

Ruimdenkendheid vormt de mens

Een onderzoek naar identiteitsvorming in twee vroegmoderne grand tour dagboeken



Giovanni Paolo Pannini, *Galleria di quadri con viste dell'antica Roma* (1737)

Naam: Marleen A. van de Pol
Studentennummer: 3113876
Begeleidster: prof. dr. E. Stronks
Tweede lezer: prof. dr. P.W.M. Wackers
Studie: Masterscriptie Nederlandse vroegmoderne literatuur
RMA Nederlandse taal en literatuur
Universiteit Utrecht
Datum: 15 augustus 2011

Inhoudsopgave

Samenvatting	3
Voorwoord	5
Inleiding	7
Hoofdstuk 1 Methodologie	28
1.1 Plaats versus ruimte	28
1.2 Het lezen van ruimte	32
1.3 Analyseschema voor ruimte in grand tour verslagen	36
Hoofdstuk 2 Arnout Hellemans Hooft	43
2.1 De reis naar en de aankomst in Rome	45
2.2 Verblijf in Rome (I): algemene impressies	52
2.3 Verblijf in Rome (II): kennis door middel van woord of beeld?	59
2.4 Verblijf in Rome (III): omgaan met religie en erotiek	70
Hoofdstuk 3 Jacob en Pieter van der Dussen	79
3.1 De heenreis: verhalen als factor in het construeren van ruimte	81
3.2 Verblijf in Rome (I): tijd als factor in het construeren van ruimte	89
3.3 Verblijf in Rome (II): kennisruimtes en eigen mening	93
3.4 Terugweg: samenvatting indrukken van Rome	104
Conclusie	111
Bijlage - Voetnoten in dagboek van gebroeders Van der Dussen	120
Bibliografie	121

Samenvatting

In deze scriptie staan de grand tour en identiteitsvorming centraal. De grand tour, een educatiereis door Europa, werd in de zeventiende eeuw gezien als afsluiting van de opleiding en ontwikkeling van Nederlandse jongemannen afkomstig uit de elite. De route van de grand tour stond niet vast, maar meestal was Rome, culturele hoofdstad van renaissancistisch Europa met zijn vele overblijfselen uit de oudheid, de eindbestemming.

De onderzoeksvraag van deze scriptie is: hebben ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers? Om deze onderzoeksvraag te beantwoorden zijn twee deelvragen geformuleerd, namelijk: is via ruimtebelevingen van Rome in zeventiende-eeuwse grand tour dagboeken te analyseren op welke manier de reizigers "al ziende" kennis opdoen? En: hebben ruimtebelevingen van Rome een religieus identiteitsvormende werking op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers? De hypothese is dat wanneer reizigers in aanraking komen met voor hen onbekende plaatsen en culturen zij een persoonlijke ruimtebeleving ervaren die mogelijk een identiteitsvormende werking op de reiziger heeft.

De onderzoeksvragen worden bestudeerd aan de hand van twee casussen: de dagboeken van Arnout Hellemans Hooft en van Jacob en Pieter van der Dussen. De bronnen zullen geanalyseerd worden door gebruik te maken van het concept 'ruimte'. 'Identiteitsvorming' wordt gedefinieerd als een emotie gebaseerde zoektocht naar identificatie met of afzetting tegen 'de Ander', met als uitkomst de ontdekking of realisering van 'het Eigen'. De casussen zijn onderzocht op emotieve woorden die een zeer sterke mate van gevoel weergeven.

Uit de analyses blijkt dat Arnout zijn kennis wat betreft ruimtebeleving voornamelijk opdoet via zintuiglijke waarnemingen terwijl Jacob en Pieter hiervoor vooral externe bronnen

gebruiken. Arnout laat geen religieuze identiteitsvorming zien in zijn dagboek, waar Jacob en Pieter dit wel laten zien. Geconcludeerd kan worden dat er aan de hand van deze definitie via ruimtebeschrijvingen geen proces van identiteitsvorming te analyseren is in de onderzochte dagboeken. Dit kan meerdere verklaringen hebben: ruimtebeschrijvingen van grand tour reizigers zijn mogelijk niet gelijk aan hun ruimtebelevingen en de gekozen casussen zijn mogelijk niet representatief voor alle zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers.

De toegevoegde waarde van deze scriptie voor het onderzoeksveld is dat dit onderzoek poogt bij te dragen aan een werkbare definitie van identiteitsvorming en ruimtebelevingen koppelt aan identiteitsvorming. Echter, verder onderzoek is nodig naar de definiëring van identiteitsvorming en naar manieren hoe ruimtebelevingen precies leiden tot identiteitsvorming.

Voorwoord

Met het schrijven van deze masterscriptie onderging ik mijn eigen grand tour. Ik leerde niet “al ziende”, maar al “doende”. Deze reis is het sluitstuk van mijn vijfjarige academische opleiding. Ik heb in de afgelopen jaren veel geleerd: niet alleen als wetenschapper, maar ook als mens. Hoewel ik een punt achter deze scriptie heb gezet, beseft ik dat een onderzoek nooit voltooid kan zijn. Het kan altijd beter. Ik zie deze scriptie dan ook niet als einde, maar als begin.

Hoewel een wetenschapper soms de neiging heeft zichzelf op te sluiten, zal hij of zij nooit tot vernieuwende ideeën komen zonder met anderen te spreken. Discussies en overleg zijn nodig om het beste bij jezelf naar boven te halen. Zonder mijn reisgenoten was ik dan ook nooit ver gekomen met mijn grand tour. Zoals ik tijdens mijn introductieweek aan de Universiteit Utrecht al kreeg te horen: “Nederlands studeer je niet in je eendje”.¹ Ik wil daarom alle docenten en alle studenten hartelijk bedanken die mij hebben begeleid op mijn reis. Daarnaast dank ik mijn familie en mijn vriend, die vanaf de zijlijn altijd een luisterend oor hebben geboden en mij hebben gestimuleerd. In het bijzonder dank ik Paul Wackers, die mij aan het begin van mijn carrière erop wees dat het schrijven binnen een wetenschappelijke wereld begint met het overmeesteren van de “d’tjes” en de “t’tjes”; en Els Stronks, die vanaf het begin tot het einde, bij nacht en ontij, paraat stond om mij te begeleiden. Ik ben blij dat zij mij de kans heeft gegeven mijn eigen pad te kiezen, waarbij zij mij bovenal leerde kritisch te zijn. Ik ben trots op wat ik samen met jullie heb bereikt. Veel dank daarvoor.

Marleen van de Pol

Zwolle, augustus 2011

¹ Deze leus was het motto van het introductiekamp, georganiseerd door studievereniging Awater, in 2006. Na het uitvoeren van allerlei opdrachten kon de winnaar zijn prijs in ontvangst nemen: een badeend.

“[...] Nu seg ik noch verder, dat de lucht ende het leven van *Romen* ons daer mede niet weynig toe aen en porren, als UEd: seer wel bekend is: ende dat men in het vervolg van mijne openhertige Verskens wel sal sien wat my meest bewogen, ja genoegsaem gedwongen heeft (wilde ik daer eenigen ruymen tijd blijven, en niet alleen na schoone gebouwen, beytel-en pinzeelkunst sien, maer leeren wat *Italien* ende d'*Italianen*, &c. zijn) den ongebonden legerhandel aen te veerden.”

Matthijs van der Merwede, *Uyt-heemsen oorlog ofte Roomse min-triomfen*. (Den Haag: Isaac Burghoorn, 1651), ix.

Inleiding

Binnen de neerlandistiek is er veel onderzoek gedaan naar reizen die Nederlanders uit zakelijke, wetenschappelijke of religieuze overwegingen maakten gedurende de zeventiende en achttiende eeuw,² maar er is nauwelijks aandacht besteed aan educatieve reizen in het kader van de grand tour.³ Anna Frank-van Westrienen deed een eerste cultuurhistorische verkenning van de grand tour in haar proefschrift in 1983.⁴ Op dit proefschrift is geen vervolgonderzoek gekomen, behalve dat er in 1991 een editie is verschenen van P.C. Hooft's *Reis-heuchenis*,⁵ een editie in 2001 van het dagboek van P.C. Hooft's zoon, Arnout Hellemans Hooft,⁶ een essay-bundel in 2002 over de achttiende-eeuwse grand tour reizen van

² In de meest recente literatuurgeschiedenis *Een nieuw vaderland voor de muzen* van Porteman en Smits-Veldt (2008: 926) wordt een goed (beknopt) overzicht gegeven van studies naar vroegmoderne Nederlandse reisteksten: voor een inleiding tot het fenomeen van Nederlandse reisjournalen en reisbeschrijvingen, verwijzen zij naar Barend-van Haften (1990). Een goed overzicht is te vinden in Nieuwenhuys (1972), Barend-van Haften (1992) en Roepers en Wildeman (1996). Er is ook gepubliceerd over Saeghman als uitgever van reisjournalen door Verhoeven (1992). Daarnaast zijn er verschillende edities verschenen van de journalen van Bontekoe, Stokram en de *Javaense reyse* door Van Goens (1995) in de serie van uitgeverij Stichting Terra Incognita. Er is ook belangstelling geweest voor reizen naar China door Idema (1999). Daarnaast heeft Bert Paasman over vroegmoderne reisteksten gepubliceerd (2002, 2004). Graag zou ik aan dit overzicht van studies, zoals beschreven door Porteman en Smits-Veldt, een pas verschenen boek willen toevoegen van Roelfzema (2010).

³ Dit in groot contrast met het uiteenlopende, uitvoerige en veelal recente onderzoek dat verricht is naar onder andere de Engelse, Franse en Duitse grand tour. Zie voor de Engelse grand tour bijvoorbeeld Redford (1996), Wilton en Bignamini (1996), Chaney (1998), Chard (1999), Hornsby (2000), Black (1992 en 2003), Brennan (2004), en de online database Matthew (2010). Zie voor Franse studies onder meer MacPhail (1990), en Martinet (1996). Zie voor de Duitse grand tour Grosser (1989), Stannek (2001), en Leibetseder (2004 en 2010). Een goed overzicht van de grand tour als Europees fenomeen geeft Mączak (2001). Deze studies bieden interessante onderzoeksbenaderingen en resultaten die mogelijk ook nieuwe methodes en inzichten bieden voor het onderzoek naar de Nederlandse grand tour. Aangezien de grand tour een Europees fenomeen was, kunnen deze studies onproblematisch toegepast worden op de Nederlandse grand tour, aldus Frank-van Westrienen (1983: 10). Vandaar dat ik in het formuleren van mijn onderzoeksvraag en hypothese onder andere gebruik maak van Chard (1999) en Leibetseder (2010).

⁴ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour. Tekening van de Educatiereis der Nederlanders in de Zeventiende Eeuw*. (Amsterdam: Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij, 1983).

⁵ Pieter Corneliszoon Hooft, *P.C. Hooft's Reis-Heuchenis*. J. de Lange (ed.). (Amsterdam: Atlanta, 1991).

⁶ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon: het dagboek van een 'grand tour' (1649-1651)*. E.M. Grabowsky en P.J. Verkruijssse (ed.). (Hilversum: Verloren, 2001).

Gerard en Johan Meerman,⁷ en twee studies over vroegmoderne reiservaringen door Gerrit Verhoeven in 2009 en 2010.⁸ Ook in de meest recente geschiedenis van de Nederlandse literatuur, *Een nieuw vaderland voor de muzen*, worden deze educatiereizen vrijwel niet behandeld en slechts zeer sporadisch vermeld.⁹ De weinige momenten dat er binnen het hedendaags onderzoeksdebat toch aandacht wordt besteed aan grand tour verslagen, ligt de nadruk of op het verslag als historische bron¹⁰ – zoals in de genoemde edities en in het proefschrift van Frank-van Westrienen het geval is – of op de persoonlijke aspecten van de verslagen: het verslag als egodocument. Het meest recente werk over de Nederlandse grand tour, het proefschrift *Anders Reizen?* door de historicus Gerrit Verhoeven, biedt een nieuwe aanpak voor het benaderen van dit type bron.¹¹ Verhoeven past namelijk kwantitatief onderzoek toe om evoluties in de reiscultuur te analyseren. Hij probeert in zijn proefschrift aan te tonen dat “de vroegmoderne reiservaringen van Hollandse en Brabantse elites veel gevarieerder waren en veel sneller evolueerden dan tot nu toe werd aangenomen”.¹² Als vervolgonderzoek op zijn proefschrift heeft Verhoeven in 2010 het artikel “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters: Religious Identity and Sacred Space on the Dutch Grand

⁷ Museum Meermanno-Westreenianum. *De Grand-Tour: de reizen van Gerard en Johan Meerman in de achttiende eeuw*. Amsterdam: APA-Holland University Press, 2002.

⁸ Gerrit Verhoeven, *Anders reizen?: evoluties in vroegmoderne reiservaringen van Hollandse en Brabantse elites (1600-1750)*. (Hilversum: Verloren, 2009).

Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters: Religious Identity and Sacred Space on the Dutch Grand Tour (1598-1685)”. *Journal of Social History* 43.3 (2010): 615-634.

⁹ Karel Porteman en Mieke B. Smits-Veldt, *Een nieuw vaderland voor de muzen:*

Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1560-1700. (Amsterdam: Bert Bakker, 2008), 218, 459.

¹⁰ Hiermee bedoel ik dat er geschiedkundige vragen gesteld worden zoals ‘wie ondernamen deze reizen?’; ‘wat kostten dergelijke reizen?’; ‘welke steden en plaatsen werden bezocht?’; ‘welke ontmoetingen vonden plaats?’; et cetera.

¹¹ Gerrit Verhoeven, *Anders reizen?*.

¹² Gerrit Verhoeven, *Anders reizen?*, 21.

Verhoeven probeert met deze stelling eerdere studies van Frank-van Westrienen (1983: 4); Leeuw (1984: 11); en Brillli (1990: 234) – waarin evoluties en dynamiek binnen de grand tour ontkend worden - te weerleggen. Zijn stelling sluit aan bij studies van Wilton-Ely (2004: 136-165); Bignamini (1996: 32); en Rees, Siebers en Tilgner (2002: 36-40), die in hun overzichtsartikelen een nieuwe reisgeschiedenis promoten.

Tour (1598-1685)” gepubliceerd, waarin hij beargumenteert dat de vroegmoderne Nederlandse grand tour bijdroeg aan het ontwikkelen van een religieuze identiteit.¹³

In deze scriptie staat de vraag centraal of ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking hebben op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers. Deze vraag wordt onderzocht aan de hand van twee casussen: het dagboek van Arnout Hellemans Hooft, en het dagboek van Jacob en Pieter van der Dussen. Deze twee bronnen zullen geanalyseerd worden door gebruik te maken van het concept ‘ruimte’.¹⁴ Door deze vraag te stellen sluit ik niet alleen aan op Verhoevens onderzoek, maar probeer ik dit onderzoek bovendien te verbreden. Ik verwacht namelijk dat in verslagen van grand tour reizigers niet alleen een vorming van religieuze identiteit zichtbaar is, maar dat deze religieuze identiteit onderdeel uitmaakt van een (algemene) ‘eigen identiteit’¹⁵ (*‘self identity’*). Ik sluit in mijn definiëring van ‘eigen identiteit’ aan bij de definitie die Michael Mascuch heeft geformuleerd in zijn boek *Origins of the Individualist Self*: “the identity of a person for whom the question ‘who am I?’ has subjective value and meaning”.¹⁶ Ik definieer de vorming van een eigen identiteit als een op emotie gebaseerde zoektocht naar identificatie met of afzetting tegen ‘de Ander’, met als uitkomst de ontdekking of realisering van ‘het Eigen’. Op de formulering van deze definitie kom ik later terug.

In deze inleiding zal ik eerst een overzicht bieden van de belangrijkste recente onderzoeken die zijn uitgevoerd op overgeleverde bronnen van de Nederlandse grand tour. Uit dit overzicht zal naar voren komen hoe ik mij met mijn onderzoek positioneer binnen dit onderzoeksveld. Ik begin met het toelichten van onderzoek waarin dagboeken uit de grand tour benaderd wordt

¹³ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”.

¹⁴ Dit concept wordt uitvoerig besproken en toegelicht in hoofdstuk 1, ‘methodologie’.

¹⁵ Eigen vertaling.

¹⁶ Michael Mascuch, *Origins of the individualist self: autobiography and Self-Identity in England 1591-1791*. (Cambridge: Polity Press, 1997), 20.

als egodocument. Ik beargumenteer dat dagboeken uit de grand tour niet alleen een generiek beeld laten zien van de reis, maar dat autobiografen ook een eigen beleving beschrijven van landen en culturen die de reiziger op zijn weg tegenkomt. Deze aanname wordt ondersteund door en sluit aan bij de onderzoeksresultaten van Anna Frank-van Westrienen (1983), Chloe Chard (1999), Mathis Leibetseder (2010), en Gerrit Verhoeven (2010). Daarom zal ik deze onderzoeken uiteen zetten, waarna ik tot een preciezere formulering van mijn onderzoeksvraag kom.

Egodocumenten

Het grand tour verslag behoort tot het genre reisverslag, en het reisverslag behoort tot het genre egodocument.¹⁷ Het zijn met name Arianne Baggerman en Rudolf Dekker die onderzoek hebben verricht naar dit overkoepelende genre.¹⁸ Zij stellen zich tot doel om het bestuderen van egodocumenten in een historische context te stimuleren. Hierbij verstaan zij onder ‘egodocumenten’ teksten waarin de ‘ik’, de schrijver, “als schrijvend en beschrijvend subject voortdurend in de tekst aanwezig is.”¹⁹ Het is dus het individu dat centraal staat in dit type onderzoek. Dit uitgangspunt komt bijvoorbeeld duidelijk naar voren in het lopende door het NWO gefinancierde project, “Controlling Time and Shaping the Self”, dat geleid wordt door Baggerman. In dit project staat de hypothese centraal dat “while writing to control temporal experience, the nineteenth-century autobiographers inadvertently reflected and

¹⁷Een overzicht van alle, tot dusver bekende, reisverslagen die vallen binnen de categorie egodocumenten, is te vinden in: Ruud Lindeman, Yvonne Scherf, en Rudolf Dekker, *Reisverslagen van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw: een chronologische lijst*. (Haarlem: Stichting Egodocument, 1994).

¹⁸Zie bijvoorbeeld de website van het Onderzoeksinstituut waar zij verantwoordelijk voor zijn: Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, “Onderzoeksinstituut Egodocument en Geschiedenis.” <http://www.egodocument.net/index.html> [bezocht op 18 mei 2011].

¹⁹Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, “Onderzoeksinstituut Egodocument en Geschiedenis.” <http://www.egodocument.net/index.html> [bezocht op 18 mei 2011].

shaped their own individuality.”²⁰ De hypothese van Baggermans onderzoek is dus, met andere woorden, dat negentiende-eeuwse autobiografen reflecteren op de door hen omringende maatschappij in het medium van een dagboek. Door het beschrijven van persoonlijke ervaringen construeren de autobiografen zodoende een eigen ‘zelf’. Hiermee is de aanname verbonden dat negentiende-eeuwse egodocumenten een uniek verhaal bezitten: persoonlijke ervaringen van een individu.

Het project bestrijkt niet alleen de negentiende eeuw, maar ook de achttiende eeuw (met 1750 als beginpunt) en de twintigste eeuw (met 1914 als eindpunt), omdat “this period includes the age in which the modern consciousness of time took shape (1750-1850), as well as the long nineteenth century (1789-1914) in which this had a continued effect.”²¹ Het is dus juist binnen deze periode dat in egodocumenten volgens Baggerman en Dekker een individueel beeld of ‘zelf’ van de auteurs geconstrueerd wordt.²² Deze hypothese hebben zij op micro-niveau getoetst aan de hand van een specifieke casus: het dagboek van het kind Otto van Eck. De resultaten van dit onderzoek zijn in 2005 in het Nederlands gepubliceerd en in 2009 vertaald naar het Engels met als titel *Child of the Enlightenment*.²³ Het dagboek is benaderd vanuit Otto’s oogpunt: “Otto’s horizons determined our research agenda, his interests became ours.”²⁴ Door voor deze onderzoeksbenadering te kiezen, leverde het dagboek informatie op “about the conflict between ideal and reality *at various levels of consciousness*: that of adults as seen through the eyes of a child and that of the child himself, who wrestled with these questions in his own way”.²⁵ Baggermans en Dekkers benadering

²⁰ Arianne Baggerman, “Controlling Time and Shaping the Self.” <http://www.egodocument.net/controlling-time.html> [bezoekt op 18 mei 2011].

²¹ Arianne Baggerman, “Controlling Time and Shaping the Self.” <http://www.egodocument.net/controlling-time.html> [bezoekt op 18 mei 2011].

²² Arianne Baggerman, “Controlling Time and Shaping the Self.” <http://www.egodocument.net/controlling-time.html> [bezoekt op 18 mei 2011].

²³ Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, *Child of the Enlightenment: revolutionary Europe reflected in a boyhood diary*. Dianne Webb (vert.). (Boston: Brill, 2009).

²⁴ Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, *Child of the Enlightenment*, 1.

²⁵ Cursivering door mij aangebracht. Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, *Child of the Enlightenment*, 6.

van egodocumenten lijkt in dit project dus haast psychologisch van aard doordat zij het individu centraal stellen en in de tekst zoeken naar verschillende niveaus van bewustzijn van het individu. Hoewel dit onderzoek “Controlling Time and Shaping the Self” een specifieke periode betreft, namelijk van 1750 tot 1914, is het centraal stellen van het individu kenmerkend voor onderzoek naar egodocumenten in het algemeen.²⁶

Wanneer dagboeken van de grand tour louter bestudeerd zouden worden op individuele aspecten, dan zou voorbij worden gegaan aan een verbindend element tussen deze dagboeken: het feit dat de autobiografen allemaal een vrijwel gelijkaardige reis naar Rome maakten.²⁷ De grand tour reizigers bezochten op weg naar Rome namelijk vrijwel dezelfde steden, ze waren gelijksoortig onderwezen met dezelfde leerboeken,²⁸ en ze gebruikten vrijwel dezelfde reisgidsen om zich te laten adviseren tijdens hun tocht.²⁹ Zo beschrijft Frank-van Westrienen in haar recente boek *Het schoolschrift van Pieter Teding van Berkhout*, hoe het studieschema van de student werd opgebouwd; welke literatuurlijst ter voorbereiding werd gelezen; welke reisroute werd uitgestippeld; en op welke manier het beste een reisdagboek kon worden bijgehouden.³⁰ Kortom, de grand tour bestaat volgens Frank-van Westrienen deels uit een constante, niet-individuele factor. Daarom zou je de hypothese kunnen formuleren dat grand tour dagboeken een generiek beeld laten zien en geen individuele reflectie of vorming van het eigen zelfbesef.

²⁶ Dit was ook het selectie criterium in de zoektocht naar reisjournalen, waaronder grand tour verslagen, zoals Dekker benadrukt: “Wat betreft de selectiecriteria nog het volgende. We namen alleen reisjournalen op met een egodocumentair karakter. Dat wil zeggen dat de auteur over eigen belevenissen moest schrijven, of persoonlijk commentaar moest leveren. “ (Dekker 1994: 8)

²⁷ Dit laat het proefschrift van Anna Frank-van Westrienen goed zien (Frank-van Westrienen: 1983).

²⁸ Dit laat Anna Frank-van Westrienen zien in haar boek *Het schoolschrift van Pieter Teding van Berkhout* (Frank-van Westrienen: 2007).

²⁹ Dominique Vautier geeft een goed overzicht van de verscheidenheid die bestond aan reisgidsen, maar hij neemt ook waar dat sommige specifieke reisgidsen veel populairder waren dan anderen en als standaardwerk werden gezien. (Vautier 2007: 11)

³⁰ Frank-van Westrienen, Anna, *Het schoolschrift van Pieter Teding van Berkhout: vergezicht op het gymasiaal onderwijs in de zeventiende-eeuwse Nederlanden*. (Hilversum: Verloren, 2007), 21.

Ik wil in deze scriptie de stelling opwerpen dat zeventiende-eeuwse dagboeken beide doen: dat ze een generiek beeld van de reis laten zien, maar dat ze ook eigen, individuele accenten tonen. De grand tour reizigers zijn namelijk weliswaar gebonden aan richtlijnen en voorbeelden van hoe een dagboek zou moeten worden opgesteld en bovendien maakten alle reizigers vrijwel dezelfde tour, maar tegelijkertijd vermoed ik dat reizigers de vrijheid hebben genomen hun eigen ervaringen op de door hun bezochte plaatsen te beschrijven, waardoor hun dagboek zich onderscheidt van andere dagboeken.

Iedere grand tour reiziger een eigen beleving: ontwikkeling van kennis en het ‘zelf’

Mijn aanname dat grand tour dagboeken zowel een generiek beeld van de reis laten zien, als dat ze eigen, individuele accenten tonen, wordt gesteund door onderzoeksresultaten van Harald Hendrix.³¹ Hij betoogt dat het (literaire) toerisme naar Italië zijn oorsprong vindt in de zestiende eeuw, toen reizigers gingen rondtrekken in Europa, met name in Italië, om (graf)monumenten, inscripties en andere voorwerpen en plekken te zien. Doordat ze plekken met eigen ogen zagen, ‘beleefden’ reizigers de bezochte ruimtes. Met name de authenticiteit van de bezochte plaats droeg bij aan een sterke ‘belevingservaring’ van die plaats. Deze ontwikkeling van het literair toerisme loopt gelijk aan het ontstaan van de grand tour, zo beargumenteert Hendrix, aangezien deze reis ook bedoeld was om een jongeling het antieke erfgoed zelf te laten ervaren en beleven in Rome, als ideale afsluiting van zijn opleiding.³² Dit zestiende-eeuwse gedachtegoed zet zich door in de volgende twee eeuwen, zo constateerde eerder al Frank-van Westrienen, waarbij het doel van de grand tour, “al ziende leren”, gehandhaafd bleef.³³

³¹ Harald Hendrix, “De kat van Petrarca en de oorsprong van het literair toerisme.” *Incontri: rivista europea di studi italiani* 20.1 (2005): 85-98. (Amsterdam: APA Holland University Press), 85-98.

³² Harald Hendrix, “De kat van Petrarca”, 92-93.

³³ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 40.

Met “al ziende leren” wordt bedoeld, dat reizigers ‘belevingservaringen’ ondergaan in de voor hen vreemde omgevingen. Door bewust of onbewust op deze ‘belevingen’ te reflecteren, maken de jongeren een ontwikkeling door. De vraag is echter wat verstaan moet worden onder ‘ontwikkeling’. Volgens Frank-van Westrienen bestaat ‘ontwikkeling’ uit twee delen: ze beargumenteert dat een vroegmoderne ‘educatiereis’ in eerste instantie bedoeld was om vakkennis op te doen en te verdiepen, maar dat deze reis ook bedoeld was “ter voltooiing van een maatschappelijk georiënteerde opvoeding”.³⁴ Deze tweede type ontwikkeling, die ik de ontwikkeling van het ‘zelf’ noem, hing volgens Frank-van Westrienen vaak sterk samen met het opdoen van kennis over andere talen, gewoontes, en culturen, waardoor de scheidslijn tussen deze twee vormen van ontwikkeling moeilijk te zien is.³⁵ De jongelingen kregen namelijk de kans om tijdens hun reis zeden en gewoonten van andere volkeren te observeren, en als toerist de bezienswaardigheden van steden te bekijken, waarbij ze “al ziende en luisterende een eigen oordeel [leerden te] vormen”, aldus Frank-van Westrienen.³⁶ Een bijproduct van kennisontwikkeling is zodoende dat de reiziger ook deels zichzelf ontwikkelt doordat hij bewust of onbewust op zijn opgedane kennis reflecteert.

Dat deze tweede vorm van ontwikkeling, de ontwikkeling van het ‘zelf’, tevens zichtbaar is in grand tour dagboeken, wordt beargumenteerd door literatuurwetenschapper Chloe Chard in haar boek over de Engelse grand tour, *Pleasure and Guilt on the Grand tour: Travel Writing and Imaginative Geography 1600-1830*.³⁷ Haar hoofdstelling is dat Engelse reizigers in hun dagboeken situaties beschrijven die zij onderweg tegenkomen door “[...] [to] impose on the foreign a demand that it should in some way proclaim itself as different from the familiar. At the same time, they define their own task as one of grasping that difference”.³⁸

³⁴ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 8.

³⁵ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 8.

³⁶ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 40.

³⁷ Chloe Chard, *Pleasure and guilt on the Grand Tour: travel writing and imaginative geography 1600-1830*. (Manchester and New York: Manchester University Press, 1999).

³⁸ Chloe Chard, *Pleasure and guilt on the Grand Tour*, 3.

Haar theorie is dus gebaseerd op de oppositie tussen het ‘bekende’³⁹, ofwel het ‘eigene’ (*familiar*) en het ‘onbekende’⁴⁰, ofwel ‘het andere’ (*otherness*). ‘Het Andere’, dat verschilt van de eigen cultuur, roept bij de reiziger verwondering op, wat resulteert in specifieke stijlfiguren en retoriek om ‘het andere’ te beschrijven. De reiziger zal hierdoor bezochte plekken verbinden en vergelijken met zijn eigen cultuur: “proclaiming a power of comparison conferred by the experience of travel, the speaking subject adopts his or her own native region as a constant point of reference”, aldus Chard.⁴¹ Oftewel, in Engelse grand tour dagboeken komen veel fragmenten voor, waarin de autobiograaf de door hem bezochte plaatsen spiegelt aan zijn Engelse cultuur.⁴² Hierdoor worden grand tour dagboeken verhalen die volledig geschreven zijn vanuit het perspectief van ‘het Eigen’ tegenover ‘de Ander’. De grand tour reizigers willen dus benadrukken dat zij als vreemdelingen in een vreemde cultuur komen en deze cultuur ook benaderen vanuit een ‘vreemden-positie’.⁴³

Door middel van het observeren van ‘het andere’, onderzoekt de grand tour reiziger ‘het eigene’ volgens Chard. De reiziger lijkt de plek om hem heen toe te eigenen door een mentale kaart van de wereld te creëren die bestaat uit een “space of privileged projection for desires, aspirations, affective memory, the cultural memory of the subject”, en die gelijktijdig bestaat uit “a space governed by the demands of a field of knowledge”.⁴⁴ Volgens Chard doet de reiziger dus kennis op over vreemde culturen door deze vreemde culturen te observeren.

³⁹ Eigen vertaling.

⁴⁰ Eigen vertaling.

⁴¹ Chloe Chard, *Pleasure and guilt on the Grand Tour*, 40.

⁴² Chloe Chard, *Pleasure and guilt on the Grand Tour*, 51-52.

⁴³ Daarbij wordt er specifiek gebruik gemaakt van het retorische stijlfiguur de hyperbool. Overdrijving is volgens Chard namelijk nodig om het dramatische, het opvallende en het opmerkelijke van de ‘vreemde’ cultuur te kunnen vatten in woorden. (Chard 1999: 4). Marie-Madeleine Martinet heeft in haar boek *Le Voyage d’Italie dans les Littératures Européennes* eenzelfde tendens geconstateerd. Ook zij stelt dat de hyperbool een stijlfiguur is waar vaak gebruik van werd gemaakt in de zeventiende-eeuw door reizigers die naar Italië trokken, om met dit stijlfiguur hun visie op de wereld en de geschiedenis te beschrijven: “Les images de l’Italie dans la poésie et le roman des XVIe et XVIIe siècles sont des motifs d’une thématique élaborée, faite de souvenirs littéraires et historiques, qui s’insèrent dans un contexte rhétorique où la description est au service d’effets de comparaison ou d’hyperbole pour donner une vision du monde et de l’histoire” (Martinet 1996 : 23).

⁴⁴ Chloe Chard, *Pleasure and Guilt on the Grand Tour*, 10.

Vervolgens moet de reiziger zichzelf positioneren ten opzichte van deze tijdens de reis opgedane kennis. De reiziger ondergaat volgens Chard, met andere woorden, door het onderzoeken van ‘*the other*’ een transformatie met als uitkomst de ontdekking of realisering van het ‘*self*’.⁴⁵

Frank-van Westrienen en Chard spreken in hun studies niet over een mogelijk effect van de ontdekking of realisering van het zelf. De historicus Mathis Leibetseder beargumenteert echter op basis van zijn onderzoek naar de Duitse grand tour, dat de overgang van ‘de ontdekking of realisering van het zelf’ naar een ‘identiteitsvormende werking van de grand tour’ niet groot is. Hij betoogt: “Thus, the specific social meanings of the landmarks on the mental maps helped young men to form a notion of what was their ‘own’, thereby underpinning the internalization of the value system of their social reference group.”⁴⁶ Net als Chard, stelt Leibetseder dat de reiziger onderzoekt wat ‘Eigen’ is door middel van het observeren van de ‘Ander’. Leibetseder gaat echter een stap verder dan Chard door te beargumenteren dat de grand tour een sociaal-psychologisch aspect had, namelijk dat de reis “was also designed to strengthen the voyager’s “participative identity”, an identity constructed by experiences of cultural convergence or distinction”. Hierbij omschrijft hij het begrip “participative identity” aan de hand van verwantschap: “it falls back on relation to others, on certain social constellations, and is based to a large degree on the coincidence of social description and self description”.⁴⁷ Een individu versterkt volgens Leibetseder dus een “betrokken identiteit”⁴⁸ (*participative identity*) gedurende zijn grand tour op basis van ervaringen van culturele convergentie of onderscheid in relatie tot ‘anderen’. Dit betekent dat

⁴⁵ Chloe Chard, *Pleasure and Guilt on the Grand Tour*, 11.

⁴⁶ Mathis Leibetseder, ‘Across Europe: Educational Travelling of German Noblemen in Comparative Perspective’. In: *Journal of Early Modern History*. 14 (2010), 442.

⁴⁷ Mathis Leibetseder, ‘Across Europe’, 439.

Leibetseder geeft echter nergens in zijn artikel een definitie van het begrip ‘participative identity’.

⁴⁸ Eigen vertaling.

een grand tour reiziger op pad ging met een bepaalde cultureel gebonden identiteit, die hij vervolgens bevestigt en versterkt gedurende zijn reis door het aanschouwen van andere, van de zijne afwijkende culturen, waartegen hij zich afzet.

Als concreet voorbeeld neemt Leibetseder een protestantse Duitser die naar Italië trekt en in aanraking komt met vele katholieken. De reiziger, die vanuit Duitsland vertrok met een protestantse “betrokken identiteit”, observeert de katholieke Italianen en zet zich vervolgens af tegen het katholieke geloof. Zodoende versterkt de reiziger zijn Duitse, protestantse, “betrokken identiteit” door het bezoeken van een katholieke cultuur, aldus Leibetseder.⁴⁹ Leibetseder onderstreept dat dit niet betekent dat een protestantse Duitser per definitie negatief schrijft over het katholieke Italië, maar wel dat hij zich niet identificeert met de katholieke identiteit van de Italianen. Zodoende werd het bezoek aan dit katholieke land gezien als een laatste test voor zijn Duitse protestantse geloof.⁵⁰

De onderzoeksresultaten en de conclusie in Verhoevens artikel “calvinist pilgrimages and popish encounters”⁵¹ komen sterk overeen met die van Leibetseder in zijn artikel dat vrijwel gelijktijdig is gepubliceerd. Verhoeven beargumenteert, net zoals Chard, dat Nederlanders in de vroegmoderne periode de op hun reis bezochte landen vergelijken met hun Nederlandse achtergrond. Waar Chard spreekt over een algemene ‘*self*’ tegenover een algemene ‘*other*’, spreekt Verhoeven specifiek over het protestantse ‘*self*’, tegenover de katholieke ‘*other*’. Hij onderzoekt dagboeken geschreven door protestantse Nederlanders die naar en door katholieke gebieden reisden. Net als Leibetseder, constateert Verhoeven dat Nederlandse hervormde reizigers het katholicisme niet afkeuren in hun dagboeken, maar dat ze juist grote interesse tonen in katholieke kerken en kloosters, in (heiligen)reliëken en beelden, in devote

⁴⁹ Mathis Leibetseder, ‘Across Europe’, 440.

⁵⁰ Mathis Leibetseder, ‘Across Europe’, 439.

⁵¹ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 615-634.

schilderkunst, mystieke rituelen, en overweldigende processies.⁵² De hervormde reizigers schrijven volgens Verhoeven dan ook erg mild over het katholicisme.⁵³ In plaats van de katholieke plaatsen te negeren (door ze gewoonweg niet te bezoeken), of ze te veroordelen en zwart te maken, beschrijven protestantse Nederlanders deze plekken juist met een oprechte nieuwsgierigheid en interesse: “Catholic ceremonies, pageants, basilicas and monasteries, sacred music, paintings, and statues seemed to be seperated [sic] from their religious backgrounds”, concludeert Verhoeven.⁵⁴ De Nederlandse reizigers schrijven over de veelal positieve indrukken die deze katholieke plekken op hen maakten, zonder deze plekken te koppelen aan religie, “even when for them the subject was heretical”.⁵⁵ De jongelingen beschrijven dus volgens Verhoeven de katholieke landen en plekken niet in negatieve termen, zoals te verwachten zou zijn op basis van Chards conclusies, maar in respectvolle en soms zelfs empathische termen, doordat zij de bezochte locaties lijken te ontkoppelen van hun religieuze, katholieke symboliek.

Maar hoe wordt de waarneming dat protestantse Nederlandse jongelingen mild over katholieke landen schrijven door Verhoeven verklaard? Door te stellen dat “this apparent open-mindedness was likely inspired by the high-minded educational goals of the *Grand Tour*”.⁵⁶ Deze “educational goals” bestonden volgens Verhoeven uit het aanleren van

⁵² Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 620.

⁵³ Hierbij moet opgemerkt worden dat zijn bevindingen gebaseerd zijn op basis van onderzoek naar handschriften en niet naar gepubliceerde reisverslagen, die vaak provocerend van aard waren door grote contrasten te schetsen tussen katholicisme versus protestantisme, onwaar versus waar, en slecht versus goed. (Verhoeven 2010: 615)

⁵⁴ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 621.

⁵⁵ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 622.

⁵⁶ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 620.

Overigens vind ik Verhoevens woordkeuze voor ‘open-mindedness’ incorrect. Hij verbindt namelijk de term ‘open-mindedness’ dat ‘onbevooroordeeld’ of ‘ruimdenkend’ betekent, aan het leren van ‘tolerantie’ en ‘co-existentie’. Mijns inziens betekent de term tolerantie ‘verdraagzaamheid tegenover andersdenkenden’, terwijl ‘ruimdenkend’ suggereert dat je voor ideeën van andersdenkenden open staat. Deze termen zijn dan ook zeker niet synoniem aan elkaar, terwijl Verhoeven dat wel suggereert. In het vervolg van mijn bespreking van Verhoevens onderzoek spreek ik daarom enkel nog over de termen ‘tolerantie’ en ‘co-existentie’.

tolerantie en co-existentie tegenover andere geloven.⁵⁷ De jongelingen werden volgens Verhoeven dus gestimuleerd om plaatsen te bezoeken met een religieus aura, niet vanwege hun ‘heiligheid’ in de orthodoxe zin van het woord, maar vanwege hun krachtige symbolische en religieuze betekenis.⁵⁸ De bezochte plek moest door de protestantse jongeling niet gezien worden als een ‘heilige plaats’ op zich, maar als een plaats die heilige status is toebedeeld vanwege dramatische historische gebeurtenissen die op die plek hebben plaatsgevonden.⁵⁹ Op die manier werd het herdenken op een katholieke plaats, “a means to strenghten and to rejuvenate their own Calvinist identity”, aldus Verhoeven.⁶⁰ Verhoeven beargumenteert dus dezelfde stelling als Leibetseder: het bezoeken van katholieke plaatsen wordt gezien als laatste proef voor de calvinistische Nederlander om zijn protestantse geloof te testen. Door katholieke plaatsen mild of zelfs empathisch te beschrijven in hun dagboeken, laten grand tour reizigers zien dat zij geleerd hebben tolerant tegenover het katholieke geloof te staan, zonder zich met dit katholieke geloof te identificeren.

De grand tour fungeerde volgens Leibetseder en Verhoeven dus als een test of als een “rite de passage”.⁶¹ Kevin Hetherington beschrijft een “rite de passage als volgt:

They [rites of passage] involve a process of symbolic transition that can be separated as a process into the three stages of separation, margin and re-aggregation. In the first stage, [...] a person at a particular point in the lifecourse is required to move on to another point – such as from childhood to adulthood [dit is het geval tijdens de grand tour], or to pass on to other life stages [...] They are separated physically from the rest of their society and stripped of any previous status and identity. Once this has been done they exist in a liminal or marginal phase.

⁵⁷ Deze hypothese is volgens Verhoeven wel tijdgebonden, aangezien volgens hem deze tolerantie pas ontstond na de nasleep van het Twaalfjarig Bestand. Op dat moment “the political motivation to smear popish piety as wicked, bizarre, or absurd was gradually undermined”. (Verhoeven 2010: 623).

⁵⁸ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 625.

⁵⁹ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 626.

⁶⁰ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 626.

Verhoeven geeft overigens in zijn artikel geen definitie van het begrip ‘calvinist identity’.

⁶¹ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 623.

Hoewel Leibetseder in zijn artikel nergens de term ‘rite de passage’ gebruikt, sluit de door mij gehanteerde definitie van deze term wel aan bij Leibetseders benadering van de grand tour als identiteitsvormende reis.

Liminality, therefore, is associated with the middle stage of the rite – a stage that describes a threshold or margin, at which activities and conditions are most uncertain. It is during this period of the process that the person assumes an empowered, transitional identity [...] In the final stage of a rite of passage, the person is reintegrated back into society as a new person.⁶²

Een ‘*rite de passage*’ is dus een symbolische overgang die onderverdeeld kan worden in drie fases. De grand tour kan gezien worden, zoals Leibetseder en Verhoeven beargumenteren, als een ‘*rite de passage*’ die de jonge protestantse Nederlander ondergaat. De jonge reiziger wordt namelijk uit zijn vertrouwde maatschappij gehaald, om in een voor hem vreemde cultuur een nieuwe, of een versterkte identiteit te vormen. Wanneer de grand tour gezien wordt als ‘*rite de passage*’, dan is voor de reiziger het achter zich laten van Nederland de eerste fase van de rite de passage; het reizen door Europa de tweede fase; en de thuiskomst in Nederland de derde fase.

Onderzoeksvraag

Mijn onderzoeksvraag luidt: hebben ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking op zeventiende-eeuwse Nederlandse grand tour reizigers? Deze vraag onderzoek ik door close readings uit te voeren op twee geselecteerde casussen door gebruik te maken van het concept ‘ruimte’. Verhoeven doet namelijk de suggestie dat religieuze identiteit gebonden is aan het beleven van ‘*sacred space*’. Ruimte is, met andere woorden, een aspect dat invloed kan hebben op identiteitsvorming. Bovendien beargumenteert Hetherington in zijn boek *Expressions of Identity* dat identiteit, “as well as being about identification and organization is also about spatiality”.⁶³ Hij betoogt dat een reiziger zich identificeert met of zich afzet tegen

⁶² Kevin Hetherington, *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. (Londen: Sage Publications, 1998), 111.

⁶³ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 105.

zijn belevingen van de door hem bezochte ‘vreemde’ plaatsen.⁶⁴ Daarom zal ik niet alleen beschrijvingen van ‘*sacred space*’ – de beschrijvingen waar Verhoeven naar heeft gekeken – analyseren, maar alle ruimtebeschrijvingen in twee zeventiende-eeuwse, Nederlandse reisdagboeken. Mijn hypothese is dat zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers door het bezoeken en het zelf zintuiglijk waarnemen van voor hen vreemde plaatsen en culturen ‘belevingen’ van ruimte ondergaan, die mogelijk bijdragen aan een proces van identiteitsvorming.⁶⁵

Mijn hoofdvraag bouwt voort op het proefschrift van Frank-van Westrienen. Zoals ik eerder uiteen zette, beargumenteert Frank-van Westrienen dat zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers “al ziende leren”.⁶⁶ Met “al ziende leren” wordt bedoeld, dat reizigers ‘belevingservaringen’ ondergaan in de voor hen vreemde omgevingen. Door bewust of onbewust op deze ‘belevingen’ te reflecteren, maken de jongeren een ontwikkeling door. Onder ‘ontwikkeling’ wordt ‘kennisontwikkeling’ en ‘zelfontwikkeling’ verstaan, waarbij de scheidslijn tussen deze twee vormen van ontwikkeling moeilijk te zien is.⁶⁷ Een bijproduct van kennisontwikkeling is zodoende dat de reiziger ook deels zichzelf ontwikkelt doordat hij bewust of onbewust op zijn opgedane kennis reflecteert. Dit betekent dat wanneer ik in de door mij onderzochte casussen via ruimtebeschrijvingen een ontwikkeling van kennis kan analyseren, er hoogstwaarschijnlijk tevens een ontwikkeling van het ‘zelf’ plaatsvindt. Mijn eerste deelvraag in deze scriptie is daarom of via ruimtebelevingen van Rome in zeventiende-

⁶⁴ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 105.

⁶⁵ Mijn hypothese wordt ondersteund door Mike Crang en Nigel Thrift die in hun boek *Thinking Space* beargumenteren dat ruimtebeleving inderdaad bijdraagt aan het ontwikkelen van een ‘zelf’. Daarnaast beargumenteren zij dat fysieke grenzen van een plaats ervoor zorgen dat een individu zich bewust wordt van zijn eigen ‘zelf’: “Boundaries are not the limits of the self but rather they create that sense of self”, aldus Crang en Thrift (2000: 9).

⁶⁶ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 40.

⁶⁷ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 8.

eeuwse, Nederlandse grand tour dagboeken te analyseren is op welke manier de reizigers “al ziende” kennis opdoen.

In recente onderzoeken van Leibetseder en Verhoeven, wordt de stelling verdedigd dat identiteitsvorming een belangrijke, primaire functie was van de grand tour. Zij betogen dat de grand tour benaderd moet worden als een ‘*rite de passage*’, waarbij de reiziger uit zijn vertrouwde omgeving wordt gehaald, om in een voor hem vreemde omgeving zijn identiteit te bevestigen, te versterken, of te veranderen. Verhoevens gebruik van een kwantitatieve onderzoeksmethode is echter bekritiseerbaar.⁶⁸ Hoewel zijn methode vele manieren biedt om kwantitatieve vragen snel en gemakkelijk te beantwoorden, is zijn methode ook op sommige punten relatief zwak, zoals Roelof van Gelder terecht opmerkt in zijn recensie van het proefschrift in de boekenbijlage van het *NRC Handelsblad*; Van Gelder merkt bijvoorbeeld op dat Verhoeven concludeert dat een reiziger een bepaalde plaats meer of minder belangrijk vindt, omdat hij veel of weinig tekst besteedt aan het beschrijven van die plaats.⁶⁹ Verhoevens conclusie is hoogstwaarschijnlijk onjuist, omdat het bijvoorbeeld ook kan zijn dat een reiziger een dag weinig zin heeft om te schrijven waardoor hij weinig noteert in zijn dagboek, terwijl de beschreven dag wel indruk op hem heeft gemaakt. De kwantiteit van een beschrijving zegt, met andere woorden, te weinig over de beleving van de beschreven plaats. Daarom lijkt mij Verhoevens methode bekritiseerbaar.

Er is nog een belangrijk kritiekpunt op de onderzoeken van zowel Verhoeven als Leibetseder. In beide artikelen wordt het concept ‘identiteit’ namelijk niet gedefinieerd en niet

⁶⁸ De kwantitatieve methode die Verhoeven in zijn onderzoek toepast kan als volgt samengevat worden: hij gebruikt 24 reisverslagen die hij indeelt op thema en die hij vervolgens onderbrengt in een database. De kwantitatieve resultaten die hij verkrijgt door statistiek toe te passen op deze database, toetst Verhoeven door andere typen bronnen inhoudelijk te analyseren. Aan de hand van zijn analyses van deze bronnen plaatst hij de kwantitatieve resultaten in een historische context. Op basis van deze resultaten beantwoordt Verhoeven vragen als: welke landen het vaakst door reizigers werden bezocht, of hoeveel geld zij gemiddeld kwijt raken aan een overnachting. (Verhoeven 2010: 616)

⁶⁹ Roelof van Gelder, “Geef ons maar ‘plaisierreisjes’: het geleidelijk veranderen van de Grand Tour in de Small Tour”. In: *NRC Handelsblad/Boeken* (13-11-2009): B06.

geproblematiseerd, terwijl dit abstracte en niet eenduidige concept het kernpunt van hun argumentatie vormt. Hierdoor blijft het in beide onderzoeken onduidelijk wat verstaan moet worden onder de begrippen ‘identiteit’ en ‘identiteitsvorming’.

Vanwege deze kritiekpunten zal ik Verhoevens en Leibetseders stelling - dat de zeventiende-eeuwse grand tour voor de reizigers bijdroeg aan het ontwikkelen van een religieuze identiteit – opnieuw onderzoeken, maar ditmaal vanuit de literatuurwetenschap. Een literaire analyse van grand tour verslagen kan mijns inziens een waardevolle toevoeging zijn aan Verhoevens kwantitatieve en historische aanpak. Bovendien maakt Verhoevens en Leibetseders stelling onderdeel uit van mijn hypothese dat zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers door het bezoeken en het zelf zintuiglijk waarnemen van voor hen vreemde plaatsen en culturen ‘belevingen’ van ruimte ondergaan, die mogelijk bijdragen aan een proces van identiteitsvorming: ‘religieuze’ identiteitsvorming maakt namelijk onderdeel uit van ‘algemene’ identiteitsvorming. Mijn tweede deelvraag in deze scriptie is daarom of ruimtebelevingen van Rome een religieus identiteitsvormende werking hebben op zeventiende-eeuwse Nederlandse grand tour reizigers. Met het beantwoorden van deze deelvraag, beantwoord ik dus al deels mijn hoofdvraag.

Aangezien de door mij besproken studies van Chard, Leibetseder en Verhoeven geen definitie bieden van het concept ‘identiteit’, formuleer ik mijn eigen definitie van ‘identiteit’, zodat dit abstracte concept bruikbaar wordt in mijn analyses. Mijn definitie is gebaseerd op beschrijvingen van Chard, Leibetseder en Verhoeven, waarin zij spreken over identificatie met ‘het Eigene’ door het afzetten tegen ‘het Andere’. Daarnaast gebruik ik Kevin Hetheringtons stelling dat het proces van identiteitsformatie een spontane reactie is op het zien van situaties die een emotie van vervreemding (“*alienating*”) ten opzichte van ‘het

Andere' oproepen.⁷⁰ Ik ben het met Hetheringtons stelling eens dat identiteitsvorming voortkomt uit emotie. Bovendien sluit ik mij in mijn definiëring van 'eigen identiteit' aan bij de definitie die Michael Mascuch heeft geformuleerd in zijn boek *Origins of the Individualist Self*: "the identity of a person for whom the question 'who am I?' has subjective value and meaning".⁷¹ Dit betekent dat alle aspecten die invloed hebben op de vraag 'wie ben ik?' van een individu, bijdragen aan de vorming van een identiteit.

Door het samenvoegen van deze ideeën en definities van Chard, Leibetseder, Verhoeven, Hetherington en Mascuch, kom ik tot de volgende definitie van 'identiteitsvorming': de vorming van een 'identiteit' is een op emotie gebaseerde zoektocht naar identificatie met of afzetting tegen 'de Ander', met als uitkomst de ontdekking of realisering van 'het Eigen'. Dit betekent dat volgens mijn definitie alle emotieve woorden die autobiografen gebruiken in het beschrijven van 'de Ander', duiden op identiteitsvorming. 'Emotieve woorden' zijn woorden die duiden op gemoedsbewegingen van het individu, zoals boosheid of ontroering, die van blijvende invloed zijn op het 'zelf'. Ik onderscheid 'emotieve woorden' van 'gevoelswoorden' die duiden op een gewaarwording van het gevoelen zonder dat dit gevoelen een blijvende invloed heeft op het 'zelf'. Onder 'gevoelswoorden' versta ik woorden als 'mooi' of 'fraai'; woorden die wel duiden op het oproepen van bepaalde associaties en 'belevingen', maar zonder dat deze belevingen leiden tot identificatie met of een afzetting tegen 'de Ander'. In mijn definiëring gradeer ik 'gevoel' als de meest milde vorm van 'beleving', en 'emotie' als de meest sterke vorm van 'beleving'. Hoewel dus 'gevoel' en 'emotie' allebei onderdeel uitmaken van het gradatiesysteem van 'beleving', kan enkel 'emotie' een identiteitsvormende werking in gang zetten.

⁷⁰ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 101.

⁷¹ Michael Mascuch, *Origins of the individualist self: autobiography and Self-Identity in England 1591-1791*. (Cambridge: Polity Press, 1997), 20.

Ik heb ervoor gekozen om ruimtebeschrijvingen van één plaats te analyseren in de door mij onderzochte casussen: ruimtebeschrijvingen van de stad Rome. Er zijn drie redenen waarom ik speciaal voor de stad Rome gekozen heb. Allereerst is Rome de letterlijke en figuurlijke eindbestemming van de grand tour; het is de climax van de reis. Ten tweede is zeventiende-eeuws Rome een stad bij uitstek waar spanningen bestonden tussen religie, erotiek en toeristische attracties, omdat plaatsen met verschillende functies door elkaar en naast elkaar te vinden zijn.⁷² Zo konden ook hoeren gevonden worden op de hoek van een straat waar al eerder een kerk was gebouwd. Door deze uiteenlopende functies van plekken binnen een klein oppervlakte, ontstaan spanningen waar de grand tour reizigers mee om moeten zien te gaan. Ten derde stond zeventiende-eeuws Rome bekend als ‘de eeuwige stad’⁷³, als centraal middelpunt van Europa, of – zoals Michael Ross beargumenteert – als microkosmos van de wereld.⁷⁴ Ik analyseer overigens niet alleen dagboekpassages waarin Rome beschreven wordt op het moment dat de reiziger in deze stad verblijft, maar ik analyseer ook die passages waarin verwezen wordt naar Rome gedurende de reis (naar en weg van) de stad, omdat deze passages onderdeel uitmaken van de ruimteconstructie van de plaats Rome.⁷⁵

Om tot een beantwoording te komen van mijn onderzoeksvraag heb ik twee casussen geselecteerd: het handgeschreven dagboek van Arnout Hellemans Hooft dat geëditeerd is in 2001,⁷⁶ en het handgeschreven dagboek van de gebroeders Jacob en Pieter van der Dussen.⁷⁷

⁷² Zie hiervoor onder andere (David T. Herbert en Colin J. Thomas 1990: 7).

⁷³ Eigen vertaling van ‘*Eternal City*’.

⁷⁴ Michael L. Ross, *Storied Cities: Literary Imaginings of Florence, Venice, and Rome*. (Westport, Connecticut, [etc.]: Greenwood Press, 1994), 191.

⁷⁵ Eric MacPhail beargumenteert overtuigend dat de terugreis invloed heeft op de beeldvorming van de stad. Hij constateert dit bijvoorbeeld in een reisjournaal van Montaigne: “As he takes leave of Rome, Montaigne reaffirms the positive impression with which this city leaves him [...]. What is striking about Montaigne’s experience of Rome is that he enjoyed the city more than he expected to.” (MacPhail 1990: 180) Montaigne beschrijft Rome gedurende zijn terugreis dus met positievere termen dan gedurende zijn heenreis. Zijn beleving van Rome verandert zodoende gedurende de tijd.

⁷⁶ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon: het dagboek van een ‘grand tour’ (1649-1651)*. E.M. Grabowsky en P.J. Verkruijsse (ed.). (Hilversum: Verloren, 2001).

⁷⁷ Jacob van der Dussen en Pieter van der Dussen, *Dagboek van een reis van Den Haag, door Duitsland en Oostenrijk, naar Italië en Zwitserland: 1699-1700*. ([S.L.]: [S.L.], ca. 1700. Ex. KB, Den Haag: 131 C 20).

Alle drie de grand tour reizigers hebben Rome bezocht in een zogenoemd ‘heilig jaar’. In een ‘heilig jaar’, “dat iedere vijftintig jaar gevierd wordt, verleende de katholieke kerk een plechtige aflaat en trokken vele pelgrims naar Rome. De viering ging gepaard met bepaalde handelingen zoals het door de paus openen van een deur van de Sint Pieter op 24 december. Die deur bleef vervolgens precies een jaar geopend,” aldus de editoren van het dagboek van Arnout, E.M. Grabowsky en P.J. Verkruijsse.⁷⁸ Arnout bezocht Rome in 1650 en Jacob en Pieter bezochten dezelfde stad vijftig jaren later, in 1700. Behalve om het heilige jaar, zijn er nog andere redenen waarom ik deze twee casussen heb geselecteerd. Arnout heb ik als casus gekozen omdat het dagboek geëditeerd is en dus al eerder onderzocht. Ik verwacht in mijn scriptie te kunnen laten zien dat deze bron niet alleen benaderd kan worden als historische bron of als egodocument, maar ook als literaire bron. Als tegenhanger voor het ‘bekende’ dagboek van Arnout, heb ik het vrijwel onbekende dagboek van de gebroeders Van der Dussen als tweede casus gekozen. Deze bron is wel opgemerkt in het proefschrift van Frank-van Westrienen, maar wordt slechts sporadisch genoemd.⁷⁹ Daarnaast behoort dit dagboek tot het onderzoekscorpus van Verhoeven, zowel in zijn proefschrift als in zijn artikel, maar in beide onderzoeken wordt er nauwelijks aandacht besteed aan de bron.⁸⁰

In hoofdstuk 1 zal ik ingaan op het concept ‘ruimte’ aan de hand van de belangrijkste studies die gepubliceerd zijn over dit concept, waarbij ik uitleg wat het verschil is tussen ‘plaats’ en ‘ruimte’. Ik zal in dit hoofdstuk mijn methodologie toelichten. Vervolgens zal ik in hoofdstuk 2 het dagboek van Arnout analyseren en in hoofdstuk 3 het dagboek van Jacob en Pieter, waarbij ik in beide hoofdstukken de vraag stel of ruimtebelevingen van Rome een

⁷⁸ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 19.

⁷⁹ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 65, 108, 123, 197, 292, 304, 327.

⁸⁰ Gerrit Verhoeven, *Anders reizen?*, 72, 353.

Gerrit Verhoeven, “Een adellijke lezer op *Grand Tour*: Microgeschiedenis aan de hand van het reisverslag van Corneille van den Branden, heer van Reet (ca. 1713-1715)”. *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 13 (2006): 76 [voetnoot 34], 80-81.

identiteitsvormende werking hebben op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers. Ter afsluiting volgt mijn conclusie waarin ik de resultaten van beide analyses met elkaar zal vergelijken. Daarnaast zal ik in mijn conclusie mijn deelvragen en mijn hoofdvraag beantwoorden.

Hoofdstuk 1 – Methodologie

In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van het concept ‘ruimte’ mijn methodologie toelichten. Eerst zal ik in 1.1 het onderscheid uitleggen tussen ‘plaats’ en ‘ruimte’. Vervolgens zal ik in 1.2 ingaan op welke manier ik ruimte benader. Tot slot zal ik in 1.3 toelichten hoe ik het concept ‘ruimte’ concreet wil toepassen in mijn analyses.

1.1 Plaats versus ruimte

Het onderzoeksdebat over het concept ‘ruimte’ is nog relatief jong. Het begrip ‘ruimte’ betekende voor geesteswetenschappers in eerste instantie niet meer dan een ‘leeg gebied’, zoals de Franse filosoof en socioloog Henri Lefèbvre zegt in zijn samenvatting van de geschiedenis van het ruimteonderzoek.⁸¹ Het begrip werd, kort door de bocht, herzien door Kant, waarna filosofen en wiskundigen zich in de discussie mengden en ‘ruimte’ in het vervolg werd gezien als een ‘mentale plek’.⁸² Daarbij wordt er binnen het huidige onderzoeksdebat uitgegaan van een onderscheid tussen ‘plaats’ en ‘ruimte’.

Ik maak in mijn onderzoek eenzelfde onderscheid tussen ‘plaats’ (*place, lieu*) en ‘ruimte’ (*space*),⁸³ zoals de Franse filosoof en historicus Michel de Certeau heeft voorgesteld.⁸⁴ De Certeau stelt dat de onderlinge relaties tussen elementen een ‘plaats’ vormen, waarbij de mogelijkheid wordt uitgesloten dat twee dingen op precies dezelfde

⁸¹ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*. Donald Nicholson-Smith (vert.) (Oxford: Blackwell, 1991), 1.

⁸² Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 2-3.

⁸³ ‘Plaats’ en ‘ruimte’ zijn mijn eigen vertalingen van ‘*place*’ en ‘*space*’. De door mij gebruikte terminologie geeft dus aan dat ‘plaats’ en ‘ruimte’ zich van elkaar onderscheiden. Dit onderscheid tussen beide Nederlandse termen komt overigens niet overeen met de betekenissen van deze woorden volgens Van Dale. Van Dale stelt dat ‘plaats’ en ‘ruimte’ identiek zijn (lemma ‘plaats’, betekenis 4, en lemma ‘ruimte’, betekenis 1 (Kruyskamp 1976)).

⁸⁴ Michel de Certeau, “Chapter IX: Spatial stories”. In: Certeau, Michel de. *The practice of everyday life* 115-130. (Berkely, Los Angeles en Londen: University of California Press, 1984).

locatie te vinden zijn. “A place is thus an instantaneous configuration of positions”, aldus De Certeau.⁸⁵ Dit impliceert een zekere stabiliteit. Een voorbeeld van een ‘plaats’ is een woonkamer, die bestaat uit vier omringende muren, een bank, een tafel, een lamp en twee stoelen. Ieder object heeft zijn eigen positie in de ‘plaats’ woonkamer en zolang de objecten niet verplaatst worden, is de woonkamer onveranderlijk. ‘Plaats’ kan daarom ook gezien worden als een object dat compleet gereduceerd is tot ‘er zijn’. Zodra dit object mentaal ‘bewerkt’ wordt door een actieve participant en deel uit gaat maken van tijd en dus van geschiedenis, dan wordt dit object ‘ruimte’.

‘Tijd’ en ‘ruimte’ worden dus in samenhang met elkaar gedefinieerd, in relatie tot werkelijke objecten en gebeurtenissen, zoals Peter Eisenhardt en Frank Linhard opmerken.⁸⁶ Hierbij is tijd, evenals richting en snelheid, een variabele in het bestaan van ‘ruimte’, aldus De Certeau:

A *space* exists when one takes into consideration vectors of direction, velocities, and time variables. Thus space is composed of intersections of mobile elements. It is in a sense actuated by the ensemble of movements deployed within it. Space occurs as the effect produced by the operations that orient it, situate it, temporalize it, and make it function in a polyvalent unity of conflictual programs or contractual proximities. On this view, in relation to place, space is like the word when it is spoken, that is, when it is caught in the ambiguity of an actualization, transformed into a term dependent upon many different conventions, situated as the act of a present (or of a time), and modified by the transformations caused by successive contexts. In contradistinction to the place, it has thus none of the univocity or stability of a “proper”.⁸⁷

In tegenstelling tot ‘plaats’, is ‘ruimte’ dus niet eenduidig of stabiel, maar veranderlijk. Ruimte is namelijk het toekennen van betekenis aan plaats; ruimte wordt actief geproduceerd. Zo kan een woonkamer betekenis toegekend krijgen door een actieve participant, die de

⁸⁵ Michel de Certeau, *The practice of everyday life*, 117.

⁸⁶ Peter Eisenhardt en Frank Linhard, “Space and time as basic notions: introduction”. In: *Notions of space and time: early modern concepts and fundamental theories*, Frank Linhard en Peter Eisenhardt (ed.). (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007), 21.

⁸⁷ Michel de Certeau, *The practice of everyday life*, 117.

‘plaats’ mentaal verandert naar bijvoorbeeld een plek waar hij zich thuis voelt. Het is de plek waar hij ’s ochtends zijn krantje leest tijdens zijn ontbijt, terwijl zijn kinderen lachend vertellen wat ze die dag op school gaan doen. Dit betekent dat de plaats ‘woonkamer’ gaat leven voor de participant en positieve kenmerken door de participant krijgt toebedeeld. De woonkamer wordt zo meer dan plaats alleen, het wordt een ruimte die voor de participant symbool staat voor een geborgen en veilige omgeving. Uiteraard geldt het andersom ook; de participant kan ook negatieve kenmerken toekennen aan de ‘woonkamer’. Positief of negatief, de participant bewerkt plaats als het ware tot ruimte, ofwel, “space is a practiced place”.⁸⁸

De Franse filosoof en socioloog Henri Lefèbvre voegt aan deze stelling (ruimte is een ‘bewerkte plaats’)⁸⁹ toe, dat ruimte uitsluitend ontstaat wanneer plaats gecombineerd wordt met menselijke activiteit.⁹⁰ Bill Hillier en Julienne Hanson hanteren een soortgelijke definitie van ruimte. Ook zij stellen in hun boek *The social logic of space* dat ‘ruimte’ ontstaat door sociale handelingen: “Space is, in short, everywhere a function of the forms of social solidarity, and these are in turn a product of the structure of society.”⁹¹ Ruimte is dus een mentaal product, dat bij ieder individu in een ‘plaats’ opgeroepen, of geproduceerd wordt. Een ‘object’, of plaats verschuift, met andere woorden, door middel van menselijke activiteit van een ‘ding in de ruimte’ naar het ‘werkelijke produceren van ruimte’, aldus Lefèbvre.⁹² Dit betekent zowel dat ieder individu eigen ruimte produceert, als dat bij iedere nieuwe menselijke activiteit nieuwe ruimte geproduceerd wordt.⁹³ Concreet betekent dit dat wanneer twee individuen zich in één plaats bevinden, zij beiden een eigen (mentale) ruimte produceren en dat deze individuele ruimtes uitbreiden of veranderen zodra de individuen activiteiten in die plaats gaan ondernemen. Het kan bijvoorbeeld zijn dat de ruimte van een specifieke plaats

⁸⁸ Michel de Certeau, *The practice of everyday life*, 117.

⁸⁹ Eigen vertaling van ‘practiced place’.

⁹⁰ Henri Lefèbvre, *The production of space*, 30.

⁹¹ Bill Hillier en Julienne Hanson, *The social logic of space*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 22.

⁹² Henri Lefèbvre, *The production of space*, 36-37.

⁹³ Henri Lefèbvre, *The production of space*, 31.

voor een individu verandert van een veilige, naar een onveilige ruimte, zodra dit individu in die plaats bedreigd wordt door een ander individu. Dit betekent tevens dat hoe meer menselijke activiteiten gelijktijdig in een plek plaatsvinden, hoe meer ruimte er geproduceerd wordt. ‘Ruimte’ is zodoende een veranderlijk en een ‘uitbreidend’ of ‘groeïend’ mentaal product.

De mentale ruimte wordt door de ‘ik’ gevormd op basis van persoonlijke waarnemingen die het individu opdoet met zijn zintuigen, zoals Yi-Fu Tuan beargumenteert in zijn boek *Space and Place*. Zijn hoofdstelling is dat door ‘beleving’⁹⁴ van een plaats, bij de ‘ik’ een transformatie plaatsvindt van plaats naar ruimte.⁹⁵ De moeilijkheid bij het beschrijven van deze transformatie is dat de ‘ik’ zijn zintuiglijke beleving – de indrukken die hij opdoet door te voelen, te proeven, te ruiken, te horen en te zien – conceptueel moet uitdrukken.⁹⁶ Wat de ‘ik’ ziet, moet hij dus omzetten naar een mentaal beeld of gedachte, al is deze overgang haast niet waarneembaar, zo beargumenteert Tuan, aangezien ‘kijken’ en ‘denken’ nauw verwante processen zijn; hij baseert zijn stelling op het Engels waarin “I see”, “I understand” betekent.⁹⁷ Het moment van het ‘beleven’ van plaats en het transformeren van plaats naar ruimte door deze beleving, vindt dus vrijwel gelijktijdig plaats. Zodra een individu een kamer inloopt en zich in deze kamer beweegt, vindt er al ruimtetransformatie plaats, doordat de persoon een gevoel van richting verwerft: “Forward, backward, and sideways are experientially differentiated, that is, known subconsciously in the act of motion”.⁹⁸ Op welke manier de persoon de kamer ook observeert, hij blijft in zijn beleving van de ruimte altijd het centrum, of zoals Tuan formuleert: “space assumes a rough coordinate frame centered on the

⁹⁴ Eigen vertaling van ‘*experience*’.

⁹⁵ Yi-Fu Tuan, *Space and Place: the perspective of Experience*. (Londen: University of Minnesota Press, 1977), v.

⁹⁶ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 6.

⁹⁷ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 10.

⁹⁸ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 12.

mobile and purposive self”.⁹⁹ Het individu kan er daardoor niet aan ontkomen dat zijn mentale ruimte altijd ‘egocentrisch’ is, waarmee ik bedoel dat de ruimte van het individu altijd gevormd wordt vanuit zijn perspectief; een ruimte waarin hij in het centrum staat.

1.2 Het lezen van ruimte

Nu ik een onderscheid heb gemaakt tussen ‘plaats’ en ‘ruimte’, is de volgende vraag met welke blik ruimtes in dagboeken benaderd dienen te worden. Lefèbvre stelt dat het mogelijk is mentale plekken te ‘lezen’ vanaf het eerste moment dat ruimte geproduceerd is: “[...] the notions of message, code, information and so on cannot help us trace the genesis of a space; the fact remains, however, that an already produced space can be decoded, can be *read*.”¹⁰⁰ In het geval van het analyseren van ruimte in dagboeken, betekent dit dat ‘lezen’ zowel letterlijk als figuurlijk dient te worden genomen.

Brian Stock licht het gebruik van de metafoer ‘het *lezen* van ruimte’ toe in zijn artikel ‘reading, community and a sense of place’ dat gepubliceerd is in het boek *Place, culture, representation*.¹⁰¹ Allereerst wordt met deze metafoer de suggestie gewekt dat visuele beelden van plaats, mentaal getransformeerd worden “into the readable”, aldus Stock.¹⁰² ‘Plaatsen’ worden geconfigureerd naar ‘leesbare’ of ‘beschrijfbaar’ (mentale) teksten. Deze stelling heeft volgens Stock drie implicaties. Ten eerste dat het, zoals gezegd, gaat om een metafoer wanneer hij spreekt van ‘lezen’ wanneer hij eigenlijk over ‘zien’ spreekt. Ten tweede ‘lezen’ we niet echt wat we ‘zien’, want als dat wel zo was, zou er ook geen metafoer nodig zijn.¹⁰³

⁹⁹ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 12.

¹⁰⁰ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 17. Cursivering in origineel.

¹⁰¹ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”. In: *Place, culture, representation*, James Duncan en David Ley (ed.) 314-328. (Londen en New York: Routledge, 1993).

¹⁰² Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 314.

¹⁰³ Overigens redeneert Stock mijns inziens hier in een cirkel. Stellingen één en twee kunnen zodoende ook samengevoegd worden tot een enkele implicatie, namelijk omdat ‘lezen’ niet letterlijk gelijk is aan ‘zien’, is er een metafoer nodig.

Ten derde werken metaforen van ‘lezen’ of ‘geschreven werk’ op basis van analogie met geletterde ervaring.¹⁰⁴ Wanneer er geen tekst (of plaats) is, dan is er logischerwijs ook niets te lezen (of te beleven). Echter, wanneer er geen lezer is, dan:

there is nothing to read either, since the text, as a web of meaning, is the reader’s creation. If we transfer this way of thinking to landscapes, it means that, where there is neither text nor reader, what we see¹⁰⁵ is demoted to a mere physical location with no meaningful associations. On this view, there would seem to be nothing to say beyond what is said about the act of reading.¹⁰⁶

In dit citaat stelt Stock dus, met andere woorden, dat ‘ruimte’ niet kan bestaan zonder een participant in een ‘plaats’, net zoals Lefèbvre beargumenteert. De rol van de ‘observeerder’ is daarom volgens Stock zelfs zo belangrijk dat ‘ruimte’ ontstaat op basis van het bereik van de zintuigen van de observeerder en daardoor is het een op zichzelfstaand perspectief.¹⁰⁷ Deze theorie komt overeen met het eerder genoemde argument van Tuan, dat het individu centraal staat in ruimteonderzoek. Stock lijkt Tuan aan te vullen door te zeggen dat ruimte een compleet op zichzelfstaand perspectief is, dat afhankelijk is van het bereik van de zintuigen van de observeerder. Het ‘leesproces’ van plaats betekent zodoende volgens Stock niet meer dan “[a] understand[ing of] the landscape by means of a conceptual instrument I call reading”.¹⁰⁸ Maar wat houdt dit ‘leesinstrument’ in als de observeerder afhankelijk is van zijn ‘blik’¹⁰⁹ (‘gaze’¹¹⁰)?

Stock gebruikt het concrete voorbeeld van de Taj Mahal in India om zijn punt over het ‘lezen’ van plaats duidelijk te maken. Hij schetst twee scenario’s van een bezoeker aan dit

¹⁰⁴ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 315.

¹⁰⁵ Stock’s woordkeuze ‘we see’ is hier zeer ongelukkig gekozen. Door deze woordkeuze lijkt het alsof er toch individuen aanwezig zijn (namelijk zichzelf en de lezer van zijn boek) op de besproken plaats, terwijl hij eigenlijk bedoelt dat wanneer er op een plek geen lezer is, er niets is om gelezen te worden (dus ook niet door hemzelf of de lezer van zijn boek), en er slechts een fysieke plaats overblijft zonder betekenisvolle associaties.

¹⁰⁶ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 316.

¹⁰⁷ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 317.

¹⁰⁸ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 318.

¹⁰⁹ Eigen vertaling.

¹¹⁰ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 320.

wereldberoemde bouwwerk. Het eerste scenario houdt in dat de bezoeker zich niet heeft ingelezen en geen enkele weet heeft van de historische context of van de achterliggende architectuur van het gebouw. In dat geval kan hij de Taj Mahal niet volledig ‘lezen’. Het tweede scenario houdt echter in dat het individu slechts een reisgids leest, maar de plaats zelf niet bezoekt. In dat geval, zal het individu geen indrukken krijgen van de omgeving waarin het gebouw ligt. Hij zal zich bijvoorbeeld geen voorstelling kunnen maken van de Agra rivier die de ruimte nog dramatischer maakt, aldus Stock.¹¹¹ Op dit punt in de bespreking van zijn voorbeeld aangekomen, komt Stock tot zijn hoofdstelling:

It does not matter, then, whether I look at the Taj, then read about it, or read about it, then look at it. In each case, something implicitly read is necessary for my understanding; and, while I am looking at the monument, or thinking about it visually, I conveniently forget about what is read. I see a readerly whole, but I have read the Taj only in part. To return to my point: metaphors of reading both reveal and conceal, and they do so through an ‘interaction’ that makes one element the framework of the other.¹¹²

Het ‘lezen’ van een plaats betekent dus dat het beeld van ruimte een constructie is die kan bestaan uit meerdere lagen. Volgens Stock maakt het bij ‘lezen’ niet uit of je eerst op een plaats aanwezig bent en er dan over leest, of dat je eerst over een plaats leest en het dan bezoekt; maar om een plaats volledig te kunnen lezen en begrijpen, zijn beide processen (het zelf zien, en het ‘inlezen’) nodig.

Deze conclusie over het ‘lezen’ van ruimte heeft belangrijke implicaties voor mijn onderzoek. Dat grand tour reizigers zich namelijk goed inlezen en vaak beroep deden op reisjournalen van eerdere reizigers, reisgidsen, en studieboeken, is algemeen bekend.¹¹³ Dat reizigers zich sterk lieten beïnvloeden door deze literatuur en soms zelfs complete passages

¹¹¹ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 319.

¹¹² Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 319-320.

¹¹³ Zie hiervoor bijvoorbeeld:

Antoni Mączak, *De ontdekking van het reizen: Europa in de vroeg-moderne tijd*. Aris J. van Braam (vert.). (Utrecht: het Spectrum, 2001), 253-257.

Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 73-77.

overnamen uit teksten, is eveneens bekend.¹¹⁴ De beeldvorming van andere culturen was bij Nederlanders al grotendeels gevormd door het lezen van literatuur alvorens zij in aanraking kwamen met deze culturen, zoals Marijke Meijer Drees laat zien in haar boek *Andere landen, andere mensen*.¹¹⁵ Meijer Drees toont aan dat we “in [vroegmoderne] geschiedwerken, pamfletten en reisverslagen, in toneelstukken en gedichten, in politieke tractaten en geografische handelingen”, zien dat volkeren naast of tegenover elkaar worden geplaatst.¹¹⁶ Zowel Meijer Drees als Stock laten dus zien dat teksten een belangrijk onderdeel uitmaken van de beeldvorming van reizigers over andere culturen. Het is voor grand tour reizigers onmogelijk om te reflecteren op de hen omringende omgeving zonder zich bewust te zijn van een geletterde of tekstuele ‘context’ van deze omgeving. Eveneens kunnen de handgeschreven dagboeken op hun beurt, na afloop van de reis onderdeel gaan uitmaken van de context voor toekomstige reizigers. Hierdoor maakt intertekstualiteit ook onderdeel uit van de mentale ruimteconstructie van de reiziger. Er is echter geen sprake van ‘persoonlijke’ of ‘eigen gemaakte’ ruimte wanneer er sprake is van intertekstualiteit in een dagboek, omdat het in dat geval niet gaat om beschrijvingen van eigen indrukken van de autobiograaf van een bezochte plaats. Zo beargumenteert Verhoeven dat het dagboek van de gebroeders Van der Dussen veel verwijzingen bevat naar andere bronnen en dat er soms hele passages uit reisdagboeken en

¹¹⁴Gerrit Verhoeven heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar het lezen van boekjes door grand tour reizigers en de invloed van het lezen van die boekjes op de reis zelf. Hij concludeert dat zeventiende-eeuwers veel beroep deden op literatuur bij hun bezoeken aan specifieke plaatsen, maar dat er aan het einde van de zeventiende eeuw, begin achttiende eeuw, een omwenteling zichtbaar is, waarbij de reizigers steeds kritischer omgaan met het lezen van reisgidsen en reisverhalen. “Van een ietwat passieve leesstrategie, waarbij men ter bevestiging of aanvulling van eigen observaties las, evolueerden reizigers naar een actievere leescultuur waarbij kritische en vlijmscherpe kanttekeningen legio waren”, aldus Verhoeven (2006: 83).

Gerrit Verhoeven “Een adellijke lezer op *Grand Tour*: Microgeschiedenis aan de hand van het reisverslag van Corneille van den Branden, heer van Reet (ca. 1713-1715)”. *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 13 (2006): 69-84.

¹¹⁵ Marijke Meijer Drees, *Andere landen, andere mensen: de beeldvorming van Holland versus Spanje en Engeland omstreeks 1650*. (Den Haag: Sdu Uitgevers, 1997).

¹¹⁶ Dit citaat is afkomstig van Willem Frijhoff en Marijke Spies die het onderzoek van Meijer Drees inleiden en samenvatten in het door hen geschreven voorwoord in haar boek, *Andere landen, andere mensen*, ix.

andere lectuur over is genomen.¹¹⁷ Het zou dus kunnen zijn dat er in dit dagboek weinig beschrijvingen worden gegeven van persoonlijke belevingen van ruimte.¹¹⁸ Mijn analyse van dit dagboek zal deze mogelijkheid nader onderzoeken.

1.3 Analyseschema voor ruimte in grand tour verslagen

In mijn onderzoek ga ik ervan uit dat ruimtes in dagboeken ‘gelezen’ kunnen worden. Ik zal nu ingaan op wat ik concreet versta onder dit ‘lezen’ door gebruik te maken van theorie van Lefèbvre. Daarnaast zal ik aan de hand van theorie van Hetherington toelichten hoe via deze ‘lezing’ van ruimtebeschrijvingen een proces van identiteitsvorming te analyseren is.

Ruimte in dagboeken is volgens Lefèbvre aan te duiden als ‘*representational space*’.¹¹⁹ ‘Representationele ruimtes’¹²⁰ belichamen volgens Lefèbvre complex symbolisme, soms gecodeerd en soms niet:

*Representational spaces: space as directly lived through its associated images and symbols, and hence the space of ‘inhabitants’ and ‘users’, but also of some artists and perhaps of those, such as a few writers and philosophers, who describe and aspire to do no more than describe. This is the dominated – and hence passively experienced – space which the imagination seeks to change and appropriate. It overlays physical space, making symbolic use of its objects. [...].*¹²¹

Met andere woorden, zodra ‘gebruikers’ – in mijn geval de grand tour reizigers - een plaats gaan beschrijven, dan worden verbeelding en plaats met elkaar gemengd en verandert plaats

¹¹⁷ Hij geeft als voorbeeld de zin “de toppen waren met sneeuw bedekt, de wolken die over deselve sweeven, geven van verre een gesigt of ’t een zee is” (Van der Dussen 1700: 19), die ontleent is aan de *Nouveau voyage d’Italie* van de Franse hugenootse refugie François-Maximilien Misson (Verhoeven 2006: 75-76, 80-81).

¹¹⁸ Al moet hier de kritische kanttekening bij geplaatst worden dat het in principe ook mogelijk is dat de gebroeders Van der Dussen menen dat andermans woorden het “eigene” perfect weten uit te drukken, waardoor de door hen overgenomen citaten wel onderdeel uitmaken van persoonlijke belevingen van ruimte.

¹¹⁹ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 33.

¹²⁰ Eigen vertaling van ‘*representational space*’.

¹²¹ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 39.

in ruimte. De fysieke plaats wordt hierdoor bekleed met symbolische betekenissen.¹²² Dit betekent dat de overgeleverde grand tour-dagboeken volgens Lefèbvre “[are] shot through with a knowledge (*savoir*) – i.e. a mixture of understanding (*connaissance*) and ideology – which is always relative and in the process of change. Such representations are thus objective, though subject to revision.”¹²³ Ruimte moet volgens Lefèbvre niet benaderd worden in termen als ‘waar’ of ‘onwaar’, omdat ruimte deels bestaat uit het ‘denkbeeldige’¹²⁴ (*‘imaginary’*) en uit symbolische elementen.¹²⁵ Het zijn aan tijd gebonden waarnemingen en observaties van een plaats door een individu. Deze ‘beleving’ van de plaats is gereduceerd tot een epistemologische (mentale) ruimte – een ruimte van discourse en het Cartesiaanse ‘*cogito*’, aldus Lefèbvre: “[...] the practical ‘I’, which is inseparably individual and social, is in a space where it must either recognize itself or lose [sic] itself.”¹²⁶ De ‘ik’ probeert dus zichzelf in deze ruimte te positioneren en hij zal zich in deze ruimte herkennen of zich er juist in verliezen.

In zijn boek *Writings on Cities*¹²⁷ past Lefèbvre zijn ruimtetheorie specifiek toe op stadsruimte. Hij beargumenteert dat een fysieke stad vergeleken kan worden met een ‘culturele realiteit’, aangezien de stad niet alleen bestaat uit fysieke gebouwen, maar tevens gevormd wordt door individuen en groepen die in die stad leven.¹²⁸ Jan Joost van Baak beargumenteert in zijn proefschrift *The place of space in narration* dat een literaire stadsruimte vaak gelijk is aan culturele ruimte: “The fact that literary space in most cases

¹²² Hetherington legt uit dat daardoor vooral ‘magische’ plaatsen in aanmerking komen om te veranderen in representatieve ruimtes. Met ‘magische’ plaatsen bedoelt hij bijvoorbeeld ruïnes die overgeleverd zijn uit vorige eeuwen, of plekken waar weinig mensen komen en die haast vergeten zijn. Individuen zijn gefascineerd door deze ‘magische’ plaatsen, omdat deze plekken het individu uitnodigen en aanzetten tot creativiteit en verbeelding. (Hetherington 1998: 106)

¹²³ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 41.

¹²⁴ Eigen vertaling.

¹²⁵ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 41.

¹²⁶ Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 61.

¹²⁷ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*. Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas (ed.) (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).

¹²⁸ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*, 102.

means cultural space is obvious when we consider the unvarying importance of such literary locations as: the city, the village, houses and their interiors, castles and ruins [...] market-places, streets, hotels, offices, drawing-rooms and the like.”¹²⁹ De stad wordt dus als het ware door de mensen in die stad ‘geschreven’, aldus Lefèbvre: “that is, it signifies, orders, stipulates. [...] This text has passed through ideologies, as it also ‘reflects’ them.”¹³⁰ Met andere woorden, de stad wordt gevormd door de ideologieën van de mensen in die stad, maar tegelijkertijd worden deze ideologieën ‘gereflecteerd’ of ‘gespiegeld’ door de stad. De stad heeft door deze ideologieën verschillende betekenislagen en zodoende is de stad een subsysteem dat bestaat uit verschillende realiteitsniveaus binnen een groter systeem (de wereld).

Een eerste stap om deze representationele (stedelijke) ruimtes te benaderen, is volgens Lefèbvre om samenvloeiingen en opposities die op dat moment in die ruimte te onderscheiden zijn, te identificeren: “It [a spatial code]¹³¹ would thus bring together levels and terms which are isolated by existing spatial practice and by the ideologies underpinning it”, aldus Lefèbvre.¹³² Dit betekent concreet dat ik in mijn analyse op zoek ben naar woorden die impliciet of expliciet betekenis of waarde toekennen aan de zeventiende-eeuwse stad Rome. Realiteitsniveaus kunnen volgens Lefèbvre geanalyseerd worden door naar de volgende ruimtelijke aspecten te kijken: “form, function, structure, levels, dimensions, text, context, field and whole, writing and reading, system, signified and signifier, language and metalanguage, institutions, etc.”¹³³ De termen in deze opsomming worden, zo stelt Lefèbvre, gelijktijdig gedefinieerd, waarbij de stad gezien kan worden als een veld waar ontmoetingen

¹²⁹ Jan Joost van Baak, *The place of space in narration: a semiotic approach to the problem of literary space. with an analysis of the role of space in I.E. Babel's Konarmija*. (Amsterdam: Rodopi, 1983), 21.

¹³⁰ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*, 102.

¹³¹ Onder een ‘spatial code’ verstaat Lefèbvre “a language common to practice and theory, as also to inhabitants, architects and scientists”. (Lefèbvre 1991: 64)

¹³² Henri Lefèbvre, *The Production of Space*, 64.

¹³³ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*, 111.

en uitwisselingen plaatsvinden.¹³⁴ Ik kan dit ‘veld’ benaderen door in mijn ruimteanalyse vooral te letten op beschrijvingen van gebouwen, monumenten, straten en theaters, en door te letten op festiviteiten en ceremonies die verbonden zijn aan de plaatsen waar zij worden gehouden. Deze plekken leggen namelijk volgens Lefèbvre politieke, religieuze en filosofische betekenissen bloot.¹³⁵ Dit betekent, kort door de bocht, dat ik op zoek ben naar alle beschrijvingen van de plaats Rome; zodra een reiziger zijn observaties en indrukken – oftewel, zijn beleving - van plaatsen noteert, is de plaats al getransformeerd naar ruimte. Alle woorden die duiden op een beleving van plaats kunnen dus geïnterpreteerd worden als ruimte.

Hoe is via deze analyses van mentale ruimteconstructies de vorming van een eigen identiteit te analyseren? Hoe zijn, met andere woorden, ruimtebelevingen en de ontwikkeling van een eigen identiteit met elkaar verbonden? Op deze vragen geeft Hetherington antwoord in zijn boek *Expressions of Identity*. Hij begint zijn antwoord met de argumentatie dat ‘*self-identity*’ niets anders is dan emotionele identificatie met of afzetting tegen ‘*the other*’.¹³⁶ Juist wanneer een jongeling reist en in aanraking komt met andere culturen, constitueert hij beelden van deze ‘Ander’. Deze ‘Ander’ kan op uiteenlopende gebieden verschillen van ‘het Eigen’ van de reiziger. Zo verschilt een hoer op seksueel gebied van de reiziger, een katholiek op religieus gebied, en een hoogleraar op academisch gebied. Zodra een jongeling in aanraking komt met een ‘onbekende’ persoon gedurende zijn reis, heeft hij de keuze of hij zich met het gedrag van deze persoon identificeert of zich er tegen verzet. In beide gevallen maakt hij een keuze in de vorming van zijn eigen ‘zelf’, waardoor hij een proces van identiteitsvorming in

¹³⁴ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*, 111.

¹³⁵ Henri Lefèbvre, *Writings on Cities*, 113-114.

¹³⁶ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 101.

Overigens zal ‘de Ander’ transformeren naar ‘het Eigen’ wanneer het individu zich emotioneel identificeert met ‘de Ander’.

gang zet.¹³⁷ Tot dusver komt zijn theorie dus overeen met de door mij besproken studies van Chard, Leibetseder en Verhoeven.

Hetherington koppelt vervolgens deze identificatie met ‘de ander’ aan het concept van ‘sociale centraliteit’¹³⁸ (*‘social centrality’*)¹³⁹; een concept waaraan ‘de ander’, vrijwel altijd is gebonden. Met dit concept bedoelt Hetherington dat bepaalde groeperingen die dezelfde identiteit aanhangen - zoals ‘prostituees’, ‘protestanten’, ‘katholieken’, ‘geleerden’, et cetera – gebonden zijn aan specifieke ‘centrale plaatsen’. Op deze plaatsen komen deze groeperingen vaak bij elkaar. Zo komen protestanten bijeen in een kerk, en hoeren in een bordeel. Hierdoor staan deze plaatsen ‘centraal’ binnen de constructie van een specifieke groepsidentiteit. Deze ‘centrale’ plaatsen zijn daarbij niet alleen plaatsen “where like-minded people congregate but symbolic centres around which the values and practices associated with an identity position are performed”.¹⁴⁰ Dit betekent dat er niet per definitie prostituees aanwezig hoeven te zijn in een bordeel, om tijdens een bezoek aan deze plaats een ‘seksuele beleving’ van de ruimte te ondergaan. Door het zien van een peeskamer en de objecten in deze peeskamer, worden bij de bezoeker bepaalde associaties opgeroepen die aan deze objecten en plaats gebonden zijn. Hetzelfde geldt voor het bezoeken van bijvoorbeeld een katholieke kerk; er hoeft niet per definitie een processie bezig te zijn, om een ‘katholieke beleving’ van de plaats te ondergaan. Zo kan het zien van relieken voor een bezoeker al genoeg zijn om associaties op te roepen die gekoppeld worden aan een katholieke identiteit.¹⁴¹ Wanneer er echter tijdens het bezoek aan een ‘centrale plaats’ wel menselijke activiteiten (zoals een kerkdienst) plaatsvinden, dan zullen deze associaties sneller en krachtiger worden opgeroepen bij de reiziger. Het zien en het ‘beleven’ van een specifieke plaats zorgt er hierdoor niet alleen voor dat deze plaats

¹³⁷ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 103.

¹³⁸ Eigen vertaling.

¹³⁹ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 106.

¹⁴⁰ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 106.

¹⁴¹ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 106.

transformeert naar ruimte, maar ook dat de participant zich moet positioneren in deze mentale ruimte. Hij moet zich identificeren met of zich afzetten tegen de waarden en praktijken die aan deze ruimteconstructie zijn verbonden. Dit doet hij door af te gaan op zijn emoties: “the link between establishing an identity and the space is a symbolic one. That symbolism is likely to be a [sic] informed in some way by the structure of feeling that lies behind the particular identifications and their modes of expression”, aldus Hetherington.¹⁴² Hoewel Hetherington hier spreekt over een ‘structure of feeling’ en niet het woord ‘emotie’ gebruikt, betoogt hij - net zoals ik eerder in mijn inleiding beargumenteerde in mijn definiëring van de term ‘identiteitsvorming’ - dat het proces van identiteitsvorming pas in gang wordt gezet wanneer de gewaarwording van dit gevoel een blijvende invloed heeft op het ‘zelf’. Ofwel, wanneer de beleving van een plaats zo sterk is dat het niet alleen gevoelens maar ook emoties oproept bij de reiziger, dan zal hij door het zintuiglijk waarnemen van bezochte plaatsen een eigen identiteit vormen.

Doordat de grand tour reiziger veel onbekende plekken bezoekt in onbekende landen en culturen die uitnodigen tot sterke ruimtebelevingen, is de grand tour volgens Hetherington een reis bij uitstek waar het proces van identiteitsvorming in werking zou kunnen treden.¹⁴³ Hetherington betoogt dan ook dat de grand tour benaderd kan worden als een zoektocht naar kennis en identiteit:

The process of removing oneself from the familiar spaces in which one lives and travelling to be somewhere else, on either a temporary or permanent basis, is one in which both the process of movement and the process of being somewhere else are important to the constitution of new identities and the *communitas* [sic] of identification with others.¹⁴⁴

¹⁴² Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 108.

¹⁴³ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 110.

¹⁴⁴ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 120.

Ik zal 'emoties' gebruiken als graadmeter in het analyseren van ruimtebeschrijvingen: wanneer een grand tour reiziger door het zintuiglijk waarnemen van een plaats een ruimtebeleving ondergaat die zo sterk is dat het emoties bij hem teweeg brengt, dan zal deze ruimtebeleving bijdragen aan de vorming of bevestiging van een eigen identiteit. In mijn analyses van ruimtebelevingen van Rome zal ik daarom stil staan bij het gebruik van 'gevoelswoorden' en 'emotieve woorden'. Zoals ik eerder in mijn inleiding beargumenteerde, zullen alleen 'emotieve woorden', woorden die duiden op gemoedsbewegingen van het individu die van blijvende invloed zijn op het 'zelf', leiden tot identiteitsvorming. Dit in tegenstelling tot 'gevoelswoorden' die duiden op een gewaarwording van het gevoel zonder dat dit voelen een blijvende invloed heeft op het 'zelf'. 'Gevoelswoorden' maken dus wel onderdeel uit van ruimtebelevingen, maar zonder dat deze belevingen leiden tot identificatie met of een afzetting tegen 'de Ander'. Kortom, wanneer ik in de twee door mij onderzochte dagboeken beschrijvingen aantref van ruimtebelevingen waarin het zintuiglijk waarnemen van bezochte plaatsen niet alleen leidt tot gevoelens, maar ook tot emoties, dan is er sprake van identiteitsvorming.

Hoofdstuk 2 – Arnout Hellemans Hooft

Het dagboek dat Arnout Hellemans Hooft, zoon van Pieter Corneliszoon Hooft, schreef tijdens zijn grand tour van 1649 tot 1651, is in 2001 geëditeerd en uitgegeven met inleiding en commentaar door E.M. Grabowsky en P.J. Verkruijsse.¹⁴⁵ De inleiding van de editie biedt een goed overzicht van historisch onderzoek naar de grand tour van Arnout met onderwerpen als ‘voorbereidingen op de grote tour’, ‘route’, ‘financiën’ en ‘gezelschap’. Het doel van Arnouts reis was het vergaren van kennis, zoals de editeurs Grabowsky en Verkruijsse toelichten, waarbij “het vergaren van kennis [...] meer [diende] te omvatten dan academische kennis. Het ging ook om kennis van mensen, manieren en maatschappij.”¹⁴⁶ Dit betekent dat Arnout volgens Grabowsky en Verkruijsse niet alleen geïnteresseerd is in het vergaren van ‘feitelijke’ academische kennis, maar ook in het kennismaken met voor hem vreemde culturen. Ofwel, Grabowsky en Verkruijsse delen de in mijn inleiding besproken standpunten van Frank-van Westrienen, Chard, Leibetseder en Verhoeven, dat Arnout “al ziende leerde” in beide betekenissen van het woord: tijdens zijn grand tour ontwikkelt hij kennis en zijn ‘zelf’.

Van alle aspecten binnen de Italiaanse cultuur die Arnout te zien krijgt gedurende zijn grand tour, is het met name het katholieke geloof dat Arnout interesseert en aantrekt. De meeste toeristen waren nieuwsgierig naar het katholicisme, maar Arnouts betrokkenheid gaat voorbij aan toeristische nieuwsgierigheid alleen, aangezien hij actief deelneemt aan het kerkelijk leven. Zo koopt hij een rozenkrans, laat hij zich op Aswoensdag een kruisje op zijn hoofd tekenen en kust tot tweemaal toe de voeten van de paus.¹⁴⁷ Arnout heeft zelfs besloten de standaard reisroute voor een grand tour (eerst naar Frankrijk en vervolgens naar Italië) omgekeerd af te leggen, om het jubeljaar 1650 in Rome te kunnen meemaken.¹⁴⁸ Impliciet

¹⁴⁵ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*.

¹⁴⁶ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 9.

¹⁴⁷ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 35.

¹⁴⁸ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 18-19.

stellen Grabowsky en Verkruijse dus dat Arnout zich de ruimte om hem heen eigen probeert te maken door onderdeel uit te gaan maken van de gemeenschap die aan die ruimte verbonden is. Hij blijft niet als protestantse vreemdeling op afstand toekijken, maar wordt een actieve participant van katholieke rituelen en ceremonies in Rome.

Het bezoeken van religieuze plaatsen had echter geen hoofdprioriteit in Arnouts grand tour. Arnouts grootste belangstelling gaat uit naar overblijfselen uit de Romeinse tijd en het bezoeken van belangrijke toeristische attracties in Italië.¹⁴⁹ Op aanraden van reisgidsen bezoekt Arnout het Colosseum, het Forum Romanum en vele andere Romeinse ruïnes en overgebleven bouwwerken.¹⁵⁰ Maar er was nog iets wat Arnout sterk aantrok aan Italië: de liefde. Al voor vertrek lijkt Arnout volgens de editoren zeer geïnteresseerd te zijn in amoureuze avonturen, aangezien hij tijdens de voorbereidingen van de reis “diverse citaten en spreuken over de liefde” noteert.¹⁵¹ Hoewel Arnout door menigeen, waaronder zijn vader, was gewaarschuwd voor hoerij in Rome, biedt Arnout geen weerstand aan de verleidingen. Hij schrijft in zijn dagboek in geheimschrift namelijk meerdere malen over bezoeken aan hoeren in Rome.¹⁵²

Geconcludeerd kan worden dat Arnout volgens Grabowsky en Verkruijse specifieke interesse heeft in drie typen plaatsen in Rome: in zogenaamde plaatsen waar ‘antiquiteiten’ te zien zijn, ofwel overblijfselen uit de oudheid; in religieuze plaatsen; en in erotische plaatsen. Ik zal Arnouts beschrijvingen van deze drie typen plaatsen in dit hoofdstuk analyseren. Eerst zal ik in 2.1 de drie passages analyseren waarin Rome door Arnout beschreven wordt gedurende zijn heenweg. Daarna zal ik in 2.2 fragmenten analyseren waarin Arnout ruimtebeschrijvingen geeft van de door hem bezochte toeristische attracties in Rome, zoals

¹⁴⁹ Arnout Helleman Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 19.

¹⁵⁰ Arnout Helleman Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 34.

¹⁵¹ Arnout Helleman Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 25.

¹⁵² Arnout Helleman Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 26.

paleizen, ‘antiquiteiten’, en landhuizen. Het blijkt, zoals de editeurs reeds opmerkten,¹⁵³ dat Arnout in zijn ruimtebeschrijvingen van deze toeristische attracties veel kopieën heeft opgenomen van waargenomen inscripties. In 2.3 bied ik daarom een verklaring voor de observatie dat Arnout meer waarde hecht aan het zien van woorden (het tekstuele) dan aan het zien van beelden (het visuele). Deze verklaring laat zien hoe Arnout omgaat met door hem opgedane kennis. In deze paragraaf zal ik tot een beantwoording komen van mijn eerste deelvraag. Ten slotte analyseer ik in 2.4 passages waarin plaatsen beschreven worden waarin menselijke – religieuze en erotische - activiteiten plaatsvinden. Zoals ik in mijn methodologie aan de hand van Hetherington heb uitgelegd, roept een plaats waar veel menselijke activiteiten plaatsvinden namelijk sneller en krachtiger associaties op bij de reiziger dan een plaats waar weinig menselijke activiteiten plaatsvinden. Hierdoor is de kans groot dat krachtige, mentale ruimtebelevingen, bepaalde emoties bij de reiziger oproepen. Wanneer dit het geval is, zal de reiziger op basis van zijn emoties zich identificeren met of zich afzetten tegen ‘de Ander’, met als uitkomst de ontdekking of realisering van ‘het Eigen’. In deze slotparagraaf zal ik, met andere woorden, eerst mijn tweede deelvraag beantwoorden, waarna ik tot een beantwoording van mijn onderzoeksvraag kom: hebben ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking op Arnout?

2.1 De reis naar en de aankomst in Rome

In mijn inleiding formuleerde ik de aanname dat de eerste beeldvorming van de stad Rome begint op de heenweg. Ik verwachtte namelijk dat Arnout Hellemans Hooft in zijn aantekeningen gedurende zijn heenweg vooruit zou wijzen naar zijn bezoek aan Rome. Mijn verwachting klopt, al wordt er in het dagboek op de weg richting Italië slechts drie keer over

¹⁵³ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 33.

Rome gesproken. Daarnaast beschrijft Arnout op enkele momenten dat hij iemand heeft ontmoet die op weg is naar Rome danwel weg van Rome.¹⁵⁴ De drie passages waarin over Rome gesproken wordt gedurende de heenweg, zal ik in deze paragraaf afzonderlijk analyseren.

In het eerste fragment wordt geen ruimtebeschrijving van Rome gegeven, maar dit fragment is toch relevant, omdat uit dit citaat opgemaakt kan worden wanneer Arnout zijn aantekeningen noteerde: “een pistool 32 paoli, of juli [kost]; d’Itaeljaensch een juli minder, maer die van Genua en Florentsen gaen als de Spaensche; te Romem alle beij een minder” (98).¹⁵⁵ Zoals Grabowsky en Verkruijsse mijns inziens terecht beargumenteren in voetnoot 101, kan uit dit citaat afgeleid worden dat Arnout zijn dagboek achteraf bijwerkte.¹⁵⁶ Dit betekent dat Arnouts beschrijvingen niet per definitie laten zien hoe Arnout Rome op een specifiek moment in zijn reis representeert, maar dat het eerder een vermengd beeld geeft van zijn indrukken op een bepaald moment en van zijn beeld van Rome achteraf. Deze bewerking van zijn tekst is echter uitzonderlijk, aangezien dit de enige zichtbare bewerking achteraf is die ik heb aangetroffen. Bovendien heeft deze bewerking van Arnout achteraf geen invloed op mijn analyses, aangezien ‘beleving van een plaats achteraf’ onderdeel uitmaakt van de ruimtebelevingen die ik analyseer.

Wel kan uit dit citaat de status van Arnouts dagboek opgemaakt worden. Hij heeft in dit specifieke geval namelijk zijn reisdagboek achteraf zo bijgewerkt dat prijzen van

¹⁵⁴ Deze vermeldingen zijn voor mijn ruimteonderzoek niet betekenisvol en daarom zal ik er verder niet op ingaan. Echter zijn deze vermeldingen wel een extra argument voor de stelling dat Rome door de grand tour reizigers gezien werd als een hoogte- en eindpunt van de reis; wanneer een medepassagier vermeldt dat hij op weg is naar Rome, zegt hij dat hij Rome als (een) eindpunt ziet. Hier moet ik wel aan toevoegen dat ik ook passages heb aangetroffen waarin de medepassagier verwijst naar het algemenere “Italien” of naar een andere stad zoals Padua, al heb ik deze vermeldingen in verhouding tot het noemen van Rome slechts zelden aangetroffen.

¹⁵⁵ Wanneer ik in het vervolg citeer uit de editie van het dagboek, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon* (2001), zal ik uitsluitend de paginanummers vermelden tussen haakjes in de lopende tekst.

¹⁵⁶ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 98.

producten in verschillende steden overzichtelijk naast elkaar staan. Zodoende heeft een toekomstige reiziger die Arnouts dagboek leest om advies in te winnen voor zijn eigen grand tour, snel alle informatie bij elkaar. Een belangrijke observatie die opgemaakt kan worden uit dit citaat is dat Arnout zijn dagboek schreef met het oog op een (algemeen) lezerspubliek. Het kan hierdoor zijn dat hij zijn ruimtebeschrijvingen aan dit beoogde publiek heeft aangepast, waardoor hij zichzelf bewust positioneert in zijn persoonlijke, mentale ruimte. Mocht deze stelling kloppen, dan kan het zijn dat Arnout bewust een beeld van zijn eigen identiteit construeert in zijn ruimtebeschrijvingen.

De andere twee fragmenten gedurende de heenweg waarin verwezen wordt naar Rome, kunnen wel gelezen worden als het begin van Arnouts mentale ruimteconstructie van deze stad. Het tweede fragment betreft namelijk een bezoek aan relikwieën van St. Ursula te Keulen:

Doe nae St. Ursel, daer wij de gebeenten saegen van de elf duijsendt maeghden die met St. Ursel te Roomen geweest waeren om een bevaert te doen. Ook de drinkbeker van de koningh Aetherius, en drie maeghden hoofden, die altijdt weer bij malkander koomen als sij gescheijden sijn. Dese kaemer heetmen de gulde kaemer omdat 'er soo veel troonijen¹⁵⁷ sijn altemael met silvere plaeten beslaegen.”¹⁵⁸ (60)

¹⁵⁷ In voetnoot 19 van de editie wordt 'troonijen' vertaald als 'beeldhouwwerken van koppen' (2001: 60)

¹⁵⁸ Deze gebeenten verwijzen naar St. Ursula en de elfduizend maagden ofwel martelaressen. In de *Oxford Dictionary of Saints* wordt toegelicht dat de basis van deze legende een Latijnse inscriptie is die rond 400 in een steen is gegraveerd in de kerk van St. Ursula te Keulen. Er zijn geen originele bronnen overgeleverd uit de tijd van St. Ursula, maar een negende-eeuwse kalender verhaalt over Ursula en een groep van vijf, acht, of elf martelaren. In de tiende eeuw werd het aantal martelaren geschat op 11.000, "probably through the wrong expansion of an abbreviated text which read 'XI MV' into 'undecim millia virgines' (= 11,000 virgins) instead of 'undecim martyres virgines' (= eleven virgin-martyrs)". Dit verhaal werd populair en de standaard versie kwam terecht in 'de Gouden legende'. Deze standaard versie kan als volgt worden samengevat: Ursula, dochter van een Britse katholieke koning, was verloofd met een heidense prins, maar wist het huwelijk drie jaren uit te stellen, omdat zij graag maagd wilde blijven. Gedurende deze jaren vluchtte zij per schip, aldus de *Oxford Dictionary of Saints*, samen met tien edele medereizigers, die elk een eigen schip met duizend kameraden onder zijn hoede hadden. Ze zeilden naar Keulen en Bazel en gingen op bedevaartstocht naar Rome om vervolgens terug te keren in Keulen. Daar, in Keulen, werden zij gemarteld door de Hunnen vanwege hun christelijk geloof, en omdat Ursula geweigerd had met hun aanvoerder te trouwen. Zij werden na hun dood begraven door de burgers van Keulen die ter ere van hen een kerk bouwden, aldus David Hugh Farmer.

De plaats wordt in dit citaat nauwelijks door Arnout beschreven, behalve in de laatste zin waarin hij aangeeft dat ‘men’ deze plaats de gouden kamer noemt, vanwege de vele beeldhouwwerken. Het is niet de plaats zelf die bij Arnout een beleving oproept, maar de objecten in die plaats; hij ziet de gebeenten van St. Ursula. Hij vindt het vermeldingswaardig dat St. Ursula op bedevaart is geweest naar Rome. Dit verhaal kent blijkbaar symbolisch kapitaal toe aan de gebeenten. Rome is in het verhaal een bedevaartsoord, ofwel een ‘religieuze ruimte’, en de objecten (de gebeenten) waaraan Rome verbonden wordt, worden hierdoor gezien als objecten met zowel religieuze betekenis als geschiedkundige betekenis. De beleving door Arnout van de objecten is dus gebaseerd op het idee dat deze objecten ‘religieuze’ waarde bevatten, en op het idee dat deze objecten overgeleverd zouden zijn uit de tijd van St. Ursula. Het object is dus, met andere woorden, gebonden aan zijn historiciteit; zijn gehele waarde wordt bepaald door deze link met de specifieke tijd waaruit het zou stammen, zoals Alexander Nagel en Christopher Wood tevens beargumenteren in hun recente boek *Anachronic Renaissance*.¹⁵⁹ Het object is onvervangbaar, aangezien er maar één exemplaar is van bijvoorbeeld de drinkbeker van koning Aetherius. Dankzij deze uniciteit van de objecten en de religieuze betekenis van de objecten, wordt er veel symbolische waarde aan deze voorwerpen toegekend. Het zien van deze voorwerpen zorgt er daardoor voor dat bij Arnout een transformatie optreedt van plaats naar ruimte.

Zijn ruimteconstructie lijkt in dit citaat echter niet ‘religieus’ van aard te zijn, maar eerder ‘historisch’. Hoewel hij nergens ongeloof toont, identificeert hij zich ook niet met de gebeenten of de drinkbeker die hij bekijkt. Hij gebruikt geen gevoelswoorden of emotieve woorden, waardoor hij in zijn tekst emotioneel de ruimte beleeft. Hij constateert in dit citaat

David Hugh Farmer, “Ursula and companions”. In: *The Oxford Dictionary of Saints*. (Oxford: Oxford University Press, 2003). <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t100.e1572> [bezoekt op 19 juli 2011].

¹⁵⁹ Alexander Nagel en Christopher S. Wood, “Chapter 1: Plural temporality of the work of Art”. In: *Anachronic Renaissance*, Alexander Nagel en Christopher S. Wood 7-19. (New York: Zone Books, 2010), 8.

wat hij ziet in de plaats en wat ‘men’ over deze plaats en de objecten in die plaats zegt, zonder er een oordeel over te vormen of er emotioneel door geraakt te worden. Doordat hij in dit citaat er nergens blijk van geeft dat hij zich identificeert met de religieuze symboliek van de plaats, geeft hij te kennen dat de genoemde ‘men’ voor hem ‘de Ander’ blijft. Op deze manier bevestigt hij in deze tekst zijn protestantse identiteit.

In het derde fragment waarin Rome vermeld wordt op de heenweg, ondergaat Arnout eenzelfde ruimtebeleving op basis van relieken: “Wij waeren ook in St. Ulricus kerk van de Benedictinen, daer de lichaemen van St. Ulricus, St. Afra, en Sijmbertus bewaert worden, maer d’ene teen van St. Ulricus seijde de pater dat te Ceulen, en d’andere te Spiers was. Hij noemden Ceulen ’t tweede, Spiers ’t derde Romen.” (73) De reden voor het bezoek aan de St. Ulricus kerk is de aanwezigheid van de relieken. De kerk van St. Ulricus wordt daarom als plaats niet beschreven, maar de plek wordt door Arnout beleefd op basis van de aanwezige heiligenlichamen. De plaats wordt direct verbonden aan het katholicisme, zoals blijkt uit de toevoeging ‘van de Benedictinen’. De relieken zijn uniek en onvervangbaar, doordat zij - net als de relieken van St. Ursula – gebonden zijn aan hun historiciteit. Zij ontlene, zo stel ik, hun toegekende symbolische waarde aan hun religieuze betekenis en aan het idee dat zij uit de tijd van St. Ulricus stammen.

Van een pater, een katholieke bron, krijgt Arnout de informatie dat van St. Ulricus twee tenen ontbreken, die bewaard worden in Keulen en Spiers. Arnout licht in dit citaat dus expliciet toe via welke bron hij zijn kennis heeft opgedaan. De pater noemt vervolgens “Ceulen ’t tweede, Spiers ’t derde Romen”. Op basis van de zinsgrammatica is het onduidelijk of Keulen en Spiers met Rome vergeleken worden *omdat* de tenen van St. Ulricus daar liggen, of dat er geen verband is tussen de tenen en de vergelijking van de genoemde steden. Wel is duidelijk dat Rome het beeld is waarmee Keulen en Spiers vergeleken worden. Rome staat, met andere woorden, op nummer één. Dit betekent dat de pater Rome hoog acht. Rome wordt

door de pater beschreven als een bedevaartsoord waar relieken liggen (zoals de tenen van St. Ulricus) die de moeite waard zijn bezocht te worden. De pater heeft dus mentaal een religieuze ruimte van Rome geconstrueerd. Arnout vond het blijkbaar belangrijk deze opmerking van de pater te noteren. Toch wil de observatie dat Arnout de ruimteconstructie van de pater overneemt in zijn dagboek, niet zeggen dat Arnout mentaal dezelfde ruimte construeert van Rome. Arnout gebruikt namelijk geen gevoelswoorden of emotieve woorden om aan te geven of hij zich al dan niet met deze ruimteconstructie identificeert. Hoewel hij zich niet afzet tegen de religieuze symboliek van de plaats, of tegen het katholiek geconnoteerde verhaal van de pater, stelt hij zich wel afzijdig op tegenover deze ‘Ander’. Hij toont in dit citaat dus tolerantie tegenover het katholicisme, zonder zich met het katholicisme te identificeren.

Dit citaat kan gelezen worden als onderdeel van Arnouts tekstuele collectieve context van de stad Rome, die hij opbouwt gedurende zijn reis.¹⁶⁰ Doordat Arnout de opmerking van de pater overneemt in zijn dagboek, laat hij zien dat hij tijdens zijn heenweg kennis opdoet. Doordat hij expliciet vermeldt via welke (katholieke) bron hij zijn kennis opdoet, is via deze ruimtebeschrijving te analyseren hoe Arnout “al ziende”, of in dit geval “al luisterende”, kennis opdoet; hij informeert bij een lokaal individu, de pater, die veel van de relieken afweet.

Het eerstvolgende moment waarop Rome beschreven wordt, is wanneer Arnout de stad binnentreedt. Dit moment is interessant, omdat uit dit citaat afgeleid kan worden wat Arnout verstaat onder ‘niet-Rome’ en wat hij verstaat onder ‘wel-Rome’: “Doe de bergh af en een tijdt langh lanks de Tiber, daer wij eenige oude muijren saegen; over de Tijber [...]. Door Castel Novo, en saegen ondertusschen al veel ruijnen, te Romen, 20 mijl, 7 uur.”¹⁶¹ (101) De rivier de Tiber wordt in dit citaat gezien als een leidraad die gevolgd moet worden om bij

¹⁶⁰ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 319-320.

¹⁶¹ Cursivering door mij aangebracht.

Rome uit te komen. Het oversteken van de Tiber is hierdoor een letterlijke en een mentale overgang om dichterbij Rome te komen. Ik spreek hier over ‘mentale overgang’ omdat alles aan de ene kant van de Tiber door Arnout wordt gezien als ‘niet-Rome’, en alles aan de andere kant als ‘wel-Rome’ of als ‘bijna-Rome’.¹⁶² De ‘bijna-Rome’, ofwel de transitieruimte van ‘niet-Rome’ naar ‘wel-Rome’, wordt beschreven als dat er “ondertusschen al veel ruijnen” te zien zijn. De vele ruïnes die Arnout onderweg tegenkomt zijn voor hem dus de eerste tekenen dat hij bijna Rome heeft bereikt. Het woordje ‘al’ suggereert, met andere woorden, dat Arnout de verwachting heeft meer ruïnes aan te treffen in Rome. Het woordje ‘al’ verradt dus een ruimteconstructie van Rome die Arnout mentaal gevormd had voor zijn aankomst in de stad zelf.

Voor het vervolg van mijn analyses van Arnouts ruimtebeschrijvingen gedurende zijn verblijf in de stad Rome zelf, is het bovendien belangrijk op te merken dat het onderscheid tussen ‘bijna-in-Rome’ en ‘in-Rome’, tevens de overgang is van het horen en het lezen over Rome, naar het daadwerkelijk zelf aanschouwen van de stad. Met andere woorden, tot het moment dat Arnout Rome binnentreedt, is zijn beeldvorming van de stad afhankelijk van wat anderen over deze stad vertellen en schrijven. Ik verwacht dat zodra Arnout de stad zelf kan

¹⁶² De transitieruimte ‘bijna-Rome’ gaat over in ‘wel-Rome’ op het moment dat Arnout de ‘oude muijren’ binnentreedt. De muren en stadspoorten zijn zodoende zowel zichtbare (of letterlijke) als mentale grenzen voor Arnout tussen ‘stad’ en ‘niet-stad’. De muur is dus een grens die de stad als ruimte definieert; alles buiten de muur maakt in principe geen onderdeel uit van Arnouts stadsruimte. Deze mentale scheiding tussen Rome en niet-Rome verandert niet naarmate Arnout langer in Rome verblijft, zoals blijkt uit de beschrijving van Rome op het moment dat hij de stad een aantal dagen verlaat om een reisje te maken naar Napels (121-129): “’t [Fundi] is een kleijn steedtjen, daer de Via Appia door komt, ’t is met een muijr omringht op de oude wijs¹⁶² gelijk Romem [...]” (122) Hier vergelijkt Arnout het stadje Fondi, dat aan de Via Appia lag als belangrijkste connectie tussen Rome en zuidelijker gelegen gebieden in Italië, met Rome. Het punt van overeenkomst tussen beide steden is de muur rondom de stad. Fondi’s stadsruimte wordt door Arnout dus net als Rome’s stadsruimte afgebakend door zijn stadsmuur. Bovendien keert een soortgelijke beschrijving van Rome terug op de dag voordat zijn verblijf in Rome ten einde is en Arnout een laatste rondje door en om de stad maakt: “Te paerdt de ronde van Romem gedaen, van de Porta del Popolo voorbij de Porta Pinciana en soo voorts tot de poort van S. Paulus, aen den Tiber, 10 poorten tellende; tusschen de 8 en 9en wat sterkten; doe door de stadt over de rivier en weer buijte de Porta Portese tot aen de poort bij ’t casteel S. Angelo, [...]” (134) In totaal passeert hij tien poorten in dit citaat, beginnend bij de Porta del Popolo en eindigend bij de poort van Paulus. Op basis van deze citaten, concludeer ik dat de poorten in de stadsmuren Arnouts letterlijke en mentale doorgangen naar ruimtes buiten de stad zijn. Kortom, ik constateer in Arnouts ruimtebeschrijvingen een strikte afbakening tussen wat hij verstaat onder ‘wel-Rome’ en ‘niet-Rome’.

zien, hij zijn historische context over de plaats aanvult met eigen waarnemingen, waardoor hij Rome zal gaan ‘lezen’ – om met een term van Stock te spreken.¹⁶³ Ofwel, ik verwacht dat door zijn eigen ‘beleving’ van de plaats Rome, een transformatieproces in gang zal worden gezet van de plaats Rome naar een persoonlijke, mentale ruimte van Rome. Doordat Arnout pas in Rome zelf de plaats zintuiglijk kan waarnemen, dragen alleen zijn ruimtebeschrijvingen tijdens zijn verblijf in deze stad bij aan zijn persoonlijke beleving van deze plaats.

2.2 Verblijf in Rome (I): algemene impressies

Volgens Grabowsky en Verkruijsse bezoekt Arnout gedurende de eerste maand van zijn verblijf allerlei toeristische bezienswaardigheden aan de hand van de gids *Roma antiqua et moderna*.¹⁶⁴ Arnout lijkt de kennis die hij uit deze bron en uit andere bronnen heeft opgedaan niet compleet te willen kopiëren, zoals blijkt uit het volgende citaat: “[...] daer soo veel van geschreven is, dat ’t niet de pijnne waert is daer hier van te verhaelen.” (106) In dit citaat zegt hij dat hij het niet de moeite waard vindt om over een bepaalde plaats te schrijven, omdat er in andere bronnen al zoveel over geschreven is. Een geïnteresseerde lezer van zijn dagboek wordt hier, met andere woorden, doorverwezen naar een willekeurige reisgids. Ik constateer dan ook in Arnouts dagboek dat hij in zijn ruimtebeschrijvingen vrijwel niet bericht over wat anderen over de bezochte plaats geschreven hebben, maar dat hij bericht over zijn eigen zintuiglijke waarnemingen. In deze paragraaf zal ik Arnouts ruimtebelevingen van toeristische attracties analyseren.

Arnout beschrijft zijn ruimtebelevingen vaak in termen van een algemene indruk die een plaats op hem maakt, zoals in de passage waarin hij zijn bezoek aan het huis van kardinaal

¹⁶³ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 319-320.

¹⁶⁴ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 34.

Barberini beschrijft: “Daer wij *verscheijde kamers* behangen saegen met armosijn¹⁶⁵, *fraeij* geschildert; daer sijn *veel schone* beelden en eenige afgooden, en ’t graf van Diogenes, [...]. ’t Is een *groot, magnifik* gebouw, daer een *schone* vierkante trap is met kolommen onderstut”. (102)¹⁶⁶ Het huis van de kardinaal wordt door Arnout omschreven met gevoelsmatige woorden als ‘groot’ en ‘magnifik’. ‘Magnifik’ duidt op een gevoel van bewondering dat door het zien van de plaats bij Arnout wordt opgeroepen. Daarnaast is er veel en mooie kunst te zien, en zijn verschillende kamers behangen met armozijn. In plaats van in te gaan op details van de kamer of op details van de tentoongestelde kunst, beschrijft Arnout zijn eigen algemene indruk die het huis op hem maakt. Hij beschrijft zijn ruimtebeleving met veel gevoelsmatige woorden. Het enige ‘leesinstrument’ waar Arnout in dit citaat op lijkt te vertrouwen, is zijn eigen ‘blik’.¹⁶⁷ Hij vertrouwt in zijn ‘lezing’ van het huis dus op zijn zintuigen, waardoor zijn ‘beleving’ van de plaats persoonlijk van aard is; hij beschrijft wat hij ziet.¹⁶⁸ Het zelf aanschouwen van het grote gebouw roept positieve associaties bij Arnout op, maar die associaties zijn niet zo sterk dat zij leiden tot emoties. Hierdoor is uit deze ruimtebeschrijving wel te analyseren hoe Arnout kennis opdoet – namelijk door middel van zijn eigen zintuiglijk waarnemen – maar niet of deze kennis via identificering met of afzetting tegen, leidt tot identiteitsvorming.

Deze manier van beschrijven past hij ook toe bij zijn andere bezoeken, zoals twee pagina’s verder waar hij schrijft over zijn beleving van Villa Borghese: “’s Naemiddaghs in ’t paleijs van de Borghese. *Seer schoone* schilderyen en statuen gesien, ’t is *seer groot*.”¹⁶⁹ (104) De door mij gecursiveerde woorden laten zien dat Arnout in dit fragment het meeste belang hecht aan de ‘grootte’ van het gebouw en aan de schoonheid van de schilderijen en beelden.

¹⁶⁵ ‘Armozijn’ is volgens het *WNT* (lemma ‘armozijn’, betekenis 1), “Benaming voor een soort van zijdestof of taf, naar men meent, uit het Oosten ingevoerd en later ook in Europa vervaardigd.”

¹⁶⁶ Cursiveringen door mij aangebracht.

¹⁶⁷ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 320.

¹⁶⁸ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, v.

¹⁶⁹ Cursiveringen door mij aangebracht.

In beide beschrijvingen, van het huis van de kardinaal en van Villa Borghese, kan ik Arnouts algemene indruk parafraseren met de gevoelens ‘bewondering’ en ‘appreciatie’. Deze gevoelens worden bij Arnout opgeroepen door het zien van veel kunst, zoals blijkt uit de toevoeging “seer schoone schilderyen en statuen gesien”. Gevoelwoorden als ‘fraaije’ en ‘schoone’ laten zien dat kunst voor Arnout belangrijk is, omdat zij mooi is om naar te kijken. Het esthetische aspect is dus van grote invloed op Arnouts ruimtebelevingen. Ik ben slechts één keer een passage tegen gekomen waarin het tentoonstellen van veel kunst in een gebouw voor Arnout geen vereiste lijkt te zijn om toch aangeduid te worden als een ‘schoon’ gebouw: “In ’t paleijs van de kardinael Mazarini geweest, een schoon gebouw, niet veel antiquiteitjen, omdat die al nae Vrankrijk gesonden sijn.” (113) Toch constateer ik dat Arnout ook in dit citaat veel belang hecht aan kunst, of ‘antiquiteitjen’, aangezien hij meteen een reden geeft voor de afwezigheid ervan; hij geeft aan dat er normaal gesproken wel kunst aanwezig zou zijn, maar dat deze objecten op het moment dat hij het paleis bezocht, naar Frankrijk zijn verzonden. Mijns inziens kan hieruit geconcludeerd worden dat een gebouw voor Arnout ‘mooi’ of ‘schoon’ is wanneer het kunst bevat. Kunstobjecten staan hierdoor in het verlengde van een gebouw; het zijn aangename verfraaiingen, die een positieve beleving van plaats bij Arnout oproepen. Op basis van de door mij geanalyseerde citaten blijkt echter niet dat de ruimtebelevingen van de bezochte attracties, het huis van kardinaal Barberini en Villa Borghese, een identiteitsvormende werking hebben op Arnout, zoals ik concludeer op basis van het ontbreken van emotieve woorden.

Kunstobjecten in een plaats blijken voor Arnout van groot belang te zijn bij het beschrijven van die plaats. Meestal zijn de objecten zelfs de belangrijkste onderdelen van Arnouts mentale ruimteconstructie, zoals blijkt uit de volgende passage:

Two palleijsen daer aen: daer in waeren veel taefels van verscheijde kostelijke marmor, eenige pausen en kardinaelen geschildert, een positief¹⁷⁰ van cipressenhoudt, een hoogh cabinet 30000 scudi¹⁷¹ kostende, met kostelijke steenen ingeleijdt, een schilderijtjen seer aerdigh van steen ingeleijdt, een bibliotheek seer net gemaakt met traalien en onder kassen¹⁷². Een grote taefel ingeleijdt van steen. Eenige beelden, maer veel fraeye schilderijen.” (121)

De twee plaatsen, de paleizen, worden hier door Arnout niet beschreven, maar de objecten in die plaatsen wel.¹⁷³ Hij beschrijft, met andere woorden, alleen kunst die voor hem in het oog springt of die associaties bij hem oproept. Ik interpreteer in dit citaat dat de beschreven objecten door Arnout zeer positief worden gewaardeerd vanwege economische en esthetische aspecten. Deze twee aspecten roepen bij Arnout de gevoelens van bewondering en appreciatie op, zoals ik afleid uit de gevoelswoorden ‘kostelijke’, ‘seer aerdigh’, ‘seer net gemaakt’ en ‘fraeye’. Het esthetische aspect wordt met name gewaardeerd wanneer de objecten mooi vervaardigd zijn. Zo wordt het beschreven kabinet niet alleen gewaardeerd doordat het een kostbaar object is, maar ook omdat de afwerking met ingelegde stenen mooi is. Het zien van de plaats roept een zintuiglijke beleving bij Arnout op, waardoor hij een esthetische ‘*experience*’ ondergaat en de plaats voor hem transformeert naar positieve ruimte.¹⁷⁴ Op basis van deze passage kan ik echter opnieuw niet interpreteren of Arnouts ruimtebeleving een identiteitsvormende werking op hem heeft, vanwege het ontbreken van beschrijvingen van emoties.

¹⁷⁰ Een ‘positief’ is volgens het *WNT* (lemma ‘positief’, betekenis III), “Een klein orgel zonder pedaal, doch van grooter omvang dan een portatief of draagbaar orgel.”

¹⁷¹ Een overzicht van munteenheden wordt gegeven in de editie van Grabowsky en Verkruijsse als bijlage 3 (196-201).

¹⁷² ‘Kassen’ zijn een soort kisten volgens het *WNT* (lemma ‘kast’, betekenis II), “Draagbaar, verplaatsbaar voorwerp om iets in te bergen of te bewaren, te verzenden, mede te dragen enz.”

¹⁷³ Een ander voorbeeld van een plaats waarvan vooral de objecten in die plaats door Arnout worden beschreven, is de Villa van de Prins Lodowici: “[de villa], die seker schoon is. In ’t eerste speelhuijsjen saegen wij een schoon bedt van kostelijke steenen altemael, veel schone schilderijen, en voornaemlijk fraeije beelden: 2 fraeije schilderijtjes van eedele gesteenten altemael ingeleijdt. In een cabinet was een hijdra opgeset daer noch veel hoofden en al de 21 halsen aen waeren: de bekken waren spits: ’t is niet half soo groot als een kat. [...]” (102) Ook in dit voorbeeld overheerst het esthetische aspect van de besproken voorwerpen. Arnout hecht veel waarde aan objecten die ‘mooi’ gemaakt zijn en goed zijn afgewerkt met details zoals ingelegde edelstenen.

¹⁷⁴ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, v.

Naast het esthetische aspect, is het economische aspect zeer belangrijk voor Arnout. Hij wil kunnen zien dat een voorwerp ‘kostbaar’ is. De waarde van voorwerpen wordt grotendeels bepaald door de materiaaltypen; ondermeer noemt hij tafels van marmer, een positief van cipressenhout, en een schilderij met steen ingelegd. Deze materiaaltypen worden door Arnout aangeduid met het bijvoeglijk naamwoord ‘kostelijk’. Zoals het *WNT* toelicht betekent dit woord ‘van hoge prijs’ of ‘van grote waarde’, waarbij beide betekenissen niet altijd even scherp van elkaar te onderscheiden zijn.¹⁷⁵ Met andere woorden, omdat bijvoorbeeld marmer duur en kostbaar is, hecht Arnout er ook veel symbolisch kapitaal aan toe. Dit blijkt ook uit het noemen van een bedrag, een economisch kapitaal, van “30000 scudi” voor het “hoogh cabinet”; impliciet zegt Arnout dat hij veel symbolische waarde aan deze kabinet toekent omdat het veel geld heeft gekost.

Het valt mij op dat van alle objecten die Arnout beschrijft, marmeren objecten de sterkste ‘*experience*’ bij Arnout oproepen. Om enkele voorbeelden te noemen: “[...] het werk was met schone beelden, en heel van marmor” (114); “[...] daer sijn noch 8 grote colommen van marmor uijt een stuk.” (114); “[...] en de 2 kostelijkste Colommen daer aen ’t altaer van heel Romen, van Pedechioza: uijt den geelen gemarmort.” (114); en “[den 10 Januari] Saegen wy de Porta Maggior met drie inscriptien boven malkander; sy is gemaect van maghtige grote marmorstenen.” (116) Arnout reageert vaak met veel gevoelswoorden als ‘schone’ en ‘maghtige’ op het met eigen ogen zien van veel en grote stukken marmer. Peter F.B. Jongste heeft onderzoek gedaan naar marmer in Rome en zijn bevindingen wijzen uit dat marmer heel geliefd was in Rome, en dat het geïmporteerd moest worden vanuit verre oorden zoals Egypte waardoor het heel kostbaar was.¹⁷⁶ Marmer was een luxe product dat veel aftrek vond bij de Romeinse elite, en het werd vooral gewaardeerd om zijn schoonheid. Gekleurd marmer, met

¹⁷⁵ ‘Kostelijk’ betekent volgens het *WNT* (lemma ‘kostelijk’, betekenis A), “Van hoogen prijs of groote waarde. De volgende bett. zijn niet altijd scherp gescheiden.”

¹⁷⁶ Peter F.B. Jongste, “Marmer in Rome: Materie als expressie van mentaliteit en moraal”. *Spiegel Historiae: maandblad voor geschiedenis en archeologie* 30.10 (1995): 376-381.

name geel marmer, werd daarbij mooier en kostbaarder gevonden dan wit marmer. Daarnaast waren grote stukken marmer veel kostbaarder dan kleinere, aldus Jongste.¹⁷⁷ Frits Scholten laat bovendien in zijn artikel zien dat het luxe-concept dat aan het Italiaanse marmer werd verbonden niet alleen leefde onder de Italianen, maar ook zeker bij Nederlanders, die veel duur marmer vanuit Italië naar Nederland lieten transporteren.¹⁷⁸ Deze onderzoeken verklaren waarom Arnout enthousiast wordt bij het zien van marmer – en specifiek bij het zien van geel marmer en grote stukken marmer; tot Arnouts algemene ontwikkeling behoort het op de hoogte zijn van de hoge waarde van marmer. Het zien van het gebruik van zoveel duur marmer op een plaats, maakte dus waarschijnlijk grote indruk op Arnout, omdat hij wist hoeveel de aanschaf van zoveel marmer gekost moet hebben. Ik bemerk, met andere woorden, dat Arnout geïmponeerd is bij het zien van zo'n grote rijkdom aan het gebruik van kostbaar materiaal. Hierdoor zet het zintuiglijk waarnemen van plaatsen met veel marmer bij hem een mentale transformatie in gang van plaats naar ruimte. Via Arnouts ruimtebeschrijvingen is echter niet te analyseren of de positieve associaties die door het zien van marmer bij hem worden opgeroepen leiden tot identiteitsvorming, aangezien in deze beschrijvingen emotieve woorden ontbreken.

Zoals ik op basis van fragmenten uit Arnouts beschrijvingen van de heenweg naar Rome al beargumenteerde, zijn objecten voor Arnouts ruimteconstructie vaak belangrijker dan de plaats zelf. Bovendien beschrijft Arnout de plaats zelf soms niet, maar enkel de voorwerpen in die plaats. Ik wil beargumenteren dat objecten in een plaats voor Arnout in zijn ruimteconstructie soms zelfs gelijkwaardig zijn aan de plaats zelf, zoals blijkt uit mijn analyse van Arnouts ruimtebeleving van het Vaticaan: “[...] schone fonteijnen, beelden, kooren, galerijen, en een stuk van een oudt Amphitheatrum.” (102) In deze passage worden kamers en

¹⁷⁷ Peter F.B. Jongste, “Marmer in Rome: Materie als expressie van mentaliteit en moraal”. *Spiegel Historiael: maandblad voor geschiedenis en archeologie* 30.10 (1995): 379.

¹⁷⁸ F.T. Scholten, “De Nederlandse handel in Italiaans marmer in 17^e eeuw”. *Nederlands kunsthistorisch jaarboek* 44 (1993): 197-214.

objecten door elkaar heen opgesomd, waardoor plaatsen (koren, de galerijen en het amphitheater) en objecten (fontein en beelden) gelijkwaardig aan elkaar worden. Doordat ze naast elkaar beschreven worden, lossen zij in elkaar op; de beleving van plaats en object worden aan elkaar gelijk.

Concluderend, uit mijn analyse in deze paragraaf blijkt dat Arnout in zijn dagboek zijn persoonlijke belevingen van de door hem bezochte toeristische attracties beschrijft. Hij vertrouwt bij het beschrijven van plaats uitsluitend op eigen zintuiglijke waarnemingen. Hij ondergaat met andere woorden, een ‘*experience*’ om met een term van Tuan te spreken.¹⁷⁹ Arnouts ‘blik’ is snel geïmponeerd bij het aanschouwen van grote en dure gebouwen, of door een gebouw dat veel kunst bevat. Esthetische en economische aspecten die de gevoelens van bewondering en appreciatie oproepen, wegen in Arnouts ruimteconstructies dan ook het zwaarst. Arnout gebruikt echter geen emotionele woorden in zijn ruimtebelevingen van toeristische attracties. Hierdoor is er via deze ruimtebelevingen geen proces van identiteitsvorming te analyseren.

Zoals ik in mijn methodologie aan de hand van theorie van Tuan heb toegelicht, moet Arnout in zijn dagboek een manier zien te vinden waarop hij zijn zintuiglijke belevingen van plaatsen conceptueel uitdrukt in tekst.¹⁸⁰ Met andere woorden, wat Arnout ziet, moet hij mentaal omzetten naar een beeld of gedachte, die hij vervolgens tekstueel moet uitdrukken.¹⁸¹ In de volgende paragraaf zal ik ingaan op een tekstuele ingreep die Arnout inzet om zijn ruimtebeleving conceptueel uit te drukken: het overnemen van inscripties (het tekstuele aspect van een object) zonder daarbij in te gaan op visuele aspecten van het object. In paragraaf 2.3 zal ik tot een beantwoording komen van mijn eerste deelvraag.

¹⁷⁹ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, v.

¹⁸⁰ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 6.

¹⁸¹ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 10.

2.3 Verblijf in Rome (II): kennis door middel van woord of beeld?

Zoals ik eerder opmerkte, is alle kennis die Arnout opdoet gedurende zijn verblijf in Rome gebaseerd op eigen waarnemingen, die hij vervolgens tekstueel beschrijft in zijn dagboek. Opvallend is dat hij in zijn beschrijvingen van objecten soms niet alleen weinig details noteert, maar soms zelfs geheel het uiterlijk van een object negeert. Het enige dat Arnout wel noteert is het materiaal waarvan het object is gemaakt en inscripties die op objecten zijn gegraveerd. Er zijn vele voorbeelden te vinden in het dagboek van Arnout waarin hij veel waarde lijkt te hechten aan inscripties. Soms wordt een object door Arnout zelfs alleen vermeld vanwege inscripties, zoals het geval is op pagina 118: “In St. Augustin, daer onder veel andere treflijke graeven, ’t graf is van St. Augustins moeder, seer fraeij met sijn inscriptien.” (118) Het graf van St. Augustinus’ moeder wordt in dit citaat dus niet omschreven op basis van uiterlijke kenmerken, maar het graf wordt wel door Arnout aangeduid met het gevoelswoord woord ‘fraeij’ vanwege de aanwezige inscripties. In deze paragraaf zal ik proberen een verklaring te vinden voor de constatering dat Arnout wel ‘het tekstuele’ (‘het woord’) van een object beschrijft in zijn dagboek, maar niet ‘het visuele’ (‘het beeld’). Deze verklaring kan gelezen worden als antwoord op mijn eerste deelvraag: is via Arnouts ruimtebelevingen te analyseren op welke manier hij “al ziende” kennis opdoet?

Het voorbeeld van de beschrijving van het graf van St. Augustins moeder is geen uitzonderingsgeval. Arnout spreekt namelijk heel vaak over het zien van mooie inscripties. In de meeste passages waarin inscripties aan bod komen, worden de inscripties door Arnout zelfs letterlijk overgenomen, zoals op pagina 113: “Recht daer voor leijt de broeder van Clemens den VIII, een kardinael, onder een witte sleghte marmore sark, met dit opschrift: *Hic jacet*

pulvis, cinis, et nihil.”¹⁸² (113) De bezochte grafsteen wordt als object niet omschreven, behalve dat Arnout opmerkt dat hij van marmer is gemaakt wat impliceert dat de grafsteen veel waard is. Arnouts ruimtebeleving van het object bestaat in dit citaat dus voornamelijk uit de door hem letterlijk overgenomen graftekst van de steen.

Het zou kunnen dat dit specifieke opschrift Arnout aanspreekt, omdat hij het een mooie spreuk vindt, maar dit argument gaat moeilijk op voor het overnemen van bijvoorbeeld de inscriptie op een antieke urn op pagina 112: “P. CLAUDIUS. P.P. AP.N. AP.POR. N.QUAESITOR. PR. AUGUR.” (112) In dit citaat kan geen sprake zijn van een persoonlijke interesse in een specifiek opschrift. Het zou logischer zijn als Arnout naast het woord, ook het beeld zou omschrijven.¹⁸³ Welke verklaring kan gegeven worden voor de constatering dat Arnout toch uitsluitend veel waarde hecht aan het tekstuele gedeelte van herdenkingsmonumenten en niet aan het beeld?¹⁸⁴

Grabowsky en Verkruijsse lichten in hun inleiding toe dat het voor onderzoekers tot nu toe onduidelijk is waarom Arnout, net zoals vele andere reisdagboekschrijvers die een grand tour ondernamen, allerlei inscripties citeert.¹⁸⁵ Toch opperen de editoren verschillende verklaringen: “ging het om de historische gegevens – Arnout schreef niet over wanneer hij wist dat de inscriptie al gepubliceerd was – of de schoonheid van het object, of ging het erom

¹⁸² Er is in de editie op pagina 208 een vertaling opgenomen van deze Latijnse inscriptie: “Hier ligt de stof, de as en niets.”

¹⁸³ Overigens zou het beargumenteerbaar zijn om te stellen dat inscripties zelf ook afbeeldingen of ‘beeld’ zijn. Zo werpt Leonard Barkan deze stelling op in zijn boek *Unearthing the Past* (1999: 27): “[...] inscriptions form parts of images and are also images themselves. In fact, all this protoarchaeology – not only epigraphy but also many other objects of discovery – stands at the threshold of words and images.” Ik ben het met Barkan eens, maar ik wil bij zijn stelling wel de kanttekening plaatsen dat de materialiteit van de inscriptie ervoor zorgt dat de inscriptie ‘beeld’ genoemd kan worden; het zijn het lettertype en de diepte van de inscriptie et cetera, die de tekst ‘beeldend’ maken. Deze aspecten van de inscriptie zijn echter voor Arnout niet tekstueel kopieerbaar in zijn dagboek. Hierdoor vervallen de geciteerde inscripties in Arnouts dagboek tot slechts woorden.

¹⁸⁴ Grafstenen waren in de vroegmoderne tijd vaak complexe objecten; complete monumenten met beelden, ornamenten, schilderingen en reliëfs, zoals Nigel Llewellyn in zijn boek *The art of death* laat zien (1991: 109-121). De boodschap van een grafmonument - meestal *memento mori* - werd dan ook door de toeschouwer vaak begrepen door de combinatie van woord en beeld, aldus Llewellyn (1991: 9-10, 16-17). Het argument dat het beeld van een grafsteen dus belangrijker was dan het woord, gaat alleen niet op voor het door mij besproken citaat, aangezien Arnout hier een antieke grafsteen bekijkt en geen contemporaine grafsteen.

¹⁸⁵ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 33.

door citeren te leren over het verleden?”¹⁸⁶ Mijns inziens zijn deze verklaringen niet overtuigend genoeg. De eerste verklaring is niet waarschijnlijk, omdat Arnout geen verdere historische gegevens of context over of bij de inscripties geeft (zoals Grabowsky en Verkruisje zelf ook opmerken). De tweede geopperde verklaring, dat het Arnout gaat om de schoonheid van het object, lijkt tevens onwaarschijnlijk aangezien het logischer is dat hij in dat geval de schoonheid van het beeld zou beschrijven of minstens de combinatie van het woord en het beeld. De derde geopperde verklaring, dat het gaat om te leren over het verleden, overtuigt mij evenmin, want hoe kan je leren door te citeren, zonder op de gekopieerde teksten te reflecteren? Wanneer deze verklaring juist zou zijn, zou Arnout waarschijnlijk zijn ideeën en bedenkingen over inscripties, of historische context over bijvoorbeeld de overleden persoon, erbij hebben geschreven, maar dit heeft hij bij geen enkele door hem overgenomen inscriptie gedaan.

Ik bied een niet eerdere geopperde verklaring voor de constatering dat Arnout tekst letterlijk overneemt in zijn dagboek en dat hij geen aandacht besteedt aan beeld. Ik wil beargumenteren dat Arnout het letterlijk kopiëren van tekst inzet als een manier om waargenomen beelden of gedachten tekstueel uit te drukken. Zoals ik aan het eind van 2.2 heb geformuleerd op basis van theorie van Tuan, is Arnout namelijk gedwongen een manier te vinden in hoe hij zijn persoonlijke ruimtebeleving conceptueel uitdrukt in tekst.¹⁸⁷ Deze mogelijke verklaring is gebaseerd op de aanname dat Arnout op grand tour ging door Europa om “al ziende te leren” – in de eerste betekenis van ‘kennis opdoen’ -,¹⁸⁸ zoals ik in mijn inleiding formuleerde. Dit betekent dat Arnout aan zijn ouders en tutors wil laten zien welke kennis hij heeft opgedaan gedurende zijn reis, door bezochte plaatsen te beschrijven in zijn dagboek. Zoals ik in 2.2 heb

¹⁸⁶ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 33.

¹⁸⁷ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 10.

¹⁸⁸ Anna Frank-van Westrienen, *De Groote Tour*, 40.

geconstateerd, doet Arnout zijn kennis op door middel van zijn eigen waarnemingen. Dit betekent dat hij op zijn zintuigen vertrouwt. De meest betrouwbare manier om opgedane kennis tekstueel te presenteren, is door deze kennis zo letterlijk mogelijk over te nemen. Oftewel, door alle zintuiglijk waargenomen woorden op te nemen in zijn eigen tekst.

Dit letterlijk kopiëren van in de werkelijkheid opgedane kennis naar het dagboek, is wel genrespecifiek. Ik heb namelijk uitsluitend geciteerde inscripties aangetroffen van zogenaamde ‘herinneringsmonumenten’. Karen Newman legt uit in haar hoofdstuk “Death, Name, and Number”, dat in stadsruimte overal herinneringsmonumenten te vinden zijn; gebouwen, straatnamen, en monumenten functioneren allemaal als objecten van herinnering.¹⁸⁹ Meestal gaat het in het dagboek van Arnout om inscripties op objecten die zijn opgericht ter nagedachtenis aan overledenen (op tombes, stenen en urnen), maar soms gaat het ook om teksten op andere typen ‘herinneringsmonumenten’, zoals het geval is bij een plakkaat aan de muur ter ere van een overwinning: “[...] so genaemt van de overwinnigh van de keijser tegen de Beemen: aen de sij van ’t hoogh altaer boven aen de muijr hangh [sic] dit noch tot een gedachtenis van de slaggh onder sijn sweerdt: ‘Urbanus Georgius Recinetesis in conflictu Pragensi pedotum dux, ensem quem pro fidei defensione gestaverat in eadem victoria Beatissimae Virgini dicat et offert. Ann. 1630.’” (113) Arnout beschrijft in dit citaat dat er ter nagedachtenis van een overwinning een zwaard boven het hoogaltaar hangt, waaronder een onderschrift te lezen is. Het zwaard krijgt symbolisch kapitaal toegekend door Arnout omdat er een herinnering aan verbonden is. Wat deze herinnering inhoudt, blijkt uit het onderschrift, waarin de overwinning in het Latijn beschreven wordt. Zonder deze beschreven herinnering zou het zwaard evenveel waard zijn als alle andere zwaarden. Kennis over het zwaard, dat tekstueel aan Arnout gepresenteerd wordt, zorgt er dus voor dat het zwaard een ruimtelijke beleving bij Arnout oproept. De plaats, het hoogaltaar, transformeert

¹⁸⁹ Karen Newman, *Cultural capitals: early modern London and Paris*. (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2009), 120.

zodoende in ruimte vanwege het zwaard en de tekstuele herinnering die aan dit zwaard verbonden is. Kortom, het object is door middel van menselijke activiteit – (de herinnering aan) een overwinning - verschoven van een ‘ding in de ruimte’ naar het ‘iets dat werkelijk ruimte produceert’, om in Lefèbvres terminologie te spreken.¹⁹⁰

Deze herinneringsfunctie vervult een graftekst nog sterker dan een monument zoals het zwaard, omdat een graftekst bedoeld is om de overledene te herdenken. Een voorbeeld hiervan is een grafschrift gegraveerd in gips in een kerk:

D.T.U.
Pijladis et Orestis memoriam hospes
renovatam in hoc tumulo lege; hic
enim jacent Simon Leonellus et
Ipolitus Sterpinus Romani, quorum
primus altero defuncto vivere vel
non potuit, vel adeò vixit.
vel noluit, ne illius anima haberet
quid desideraret in caelo Franciscus
Leonellus non tam magni erga
avunculum et amicum amoris, quam
fuimet doloris monumentum,
maestissimus P. Obiere Alter die
XIII. Augusti, Alter XIX ejusdem
mensis. aetatis suae primus LI.
secundus LII. Annorum. Ann. Dm.
M.DC.XXXVIII (108)¹⁹¹

De boodschap van de inscriptie is direct gericht aan de algemene lezer, die wordt aangesproken als ‘vreemdeling’. Een buitenlandse ‘vreemdeling’ zoals Arnout moet echter

¹⁹⁰ Henri Lefèbvre, *The production of space*, 36-37.

¹⁹¹ Er is in de editie op pagina 208 een vertaling opgenomen van deze Latijnse inscriptie: “Vreemdeling, lees hier op dit grafmonument de opnieuw tot leven gebrachte herinnering aan Pijladis en Orestis. Want hier liggen Simon Leonellus en Ipolitus Sterperius uit Rome van wie de eerste ofwel niet kon leven toen de ander overleden was, ofwel tot dat moment leefde, ofwel niet wilde leven opdat de ziel van de ander niets zou missen in de hemel. Franciscus Leonellus heeft in grote droefheid dit gedenkteken opgericht niet zozeer als teken van zijn grote liefde voor zijn oom en vrienden, alswel van zijn eigen smart. De een is overleden op 13 augustus en de ander op de 19^e van dezelfde maand. De eerste is 51 jaar oud, de ander 52 jaar in het jaar 1538.”

wel geleerd zijn, aangezien dit grafschrift, net als de andere door Arnout gekopieerde inscripties in zijn dagboek, geschreven is in het Latijn. Peter Sherlock legt uit dat de tekstuele boodschap van een inscriptie vaak tevens visueel werd afgebeeld met bijvoorbeeld heraldiek, voor degenen die geen Latijn konden lezen.¹⁹² Door het overnemen van de Latijnse tekst en het niet beschrijven van de visuele aspecten van het graf, laat Arnout dus mijns inziens zien dat hij geleerd is en kennis heeft van het Latijn. Het overnemen van de inscriptie is, met andere woorden, het tonen van eruditie; Arnout neemt hier een ‘geleerdenidentiteit’ aan.

Ook voor het begrijpen van de inhoud van deze tekst is klassieke kennis vereist, aangezien de lezer wordt aangesproken dit grafmonument te lezen als een herinnering aan de geschiedenis van Orestes en Pylades.¹⁹³ De lezer moet weten wie Orestes en Pylades zijn, om de implicaties te begrijpen van de vergelijking tussen deze klassieke figuren en de overleden personen Simon Leonellus en Ipolitus Sterperius. Leonellus heeft namelijk opdracht gegeven tot de gedenksteen, maar uit droefheid om het overlijden van Sterperius is hij een paar dagen later zelf overleden, net zoals de klassieke figuren waarvan de één ook niet zonder de ander kon overleven. De inscriptie zegt dan ook dat de grafsteen in eerste instantie door “de vreemdeling” die niet bekend is met de overledenen, gelezen moet worden als een “opnieuw tot leven gebrachte herinnering aan Pijladis en Orestis”. Ik betoog dus dat het overnemen van deze tekst er niet alleen voor zorgt dat zowel de herinnering aan de klassieke mythe als aan de overledenen in leven wordt gehouden, maar ook dat Arnout zijn eruditie toont. Hij toont welke kennis hij tijdens zijn reis op doet en hij toont kennis die hij al had – namelijk kennis van het Latijn. Het overnemen van inscripties kan op deze manier gelezen worden als een bevestiging van zijn ‘geleerdenidentiteit’.¹⁹⁴

¹⁹² Peter Sherlock, *Monuments and memory in early modern England*. (Aldershot: Ashgate, 2008), 202.

¹⁹³ Orestes en Pylades zijn samen opgegroeid en daarom beschouwen zij elkaar als broers. In alle verhalen en tragedies zijn zij elkaars metgezel. (Moormann en Uitterhoeve 2007: 309)

¹⁹⁴ Dat hier sprake is van een identiteit in Arnouts ruimtebeschrijving zonder dat Arnout gevoelens of emoties beschrijft, kan worden verklaard doordat er geen sprake is van *identiteitsvorming*, maar van het tonen van een identiteit die hij al had gevormd voordat hij op reis ging naar Italië.

Maar waarom toont Arnout zijn eruditie specifiek door het kopiëren van teksten van herinneringsobjecten en niet door het kopiëren van bijvoorbeeld Latijnse boeken? Op deze vraag geeft Sherlock een mogelijk antwoord: hij beargumenteert dat afbeeldingen in vergelijking met teksten, “[are] less stable elements of tombs and allowed visitors to add their own layers of memory.”¹⁹⁵ Ofwel, de observatie dat Arnout uitsluitend teksten overneemt van herinneringsobjecten, kan volgens Sherlock verklaard worden doordat Arnout geen beschrijvingen wil geven van zijn indrukken van het visuele aspect van graftombes of monumenten, omdat hij op deze manier een eigen herinneringslaag of een eigen, persoonlijke betekenis aan het object toevoegt. Juist bij het zintuiglijk waarnemen van herinneringsmonumenten is dus de meest ‘objectieve’ manier om opgedane kennis te beschrijven, het overnemen van inscripties.

Toch zijn het niet alleen herinneringsobjecten waarvan Arnout probeert te vermijden het visuele aspect van het object te beschrijven. Zoals ik eerder in paragraaf 2.2 constateerde, vermijdt Arnout namelijk in iedere plaats het beschrijven van details. Arnout heeft dus moeite om zijn waargenomen beelden en gedachten tekstueel uit te drukken of hij heeft geen behoefte om details op te schrijven. Ik vermoed dat hij zijn opgedane kennis van ruimte zo betrouwbaar mogelijk wil overnemen in zijn dagboek. Naast het letterlijk kopiëren van teksten uit de door hem waargenomen werkelijkheid, gebruikt hij namelijk in één passage van zijn dagboek nog een ander manoeuvre om door hem waargenomen beelden schriftelijk uit te drukken: “De stoel van St. Pieter gesien in St. Pieter die noch gaef en scheen, van neuteboomenhoudt: boven met een tippighe leen¹⁹⁶: /≠\ dus.” (117) Opnieuw signaleer ik dat in dit citaat voor Arnout het tekstueel uitdrukken van zijn mentale beeld tekort schiet. Vandaar, zo beargumenteer ik, lost hij deze tekortkoming op door zijn mentale gedachte visueel op papier te zetten met een tekeningetje.

¹⁹⁵ Peter Sherlock, *Monuments and memory*, 202.

¹⁹⁶ In de editie wordt ‘tippighe leen’ door de editoren vertaald in voetnoot 161 als ‘spitse leuning’ (117).

Zien en horen zijn beide zintuiglijke belevingen die niet eenvoudig tekstueel zijn om te zetten. Ik wil laten zien dat net als visualiteit, oraliteit een aspect is van ruimte dat Arnout beleeft, maar dat voor hem een moeilijkheid geeft in het conceptueel uitdrukken van zijn indrukken of beleving. Met name in preken, missen en andere katholieke rituelen die Arnout bijwoont, heb ik gesignaleerd dat het uitgesproken woord vaak het belangrijkste onderdeel vormt. Het woord heeft betekenis vanaf het moment dat het wordt uitgesproken tot het moment dat het woord de toehoorders heeft bereikt en de stem, de overdrager van het woord, is verklonken. Ik wil beargumenteren dat de uitgesproken woorden tijdens diensten hierdoor van invloed zijn op Arnouts ruimtebeleving, zoals onder andere blijkt uit de volgende passage: “En in Chiesa Nuova muziek, en daerna een predicaatie gehoord op dese text: *Ab oriente et occidente multi venient, et praecedent vos in regno caelorum.*” (118) Het is voor Arnout problematisch om zijn zintuiglijke waarnemingen tekstueel uit te drukken. De enige manier om het gesproken woord tekstueel uit te drukken is door de uitgesproken woorden letterlijk te citeren. Maar op welke manier kan Arnout muzikale belevingen, die – zoals blijkt uit dit citaat – onderdeel uitmaken van zijn ruimtebelevingen, tekstueel beschrijven?

Deborah Howard en Laura Moretti hebben aangetoond in hun recente onderzoek naar de invloed van muziek op ‘*sacred space*’ (‘religieuze ruimte’), dat de architectuur van een gebouw en de positie van de luisteraar in dat gebouw sterke invloed heeft op de beleving van muziek.¹⁹⁷ Ook de aanwezigheid van veel mensen heeft invloed op de beleving, doordat de massa aan menselijke lichamen de akoestiek van de ruimte verandert. Deze conclusie komt

¹⁹⁷ Deborah Howard en Laura Moretti, *Sound and Space in Renaissance Venice: Architecture, Music, Acoustics*. (New Haven en Londen: Yale University Press, 2009).

Het uitgangspunt van hun onderzoek was “to overcome the interdisciplinary divides between architecture, music and acoustics and restore the sound to its spatial context” (Howard en Moretti 2009: 196). Zij hebben verschillende vroegmoderne kerkliederen gereconstrueerd, evenals de opstelling en samenstelling van vroegmoderne koren en orkesten, waarna zij vele opvoeringen hebben uitgevoerd en opgenomen in verschillende kerken in Venetië. Ze hebben berekeningen uitgevoerd naar de akoestiek van het geluid en ze hebben de individuele beleving van geluid getest aan de hand van vragenlijsten die werden afgenomen door luisteraars, die bestonden uit toevallige voorbijgangers, toeristen, muzikanten, et cetera.

overeen met resultaten die zij hebben verworven aan de hand van letterkundig onderzoek naar geschreven overgeleverde bronnen uit de vroegmoderne tijd. Howards en Moretti's onderzoek toont aan dat religieuze muziekbeleving sterk wordt bepaald door de ruimte waarin deze muziek gespeeld wordt en dat muziek in de vroegmoderne tijd daarom een essentieel onderdeel vormde van de beleving van 'sacred space'.¹⁹⁸

Howards en Moretti's onderzoeksresultaten komen overeen met Arnouts ruimtebeleving. Uit vele passages in zijn dagboek komt namelijk naar voren dat zijn ruimtebeleving nauw verbonden is aan het horen van en het luisteren naar muziek. Zo spreekt Arnout als volgt over het bezoek aan een marionettentheater: "Van daer over den Tiber gevaeren, en in 't spel van die poppetjes gegaen, die al geestige mijnen¹⁹⁹ hadden, en al fraeij gesongen wierdt." (107) Uit dit citaat waarin sprake is van zogenaamde 'performancespace', blijkt dat een essentieel aspect van de opvoering van het theater de muziek vormt. Het horen van deze muziek roept positieve associaties bij Arnout op, zoals blijkt uit zijn woordkeuze voor het gevoelswoord 'fraeij'. Ook in andere typen plaatsen, zoals tuinen, speelt muziek een belangrijke rol in Arnouts ruimtebeleving: "In de tuijn van Signora Rossana, [...] Een kabinetjen met een positijf van binnen, en verscheijde geluijt van vogeltjens met optrekken van touwen. Een klavesimbel en orgel gelijk." (119) In de tuin is een muziekinstrument opgesteld dat vogelgeluid voortbrengt en dit instrument trekt Arnouts aandacht. Ook voor de beleving van religieuze ruimte is muziek voor Arnout van essentieel belang: "In St. Pieter een stuk van een predicatie gehoort, daer schrikkelijck veel volk was, [...]. 's Avondt de kardinael Rapacciolo hooren preeken, en de schoonste musiek die men kan hooren, in drie choren bestaende." (130)²⁰⁰ In dit citaat spreekt Arnout opnieuw van het luisteren naar de "schoonste musiek".

¹⁹⁸ Deborah Howard en Laura Moretti, *Sound and Space*, 196.

¹⁹⁹ "Mijnen" is door de editeurs vertaald als "gebaren" (107).

²⁰⁰ Andere voorbeelden van de verbinding tussen muziek en religieuze ruimtebeleving: "Wij saegen de poort open slaen, daer een hoop kardinaelen waeren, en bisschoppen, en musijk." (110), "Doe in de Jesuijten, daer wij

Zowel in dit citaat, als in alle andere passages waarin Arnout spreekt over het luisteren naar muziek in Rome, beschrijft hij zijn zintuiglijke ruimtebeleving met gevoelswoorden als “schone” of “fraaije”, zonder emoties te beschrijven die mogelijk door de muziek bij hem worden opgeroepen.²⁰¹ In de meeste ruimtebeschrijvingen waarin Arnout spreekt over een muzikaal zintuiglijk waarnemen, constateert hij niet meer dan dat er muziek gespeeld wordt; met welke instrumenten gespeeld wordt; en dat het gaat om (in zijn oren) fraaie muziek. Via Arnouts ruimtebelevingen is het daarom niet mogelijk te analyseren of Italiaanse muziek een identiteitsvormende werking op hem heeft. Arnout beschrijft namelijk nergens in zijn dagboek of hij zich emotioneel identificeert met of zich afzet tegen de door hem beluisterde muziek in Rome.

Concluderend, in deze paragraaf heb ik beargumenteerd dat een analyse van Arnouts ruimtebeschrijvingen gedurende zijn verblijf in Rome laat zien welke kennis Arnout opdoet op basis van eigen zintuiglijke waarnemingen van plaatsen en welke ruimtebelevingen door deze waarnemingen bij hem worden opgeroepen. Het overnemen van inscripties is volgens mijn verklaring voor Arnout een manier om waargenomen beelden tekstueel uit te drukken. Bovendien toont en bevestigt Arnout door middel van het overnemen van inscripties, zijn ‘geleerdenidentiteit’. In deze paragraaf heb ik dus een antwoord gegeven op mijn eerste deelvraag: ja, via Arnouts ruimtebelevingen van Rome is het mogelijk te analyseren op welke manier hij “al ziende” – en “al horende” – kennis opdoet; hij vertrouwt op zijn eigen zintuiglijk waarnemen.

schoon musik op 4 plaatsen van stemmen, en daeronder 3 orgels hoorden; ’t was daer feest, en de kerk vol volks. Doe nae St. Silvester, daer ’t hoeft van St. Jan Baptista te sien was: een schilderijtje van onse lieven heer; daer was ook goede musijk.” (114), “In de capel op Monte Cavallo schone musijk, daer de paus en veel kardinaelen mis hoorden. ’s Naemiddaghs in Sta. Maria supra Minvervam, daer ’t feest was, en bij de 2 orgels schone musik” (115)

²⁰¹ Enkele voorbeelden hiervan: “Doe gingen wij in Sta Maria Major, daer wij fraeije Musijk hoorden.” (102); “’s Avondts sagh ik een ommegangh met wel 150 musikanten; een verheven singen van binnen en buijten vol licht op kosten van Maria Ancanitaria, op de wijs van *Madonna di Loreto*. ’t Gingh sonder peerden voort” (105); “Doe in ’t Apollinaer, daer wij schone musik van stemmen en instrumenten hoorden.” (106)

Het luisteren naar muziek in Rome roept bij Arnout een positieve beleving van ruimte op. Maar hoewel Arnout zijn persoonlijke ‘*experiences*’ beschrijft in zijn dagboek van het luisteren naar muziek, gebruikt hij in deze beschrijvingen nooit emotieve woorden. Hierdoor is het niet mogelijk om via Arnouts muzikale ruimtebelevingen in Rome een proces van identiteitsvorming te analyseren.

In de tot dusver geanalyseerde passages uit het dagboek van Arnout beschrijft hij plaatsen waarin hijzelf de enige participant is die actief ruimte construeert. Op basis van theorie van De Certeau valt te verwachten dat plaatsen sterker mentaal ‘bewerkt’ worden tot ruimte bij een individu, wanneer er meer actieve participanten aanwezig zijn in die plaats.²⁰² Dit komt doordat deze participanten ervoor zorgen dat er veel menselijke activiteiten plaatsvinden in deze plaatsen. En hoe meer menselijke activiteiten, hoe meer “practiced place”, aldus Lefèbvre.²⁰³ Eveneens stelt Hetherington dat wanneer er tijdens het bezoek aan een ‘centrale plaats’ ‘sociale handelingen’ plaatsvinden, er sneller en krachtiger associaties worden opgeroepen bij de grand tour reiziger.²⁰⁴ Met andere woorden, op basis van theorie van De Certeau, Lefèbvre en Hetherington, valt te verwachten dat Arnouts ruimteconstructie sterker, uitgebreider en persoonlijker wordt, naarmate hij zich op plaatsen bevindt waar veel menselijke activiteiten plaatsvinden. In de volgende paragraaf zal ik daarom Arnouts ruimtebeschrijvingen van plaatsen waar veel menselijke activiteiten plaatsvinden analyseren. In deze slotparagraaf beantwoord ik eerst mijn tweede deelvraag, waarna ik mijn hoofdvraag beantwoord.

²⁰² Michel de Certeau, *The practice of everyday life*, 117.

²⁰³ Henri Lefèbvre, *The production of space*, 30.

²⁰⁴ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 106.

2.4 Verblijf in Rome (III): Omgaan met religie en erotiek

Zoals Grabowsky en Verkruijsse in hun inleiding van de editie van Arnouts dagboek beargumenteren, speelt religie een grote rol in Arnouts ruimtebeleving van de plaats Rome.²⁰⁵ Ik constateer in Arnouts dagboek inderdaad dat hij ruim aandacht besteedt aan het beschrijven van zijn beleving van het bijwonen van en het actief deelnemen aan religieuze ceremonies. Zo schrijft hij over een bezoek aan een mis in het paleis van Monte Cavallo: “[...], in een capel, boven, saegen wij de Paus mis hooren, daer wel in de 30 kardinaelen, en menigthe van prelaeten, en ander volk was; doe hij uijt gingh kregen wij van hem de benedictie, en saegen hem perfect, een swaerlijvigh heer, noch taemelijk frisch; hij heeft een wratjen aen sijn kin.” (102-103) In dit citaat beschrijft Arnout dat hij en zijn metgezellen (“wij”) boven in een kapel zitten en vandaaruit naar beneden kijken op de mis die wordt opgedragen door de paus. Arnout en zijn metgezellen zijn degenen die fysiek boven de paus zitten. Doordat Arnout bovenin de kapel zit, heeft hij goed zicht op de paus en op alle handelingen die plaatsvinden tijdens de mis. De plaats, de kapel, transformeert door het zien van deze religieuze handelingen mentaal bij Arnout naar een religieuze ruimte. Door dit perspectief heeft hij echter weinig zicht op details van het gebeuren, zo blijkt uit het verschil tussen de beschrijving van bovenaf en de beschrijving van het moment waarop Arnout zijn benedictie in ontvangst te nemen; op dat moment staat Arnout op gelijke hoogte met de paus, waardoor hij opeens meer details van de paus te zien krijgt (“saegen hem perfect”). Zo merkt Arnout op dat de paus een wratje op zijn kin heeft. Uit mijn analyse van dit citaat komt dus naar voren dat het perspectief van Arnout een sterke invloed heeft op zijn beleving van ruimte.²⁰⁶ Deze observatie komt overeen met theorie van Tuan, aangezien hij beargumenteert dat een

²⁰⁵ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 35.

²⁰⁶ Deze observatie komt overeen met de theorie van Tuan (1977: 12)

participant in zijn ruimtebeleving niet ontkomt aan zijn eigen perspectief; zijn ruimtebeleving is altijd ‘egocentrisch’.²⁰⁷

Uit dit citaat komt bovendien naar voren dat Arnout niet alleen aanwezig is bij een katholieke ceremonie, maar dat hij zelfs actief deelneemt aan de rite, zoals blijkt uit het ontvangen van de benedictie. Dit is niet de enige passage waarin Arnout er blijk van geeft dat hij actief deelneemt aan het kerkelijke leven in Rome: “Doe gingh hij [de Paus] boven op de galerij van St. Pieter daer hij de benedictie gaf over ’t volk, daer de heele plaets soo vol van was dat men der niet door kost, en vooraen ’t Borgo ook noch.” (111) Bij het geven van deze benedictie zijn de rollen ten opzichte van het vorig besproken citaat, omgedraaid: nu staat de paus fysiek boven Arnout (in plaats van Arnout boven de paus) en bovendien maakt Arnout nu zelf onderdeel uit van de massa. Op basis van Arnouts beschrijving dat “daer de heele plaets soo vol van was dat men der niet door kost”, betoog ik dat mensen in dit citaat niet alleen actieve participanten zijn in het construeren van ruimte, maar dat zij tevens zelf onderdeel uitmaken van Arnouts ruimtebeleving. Arnout lijkt zich namelijk belemmerd te voelen in zijn bewegingsvrijheid doordat de plaats zo vol is met mensen, dat hij moeilijk door de massa kan komen.

Hoewel Arnout in beide citaten actief deelneemt aan katholieke ceremonies, wordt op basis van zijn ruimtebeschrijvingen niet duidelijk of hij de ceremonies overwegend positief of overwegend negatief ervaart. Hij beschrijft namelijk nergens gevoelens of emoties die door zijn ruimtebeleving opgeroepen worden. Van sommige momenten, zoals het aanwezig zijn bij het openen van de poorten in het heilige jaar waarvoor hij notabene zijn reisroute heeft aangepast, noteert hij zijn ruimtebeleving zelfs zeer beknopt: “Wij saegen de poort open slaen, daer een hoop kardinaelen waeren, en bisschoppen, en musijk; was een hope garde, soo van Switsers met hellebaerden, als ander volk met spietsen: hij gaf ’ermaer een klop 3 of 4 op

²⁰⁷ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 12.

en daarmede vielse heel in.” (110) In dit citaat noteert Arnout opnieuw zijn eigen zintuiglijke waarnemingen van de ceremonie, zonder iets los te laten over zijn eigen gevoelens of emoties die worden opgeroepen door het zien van deze gebeurtenissen.

Door het ontbreken van beschrijvingen van gevoelens en emoties, kan via Arnouts religieuze ruimtebelevingen geen identiteitsvormende werking geanalyseerd worden. Toch valt er wel iets te zeggen over Arnouts eventuele religieuze identiteitsvorming. Hoewel Arnout actief deelneemt aan het kerkelijk leven in Rome, identificeert hij zich namelijk in zijn ruimtebeschrijvingen nergens met ‘de katholieke Ander’. Dat hij zich niet met ‘de katholieke Ander’ identificeert, impliceert dat Arnout zich ‘de katholieke Ander’ niet ‘Eigen’ maakt in zijn dagboek. Misschien heeft Verhoeven dus gelijk in zijn stelling dat het bezoeken van religieuze plaatsen voor een grand tour reiziger een identiteitsvormende werking heeft, in de zin dat hij tolerantie en co-existentie leert ten opzichte van het katholicisme, waardoor hij zijn protestantse identiteit bevestigt en versterkt.²⁰⁸ Ik zal de stelling dat Arnouts ruimtebelevingen een religieus identiteitsvormende werking op hem hebben nader onderzoeken. Eerst analyseer ik Arnouts meest uitgebreide ruimtebeschrijving van zijn deelname aan een katholieke ceremonie. Daarna zal ik een passage analyseren waarin Arnout spreekt over het bekeren van een jood en een Turk tot het katholicisme. Tot slot analyseer ik fragmenten waarin Arnout geloof en erotiek binnen één fragment beschrijft.

Arnouts meest uitgebreide beschrijving van een ceremonie is zijn beleving van een processie van Spanjaarden op Palmzondag:

[...] en nae middernacht een processie van de Spanjaerts gesien die seer groot was, en daer onse lieve vrouw mede op een vierkante dingh gedraegen wierdt; op ’t laetst quam ’t sacrament, dat sij op de plaets onder een arc, daertoe gemaekt, setteden en achter volghde de Ambassadeur met een deel Spanjaerts en de Switsers. Ondertusschen gingen de vierwerken aen die in twe dingen

²⁰⁸ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 620.

bestonden, representeerende Guljen²⁰⁹, want soo was de Piazza Navona verciert: in 't midden is die grote steene Gulie, daer om wast beslooten gelijk met 4 toorentjes die met trompetten en schalmeijen beset waeren, en trondtom met vuijr en lampen; doe aen beij de sijden die 2 vuijwerken, die elk ten minsten een half uur duerden, en aen elke hoek van de plaets een groot werk op pijlaeren, met de kroon boven op en met duijssenden lampjens behangen, daer veel Musikanten op waeren. De plaets was ook rondtom met lichten en lampen $\Delta\Delta\Delta$ ²¹⁰ dus beset, maer meest niet aen gesteecken. Ook de lampjens, alhoewel 't seer schoon weder was, wierden door de minste windt die 'er quam uijt gedaen, want sommigen seggen dat 'er 15000, sommigen dat 'er 40000 lichten in alles souden geweest sijn; de kerk was ook voor vol lam[p]jens en boven vol vuijr; daer wierden ook aen alle beijde sijden vuijrpiljen langhs een touw geschoten, soo dat wij wel een uur nae dagh t'huijs quaemen. (133)

In dit citaat beschrijft Arnout stap voor stap alle zintuiglijke waarnemingen die hij doet van de ceremonie. Op basis van deze waarnemingen beschrijft hij tot in detail hoe hij de ruimte beleeft. De processie vindt plaats in het donker, maar toch is de plaats voldoende verlicht dankzij de vele lichtjes die zijn opgehangen; volgens sommigen zijn het er vijftienduizend, volgens anderen wel veertigduizend. Ook in de kerk is het volgens Arnouts beschrijving vol lampjes en vuur. Daarnaast wordt er veel vuurwerk afgestoken, die elk “ten minsten een half uur duerden”. Arnouts kwantitatieve beschrijving van de aanwezige lampjes en vuurwerk suggeren mijns inziens dat het zien van zo veel lampjes positieve associaties bij Arnout oproept; de plaats transformeert bij Arnout mentaal naar een positieve ruimte. Bovendien kan Arnout dankzij deze verlichting ondanks de duisternis goed zien hoe het plein eruit ziet. Hij beschrijft hoe hij ziet hoe “onse lieve vrouw” op een vierkant ding het plein opgedragen wordt, waarna het sacrament volgt. De benaming van “onse lieve vrouw” is tevens positief.²¹¹ Hoewel ook in dit citaat gevoelswoorden en emotieve woorden ontbreken, beleeft Arnout de

²⁰⁹ “Representeerende Guljen” is door de editoren vertaald als “een obelisk voorstellend” (133).

²¹⁰ Overigens drukt Arnout in dit citaat het beeld van de lampjes visueel uit.

²¹¹ Het is beargumenteerbaar dat het voor een protestant ongebruikelijk is om te spreken met de benaming “onse lieve vrouw”. Binnen de katholieke context van deze passage ben ik echter van mening dat Arnout bewust de katholieke terminologie heeft overgenomen zonder verdere bijbetekenis, omdat hij de katholieke ceremonie zo ‘objectief’ mogelijk wil beschrijven. Dit argument komt overeen met mijn verklaring die ik bood in 2.3 voor Arnouts keuze om inscripties letterlijk over te nemen: hij wil de kennis die hij opdoet door zijn eigen zintuiglijk waarnemen zo letterlijk mogelijk overnemen.

ruimte dus positief. Hij zet zich niet af tegen ‘de katholieke Ander’, maar hij identificeert zich er ook niet mee.

Zelfs in de beschrijving van het bekeren van een jood en een Turk tot het katholicisme, blijft Arnouts eigen positie ten opzichte van de uitgevoerde handelingen afzijdig: “[...] ’s naemiddaghs in Sti. Apostoli, een schone kerk, breedt aen straedt daer veel volk was, om een juedt en een Turk te sien dopen. [...] Sij gingen daer een toer mede buijten de kerk doen, en quaemen soo in de kerk voor ’t autaer, dat braef met gescierde blommen verciert was: sij droegen sout en waeter mede om, en waeren op straet gedoopt, en in de kerk ontfangen: daermen weijnigh van sagh om de menighte van ’t volk.” (117) In deze ruimtebeschrijving zorgt het dopen, en dus het bekeren, van een jood en een Turk voor veel commotie, zoals blijkt uit Arnouts opmerking dat er zoveel mensen op de ceremonie zijn afgekomen dat hij weinig zicht overhoudt op de handelingen die binnen in de kerk plaatsvinden. Het dopen zelf gebeurt echter op straat; Arnout neemt met eigen ogen waar hoe het zout en het water gedragen worden. Bovendien ziet hij hoe het altaar versierd is met bloemen. Het blijft echter opnieuw bij het beschrijven van deze observaties; nergens maakt Arnout gebruik van gevoelswoorden of emotieve woorden om aan te geven dat het zien van de bekeringen hem – op welke manier ook – persoonlijk raakt. Door het ontbreken van gevoelens of emoties die door het zintuiglijk waarnemen van de bekeringen opgeroepen zouden kunnen worden, is in deze ruimtebeschrijving geen sprake van een identificering met of afzetting tegen ‘de Ander’. Via deze ruimtebeleving is het dus niet mogelijk om een religieuze identiteitsvorming te analyseren.

Er zijn in Arnouts dagboek een aantal momenten waarop er een spanning zou kunnen ontstaan in zijn ruimtebelevingen tussen religie en erotiek, zoals in het volgende fragment: “Was de weijnghe van de palmen, en een groot gedrangh, daer wij ook nae de Cardinaelen,

Monsignors, bisschoppen, oversten van kloosters, Ambassadeurs en Princen elk een klein olijftakjen met een kruijsjen van palmblaeren kregen, en de Paus de voeten kusten. 's Avonds in de Popel een grote hoop volk en ΩΩ gesien.” (132) In dit citaat beschrijft Arnout eerst de religieuze handelingen van een ceremonie, waarbij hij een actieve participant is en niet alleen een waarnemer van de rite, aangezien hij de voeten van de paus kust. Op deze zin over religieuze handelingen volgt meteen een zin waarin hij mededeelt dat hij diezelfde avond naar de piazza del Popolo is gegaan, waar vele mensen waren, waaronder “ΩΩ”.

Deze omega's maken onderdeel uit van Arnouts geheimtaal, en ze komen verschillende malen in zijn dagboek voor. In de editie is een uitgebreide bijlage toegevoegd waarin verschillende onderzoekers gepoogd hebben Arnouts geheimschrift te ontrafelen.²¹² Geen enkele cryptoloog heeft tot nu toe de oplossing gevonden, maar wel zijn alle onderzoekers het erover eens dat het waarschijnlijk gaat om erotische avontuurtjes met minnaressen en vrouwen van lichte zeden. Naar de betekenis van de omega-achtige tekens die door het dagboek heen in verschillende posities zijn opgetekend (rechtop, ondersteboven en zijdelings) wordt door de onderzoekers slechts gegist: “verschillende standjes die hij heeft uitgevoerd met de dames?”²¹³ Vrijwel zeker is in ieder geval dat het gaat om amoureuze relaties tussen Arnout en dames.

In het door mij besproken citaat plaats Arnout zinnen waarin hij kerkelijke rituelen en het ontmoeten van een vrouw van lichte zeden beschrijft, achter elkaar. Het kussen van de voeten van de paus en het ontmoeten van “ΩΩ” plaatst Arnout dus onproblematisch achter elkaar. Wanneer het kussen van de voeten van de paus voor Arnout van belangrijke religieuze betekenis zou zijn geweest, zou Arnout mijns inziens deze religieuze handeling niet meteen naast zijn beschrijving van een erotisch avontuurtje hebben geplaatst. Arnout brengt dus geen mogelijke spanning aan tussen religie en erotiek.

²¹² Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 190-195.

²¹³ Arnout Hellemans Hooft, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 190-194.

Ook op pagina 131 heeft Arnout geen enkele moeite om religieuze activiteiten naast erotische activiteiten te plaatsen: “Een goede predicatie in St. Andrea de la Volle gehoord, en dit in St. Maria Major opgeteijkt: Quisquis es, si pius, Plarijam et suos ne vexes, Augustè jacent et soli volunt esse.²¹⁴ ’s Avondts 1913 38 55203139 Ω, en ’s nachts. C Ω C C C.” (131) Cryptologen zijn het erover eens dat in de laatste zin van dit citaat hoogstwaarschijnlijk gesproken wordt over Arnouts erotische escapades in Rome. Opnieuw spreekt Arnout dus over een bezoek aan een predicatie, waarna hij een ‘vrome’ Latijnse tekst in een kerk overneemt en vervolgens één zin later meldt dat hij ’s avonds een erotisch avontuurtje heeft gehad in Rome. Mijns inziens neemt Arnout het katholicisme in dit citaat niet volledig serieus, aangezien hij (voor een tweede keer) meteen achter elkaar spreekt over een religieuze ruimtebeleving en een erotische ruimtebeleving. Hoewel deze citaten geen evidente afstoting laten zien tegen ‘de katholieke Ander’, identificeert Arnout zich ook nergens met deze Ander. Via Arnouts religieuze ruimtebeschrijvingen is het, met andere woorden, niet mogelijk een religieuze identiteitsvorming te analyseren.

Mijn tweede deelvraag kan ik daarom niet eenduidig met ‘ja’ of ‘nee’ beantwoorden; hoewel Arnout actief deelneemt aan religieuze ceremonies en religieuze plaatsen positief beleeft, heb ik geen ruimtebeschrijvingen aangetroffen waarin hij zich emotioneel identificeert met of zich afzet tegen het katholicisme. Het is daarom op basis van Arnouts dagboek niet duidelijk of zijn ruimtebelevingen van Rome een religieus identiteitsvormende werking hebben gehad, aangezien zijn ruimtebeschrijvingen mogelijk niet zijn complete ruimtebelevingen weergeeft.

Na het verlaten van de stad, schrijft Arnout niet meer over zijn bezoek aan Rome. De invloed van zijn bezoek aan deze stad kan daarom uitsluitend afgeleid worden uit zijn beschrijvingen

²¹⁴ In de editie is een vertaling van deze Latijnse tekst opgenomen: “Wie gij ook zijt, als ge vroom zijt, stoor Plaria en de haren niet. Hier liggen zij in heiligheid en willen alleen zijn”. (209)

op de heenweg en gedurende zijn verblijf in de plaats zelf. Uit mijn analyses in dit hoofdstuk kunnen de volgende conclusies getrokken worden. Ten eerste, construeert Arnout in zijn dagboek individuele en persoonlijke ruimtes. Hij beschrijft namelijk kennis van plaatsen, die hij opgedaan heeft op basis van eigen zintuiglijke waarnemingen. De associaties die bij Arnout worden opgeroepen door het zintuiglijk waarnemen van plaatsen, verwoordt Arnout door gebruik te maken van gevoelswoorden. Ten tweede, heb ik betoogd dat Arnout zijn mentale indrukken van wat hij heeft gezien, zo ‘objectief’ mogelijk tekstueel wil uitdrukken. Vooral bij zogenaamde ‘herinneringsmonumenten’ wil Arnout geen betekenislaag aan het visuele aspect van het object toevoegen. Daarom besluit hij alleen tekst, namelijk Latijnse inscripties, over te nemen in zijn dagboek. Hij laat zodoende zien dat hij erudiet is – waardoor hij zijn ‘geleerdenidentiteit’ bevestigt - en dat hij veel ‘objectieve’ kennis opdoet gedurende zijn reis op basis van eigen waarnemingen. Ten derde, blijkt dat Arnout geen krachtigere belevingen van plaatsen ondergaat wanneer hij zich op plaatsen bevindt waar veel menselijke activiteiten plaatsvinden. Arnout spendeert weliswaar ruime aandacht aan het beschrijven van plaatsen waar religieuze ceremonies plaatsvinden, maar hij beschrijft deze ceremonies zonder gevoelswoorden of emotieve woorden te gebruiken. In deze religieuze ruimtebeschrijvingen is dan ook, net als in Arnouts andere ruimtebeschrijvingen, geen vorming van identiteit zichtbaar.

Ik heb in dit hoofdstuk beargumenteerd dat Arnout zich in zijn ruimtebelevingen niet identificeert met of zich afzet tegen ‘de Ander’.²¹⁵ Toch zou beargumenteerd kunnen worden dat Grabowsky en Verkruijsse gelijk hebben in hun stelling dat Arnouts interesse in het katholicisme voorbij gaat aan toeristische nieuwsgierigheid alleen, aangezien Arnout actief deelneemt aan katholieke ceremonies. Deze bewering is echter speculatief. Daarnaast ben ik in mijn analyse van Arnouts ruimtebelevingen te weinig bewijs tegen gekomen om

²¹⁵ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 108.

Verhoevens stelling – dat de grand tour gelezen kan worden als een religieus identiteitsbevestigende reis – te ondersteunen. Mijn hoofdvraag kan ik daarom op basis van mijn analyses van Arnouts dagboek niet eenduidig beantwoorden. Via Arnouts ruimtebeschrijvingen van Rome is het niet mogelijk een identiteitsvormende werking te analyseren. Deze constatering betekent echter niet dat Arnouts ruimtebelevingen geen identiteitsvormende werking op hem hebben gehad. Het is mogelijk dat Arnout tijdens zijn grand tour toch een identiteitsontwikkeling heeft doorgemaakt, maar dat deze ontwikkeling niet zichtbaar is in zijn dagboek of dat het gebruik van het concept 'ruimte' mogelijk niet de beste methode is voor onderzoek naar identiteitsvorming.

Hoofdstuk 3 – Jacob en Pieter van der Dussen

Het dagboek van Jacob en Pieter van der Dussen is niet onbekend bij geesteswetenschappers. Toch is er in onderzoek nooit lang stil gestaan bij deze bron. A.J. van der Aa was de eerste onderzoeker die een mogelijke biografie schetste van één van de broers in zijn *Biographisch woordenboek der Nederlanden*.²¹⁶ Hij schrijft namelijk dat Jacob van der Dussen de broer zou zijn van Ewout van der Dussen, beide zonen van Nicolaas van der Dussen en Lidia van Beveren. Jacob werd geboren op 14 maart 1670 te Dordrecht. Na zijn studie tot meester in de rechten, ging hij op grand tour, waarna hij advocaat werd in Dordrecht. In 1714 werd hij zelfs benoemd tot burgemeester van deze stad. Hij bleef ongehuwd en stierf op 1 november 1728 in Delftsland bij het dorp Watering. Acht dagen na zijn overlijden werd hij begraven in de St. Apollonia-kapel van de Grote Kerk, aldus Van der Aa.²¹⁷ Frank-van Westrienen geeft in haar proefschrift aan dat zij vooral gebruik heeft gemaakt van de gegevens van Van der Aa bij het opstellen van haar biografie van de gebroeders Van der Dussen. Toch komt zij tot andere conclusies dan Van der Aa. Zij denkt dat de broers misschien de zonen zijn van “Jan Adolph, heer van Bornival en van Kerstenrade, die in 1673 Ronilde Thérèse Spruyt huwde”.²¹⁸ Jacob van der Dussen zou in dat geval uit Gouda komen en Petrus Constantinus (ofwel Pieter) uit Delft. Deze personen hebben op 17 september 1699 in Leiden een matrikel getekend, waarbij Jacob op dat moment 21 jaar was en Petrus 16 jaar. Mijns inziens kloppen deze conclusies van Frank-van Westrienen niet, omdat het vreemd is dat Jacob uit Gouda zou komen en Petrus uit Delft. Bovendien bevinden de Jacob en Pieter van der Dussen uit het

²¹⁶ A.J. van der Aa, *Biographisch woordenboek der Nederlanden. Deel 4*. (Haarlem: J.J. van Brederode, 1858), 408-409. http://dbnl.org/tekst/aa_001biog05_01/aa_001biog05_01_0924.php [bezoekt op 20 juli 2011]

²¹⁷ A.J. van der Aa, *Biographisch woordenboek der Nederlanden. Deel 4*. (Haarlem: J.J. van Brederode, 1858), 409. http://dbnl.org/tekst/aa_001biog05_01/aa_001biog05_01_0924.php [bezoekt op 20 juli 2011]

²¹⁸ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 327.

dagboek zich op diezelfde dag al in Duitsland,²¹⁹ zoals Frank-van Westrienen zelf ook heeft opgemerkt.²²⁰ De data in een van beide bronnen, het matrikel of het dagboek, zou dus met een vergissing van een aantal maanden ondertekend moeten zijn, wat mij onwaarschijnlijk lijkt. Vanwege deze incongruentie in data, baseren Ruud Lindeman, Yvonne Scherf en Rudolf Dekker, die tien jaar na het onderzoek van Frank-van Westrienen een overzicht hebben samengesteld van vroegmoderne reisverslagen, hun biografische gegevens van de gebroeders Jacob en Pieter opnieuw op het veel oudere artikel van Van der Aa. Zij zijn het dus met Van der Aa eens dat Jacob en Pieter de zonen waren van Nicolaas van der Dussen en Lidia van Beveren.²²¹ Ik vind deze conclusie overtuigender dan die van Frank-van Westrienen. Toch is er mijns inziens niet genoeg bewijs om met zekerheid te concluderen dat deze biografische gegevens wel kloppen, omdat er over Pieter geen verdere gegevens bekend zijn. Bovendien zouden Jacob en Pieter in dat geval tijdens hun grand tour ook veel ouder zijn dan de gemiddelde reiziger; Jacob was volgens de gegevens van Van der Aa rond de 29 jaar toen hij zijn grand tour startte, terwijl een gemiddelde reiziger tussen de 18 en 22 jaar was.²²² Kortom, er valt weinig met zekerheid over de levens van Jacob en Pieter van der Dussen te zeggen.

Geconcludeerd kan worden dat het dagboek van Jacob en Pieter van der Dussen tot nog toe vrijwel niet onderzocht is en dat zelfs de biografische gegevens over de broers niet met zekerheid zijn vast te stellen. Dit hoofdstuk is daarom niet alleen een zoektocht naar het beantwoorden van mijn onderzoeksvraag, maar ook een eerste verkenning van dit dagboek *an sich*. Eerst zal ik in 3.1 onderzoeken welke ruimte van Rome geconstrueerd wordt gedurende de heenweg. In mijn analyses zal ik ingaan op de aspecten die van invloed zijn op

²¹⁹ De grand tour reis van de gebroeders begint in het dagboek namelijk op 28 augustus 1699 en eindigt op 10 juli 1700, wanneer het journaal in de stad Genève plots wordt afgebroken.

²²⁰ Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 327.

²²¹ Ruud Lindeman, Yvonne Scherf en Rudolf Dekker (ed.), “Reisverslagen tot 1814, deel 1”. In: *Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw*. (Rotterdam: Erasmus University, 1993). <http://www.egodocument.net/reisverslagen-1.html> [bezoekt op 4 juli 2011] Rudolf Dekker, “Van Grand Tour tot treur- en sukkelreis: Nederlandse reisverslagen van de 16e tot begin 19e eeuw.” *Opossum: tijdschrift voor historische en kunstwetenschappen* 4.13-14 (1994): 10.

²²² Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 66.

deze ruimteconstructie. Daarna zal ik in 3.2 analyseren welke aspecten gedurende het verblijf in Rome van invloed zijn op de gebroeders Van der Dussens ruimteconstructie. In deze paragraaf zal ik mijn eerste deelvraag beantwoorden. In 3.3 ga ik specifiek in op passages uit het dagboek waar Jacob en Pieter zogenaamde ‘kennisruimtes’ in Rome bezoeken. Daarnaast zal ik in 3.3 een aantal uitzonderlijke fragmenten analyseren waarin de broers een meer persoonlijke ruimte construeren. In het slot van deze paragraaf zal ik mijn tweede deelvraag beantwoorden. Waarna ik ten slotte in 3.4 zal concluderen van welke invloed het verblijf in Rome is geweest op de broers’ ruimteconstructie en waarin ik mijn onderzoeksvraag beantwoord: hebben ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking op Jacob en Pieter?

3.1 De heenreis: verhalen als factor in het construeren van ruimte

In mijn inleiding formuleerde ik de aanname dat de eerste beeldvorming van de stad Rome al begint op de heenweg. Ik verwachtte dat Jacob en Pieter van der Dussen in de aantekeningen die zij gedurende hun heenweg noteerden al naar hun bezoek aan Rome zouden vooruitwijzen. Mijn aanname klopt, al wordt er in het dagboek op de weg richting Italië slechts drie keer over Rome gesproken. Ik zal deze drie fragmenten in deze paragraaf afzonderlijk analyseren.

In één van deze drie vooruitwijzingen naar Rome, koppelen Jacob en Pieter hun indrukken van een plaats – namelijk van een kerk in Wenen, die zij bezoeken op 28 september 1699 - aan hun toekomstige bezoek aan Rome: “In de Kerk der Augustinen het model van de Casa sancta di Loretto, en in die der Menerliten de schala Janeto, beschrijve hier niets van, dewijl

te Romen het Orgineel mene te sien en als dan te beschrijven [...]”.²²³ In dit fragment beschrijven de broers het model dat zij op dat moment zien niet, omdat ze verwachten in Rome het origineel te zien te krijgen; zij kiezen ervoor dit origineel te beschrijven. Op basis van citaat rijst de vraag waarom zij ervoor kiezen het origineel te beschrijven. Ik interpreteer dit citaat als volgt: het origineel lijkt voor Jacob en Pieter belangrijker dan een kopie. De vraag is nu waarom originaliteit of authenticiteit door hen als belangrijker werd gezien.

Het antwoord op deze vraag blijkt onder andere uit het volgende citaat – dat overigens geen beschrijving is van een bezochte plaats op de heenweg, maar van een plaats in Rome zelf - waarin het beschreven origineel wordt aangeduid met de benaming ‘de Opregte’:

[...] staat de fameuse hercules, *men segt* dat seker Paus 2000 soudi belooft soude hebben, aan de geene die de antique hercules dat een schoon beelt is, wist te vinden, een seeker beeldhouwer om deese premie te winnen maakte na de Oude medaille een hercules en deedse voor een antique passeeren, dog weijnig naderhand wiert de Opregte gevonden, en aldus ’t bedrog ontdekt, se staan hier nog beijden neffens den anderen.²²⁴ (48)

Het verhaal doet de ronde dat een zekere paus 2000 soudi beloofde te betalen aan degene die het antieke herculesbeeld, het object waar het in dit citaat om draait, zou vinden. Een beeldhouwer die deze premie wilde opstrijken, maakte een eigen interpretatie van het beeld door gebruik te maken van een afbeelding van Hercules op een oude munt. Hij liet zijn versie van het herculesbeeld doorgaan voor het antieke beeld, maar naderhand werd ‘de Opregte’ gevonden, waardoor het ‘bedrog’ ontdekt werd. Jacob en Pieter zien beide objecten, ‘de Opregte’ en ‘het bedrog’, naast elkaar. Uit de woordkeus van Jacob en Pieter in dit citaat is allereerst af te leiden dat er slechts één exemplaar is van ‘de Opregte’, terwijl er in principe

²²³ Jacob van der Dussen en Pieter van der Dussen, *Dagboek van een reis van Den Haag, door Duitsland en Oostenrijk, naar Italië en Zwitserland: 1699-1700*. ([S.L.]: [S.L.], ca. 1700. Ex. KB, Den Haag: 131 C 20), 12. Wanneer ik in het vervolg citeer uit dit dagboek, dan zal ik uitsluitend de paginanummers vermelden tussen haakjes in de lopende tekst.

²²⁴ Cursivering door mij aangebracht.

meerdere versies van het beeld in omloop kunnen zijn (waarvan ‘het bedrog in dit citaat er één is). Het woord ‘de Opregte’ betekent volgens het *WNT* dat het gaat om ‘het waarachtige wezen’, het ‘echte’ of het ‘eigenlijke’.²²⁵ Het originele beeld is dus, met andere woorden, uniek; het heeft iets ‘eigens’ dat andere versies van dit beeld nooit zullen hebben. De waarde van het object wordt dus toegekend op basis van originaliteit.²²⁶

Daarnaast is uit de nadruk die in dit citaat gelegd wordt op het woord ‘antique’ af te leiden dat het originele beeld van meer waarde is dan ‘het bedrog’ omdat het oud is. Hierdoor wordt ‘tijd’, naast originaliteit, een factor die bepaalt dat aan het object veel waarde wordt toegekend; wanneer het beeld afkomstig is uit de oudheid, wordt het veel meer gewaardeerd dan een beeld uit de contemporaine tijd. Symbolisch kapitaal wordt, met andere woorden, toegekend op basis van de historiciteit van het object, zoals Nagel en Wood tevens beargumenteren.²²⁷ Het symbolische kapitaal dat wordt toegekend aan het object op basis van historiciteit en originaliteit, wordt in economisch kapitaal uitgedrukt door middel van het geldbedrag dat de paus voor ‘de Opregte’ over heeft.

Naast historiciteit en originaliteit, is er nog een derde aspect in het spel dat ervoor zorgt dat Jacob en Pieter veel meer symbolische waarde toekennen aan het ‘Opregte’ hercules-beeld dan aan ‘het bedrog’: het origineel wordt namelijk vermeldingswaardig voor de broers omdat zij op de hoogte zijn van het verhaal rondom dit object. Dankzij ‘men’ die de broers op de hoogte heeft gebracht over het geldbedrag dat de paus had uitgelooft voor ‘de Opregte’, kennen de broers de geschiedenis rondom het object. Zonder dit verhaal zouden zowel het origineel als ‘het bedrog’ niet meer waarde bezitten dan hun ‘materialiteit’; Jacob

²²⁵ ‘*WNT* (lemma ‘(op)recht’, betekenis 6c): “in overeenstemming met het waarachtige wezen. Echt, eigenlijk”.

²²⁶ De originaliteit van een object wordt volgens Jacob en Pieter ook bepaald door de maker van het object, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het volgende citaat: “[...] daar is een fraai schilderij verbeeldende daar de Magt daar de geboorte Christi aanbidden, geschildert door Olivier [...]”. (44) Olivier, de kunstenaar die het schilderij heeft vervaardigd waarop Maria te zien is die de geboorte van Christus vereert, wordt aan dit object verbonden.

Blijkbaar geeft de kunstenaar aan het object een bepaald ‘label’ (dat ongedefinieerd blijft); aan de naam van de kunstenaar zijn bepaalde associaties verbonden die het object juist wel of juist geen status verleent, en die ervoor zorgt dat het object ‘uniek’ en ‘origineel’ is, aangezien de kunstenaar slechts één kunstwerk heeft geproduceerd.

²²⁷ Alexander Nagel en Christopher S. Wood, “Chapter 1: Plural temporality of the work of Art”, 8.

en Pieter zouden in dat geval waarschijnlijk aan beide objecten evenveel symbolische waarde toekennen.

In dit fragment is daarom sprake van het ‘lezen’ van plaats, zoals ik aan de hand van Stock heb toegelicht in mijn hoofdstuk over methodologie.²²⁸ Net als in het voorbeeld over de Taj Mahal dat ik besprak in hoofdstuk 1, hebben Jacob en Pieter zowel een collectieve context nodig van een plaats (het verhaal dat de ronde doet), als persoonlijke indrukken van die plaats (hun eigen zintuiglijke waarnemingen) om een sterke ruimtebeleving te ondergaan. Dit betekent dat wanneer Jacob en Pieter uitsluitend over het verhaal gehoord zouden hebben, de plaats voor hen nog niet zou zijn gaan leven, omdat zij het niet met eigen ogen hebben gezien. Anderzijds betekent dit ook dat de plaats niet voor Jacob en Pieter zou zijn gaan leven als zij deze plaats zonder ‘geletterde’ context zouden hebben bezocht. De verhalen rondom deze objecten zorgen in combinatie met persoonlijke observaties of ‘gaze’ voor een sterke ruimtebeleving bij de broers.

De broers zien beide beelden dicht bij elkaar staan. Hierdoor krijgen zij de mogelijkheid om de beide beelden met elkaar te vergelijken. Ik interpreteer op basis van dit citaat dat, hoewel Jacob en Pieter in hun ruimtebeschrijving geen vergelijking geven van uiterlijke kenmerken van het origineel en ‘het bedrog’, zij toch een sterkere ruimtebeleving ondergaan door het zien van het origineel dan door het zien van ‘het bedrog’. De sterkere ruimtebeleving van het origineel wordt opgeroepen doordat Jacob en Pieter weten dat het ene beeld het origineel is en het andere beeld ‘het bedrog’. Het is, met andere woorden, de opgedane kennis over de plaats waardoor Jacob en Pieter een sterke ruimtebeleving hebben. Deze kennis hebben de broers opgedaan dankzij de ongespecificeerde ‘men’.

²²⁸ Brian Stock, “Reading, community and a sense of place”, 315-320.

In de andere twee fragmenten waarin Rome genoemd wordt gedurende de heenreis naar Italië, krijgen objecten tevens symbolische waarde toegekend vanwege verhalen die aan deze objecten zijn verbonden. In beide fragmenten gaat het om beschrijvingen van bezoeken aan religieuze plaatsen. Het eerste object is het graf van St. Ursula. St. Ursula is gedurende haar leven op pelgrimstocht naar Rome is geweest:²²⁹

Van hier gingen wij na de kerk van st. Ursula dewelke in pelgrimie van Romen komende, te Ceulen van de Hunnen dood geslagen wierden, de Kerk in sig selfs is niet heel fraij wat de reliquen aangaan sijn hier in abendantie²³⁰, onder alle *siet men* op het graf van St. Ursula selfs, welke plaatse *sij vertellen* ontdekt te sijn, door een Duijv vliegende dagelijks op dit graf, waarom me [sic] daar begon te graven in 't selve Lighaam vont, waar bij dit opschrift Dit is St. Ursula.²³¹ (3)

De beleving van de plaats 'kerk' wordt in de eerste zin al gekoppeld aan St. Ursula die na haar bedevaartstocht naar Rome door de Hunnen werd doodgeslagen. De kerk zelf maakt geen goede indruk op de broers, zoals blijkt uit de keuze voor het negatieve gevoelswoord 'niet heel fraij'. Toch besteden de gebroeders ruime aandacht aan de kerk, vanwege de vele aanwezige relikwieën, waarvan de belangrijkste voor hen het graf van St. Ursula is. De eerste betekenis van een 'reliquie' is de "naam voor de stoffelijke overblijfselen van Christus òf van Heiligen of Zaligen der rooms katholieke kerk", aldus het *WNT*.²³² De broers beschrijven het graf echter niet als een object met religieuze betekenis, maar als een object waaraan een verhaal is verbonden. Het beschreven verhaal over de duif is weliswaar religieus, maar de broers leiden het verhaal in met 'sij vertellen'. Ik leid hieruit af dat de broers het verhaal, dat voor katholieken een werkelijk wonder is, voor de broers maar 'een verhaal' is; fictie in de

²²⁹ Arnout Helleman's Hooft heeft dit graf vijftig jaar voor de gebroeders Van der Dussen bezocht. Ik heb het fragment uit zijn dagboek waarin dit bezoek beschreven wordt, geanalyseerd in hoofdstuk 2. In hoofdstuk 2 wordt tevens toegelicht wie St. Ursula is en welke verhalen over haar bekend zijn.

²³⁰ 'Abendantie' ofwel 'avendant' is volgens het *WNT* een verbastering van het Franse 'abondant' dat 'in overvloed' (lemma 'avendant', betekenis 1).

²³¹ Cursivering door mij aangebracht.

²³² *WNT*, (lemma 'reliquie', betekenis 1).

hedendaagse betekenis van het woord. De relikwie, het graf, wordt hierdoor door de broers niet benaderd als een stoffelijk overblijfsel van een heilige van de katholieke kerk, maar als een object van herinnering. Hierdoor wordt een ‘reliquie’ eerder benaderd vanuit zijn derde betekenis: “Overblijfsel; hetgeen uit een vroeger tijdperk afkomstig is, relict.”²³³ Ik interpreteer, met andere woorden, door de keuze voor het woord ‘sij’, dat de broers zich niet identificeren met ‘de katholieke Ander’; er ontstaat een beeld van ‘sij’ versus ‘wij’.²³⁴

In het derde fragment waarin Rome genoemd wordt gedurende de heenreis naar Italië, wordt opnieuw een religieus object gekoppeld aan een religieus verhaal:

Des namiddags sagen wij de kerk van St. Laurentius, sijnde seer groot en schoon, met Pilasters, deselve sijn met veel figüüren uijtgehouden [...] in desselfs Capel staan vier albaste Pilaaren, die *men seijdt* dat hier door de Duijvel, van Rome *souden gebragt sijn*, om sijn weddingschap die hij met de Munnick had te winnen, een van deselfde is geborsten, tussen deese Pilaar *siet men* het hoofd van deese Munnick uijtgehouden, verders *siet men* [...].²³⁵ (9)

Net als de kerk van St. Ursula, is Jacobs en Pieters ruimtebeleving van de kerk van St. Laurentius te Neurenberg, gebaseerd op objecten in die kerk, die gekoppeld zijn aan verhalen. De plaats wordt door de broers beschreven met de gevoelswoorden ‘sijnde seer groot en schoon’, waarna wordt vermeld dat de plaats vol staat met pilasters waaruit figuren zijn uitgehouwen. De plaats roept op zichzelf dus al positieve associaties op bij de broers. De meeste nadruk wordt echter door hen gelegd op de pilasters. ‘Men seijdt’, zo beschrijven Jacob en Pieter, dat deze pilasters door de duivel uit Rome ‘souden gebragt sijn’ vanwege een weddenschap met een monnik. Op basis van deze woordkeuze beargumenteer ik dat de

²³³ WNT, (lemma ‘reliquie’, betekenis 3).

²³⁴ Het is beargumenteerbaar dat deze ‘sij vertellen’ niet verschilt van de ‘siet men’ in dit citaat of de ‘men segt’ in het citaat waarin een beschrijving wordt gegeven van het herculesbeeld. Wanneer in een ruimtebeschrijving gesproken wordt over ‘men’, hoeft dit namelijk niet per definitie te betekenen dat de autobiografen zich tegen deze ‘men’ afzetten. Ik ben echter van mening dat ‘sij’ wel duidelijk impliceert dat de autobiografen zich niet identificeren met deze ‘sij’ en dat zij op die manier aangeven niet tot die groep te willen behoren.

²³⁵ Cursiveringen door mij aangebracht.

gebroeders Van der Dussen in hun ruimtebeleving van de kerk van St. Laurentius dezelfde benadering toepassen als in hun ruimtebeleving van de kerk van St. Ursula; zij benaderen de katholieke verhalen die aan de objecten verbonden worden als ‘fictie’ in de huidige betekenis van het woord. Zij wijzen dus, zo analyseer ik, de religieuze betekenis van het verhaal af. Uit ‘men seijd’ en ‘souden gebragt sijn’ leid ik af dat Jacob en Pieter zich afzetten tegen ‘de katholieke Ander’. Deze ‘men’ wijkt volgens mijn interpretatie af van de dubbele ‘siet men’ in de laatste regel; bij deze beide ‘siet men’ blijft het namelijk onduidelijk of Jacob en Pieter zichzelf met deze ‘men’ identificeren of niet.

Concluderend, Jacob en Pieter lenen in hun ruimtebelevingen de autoriteit van ‘anderen’ die hen op de hoogte hebben gebracht van hun kennis. Deze opgedane kennis wordt ingeleid met woorden als ‘men seijd’, ‘sij seggen’ en ‘souden gebragt sijn’. Jacob en Pieter schrijven dus verhalen op waarvan zij op de hoogte zijn gebracht door ‘men’, over de door hen bezochte religieuze objecten. Door te spreken over ‘sij seggen’, in plaats van de verhalen als feiten te presenteren, wijzen Jacob en Pieter mijns inziens de religieuze betekenis van de verhalen af; zij benaderen de verhalen als ‘fictie’. Hierdoor komt uit deze ruimtebelevingen naar voren dat zij de door hen bezochte religieuze plaatsen niet benaderen als ‘heilige plaatsen’ op zich, maar als plaatsen die heilige status is toebedeeld vanwege “dramatische historische gebeurtenissen” die op die plekken hebben plaats gevonden, zoals Verhoeven heeft beargumenteerd.²³⁶ Op basis van deze citaten stel ik daarom dat Jacobs en Pieters ruimtebelevingen een religieus identiteitsvormende werking op hen hebben. Zij zetten zich namelijk af tegen ‘de katholieke Ander’ (die zij omschrijven als ‘men’), zonder in hun religieuze ruimtebeschrijvingen gebruik te maken van gevoelswoorden of emotieve woorden.

²³⁶ Gerrit Verhoeven, “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters”, 626.

De ‘men’ over wie Jacob en Pieter spreken in hun ruimtebelevingen van religieuze plaatsen – ‘de katholieken’, zo heb ik betoogd - verschilt van de ‘men’ over wie Jacob en Pieter spreken in hun ruimtebelevingen van andere typen plaatsen, zoals de plaats waar de herculesbeelden stonden opgesteld. Wie deze tweede ‘men’ is blijft onduidelijk. Misschien kan deze ‘men’ gelezen worden als een opeenhoping van de gehele geletterde context waar de gebroeders Van der Dussen beschikking tot hebben: reisgidsen, reisverslagen van anderen, en (locale) mensen zoals gidsen, die zij op hun weg tegen komen.²³⁷ Dit zou betekenen dat Jacob en Pieter informatie of kennis die zij onderweg opdoen door middel van externe bronnen – dus niet door middel van eigen observaties of constatering – overnemen.

Deze mogelijke verklaring wordt ondersteund door Verhoeven die onderzoek heeft gedaan naar welke boekjes vroegmoderne reizigers lazen en hoe het lezen van deze boekjes de vroegmoderne grand tour beïnvloedde.²³⁸ Hij constateert dat het dagboek van Jacob en Pieter veel verwijzingen en letterlijke citaten bevat uit het boek *Nouveau voyage d’Italie* van de Franse François-Maximilien Misson.²³⁹ In Verhoevens onderzoek komt echter tevens naar voren dat in veel laat zeventiende-eeuwse reisverhalen kritisch wordt omgegaan met gelezen reisgidsen, aangezien zij voortdurend proberen “legendes, onjuiste gegevens of onaannemelijke vertelsels te ontmaskeren”.²⁴⁰ Door sterk te evalueren op gelezen bronnen, presenteerde de reiziger zichzelf in zijn dagboek als een kritische observator. Verhoevens conclusie is dan ook dat lezen omstreeks de vroege achttiende eeuw – de tijd waarin het dagboek van Jacob en Pieter gesitueerd is – steeds meer gebruikt wordt om een “eigen, persoonlijk en individueel reispatroon te ontwikkelen”.²⁴¹ Op basis van deze conclusie, zou te verwachten zijn dat Jacob en Pieter in hun dagboek eerst kopiëren wat ‘men’ zegt, waarna zij

²³⁷ Zie voor andere mogelijkheden: Antoni Maczak, *De ontdekking van het reizen*, 253-257.

²³⁸ Gerrit Verhoeven, “Een adellijke lezer op *Grand Tour*: Microgeschiedenis aan de hand van het reisverslag van Corneille van den Branden, heer van Reet (ca. 1713-1715)”. *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 13 (2006): 69-84.

²³⁹ Gerrit Verhoeven, “Een adellijke lezer op *Grand Tour*”, 75-76, 80-81.

²⁴⁰ Gerrit Verhoeven, “Een adellijke lezer op *Grand Tour*”, 75-76, 78.

²⁴¹ Gerrit Verhoeven, “Een adellijke lezer op *Grand Tour*”, 84.

een evaluatie beschrijven van de verstrekte informatie. Maar deze verwachting blijkt niet te kloppen, aangezien de gebroeders uitsluitend spreken over wat ‘men’ vindt of wat ‘men’ ziet, in plaats van te spreken over wat zijzelf vinden en wat zij zelf zien.

3.2 Verblijf in Rome (I): tijd als factor in het construeren van ruimte

Uit mijn analyse in 3.1 is naar voren gekomen dat de historiciteit van objecten een belangrijk aspect is dat invloed heeft op de beleving van ruimte. Jacob en Pieter moeten eerst op de hoogte gebracht worden van kennis over de historiciteit van een object of plaats, om zich bewust te kunnen zijn van deze historiciteit. In deze paragraaf zal ik daarom de invloed van het aspect ‘tijd’ op de beleving van ruimte nader onderzoeken.

Leonard Barkan stelt in zijn boek *Unearthing the Past* dat vooral in de vroegmoderne periode steeds meer opgravingen in Rome de geschiedenis van bepaalde plaatsen onthulden. Vaak bleek onder de grond bijvoorbeeld een oude tempel begraven te liggen die dankzij archeologen opnieuw bloot werd gelegd. Dankzij deze opgravingen werd de plaats Rome opeens “both real and symbolic; the past is both an idea and a buried physical reality”, aldus Barkan.²⁴² De geschiedenis van contemporain, zeventiende-eeuws Rome, was dankzij de ontdekking van voorheen verborgen plaatsen onder de grond meer geworden dan een ‘idee’; de geschiedenis was nu een tastbare realiteit. De restanten uit het verleden werden daarom in de zeventiende eeuw gezien als herkenningstekens van de oorsprong van de contemporaine wereld. De ‘moderne’ wereld zou volgens Barkan, met andere woorden, nooit bestaan hebben zonder deze tastbare geschiedkundige kern.²⁴³

²⁴² Leonard Barkan, *Unearthing the Past: Archaeology and aesthetics in the making of Renaissance culture*. (New Haven en Londen: Yale University Press, 1999), 25.

²⁴³ Leonard Barkan, *Unearthing the Past*, 26.

Barkans theorie komt overeen met beschrijvingen van ruïnes in het dagboek van Jacob en Pieter. Zij hechten in hun dagboek namelijk veel waarde aan de geschiedenis van een plaats. Dit blijkt bijvoorbeeld al uit de allereerste zin die de broers schrijven bij het binnentreden van de stad Rome op 8 december 1699: “Begonnen wij de Antiquiteiten van Romen te sien [...]”. (43) De ruimte ‘Rome’ bestaat voor de gebroeders dus in eerste instantie uit ‘antiquiteiten’, die gedefinieerd worden in oppositie tot het ‘moderne’;²⁴⁴ ofwel de oudheid versus de contemporaine tijd. De broers stellen zich ‘Rome’ voor als een oude, historische stad waarvan de geschiedenis in de contemporaine tijd nog zichtbaar is.

De gebroeders hechten veel waarde aan de veranderingen die een plaats door de eeuwen heen heeft ondergaan, omdat zij uit deze veranderingen de huidige gedaante van een plaats kunnen verklaren. Dit geldt bijvoorbeeld voor de ruimtebeschrijving op folio 44: “[...] ’t gebouw wert opgehouden door 40 Colummen van griex marmer die uijt de Tempel van Juni Lucina, die ten Ouden tijden hier dicht bij gestaan heeft, genomen sijn [...]”. (44) De broers hebben een intensere beleving van het gebouw, doordat zij weten dat de colommen bestaan uit grieks marmer die afkomstig zijn uit een tempel die in de oudheid dicht bij het gebouw stond. Het is deze kennis over de achtergrond van de colommen die ervoor zorgt dat Jacob en Pieter veel symbolische waarde toekennen aan het gebouw. Het gebouw dat zij bezoeken, beleven ze nu niet alleen als een contemporaine plaats, maar tevens als een plaats van herinnering; in hun ruimtebeleving is het gebouw tevens een tempel uit de oudheid.

Vaak is het op de hoogte zijn van kennis van de geschiedenis van een gebouw voor de broers niet voldoende voor hun ruimtebeleving. Het liefst zien zij met eigen ogen brokstukken uit het verleden; de tastbare geschiedkundige kern waarover Barkan spreekt. Een voorbeeld hiervan is het volgende citaat:

²⁴⁴ Bijvoorbeeld: “In de kerk [...] is een schoon beelt, van wit marmer, + van deselve heijlige, door Bernini. + dit is een van de schoonste van de *moderne* beelden.” (52) [cursivering door mij aangebracht]

[...] de restanten van 't Palazzo maggioré of Palijs Van Augustus sijn Considerabel de tuijn van Farnese beslaat een gedeelte van de mons palatinus, *siet men* aan de andere kant van deselve berg nog eenige Galderijen en stukken van kamers, ook *meent men*, dat *men nog siet* den Omtrek van de Bibliotheca Palatina dat een Vertrek van een Considerabele groote moet sijn geweest, de Auteurs die van dit Palijs geschreven hebben, souden het soo specificeren *dat men de plaats nog sien kan*, en dat het Palijs na de ruinen de gantsche berg heeft beslagen.²⁴⁵
(58)

In dit citaat beschrijven de broers de ruïnes die bewaard zijn gebleven van het paleis van Augustus. Ze leggen niet alleen nadruk op de geschiedenis van de plaats, maar zij schrijven driemaal dat ze ‘vergane plaatsen’, ofwel restanten van hoe de plaats er vroeger uit heeft moeten zien, nog steeds zelf kunnen aanschouwen. Aan de hand van boeken waarin deze plaatsen beschreven staan, observeren zij de restanten van het paleis. De broers geven aan dat de boeken hen tot in het detail uitleggen (‘het soo specificeren’) dat een bezoeker genoeg handvatten aangereikt krijgt om zich een voorstelling te maken van hoe het er vroeger uit moet hebben gezien. De broers zijn dus belezen over de plaats die zij bezoeken, maar zij willen bovendien de plaats met eigen ogen hebben gezien. De autoriteit van externe bronnen lijkt dus te worden bevestigd door het eigen zien en vice versa. Het lezen over een plaats is namelijk niet genoeg om ruimteconstructie in gang te zetten; persoonlijke waarnemingen van de plaats zijn nodig om ruimte te construeren, zoals ik heb toegelicht in mijn methodologie op basis van theorie van Tuan. Tuan stelde dat de ‘ik’ of ‘wij’ – in dit geval Jacob en Pieter de plaats met eigen ogen willen zien, zodat zij de plaats ‘begrijpen’, waardoor een transformatie in gang wordt gezet van plaats naar ruimte.²⁴⁶ Ze beleven, met andere woorden, zelf de geschiedenis van het paleis door te kijken naar de overgebleven ruïnes. Ze maken als het ware een mentale tijdsprong door te kijken naar ruïnes, waardoor zij zich onder andere een voorstelling maken van hoe ‘de plaats’, de Palatina bibliotheek, er vroeger uit heeft gezien – namelijk, “van een Considerabele groote”.

²⁴⁵ Cursivering door mij aangebracht.

²⁴⁶ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 10.

Toch kan in dit fragment niet gesproken worden over een persoonlijke beschrijving van ruimtebeleving, omdat de broers uitsluitend ruimtebeschrijvingen overnemen van ‘men’ - in dit geval “de Auteurs die van dit Palijs geschreven hebben” – en omdat zij geen zintuiglijke waarnemingen of kritische noten opschrijven. Bovendien gebruiken ze geen gevoelswoorden als ‘mooi’ of ‘lelijk’ om hun persoonlijke beleving kenbaar te maken. Ook op de meeste andere plaatsen die zij bezoeken in Rome staan Jacob en Pieter niet kritisch tegenover informatie die ‘men’ aan hen heeft verstrekt. Voorbeelden hiervan zijn de volgende citaten: “van den Tempel van Juni ’t Palijs van den Prins Salvrati is gebouwt, op ’t Theater van Marcellus, van Augustus gemaakt, van ’t selve *siet men* nog groote restanten.”²⁴⁷ (49), en “[...] *men siet* hier eenige kleene restanten van de form die ’t eijlandt van Ouds als een schip gehadt heeft ook van den Tempel van Esculapius, en een inscriptie van deselve”²⁴⁸ (51). Bij beide beschrijvingen van bezochte plaatsen, spreken de broers over ‘men’ in plaats van in de ‘wij-vorm’. Ze eigenen zich hierdoor de plaats niet toe en construeren dus geen persoonlijke ruimte, maar veralgemeniseren hun ruimtebeleving door te zeggen dat ‘iedereen’ zal kunnen zien dat het eiland dat ze bezoeken, in vroegere tijden de vorm van een schip had, en dat het paleis van de Prins Salvrati gebouwd is op de restanten van het theater van Marcellus. Jacob en Pieter houden hun persoonlijke beleving van Rome tijdens hun verblijf in de stad zelf in het ongewisse.

Doordat beschrijvingen van gevoelens of emoties die mentaal bij Jacob en Pieter worden opgeroepen door het zintuiglijk waarnemen van een plaats ontbreken, is er geen sprake van persoonlijke ruimtebelevingen in hun dagboek. Hierdoor is het niet mogelijk, zoals Hetherington uitlegt, om via deze ruimtebelevingen een identiteitsvormende werking te analyseren.²⁴⁹ Het is op basis van mijn analyses wel mogelijk om mijn eerste deelvraag te

²⁴⁷ Cursivering door mij aangebracht.

²⁴⁸ Cursivering door mij aangebracht.

²⁴⁹ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 108.

beantwoorden met ‘ja’: via Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome is te analyseren op welke manier zij “al ziende” kennis opdoen. Namelijk, door ongenoemde externe bronnen, zoals reisboeken, gidsen en lokale bewoners.

3.3 Verblijf in Rome (II): kennisruimtes en eigen mening

Mijn analyses van ruimtebelevingen in het dagboek van de gebroeders Van der Dussen leveren tot dusver verrassend weinig op voor identiteitsonderzoek. Jacob en Pieter beschrijven alle kennis die zij dankzij ‘men’ hebben opgedaan tijdens hun reis, zonder kritisch deze kennis te evalueren. Toch blijkt op basis van mijn analyses dat de aanname dat jongelingen op pad werden gestuurd door Europa om “al ziende te leren” gegrond te zijn, aangezien Jacob en Pieter een goed beeld geven van de door hen opgedane kennis.²⁵⁰ Uit de ruimtebeschrijvingen komt naar voren aan welke kennisaspecten de broers veel symbolische waarde toekennen; zoals verhalen, geschiedenis, en oudheid. Bovendien besteden de broers in hun beschrijvingen relatief veel aandacht aan zogenaamde ‘kennisruimtes’. Door middel van het bezoeken en het beschrijven van plaatsen willen de broers, met andere woorden, wel een “field of knowledge” opbouwen, om met de eerder in mijn inleiding aangehaalde term van Chard te spreken.²⁵¹ Daarnaast is er wel degelijk een aantal passages in het dagboek tijdens het verblijf in Rome waarin Jacob en Pieter overstappen op het schrijven in een ‘wij-vorm’. In deze weinig voorkomende fragmenten worden dus wel persoonlijke ruimtebelevingen beschreven. Ik zal in deze paragraaf eerst een aantal fragmenten analyseren waarin de interesse voor een “field of knowledge” naar voren komt, waarna ik een aantal van de uitzonderlijke momenten analyseer waarin Jacob en Pieter in de ‘wij-vorm’ schrijven.

²⁵⁰ Anna Frank-van Westrienen, *De Groote Tour*, 40.

²⁵¹ Chloe Chard, *Pleasure and Guilt on the Grand Tour*, 10.

Bezoekjes aan zogenaamde ‘kennisruimtes’ zijn niet bijzonder voor een grand tour. Alle reizende jongelingen bezochten vaak bibliotheken en rariteitenkabinetten. Voorwaarde was dat ze zich presenteerden “voorzien van passende introductiebrieven”, aldus Frank-van Westrienen, om zich toegang te verlenen tot deze vertrekken.²⁵² De beschrijvingen van kennisruimtes van Jacob en Pieter vallen echter op vanwege de lengte van de beschrijvingen. Waar Jacob en Pieter over de meeste bezoekjes aan de door hen bezochte plaatsen meestal kort - niet langer dan een paar regels - berichten, spenderen zij vele pagina’s aan het beschrijven van bezochte bibliotheken en andere kennisruimtes. Kennisruimtes krijgen van de gebroeders dus ruime aandacht.

De meest uitvoerige beschrijving van een bezoek aan een bibliotheek, betreft die van het Vaticaan, waar onder andere de bibliotheek van koningin Christina toe behoorde. Dat Jacob en Pieter toegang hadden gekregen tot deze bibliotheek is al een bijzonderheid op zich, zoals Frank-van Westrienen uitlegt; Coenraad Ruysch had gedurende zijn grand tour een aanbeveling gehad van Antonio Magliabecchi gericht tot zijn ambtgenoot Francesco Camelli, die vervolgens Ruysch persoonlijk rondleidde door de betreffende bibliotheek. Ruysch mocht bij dit bezoek zijn kameraden meenemen, waaronder de gebroeders Van der Dussen.²⁵³ Het eerste deel van de lange beschrijving van dit bezoek door Jacob en Pieter is als volgt:

[...] den ingank van de Bibliotheek is op een lange Galderij met welke men ook na de Belvidere gaat, eerstelijk komt men in een camer vol lessenaaren voor de geenen die iets willen uijtschrijven, rontom hangen de portraiten van de cardinnalen, die bibliothecarissen geweest zijn, den tegenwoordige is Casanatta, hier door gaat men in een groote saal of galderij, soo breed dat in de midden de soldering met vierkante pilaster ondersteunt moet werden, de Boeken staan altemaal in Cassen, soo laag dat men bequaam met de hand de bovenste kan bereiken, de deuren sijn gemaakt met gevlogte ijzerdraad boven sijn de müüren in fresco beschildert aan de Linkerhand met al de fameuse Bibliotheeken, die in de Wereld geweest sijn, aan de Regterhand

²⁵² Anna Frank-van Westrienen, *De Groote Tour*, 136.

²⁵³ Anna Frank-van Westrienen, *De Groote Tour*, 196.

Overigens vermelden Jacob en Pieter Ruysch nergens in hun dagboek.

de Concilien, de pilasters of Colommen met Contorfijfels [?] ²⁵⁴ van Princen, ook geleerde lieden, die letteren gevordert hebben, [...] en veel meer Andere historien, bij ider historie is een Latijns Vers of inscriptie, daar men den Uijtleg van de Schilderij in Vinden kan [...]. (46)

In deze passage beschrijven Jacob en Pieter, opnieuw in de ‘men-vorm’, verschillende kamers in het Vaticaan die behoren tot de bibliotheek. Ze nemen de lezer als het ware aan de hand en leiden hem van kamer naar kamer, te beginnen bij de ingang. Hierdoor is het mogelijk op basis van deze beschrijving een globale plattegrond te tekenen van dit deel van het Vaticaan. De ruimtebeleving van Jacob en Pieter wordt in dit citaat niet alleen bepaald door de bezochte plaatsen afzonderlijk – de ruimtebeleving van iedere afzonderlijke kamer –, maar vooral door de koppeling van deze kamers tot één overkoepelende ruimtebeleving van het Vaticaan. Deze koppeling komt in de tekst zowel tot stand door middel van de opmerking dat de plaatsen fysiek aan elkaar grenzen, als door de overkoepelende associatie ‘kennis’ die de broers mijns inziens aan alle plaatsen verbinden. De eerste kamer is namelijk ‘een camer vol lessenaaren’ – een ruimte waar kennis wordt opgetekend. In deze kamer, zo beschrijven Jacob en Pieter, hangen portretten van oudbibliothecarissen (ofwel, geleerden), die tevens symbool staan voor kennis. Vanuit deze kamer gaat ‘men’ via een grote zaal of gallerij naar een bibliotheek – een ruimte waar kennis wordt opgeslagen. Deze ruimte is volgens Jacob en Pieter “soo breed dat in de midden de soldering met vierkante pilaster ondersteunt moet werden”. De grootte van deze ruimte is op basis van deze beschrijving dus imposant te noemen. Daarnaast wordt in deze ruimtebeschrijving benadrukt dat de boeken op grijphoogte staan. Dit betekent, met andere woorden, dat er belang aan wordt gehecht dat in deze plaats opgeslagen kennis letterlijk toegankelijk is voor de bezoeker. Naast het opslaan van kennis en het toegankelijk maken van kennis, is er nog een derde aspect dat ervoor zorgt dat deze plaats bij Jacob en Pieter transformeert naar kennisruimte; de muren links bovenaan zijn beschilderd met

²⁵⁴ Dit woord is in het handschrift niet goed leesbaar. Ik vermoed dat Jacob en Pieter hier spreken over de contourlijnen van prinsen en geleerde mensen.

fresco's waar de meest 'fameuse' bibliotheken van de wereld op staan afgebeeld. De bibliotheek wordt extra geprofileerd als kennisruimte door deze afbeeldingen van andere, beroemde bibliotheken. Aan de rechterhand zijn bovendien allerlei historiën afgebeeld van onder andere prinses en geleerde mensen. Deze afbeeldingen van geleerde mensen zorgen er tevens voor dat de bibliotheek mentaal bij Jacob en Pieter transformeert naar kennisruimte.

De lengte van dit citaat en de uitgebreide details in de beschrijving van de gebroeders Van der Dussens ruimtebeleving laten zien, zo beargumenteer ik, dat de broers een sterke interesse tonen in kennisruimtes. Toch kan ik op basis van dit citaat niet analyseren of het zintuiglijk waarnemen van kennisruimtes een blijvende werking heeft op het 'Eigen' van de broers, aangezien gevoelswoorden en emotieve woorden in deze ruimtebeschrijvingen ontbreken. Hoewel ik dus een sterke interesse in kennisruimtes constateer, kan ik op basis van mijn definitie van identiteitsvorming niet via ruimtebeschrijvingen analyseren of bezoeken aan kennisruimtes een identiteitsvormende werking hebben op de broers.

Overigens komen niet alleen plaatsen binnen – zoals bibliotheken –, maar ook plaatsen buiten in aanmerking om bij Jacob en Pieter mentaal te transformeren naar 'kennisruimte'. Het is in eerder onderzoek aangetoond dat de architectuur van tuinen vaak bedacht was rondom het uitbeelden van kennis.²⁵⁵ Door middel van het aanleggen van tuinen bij paleizen en landhuizen, geloofden zeventiende-eeuwse mensen namelijk dat zij gedeeltelijk terug konden keren naar het Paradijs; ze bouwden hun eigen tuin van Eden op aarde, waar zij door middel van tuinieren kennis konden opdoen.²⁵⁶ Omdat de tuin dus in de vroegmoderne tijd met kennis werd geassocieerd, werden studievertrekken en bibliotheken in een gebouw vaak

²⁵⁵ De tuin is een algemene vroegmoderne metafoor voor kennis, zoals Jim Bennett en Scott Mandelbrote aantonen aan de hand van vele vroegmoderne voorbeelden in hun boek *The garden, the ark, the tower, the temple: biblical metaphors of knowledge in Early Modern Europe* (1998: 7). De oorsprong van deze metafoor kan al gevonden worden in de Bijbel, bij de 'tuin van Eden' waar Adam en Eva een verboden vrucht aten van de 'boom der kennis' (8).

²⁵⁶ Rebecca Bushnell, *Green desire: imagining Early Modern English gardens*. (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 101.

zo gebouwd dat zij een raam hadden dat uitzicht bood op de tuin.²⁵⁷ De tuin, buiten-kennisruimte, ligt zodoende in het verlengde van de kennisruimte binnen.²⁵⁸ Dat buiten en binnen in het dagboek van de gebroeders Van der Dussen tevens in elkaar overgaan laat de volgende passage zien:

De Villa Borgese is de beste van de buijte plaatsen van Romen, hier zijn schoone Fonteynen, allees een perk vol wilt, en meest beplant met boomen, die s' winters en somers groen blijven, geschoore heggen, voliere, bloemperken, de müür zijn meest met Orange en citroenen bekleet, behalven een meenigte Laurier en Myrtus: T Paleijs is van buijten meest met antieque basrelifen bekleet, onder alle is remarquabel 't beeld van curtius op 't Paart sittende en in de put springende, van binnen is vol antieque vazen, urna van Porphijr, [...]. (53)

In dit citaat wordt een beschrijving gegeven van een bezoek aan Villa Borghese.²⁵⁹ Jacobs en Pieters eerste indruk gaat uit naar de tuin, waarin “schoone fonteynen” staan en waarin veel wild rondloopt. De fonteinen worden in dit citaat beschreven met het gevoelswoord ‘schoone’. De tuin is altijd groen, omdat de bomen hun bladeren in de winter niet verliezen. De heggen zijn gesnoeid, er zijn volières en bloemperken en tegen de muur groeien sinaasappelen en citroenen, aldus Jacob en Pieter. Na deze tuinimpressies volgt de observatie dat het paleis – dat blijkbaar onderdeel uitmaakt van de tuin – “van buijten” versierd is met antieke basreliëfs. Daarnaast vinden de gebroeders Van der Dussen het beeld van Curtius op zijn paard vermeldingswaardig (“remarquabel”). In tuinruimte bevindt zich dus ook kunst, net als in binnenruimte. Deze zin over de buitenkant van het paleis loopt vloeiend over in de observatie dat het paleis “van binnen” vol staat met antieke vazen en andere kunstobjecten.

²⁵⁷ Leah Knight, *Of books and botany in Early Modern England: sixteenth-century plants and print culture*. (Farnham: Ashgate, 2009), 120.

²⁵⁸ De hypothese dat de tuin en het huis met elkaar in verbinding stonden en dat de tuin zodoende in het verlengde ligt van het huis, is beargumenteerd door Leah Knight in haar boek *Of books and botany* (2009: 180-120). De tuin werd, met andere woorden, gezien als de schakeling tussen privé kennisruimte binnen, en publieke kennisruimte buiten.

²⁵⁹ In 2008 is een studie verschenen over de kunstcollecties van Villa Borghese. Dit buitenhuis werd met name gedurende de grand tour veelvuldig bezocht door reizigers vanwege deze kunstverzamelingen. Carole Paul, *The Borghese Collections and the display of art in the age of the Grand Tour*. (Aldershot: Ashgate, 2008).

‘Binnen’ en ‘buiten’ blijven in dit citaat twee verschillende ruimtes, maar deze ruimtes gaan wel vloeiend in elkaar over binnen één zin.

De tuin en het huis staan dus in elkaars verlengde. Beschrijvingen van andere tuinen laten bovendien zien dat deze plaatsen, net als bibliotheken, bij Jacob en Pieter mentaal transformeren naar kennisruimtes, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het volgende fragment: “De Tuijnen [...] Hier zijn verschrijde Fonteinen ook een plaats daar de Poeten bij den anderen komen en des somers sig met versen exerceren, ’t is in de Ope lugt”. (50) Door menselijke activiteiten - het beoefenen van de dichtkunst door poëten in de tuin - wordt deze plaats door de broers getransformeerd naar een ruimte waar kennis ontstaat en wordt uitgewisseld; een kennisruimte.²⁶⁰

Op basis van mijn analyses in 3.1 en 3.2 heb ik geconcludeerd dat Jacob en Pieter in hun dagboek aan bepaalde kennisaspecten – zoals de geschiedenis of een verhaal dat aan een object of plaats is verbonden - veel symbolische waarde toekennen. Uit bovenstaande analyse komt naar voren dat Jacob en Pieter bovendien in hun dagboek sterke interesse tonen in zogenaamde ‘kennisruimtes’. Dit betekent dat de aanname dat Jacob en Pieter op reis gingen om “al ziende te leren”, gegrond is. De beschrijvingen van deze plaatsen (bibliotheken en tuinen) zijn echter niet persoonlijk van aard, aangezien emotieve woorden ontbreken en aangezien Jacob en Pieter spreken in termen van wat ‘men’ vindt. Daarom kan geconcludeerd worden dat het niet mogelijk is via Jacobs en Pieters ruimtebeschrijvingen van kennisruimtes een proces van identiteitsvorming te analyseren.²⁶¹

Er is echter een aantal, relatief weinig voorkomende, passages waarin de broers wel in de ‘wij-vorm’ spreken in hun ruimtebeschrijvingen. Ik zal van deze fragmenten drie citaten analyseren. In alle passages waarin in de ‘wij-vorm’ gesproken wordt, wordt een ruimtebeschrijving gegeven van een bezoek aan een katholieke plaats. Op basis van mijn

²⁶⁰ Henri Lefèbvre, *The production of space*, 31.

²⁶¹ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 110.

analyses van de beschrijvingen waarin Rome genoemd wordt gedurende de heenweg van de broers, heb ik beargumenteerd dat de broers zich afzetten tegen ‘de katholieke Ander’. Misschien schrijven Jacob en Pieter in de ‘wij-vorm’ wanneer het gaat om het bezoeken van katholieke plaatsen, omdat zij zich expliciet afzetten tegen het katholicisme, terwijl zij in hun ruimtebeschrijvingen van andere typen plaatsen zichzelf niet duidelijk identificeren met of zich afzetten tegen ‘de Ander’. Deze mogelijke verklaring zal ik nu nader onderzoeken.

De eerste beschrijving die ik bespreek waarin Jacob en Pieter in Rome in de ‘wij-vorm’ spreken, betreft een bezoek aan de St. Pieter:

[...] *quamen wij* op de Groote plaats die voor de kerk van St. Pieter is, sijnde in ’t midden ` Verciert met twee *fraaije* Fonteynen met een pyramide, opgerigt door Sixtus de Ve voor deese gestaan hebbende Nel Cirio di Nerone, en *Geadmireert hebbende* de 2 *fraaije* Galderijen die na St. Pieter loopen opgehouden werdende door *fraaije* Colommen, clommen wij de *fraaie* trap op, die aan de regterhand is, na de Koninglijke Saal, die gants versiert was met schilderijen in fresco, onder anderen is in een beelt afgebeeld de dood Van de Generaal Cologni + in de pauselijk Capel van Sixtus *sagen wij* een schilderij van ’t Oordeel # door Bona Rota, en de müüren waeren beschildert door Pitro Pruggino, in gaande door de Camer alwaar de Paus op de Heijlige donderdag de voeten gewassen werden door 12 Priesters en door de camer daar hij gekleet werd, *sagen wij* eenige Camers van ’t Conclave, daar na de *fraaije* saal van de Paus, neffens 7 Camers dewelke dienen tot de huijshouding van de Paus bekleet met root damast [...].

+ Waar onder staat Rea Colinii necem pirobat daar neffens een schilderij van Alexander III en keijser Fredrik, ook de Bataille van Zepante etc. Alle in ’t groot geschildert.

in deese schilderij is *remarquiabel* dat Engelen sonder Vleugels geschildert sijn en meede dan Charon, de mensen na de hel toe voert, in den hoek *siet men* den monsignor die van Michel Angels uijt picanterie met twee Ezelsooren aan ’t hoofd en een slang om ’t lijf in de hel geplaatst wort, sonder door de paus (die maar magt over ’t vagevuur heeft) daar uijt verlost te kunnen werden.²⁶² (45)

²⁶² Op de foto van het origineel, die ik heb opgenomen in de bijlage, is te zien hoe de voetnoten (in het citaat weergegeven door + en #) links in de zijmarge staan van de lopende tekst.

Voordat ze het gebouw binnentreden, staan Jacob en Pieter op het plein voor de St. Pieter en beschrijven zij hun persoonlijke zintuiglijke waarnemingen. In het midden van het plein staan twee ‘fraaije’ fontein en een pyramide. Na het bewonderen van twee ‘fraaije’ gallerijen met ‘fraaije’ colommen, klimmen de broers de ‘fraaie’ trap op naar de koninklijke zaal van de St. Pieter. Al zijn de gebroeders Van der Dussen niet erg origineel in het gebruik van gevoelswoorden – ze kiezen in dit citaat uitsluitend het gevoelswoord ‘fraai’ te gebruiken -, laat deze passage toch een persoonlijke beleving zien van ruimte. Het plein van de St. Pieter roept duidelijk positieve associaties op bij de broers, waardoor zij de plaats positief beleven. Niet alleen de ‘wij-vorm’ zorgt ervoor dat de ruimtebeschrijvingen in dit citaat persoonlijker van aard zijn dan de besproken ‘men’-passages, maar bovendien is het perspectief in dit citaat egocentrisch; het is de ‘wij’ die voor het standbeeld staan en deze bewonderen, waarna zij de trap beklimmen en de St. Pieter betreden. Dit citaat toont, met andere woorden, een ruimtebeschrijving waarbij de ‘wij’ de richting bepaalt – of de ‘wij’ naar voren, achter, links of rechts over het plein loopt - en waarbij de beleving van de ruimte altijd geschreven is met de ‘wij’ als centrum, zoals te verwachten was op basis van de door mij besproken theorie van Tuan.²⁶³

Ook na het binnentreden in de St. Pieter blijft de beschrijving persoonlijk, aangezien het de ‘wij’ is die schilderijen in fresco en een schilderij over ‘t Oordeel’ in de pauselijke kapel bekijken. Jacob en Pieter lopen vervolgens door de kamer waar de voeten van de Paus op de heilige donderdag gewassen worden door twaalf priesters, dan door de kamer waar de paus gekleed wordt, dan door een paar kamers van het conclave, waarna ze de ‘fraaije’ zaal van de paus bezoeken. De indrukken van de broers blijven vrij oppervlakkig en bevatten nauwelijks details van de door hen beleefde ruimte. Hoewel ze de bezochte kamers positief

²⁶³ Yi-Fu Tuan, *Space and Place: the perspective of Experience*, 12.

beleven, zoals blijkt uit het gevoelswoord ‘fraaije’, beschrijven Jacob en Pieter geen emoties die mogelijk door het zintuiglijk waarnemen van de kamers bij hen worden opgeroepen.

Noemenswaardig is dat de broers wel enige details van objecten in de ruimte noteren in de zijmarge van hun tekst. Deze twee voetnoten zijn een verdere uitweiding over de door de broers bekeken objecten. De eerste voetnoot citeert het onderschrift van het geobserveerde schilderij en een zeer korte opsomming van schilderijen die ernaast hangen. Deze opsomming is zelfs niet volledig, zoals blijkt uit de ‘et cetera’. De tweede voetnoot beschrijft kennis over een bestudeerd schilderij. Het is opmerkelijk dat de broers in deze voetnoot meteen overschakelen in de ‘men-vorm’. Zodra het om het vermelden van opgedane feitelijke kennis gaat, kopiëren de broers dus rechtstreeks hun bronnen zonder deze kennis te evalueren, zelfs binnen een persoonlijke ruimtebeschrijving zoals deze van de St. Pieter.

In de tweede door mij besproken passage, zetten Jacob en Pieter zich mijns inziens af tegen ‘de katholieke Ander’: “[...] de heijlige trap is tussen twee trappen in, en is een plaisir om te sien, met wat ijver die de menschen al knielende opklimmen, se seggen dat deese trap sou sijn geweest, daar onse Zaligmaker opgeklommen is [...].”(52) In dit citaat beschrijven Jacob en Pieter een bezoek aan de heilige trap. Het verhaal dat aan de trap gekoppeld is introduceren Jacob en Pieter in de ‘se seggen-vorm’. Zoals ik al eerder in 3.1 beargumenteerde, stel ik dat deze formulering suggereert dat zij de religieuze betekenis van het verhaal afwijzen en het verhaal benaderen als ‘fictie’. Bovendien is het opvallend in dit citaat dat het zintuiglijk waarnemen van deze katholieke rite door de broers niet aan geloof gekoppeld wordt, maar aan de aardse ‘ijver’ van het opklimmen van de trappen, die zij beschrijven met het persoonlijk gevoelswoord ‘een plaisir om te sien’. Hoewel de broers de religieuze handelingen niet rechtstreeks afkeuren, interpreteer ik dit citaat toch alsof zij lichtelijk de draak steken met de

religieuze betekenis van de handelingen, aangezien ze beschrijven dat ze er plezier in hebben om er naar te kijken.

Een gelijke houding van de gebroeders Van der Dussen tegenover katholieke handelingen is te vinden in het fragment waarin zij het openen van de poorten beschrijven in het Heilig jaar:

[...] met dat de processie gepasseert was, gingen wij na 't Capitoel, daar de 3 andere sig separeerden, om elk in sijn Kerk de Functie te volbrengen: wij reden na St. Maria Moggore, hier wierden wij voor een testen door de kerk in de portico gelaten, en sagen den Cardinaal Mariggia met sijn gevolg aankomen; na dat eenig musiek gesongen was, stonde den Cardinaal van sijn plaats in gaf met een silver hamertje eenige 't tegen de Poort, dat rontom los gemaakt sijnde, soo geprepareert was tot op 't trekken van een schelletje plots ter neer getrocken wiert, na dat de steen wat opgeruijmt was, deed den Cardinaal een gebet in de poort, daar na een tweede in de kerk, en ging daar na, na de hooge Choor om de ceremonie te volbrengen, wanneer 't gemeene volk ingelaten wiert, elk wilde door de heijlige Poort [...] en elk wilde een stuk van deselve hebben, dat maakte een confusie *dat wel 't plaisierigste van de heele ceremonie is*, [...].²⁶⁴ (54-55)

Jacob en Pieter bekijken de processie en de ceremonie op afstand. Ze zien de aankomst van cardinaal Mariggia en zij beschrijven in de 'wij-vorm' hoe hij vervolgens met een hamertje tegen de poort aantikt. De broers beschrijven het grootse katholieke ritueel dat slechts één keer in de vijftientig jaar plaatsvindt, mijns inziens met haast lichtelijke spot, zonder zich emotioneel af te zetten tegen 'de katholieke Ander'. Ze beschrijven namelijk nauwelijks details en verbinden de handelingen voor het openen van de poorten niet aan het katholieke geloof. Alleen het "gebet in de poort" door de kardinaal verraadt dat het om een religieuze ceremonie gaat. Ze worden niet gegrepen – op welke manier ook – door wat ze zien, tot het moment dat de mensenmassa gelijktijdig door de poort wil lopen. Het zien van deze chaos van dringende mensen is volgens de gebroeders "'t plaisierigste van de heele ceremonie". Net als in het citaat over het beklimmen van de heilige trap, lijken de broers in dit citaat meer plezier te beleven aan de 'aardse chaos' die ontstaat, dan aan het religieuze gedachtengoed

²⁶⁴ Cursivering door mij aangebracht.

achter deze handelingen. Menselijke, ‘aardse’ activiteiten zorgen er dus voor dat de plaats – in dit geval de poorten – voor Jacob en Pieter transformeert naar een mentale positieve ruimte, maar wel een ruimte waarin zij zich afzetten tegen de religieuze betekenis van de activiteiten. Via de ruimtebeschrijvingen waarin Jacob en Pieter spreken in de ‘wij-vorm’ is dus een religieus identiteitsvormende werking te analyseren. Op basis van mijn analyses van deze ruimtebelevingen kan ik mijn tweede deelvraag beantwoorden met ‘ja’; ruimtebelevingen van Rome hebben een identiteitsvormende werking op de gebroeders Van der Dussen. Jacob en Pieter zetten zich namelijk af tegen ‘de katholieke Ander’, waardoor zij hun ‘protestantse zelf’ bevestigen. Deze twee passages waarin persoonlijke ruimtebelevingen beschreven zijn, lijken Verhoevens theorie te bevestigen.

Op basis van mijn definitie van identiteitsvorming kan ik echter niet aantoonbaar bewijzen dat in deze passages sprake is van een identiteitsvormende werking, vanwege het ontbreken van emotieve woorden. Nergens zetten Jacob en Pieter zich namelijk af tegen ‘de katholieke Ander’ door gebruik te maken van negatieve gevoelswoorden of emotieve woorden in deze citaten. Ik moet dus op basis van mijn eigen analyses in deze paragraaf concluderen dat mijn definitie van identiteitsvorming in de praktijk onvolledig is. In mijn definiëring van identiteitsvorming in mijn inleiding, gradeerde ik ‘gevoel’ als de meest milde vorm van ‘beleving’ en ‘emotie’ als de meest sterke vorm van ‘beleving’. In de praktijk blijkt dat dit gradatiesysteem moeilijk toepasbaar is, doordat de overgang van ‘gevoel’ naar ‘emotie’ in de ruimtebeschrijvingen niet eenduidig aan te wijzen is. Op dit methodologisch probleem kom ik in mijn conclusie terug.

In de laatste paragraaf zal ik nader onderzoeken welke invloed het verblijf in Rome heeft gehad op Jacob en Pieter van der Dussen. Ik heb geconcludeerd dat ruimtebelevingen van

Rome een religieus identiteitsvormende werking hebben op Jacob en Pieter. De vraag is of via ruimtebelevingen van Rome er naast religie nog meer aspecten te analyseren zijn die een identiteitsvormende werking hebben op de broers. Deze vraag zal ik beantwoorden in 3.4.

3.4 Terugweg: samenvatting indrukken van Rome

Op 23 maart 1700 vertrekken Jacob en Pieter van der Dussen uit Rome. Op de terugweg richting Nederland schrijven zij niet meer over de indrukken die het verblijf in Rome op hen heeft achtergelaten, op een vergelijking tussen de Dom in Florence en de St. Pieter in Rome na: “Desen morgen sagen wij den Dom dat een seer groote kerk is met een schoone Coupel een wijnig lager en smalder als die van St. Pieter te Romen.”²⁶⁵ (75) Echter, net voor het verlaten van de stad beschrijven Jacob en Pieter op twee folia een samenvatting van hun indrukken die zij hebben opgedaan gedurende hun verblijf in Rome. Deze samenvatting is echter geen persoonlijke ruimtebeleving, aangezien Jacob en Pieter spreken in de ‘men-vorm’. Ik lees deze samenvatting als een reflectie op alle ruimtebelevingen die Jacob en Pieter hebben ondergaan in Rome: op basis van deze reflectie, zo stel ik, is het mogelijk te analyseren welke belevingen een blijvende invloed hebben op het ‘zelf’ van de broers:

Romen mag in Omtrek Omtrent 12 a 13 Mijlen hebben, maar boven de derde part van de stad is niet bewoont, in de rest siet men niet als Restanten, van de Antiquiteit, tuijnen en hoven en hier en daar een enkelt Palijs. De tegenwoordige Paus laat sig noemen Innocentius de 12: is van Familie Pignatelli, om den Ouderdom van 84 Jaaren en sijne siekten hebben wijnig Vremdelingen hem gesien. Hij heeft het schoone Theater laten afbreken, soo dat 't divertissement van de Opera en Commedie moet missen selfs om de † heijligheyt van dit Jaar heeft geen derhanden divertissementen in de Carneval toegelaten, die somtijds tot Romen seer magnifick sijn, [...] (68)

²⁶⁵ Dat het in deze vergelijking gaat om een persoonlijke indruk en niet om een gekopieerde indruk van een andere auteur, blijkt uit het gebruik van de ‘wij sagen-vorm’.

De eerste zin van de eindevaluatie definieert Rome als stadsruimte: alles binnen de omtrek van twaalf a dertien mijlen behoort tot de stad en alles daarbuiten is niet-stad. Echter geeft deze schatting volgens Jacob en Pieter een vertekend beeld van ‘de stad’, aangezien een derde deel van Rome onbewoond is en bestaat uit ruïnes, tuinen, hoven en paleizen. Het is dit derde deel van de stad waar alle aandacht van de broers in hun dagboek naar uit is gegaan. De volgende observatie in het citaat is dat de contemporaine paus, Innocentius de twaalfde heet. Deze paus, die volgens het citaat weinig mensen hebben gezien vanwege zijn leeftijd en ziekten, heeft het “schoone” theater laten afbreken, waardoor iedereen in Rome het vermaak van opera en comédie moet missen. Zelfs carnaval dat “seer magnifick” schijnt te zijn, mag ondanks dat het het heilige jaar is, niet gevierd worden. De paus wordt als individu door Jacob en Pieter dus niet geschetst als een religieus leider, maar als een ‘wetgever’ die negatieve associaties oproept vanwege zijn handelen – het verordenen van maatregelen en wetten die al het aardse vermaak verbieden. De paus staat in dit citaat, zo interpreteer ik, in groot contrast met de positieve gevoelswoorden ‘schoone’ en ‘seer magnifick’. Deze geïmpliceerde oppositie tussen de paus (negatief) en het aardse vermaak (positief), zorgt er mijns inziens voor dat Jacob en Pieter zich in deze ruimtebeleving afzetten tegen ‘de katholieke Ander’. Aangezien deze ruimtebeleving onderdeel uitmaakt van Jacobs en Pieters reflectie op hun algemene indrukken van Rome gedurende hun verblijf in de stad, concludeer ik dat Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome een religieus identiteitsvormende werking op hen hebben gehad.

De voetnoot in het citaat voor de woorden “heijligheyd van dit Jaar”, geeft een toelichting dat “† Ja selfs agt voor en agt dagen na ’t Openen van de Poort, mogt niet bij een mooi meijnsje gaan, op verbeurte van 200 soudi.” (68) Jacob en Pieter zeggen dus dat zij het risico zouden lopen een boete te krijgen van 200 soudi, wanneer zij acht dagen voor of acht dagen na het openen van de poort, bij een “mooij meijnsje” langs zouden gaan. Hebben de

broers het hier over een uitbreiding van het volksvermaak in de lopende tekst? Met andere woorden, verwijzen Jacob en Pieter hier naar het bezoeken van een prostituee? Een paar regels verderop in de lopende tekst lijkt dit vermoeden bevestigd te worden: “de vrouwen hebben hier ook meer libertijd als in eenige steden van Italiën, *men sietse* dagelijks in de Corso die des winters gereden wert, in een lange breede straat die van de Porta Populi tot de Piagra di St. Marco loopt; somers bij de quatrefontane”.²⁶⁶ (68) Onder ‘libertijd’ moet verstaan worden dat deze vrouwen zich vrijer voelen en zich losbandig gedragen.²⁶⁷ De broers verwijzen hier dus waarschijnlijk naar bepaalde wijken van Rome waar prostituees te vinden waren. Dit is de enige passage in het dagboek waarin de gebroeders Van der Dussen verwijzen naar hoeren in Rome. Jacob en Pieter geven verder geen toelichting of deze vrouwen een rol speelden tijdens hun verblijf in Rome. Bovendien schrijven ze in de voor hen gebruikelijke ‘men-vorm’. Op basis van Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome kan dus geconcludeerd worden dat zij Rome niet seksueel representeren in hun dagboek, hoewel de kans bestaat dat zij tijdens hun verblijf in Rome veel bordelen zijn tegen gekomen.

Naast de korte opmerkingen over prostituees, beschrijven de broers op de laatste twee pagina’s voor hun vertrek uit Rome nog een voor hen opvallend aspect van de stad – namelijk vuilheid -, dat zij verder nergens in het dagboek beschrijven:

[...] de straten sijn Ordinaris *seer Vuilj*, ’t inkomen van de Porta populi is *seer magnifick*, want op midden van die plaats staat een Obilisk, daar de drie grootste straten van Roman op Correspondeeren, en de twee hoeken die deselve maken sijn Verciert met twee *fraaije* kerkjes De Piazza di Oravona heeft de form van ’t Oude circus Aqenalis behouden, op deselve staat een *magnifique* fontijn door Bernini gemaakt ’t desijn is een rots, op de vier hoeken liggen ieder een Zee God, onder de rotst Zeepaarden, boven op de rots staat een *fraaije* Obelisk.²⁶⁸
(69)

²⁶⁶ Cursivering door mij aangebracht.

²⁶⁷ Een ‘libertijn’ is volgens het *WNT* (lemma ‘libertijn’, betekenis III), “iemand die zich vrij voelt van zedelijke banden, losbandig persoon, enz.”

²⁶⁸ Cursiveringen door mij aangebracht.

In de eerste zin van dit citaat maken de broers een groot contrast tussen de gemiddelde straat die erg vuil is en de toegang tot de Porta populi die “seer magnifick” is.²⁶⁹ De woorden ‘seer Vuijl’ en ‘seer magnifick’ wijzen op zo’n sterk gevoel, dat het beargumenteerbaar is dat deze woorden duiden op emoties. Bovendien maakt deze ruimtebeleving, zoals ik eerder stelde, onderdeel uit van een reflectie op de algemene indrukken die Rome op de broers heeft gemaakt. Hieruit maak ik op dat Jacobs en Pieters algemene ruimteconstructie van Rome negatief is (geen vermaak en vuile straten), maar dat er bepaalde plaatsen in Rome zijn die juist een hele positieve indruk op hen maken, zoals de Porta populi. Ze geven een toelichting (‘want’) waarom zij de Porta populi ‘seer magnifick’ noemen. In deze toelichting komen alle aspecten van ruimte naar voren die, zo heb ik in dit hoofdstuk beargumenteerd, voor de broers belangrijk zijn. Ze beginnen hun ruimtebeschrijving met de observatie dat de drie grootste straten van Rome samenkomen op het midden van het plein en dat dit middelpunt gemarkeerd wordt door een obelisk. Vervolgens beschrijven Jacob en Pieter dat twee hoeken van het plein “verciert” worden met twee “fraaije kerkjes”. De kerken staan, met andere woorden, voor de broers in hun ruimteconstructie niet symbool voor geloofsplekken, maar voor plekken die het plein een mooie uitstraling geven; het esthetische aspect is dus belangrijk. Net als bij de paus, wijzen Jacob en Pieter de religieuze betekenis van deze kerken af in hun ruimtebeleving. De gebroeders vervolgen hun toelichting op waarom het plein “magnifick” is met de waarneming dat het plein (“de piazza di oravona”) zijn vorm heeft behouden van het oude “circus Aqenalis”. In dit citaat, net als naar voren kwam uit mijn eerdere analyses, is het herkennen van de geschiedenis van een plaats voor Jacob en Pieter erg belangrijk. Zij kunnen aan de vorm van het plein zien welke veranderingen de plaats door de eeuwen heen heeft ondergaan.

²⁶⁹ Eenzelfde oppositie gebruiken de broers om de schoonheid van de St. Pieter uit te drukken: “De kerk van St. Pieter is mogelijk beste Gebouw in de Wereld bekend [...] uijt de kerk komende siet men tegen eenige slegte huijsen aan, dat gesigt choqueert.” (53) Ook hier staat de kerk in groot contrast met de “slegte huijsen” eromheen. Door te zeggen dat het zien van de rondomliggende huizen “choqueert”, zorgen de broers ervoor dat de St. Pieter in hun ruimtebeschrijvingen een nog mooiere uitstraling krijgt.

Als laatste observatie melden de broers dat er op het plein een “magnifique” fontein te zien is, die door Bernini is vervaardigd. Dat de naam van de kunstenaar genoemd wordt, toont mijns inziens aan dat er een onuitgesproken (positief) label aan deze kunstenaar is verbonden, waardoor er veel symbolische waarde aan de fontein wordt toegekend. Bovendien is dit kunstobject uniek – en daarom een groot symbolisch kapitaal waard - doordat er maar één exemplaar is van een fontein met het ontwerp van een rots, waarop op alle vier de hoeken een zeegod ligt, onder de rots zeepaarden te zien zijn, en boven de rots een “fraaije” obelisk staat.

Tot slot, op basis van mijn analyses van Jacobs en Pieters reflectie op hun ruimtebelevingen in Rome concludeer ik dat de gebroeders Van der Dussen een overwegend negatief beeld aan Rome hebben over gehouden, hoewel zij tevens in hun ruimtebeschrijvingen benadrukken dat zij op sommige plaatsen in Rome hele positieve belevingen hebben ondergaan (zoals het geval is in de door mij besproken beschrijving van de Porta populi). Jacob en Pieter beseffen dat zij zelf een essentieel onderdeel zijn van hun ruimteconstructie doordat de stad als het ware ‘geschreven’ wordt door de mensen in die stad, zoals blijkt uit de laatste zin in het dagboek voor het verlaten van Rome: “Romen bestaat *alleen* door de Consumtie der Vreemdelingen.”²⁷⁰ (69) Het woord ‘alleen’ suggereert zelfs, zo interpreteer ik, dat Rome volgens Jacob en Pieter niet meer is dan fysieke gebouwen wanneer er geen buitenstaanders, zoals zijzelf, meer in de stad te vinden zijn. Wat ‘Rome’ is, dankt de stad volgens dit citaat aan de consumptie van de vreemdelingen in die stad. Deze zin toont daardoor mijns inziens een negatieve connotatie; de gebroeders Van der Dussen zetten zich, met andere woorden, emotioneel af tegen de stad Rome (de Ander), in hun reflectie op de algemene indrukken die deze stad op hen heeft gemaakt. Bovendien beschouwen zij zichzelf, zo analyseer ik op basis van dit citaat, nog steeds als ‘vreemdeling’. Dit betekent dat zij ‘de Ander’ – de stad Rome –

²⁷⁰ Cursivering door mij aangebracht.

niet ‘Eigen’ hebben gemaakt. Op basis van mijn definitie van identiteitsvorming kan mijn hoofdvraag dus beantwoord worden met ‘ja’: Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome hebben op hen een identiteitsvormende werking.²⁷¹

Ik heb in dit hoofdstuk geconstateerd dat Jacob en Arnout vrijwel altijd schrijven in de ‘men-vorm’. Hierdoor zijn de meeste ruimtebelevingen in hun dagboek niet persoonlijk van aard. Welke mogelijke verklaring kan voor deze observatie – dat Jacob en Pieter overwegend schrijven in de ‘men-vorm’ en niet in de ‘wij-vorm’ – gegeven worden? Een mogelijke verklaring wordt geboden in het proefschrift van Frank-van Westrienen. Zij sluit namelijk de mogelijkheid niet uit dat het dagboek van de gebroeders Van der Dussen niet door henzelf geschreven is, maar door een gouverneur van één van beide heren.²⁷² Ze geeft geen toelichting waar ze dit idee op baseert. Mijns inziens is er dan ook geen enkele reden om hiervan uit te gaan. De broers spreken namelijk nergens over een gouverneur en er zijn ook geen externe bronnen waarin een gouverneur beschreven wordt. Bovendien zou deze verklaring problemen geven voor de passages waarin wel in de ‘wij-vorm’ geschreven wordt.

Een mogelijke andere verklaring die ik zou willen opperen is dat het gaat om een bron die geschreven is door twee auteurs. Deze bron is dus eigenlijk geen ‘egodocument’ maar een ‘nosdocument’. Het kan zijn dat sommige passages door Jacob zijn geschreven en andere passages door Pieter, of dat één van de twee alles ook namens zijn broer heeft geschreven.²⁷³ In beide gevallen zal de ‘echte’ schrijver van het dagboek zijn eigen, persoonlijke belevingen

²⁷¹ Overigens is het op basis van de door Jacob en Pieter beschreven ruimtebelevingen niet mogelijk te analyseren wat het resultaat is van deze indentiteitsvormende werking op het ‘zelf’ van de broers.

²⁷² Anna Frank-van Westrienen, *De Grootte Tour*, 65.

²⁷³ Er is slechts één moment in het dagboek waarin de ‘wij’ uit elkaar getrokken wordt tot twee individuen: “[...] hier sliepen wij desen nagt, dewijl de Oudste Heer van der Dussen wat Onpasselijk was” (60), en een pagina verderop is te lezen dat “Desen dag bleven ’t huijs, eens deels om de siekte van de Heer Van der Dussen, ten Anderen om ’t regenagtig war” (61).

van ruimtes proberen te vermijden in zijn beschrijvingen, omdat hij zich bewust is dat zijn broer mogelijk niet dezelfde beleving van een plaats heeft ondergaan.

Conclusie

In deze scriptie staat de vraag centraal of ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking hebben op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers. Deze onderzoeksvraag bestaat uit twee deelvragen. De eerste deelvraag is of via ruimtebelevingen van Rome in zeventiende-eeuwse grand tour dagboeken te analyseren is op welke manier de reizigers “al ziende” kennis opdoen. De tweede deelvraag is of ruimtebelevingen van Rome een religieus identiteitsvormende werking hebben op zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers. Deze vragen werden onderzocht aan de hand van twee casussen – het dagboek van Arnout Hellemans Hooft uit 1650, en het dagboek van Jacob en Pieter van der Dussen uit 1700.

Ik onderwierp mijn twee casussen aan close readings door gebruik te maken van het concept ‘ruimte’. Zoals Kevin Hetherington in zijn boek *Expressions of Identity* overtuigend liet zien, zijn ruimtebeleving en identiteitsvorming onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het zien en het zintuiglijk ‘beleven’ van een specifieke plaats zorgt namelijk voor een transformatie naar ruimte bij de participant. De participant zal zich vervolgens identificeren met of zich afzetten tegen de waarden en praktijken die aan deze ruimteconstructie zijn verbonden.²⁷⁴ Ik heb ‘identiteitsvorming’ als volgt gedefinieerd: de vorming van een ‘identiteit’ is een op emotie gebaseerde zoektocht naar identificatie met of afzetting tegen ‘de Ander’, met als uitkomst de ontdekking of realisering van ‘het Eigen’. Volgens mijn definitie duiden emotieve woorden op identiteitsvorming. Ik onderscheid ‘emotieve woorden’ van ‘gevoelswoorden’. In mijn definiëring gradeer ik ‘gevoel’ als de meest milde vorm van ‘beleving’, en ‘emotie’ als de meest sterke vorm van ‘beleving’. Hoewel dus ‘gevoel’ en

²⁷⁴ Kevin Hetherington, *Expressions of Identity*, 108.

‘emotie’ allebei onderdeel uitmaken van het gradatiesysteem van ‘beleving’, kan enkel ‘emotie’ een identiteitsvormende werking in gang zetten.

Mijn eerste deelvraag kan voor beide casussen volmondig met ‘ja’ beantwoord worden: zowel uit mijn analyses van het dagboek van Arnout Hellemans Hooft, als uit mijn analyses van het dagboek van de gebroeders Jacob en Pieter van der Dussen, heb ik geconcludeerd op welke manier de jongelingen “al ziende” kennis opdoen. Waar Jacob en Pieter tijdens hun grand tour volgens de ruimtebeschrijvingen van Rome in hun dagboek kennis opdoen door middel van het letterlijk kopiëren van externe bronnen, doet Arnout volgens zijn ruimtebeschrijvingen van Rome in zijn dagboek kennis op tijdens zijn grand tour door uitsluitend te vertrouwen op zijn eigen zintuiglijke waarnemingen.

De mentale ruimteconstructie is bij de gebroeders Van der Dussen niet persoonlijk van aard. De broers beschrijven namelijk niet hun eigen indrukken van de plaats, maar zij schrijven wat ‘men segt’. Ze lenen, met andere woorden, de autoriteit van externe, ongedefinieerde bronnen die hen op de hoogte hebben gebracht van hun kennis van die plaats. Wie onder deze ‘men’ verstaan moet worden, blijft onbekend. Wel is duidelijk dat de broers alles wat zij horen en lezen over de plaatsen die zij bezoeken kopiëren, zonder kritisch met deze informatie om te gaan. Zij beschrijven niet wat zij persoonlijk vinden van een plaats, maar wat ‘men’ vindt. Deze houding tegenover ‘men’ verandert ook niet naarmate Jacob en Pieter langer in Rome verblijven. Zelfs in hun reflectie op de algemene indrukken die Rome op hen heeft achter gelaten, schrijven zij nog in termen van wat ‘men’ vindt. Enkel in een paar uitzonderlijke citaten, besproken in 3.3, schrijven de broers in de ‘wij-vorm’. Maar ook in deze fragmenten gebruiken Jacob en Pieter nauwelijks gevoelswoorden en geen emotieve woorden. Dat Jacob en Pieter tijdens hun grand tour wel degelijk “al ziende” kennis wilden opdoen, blijkt uit de ruimtebelevingen in hun dagboek, waarin zij grote interesse tonen in

‘kennisruimtes’. Kortom, via Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome is het mogelijk te analyseren op welke manier de gebroeders Van der Dussen “al ziende” kennis opdoet: door te leren over de door hen bezochte plaatsen in Rome via externe bronnen.

Arnouts beschrijvingen van Rome gedurende de heenweg zijn, net als die van de gebroeders Van der Dussen, afhankelijk van kennis die hij onderweg opdoet dankzij externe bronnen. Hij licht echter, in tegenstelling tot Jacob en Pieter, wel expliciet toe uit welke bronnen hij welke informatie heeft opgedaan. Arnouts ruimtebelevingen van Rome na het binnentreden van de stad, zijn – in tegenstelling tot Jacobs en Pieters ruimtebelevingen - wel persoonlijk van aard. Zodra Arnout binnen de stadsmuren van Rome komt, beschrijft hij alleen nog zijn eigen zintuiglijke waarnemingen van bezochte plaatsen. Hij vertrouwt op zijn eigen zintuigen en beschrijft zijn eigen ‘*experiences*’. Hij beschrijft niet alleen zijn algemene indrukken van toeristische attracties die hem kunnen overweldigen door het tentoonstellen van veel rijkdom, maar hij beschrijft ook zijn deelnames aan katholieke ceremonies en zelfs zijn bezoeken aan prostituees. De constatering dat Arnout meer waarde lijkt te hechten aan ‘het woord’ (‘het tekstuele’) dan aan ‘het beeld’ (‘het visuele’) – zoals blijkt uit het letterlijk overnemen van inscripties op ‘herinneringsmonumenten’-, verklaar ik door te betogen dat Arnout zijn zintuiglijk opgedane kennis zo ‘objectief’ mogelijk wil beschrijven. Bovendien toont en bevestigt hij door het citeren van Latijnse teksten zijn ‘geleerdenidentiteit’. Kortom, via Arnouts ruimtebelevingen van Rome is het mogelijk te analyseren op welke manier Arnout “al ziende” kennis opdoet: door de door hem bezochte plaatsen in Rome zintuiglijk waar te nemen.

Concluderend, beide dagboeken staan geheel in het teken van het opdoen van kennis. Het “al ziende leren” lijkt dus in beide bronnen op te gaan. Deze kennis doen Arnout, en Jacob en Pieter echter op een verschillende manier op. De broers Jacob en Pieter lenen in hun ruimtebeschrijvingen namelijk de autoriteit van externe bronnen die hen op de hoogte hebben

gebracht van hun kennis, terwijl Arnout in zijn ruimtebeschrijvingen uitsluitend zijn eigen zintuiglijke waarnemingen vertrouwt. Zoals ik in mijn inleiding betoogde wordt onder ‘ontwikkeling’ zowel ‘kennisontwikkeling’ als ‘zelfontwikkeling’ verstaan, waarbij de scheidslijn tussen deze twee vormen van ontwikkeling soms moeilijk te zien is.²⁷⁵ Een bijproduct van kennisontwikkeling kan zodoende zijn dat de reiziger ook deels zichzelf ontwikkelt doordat hij bewust of onbewust op zijn opgedane kennis reflecteert. Omdat ik via ruimtebeschrijvingen een ontwikkeling van kennis heb geanalyseerd, betekent dit dat er hoogstwaarschijnlijk tevens een ontwikkeling van het ‘zelf’ plaatsvindt. Deze ontwikkeling hoeft echter niet zichtbaar te zijn in (de ruimtebelevingen in) de dagboeken.

Mijn tweede deelvraag kan ik voor de casus Jacob en Pieter antwoorden met ‘ja’, maar voor de casus Arnout kan ik deze deelvraag niet eenduidig antwoorden met ‘ja’ of ‘nee’. Laat ik deze antwoorden toelichten.

Hoewel Arnout actief deelneemt aan het kerkelijk leven in Rome, identificeert hij zich in zijn ruimtebeschrijvingen nergens met ‘de katholieke Ander’. Hij laat in zijn beschrijvingen van religieuze ceremonies namelijk gevoelswoorden en emotieve woorden achterwege die zouden kunnen duiden op identificatie. Dat hij zich niet met ‘de katholieke Ander’ identificeert, zou erop kunnen wijzen dat Arnout zich ‘de katholieke Ander’ niet ‘Eigen’ maakt in zijn dagboek. Misschien heeft Verhoeven dus gelijk in zijn stelling dat het bezoeken van religieuze plaatsen voor Arnout een identiteitsvormende werking heeft, in de zin dat hij tolerantie en co-existentie ontwikkelt ten opzichte van het katholicisme, waardoor hij zijn protestantse identiteit bevestigt en versterkt. Op basis van mijn analyses is deze conclusie echter te voorbarig. Arnout neemt namelijk niet alleen actief deel aan religieuze ceremonies, maar hij beleeft deze religieuze plaatsen ook positief. Hoewel ik geen ruimtebeschrijvingen

²⁷⁵ Anna Frank-van Westrienen, *De Groote Tour*, 8.

van Rome in zijn dagboek heb aangetroffen waarin hij zich emotioneel identificeert met of zich afzet tegen het katholicisme, lijkt Arnouts interesse in het katholicisme op basis van zijn ruimtebeschrijvingen verder te gaan dan toeristische nieuwsgierigheid alleen (zoals editoren Grabowsky en Verkruijsse eerder opmerkten)²⁷⁶. Deze stelling is echter, net als Verhoevens theorie, slechts speculatie. Misschien hebben ruimtebelevingen van Rome wel een religieus identiteitsvormende werking op Arnout gehad, maar dat valt niet te concluderen op basis van analyses van zijn ruimtebeschrijvingen in zijn dagboek.

Hoewel de gebroeders Van der Dussen niet zoals Arnout actief deelnemen aan katholieke ceremonies, zijn zij wel bij religieuze ceremonies in Rome aanwezig. Vanaf de zijlijn, als toeschouwers, beschrijven zij handelingen die tijdens katholieke ceremonies worden uitgevoerd. Deze ruimtebeschrijvingen van religieuze plaatsen zijn de enige fragmenten in het dagboek waarin ik passages heb aangetroffen waarin Jacob en Pieter in de 'wij-vorm' schrijven. Net als bij Arnout ontbreekt het in Jacobs en Pieters beschrijvingen van katholieke handelingen aan gevoelswoorden en emotieve woorden. Toch laten Jacob en Pieter mijns inziens in hun ruimtebeschrijvingen doorschemeren dat zij zich afzetten tegen het katholicisme. Allereerst bezoeken zij namelijk op de heenweg naar Rome een aantal katholieke plaatsen, waarbij zij de verhalen die aan objecten in die plaatsen gekoppeld worden introduceren met de woorden 'zij zeggen'. Zij benaderen, zo beargumenteer ik, de katholieke verhalen die aan de objecten verbonden worden als 'fictie' in de huidige betekenis van het woord. Zij wijzen hierdoor de religieuze betekenis van het verhaal af. In de door mij geanalyseerde passages op de heenweg zetten Jacob en Pieter zich dus af tegen 'de katholieke Ander' (die zij omschrijven als 'men'), zonder in hun ruimtebeschrijvingen gebruik te maken van gevoelswoorden of emotieve woorden. Daarnaast heb ik de passages waarin de broers hun ruimtebelevingen in de 'wij-vorm' schrijven geïnterpreteerd als een afzetting tegen de

²⁷⁶ Arnout Helleman Hoofd, *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon*, 35.

religieuze betekenis van de bezochte katholieke ceremonies, aangezien zij alleen lol beleven aan het zien van de aardse chaos. Jacob en Pieter zetten zich dus ook in deze passages af tegen ‘de katholieke Ander’, waardoor zij hun ‘protestantse zelf’ bevestigen.

Deze twee passages waarin persoonlijke ruimtebelevingen beschreven zijn, lijken Verhoevens theorie – dat de grand tour werkte als een laatste test om een protestantse identiteit te bevestigen en te versterken - dus te bevestigen. Er is echter, mijns inziens, op basis van een analyse van ruimtebeschrijvingen geen sprake van een *rite de passage*, aangezien de broers zich in hun dagboek afzetten tegen ‘de katholieke Ander’. Hoewel zij geen negatieve gevoelswoorden of emotieve woorden gebruiken, tonen zij ook geen tolerantie tegenover het katholicisme. Mijn analyses ondersteunen Leibetseders en Verhoevens stelling dat de grand tour functioneert als *rite de passage*, dus niet. Ook via religieuze ruimtebelevingen van Arnout is in Arnouts dagboek geen aantoonbaar bewijs voor de grand tour als *rite de passage*, aangezien Arnout geen gevoelswoorden of emotieve woorden gebruikt om het katholicisme te beschrijven. Bovendien lijkt het actief deelnemen aan katholieke ceremonies eerder een teken van identificering met het katholicisme, dan afzetting tegen het katholicisme.

Ik heb in hoofdstuk 3 wel een methodologisch probleem geconstateerd. Hoewel Jacob en Pieter geen gevoelswoorden of emotieve woorden gebruiken, heb ik via hun ruimtebeschrijvingen toch een religieus identiteitsvormende werking geconstateerd. Op basis van mijn definitie van identiteitsvorming - een op emotie gebaseerde zoektocht naar identificatie met of afzetting tegen ‘de Ander’, met als uitkomst de ontdekking of realisering van ‘het Eigen’ - klopt deze conclusie dus niet. Jacob en Pieter zetten zich in hun dagboek namelijk nergens af tegen ‘de katholieke Ander’ door gebruik te maken van negatieve gevoelswoorden of emotieve woorden. Ik moet dus op basis van mijn eigen analyses in hoofdstuk 3 concluderen dat mijn definitie van identiteitsvorming in de praktijk problematisch

is. In de praktijk blijkt dat mijn gradatiesysteem - van 'gevoel' als de meest milde vorm van 'beleving', en 'emotie' als de meest sterke vorm van 'beleving' - moeilijk toepasbaar is, doordat de overgang van 'gevoel' naar 'emotie' in de ruimtebeschrijvingen niet eenduidig aan te wijzen is. Mijn definitie van identiteitsvorming blijkt op basis van mijn analyses dus niet dekkend genoeg te zijn. Wat betekent dit methodologisch probleem voor de beantwoording van mijn onderzoeksvraag?

Mijn antwoord op mijn onderzoeksvraag wordt grotendeels bepaald door mijn definiëring van het concept 'identiteit', maar mijn definitie van het concept 'identiteit' blijkt bekritiseerbaar. De grens van wanneer 'gevoel' over gaat in 'emotie' is namelijk niet hard te maken, doordat 'gevoelens' onderdeel uitmaken van 'emotie'. Laat ik dit met een concreet voorbeeld toelichten: ik trof in het dagboek van Arnout vele fragmenten aan waarin hij beschrijvingen geeft van muzikale belevingen. In iedere losstaande ruimtebeschrijving werden geen emotieve woorden gebruikt, maar enkel gevoelswoorden zoals "schone musik". Op basis van mijn definitie van 'identiteitsvorming' volgde uit mijn analyses van deze muzikale ruimtebeschrijvingen de conclusie dat er geen proces van identiteitsvorming zichtbaar is in het dagboek van Arnout. Deze conclusie betekent overigens niet dat Arnouts grand tour geen identiteitsvormende werking had, maar wel dat deze identiteitsvormende werking niet zichtbaar is in zijn dagboek. Het kan namelijk zijn dat een losstaande ruimtebeleving inderdaad geen identiteitsvormende werking op de reiziger heeft, maar dat alle muzikale ruimtebelevingen die Arnout gedurende zijn verblijf in Rome meemaakt samen wel leiden tot een identificatie met of een afzetting tegen 'de Ander' – lees, 'de Italiaanse muziek' – met als uitkomst de ontdekking of realisering van 'het Eigen'.

Is het op basis van mijn antwoorden op mijn twee deelvragen desalniettemin mogelijk een antwoord te formuleren op mijn onderzoeksvraag? Mijns inziens wel. Op basis van mijn

antwoorden op mijn twee deelvragen, kan ik concluderen dat het onzeker is of ruimtebelevingen van Rome een identiteitsvormende werking hebben op Arnout. Arnout identificeert zich in zijn ruimtebelevingen namelijk niet emotioneel met of zet zich emotioneel af tegen 'de Ander'. Dit betekent echter niet dat Arnout tijdens zijn grand tour geen identiteitsvorming heeft doorgemaakt; het is mogelijk dat Arnout wel een identiteitsvorming heeft doorgemaakt, maar dat deze ontwikkeling niet zichtbaar is in zijn dagboek, of dat het gebruik van het concept 'ruimte' mogelijk niet de beste methode is voor onderzoek naar identiteitsvorming. De constatering dat mijn eerste deelvraag met 'ja' beantwoord kan worden, ondersteunt de theorie dat Arnout wel identiteitsvorming heeft doorgemaakt tijdens zijn grand tour, aangezien – zo beargumenteerde ik eerder – een bijproduct van kennisontwikkeling is dat de reiziger ook deels zichzelf ontwikkelt doordat hij bewust of onbewust op zijn opgedane kennis reflecteert. Omdat het dagboek van Arnout geen reflectie laat zien op zijn ruimtebelevingen, kan ik deze theorie niet toetsen op basis van zijn ruimtebeschrijvingen van Rome in zijn dagboek.

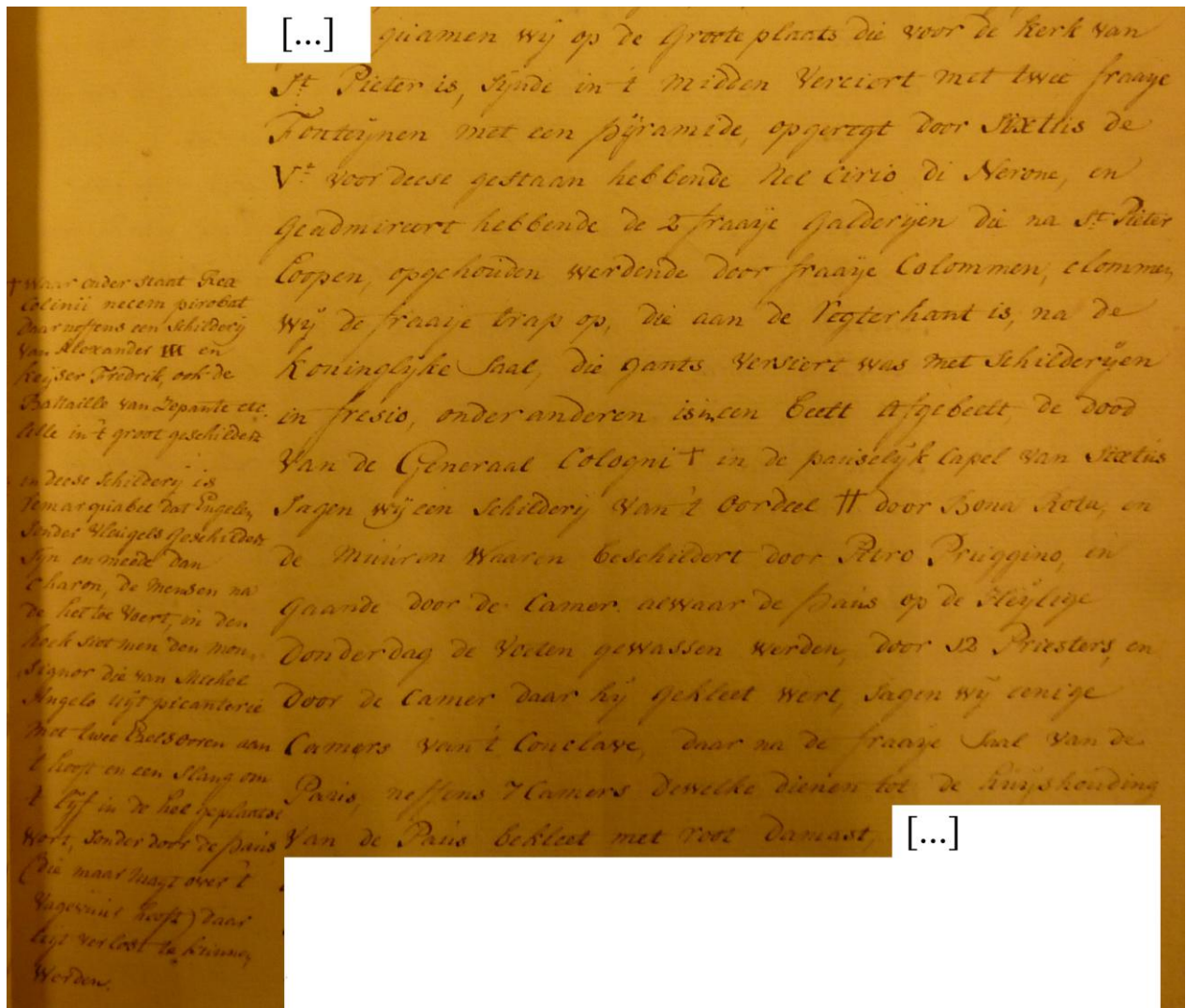
Betreffende het dagboek van Jacob en Pieter, kan ik op basis van mijn antwoorden op mijn twee deelvragen concluderen dat ruimtebelevingen van Rome wel een identiteitsvormende werking hebben op Jacob en Pieter. Ik heb in hoofdstuk 3 geconstateerd dat via Jacobs en Pieters ruimtebeschrijvingen niet alleen religieuze identiteit te analyseren is, maar ook een algemene identiteit, waar de religieuze identiteit onderdeel van uitmaakt. Jacobs en Pieters dagboek bevat namelijk, in tegenstelling tot Arnouts dagboek, een reflectie op de algemene indrukken die Rome op de broers heeft achter gelaten. Deze reflectie interpreteer ik als een emotionele afzetting tegen de stad katholieke Rome (de Ander). Bovendien beschouwen zij zichzelf in deze reflectie, zo stel ik, nog steeds als 'vreemdeling'. Dit betekent dat zij 'de Ander' – de katholieke stad Rome – niet 'Eigen' hebben gemaakt. Op basis van mijn definitie van identiteitsvorming kan mijn hoofdvraag dus beantwoord worden met 'ja':

Jacobs en Pieters ruimtebelevingen van Rome hebben op hen een identiteitsvormende werking.

Mijn onderzoeksvraag, de hoofdvraag, blijft op basis van de twee door mij onderzochte casussen onbeantwoord. Hoewel ik in Jacobs en Pieters dagboek via ruimtebeschrijvingen van Rome een identiteitsvormende werking heb geconstateerd, heb ik in Arnouts dagboek geen identiteitsvormende werking aangetroffen. Deze conclusies betekenen echter niet dat mijn hypothese dat zeventiende-eeuwse, Nederlandse grand tour reizigers door het bezoeken en het zelf zintuiglijk waarnemen van voor hen vreemde plaatsen en culturen ‘belevingen’ van ruimte ondergaan, die mogelijk bijdragen aan een proces van identiteitsvorming, verworpen dient te worden. Allereerst kan het zijn dat de door mij gekozen casussen niet representatief zijn. Daarnaast kan het zijn dat niet alle aspecten van ruimtebelevingen zijn opgenomen in de grand tour dagboeken. Tenslotte hadden de reizigers er de eigen hand in welke aspecten van ruimtebelevingen zij noteerden en welke niet.

Zoals ik in mijn inleiding al opmerkte, definiëren zowel Leibetseder als Verhoeven niet wat zij onder ‘identiteit’ verstaan. Juist in een onderzoek waarin een abstract concept als ‘identiteit’ wordt gebruikt is het belangrijk dit begrip precies te definiëren. In vervolgonderzoek zullen wetenschappers zich moeten buigen over wat onder ‘identiteit’ verstaan moet worden. Zonder problematisering van dit concept zouden onderzoeken naar identiteitsvormende processen slechts gefundeerd worden op speculaties. In deze scriptie heb ik geprobeerd een bijdrage te leveren aan het debat over ‘identiteitsvormende processen’ door niet alleen een definitie van het concept te bieden, maar tevens door identiteit te koppelen aan onderzoek dat gebruik maakt van het concept ‘ruimte’. Er moet ruimte voor nieuwe onderzoeken gemaakt worden om kennis van identiteit te verkrijgen.

Bijlage – Voetnoten in dagboek van gebroeders Van der Dussen



Jacob en Pieter van der Dussen, *Dagboek van een reis van Den Haag, door Duitsland en Oostenrijk, naar Italië en Zwitserland: 1699-1700.* ([S.L.]: [S.L.], ca. 1700. Ex. KB, Den Haag: 131 C 20), 45.

Bibliografie

- Aa, A.J. van der. *Biographisch woordenboek der Nederlanden. Deel 4*. Haarlem: J.J. van Brederode, 1858.
http://dbnl.org/tekst/aa_001biog05_01/aa_001biog05_01_0924.php [bezocht op 20 juli 2011]
- Baak, Jan Joost van. *The place of space in narration: a semiotic approach to the problem of literary space. with an analysis of the role of space in I.E. Babel's Konarmija*. Amsterdam: Rodopi, 1983.
- Baggerman, Arianne en Dekker, Rudolf, "Onderzoeksinstituut Egodocument en Geschiedenis." <http://www.egodocument.net/index.html> [bezocht op 18 mei 2011].
- Baggerman, Arianne, "Controlling Time and Shaping the Self." <http://www.egodocument.net/controlling-time.html> [bezocht op 18 mei 2011].
- Baggerman, Arianne en Dekker, Rudolf. *Child of the Enlightenment: revolutionary Europe reflected in a boyhood diary*. Dianne Webb (vert.). Boston: Brill, 2009.
- Barend-van Haeften, Marijke. "Van scheepsjournaal tot reisverhaal: een kennismaking met zeventiende-eeuwse reisteksten". *Literatuur* 7 (1990): 222-228.
- Barend-van Haeften, Marijke. *Oost-Indië gespiegeld. Nicolaas de Graaf, een schrijvend chirurgijn in dienst van de VOC*. Zutphen: Walburg Pers, 1992.
- Barkan, Leonard. *Unearthing the Past: Archaeology and aesthetics in the making of Renaissance culture*. New Haven en Londen: Yale University Press, 1999.
- Bennett, Jim en Mandelbrote, Scott. *The garden, the ark, the tower, the temple: biblical metaphors of knowledge in Early Modern Europe*. Oxford: Museum of the History of Science, 1998.
- Bignamini, Ilaria, en Wilton, Andrew (ed.). *Grand tour: the lure of Italy in the eighteenth century*. Londen: Tate Gallery, 1996.
- Black, Jeremy. *The British abroad: the Grand Tour in the Eighteenth Century*. Stroud [etc.]: Sutton [etc.], 1992.
- Black, Jeremy. *Italy and the Grand Tour*. New Haven en Londen: Yale University Press, 2003.
- Brennan, Michael. *The origins of the Grand Tour: the travels of Robert Montagu, Lord Mandeville (1649-1654), William Hammond (1655-1658), Banaster Maynard (1660-1663)*, Michael G. Brennan (ed.). London: The Hakluyt Society, 2004.

- Brilli, A.. *Le voyage d'Italie. Histoire d'une grande tradition culturelle du XVIe au XIXe siècles*. S.l., 1993.
- Bushnell, Rebecca. *Green desire: imagining Early Modern English gardens*. Ithaca en Londen: Cornell University Press, 2003.
- Certeau, Michel de. "Chapter IX: Spatial stories". In: Certeau, Michel de. *The practice of everyday life* 115-130. Berkely, Los Angeles en Londen: University of California Press, 1984.
- Chaney, Edward. *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian cultural relations since the Renaissance*. Londen: Cass, 1998.
- Chard, Chloe. *Pleasure and guilt on the Grand Tour: travel writing and imaginative geography 1600-1830*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1999.
- Crang, Mike en Thrift, Nigel. "Introduction". In: *Thinking Space*, Mike Crang en Nigel Thrift (ed.) 1-30. Londen en New York: Routledge, 2000.
- Dekker, Rudolf. "Van Grand Tour tot treur- en sukkelreis: Nederlandse reisverslagen van de 16e tot begin 19e eeuw". *Opossum: tijdschrift voor historische en kunstwetenschappen* 4.13-14 (1994): 8-24.
- Dussen, Jacob van der en Dussen, Pieter van der. *Dagboek van een reis van Den Haag, door Duitsland en Oostenrijk, naar Italië en Zwitserland: 1699-1700*. [S.L.]: [S.L.], ca. 1700. Ex. KB, Den Haag: 131 C 20.
- Eisenhardt, Peter en Linhard, Frank. "Space and time as basic notions: introduction". In: *Notions of space and time: early modern concepts and fundamental theories*, Frank Linhard en Peter Eisenhardt (ed.) 16-28. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007.
- Farmer, David Hugh. "Ursula and companions". In: *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t100.e1572> [bezoekt op 19 juli 2011].
- Frank-van Westrienen, Anna. *De Grootte Tour. Tekening van de educatiereis der Nederlanders in de zeventiende eeuw*. Amsterdam: Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij, 1983.
- Frank-van Westrienen, Anna. *Het schoolschrift van Pieter Teding van Berkhout: vergezicht op het gymasiaal onderwijs in de zeventiende-eeuwse Nederlanden*. Hilversum: Verloren, 2007.
- Gelder, Roelof van. "Geef ons maar 'plaisierreisjes': het geleidelijk veranderen van de Grand

- Tour in de Small Tour”. In: *NRC Handelsblad/Boeken* (13-11-2009): B06.
- Goens, Rijklof van. *Javaense reyse. De bezoeken van een VOC-gezant aan het hof van Mataram 1648-1654*, Darja de Wever (ed.). Amsterdam: Terra Incognita, 1995.
- Grosser, Thomas. *Reiseziel Frankreich: Deutsche Reiseliteratur vom Barock bis zur Französischen Revolution*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
- Hendrix, Harald. “De kat van Petrarca en de oorsprong van het literair tourisme.” *Incontri: rivista europea di studi italiani* 20.1 (2005): 85-98. Amsterdam: APA Holland University Press.
- Herbert, David T. en Thomas, Colin J.. *Cities in space: city as place*. Londen: Fulton, 1990.
- Hetherington, Kevin. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. Londen: Sage Publications, 1998.
- Hillier, Bill en Hanson, Julienne. *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Hooft, Arnout Hellemans. *Een naekt beeldt op een marmore matras seer schoon: het dagboek van een ‘grand tour’ (1649-1651)*. E.M. Grabowsky en P.J. Verkruijsse (ed.). Hilversum: Verloren, 2001.
- Hooft, Pieter Corneliszoon. *P.C. Hoofts Reis-heuchenis*. J. de Lange (ed.). Amsterdam: Atlanta, 1991.
- Hornsby, Clare (ed.). *The Impact of Italy: the Grand Tour and Beyond*. Londen: British School at Rome, 2000.
- Howard, Deborah, en Moretti, Laura. *Sound and Space in Renaissance Venice: Architecture, Music, Acoustics*. New Haven en Londen: Yale University Press, 2009.
- Idema, Wilt Lukas. “Confucius Batavus: het eerste Nederlandse dichtstuk naar het Chinees”. *Literatuur* 16 (1999), 85-89.
- Jongste, Peter F.B.. “Marmer in Rome: Materie als expressie van mentaliteit en moraal”. *Spiegel Historiae: maandblad voor geschiedenis en archeologie* 30.10 (1995): 376-381.
- Knight, Leah. *Of books and botany in Early Modern England: sixteenth-century plants and print culture*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Kruyskamp, C.. *Van Dale: Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1976.
- Leeuw, Ronald de. *Herinneringen aan Italië. Kunst en toerisme in de 18^{de} eeuw*. Zwolle: Waanders, 1984.
- Lefèbvre, Henri. *The production of space*. Donald Nicholson-Smith (vert.). Oxford:

- Blackwell, 1991.
- Lefèbvre, Henri. *Writings on cities*. Eleonore Kofman en Elizabeth Lebas (ed. en vert.). Oxford: Blackwell, 1996.
- Leibetseder, Mathis. *Die Kavalierstour: Adlige Erziehungsreisen im 17. und 18. Jahrhundert*. Köln, Böhlau Verlag, 2004.
- Leibetseder, Mathis. "Across Europe: Educational Travelling of German Noblemen in a Comparative Perspective". *Journal of Early Modern History* 14 (2010): 417-449.
- Lindeman, Ruud, Scherf, Yvonne en Dekker, Rudolf (ed.). "Reisverslagen tot 1814, deel 1". In: *Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw*. Rotterdam: Erasmus University, 1993.
<http://www.egodocument.net/reisverslagen-1.html> [bezocht op 4 juli 2011]
- Lindeman, Ruud, Scherf, Yvonne en Dekker, Rudolf. *Reisverslagen van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw: een chronologische lijst*. Haarlem: Stichting Egodocument, 1994.
- Llewellyn, Nigel. *The art of death: visual culture in the English death ritual c. 1500-1800*. London: Reaktion Books, 1991.
- MacPhail, Eric. *The voyage to Rome: in French Renaissance literature*. Saratoga: Anma Libri, 1990.
- Maćzak, Antoni. *De ontdekking van het reizen: Europa in de vroeg-moderne tijd*. Aris J. van Braam (vert.). Utrecht: het Spectrum, 2001.
- Martinet, Marie-Madeleine. *Le voyage d'Italie dans les literatures européennes*. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1996.
- Mascuch, Michael. *Origins of the individualist self: autobiography and Self-Identity in England 1591-1791*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Matthew, Adam, "The Grand Tour."
<http://www.grandtour.amdigital.co.uk.libproxy.york.ac.uk/Default.aspx> [bezocht op 28 december 2010].
- Meijer Drees, Marijke. *Andere landen, andere mensen: de beeldvorming van Holland versus Spanje en Engeland omstreeks 1650*. Den Haag: Sdu Uitgevers, 1997.
- Merwede, Matthijs van der. *Uyt-heemsen oorlog ofte Roomse min-triomfen*. Den Haag: Isaac Burghoorn, 1651. http://www.dbnl.org/tekst/merw001uyth01_01/colofon.htm [bezocht op 1 juni 2011].
- Moormann, Eric M. en Uitterhoeve, Wilfried. *Van Alexander tot Zeus: Figuren uit de*

- klassieke mythologie en geschiedenis, met hun voortleven na de oudheid*. Amsterdam: SUN, 2007.
- Museum Meermanno-Westreenianum. *De Grand-Tour: de reizen van Gerard en Johan Meerman in de achttiende eeuw*. Amsterdam: APA-Holland University Press, 2002.
- Nagel, Alexander en Wood, Christopher S.. "Chapter 1: Plural temporality of the work of Art". In: *Anachronic Renaissance*, Alexander Nagel en Christopher S. Wood 7-19. New York: Zone Books, 2010.
- Newman, Karen. *Cultural capitals: early modern London and Paris*. Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Nieuwenhuys, Rob. *Oost-Indische spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven, vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden*. Amsterdam: Querido, 1972.
- Paasman, Bert. "De Indisch-Nederlandse literatuur uit de VOC-tijd". In: *Europa buitengaats. Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen*, Th. D'haen (red.) 33-97. Amsterdam: Bert Bakker, 2002.
- Paasman, Bert. "Literatuur over verre landen: vreemde volkeren en gouden handel". *Spiegel der Letteren* 46 (2004), 341-354.
- Pannini, Giovanni Paolo. "Galleria di quadri con viste dell'antica Roma", 1737. <http://www.flickrriver.com/photos/tags/giovannipaolopanini/interesting/> [bezoekt op 6 juli 2011].
- Paul, Carole. *The Borghese Collections and the display of art in the age of the Grand Tour*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Porteman, Karel en Smits-Veldt, Mieke B.. *Een nieuw vaderland voor de muzen: Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1560-1700*. Amsterdam: Bert Bakker, 2008.
- Redford, Bruce. *Venice and the Grand Tour*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Rees, Joachim, Siebers, Winfried, en Tilgner, Hilmar. "Reisen in Erfahrungsraum Europa. Forshungsperspektiven zur Reisetätigkeit politisch-sozialer Eliten des Alten Reichs (1750-1800)". *Das Achtzehnte Jahrhundert* 26 (2002), 35-62.
- Roelfzema, Humphrey Hazelhoff en Bos, Ron van den. *Reizen rond Kaap Hoorn onder Nederlandse vlag: vanaf de ontdekking in 1616 tot het einde van de Nederlandse grote zeilvaart in 1911*, Roosannie Kromhout (red.). Hoorn: Stichting Nederlandse Kaap Hoorn-vaarders, 2010.
- Roeper, V.D. en Wildeman, G.J.D.. *Reizen op papier. Journalen en reisverslagen van*

- Nederlandse ontdekkingsreizigers, kooplieden en avonturiers*. Amsterdam
Vereeniging Nederlandsch Historisch Scheepvaartmuseum, 1996.
- Ross, Michael L.. *Storied cities: literary imaginings of Florence, Venice, and Rome*.
Westport, Connecticut, [etc.]: Greenwood Press, 1994.
- Scholten, Frits T. “De Nederlandse handel in Italiaans marmer in 17^e eeuw”. *Nederlands
kunsthistorisch jaarboek* 44 (1993): 197-214.
- Sherlock, Peter. *Monuments and memory in early modern England*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Stannek, Antje. *Telemachs Brüder: Die höfische Bildungsreis des 17. Jahrhunderts*.
Frankfurt: Campus Verlag, 2001.
- Stock, Brian. “Reading, community and a sense of place”. In: *Place, culture, representation*,
James Duncan en David Ley (ed.) 314-328. Londen en New York: Routledge, 1993.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: the perspective of Experience*. Londen: University of
Minnesota Press, 1977.
- Vautier, Dominique. *Alle wegen leiden naar Rome: kunstenaarsreizen in Europa (16^{de} –
19^{de} eeuw)*. Brussel: Mercatorfonds, 2007.
- Verhoeven, Gerrit. “De reisuittgaven van Gillis Joosten Saeghman. ‘En koopt er dan geen
dan met dees fraaie Faem’”. *Literatuur: tijdschrift over Nederlandse letterkunde* 9
(1992): 330-338.
- Verhoeven, Gerrit. “Een adellijke lezer op *Grand Tour*: Microgeschiedenis aan de hand van
het reisverslag van Corneille van den Branden, heer van Reet (ca. 1713-1715)”.
Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis 13 (2006): 69-84.
- Verhoeven, Gerrit. *Anders reizen?: evoluties in vroegmoderne reiservaringen van Hollandse
en Brabantse elites (1600-1750)*. Hilversum: Verloren, 2009.
- Verhoeven, Gerrit. “Calvinist Pilgrimages and Popish Encounters: Religious Identity and
Sacred Space on the Dutch Grand Tour (1598-1685)”. *Journal of Social History* 43.3
(2010): 615-634.
- Wilton-Ely, John. “‘Classic Ground’: Britain, Italy and the Grand Tour”. *Eighteenth-Century
Life* 28 (2004): 136-165.
- WNT, “Woordenboek der Nederlandsche Taal” <http://gtb.inl.nl/?owner=WNT> [bezocht op 1
juni 2011].