten, prachtvollen Aufblühen des europäischen Spätmittelalters in allen seinen Lebens- und Kunstformen an der Schwelle der Renaissance, konnte im Umkreis von konservativen Intellektuellen die Vorstellung vom Mittelalter als einem Goldenen Zeitalter unterstützen.

### JOZEF FELIX

Diese einseitige historische Perspektive wurde bald durch die nächsten Huizinga-Lektüren im säkularen Milieu weitgehend korrigiert.

Anders als die Lebensschicksale der Vertreter der katholischen Moderne entwickelte sich der Lebensweg des nächsten prominenten Huizinga-Lesers Jozef Felix (1913–1977). Felix war Literaturkritiker und -historiker, Übersetzer literarischer Werke aus dem Französischen, aus langue d’oc, aus dem Italienischen und Spanischen. Nach 1945 wirkte er als Dramaturg am Slowakischen Nationaltheater, 1949–1951 war er Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften, später Verlagslektor, ab

1967 Dozent am Romanistischen Seminar der Comenius Universität in Bratislava, wo er einige Jahre nach dem Prager Frühling aus politischen Gründen entlassen wurde, er konnte aber weiterhin in der Nische der Akademie wissenschaftlich arbeiten. Als Dante-, Cervantes- und Villon-Übersetzer und Kommentator und als Autor von etlichen Studien zur französischen Literatur des Mittelalters und der Renaissance, gilt dieser Gelehrte als Begründer der modernen antipositivistischen, kulturwissenschaftlich ausgerichteten slowakischen Romanistik (Truhlářová 2014).

In den Jahren 1948–1949 fasste Felix den Plan, ein umfangreiches Werk über François Villon zu schreiben, das er jedoch nicht vollendete.<sup>6</sup> Aus diesem Vorhaben ergab sich bei ihm aber bald parallel auch die Idee einer breit konzipierten Darstellung des westeuropäischen Spätmittelalters und der Renaissance. Im Zuge der Vorbereitungen zu dieser Arbeit machte sich Felix mit drei Texten von Huizinga vertraut: Ende der 1940er Jahre mit dem in *Verbum* veröffentlichten Fragment des *Herbstes des Mittelalters* und bald danach mit zwei Aufsätzen aus der deutschen Ausgabe von Huizingas Studien *Wege der Kulturgeschichte* (Huizinga 1930). Anhand von Notizen, die sich Felix zu Huizingas Aufsätzen *Das Problem der Renaissance* und *Renaissance und Realismus* aus dieser deutschen Ausgabe machte<sup>7</sup>, kann seine Huizinga-Lektüre jener Zeit relativ gut rekonstruiert werden.

Die Studie *Das Problem der Renaissance* rief bei Felix lebhaftes Interesse hervor. Seinen Aufzeichnungen ist zu entnehmen, dass dieser Aufsatz vor allem seine eigene Überzeugung von der Unbestimmtheit der Grenze zwischen Mittelalter und Renaissance bestätigte. Felix scheint zwar mit einigen Behauptungen Huizingas nicht einverstanden gewesen zu sein (etwa dass der Altruismus und die Idee der Unbegrenztheit ein Produkt der Renaissance und nicht älter wären), er las aber *Das Problem der Renaissance* grundsätzlich im Hinblick auf seine eigene These, die die Grundlage seiner Villon-Forschung bildete: Als einen mittelalterlichen Autor suchte er Villon vor dem Hintergrund der zeitgenössischen literarischen Entwicklung – gemeint ist die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts andauernde gesamteuropäische literarische Villon-Mode – als einen legitimen Vorläufer der literarischen Moderne gelten zu lassen.<sup>8</sup> Als Literaturhistoriker und Literaturkritiker ging Felix prinzipiell von der Vorstellung einer geistigen und ästhetischen Kontinuität europäischer Literatur aus, die auf der inneren Verbundenheit der Epochen und Kulturen durch den literarischen Kanon beruht. Beim Dechiffrieren sowohl des historischen Sinns als auch der aktuellen Botschaft der literarischen Vergangenheit spielte für ihn das starke, durch die künstlerische Moderne sensibilisierte Bewusstsein der Gegenwart die Schlüsselrolle.

Die Lektüre des Aufsatzes *Renaissance und Realismus* eröffnete Felix eine andere Perspektive. Er las diesen Essay Anfang der 1950er Jahre, als in der stalinistischen ČSR der Kampf für einen einzigen, weltanschaulich untermauerten Begriff des sozialistischen Realismus geführt wurde, den man im Einklang mit der sowjetischen kulturpolitischen Entwicklung auch in der Tschechoslowakei offiziell zur einzig richtigen schöpferischen Methode der Kunst erklärte. In Felix' Notizen zeigen mehrere Hervorhebungen von Huizingas Passagen deutlich, dass er zu einem Realismus-Begriff inklinierte, der eine historisch gerechtfertigte Alternative zur marxistischen Widerspiegelungs-Doktrin darstellte. Anhand von Huizinga, der den Begriff „Realismus“

am liebsten im Sinne der mittelalterlichen scholastischen Denkmethode gebrauchte<sup>9</sup>, machte sich Felix u. a. folgende Anmerkungen: „Realismus bedeutet überhaupt nicht eine allgemeine geistige Haltung“, „Realismus kann nicht als ein technischer Endpunkt in der Entwicklung der Literatur bezeichnet werden“ oder „der literarische Realismus ist mitnichten ein Produkt der Entwicklung der schöngeistigen Literatur“. Vor dem Hintergrund der Lektüre von Huizingas Aufsatz konnte sich Felix auf zwei Aspekte des Begriffs des Realismus konzentrieren. Erstens auf den Gedanken, dass der Realismus als Denkmethode dank der hochentwickelten Scholastik bereits vor der Renaissance kulminierte – und dies auch entsprechende Konsequenzen für die ästhetische Darstellung der Wirklichkeit nach sich zog – und zweitens, dass das Mittelalter im Bereich der ästhetischen Produktion einen alternativen, „ethischen Realismus“ hervorbrachte. Ohne an den zeitgenössischen marxistischen Realismus-Debatten aktiv teilzunehmen, hatte Felix unter dem Einfluss von Huizinga versucht, einen nicht nur semantisch differenzierten, sondern auch historisch vertieften Realismus-Begriff zu entwickeln.

Diesen finden wir in seinem umfangreichen, 1951 verfassten Aufsatz wieder, der erst posthum unter dem Titel *Der Zerfall des Mittelalters oder ein Prolog zu Villon oder Rabelais* veröffentlicht wurde (Felix 1987). Der Aufsatz bietet eine groß angelegte sozialhistorische Darstellung des Untergangs des gesellschaftlichen und Wertsystems in Frankreich seit dem 13. Jahrhundert; dieser Untergang äußerte sich nach Felix in dreifacher Respektlosigkeit: gegenüber der Courtoisie, den Geschlechtsprivilegien und dem Mythos von der königlichen Macht. Für das Aufkommen dieser Respektlosigkeit zog Felix Beispiele aus der Volksliteratur heran (fabliaux, Satiren, Parodien, „sottes chansons“) und diese niedrigen Genres deutete er als vitale literarische Erscheinungen, in denen sich bereits im 13. Jahrhundert der Verfall des mittelalterlichen Systems ankündigt. Für einen der wichtigsten modernen Interpreten dieser soziohistorischen Entwicklungen hielt er Huizinga, und zur Unterstützung der Vorstellung des allmählich untergehenden Mittelalters zitierte er eine Schlüsselpassage aus dem im Jahr 1947 in *Verbum* erschienenen Fragment aus *Herbst des Mittelalters*. Die „Spannung des Lebens“ (so der deutsche und auch der aus dem Deutschen ins Slowakische übersetzte Titel des ersten Kapitels *'s Levens felheid*), durch die sich das Spätmittelalter auszeichnet, deutete Felix grundsätzlich als eine innere Spannung – im Sinne der Widersprüche innerhalb der menschlichen Subjektivität –, nicht als eine Tension also, die sich aus äußeren epochalen Gegensätzen ergibt, und hielt sich somit abseits von der vorherrschenden marxistischen Deutung der historischen Entwicklung als eines dialektischen Prozesses im Sinne des Kampfes zwischen objektiv entgegengesetzten Kräften. Mit dieser internalisierten Deutung von Huizingas (freilich durch die Übersetzung etwas verschobenen) Bildern distanzierte er sich zugleich von der pseudohistorischen neothomistischen Verherrlichung der scheinbar integralen Welt des Mittelalters, die die *Verbum*-Gruppe propagierte. Bei Felix findet man keine Verherrlichung des Spätmittelalters; im Gegenteil: die Übergangsepoche deutete er drastisch als den *Zerfall* der vermeintlich integralen mittelalterlichen Mentalität und Lebenswelt.

Sowohl die Mikro-, als auch die Makrolektüre der Schriften von Felix aus den

1950er und 1960er Jahren über die Renaissance und über das Mittelalter würden noch mehr Spuren seiner Huizinga-Lektüre aufdecken. Felix' Seitenaufzeichnungen auf einem kleinen Blatt Papier im Exemplar der später antiquarisch erworbenen, fünften deutschen Ausgabe des *Herbstes des Mittelalters*<sup>10</sup>, deuten auf sein Interesse für dieses Werk als Referenzliteratur für seine Erforschung der provenzalischen Liebeslyrik und des Werkes von François Rabelais. Es soll aber auch ein anderer Zusammenhang erwähnt werden: Seit den 1950er Jahren datiert man Felix' Beschäftigung mit Dante. 1958 übersetzte und kommentierte er Dantes *La Vita Nuova* und 1964 gab er auf Slowakisch sein *L'Inferno* heraus. Zwar berief er sich in seinen Dante-Kommentaren auf Huizingas Dante-Studien nicht, sein Interesse für Dante war ähnlich wie jenes von Huizinga (aber auch von Ezra Pound, Ossip Mandelstam, T. S. Eliot oder Erich Auerbach) motiviert. Für Felix und alle anderen Genannten stellte Dante ein zivilisatorisches Ideal in einer Epoche dar, die sich durch Pseudowerte und offene oder latente Martialität auszeichnet.

### DAS SPIELERISCHE

In den frühen 1970er Jahren erschien Huizinga als ein anregender Denker in anderen signifikanten Zusammenhängen. Die tschechische Übersetzung von *Homo ludens* (Huizinga 1971) unterstützte in der ausklingenden liberalen gesellschaftlichen Atmosphäre der 1960er Jahre in der ČSSR zusammen mit anderen zu jener Zeit veröffentlichten Werken von Eric Berne, Sigmund Freud, Michail M. Bachtin, Eugen Fink oder Jiří Černý eine spielerische Auffassung von Kultur, die nicht mehr ausschließlich als eine ernsthafte Tätigkeit oder Arbeit verstanden wurde, bzw. nicht mehr national-repräsentativen oder Klasseninteressen diene. Insofern unterscheidet sich die ČSSR der späten 1960er Jahre kaum von anderen europäischen Ländern, in denen der ludische Charakter der im Wandel begriffenen Kultur und vor allem der neuen Kunstproduktion hervorgehoben wurde (Hiršal – Grögerová 1967). Die tschechische Ausgabe von *Homo ludens* ist seit 1971 auch unter slowakischen Künstlern im Umlauf und prägt theoretisch den Charakter der Aktionskunst mit, die an die Traditionen der europäischen Avantgarde und Neoavantgarde anknüpft (Rusinová 1995; 2001). Die Kenntnis von Huizingas Grundthesen zum Verhältnis von Spiel und Kultur ist in den slowakischen Künstlerkreisen aber möglicherweise bereits seit Mitte der 1960er Jahre vorhanden, auch wenn sie durch keine schriftlich festgehaltenen Aussagen belegt werden kann. Das Spielerische zeichnete sich in der slowakischen Kunstproduktion der 1960er und beginnenden 1970er Jahre in der bildenden Kunst, jungen Poesie und Theaterpraxis durch eine deutliche Distanzierung vom politischen Utilitarismus und durch eine Orientierung auf die populäre, bzw. Alltagskultur aus. Die neue Kunst suchte nach universell geltenden Alternativen, die dem offiziellen, auf der Ernsthaftigkeit gegründeten Modell der Kultur programmatisch widersprechen würden, wovon zahlreiche heiter-spielerische und absurd nicht-nützliche Landartprojekte aus jener Zeit von Vladimír Popovič, Milan Adamčiak, Jana Želibská, Alex Mlynárčik und Július Koller Zeugnis ablegen (Grúň 2009; Bžoch 2016).

Zum *spielenden Menschen* bekannte sich explizit u. a. 1970 der Aktionskünstler Július Koller (1939–2007), als er im Rahmen seiner Performance *Hra* (Spiel)

eine Tischtennisplatte ausstellte. Die Besucher seiner Ausstellung konnten mit ihm eine Partie Tischtennis spielen. Später malte der Künstler auf die Schläger Fragezeichen, nach 2000 waren seine Tische mit Überschriften versehen. Für Koller, der die Kunst als eine Möglichkeit der kulturellen Entwicklung des Menschen aufgrund des Fair-Play-Austausches begriff, diente Huizingas *Homo ludens* als eine Art Unterstützung seiner künstlerischen Absichten. Die Unterstreichungen in seinem privaten (tschechischen) *Homo ludens*-Exemplar, durch die er als Huizinga-Leser am Spiel das Element der Spannung hervorhob (diese Spannung besitzt nach Huizinga einen gewissen ethischen Inhalt, auch wenn das Spiel seiner Meinung nach immer jenseits von Gut und Böse stattfindet), als auch die von ihm unterstrichenen Passagen über die Funktion des Spiels, die nach Huizinga in Sinne der Erprobung physischer und psychischer Fähigkeiten des Spielers liegt<sup>11</sup>, erhellen den anthropologischen Hintergrund seiner Performance, die sich durch ihren Ausnahmecharakter, aber auch durch Partizipation der Spieler und vor allem durch Fairness auszeichnen.

Nicht alle Kunst-Spiele der slowakischen Aktionisten aus den späten 1960er und frühen 1970er Jahren können freilich auf Huizingas *Homo ludens* zurückgeführt werden, auch wenn (kollektive) Teilnahme, Fair-Play und Ausnahmecharakter die Grundlage vieler Kunstperformances in der Natur, im Stadtraum und später in den Privatwohnungen bildeten. Einige Aktionskünstler erwogen seit Beginn der 1970er Jahre andere als agonale Möglichkeiten des Spiels, bei denen allmählich die schockierende Überraschung und das unfreiwillige Einbeziehen der Zuschauer (besonders im Stadtraum) Oberhand gewann (Štraus 1992, 101–107).

Im Kontext der 1970er Jahre kann auch außerhalb des Bereichs der Kunstproduktion eine Auswirkung von Huizingas *Homo ludens* festgestellt werden, die dem Ethos der zeitgenössischen Aktionskunst nahesteht. 1974 wurde von dem Biologen Ladislav Kováč (Jahrgang 1932), dem Schüler des tschechoslowakischen Nobelpreisträgers für Chemie Jaroslav Heyrovský, der selbst Ende der 1960er Jahre für den Nobelpreis für seine Erforschung von Hefepilzen nominiert wurde, unter dem Titel *Veda ako hra* (Wissenschaft als Spiel) ein Artikel verfasst, den der Autor ausschließlich unter seinen Freunden, darunter wohl auch einigen tschechoslowakischen Dissidenten, zirkulieren ließ. Abgedruckt konnte dieser Text erst nach 1989 werden (Kováč 1991). Nach dem Prager Frühling musste Kováč seine Forschungsstelle an der Akademie der Wissenschaften aus politischen Gründen verlassen, er arbeitete anschließend eine Zeit lang als Biochemiker an der psychiatrischen Klinik, kam aber 1976 in die Forschung zurück (Institut für Physiologie der Nutztiere). Die Gedanken, die Kováč 1974 nach seiner *Homo ludens*-Lektüre (er las das Buch auf Tschechisch) niederschrieb, stellten in den Zeiten der politischen Restauration nach 1968 ein Plädoyer für eine alternative Auffassung der Wissenschaft dar, in der der spielerische Charakter des menschlichen Erkenntnisdrangs im Zentrum steht, zugleich aber eine allgemeine Anerkennung der wissenschaftlichen Gemeinden und der Gesellschaft als Gesamtheit frei spielenden Individuen gefordert wurde. Kováčs Text, formuliert als ein Gedankenexperiment, deckt sich im Punkt der utopischen sozialen Vorstellung wesentlich mit den agonalen Versuchen von Július Koller:

Stellen wir uns vor, was geschehen würde, wenn man der Wissenschaft eine annähernd

große gesellschaftliche Bedeutung zuschreiben würde, wie dem Sport. Es würden für sie nur solche Menschen ausgewählt, die dazu die entsprechenden Fähigkeiten des Spielers haben: den gut entwickelten Intellekt, außergewöhnliche Imagination, den Sinn für die Schönheit logischer Formen und einen hypertrophierten Explorationstrieb. Wie die Sportler, würden auch sie keine „würdigen“ Rechtfertigungen ihrer Tätigkeit ausdenken müssen: Sie würden nicht falsche Bescheidenheit vortäuschen müssen, sie würden sich nicht dafür schämen müssen, dass sie den Sieg über den Gegenspieler erreichen wollen. [...] Der Sinn für Fairplay würde für sie selbstverständlich sein. [...] Nach dem Wettstreit würden sich die Sieger gemeinsam mit den Besiegten gesellig an einen Tisch setzen, durch die gemeinsam erlebte Betörung miteinander verbunden. [...] Die wissenschaftlichen Tagungen würden moderne Turniere von intellektuellen Rittern werden; sogar die Verteidigungen von Doktorarbeiten würden die Leichtigkeit, den Schwung und die Brillanz der mittelalterlichen Disputationen besitzen. Die Einwände, das Opponieren, das Provozieren zu alternativen Auslegungen, der scharfe Meinungs austausch – dies alles wären edelmütige Tugenden. [...] Internationale wissenschaftliche Tagungen würden Olympische Spiele sein; die vorletzte Seite der Zeitung, die der Wissenschaft gewidmet ist, würde die Öffentlichkeit mit derselben Spannung wie die Sportergebnisse auf der letzten Seite lesen. [...] Man würde es für eine Selbstverständlichkeit halten, dass die Wissenschaft ein kollektives Spiel ist, dass nur ein eingespieltes Kollektiv die Chance auf Erfolg hat. [...] So wie es im Sport keine ungeschickten oder angeekelten Routiniers geben kann, würden sich aus der Wissenschaft Menschen ohne Invention, Gelangeweilte, Müde, Menschen mit Minderwertigkeitskomplexen, Böswillige davonschleichen. Die einfache, edelmütige, optimistische Sportethik würde zur Wissenschaftsethik werden. [...] Die Staaten würden mindestens mit so viel Geld die Wissenschaft wie den Spitzensport und andere Formen der Unterhaltung finanzieren (Kováč 1991, 105–106).

Der Artikel war vom Autor vordergründig als eine Kritik der Wissenschaftskultur in der Tschechoslowakei der 1970er Jahre gemeint, mit dem Ausblick auf eine demokratische Reform, in deren Zentrum statt Machtausübung der freie Wettbewerb und Fairness stehen. Als ein positives Konzept stand allerdings die Utopie von Kováč, der übrigens nach der politischen Wende von 1989 der erste demokratische slowakische Minister für Bildung, Schulwesen und Sport wurde (bis Juni 1990), selbst in der idealistischen Phase der tschechoslowakischen Politik nach der samtene Revolution außer Diskussion.

Bekanntlich haben im Spätherbst 1989 in der ČSSR die friedlichen Massenkundgebungen, die im slowakischen Teil des Landes teilweise von Aktionskünstlern mitveranstaltet wurden, als Manifestationen des freien Volkswillens erheblich zur politischen Wende beigetragen. Während in der darauffolgenden Zeit – allerdings nicht mehr im Rückgriff auf Huizingas *Homo ludens*, sondern vielmehr auf die neueren postmodernen Kulturkonzepte – die wiederbelebten künstlerischen Aktivitäten aus den 1960er Jahren mit ihren spielerischen Utopien in neuen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zumeist kommerzialisiert, institutionalisiert, bzw. musealisiert wurden (Bžoch 2016), und auf Kováčs Vorstellung von der Wissenschaft als Spiel durch die verspätete Veröffentlichung seines Artikels im Jahre 1991 lediglich als auf eine denkwürdige Kuriosität rekuriert wurde, konnte Huizinga dank der ersten slowakischen Ausgabe seiner klassischen Schriften *Herfsttij der Middeleeuwen* und *Homo ludens* in der Zeit der politischen Wende eine neue Bedeutung erlangen.

## MUSTERBEISPIEL

Kováčs Text *Wissenschaft als Spiel* erschien 1991 zusammen mit einem Artikel des Historikers und Byzanz-Forschers Alexander Avenarius in der renommierten Literaturzeitschrift *Slovenské pohľady* anlässlich der slowakischen Doppelausgabe der Werke *Homo Ludens / Herfsttij der Middeleeuwen*. Diese erste slowakische Huizinga-Buchausgabe von 1990 stellte beide klassischen Werke des Autors in integraler Form der Öffentlichkeit vor, übrigens lange bevor die tschechische Übersetzung von *Herfsttij der Middeleeuwen* zustande kam. Die Doppelausgabe erschien im Großverlag Tatran in einer für die damalige Zeit relativ geringen Auflage von 4000 Exemplaren – gemessen an den Auflagen von Übersetzungen geisteswissenschaftlicher Werke in jener Zeit, die ungefähr doppelt so hoch waren. Vorbereitet wurde sie von dem Linguisten und Polyglotten Viktor Krupa (Jahrgang 1936), der *Herfsttij der Middeleeuwen* aus der englischen Ausgabe *The Waning of the Middle Ages* (1987) „unter Berücksichtigung des ungekürzten holländischen Originals“ und *Homo ludens* aus der „deutschen autorisierten Ausgabe“ von 1944 übersetzte (Huizinga 1990, Impressum, ohne Seitenzahl). Die Nachdichtungen für die Übersetzung des ersten Werkes lieferten die Dichter Ivan Mojík und Ján Smrek, und das umfangreiche Nachwort stammte von dem Historiker und renommierten Turkologen Vojtech Kopčan (1940 – 2000), der zugleich Autor der Anmerkungen zu *Herfsttij* war.

Die sorgfältige Vorbereitung dieser Ausgabe fällt in die Zeit vor 1989 und als ein editorisch anspruchsvolles Projekt bildete sie neben Baldasar Castigliones *Il libro del Cortegiano*, Brillat-Savarins *Physiologie du goût* und Voltaires Werken über die Herrschaft Karl des XII. und über das Jahrhundert Ludwigs des XIV. in der Reihe *Svetová tvorba* (Weltliteratur) ein wahres Prunkstück. Kopčan stellte in seinem Nachwort Huizingas Werk in den Kontext des europäischen historischen Denkens nach 1900 (u. a. der deutschen und der niederländischen Historiographie, aber auch des Werks von H. Pirenne, der Schule *Annales* und ebenso der von Huizinga kritisierten historisierenden Belletristik). Nicht alle Werke, die der Autor von und über Huizinga las und konsultierte, können nachträglich mit Sicherheit ermittelt werden; aus der Sekundärliteratur waren ihm u. a. die Huizinga-Texte der sowjetischen Forscher S. S. Averincev und G. M. Tavrızjan bekannt. Aus der deutschen Übersetzung von 1947 kannte er Huizingas autobiographische Skizze *Mijn weg tot de historie*, auf deren Grundlage er seinen Entwicklungsweg nacherzählte und aus ihm die folgende Lehre zog:

Huizinga schrieb über die Geburt des Historikers und zeigte, dass er nie etwas Besonderes war und sich immer zuallererst für einen Menschen hielt, und erst dann für einen Historiker. Seiner Meinung nach soll der Beruf sich nicht den Menschen unterwerfen, sondern umgekehrt, alle Fachkenntnisse sollen der Persönlichkeit helfen, einen Freiraum für seine freie Äußerung und schöpferische Verwirklichung zu schaffen (Kopčan 1990, 367).

Kopčan, der sich in seinem Nachwort übrigens viel mehr mit *Herfsttij der Middeleeuwen* als mit *Homo ludens* beschäftigte, gab hier deutliche Anregungen für die zeitgenössische Historiographie, indem er – jenseits konkreter Methodologie der Geschichte – den noetischen Rahmen von Huizingas geschichtlichem Denken, wie er ihn aus seinen Schriften zur Aufgabe der Kulturgeschichte ableitete, in den Vordergrund stellte:

Der Gegenstand der Geschichte muss wirklich sein, und dadurch unterscheidet er sich vom historischen Roman. [...] Huizinga war, was die objektive Interpretation der Vergangenheit betrifft, ein Skeptiker. Er war von der Unvollkommenheit der historischen Erkenntnis überzeugt, und darum ließ er die Möglichkeit des unterschiedlichen Verstehens desselben Phänomens oder eines Komplexes der Phänomene zu, das von den vorherrschenden Richtungen und von der Persönlichkeit des Historikers abhängt. Die Geschichtswissenschaft begriff er als eine potentielle Wissenschaft. Seiner Auffassung nach sind die Geschichtswissenschaft und die Absicht, die Geschichte zu erkennen, ein Kulturprozess, der die Lebensnotwendigkeiten erfüllt, sie bilden eine Domäne, in der mit der Vergangenheit abgerechnet wird. [...] Die Aufgabe des Historikers liegt darin, eine Auswahl aus dem, was überliefert worden ist, zu treffen, und die ausgewählten Elemente in ein gleichmäßiges, organisch konsistentes, ganzheitliches Bild zu verbinden (369).

Ein Blick in die ursprüngliche Fassung des Nachworts<sup>12</sup> zeigt, dass der Autor diese Passage für die slowakische Huizinga-Buchausgabe im letzten Augenblick vor der Veröffentlichung einer anderen, allgemeinen und viel weniger ausdruckskräftigen Charakteristik von Huizingas Geschichtsdenken bevorzugte. Man kann nur raten, warum. Eine mögliche Antwort bietet der Kontext der damaligen Diskussion über die aktuellen Fragen der slowakischen nationalen Historiographie, die ab Frühjahr 1989 in der Literaturzeitschrift *Slovenské pohľady* stattfand und die in der Atmosphäre der Perestrojka sowohl die Forderung nach der Pluralität der Geschichtsschreibung als auch die Notwendigkeit eines kulturhistorischen Zugriffs an den Tag legte. An dieser heftigen Debatte beteiligten sich am Vorabend der samtenen Revolution viele damalige namhafte Historiker, Literaturhistoriker, aber auch einige Wissenschaftler aus anderen Disziplinen. Der Auslöser der Debatte war ein provokativer Text von Ladislav Kováč, in dem der Biologe (und Huizinga-Leser) gegen die Hegemonie der offiziellen slowakischen nationalen Geschichtsschreibung auftrat, die die Vertreter der romantischen literarischen Generation vorbehaltlos als Väter der Nation apostrophierte. Kováč sprach sich für ein pluralistisches Geschichtsverständnis aus: „Das Bild unserer Geschichte muss wahr sein, es muss eine von mehreren möglichen Wahrheiten darstellen, eine Wahrheit aber, in der unsere Gewissheiten, unser Selbstbewusstsein sicher verankert wäre“ (1989, 209).

Auch wenn Huizingas Name in dieser Diskussion kein einziges Mal fiel, stellte im Umkreis ihrer Teilnehmer der niederländische Kulturhistoriker einen impliziten Inbegriff der wahren pluralistischen Geschichtswissenschaft dar, zu der nach 1989 auch die slowakische Geschichtsschreibung werden sollte. Einer der Akteure der Debatte, der bereits erwähnte Alexander Avenarius (1942–2004), der sich für eine stärkere kulturhistorische Orientierung der slowakischen Geschichtsforschung aussprach (Avenarius 1990), formulierte bald (1991) in seiner Besprechung der Übersetzung von *Herfsttij der Middeleeuwen* die Botschaft von Huizinga an die slowakische Historiographie folgendermaßen:

Ich denke, dass Huizingas *Herbst des Mittelalters* den slowakischen Leser zur rechten Zeit erreicht. Die professionelle Historiographie, die von einer einzig richtigen und einzig möglichen historiographischen Methode Abschied nimmt, kann in [diesem Werk] unter anderem eine methodologische Inspiration finden: dass der Weg zur historischen Erkenntnis einer Epoche über ein nicht atomisiertes, ganzheitliches Verständnis all ihrer



möglichen Äußerungen und Dimensionen führt; die kulturelle Öffentlichkeit wird sich nach der Lektüre dieses Werkes wohl dessen bewusst werden, dass die [...] Geschichtsschreibung nicht nur dafür da ist, um eine funktionelle Botschaft der Aufklärung zu erfüllen; dass das historische Werk auch ein autonomes Spiel der Imagination sein kann, welches ein schlichtes Vergnügen [...] bereitet und zeitlich und räumlich entfernte Werte aufdeckt (108).

Man kann darüber streiten, ob *Herfsttij der Middeleeuwen* 1990 die slowakischen Leser wirklich zur rechten Zeit, wie Avenarius meinte, erreicht hatte, oder ob das Werk zu jenem Zeitpunkt nicht ein „verspätetes Thema“ öffnete (so die Überschrift der Ankündigung der Huizinga-Doppelausgabe in *Slovenské pohľady* vom Historiker Milan Zemko, vgl. Zemko 1991) – verspätet nicht unbedingt im Sinne von „obsolet“, sondern vielmehr im Sinne von „später gekommen als erwartet“. Angesichts der Tatsache, dass nach 1990 in der Zunft der Historiker im Land weder eine sichtbare Inspiriertheit durch die Werke und Ideen von Huizinga spürbar, noch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihm als einem großen Kulturhistoriker vorhanden ist<sup>13</sup>, erscheint es fragwürdig, ob Historiker in der Slowakei den überzeitlichen Werken *Herfsttij der Middeleeuwen*, *Homo ludens*, bzw. den späteren, nach 2002 aus dem Niederländischen übersetzten Werken gegenwärtig noch aktuelle Anregungen abgewinnen können, wie es in den Umbruchszeiten, bzw. in den Zeiten der gedanklichen und politischen Unfreiheit der Fall war. Diese Werke erfüllen heute in der Slowakei (wie schließlich überall) vielmehr die Funktion klassischer Monumente der Humanwissenschaften, die ein dauerndes literarisches Vorbild u. a. für die Geschichtsschreibung sein können.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die ursprüngliche Fassung der ersten zwei Absätze dieser Studie (*Die Katholische Moderne* und *Jozef Felix*) wurde 2013 in der slowakischen Sprache veröffentlicht (Bžoch 2013).
- <sup>2</sup> Die Monatsschrift *Verbum* bezeichnete sich selbst als eine *Zeitschrift für christliche Kultur* und wurde in der Zeit von 1946 bis 1948 von der Genossenschaft *Verbum* in der ostslowakischen Stadt Košice herausgegeben. Die Redaktion wurde anfänglich von einem Kollektiv geleitet (Vendelín Jankovič, Jozef Bánsky, Anton Harčar, Ján Švec Slavkovian und Janko Silan), später (ab September 1947) vom Chefredakteur Anton Harčar.
- <sup>3</sup> Die folgenden Informationen über André van de Wiel verdanke ich Anton van der Lem.
- <sup>4</sup> Štefan Senčík (1920–2001) kehrte nach dem kommunistischen Umsturz von 1948 nicht mehr in die Heimat zurück; er ging zuerst nach Irland und dann 1951 als Priester nach Sydney, später arbeitete er für den Vatikanischen Rundfunk und ab 1963 wirkte er in Kanada.
- <sup>5</sup> Valentín Kalinay (1909–1969) studierte in den 1930er Jahren in Innsbruck Theologie, später wirkte er als Professor für systematische Theologie am Seminar in Spišská Kapitula. Als das Seminar 1950 von der tschechoslowakischen kommunistischen Regierung aufgelöst wurde, arbeitete er als Seelsorger in verschiedenen Anstalten für mental und geistig behinderte Jugend und starb schließlich in Vergessenheit.
- <sup>6</sup> Das Werk wurde als Ganzes posthum aus Felix zahlreichen Aufsätzen von Július Pašteka zusammengestellt und 2004 herausgegeben (Felix 2004).
- <sup>7</sup> Zu finden in Slovenská národná knižnica Martin (Slowakische Nationalbibliothek Martin), Nachlass von Jozef Felix, Dossier Nr. 20, Konvolut „Renesancia“.

- <sup>8</sup> Zur Villon-Rezeption in der Tschechoslowakei seit den 1920er Jahren innerhalb der literarischen Avantgarde vgl. Truhlářová 2008.
- <sup>9</sup> Nachzulesen in Huizingas Aufsatz *Renaissance en realisme* von 1929 (1948, 276–297).
- <sup>10</sup> Zu finden in seiner Bibliothek, die einen Teil der Bibliothek der Institute für slowakische und für die Weltliteratur in Bratislava ausmacht.
- <sup>11</sup> Die von Koller unterstrichene Stelle findet sich auf der Seite 18 der tschechischen Übersetzung von *Homo ludens*. Für den freundlichen Hinweis bin ich Daniel Grůň dankbar, einem der Kuratoren der Július-Koller-Ausstellung „One Man Anti Show“, 25. November 2016–17. April 2017, Mumok, Wien.
- <sup>12</sup> Zu finden in Kopčans schriftlichem Nachlass, Zentralarchiv der Slowakischen Akademie der Wissenschaften, Bratislava, Dossier 1, Signatur IA1, Identifikationsnummer 19.
- <sup>13</sup> In der wichtigsten slowakischen historischen Fachzeitschrift *Historický časopis* wurde weder die Ausgabe von 1990, noch die späteren slowakischen, bzw. tschechischen Übersetzungen besprochen. Die Historiker Milan Zemko und Lubomír Lipták rezensierten 2002 die Huizinga-Ausgabe *Kritika a kríza* (vgl. Zemko 2002, Lipták 2002).

## BIBLIOGRAPHIE SLOWAKISCHER ÜBERSETZUNGEN VON HUIZINGAS WERKEN

- Huizinga, Johan. 1947. „Napätie života.“ *Verbum* II, 1: 23–28. [‘s Levens felheid/Spannung des Lebens]
- Huizinga, Johan. 1990. *Jeseň stredoveku / Homo ludens*. Bratislava: Tatran. Aus dem Englischen übersetzt von Viktor Krupa, Nachdichtungen von Ivan Mojík und Ján Smrek, mit einem Nachwort von Vojtech Kopčan. [*Herfsttij der Middeleeuwen/Homo ludens*]
- Huizinga, Johan. 2000. „Človek a kultúra.“ *OS* 4, 12: 61–65. Aus dem Niederländischen übersetzt von Adam Bžoch. [*De Mensch en de Beschaving*]
- Huizinga, Johan. 2002. *Kultúra a kríza*. Bratislava: Kalligram. Aus dem Niederländischen übersetzt von Adam Bžoch, mit einem Nachwort von Adam Bžoch. [*In de schaduwen van morgen/Patriottisme en nationalisme/Geschonden wereld*]
- Huizinga, Johan. 2002. „Jestvuje premena?“ *Kritika & Kontext* 7, 2–3: 48–49. Aus dem Deutschen übersetzt von Adam Bžoch. [Gibt es Verwandlung?]
- Huizinga, Johan. 2002. „Úloha a terminológia kultúrnych dejín.“ *Kritika & Kontext* 7, 2–3: 49–51. Aus dem Niederländischen übersetzt von Adam Bžoch. [Taak en termen der beschavingsgeschiedenis]
- Huizinga, Johan. 2011. *Kultúra Nizozemska v 17. storočí*. Bratislava: Európa. Aus dem Niederländischen übersetzt von Adam Bžoch, mit einem Nachwort von Adam Bžoch. [*Nederland's beschaving in de 17e eeuw*]
- Huizinga, Johan. 2016. *Kultúrnohistorické eseje*. Bratislava: Európa. Aus dem Niederländischen übersetzt von Adam Bžoch, mit einem Nachwort von Adam Bžoch. [Auswahl aus Huizingas kulturhistorischen Essays]

## LITERATUR

- Avenarius, Alexander. 1990. „Premýšľanie o vede a našich dejinách. Diskusia.“ *Slovenské pohľady* 106, 2: 85–89.
- Avenarius, Alexander. 1991. „Čítanie doby.“ *Slovenské pohľady* 107, 4: 106–108.
- Bžoch, Adam. 2013. „Impulzy kultúrnej histórie Johana Huizingu na Slovensku.“ In *Vedy o umeniach a dejiny kultúry*, edited by Ivan Gerát – Adam Bžoch – Dagmar Podmaková – Hana Urbancová – Dana Hučková – Peter Žeňuch, 6–24. Bratislava: SAV.
- Bžoch, Adam. 2016. „The Play Element in Slovak Culture and the Paradigm Shift from the 1960s to the 1990s.“ In *Contemporary Homo Ludens*, edited by Halina Mielicka-Pawłowska, 81–88. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Felix, Jozef. 2004. *François Villon – bohém, básnik, baladik*. Bratislava: Petrus.

- Felix, Jozef. 1987. „Rozpad stredoveku či prológ k Villonovi alebo Rabelaisovi.“ In *Na cestách k veľkým*, Jozef Felix, 133–225. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Grúň, Daniel. 2009. „Niekoľko poznámok k poetike umenia 60. rokov.“ *Ostium* 5, 3. <http://www.ostium.sk/sk/niekoľko-poznamok-k-poetike-umenia-60-rokov/> (eingesehen am 10. 10. 2016).
- Hatala, Štefan. 1946a. „Na úsvite pokoja.“ *Verbum* I, 3–4: 164–172.
- Hatala, Štefan. 1946b. „Totálna demokracia.“ *Verbum* I, 9: 464–465.
- Hatala, Štefan. 1947. „Ideál organickej jednoty.“ *Verbum* I, 8: 397–400.
- Hiršal, Josef – Bohumila Grögerová, eds. 1967. *Slovo písmo akce hlas*. Praha: Československý spisovatel.
- Huizinga, Johan. 1930. *Wege der Kulturgeschichte*. München: Drei Masken.
- Huizinga, Johan. 1938. *Ve stínech zítřka. Diagnostika duševní choroby naší doby*. Praha: Laichter.
- Huizinga, Johan. 1945. *A l'aube de la paix, Études sur les chances de rétablissement de notre civilisation*. Amsterdam Anvers: Editions Panthéons.
- Huizinga, Johan. 1947. „Napätie života.“ *Verbum* II, 1: 23–28.
- Huizinga, Johan. 1948. „Renaissance en realisme.“ In *Verzamelde werken IV.*, Johan Huizinga, 276–297. Haarlem: Tjeenk Willink en Zoon.
- Huizinga, Johan. 1971. *Homo ludens*. Praha: Mladá fronta.
- Huizinga, Johan. 1990. *Jeseň stredoveku / Homo ludens*. Bratislava: Tatran.
- Kopčan, Vojtech. 1990. „Johan Huizinga a jeho dielo.“ In *Jeseň stredoveku / Homo ludens*, Johan Huizinga, 365–373. Bratislava: Tatran.
- Kováč, Ladislav. 1989. „Premýšľanie o vede a našich dejinách.“ *Slovenské pohľady* 105, 3: 12–24.
- Kováč, Ladislav. 1991. „Veda ako hra.“ *Slovenské pohľady* 107, 4: 103–106.
- Lipták, Lubomír. 2002. „Kultúra a kríza/Culture and Crisis.“ *Kritika & Kontext* 7, 2–3: 44–47.
- Polman O. F. M., P. 1946. *Huizinga als kulturhistoricus*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V.
- Münz, Teodor. 1994. „Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia.“ *Filozofia* 49, 7: 403–481.
- Rusinová, Zora, ed. 1995. *Šesťdesiate roky v slovenskom výtvarnom umení*. Bratislava: Slovenská národná galéria.
- Rusinová, Zora, ed. 2001. *Umenie akcie*. Bratislava: Slovenská národná galéria.
- Štraus, Tomáš. 1992. *Slovenský variant moderny*. Bratislava: Pallas.
- Truhlářová, Jana. 2008. *Na cestách k francúzskej literatúre*. Bratislava: Veda.
- Truhlářová, Jana, ed. 2014. *Jozef Felix (1913–1977) a cesta k modernej slovenskej romanistike*. Bratislava: Veda.
- Wiel, André van de. 1947. „Johan Huizinga – veľký kultúrny kritik Holandska.“ *Verbum* II, 1: 46–52.
- Zemko, Milan. 1991. „Oneskorená téma: Johan Huizinga.“ *Slovenské pohľady* 107, 4: 103.
- Zemko, Milan. 2002. „Diagnóza doby, ktorá sa vymkla z klbov.“ *Kritika & Kontext* 7, 2–3: 41–43.

## Johan Huizinga in Slovakia: Readings and critical discussions in the period 1946–1990

---

Johan Huizinga. Slovakia. Reception. Cultural criticism. Play theory. Cultural history.

In a series of sequences, the contribution traces the reception of Johan Huizinga in Slovak culture and humanities after 1945. After the Second World War, Huizinga was discovered for the first time by a conservative circle of Slovak Catholic intellectuals who appreciated both his cultural criticism (especially his work *Geschonden wereld*) and his vision of the Late Middle Ages as a colourful and rich period in European culture. Since the early 1950s, Huizinga's name has appeared in the works of Jozef Felix, the founder of modern Romance studies in Slovakia, who used some of Huizinga's historical arguments in a contemporary discussion on literary realism, defending the presence of artistic realism in the Middle Ages. In the early 1970s, the Czech translation of *Homo Ludens* strongly influenced the alternative culture in Slovakia, but in dissident circles it also opened a new perspective on alternative thinking on science. After 1989, the Slovak translation of *The Waning of the Middle Ages* and *Homo Ludens* formed the background of the discussion about pluralism in Slovak historiography.

---

Prof. Adam Bžoch, CSc.  
Institute of World Literature  
Slovak Academy of Sciences  
Konventná 13  
811 03 Bratislava  
Slovak Republik  
adam.bzoch@savba.sk

## Reception of Johan Huizinga in the USSR with a special focus on Yuri Lotman

OLGA SIDOROVA

---

Today, when all the main books and articles of Johan Huizinga have been translated into Russian and published in many different editions, when his works are included in obligatory reading lists for students of humanities, when his ideas are not only discussed in academic journals but are widely used to support various authors' points of view on a vast range of topics (education, literature, politics, current affairs, to name but a few<sup>1</sup>), when a group of characters in books by popular Soviet-Russian science fiction writers the Strugatsky Brothers is called *Homo Ludens*, it is hard to believe that the Dutch scholar's presence in Russian culture is comparatively short. The aim of the article is to outline the early reception of the philosopher's works in the USSR and in Russia and to designate points of affinity between Johan Huizinga's and Yuri Lotman's themes, approaches and ideas.

### THE FIRST TRANSLATIONS INTO RUSSIAN. HUIZINGA'S RECEPTION IN THE USSR

Though Johan Huizinga's works were translated into Russian later than into other European languages and thus came to Russian readers only at the end of the 20th century, they immediately became popular with scholars in different fields and with Russian readers. *The Autumn of the Middle Ages*, translated by Dmitry Silvestrov with a preface written by Alexander Mikhailov, was the first to appear in Russian – it was published in 1988 by the Nauka Publishing House in Moscow with a run of 45,000 copies. In 1992 it was followed by a volume that included two works by Huizinga, *Homo Ludens* and *In the Shadow of Tomorrow*, translated by Vladimir Oshis, and an article, *Johan Huizinga: The historian's creed* by Gayane Tavrizyan. The volume was published by Progress Publishers in Moscow with a run of 50,000 copies. In the 1990s, all the scholar's principal works were to be translated and become available in Russian.

There is little doubt, however, that Huizinga's rapidly spreading popularity with the Russian public was made possible, first and foremost, because his works and ideas had been known to Soviet scholars and students long before the first Russian translations appeared. His name was recurrently mentioned and his works and ideas were analysed as far back as the 1960s/70s. One of the first analytical articles, entitled *Johan Huizinga's Culture Studies*, was written by a young scholar Sergey Averintsev,

who later became one of the leading Soviet and Russian philologists and historians of culture. The article had been published in the Moscow *Problems of Philosophy* journal in 1969, 20 years before the Russian version of the Dutch scholar's works appeared. In his article, Averintsev gave a detailed account of Huizinga's views on cultural development. He also speculated on Huizinga's theories and their links with Christianity. Although the scholar belonged to a family of Mennonite priests, "his inherited Christianity was strongly secularized and lost its confessional features, turning into an addition (and an amendment) to the tradition of classic humanism" (1969, 170).

In 1974, an article on Huizinga written by Leonid Batkin was included in the *Soviet Historic Encyclopedia*. The author wrote:

*The Autumn of the Middle Ages* remains a talented contribution to contemporary historic psychology and typology of culture. Though Huizinga tended to underline concrete and unique features of the historic process and was sceptical towards cognition of universal historic laws, [...] his main work on philosophy of culture (*Homo Ludens*) is based on the so-called "play" category, where "play" is viewed as a principal feature of every culture and, what is more, of human society in general. The very singling out of the "play" element in culture subsequently resulted in the semiotic and systematic approach to culture. However, in Huizinga's works the "play" phenomenon is described in a way as if its role in different cultures was the same, as if it didn't evolve. A scholar of the traditional, liberal-humanistic school, Huizinga mused tragically upon the contemporary decline of bourgeois Western civilization (564).

It is worth mentioning, that, despite some critical overtones that were inevitable in the Soviet period with the predominance of Marxism-Leninism, where class struggle was declared to be a universal category and viewed as the leading force of history, the overall character of Huizinga's ideas and approaches seems to have found favour in Batkin's estimation.

Several works devoted to different aspects of Huizinga's intellectual heritage were written by Tavrizyan. In 1988, her book *Two Concepts of Culture Crisis: Oswald Spengler, Johan Huizinga* was published by the Iskusstvo Publishing House in Moscow. Comparing the views and approaches of the two leading cultural historians of the 20th century, the author dwells upon their pessimistic evaluation of contemporary Western culture. Much attention is given to the philosopher's views on cultural development and their descriptions of different cultural epochs and symbols. In her later article, *Johan Huizinga: The historian's creed* (1992) the author stressed the unique character of Huizinga's historiography, his "recreations of complex, bright canvases of the past, his interest in contradictory dramatic epochs: the late Middle Ages, Reformation, the Netherlands of the liberation war against Spain period. Huizinga is mainly a narrating historian. Another important role in his works is given to large-scale hypotheses concerning origins and development of the world culture" (406).

In her article, Tavrizyan also emphasized the importance of the mentality concept for Huizinga's historic approach, a concept that was further developed by a group of French cultural historians (the Annales School movement) and their Soviet-Russian colleague Aron Gurevich. All of them paid special attention to the everyday life of common people – thus, Huizinga and his followers were interested in the "morpho-

logical structure of everyday life of the late Middle Ages period in its real disorderliness, in its chaotic character and, simultaneously, in its cognitive expressiveness" (418). History, according to Huizinga, is visual and picturesque, that is why visual images and appeal to visual arts are not infrequent in his works. Tavrizyan compares Huizinga with the people of the European Renaissance; writing about *Homo Ludens*, she mentions that the author's message in the book "was full of Renaissance spirit – it shows in its powerful hyperboles and festivity, in the joy of life it radiates, in its fantastic exaggeration" (438). The scholar stresses the fact that the play phenomenon in Huizinga's interpretation has ontological status.

Huizinga's works and ideas were also mentioned and commented upon in a few other scholars' works and articles of the late Soviet period (Alexander Mikhailov, Natalia Kolodiy, Tamara Krivko-Apinyan). Two theses on different aspects of Huizinga's works were defended – *Johan Huizinga's philosophy of culture* by Apinyan (Leningrad University, 1977) and *Huizinga's cultural-historical concept* by Kolodiy (Tomsk University, 1988). Overall, his name and main ideas were not totally unknown to Soviet scholars and intelligentsia; moreover, their reception was generally highly enthusiastic and favourable, though not without minor criticism.

#### LOTMAN AND HUIZINGA: AFFINITIES AND SIMILARITIES

The field of the scholarly interest of the Soviet philologist, professor of Tartu University, expert in semiotics and culture studies and author of more than 800 works, Yuri Mikhailovich Lotman (1922–1993), was extremely wide and included Russian literature from the 18th to the first half of the 19th century, Russian-European cultural contacts, cultural history, semiotics, cinema and some other spheres. In his preface to Lotman's book *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture* (1990) Umberto Eco maintained that Lotman's ideas had been known to European scholars since the 1960s/70s mainly through translations of his theoretical works on semiotics. For obvious reasons, his works on the history of classical Russian literature and culture were less frequently translated. However, it was a part of his heritage that he started his academic research with and never set aside. In Lotman's works, Russian culture was viewed as a part of European culture that had its own identifying features. On the other hand, Russian cultural history was analysed with semiotic methods and viewed as a complex system of signs (see, for. ex., *The Semiotics of Russian Culture*, Lotman – Uspensky 1984). Lotman's ideas and approaches achieved general popularity with the Soviet audiences after the *Kultura* TV Channel had made a series of his TV lectures under the general title *Talks on Russian Culture* – the first of them was made in 1986, others followed in 1987–1989. A part of the series created the foundation for the author's book *Talks on Russian Culture. Everyday Life and Traditions of the Russian Nobility (the end of the XVIII – the first half of the XIX century)* published in 1994, shortly after the author's death.

In 1989, when the Russian version of Umberto Eco's famous novel *The Name of the Rose* (translated by Yelena Kostioukovitch) was published in Moscow, the volume also included Lotman's article *Exit from the Labyrinth*. In this article, Huizinga's name is mentioned several times: according to the author, the Dutch philosopher's ideas

had clearly influenced the novel. What is more, Huizinga's name is linked with the Russian tradition, since it is mentioned along with M. Bakhtin: "Eco is well aware of M. Bakhtin's carnival theory and its great impact not only upon scholarly studies, but also upon public imagination. He is also aware of Huizinga's works and clearly takes them into consideration" (Lotman 1989, 477). Besides, Lotman states that the novel's protagonist, William of Baskerville, William of Ockham's friend, "could be easily imagined, if he had lived two centuries later, as Erasmus of Rotterdam's friend" (478), since his mindset, as the scholar sees it, is closer to that period of European history.

In the same article, the author refers to the works of Gurevich. His book *Categories of Medieval Culture*, in which Huizinga's works are widely quoted, is often referred to not only in the article under discussion, but in Lotman's different works. The very concept of mentality was first introduced to Russian scholarly investigation by Gurevich, and it clearly goes back to Huizinga (through Jacques Le Goff et al.). Following Gurevich, Lotman also uses it in Huizinga's understanding (1994).

Speculating on mirrors and their role in the text of Eco's novel (both physical and symbolic), the scholar mentions Eco's works on the semiotic role of mirrors and reflections, but adds that the novel's author bases his descriptions on other scholars' works as well – the attentive reader can easily recollect the series of Lotman's works where the problem under discussion is investigated (e.g. *Semiotics of Mirrors and Reflectivity*, 1988), among other things, on the basis of Dutch paintings. Thus, his detailed analysis of Jan van Eyck's *Portrait of Giovanni Arnolfini and his Wife* is given in the chapter *Iconic Rhetoric* of his book *Inside the Thinking Worlds*. All the facts mentioned – direct references, as well as Huizinga's ideas, topics and characters' (Erasmus's) presence in the article and in his other works – demonstrate the Huizinga context and sub-context in Lotman's works.

Though Huizinga never wrote special works on Russian history, culture or literature, his interest in these spheres was wide – as his biographers write, he studied Russian and knew classical Russian authors well. What is more, as could be understood from allusions scattered in his works, his knowledge of Russian literature and history was detailed and profound – e. g., in Chapter III of *Homo Ludens*, speculating about prognostications as play elements, he quotes a minor character (one of the judges) from *Resurrection*, a novel by Leo Tolstoy. Other examples can be added. On the other hand, Lotman's works show his deep and thorough understanding of European history and culture – works by historians, scholars, philosophers, as well as literary texts are quoted in German, in Italian, in French, in Latin and in Old Slavonic.

What are the topics and themes where correlation between the works of the two scholars are most noticeable? How are the Dutch philosopher's ideas reflected in Lotman's works?

The most obvious correlation is the role of play, investigated by the two researchers.

In Huizinga's interpretation, the role of play in human civilization is all-embracing, since play is older than culture, but some epochs demonstrate it more vividly than others (see chapter XI "Western Civilization *Sub Specie Ludi*" from *Homo Ludens*). From his point of view, the European 17th and 18th centuries belong to this



category, when music, painting, dress and even accessories, etc., as well as behavioural patterns (etiquette) were regulated mainly by play elements.

18th-century Russia, a special field for Lotman, was a unique period for Russian cultural development. The openness-to-the-West policy proclaimed by Peter I and followed by his successors resulted in huge transformations in many spheres of the country's life. "Petrovian reforms changed the everyday behaviour of the Russian nobility: native things and patterns were replaced by foreign and alien, spontaneous – by conscious and normative. Everyday behaviour demanded textbooks and instructions, as well as the ritual one, and regulations, as military service" – Lotman wrote in his article "Voyage to the Isle of Love by V. Trediakovsky and functions of literature in translation" (1985c, 224). In a new cultural environment, every printed text was viewed and used as an instruction, and every text of fiction in translation – as a model for behavioural patterns. Being transplanted into a new culture, Western models were mixed with Russian native patterns, thus creating a unique mix of languages, fashions, attitudes etc. Imitation was often regarded as play, funny and serious at the same time. This cultural mix is analysed in several of Lotman's works – a series of articles devoted to Pushkin's correlations with French literature, *Russian Literature Written in French* (1988), to name but a few. What is more, Lotman discloses the mechanisms of European culture transplantations and adaptations in Russia and shows that a problem of meaning is a problem of translatability.

One of the most interesting examples is Trediakovsky's novel, a free translation of Paul Tallemand's novel *Le voyage a l'île d'Amour*, which became the first contemporary Western novel translated into Russian and published in 1730. It was also the first secular book of fiction in Russia. A book of modest merits and one of many in French literature, it became unique in Russian: "Being transplanted from its French cultural context and put into Russian, it [...] changed both its meaning and cultural function [...] It was torn apart from its natural cultural context, [...] and became an isolated text, closed in itself" (Lotman 1985c, 225). At the same time, both Trediakovsky himself and his Russian readers took it as an instruction, since it described the "normative behaviour of a person in love, [...] lover's roles" (222), and presented its readers with the language of feelings. The French chivalric culture was, as Huizinga wrote, a form of art, an artificial form – having been transplanted into Russian life, it made a powerful impetus to develop new cultural forms. Having analysed the situation and the role of Trediakovsky's novel in Russian culture, Lotman makes the following conclusion: "In the original situation of French gallantry, the very cultural environment gave rise to novels of a certain type, while in translation the novel's text was called to create an adequate cultural environment" (227). The reading public eagerly appropriated Western modes – in the middle of the 18th century Russian readers were eagerly reading many European novels in translation; by the end of the 18th century, the first Russian books of fiction became popular. Very quickly, during the first decades of the 19th century, Russian literature reached its heights.

Not only the general concept of play but a more detailed picture of its forms and variants was analysed and classified in *Homo Ludens*, and also in several of Lotman's works. "Studying the entertainment culture of the beginning of the XIX century, we

can't avoid military actions of a mass character, just like one can't avoid the circus from the entertainment of ancient Rome, or bull fights – from that of Spain” (1992, 279).

Duels were considered by Huizinga to be forms of military play (chapter V *Play and War*): in some historic periods, where war and nobility customs were strong, duels could take serious forms and lead to the rivals' and even their seconds' deaths. He also stressed that concepts of honour and revenge were closely associated with dueling. Though never mentioned in the chapter, the Russian XIX century, especially its first half, was the period when duels were very frequent and often led to tragic outcomes – thus, the two leading poets of the period, Alexander Pushkin and Mikhail Lermontov, were killed in duels in 1837 and 1841, respectively, and the outstanding poet and diplomat Alexander Griboyedov had his hand badly wounded during a 1817 duel when he was a second. Russian literature of the period abounds in duel episodes: Pushkin's, Lermontov's, Marlinsky's characters, even Pierre Bezukhov in Leo Tolstoy's *War and Peace*, etc. Lotman was an expert in the duel code – he wrote about it in his commentaries to *Eugene Onegin* by Pushkin and in some other works. But Russian duels of the period were considered by him not as signs of pointless cruelty, but as vivid signs of the Russian nobility's changing role and, most importantly, of its newly developed self-awareness (1994). Thus, duels are viewed by the two scholars from different points of view – as a war game by Huizinga and as a symbolic action, a sign of Russian historic development by Lotman.

Since, according to Lotman, culture embraces all spheres of life, nothing is irrelevant in cultural semiotics, which is why details of everyday life are paid much attention in his works. Here, again, Huizinga's influence (mediated by the works of Gurevich) can be traced. Several important works are devoted to the everyday life of the Russian people in the late 18th/early 19th century. That was the period when representatives of the Russian nobility and civil servants found themselves in a peculiar situation: they were “foreigners in their own country”, since they had to acquire artificial modes of behaviour alien to them; “Cultural inversion of this type didn't mean ‘Europeanization’ of everyday life in its direct meaning, since transplanted-from-the-West modes and foreign languages, when they became normal means of communication in Russian [...] environment, changed their function” (Lotman 1985b, 68). Being natural in the West, after transplantation these features stressed non-European features of Russian everyday life: “To some extent, acquisition of European ways didn't cancel, but often enhanced antagonism towards foreigners” (68).

Indeed, the scholar writes about the split mentality of the Russian nobility of the period – it was “life-play, when everybody was constantly on the scene” (68) and the very “image of European life was doubled in a ritualized play of European life” (69), conscious and unconscious at the same time. After the Napoleonic wars, when the future Decembrists started their activities, they opposed themselves to the existing modes of behaviour by working out their own behavioural code of everyday life (Lotman 1985a). So, Lotman considers modes and traits of everyday life to be a significant semiotic problem, where minor details of seemingly insignificant actions signify vast ideological, historic and cultural processes and provoke further development.

There are other affinities in the works of the two scholars that we would like only

to mention without going into greater detail. The gambling as a play phenomenon is discussed in Chapter III of *Homo Ludens* and as a cultural phenomenon and literary topic in Lotman's works (e.g. *Cards and Card Games in Russian Literature of the Early XIX century*, 1975), just like theatre and theatricality, knights and knighthood, and language plays and their role, humanism and totalitarianism in history and in the contemporary world are given much attention in the works of Dutch and Soviet scholars. What is more, they both regarded history as, first and foremost, national identity, and both stressed strong connections between history and literature, where literature was created according to (or, rather, because of) certain historic circumstances, and literature often triggered historic processes and interpreted them.

The two researchers approached the material they studied from different methodological standpoints, though even here certain similarities can be clearly seen – despite the sociological emphasis that is obvious in his works, Huizinga seems to have made almost no use of Marxian ideas; neither did Lotman, who clearly rejected Marxian and Leninist ideology, though his attitude to Marxism in general was complicated and formed partly by certain facts of his personal biography. On the other hand, both scholars based their studies of mentality on similar theoretical sources – Huizinga was very interested in the work of the group headed by Lucien Febvre and Marc Bloch, to be found in the periodical *Annales d'histoire economique et sociale*, with its self-conscious use of social materials and sociological method, while Lotman based his conclusions mainly on the works of their followers and disciples, Le Goff and Gurevich. Being an adherent of structuralist and semiotic methods, Lotman successfully applied them to cultural studies. Overall, both Johan Huizinga and Yuri Lotman drew a vast and bright picture of West European and Russian cultural development and disclosed their peculiarities and meanings.

## NOTES

<sup>1</sup> We have checked Huizinga's quotation index in "Zhurnal'nyj Zal" (Magazines' reading room) – Russian literary internet project where serious literary magazines are presented. During the last five years, his name was mentioned more than fifty times.

## RUSSIAN TRANSLATIONS OF HUIZINGA'S WORKS

Xejzinga, Joxan. 1988. *Osen' srednevekov'ya: Issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Otv. red. S. S. Averincev; per. D. V. Sil'vestrov. Moskva: Nauka. [Herfsttij der Middeleeuwen]

Xejzinga, Joxan. 1992a. *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnja*. Per. s nider. i primech. V. V. Oshisa; obshh. red. i poslesl. G. M. Tavrizyan. Moskva: Progress-Akademiya.

Xejzinga, Joxan. 1992b. *Ob istoricheskix zhiznennyx idealax*. Per. s gol. I. Mixajlova; pod red. Yu. Kolkera. London: Overseas publ. Interchange.

Xejzinga, Joxan. 1995. *Osen' Srednevekov'ya*. Red. V. I. Ukolovoj. Moskva: Progress – Kul'tura.

Xejzinga, Joxan. 1997. *Homo ludens; stat'i po istorii kul'tury*. Sost., per., vstup. st. D. V. Sil'vestrova; nauch. komment. D. Eh. Xaritonovicha. Moskva: Progress-Tradiciya.

- Xejzinga, Joxan. 2001. *Homo ludens (chelovek igrayushhij)*. Per. s nider. i primech. V. Oshisa. Moskva: E'KSMO-Press.
- Xejzinga, Joxan. 2002. *Osen' Srednevekov'ya. Issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Sost. i per. s nider. D. V. Sil'vestrova; nauch. komment., sost. ukaz. D. Eh. Xaritonovicha; oform. A. Dragovskogo. Izd. 3-e. Moskva: Ajris-Press.
- Xejzinga, Joxan. 2003. *Chelovek igrayushhij; stat'i po istorii kul'tury*. Per. s nider., vstup. st. D. V. Sil'vestrova; komment. D. Eh. Xaritonovicha. Izd. 2-e. Moskva: Ajris-Press.
- Xejzinga, Joxan. 2004. *Osen' Srednevekov'ya. Issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Sost. per. D. V. Sil'vestrova; [nauch. komment., sost. ukaz. D. Eh. Xaritonovicha]. Izd. 4-e. Moskva: Ajris-Press.
- Xejzinga, Joxan. 2007a. *Homo ludens*. [Chelovek igrayushhij]. Moskva: Direkt-Media. <http://www.biblioclub.ru/book/36215/>.
- Xejzinga, Joxan. 2007b. *Homo ludens. Chelovek igrayushhij*. Per. s nider. D. Sil'vestrova. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika.
- Xejzinga, Joxan. 2009. *Kul'tura Niderlandov v XVII veke. E'razm. Izbrannye pis'ma*. Risunki. Sost. i per. s nider. D. V. Sil'vestrova; komment. D. Eh. Xaritonovicha. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2010. *Teni zavtrashnego dnya. Chelovek i kul'tura. Zatemnennyj mir*. Sost., per. s nider. i predisl. D. V. Sil'vestrova; komment. D. Eh. Xaritonovicha. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2011a. *Chelovek igrayushhij; opyt opredeleniya igrovogo e'lementa kul'tury*. Sost., predisl. i per. D. V. Sil'vestrova; komment. i ukaz. D. Eh. Xaritonovicha. 4-e zanovo prosm. i ispr. izd. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2011b. *Osen' Srednevekov'ya. Issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Sost., predisl. i per. D. V. Sil'vestrova; komment. i ukaz. D. Eh. Xaritonovicha. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2013. *Osen' Srednevekov'ya: issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Izd. 5-e. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2015. *Chelovek igrayushhij: opyt opredeleniya igrovogo e'lementa kul'tury*. Sost., predisl. i per. D. V. Sil'vestrova; komment. i ukaz. D. Eh. Xaritonovicha. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 2016. *Osen' srednevekov'ya: issledovanie form zhiznennogo uklada i form myshleniya v XIV i XV vekax vo Francii i Niderlandax*. Sost., predisl. i per. [s nider.] D. V. Sil'vestrova; komment. i ukaz. D. Eh. Xaritonovicha. Izd. 7-e. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaxa.
- Xejzinga, Joxan. 1991. "HOMO LUDENS. Opyt issledovaniya igrovogo e'lementa v kul'ture." In *Samo-soznanie evropejskoj kul'tury XX veka. Mysliteli i pisateli Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshhestve*. Moskva: Politizdat.

## LITERATURE

- Averincev, Sergej. 1969 "Kulturologiya J. Xejzingi." *Voprosy filosofii* 3: 169–174.
- Batkin, Leonid M. 1974. "Joxan Xejzinga." *Sovetskaya Istoricheskaya enciklopediya*. T. 15: 564–565. Accessed December 28, 2016. <http://www.runivers.ru/lib/book3253/>.
- Eco, Umberto. 1990. "Introduction." In *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*, Yuri Lotman, I – XIII. London – New York: I. B. Tauris & Co Ltd.
- Gurevich, Aron Ja. 1984. *Kategorii srednevekovoj kul'tury*. 2-oye izd. Moskva: Iskusstvo.
- Lotman, Yuri – Boris Uspensky. 1984. *The Semiotics of the Russian Culture*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Lotman, Yuri. 1985a. "The Decembrists in Daily Life: Everyday Behaviors as a Historical-Psychological Category." In *The Semiotics of Russian Cultural History: essays by Yuri M. Lotman, Lidia Ia. Ginsburg, Boris M. Uspensky*, eds. Alexander D. Nakhimovsky – Alice Stone Nakhimovsky, 95–149. London – New York – Ithaca: Cornell University Press.

- Lotman, Yuri. 1985b. "The Poetics of Everyday Behaviour in Eighteenth Century Russia." In *The Semiotics of Russian Cultural History: essays by Yuri M. Lotman, Lidia Ia. Ginsburg, Boris M. Uspensky*, eds. Alexander D. Nakhimovsky – Alice Stone Nakhimovsky, 67–94. London – New York – Ithaca: Cornell University Press.
- Lotman, Yuri M. 1985c. "Yezda v ostrov lyubvi." Trediakovskogo i funkciya perevodnoj literatury v russkoi kul'ture pervoj poloviny XVIII veka. In *Problemy izucheniya kul'turnogo naslediya*, 222–230. Moskva: Iskusstvo.
- Lotman, Yuri M. 1988. "K semiotike zerkal i zerkalnosti." *Uchenye zapiski Tartusskogo gosudarstvennogo universiteta*. 841: 3–7.
- Lotman, Yuri M. 1989. "Vyxod iz labirinta (posleslovie)." In *Imya rozy*, Umberto Eko, 468–482. Moskva: Knizhnaya palata.
- Lotman, Yuri M. 1992. "Teatr i teatral'nost' v stroye kul'tury nachala XIX veka." In *Izbranniye stat'i v 3 tomax. T. 1*, Yu Lotman, 269–287. Tallin: Aleksandra.
- Lotman, Yuri M. *Bessedy o russkoj kul'ture. Byt i tradicii russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka)*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo.
- Lotman, Yuri M. 1999. *Vnutri myslishhix mirov*. Moskva: Yazyki russkoj kul'tury.
- Tavrizyan, Gayane' M. 1989. *O. Shpengler, J. Xejzinga; dve koncepcii krizisa kul'tury*. Moskva: Iskusstvo.
- Tavrizyan, Gayane' M. 1992. "Joxan Xejzinga: kredo istorika." In *Joxan Xejzinga. Homo Ludens*, pod red. Gayane' M. Tavrizyan, 405–439. Moskva: Progress.
- Xejzinga, Joxan. 1988. *Osen' srednevekov'ya*. Moskva: Nauka.
- Xejzinga, Joxan. 1992. *Homo Ludens. V teni zavtrashnego dnja*. Moskva: Progress.

## Reception of Johan Huizinga in the USSR with a special focus on Yuri Lotman

---

Russian translations. Reception. Play in culture. Mentality. Everyday life. Similarity.

The article is devoted to Johan Huizinga's reception in the USSR and in Russia. Though his works were translated into Russian only at the end of the 20th century, his ideas had been known to Soviet scholars and discussed by them before the translations appeared – works by Sergey Averintsev, Leonid Batkin, Gayane Tavrizyan are referred to. Yuri Lotman, a famous philologist and semiotician, studied the West European impact on Russian cultural development. Huizinga's context of his works is a complex system that includes references, allusions, common topics and characters, as well as some common sources. The most obvious correlations of themes and ideas that are discussed in the article are the play elements of culture and the everyday life phenomenon which are disclosed and studied by the two scholars, though from different methodological standpoints. Different correlations are also mentioned, but not studied in detail.

---

Prof. Olga Sidorova  
 Germanic Philology Department  
 Faculty of Philology  
 Ural Federal University  
 Lenin Str. 51  
 620000 Ekaterinburg  
 Russia  
 ogs531@mail.ru

## Za Tzvetanom Todorovom

7. februára 2017 v Paríži skonal vo veku 77 rokov Tzvetan Todorov, významný francúzsky literárny teoretik, semiotik, filozof, esejista, spisovateľ, vysokoškolský profesor, ktorý sa okrem teoretických problémov literatúry a semiotiky venoval výskumu dejín myslenia a podôb totalitných spoločností. Narodil sa v Sofii v roku 1939. V 60. rokoch 20. storočia emigroval do Francúzska, kde v roku 1970 založil spolu so Gérardom Genetom teoretickú literárnu revue *Poétique*. Po príchode do Paríža sa etabloval medzi predstaviteľmi štrukturalizmu. Od svojej štrukturalistickej minulosti sa neskôr v eseji *Critique de la critique* (Kritika kritiky, 1984) dištancoval. Začiatkom 80. rokov inicioval založenie Centra na výskum umenia a jazyka, ktoré bolo zriadené ako spoločné pracovisko CNRS a EHSS v Paríži. Tu účinkoval až do obdobia emeritnej profesúry. Pôsobil na mnohých renomovaných amerických univerzitách.

Medzi prvé významné Todorovove práce patrí text *Littérature et Signification* (Literatúra a význam, 1967) a *Introduction à la littérature fantastique* (Úvod do fantastickej literatúry, 1970). Problematike literárnych žánrov, poetiky, interpretácie, symbolu a dejín literatúry venoval takmer dvadsať kníh. Medzi jeho výskumnými aktivitami majú významné miesto dejiny humanistického myslenia a totalitarizmu. Spracoval ich v dielach *Mémoire du mal, tentation du bien* (Pamäť zla, pokušenie dobra, 2000), *L'expérience totalitaire: la signature humaine* (Skúsenosť s totalitou: ľudský podpis, 2010), *Les ennemis intimes de la démocratie* (Intímní nepriatelia demokracie, 2012) a i. Jeho reflexia zmien kultúrnej a spoločenskej paradigmy sa odzrkadlila v textoch *La littérature en péril* (Literatúra v nebezpečenstve, 2007) a *Insoumis* (Nepokorení, 2015) – v sérii ôsmich portrétov osobností, ktoré nezlomil totalitný režim (Germaine Tillion – francúzska etnologička, účastníčka hnutia odporu v druhej svetovej vojne, Alexander Solženicyn, Boris Pasternak, Nelson Mandela, Malcolm X, David Schulman – indológ a mierový aktivista, Edward Snowden). Vo februári tohto roku vyšla Todorovova najnovšia kniha *Le Triomphe de l'artiste* (Triumf umelca), v ktorej sa venuje sovietskej minulosti a apeluje na poučenie z poznania dejín, dôležité nielen pre Európanov 21. storočia.

Todorov prednášal začiatkom 90. rokov aj na Slovensku, keď prišiel do Bratislavy na pozvanie Ústavu svetovej literatúry Slovenskej akadémie vied. Z rozsiahleho Todorovovho diela je do slovenčiny preložená iba kniha *Spoločný život: štúdiá zo všeobecnej antropológie* (prel. Anna Blahová, 1998) a niekoľko štúdií uverejnených v *Romboide, Slovenských pohľadoch, Slovak Review* (predchodkyňi *World Literature Studies*) a v už neexistujúcom *Kultúrnom živote*.

Odišiel vedec a humanista, ktorého takmer po celý tvorivý život znepokojovali témy ako exil, inakosť, láska, barbarstvo, demokracia, nepodriadenosť, dobro a zlo. Svoje kontinuálne myslenie a hľadanie, v ktorom sa odzrkadľuje vzťah jedinca k spoločnosti a moci, ale aj k pojmom šťastie a život, Todorov rezumuje v úvode knihy *L'Esprit des Lumières* (Duch osvietenstva, 2006): „Na akej intelektuálnej a morálnej podstate máme vybudovať spoločný život v čase, keď umrel Boh, keď sa zosypali všetky utópie? Aby sme sa mohli správať ako zodpovedné bytosti, potrebujeme konceptuálny rámec, ktorý by mohol byť nielen základom nášho diskurzu, to je ľahké, ale aj základom našich činov.“

KATARÍNA BEDNÁROVÁ

**JOHAN HUIZINGA: *Mijn weg tot de historie*/Gebeden.****Ed. Anton van der Lem**

Uitgeverij Vantilt: Nijmegen, 2016. 135 S. ISBN 978-94-6004-2782

Die autobiographische Skizze von Johan Huizinga *Mijn weg tot de historie*, die der niederländische Kulturhistoriker Ende des Jahres 1943 verfasst hat und die 1947 zum ersten Mal erst in deutscher Übersetzung Werner Kaegis und kurz danach in niederländischer Originalfassung als Einzeldruck, bzw. in demselben Jahr als Eröffnungstext des ersten Bandes von Huizingas neunbändigen Gesammelten Werken erschienen ist, wurde seitdem in mehreren Ausgaben, bzw. Übersetzungen veröffentlicht. Dieses gegen Huizingas Lebensende entstandene literarische Dokument seines professionellen Werdegangs wurde nun in einer kritischen kommentierten Buchausgabe zusammen mit seinen vierzehn Gebeten aus der Zeit vom 12. Oktober bis zum 11. November 1944 von dem an der Bibliothek der Universität Leiden wirkenden Historiker und Huizinga-Kenner Anton van der Lem zugänglich gemacht, wobei die in der reichen Huizinga-Biografie des Öfteren erwähnten Gebete nun zum ersten Mal für den Druck vorbereitet wurden. Der Ausgabe wurden außerdem zwei Fassungen der Notizen zu einer Rede Huizingas von 1936 beigelegt, die die Grundlage seiner späteren autobiographischen Skizze bilden.

Eine seltsame Mischung aus Persönlichem und Überpersönlichem, an die der Huizinga-Leser wohl nicht gewöhnt ist, bietet sowohl die Autobiographie, als auch die übrigen Texte. Ihre gemeinsame Publikation wurde vom Herausgeber in einem längeren Nachwort („Wegwijzer“) durch den ihnen zu Grunde liegenden spirituellen Impetus gerechtfertigt; dieser ist übrigens auch für Huizingas umfangreichere kulturkritische Schrift *Geschonden wereld* und einige andere Schriften charakteristisch, die der Autor ebenso im hohen Alter verfasste. Die Notwendigkeit der aktuellen Ausgabe liegt

aber nicht so sehr in der Erhellung der Gemeinsamkeiten von verschiedenen Texten, die bereits die Worte der Herausgeber von Huizingas Gesammelten Werken von 1947 auf den Punkt gebracht haben: „In Huizinga hatte die Niederlande einen Historiker, bei dem eine große Kenntnis, die weit über sein Fachgebiet reichte, Hand in Hand mit einer seltenen Kombination vom streng wissenschaftlichen Sinn, Einbildungsvermögen und Talent für literarische Formgebung ging, und die bei seinem Arbeitsfleiß, vor allem in seinen späteren Jahren, von einem hohen ethischen Bewusstsein getragen wurde“ (J. Huizinga: *Verzamelde Werken 1*, 7). Die im zivilen Ton verfassten Gebete für die Familie, Freunde und für das Vaterland bilden zweifelsohne eine literarische Marginalie, die bislang in keine niederländische Ausgabe von Huizingas Werken Eingang gefunden hat, und die jetzige Veröffentlichung von *Mijn weg tot de historie* ist mehr ein Vorwand, um die Leser auch mit diesen bislang unzugänglichen Texten bekannt zu machen. Viel wichtiger erscheint das philologische Interesse (welches ja auch am Anfang der professionellen Laufbahn von Huizinga stand), das den Ausgangspunkt der Publikation bildet. A. van der Lem ist es gelungen, in Huizingas kleinem autobiographischen Text, der immer noch eine vortreffliche Einleitung in sein Werk bildet, jene Stellen aufzuzeigen, wo die bisherigen Druckausgaben vom Manuskript, von dem es zwei Fassungen gibt, abweichen, bzw. wo Unterschiede zum ursprünglichen Typoskript vorliegen. Zwar sind diese Abweichungen geringfügig und halten sich in ihrer Anzahl in Grenzen (insgesamt sind es 17 Stellen); sie verweisen dennoch nicht immer nur auf die fehlerhafte Lesart der Herausgeber. Zu Ende der Schrift etwa, wenn Huizinga die Adepten der Ge-

schichtwissenschaft davor warnt, sich zu tief in die Theorie der Geschichte zu begeben, wurde in allen bisherigen Ausgaben (und infolgedessen natürlich auch in den Übersetzungen) eben dieses „te diep“ ausgelassen, so dass anhand seiner Autobiographie ein weitgehend fälschliches Bild des idealen Historikers als eines überzeugten Antitheoretikers entstehen und tradiert werden konnte. Dass Huizinga kein Antitheoretiker war, davon zeugt u. a. seine konzentrierte Beschäftigung mit der Marburger philosophischen Schule kurz nach der Jahrhundertwende, die ihre Früchte zuerst in seiner Rede *Het esthetische bestanddeel van geschiedkundige voorstellingen* (1905) und später in seiner Apologie der Kulturgeschichte in der Schrift *De taak der cultuurgeschiedenis* (1929) trug, wo er den schillernden epistemologischen Begriff „*historische sensatie*“ einführte. Wie die kritische Auseinandersetzung mit diesem Begriff bei Frank R. Ankersmit belegt, scheint dieser bis tief in unsere Zeit hinein polemisches theoretisches Potenzial zu besitzen.

Die Schrift *Mijn weg tot de historie* bildet einen mit *sprezzatura* (A. van der Lem) und zuweilen auch mit mildem Humor erzählten Lebensweg, bei dem individuelle Erfahrungen und persönliche Entscheidungen wesentlich zur Herausbildung des Profils Huizingas als eines professionellen und international anerkannten Historikers beigetragen haben. Dieser Weg beginnt mit der ursprünglichen Faszination durch die historische Kostümierung während eines Stadtkarnevals in Huizingas Kindesalter in Groningen und setzt sich fort mit der Lektüre von historischen Romanen, Erweckung von numismatischen Interessen und ersten Erfahrungen mit seinen Lehrern. Er führt dann weiter über das Studium der Sprachwissenschaft (u. a. in Leipzig), seine Beschäftigung mit der Indologie, über die Anstellung als Lehrer an einer Mittelschule in Haarlem, um schließlich nach der Jahrhundertwende im Erwerben einer Lehrstelle an der Universität in Groningen und später an der Universität in Leiden zu münden.

Die Kontingenz der individuellen Ent-

wicklung, die kumulativ erworbene Erudition, der allmählich und tastend sich entwickelnde Kritizismus und *last but not least* persönliche Bescheidenheit, bilden die Grundcharakteristika dieses Weges, die man mehr zwischen den Zeilen dieses kleinen „Bildungsromans“ erahnt als explizit vor die Augen bekommt. Es liegt auf der Hand, dass Huizingas Schrift heutzutage, in den Zeiten der industriellen Universitätsausbildung und der schnellen professionellen Spezialisierung ein mehr oder weniger nostalgisches Bild der individuellen Entwicklung zum Beruf vermittelt, der einen der Grundpfeiler der Humaniora bildet. Es schadet aber nicht, sich gerade heute diesen Weg als eine individuelle Variante des Lebenswandels und damit auch eine hoffentlich immer noch gültige Möglichkeit innerhalb der heutigen Zustände (oder trotz diesen Zuständen) zu vergegenwärtigen.

Die meisten der 270 Anmerkungen von A. van der Lem zu *Mijn weg tot de historie* bilden Erläuterungen zum Text, bzw. bio- und bibliographische Angaben zu Personen und Werken, die Huizinga in seiner Schrift erwähnt und die heutzutage – und für einen ausländischen Leser gilt das doppelt – unbekannt sind. Mit einer philologischen Gründlichkeit wird hier der historische Hintergrund der Autobiographie rekonstruiert, jedes in ihr angeführte Faktum überprüft und jede genannte Person durch biographische Daten lebendig gemacht. Der Text selbst wird vom historischen Bildmaterial begleitet (insgesamt 40 Bilder: Faksimile, Zeichnungen, Fotografien, Museumsexponate), das – übrigens ganz im Geist von Huizinga – dem Leser die mit Worten beschriebene Vergangenheit sinnlich vergegenwärtigt und auf diese Weise das kulturelle Gedächtnis aufbaut. Nur am Rande sei bemerkt, dass A. van der Lem als Herausgeber schon lange mit historisch gerechtfertigten Kombinationen vom schriftlichen und bildlichen Material arbeitet – 1997 gab er eine illustrierte Ausgabe von Huizingas klassischem Werk *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) heraus und 2014 seine eigene, mit reichem bildlichen Begleit-



material versehene Geschichte der Achtzigjährigen Krieges *De Opstand in de Nederlanden 1568 – 1648*, die auch in der deutschen Übersetzung vorliegt und eine englische wird vorbereitet.

Man muss sich natürlich im internationalen Kontext die Frage stellen: Wozu dient diese Akribie? – Der Grund liegt auf der Hand: Huizinga gilt längst als ein Klassiker, dessen Schriften in viele Sprachen übersetzt sind; allein *Mijn weg tot de historie* liegt auf Deutsch (1947), Italienisch (1967), Englisch (1968), Japanisch (1971) und Slowakisch (2016) vor, und Übersetzungen in weitere Sprachen werden zweifelsohne früher oder später folgen. Da jede Übersetzung die

Gefahr einer Verballhornung des Unbekannten (oder wenig Bekannten) mit sich bringt, und in Huizingas autobiographischer Skizze, ähnlich wie in anderen seinen Werken, wimmelt es nur von Namen und Zusammenhängen, die nicht nur für die ausländischen, sondern auch für die heutigen gebildeten niederländischen Leser zum Teil ganz fremd erscheinen können und Informationen über sie auch nicht immer durch neue Medien abrufbar sind, bildet die niederländische kritische kommentierte Ausgabe von *Mijn weg tot de historie* u. a. eine zuverlässige Basis für die weitere internationale Verbreitung dieser kleinen Schrift.

ADAM BŽOCH

**EUGEN FINK: Play as Symbol of the World and Other Writings.**

**Trans. Ian Alexander Moore and Christopher Turner**

Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2016. 349 pp.  
ISBN 978-0-253-02105-2

Play and modern warfare do not seem to go well together. On the very eve of World War II, Johan Huizinga reminded his readers that though play may have been increasingly disappearing throughout the 19th century, it was with the imminent war that it really became impossible to view human life in terms of play any longer. But after the war was over, cultural theoreticians, especially in France, did not seem to hesitate to revive that old line of enquiry which had emerged in the early 19th century and stretches all the way up to Huizinga. The French reception of Huizinga's *Homo Ludens* has led many a cultural historian to believe that the debate on the ludic nature of the human being continued in post-war France. The works of Roger Caillois, Georges Bataille and Guy Debord in particular have received much attention from scholars of play. But the French track is not the only one in which the history of play theory branches off. After the war, German scholars, too, took up their enquiries into the nature of play. But perhaps obscured by the shadows of the war, the German perspective

on the human being as a ludic being has not received the critical attention that it deserves. Of all the studies on play that appeared in the German language, only Gadamer's treatise on method found its way to a mass audience. But it was certainly not the only study of play that appeared in the years immediately following World War II. Gerhard von Kujawa's *Ursprung und Sinn des Spiels* (1949), Karl Kindt's *Der Spieler Gottes* (1949), Friedrich Georg Jünger's *Die Spiele* (1959), and Carl Schmitt's *Hamlet oder Hekuba* (1956) all contributed to post-war debates on play. It even caused Carl Schmitt to speak about an entire philosophy and theology of play. This German upsurge in play theory is something waiting to be scrutinized carefully. Also part of this movement is the work of Eugen Fink, who in 1957 delivered a lecture course on play at the University of Freiburg, which was later turned into a book, his magnum opus to be precise, *Spiel als Weltsymbol* (1960).

While, with five volumes published, the German *Gesamtausgabe* of Eugen Fink's work is steadily on its way, the English speak-

ing parts of the world are lagging behind, as his work is not widely read in them. Perhaps he was somewhat overshadowed by the two figures with whom he collaborated closely: Martin Heidegger and Edmund Husserl. In any case, only two of his works – *Nietzsche's Philosophy* and *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method* – and one seminar on Heraclitus he taught with Martin Heidegger were previously translated. To these three translations, a fourth is now added. Recently, the long-awaited translation of Fink's book on *Spiel* was published by the Indiana University Press. *Play as Symbol of the World and Other Writings* has finally become accessible to those who don't read German, in an excellent translation. The translators, Ian Alexander Moore and Christopher Turner, have delivered a remarkable achievement by rendering Fink's notoriously difficult German prose in elegant, fluent English sentences. Moreover, they have translated the entire volume as it was presented in the *Gesamtausgabe*, containing all of Fink's texts and notes that relate to *Spiel als Weltsymbol*. Thereby, the reader is allowed to gain insight into the genesis and continuation of Fink's thought on play, ranging from the first text he published on this issue – *Oasis of Happiness: Thoughts toward an Ontology of Play* published in 1957 and also known in its partial English translation – up to a late return to this theme, three years after the Olympic Games in Munich, in 1975. The volume thus spans a period of almost twenty years of philosophical engagement with play. And as such the volume represents, so the translators claim, "the most intensive and comprehensive philosophical engagement with play in the twentieth century" (1). But how, then, does it differ from the works of the play theorists mentioned above?

Repeatedly, Fink claims that we all know what play is; we all have first-hand experience of play. In a bold move, Fink distinguishes his own work from that of his predecessors by stating that they grant play only a marginal importance in our lives – as

something that only embellishes it. Fink, by contrast, sets out to provide his readers with an ontology of play – viewing it as something that lies at the very heart of being. And time and again, he claims that play is a fundamental existential aspect of being just as war, love and work. But does he thereby not implicitly do what he accused his predecessors of? Does he thereby not turn play into a moment of repose or relaxation? Something innocuous? As he writes in *Oasis of happiness*: "it resembles an 'oasis' of happiness arrived at in the desert of the striving for happiness and Tantalus-like seeking that is otherwise our condition. Play carries us away" (20). To be sure, play is granted a specific existential status. Yet, it becomes one among several modes of being. But that is certainly not the only way play could be theorized. Had he read Huizinga more attentively, he might have come to a different reading: as the Dutch historian has shown there is an element of play to all modes of being. That is to say, in war, love and work there are elements of play to be found, too. It is, so to speak, all-pervasive and lies at the very foundation of human culture.

But Fink is not interested in the different manifestations of play in human life. He explicitly states that his book does not aim to offer a phenomenology of play (71). Rather, he seeks to go back to the very roots of Western philosophy. There, at the very inception of Western metaphysics, he finds the direct linkage between play and the world. It was Heraclitus who once famously described the course of the *welt* (*Weltlauf*) as a playing child (Fragment 52). Thereby, play became "a 'cosmic metaphor' for the total appearance and disappearance of existing things in the time-space of the world" (77). And another early philosophical account of play is found in the work of Plato, who in his *Laws* wrote that the human being is the "plaything of God". These two pronouncements on the nature of the relationship between play and the world lead to Fink's actual aim. For he is not so much interested in the meaning of play as wanting to understand the relationship between play

and the world: especially in what this relationship teaches us about the being of the world and about being in the world. These are not questions that one treats lightly. And while at the beginning of his book he spends numerous pages justifying the undertaking of a philosophical enquiry into play, he spends only a few, at the very end, to conclude that his enquiry has not resolved these issues. In fact, he passes it on into the future: "To make the play of the world the theme of speculative thinking is a task that still remains to be accomplished, which perhaps can only be fully ventured when the metaphysical tradition, which conceals play and is hostile to it, has been worked off" (215).

Still, *Play as Symbol of the World* provides an idea that in all its simplicity could not but perplex its readers. Continuously circling around Heraclitus's pronouncement on the play of the world, Fink wonders what kind of play the Greek philosopher could have had in mind. For if the world-totality plays, it does so without the person of the

player. In other words, "the play of the world is no one's play, because only in it are there first someones, persons, human beings, and gods" (214–215). *The play of the world is no one's play* – but how, then, could we think of play without players? Could play that in no way whatsoever can be attributed to a figure that plays really be called play at all? In other words, doesn't the idea of play always already presuppose a figure – be it human or divine – that plays? As soon as the German phenomenologist brings up this perplexing idea he closes the book, leaving his readers in a somewhat puzzled state. And yet, or perhaps precisely because of this riddle, important thinkers such as Gilles Deleuze and Jacques Derrida have been drawn to this treatise. Thanks to the excellent work of the translators and publisher, a much wider audience of readers may now trace the influence of Fink on those thinkers, or, take up the riddle themselves and try to conceive of play without players – that is, as no one's play.

GEERTJAN DE VUGT

---

**HALINA MIELICKA-PAWŁOWSKA (ed.): Contemporary Homo Ludens**

Cambridge Scholar Publishing, 2016. 373 pp. ISBN 978-1-4438-9698-6

---

Understanding the contemporariness of influential, well-established theories or concepts of our recent past usually requires not only considering the role of their influence in forming and expressing historical consciousness, but also their eventual need to be substantially rethought. But in some cases we can witness the opposite, experiencing rather than the discourse of a certain phenomenon has spread far beyond its original field, not as an abstract "mean" of thinking, but as a genuine "concern" for issues closely interrelated with the current state of what we can define as modern culture by its very condition.

There is no doubt that when Johan Huizinga introduced his concept of the play element in culture and society, he also "discovered" a homo ludens we still can identify

with today or at least develop useful knowledge from based on updates of its original definition. This can be clearly seen in the volume *Contemporary Homo Ludens* edited by Halina Mielicka-Pawłowska, which presents Huizinga's main ideas – and their continuation in the works of other theoreticians of play – as persistent questions that are no less pressing today even when addressing issues that were impossible to foresee for Huizinga; the omnipresent digitalization of culture and everyday life in general is possibly the best example.

The volume is divided into five thematic parts. The chapters collected in the first one, "Fun as a Matter of Scientific Research", propose a dialogue between Huizinga's legacy and late modernity (Léon Hanssen); investigate the development of game cul-

ture in it (Elena Reprintceva); and recognize both social frameworks of ludic behaviour (Bogusław Sułkowski) and types of ludic identity in cyberspace (Tadeusz Paleczny). The second part, "Play in Literature and Art", implies a potentially broader context: "As an aesthetic value, play contradicts the existence of the real world or allows beauty to be found in this world" (79), but it becomes obvious that the possibility of this contradiction comprises a certain fragility. In Chapter Five, "The Play Element in Slovak Culture and the Paradigm Shift from the 1960s to the 1990s", Adam Bžoch reflects on the condition of tension between artistic play (playfulness) and the changing social context, listing various crucial examples from literature, theatre and the visual arts.

While the third part of the volume, "Play and Tradition", focuses on the function of ludic forms primarily related to the past, or more accurately, the heritage of miscellaneous (folk)cultural habits (Barbara Klasińska, Michał Grabowski, Anna Boraczyńska), the fourth and fifth parts address issues that have become virulently actual in our present. Both "Play as an Entertainment" and "Play as an

Educational Activity" cover a wide variety of topics (football fans, gambling games, computer games etc.) and it seems that especially the necessity of playing as an important part of a child's development as well as the safety aspects of playing are given emphasis in the chapters collected here (Beata Sufa, Ryszard Błaszkiwicz, Wioleta Adamczyk-Bębas, Sylwester Bębas). Thus, we are reminded of the highly problematic distinction between play and seriousness – and, paradoxically, the more problematic this distinction gets, the more comprehensive an understanding of current, globally spread ludic forms it allows us to achieve.

The theoretical enquiry into play and its function in the postmodern culture presented in this volume has proven that "ludic behaviours infiltrate all forms of reality" (315) in a way that makes the usefulness of scientific reflections on play especially visible when judging our own time. Not every single chapter provides the reader with a genuine aha-experience, but as a whole, it is definitely a solid and valuable contribution to the approached field.

ANNA FOSSE

### **LUCAS MARCO GISI (Hrsg.): Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**

Stuttgart: J. B. Metzler, 2015. 456 S. ISBN 978-3-476-02418-3

---

Die vorliegende Arbeit verdankt sich der Zusammenarbeit vieler ausgewiesener Experten. Das breit angelegte Projekt, das nun in Gestalt eines Handbuchs sein krönendes Ergebnis erfuhr, ist Robert Walser, einer Persönlichkeit der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts gewidmet, mit der das literarische Kommunikationssystem so seine Schwierigkeiten zu haben scheint. Worin diese Schwierigkeiten gründen, ist nicht von vorn herein klar zu entscheiden und es bedarf schon einer ganzen Reihe von präzisen, akribischen und auf Fakten basierenden Untersuchungen, um glaubwürdige

und konsensfähige Aussagen treffen zu können, was den Stellenwert dieses Schweizer Dichters im Kontext der Literaturgeschichte anbelangt.

Das Handbuch trägt die unbestechlich strenge Handschrift eines wohl durchdachten Plans, das von Lucas Marco Gisi, dem Herausgeber und Kopf des Projektes in jeder Hinsicht der Komplexität des Unterfangens konsequent ausgeführt wurde. Trotz der Tatsache, dass das Handbuch ein Gemeinschaftswerk ist, ergibt die Gestaltung der einzelnen Kapitel wie auch die Gesamtstruktur des gesamten Werkes ein erstaunlich

kohärentes Bild. Nicht zu übersehen sind natürlich fachspezifische Eigenheiten bei den jeweiligen Schwerpunkten, die allesamt auf das eigentliche Ziel hinauslaufen, Robert Walser ins rechte Licht zu rücken und ihn nicht weiter nur als eine Art von Geheimtipp zu behandeln, sondern die so oft (auch in diesem Handbuch) zitierte Faszination mit literaturwissenschaftlichen Instrumenten zu begründen.

Ein nicht unwesentlicher Aspekt dieses Unternehmens ist jener der Kanonisierung eines Autors, der auch in dieser Hinsicht ein Grenzgänger war und bis in die Gegenwart hinein blieb. Einer erfolgreichen Kanonisierung förderlich ist immer die womöglich lückenlose Kenntnis der Person und seines Werkes, wie auch der Kontexte, in denen diese produziert und auch kommuniziert wurden. Ein wichtiger Schwerpunkt liegt entsprechend auf der Wirkung des Walserschen Werkes. Der Bogen, der hier gespannt wurde, deckt alle Bereiche der literarischen Kommunikation ab und reicht also von Produktionsvoraussetzungen über die wesentlichen Aspekte seiner Werke bis hin zur Wirkung und zu Perspektiven der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Robert Walser. Der Kurzschluss von „Leben und Werk“ ist also keineswegs zu erwarten, dafür allerdings eine differenzierte, multiperspektivische Herangehensweise, die sowohl einer minutiösen Aufbereitung biographischer Daten, wie auch der Darstellung der facettenreichen Genese von Walsers Werk und dessen übergeordneten Aspekten verpflichtet ist. Die Aufbereitung wirkungsgeschichtlich relevanter Daten stützt sich hauptsächlich auf die materiale Überlieferung (Nachlass, Kritik, Edition) der deutschsprachigen (einschließlich der Schweizer Literatur), wie auch der internationalen Walser-Rezeption, und in den verschiedenen Bereichen der Kunst und in der Wissenschaft. In Bezug auf die Schweizer Literatur hat sich Walser durch seine Urteile positioniert, er war und ist zwar als moderner Autor im Gespräch, wurde in Zusammenhang mit Hugo von Hofmannsthal und Stefan George gebracht, doch

wird im Handbuch auch gerechterweise zu bedenken gegeben, dass „die Erzählweise [...] noch immer stark an jener des 19. Jhs. orientiert ist“ (66). Der Problematik der Walserschen Modernität wird entsprechend viel Augenmerk gewidmet, zumal er in den 1970er Jahren zur Bezugsfigur einer ganzen Generation Schweizer Autoren avanciert war und auch grenzübergreifend eine verstärkte Rezeption in der Neoavantgarde genoss (verwiesen sei hier zumindest auf Elfriede Jelinek). Dies jedoch ändert nichts an der Tatsache, dass er sich kaum mit Döblin oder Kafka vergleichen ließe (68). Über weite Strecken seines literarischen Schaffens ist Walser ausgesprochen unmodern gewesen.

Dieses feinmaschige Netz an Informationen, Befunden und Überlegungen legt sich nun über ein literarisches Phänomen von äußerster Fragilität. Robert Walser war in seiner Präsenz im literarischen Diskurs gleichzeitig auffallend abwesend, was wohl mit der Scheinbarkeit seiner schriftstellerischen Existenz zu tun haben mag.

Die Annäherung an die Person Walser, über dessen Leben vieles unklar oder schlicht nicht bekannt ist, da kaum relevante Zeugnisse zu einem Leben vorhanden sind, muss folglich zwei Aspekte gleichermaßen berücksichtigen, jenen der Autofiktion, der Selbstdarstellung, wie auch den der autobiographischen Rezeption seiner Werke. Das Handbuch verweist hier auf unterschiedlich geartete Lebensläufe hin, die jeweils partiell ausfallen, und behandelt sie kritisch. Gleichzeitig jedoch erinnert es auf die Dürftigkeit der Lebensdokumente, die im Nachlass enthalten sind. Die Ausgangslage wie auch der Forschungsstand insgesamt ergeben sichtlich eine schwierige und unsichere Gemengelage, wo Selbstdarstellungen, wie auch Zeugnisse Dritter zuerst in Einklang gebracht werden müssen. Und gerade diese Dritten scheinen durch die Darstellungen Robert Walsers ihrerseits ein nicht unwesentliches Quäntchen zu dessen Ruhm beigetragen zu haben. Es wird im Handbuch daher gebührend viel Aufmerksamkeit eben diesen „Agenten“ des literarischen Lebens gewidmet,

wie bspw. dem Redakteur der Berner Zeitung Der Bund Josef Viktor Widmann, der mit gutem Recht in der Walser-Forschung als Entdecker Walsers verhandelt wird und der die entscheidende Weichenstellung für seine spätere poetische Entwicklung vorgenommen hatte. Das Handbuch gewährt hier einen wirklich interessanten Einblick in die Beziehung Robert Walser und Josef Viktor Widmann.

Auch die spätere Zeit, vor allem sein Aufenthalt in München und der Kontakt zur Zeitschrift Die Insel scheint für Walser nachhaltig und von größter Wichtigkeit gewesen zu sein, denn diese Zeit war so etwas wie eine Bewährungsprobe, ein Lackmustest mit der Gretchenfrage nach seinem ästhetischen Selbstverständnis. Auch diese Berliner Zeit stand für Walser unter keinem günstigen Stern. In diesem Kontext wird seine Zusammenarbeit mit dem Bruder Karl ins rechte Licht gerückt.

Größere Passagen sind der Bedeutung Carl Seeligs gewidmet, der in seiner Rolle als Herausgeber auch als Retter der Werke Walsers gilt. Als Herausgeber war Seelig natürlich noch zu Lebzeiten Walsers um seine Anwesenheit im literarischen Diskurs bemüht. Er machte seine bereits publizierten Werke für den Markt wieder zugänglich und nahm alle möglichen sich nur irgendwie bietenden Umstände zum Anlass, Walsers Namen in der Öffentlichkeit konstant präsent zu halten. Das Handbuch führt uns durch die entsprechend vielschichtigen Kontexte des Literaturbetriebs, skizziert die Rolle der Verlage und Zeitschriften, in denen Walser publizierte und zeichnet nicht zuletzt ein Bild eines Autors, der sich auch als Feuilletonist behaupten konnte, was in der Walser-Forschung einen ziemlich unterbelichteten Aspekt darstellt.

Ein größerer Teil der vorliegenden Arbeit ist den Lektüren Walsers gewidmet, doch nicht etwa im Sinne einer kausalen Einflussforschung, denn vielmehr im Bemühen um eine redliche „Rekonstruktion der Entwicklungen seines literarisch-historischen Horizonts“ (55).

Im nächsten Abschnitt der Arbeit wird das Walsersche Werk-Multiversum ausgeleuchtet, das noch nicht abgeschlossen zu sein scheint und daher noch in Ausdehnung begriffen ist, wie es gelegentliche Zufallsfunde von unbekanntem Texten in Zeitschriften belegen. Das Handbuch bringt das Wissen um Walsers Schriften auf den neuesten Stand und es werden natürlich nicht nur der Textumfang und die Anzahl der Texte ausgewiesen, es werden Textfassungen vorgestellt und das Werk pragmatisch nach Werkphasen geordnet (eine Vorgehensweise, die in der Walser-Forschung anerkannt ist), sprich nach biographischen Phasen (Aufenthaltsorten des Autors). Nach diesem Ordnungsmuster lassen sich thematische Entwicklungen genauso gut nachverfolgen wie gattungspoetische Positionierungen oder Änderungen der formalen Seite seiner dichterischen Sprache. Kriterien, nach denen Walsers Werk geordnet und dargestellt werden kann, sind also vielschichtig. Die Autorinnen und Autoren dieses Handbuchs haben sich auf keinen faulen Kompromiss eingelassen. Sie berücksichtigen die „komplexe Entstehung und Überlieferung von Walsers Werk“ und im zweiten Schritt wird angestrebt, „verschiedene [...] Kriterien mit- und nebeneinander anzuwenden“ (74). Neben literarischen Werken wird auch Walsers Epistolographie nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet und dargestellt.

Im nachfolgenden Kapitel werden übergeordnete Themen behandelt, die für Walsers Werk bezeichnend sind (Ich, Maske, Autofiktion, Natur, Großstadt, Tiere, Dinge, Büro, Erotik, Masochismus, Kindheit, Wissen und Dummheit, Genie und Wahnsinn, Dichter etc.). Es wird über sein Poetik-Verständnis reflektiert, die narratologischen Aspekte werden unter die Lupe genommen und gattungspoetische Maßstäbe auf seine Werk-Entwicklung angelegt. Unter ganz besonderer Berücksichtigung steht dabei die Sprache von Walser, denn von ihr aus scheint die Faszination auf seine Leser auszugehen. Es ist aber gerade die Eigenheit, wie Walser

tönt, in der Regel unsäglich schwer zu fassen. Die Walser-Forschung hat bisher keine wirklich zufriedenstellenden Antworten auf diese Frage liefern können.

Umso mehr wird das Phänomen der Mikrophotographie zum Thema der Forschung erklärt. Der Forschungsstand dazu mit der entsprechenden Perspektivierung dieses merkwürdigen Phänomens im Kontext der Moderne wird in diesem Handbuch genauso gebührend abgehandelt wie die Intermedialität in seinem Werk, vor allem die Beziehung Bild und Text, aber auch Malerei, Musik, Theater, Tanz, Funk, Fotografie etc. Darüber hinaus wird auf die Problematik der Intertextualität in Walsers Werken genauer eingegangen. Die entsprechenden Transformationen (verschiedene Erscheinungsformen der Intertextualität) werden flächendeckend auf allen Stufen der Werkentwicklung nachgewiesen und das Kapitel mit einem Ausblick für die Walser-Forschung abgerundet.

Das letzte Großkapitel ist der Wirkung Walsers gewidmet. Es enthält Informationen über Nachlass und Editionen, Daten zum Bestand der Photographien von Walser. Das Hauptaugenmerk wird jedoch auf die rezeptionsgeschichtlich relevanten Aspekte gerichtet, und zwar vor allem im Kontext der deutschsprachigen Literatur. Der internationalen Rezeption in Übersetzungen wird je ein eigenes Kapitel gewidmet (USA, England, Frankreich, Italien, Spanien und Lateinamerika, Japan). Es werden darüber hinaus Adaptionen seiner Werke näher unter die Lupe genommen – Theateraufführungen, Verfilmungen, Vertonungen, Darstellungen in bildender Kunst.

Die letzten zwei Kapitel beleuchten einerseits Walsers Werk im Kontext der literaturgeschichtlichen Fragestellungen, wobei den entsprechenden Schwerpunktverlagerungen innerhalb der literaturgeschichtlichen Bewertung Walsers nachgegangen wird. Daran schließen wertvolle Betrachtungen zum aktuellen Stand und zur Geschichte der Walser-Forschung an. Wertvoll sind diese Beobachtungen m. E. vor allem deshalb, da sie zur Selbstreflexion des Faches beitragen,

also auch wissenschaftshistorisch einiges hergeben.

Das Robert-Walser-Handbuch kann sich in der Reihe der Metzler-Handbücher zu Leben, Werk und Wirkung namhafter Autorinnen und Autoren sehen lassen. Zugleich ist dies ein Schritt zur Kanonisierung Robert Walsers, der hiermit in eine Reihe gestellt wird mit Rilke, Hölderlin, Schnitzler, Bachmann und vielen anderen. Aber vielleicht wird anders herum ein Schuh daraus: Der Weg zur Kanonisierung war bereits lange vorher angelegt und diese Entwicklung wird mit dem Handbuch nur noch explizit bestätigt und die vollzogene Kanonisierung besiegelt.

Am Schluss muss mit Anerkennung und in voller Deutlichkeit gesagt werden, dass der Herausgeber Lucas Marco Gisi mit seinen Teamkolleginnen und -Kollegen nicht nur planerisch und organisatorisch Großes geleistet haben, sondern dass vor allem die ernsthafte und rigorose Umsetzung eines dermaßen breit angelegten Vorhabens es war, die zu diesem beispiellos brillanten Ergebnis geführt hat.

ROMAN MIKULÁŠ

Der *cultural turn* in der Sprach- und Literaturwissenschaft hat seit geraumer Zeit auch die Slavistik erfasst und zu qualifizierten Resultaten geführt. So wurden von Slavistinnen und Slavisten etwa innerliterarische semantische Subsysteme als Untersuchungsgegenstände gewählt, die den affektiven, den gastronomischen, den spatialen sowie den dermalen und vestimentären Code in den jeweiligen historischen Bedeutungsvoraussetzungen analysierten.

Julia Hargaßners nun in Buchform erschienene Dissertation (Universität Salzburg) reiht sich hier ein und untersucht den Stellenwert und die Funktionsweisen der vestimentären Kommunikation in ausgewählten russischen Literaturtexten und Filmen des Zeitraums zwischen 1954 und 1985. Ihre Thesen lauten: Wie jede Art der zeichenhaften Kommunikation enthält Kleidung Botschaften, die zur Dekodierung und Wertung auffordern. Darüber hinaus lassen sich über Kleidung als Teilbestand der materiellen Kultur auch Aussagen über die Alltags- und Gesellschaftsgeschichte sowie die Geschlechterkonstruktion treffen.

Ein solcher Ansatz ist überzeugend. Wer sich der Kulturgeschichte zuwendet, lenkt die Aufmerksamkeit auf Details in den Lebenswelten und Milieus von Individuen oder sozialen Gruppen. Waren es noch vor wenigen Jahren hauptsächlich Quantitäten als Indikatoren sozialer Dynamik, die das Forschungsinteresse auf sich zogen, kommt unterdessen der Welt der Zeichen und Symbole die gebührende Bedeutung zu. Kultur, als die Gesamtheit menschlicher Motivationen und Handlungen verstanden, tritt den Rezipienten in Zeichen und Symbolen entgegen, die als Stellvertreter von Sinn eine kommunikative Funktionalität und Komplexität besitzen.

Hier knüpft die Dissertation von Julia Hargaßner an, denn ihre kultursoziologisch

argumentierende literaturwissenschaftliche Arbeit deutet das Detail in seinen Beziehungen zu den sozialen und politischen Umständen, ohne den Bezug zu größeren Bedeutungskontexten, übergreifenden Strukturen und Prozessen zu vernachlässigen. Ihre Untersuchung schließt überdies eine Forschungslücke, insofern die wesensverwandte Arbeit von Elena Huber *Mode in der Sowjetunion* (Wien 2011) den vorgängigen Zeitraum von 1917 bis 1953 umfasst.

Nachdem Julia Hargaßner im ersten Teil ihrer Untersuchung eine Einführung in semiotische Theorien (de Saussure, Lotman, Eco) und Analysemodelle (Barthes, Giannone, Hoffmann, Zacharova) gegeben hat, situiert sie im Folgenden ihre Arbeit an der Kreuzung von New Historicism (Greenblatt, Montrose) und Visual Culture Studies. Ausgangspunkt ist dabei die Frage nach einer „Sprache der Mode“. Hargaßner zitiert hier Honoré de Balzac, der bereits 1838 in seiner Erzählung *Une fille d'Ève* die weibliche Kleidung als „eine Sprache, ein Symbol“ bezeichnete, während Friedrich Theodor Vischer (der hier nicht genannt wird) in „Mode und Zynismus“ (1878) von „Gewandungsrhetorik“ gesprochen hat. Der metaphorisch gebrauchte Begriff ‘Kleidersprache’ ist mehrfach problematisiert worden, u. a. von Rolf Klein (der hier in der Literaturliste fehlt). Unter Bezugnahme auf den Semiotiker Werner Enninger fragt er zu Recht: „Kann man mit Kleidung sprechen?“ (1990, 20) und kommt zu dem Schluss: „Kleidung ähnelt der verbalen Sprache insofern, als sie dem Betrachter bzw. Empfänger eine Botschaft übermittelt.“ Aber Kleidung „unterscheidet sich von der verbalen Sprache dadurch, dass sie permanent zur Schau gestellt wird“, also eine entweder passive, unbewusste, oder eine bewusste, inszenierte „Signifikation“ (29f.) vollzieht. Denn seit Paul Watzlawick ist klar: Man kann nicht „nicht kommunizieren“.



„Kleidersprache“, das stellt Hargaßner heraus, gehört zum Bereich der Körpersprache bzw. nonverbalen Kommunikation, d. h. zu dem Teil der menschlichen Kommunikation, die nicht-lingual-sprechend erfolgt. Träger bzw. Medien von Botschaften dieser Art sind Mimik, Gebärden, Tanz, Lachen, Erröten/Erbleichen etc. sowie ein durch Kleidung, Accessoires, Frisur und Makeup gestaltetes äußeres Erscheinungsbild. Von diesen Möglichkeiten der Verständigung zwischen Sender- und Empfängerinstanz beabsichtigt Hargaßner, die in sowjetischen Erzähltexten und Filmen beschriebene bzw. dargestellte Kleidung im Sinne einer vestimentären Kommunikation zu untersuchen. Dass sie dabei eine moderne Semiotik mit einem hermeneutisch-verstehenden Ansatz, also die beiden komplementären Grundlagendisziplinen, zu verbinden verspricht, macht auf eine Lektüre der vorgelegten Arbeit besonders neugierig. Ihre Hauptfragen dabei sind folgende:

- Welche Rolle/Funktionen hat Kleidung im literarischen Text und Film?
- Wie reflektiert Kleidung in literarischen Texten und Filmen Alltags- und Gesellschaftsgeschichte der Sowjetunion?
- Welche Zusammenhänge zwischen Kleidung in Texten/Filmen und Geschlechterkonstruktionen sind erkennbar?

Positiv hervorzuheben ist in erster Linie die beeindruckende Fülle an literarischen Texten, nämlich 28, und Filmen, insgesamt 16, die einer Analyse unterzogen werden. Allein quantitativ ergibt sich dadurch schon ein relevantes Bild der Quellenlage. Doch auch qualitativ besticht die Untersuchung durch sensible Interpretation der aus drei Dekaden der Post-Stalinzeit stammenden Erzähltexte und Filme. Dass es ihr dabei nicht immer gelingt, die im ersten Teil der Arbeit ausgebreitete Modetheorie im Analyseteil interpretativ umzusetzen, ist verzeihlich, denn daran kranken wegen der komplexen und uneindeutigen vestimentären Kommunikationsbotschaft auch viele andere Mode-Untersuchungen. Abgesehen von störenden Wiederholungen und Redundanzen

ist es der Verfasserin gelungen, die durch den vestimentären Code generierte Figurencharakterisierung, Motivik und Sujetbildung sowie die Wechselwirkung zwischen Kleidung, Geschlecht und Identität der Trägerinnen und Träger plausibel zu gestalten. Dass sie dabei eine emanzipatorische Entwicklung beider Geschlechter nachzeichnen kann, vermittelt eine besonders nachdrückliche Erkenntnis. Diese wird noch vertieft durch die Einbettung der Untersuchung in (a) gesamtgesellschaftliche Verhältnisse: Mangelwirtschaft, Privilegierung der parteinahen Elite, Schwarzmarkt, Einflüsse des kapitalistischen Westens, Distinktion durch modische Kleidung etc., sowie (b) Situierung in unterschiedlichen Ideologiestadien: von der postrevolutionären Propagierung einer *razveščestvlenie* („Entdinglichung“) sowjetischer Kleidung, die einfach, bescheiden und funktional sein sollte, bis hin zur z. T. vorge-täuschten Demokratisierung von Luxusartikeln (Pelzmänteln u. ä.) als Ausdruck eines überlegenen sozialistischen Lebensstandards.

Insgesamt hätte die vorgelegte Arbeit durch ein sorgfältigeres Lektorat noch gewonnen, denn dann wäre die Verfasserin etwa im Falle von Elena Čizovas Text *Vremja ženščin* (2011) auf die den Lebensfaden spinnenden, bemessenden und abschneidenden drei Schicksalsfrauen (griech. Moiren, röm. Parzen) bzw. den Ariadne-Mythos aufmerksam gemacht worden. Oder Fehler wie die dreimalige falsche Schreibweise von „Moskva“ in der Analyse des Films *Moskva slezam ne verit* (267, 270, 271) bzw. (unfreiwillig komische) Sinnentstellungen wie „fehlender Gang“ statt „federnder Gang“ (135), „sehen“ statt „säen“ (139), „Pfanne“ statt „Fahne“ (186) u. a. m. wären beseitigt worden.

Doch diese Einwände wiegen leicht gegenüber der in der Tat eindrucksvollen Leistung, die Julia Hargaßner mit ihrer grundlegenden Untersuchung der vestimentären Sprache von der Nach-Stalin-Zeit bis zum Vorabend der Perestrojka vollbracht hat.

DAGMAR BURKHART

**BALÁZS DÉRI – PÁL KELEMEN – JÓZSEF KRUPP – ÁBEL TAMÁS (eds.):**

**Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár**

Budapest: Ráció, 2011. 600 p. ISBN 978-615-5047-23-7

**PÁL KELEMEN – ERNŐ KULCSÁR SZABÓ – ÁBEL TAMÁS – GÁBOR VADERNA**

**(eds.): Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek**

Budapest: Ráció, 2014. 856 pp. ISBN 978-615-5047-76-3

---

At Eötvös Loránd University, the Association for General Studies of Literature Research Group under the direction of Professor Dr. Ernő Kulcsár Szabó does indispensable work in mediating international processes in the study of literature and disseminating the new discoveries of international research. The most important of their large-scale projects is a book series entitled *Filológia* (Philology) that deals with the phenomenon of the remedialization of literature studies in multi-authorship thematic volumes. The study volumes entitled *Metafilológia 1.* and *Metafilológia 2.* (Metaphilology 1. and 2.) published in this series will henceforth be discussed.

The essays in *Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár* (Metaphilology 1. Text – variant – commentary) report on the change in horizon that started with the “New Philology” issue of the journal *Speculum* in 1990 and of which Bernard Cerquiglini’s “In Praise of the Variant” (1989) is the founding text (or crown witness). This new philology is called material philology (by Clifford Geertz), but it essentially reflects upon the possibilities of philological activity in the modified (post-80s/90s) techno-media environment. Since then, electronic data processing and hyper-communication have altered the field of philology that may now be defined as social textual criticism (according to studies by Jerome J. McGann) rather than basic text editing practice. At the same time, metaphilology points out that manuscripts are not of a monomedia character but may be interpreted as a system of interconnections between the material factors of cultural production and language.

The study volume, consisting of 21 essays (and an excellent foreword), engages in three key notions also specified in the subhead,

which are text, variant and commentary. The first block starts with McGann’s study presenting metaphilology’s extended idea of text according to which the essential element of a text is its material mediatedness. The second block begins with Cerquiglini’s above-mentioned fundamental work, and opening with textual editing techniques, it introduces philology as a set of activities carried out in an institutional and technological environment (in this block, Harvard professor Gregory Nagy’s outstanding Homer paper on the problem of polymorphism can be read). The third block deals with a re-understanding of the genre of commentary in which the cancellation of the difference between text and margin plays an important role. Now, philological commentary offers intertexts instead of meanings.

As a tie up, it is worth mentioning that according to metaphilology, literature is not a mere text but a system of continually transpositioning mediatory environments varying with the challenges coming from a given techno-media environment. From this point of view, a text edition demonstrating *all* the acts of text production seems an illusory enterprise. Therefore, metaphilology is “the philology of philology” also in the meaning that it focuses on those framework conditions that control the conditions of text production in the form of discursive codes and media-technical possibilities. Naturally, all of these affect the repositioning of the traditional notions of literature studies, therefore it is appropriate that following the first volume’s approach, *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek* (Metaphilology 2. Author – book – scenes) is organized around the following notions: author, book, scenes.

The first block of the book, consisting of 33 studies (and a summarizing foreword),

touches upon the question of authorship and the author function from the viewpoint of intellectual history, media history and social history. This may unequivocally be considered an enterprise that has evolved greatly due to the concept of Michel Foucault's significant lecture ("What is an Author?") and understands the attention drawn to authorship as a variant of metaphilological questioning. The analysis of the interconnection between text grouping, archiving and authorship may also shed light on why an order of operations and practices that considers important whom the tradition ascribes a thought or a text to could have developed at all. The block also gives space to parts from Luciano Canfora's book entitled *The Copyist as Author*, which in itself signals that the volume also pays attention to – besides modernity – the textual culture of antiquity, the Middle Ages and early modern period of history.

The second block continues in this conclusive introductory mode since it deals with the issue of books in the context of the history of books. At the same time, the studies in the block direct attention towards all that can be *done* with a book besides reading it (selling-buying, collecting, exhibiting, incinerating, recycling, printing etc.). There is the famous case of Friedrich Kittler, who analysed a book during a university seminar and – showing the materiality of the medium – tore it into pieces, signalling that he wished to get rid of a form of interpretation practice related to books firmly rooted in literature studies. The block features the renowned media scientist's work entitled *Movable Letters*, which deals with books' media-technological characteristics that led to the human-computer-interface.

The third block in *Metafilológia 2.* discusses probably the most complex part of the whole enterprise (however, this block contains the highest number of names those interested in literature studies would have come across somewhere else, for example Barbara Johnson, Jonathan Culler, Edward W. Said, Hans Ulrich Gumbrecht). The word

scenes implies that all of those who are occupied with documents carry out various operations – that is to say they actually do/make something – which are demonstration, production, performance, exhibition or activities similar to these. However, the studies in the block are contemporary reflections focused on philology that are at the same time the fundamental documents of the 1990s turn in philology. Besides this, the block deploys a host of approaching modes from postcolonial theory through media history to praxeology, from this point of view revealing the wide spectrum of cultural studies. Rüdiger Campe's essay *Die Schreibszene* has rightly been selected among them, serving as a base for an entire research orientation, signalling the key importance of the theme.

With regards the volume under discussion, it is worth mentioning something in lieu of a conclusion. It may not be a coincidence that the preface of *Metafilológia 2.* mentions praxeology as the most promising approach of all from the third block. This viewpoint, worth considering, fits into a wider context if we take into account the fact that investigating culture does not happen in the form of comprehensive theories, but rather on the basis of case studies that instead of differentiating theory and practice focus on the scientific or non-scientific creation of techniques and practices – simultaneously. From this perspective, literature studies after the 20th century media theories, metaphilology produces and analyses those scenes that define the *everydays* of philology. The professional study volumes *Metafilológia 1.* and *Metafilológia 2.* are able to superbly mediate these inevitable research-methodological developments.

PÉTER H. NAGY

One of the major challenges for researchers willing to study Dmitrii Prigov is the problem of quantity. The well-known Moscow conceptualist has created thousands of texts (different sources cite numbers that vary from 24 to 40,000 units) and thousands of other works by means of different media. This problem is organically related not only to the problem of intermediality but also to the problem of heterogeneity. Prigov's literary output is in itself heterogeneous, consisting of poems, visual poems, novels and dramas. Bearing this in mind, the question of a description of Prigov's work as a whole seems to be even more desperate. Apparently, this may be one of the reasons why there are mostly collective books analysing separate aspects of Prigov published. Within this context, I would primarily like to mention two that were published in Moscow in 2010 and 2014 – *Nekanonicheskii klassik: Dmitrii Alexandrovich Prigov* (A Non-Canonical Classic: Dmitrii Alexandrovich Prigov) and *Prigov i konceptualizm* (Prigov and Conceptualism). However, the current state of affairs also naturally emerges from the fact that the research in this field started only in the early 1990s.

Mikhail Iampolskii's most recent monograph *Prigov: Ocherki khudozhestvennogo nominalizma* (Prigov: The Sketches of Artistic Nominalism) is in a certain way like those collective volumes, choosing nominalism as a key perspective for his analysis. Even though nominalism is a category that is immediately associated with medieval philosophy, it enables the author to operate within a wide range of issues. Nominalism therefore becomes an operational category (consistent and wide enough) that allows Iampolskii to avoid an exaggerated effort to describe Prigov in total and definite terms, whilst simultaneously allowing the author to avoid generality.

This approach determines the whole

structure of the book. It consists of seven chapters, which can be interpreted as individual essays, as the name of the book proclaims, each of them analysing different aspect of Prigov's nominalism. Apropos, some of the chapters were published before as individual papers, and even as parts of the afore-mentioned collective books. Apparently, the chapters had been reworked despite having, basically, the same names. Looking at the structure, the book may initially lack some of the characteristic features of an academic text. There is no theoretical or methodological introduction in the book (nor is there a separate conclusion). However, Iampolskii incorporates methodological and theoretical thinking into the body of each chapter. That is the reason why each chapter can also be read as an individual paper.

The first chapter *Napravlenie i pokolenie* (The Movement and the Generation) establishes why Iampolskii uses the term nominalism. This chapter approaches the issue of thinking of conceptualism as a movement and conceptualism as a frequently used term in contemporary art. Iampolskii highlights the difference between Western and Russian conceptualism in the object of reference. He proposes that there are no material objects behind names in Russian culture, whereby according to him, the whole of Russian culture is based on the practice of nomination. Generally, its main field of reference is literature. Iampolskii's argument is based on a wide range of sources. He links the theoretical thinking of Boris Groys and Dmitrii Prigov and William Ockham's philosophy together with the sociological and historical artistic interpretations of generations. This is not the only case where Iampolskii successfully reveals surprising relationships between issues from different fields. We can find such an interdisciplinary approach throughout the whole book.

One of the key terms used by Iampolskii is *entelechia*, which he notes as being in the anti-Semitic German art historian Wilhelm Pinder's work *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas* (1926). The originally Aristotelian term assists Iampolskii in dealing not only with the problem of a generation but also with the crucial aspects of Prigov from the perspective of nominalism that are further discussed throughout the succeeding chapters.

Iampolskii's interdisciplinary approach can also be perceived as being suitable for the analysis of Prigov's work from an intermedial perspective. Iampolskii interprets theoretical, textual and visual works as a part of a whole and integral Prigovian project called *Dmitrii Alexandrovich Prigov*. Prigov constantly crossed the borders set between different media. Iampolskii does the same in his analyses of Prigov. It is characteristic of his method of searching for the links between Prigov's theoretical thinking and his poetic and artistic strategies.

Along this line an interesting analysis is conducted by Iampolskii in the last chapter, *Vysokii paradizm i teoria vseobshego skhodstva (o romane Zhivithe v Moskve)* (The High Parodism and The Theory of General Equiv-

alence /about the novel *Zhivite v Moskve*/). Here, Iampolskii, thinking of connections between Prigov's empiric experience with sculpture and writing, and the manners and styles of the two, makes more visible some of the features of Prigov's novel. The parallel between the sculptor's and writer's materials – clay and language – leads to thoughts about style appropriation, memory and seriality as well as to a detailed analysis of the images of the catastrophes and the mass-metamorphoses described in the novel.

Besides the book's positive features, there is a noticeable absence of references to contemporary research dedicated to Prigov. Of course, it may be perceived as evidence of Iampolskii's independence. Nevertheless, relating his ideas to the broader context of today's research could enrich Iampolskii's thinking.

To sum up, Iampolskii's monograph contributes to the debate about the most suitable methods of analysing Prigov's work. Besides the inspiring interpretation of Prigov from the perspective of the nominalism that is of value to researchers interested in Prigov, it also helps to reveal the hidden potential of literary theory.

JAKUB KAPÍČIAK

Leiden University is preparing an international website to present the life and work of one of its greatest scholars: Johan Huizinga (1872–1945). As a cultural historian, critic of his own time and philosopher of culture he has an outstanding reputation all over the world. His major books, *The Waning of the Middle Ages* (1919) and *Homo Ludens* (1938) have been translated into over 25 languages. These and other books have been reprinted time and again. Scholars consult the Huizinga Archives in Leiden University Library to study his lectures and the many notes he wrote in preparing his published and unpublished works. Experts are fascinated by the content and form of the numerous texts in his archives and are willing to share them with the greater public.

On 1 January 2016, the publishing rights of Huizinga's printed works expired – his works can be published without charge. At the same time Leiden University Library is digitizing the Huizinga Archives. First to preserve his papers, but second to make them known to the world. These two incentives led to the initiative of preparing a free-access website, both in Dutch and in English. The site will be realized by the Centre for Digital Humanities of Leiden University Libraries. Dutch Huizinga experts have taken responsibility for the content of the site, supported by an international board of scholars.

The opening page will mention the names of those responsible and details regarding the Huizinga studies (publications, workshops, quotes, exhibitions). The site will offer texts and images divided over six “windows”:

**A. Life:**

- Biographical introduction
- Huizinga year by year
- Huizinga day by day
- Portraits – painted and drawings
- Photographs
- Drawings made by Huizinga himself

**B. Works:**

- *Verzamelde werken* (= Collected works), searchable in the DBNL (Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren)
- Separate works
- Translations

**C. Archives:**

- Huizinga-Archives in Leiden University Library
- Manuscripts and documents in other archives and libraries

**D. Library:**

- Books that once belonged to Huizinga and have since been acquired by Leiden University Library (shelf numbers HUIZIN 2001 ff.)
- List of the books he has owned.

**E. Letters:**

- List of all the letters
- Published letters (as in: *Briefwisseling*)
- Images of the letters in manuscript

**F. Literature:**

- In chronological order – most recent publications listed first
- Alphabetically by author

Many texts have been prepared already. The University Library is now looking for financial support to realize this ambitious project. Dr Anton van der Lem, one of the Dutch Huizinga experts and curator at Leiden University Library, will coordinate initiatives and plans. For further information, suggestions etc., you are kindly invited to contact him: [g.a.c.van.der.lem@library.leidenuniv.nl](mailto:g.a.c.van.der.lem@library.leidenuniv.nl), or: Leiden University Library, P. B. 9501, 2300 RA, Leiden, Netherlands.

ANTON VAN DER LEM