



Pouluxen

MINDEORD

over afdøde medlemmer.

I.

Poul Tuxen.

8. december 1880—29. maj 1955.

Tale i Videnskabernes Selskabs møde den 10. februar 1956.

Af **Kaj Barr.**

Så sent som sidste forår, i mødet den 4. marts 1955, havde vi endnu den glæde at høre Poul Tuxen tale her i Selskabet, hvor han gav en meddelelse »Nogle bemærkninger om indledningsbønnen i de indiske skuespil«. Ingen af os, der hørte Tuxens redegørelse for den filosofiske baggrund for de bønner, hvormed Kālidāsa indleder sine skønne poetiske spil, tænkte vel på, at det var sidste gang, vi skulde høre Tuxen tale til os. Hans foredrag var lige betagende ved den klare, faste form, ved friskheden i iagttagelsen og ved den inderlighed, som altid, omend diskret, mærkede hans tale, når han dvælede ved de storværker af den indiske ånd, som stod hans hjerte nær. Tuxens svage syn udelukkede anvendelsen af manuskript, men hans hukommelse var så sikker, at ingen tråde spegedes, sanskritteksterne citerede han efter hukommelsen, med overlegen beherskelse af alle data førte han sine argumenter sammen til den evidente slutning. Tuxens fortrolighed med indisk digtning og filosofi var så levende, at han kunde opbygge sin demonstration uden hjælp af notater. Efter hvad jeg har bragt i erfaring, foreligger der ingensomhelst skriftlige forarbejder til denne meddelelse, og den lader sig derfor desværre heller ikke rekonstruere til offentliggørelse. Efter dette foredrag så vi endnu lige til det sidste møde i sæsonen Tuxen her i Selskabet, hvis møder han kun nødtvungent forsømte. I den sidste tid begyndte han at mærke alderen. Men tankens klarhed og det lyse sind bevarede han til det sidste. Han klagede ikke over sine besværligheder, men fortsatte, trofast hjulpet af sin medarbejder Else Pauly, til det sidste sin syslen med sanskritlitteraturen. Uden forudgående varsler rantes han i den sidste uge af maj sent en

aften af en hjerteaffektion, som efter få dages sygeleje endte hans liv. Han blev forskånet for selv at mærke kræfterne svinde og fik en lykkelig død omgivet af sine nærmeste.

Tuxen var så at sige født ind i det akademiske milieu, i hvilket han livet igennem bevægede sig så helt ubesværet og selvfølgeligt. Hans far var den ansete klassiske filolog og skolemand Søren Ludvig Tuxen (1850—1919), som (i nogle år sammen med J. L. Heiberg) var rektor for Borgerdydskolen i København og derefter indtil 1918 undervisningsinspektør for de højere almenskoler. Hans mor var et usædvanlig fint og smukt tænkende menneske. Langt op i årene vedblev hun at samle børnene og deres venner i hjemmet til udøvelse af kammersmusik. I det af gammeldags hygge og kultur prægede hjem havde Tuxen en lykkelig barndom, og efterhånden som han voksede op, kom han i et nært forhold til mange af de betydelige personligheder inden for både kunst og videnskab, som hørte til hjemmets omgangskreds. Iblandt dem var foruden Heiberg og A. B. Drachmann også den fortræffelige romanist Emil Gigas, som Tuxen senere fik til kollega ved det kongelige bibliotek, og som også delte Tuxens musikalske interesser. Til Heiberg hørte det nære forhold brat op efter Homerstriden, der fremkaldtes af et friskt og veloplagt indlæg (fra 1901) af Tuxens far, som imod den blandt datidens danske filologer næsten enerådende opløsende Homerkritik forfægtede digtenes enhed. Tuxen bevarede altid en vis kølighed over for Heiberg, hvad der bestemt ikke beroede på gammelt nag — noget sådant lå slet ikke for Tuxens for slige hemninger ganske blottede natur — men sikkert nok skyldtes en ganske umiddelbar forundring over den mangel på relativitet, som ofte kom frem i Heibergs bedømmelse af det græske og af det klassiske i det hele taget. Heibergs ganske enkle og ligefremme henførelse tog sig for Tuxen ud som doktrinarisme, og overfor anskuelser og vurderinger, der kunde mistænkes for at skulle gælde for vedtagne, reagerede han altid kraftigt og gerne med ironien som forsvarsvåben. For A. B. Drachmann, den sokratiske dialektiker, nærrede han derimod fra første færd en dyb respekt. Men bestemmende for hans udvikling i de mest modtagelige år blev dog den daglige omgang med hans far i hjemmet. S. L. Tuxen var ikke blot en betydelig klassisk filolog med særdeles selvstændige meninger om filologiske spørgsmål. Han var åben overfor alt det nye i tiden før århundred-

skiftet, gik som undervisningsinspektør helhjertet ind for den moderne orientering i den nye skoleordning, var interesseret i moderne europæisk litteratur og var først og fremmest en stor menneskekender. Han må i høj grad have haft evnen til at omgås sine børn med åbenhjertig fortrolighed. Tuxen dvælede altid med dyb glæde ved minderne om barndomshjemmet og om faderen, der både blev ham en ven og en lærer. Det er for venskab og belæring, Tuxen takker sin far i tilegnelsen i doktordisputatsen. Den tolerance og venlige hensynsfuldhed, som var så karakteristisk for Tuxen i hans omgang med mennesker, var nok stærkt nærret af mindet om hans far.

I skoletiden i Borgerdydskolen, hvorfra han blev sprogstudent i 1899, havde Tuxen mangfoldige interesser. Han var en tid stærkt optaget af naturhistorie, i hvilket fag den udmærkede zoolog Adolf S. Jensen var hans højt beundrede lærer. De humanistiske interesser sejrede dog snart, latin og især tysk blev yndlingsfagene. Allerede i skoletiden lagde Tuxen grunden til sit lige så omfattende som dybtgående kendskab til den tyske klassik. Goethe, både digteren og livskunstneren, blev sammen med Kant og Schopenhauer for resten af hans dage de uadskillelige livsledsagere. Men til disse interesser kom allerede i gymnasieårene sanskrit, som han begyndte at tilegne sig på egen hånd ved hjælp af den udmærkede lille elementarbog af R. Fick. Senere fik han privat vejledning af Dines Andersen. I sit doktorvita har han med taknemmelighed fremhævet, hvad han skyldte dennes kloge vejledning, og i sin mindetale her i Selskabet har han ud fra sit mangeårige hjertelige forhold til Dines Andersen tegnet et smukt billede af denne beskedne forskers videnskabelige gerning og af hans elskelige personlighed. Mest af alt drog dog musikken. Mozart var efter hans eget udsagn hans afgud i barndommen og i de unge år. Tuxen havde meget tidligt lagt usædvanlig begavelse for violinspillet for dagen. Han fik heri undervisning af kgl. kapelmusikus Schiørring og udviklede sig med årene til en fremragende violinspiller. Det var i de sidste skoleår hans inderligste ønske at blive violinist, og hertil gav hans fader også sit minde, dog på betingelse af, at han først gennemførte et »rigtigt« studium. At tysk måtte blive hovedfaget, kunde der med de stærke indtryk, han tidligt havde modtaget af tysk digtning og tænkning, ikke være nogen tvivl om. Til at begynde med fulgte han også øvelser i latin. Både

det elegante og det galante i romersk poesi talte til væsentlige sider i Tuxens naturel. Latinen blev dog snart lagt på hylden. Det forblev ved deltagelsen i Oskar Siesbyes begynderøvelser, og det synes, som om Tuxen ikke rigtigt har kunnet gøutere denne enestående venlige og hjælpsomme filologs mange snurrigheder; den ensidige betoning af det grammatiske i Siesbyes undervisning imødekom ikke Tuxens forventninger til dette studium. Hvorledes Tuxen har forligt sig med tyskstudiet, som det dengang blev drevet, forlyder der ikke noget om. Der var kun én professor i faget germansk filologi, den fremragende germanist og komparatist Herman Møller; en særlig lærestol i tysk litteratur, som var Tuxens hovedinteresse, fandtes ikke. Herman Møller har naturligvis indført sine studenter i den store middelhøjtyske digtning, i Nibelungenlied, Tristan og Parzival, hvad der nok har betydet en del for Tuxen, der senere skulde blive en passioneret Wagnerdyrker, men hovedvægten i hans undervisning lå, både efter fagets hele datidige stilling som hovedsageligt sprogvidenskabelig disciplin og efter hans egen tilbøjelighed på den sproglige gennemgang af de ældste germanske tekster og på historisk og sammenlignende grammatik, områder, som Tuxen aldrig senere følte trang til at betræde. Overfor den sammenlignende sprogvidenskabs resultater nærrede Tuxen alle dage en vis forsigtig skepsis, den samme skepsis, han i det hele plejede at give udtryk for, overalt hvor der var tale om ad slutningens vej at komme bag om det historisk givne, det som i sig selv kan være vanskeligt nok at eruere og anbringe i den sammenhæng, i hvilket det først får sin betydning. Herman Møllers ædle personlighed og hans grebthed af de vide perspektiver, der åbnede sig for hans forskerblik, der trængte så dybt ned i vor sprogæts forhistorie, har dog gjort et uudsletteligt indtryk på Tuxen, og der udviklede sig, ikke mindst gennem den fælles glæde over musikken, det hjerteligste forhold mellem den sky og verdensfjerne lærde og den unge student. Herman Møller var forøvrigt meget forstående over for de studerendes særlige interesser, og Tuxen fik uden vanskelighed lov til at vælge Richard Wagners dramatekster til speciale. Specialeopgaven lå til grund for Tuxens første trykte arbejde: »Richard Wagner som Dramatiker«, som udkom 1904, året efter at han havde bestået sin magisterkonferens. Det er en indgående analyse af den dramatiske opbygning af de store musikdramaer med hen-

blik på det dramatiske ideal, som Richard Wagner var nået frem til i sit omfangsrige teoretiske og programmatiske forfatterskab. Til trods for den hurtighed, hvormed Tuxen, på kun fire år, gennemførte sit eksamensstudium, synes fagstudiet ikke at have trykket ham nævneværdigt. Han fandt jævnsides med dette tid til både at fortsætte violinspillet og sanskritstudiet. Midt i studietiden var han 1901—02 et år i Leipzig, hvor han uddannede sig videre i violinspil hos den ungarske virtuoso Alexander Sebald og samtidigt dyrkede tysk sprog og litteratur hos Sievers og Alb. Köster, musikteori hos Riemann og sanskrit hos Ernst Windisch. Dette læreår i det betydeligste centrum for tysk musik og videnskab kom siden for hans erindring til at stå i et helt ud romantisk skær, det var af alle ungdomsminder det, han med størst glæde dvælede ved. Han modtog her uudslettelige indtryk af den ungdommelige energi og begejstring, hvormed der i århundredets begyndelse i Tyskland arbejdedes på alle områder både i kunsten og i videnskaben. Han kom allerede her i nær forbindelse med adskillige navnkundige forskere, og en særlig glæde havde han af det sammenspil, hvortil Riemann om søndagen samlede de musikstuderende; han blev derved fortrolig med megen ældre italiensk og tysk musik, som dengang kun var kendt af de særlig indviede og først senere ved udgaver er blevet alment tilgængelig. Hvad der også bidrog til at gøre opholdet i Leipzig uforglemmeligt for Tuxen, var at han her traf cellisten Paulus Bache, med hvem han sluttede et venskab, der varede livet ud. Den beundring for det tyske, som Tuxen havde fattet i sit Leipzigerår, hvor han naturligvis som akademiker mest færdedes på de olympiske højder og næppe ænsede de mindre tiltrækkende sider af det tyske væsen, som de ytrede sig i den indre og ydre politik, slørede vel senere i nogen grad hans blik for de sande drag i det ansigt, Tyskland skulde vise verden, da nationen i sit overmod kastede vrage på den humanitet, der engang havde været dens ære. Tuxen søgte i lyset af sin gamle kærlighed længst muligt at forstå alt det uhyggelige, Tyskland bragte over verden, dels som udslag af de mørke magter i folkedybet, som ingen nation kan gøre sig til af at have avet tilfulde, dels som en afværgereaktion fremtvunget af de stormagter, der ikke undte Tyskland den plads, det ved sin dygtighed havde erobret sig.

Snart efter hjemkomsten fra Leipzig søgte Tuxen ind på det

kongelige bibliotek som voluntør. 1907 blev han underbibliotekar og 1927 bibliotekar II. I oktober 1907 stiftede han eget hjem sammen med Anna Margrete f. Møllerup. Hans hustru var en udmærket pianist, og der udfoldede sig i hjemmet lige til hustruens altfor tidlige død i 1928 et rigt musikalsk liv med trio- og kvartet-spil, som oftest med husvennen Paulus Bache som partner ved celloen. Både sammen med sin hustru og som medlem af forskellige kammermusikensembler har Tuxen i disse år oftere spillet offentligt ved velgørenhedskoncerter. Ellers var det nu sanskritstudiet, der mere og mere lagde beslag på hans interesse. 1905 fik han Universitetets guldmedalje for besvarelsen af prisopgaven i indisk filologi »Kvindens stilling i det gamle indiske samfund«. Besvarelsen fik i mange år lov til at henligge i skrivebordsskuffen, og først i 1944, efter at han havde lært Indien at kende ved selv-syn, lod han den i revideret skikkelse, beriget med egne iagttagelser fra livet i Indien, fremkomme i et festskrift for Københavns Universitet (28)¹. Tuxen har i dette skrift på grundlag især af retslitteraturen, husreglerne, eposet og naturligvis Kāmasūtraerne givet en alsidig og farverig skildring af kvindens stilling og Indernes syn på kvinden i den klassiske tid. Det blev overhovedet den klassiske indiske, på sanskrit skrevne litteratur, begyndende med Upaniṣaderne og udmundende i den filosofiske kommentarlitteratur, der fortsættes helt ned til d. 15.—16. årh. e. Kr. f., og her, i kraft af hans egen filosofiske interesse, især den filosofiske litteratur, der blev Tuxens egentlige arbejdsfelt. Et universitetsstipendium satte ham i stand til i sommeren 1909 at studere en tid i Bonn hos Hermann Jacobi, dengang den ypperste kender af indisk filosofi, og allerede et par år efter havde han sin disputats »Yoga, en Oversigt over den systematiske Yogafilosofi på grundlag af Kilderne« færdig. Den blev forsvaret i april 1911 og skaffede ham straks anerkendelse som en førsterangs kender af indisk tænkning. Da Chr. Sarauw ganske uventet afgik ved døden i 1925, gjorde der sig et almindeligt ønske gældende om, at den tyske litteratur- og åndshistorie nu måtte få en selvstændig stilling ved Universitetet. Flere medlemmer af fakultetet og først og fremmest Vilhelm Grønbech, der på nært hold havde fulgt Tuxens videnskabelige udvikling, ønskede nu Tuxen knyttet til

¹ Et tal i parentes henviser her og i det følgende til nummeret i den vedføjede fortegnelse over arbejder af Poul Tuxen.

Universitetet som professor i tysk litteratur, et fag han med sin forening af litterær og filosofisk dannelse måtte anses for særlig egnet til at docere. Sagen lod sig dog ikke gennemføre uden konkurrence, og Tuxen ønskede ikke at konkurrere. Han følte sig nu først og fremmest som indolog og brød sig heller ikke om at komme an ved noget, der forekom ham at være en omvej. Ved denne tid blev han iøvrigt gennem A. B. Drachmanns bestræbelser ved Carlsbergfondets hjælp sat istand til at indskrænke arbejdet på biblioteket, således at han i højere grad kunde samle sig om sine indologiske studier, og i 1928 trak Dines Andersen sig før tiden tilbage fra professoratet for helt at kunne hellige sig arbejdet med den store Pāliordbog, men også med tanken på i tide at bane vejen for Tuxen til den indologiske lærestol. Tuxen blev da kort efter udnævnt til professor i indisk-østerlandsk filologi, og samme år blev han indvalgt her i Selskabet. Han valgtes her til medlem af Selskabets kommissioner for Monumenta Musicae Byzantinae og for Pāliordbogen, som udgives under Selskabets auspicer, og i 1933 indvalgte Selskabet ham i Carlsbergfondets direktion, i hvilken han, til han i 1952 trak sig tilbage på grund af alder, udførte et meget værdifuldt og højt påskønnet arbejde. Som universitetslærer var han medlem af Konsistorium fra 1935—40. I 1921—22 var han i Siam, hvor han i klosteret Vat Thephsirin i Bangkok og i andre siamesiske klostre ved omgang med de lærdeste munke og ved rejser rundt i landet erhvervede sig et førstehåndskendskab til Buddhismen som levende religion. Ceylon og Forindien lærte han at kende ved et længere ophold i 1936—37, under hvilket han også efter indbydelse forelæste ved universitetet i Madras. I 1930 ægtede Tuxen Ebba Edel f. Larsen, som blev ham en kærlig og forstående livsledsager, der helt gik op i hans tilværelse og også fuldtud forstod at gøre de sidste vanskelige år, da synet begyndte at svigte, lyse for ham.

Endnu i 1886 kunde den fremragende indiske lærde Sir Ram Gopal Bhandarkar uden at behøve at frygte alt for alvorlig modsigelse på orientalistkongressen i Wien overfor sine europæiske kolleger udtale de strænge ord: »I Europæere kan være meget gode til udforskning af Vedaen og Mahābhārata; men det vi regner for vor egentlige klassiske litteratur, kender I næsten ikke, og en virkelig videnskabelig sanskrittekst er I ude af stand til at læse.« Ved århundredskiftet var der gennem forskere som Bühler, Kiel-

horn og Jacobi omsider blevet rådet bod på denne mangel. Studiet af den indfødte videnskab, af grammatik, æstetik og filosofi, var begyndt at indtage den plads i den europæiske indologi, den havde krav på. Her i denne særligt af tyske forskere skabte tradition er det, at Tuxens arbejde med den filosofiske kommentarlitteratur sætter ind. Med sej energi har Tuxen i de unge år overvundet de store vanskeligheder, denne uhyre omfattende og som regel lidet systematisk anlagte litteratur frembyder for en på vestlig tænkning indekserceret hjerne, uden at han derfor forsøgte de mange andre genrer, den overvældende rige sanskritlitteratur rummer. Tuxen nåede tidligt en beherskelse af sanskrit i alle dets stærkt varierende afskygninger, som vistnok må anses for ret enestående, og han havde den fineste fornemmelse for det sproglige udtryk. Han nærrede en grænseløs beundring for sanskritsprogets evne til at give udtryk både for den højeste og inderligste poesi og for den subtileste tanke og mente oprigtigt, at intet andet ham bekendt sprog blot tilnærmelsesvis kunde måle sig med det i denne henseende. Skønt han vist egentlig holdt af det milde og melodiske pālisprog, må han dog i sin Buddhabog frem med, at hovedulempen for studiet af Buddhas lære, når alt kommer til alt, dog består i, at de ældste og bedste kilder til forståelsen af den ikke er overleveret på sanskrit. Havde vi haft den på sanskrit, vilde der efter Tuxens i dette tilfælde dog vist ikke rigtig holdbare opfattelse have været mindre spillerum for tvivlsomme fortolkninger.

Tuxens første bidrag til udforskningen af den indiske filosofi var disputatsen om Yogasystemet, dets teori og dets praksis. Medens Vedānta og Sāṃkhya allerede tidligere var blevet behandlet i grundlæggende arbejder af Paul Deussen og Richard Garbe, havde den klassiske Yoga kun været genstand for forberedende undersøgelser, der tildels endda var foretaget på grundlag af sene og sekundære kilder. En ganske kort oversigt over systemet og dets litteraturhistorie havde Garbe leveret i afsnittet »Sāṃkhya und Yoga« i Grundriss der indo-arischen Philologie III 4 (1896), og Deussen havde i sin Allgemeine Geschichte der Philosophie I 3 gjort det dristige forsøg at fremstille systemet udelukkende på basis af Patañjalis sūtraer, en fremgangsmåde, der ikke kunde føre til målet. Andre fremstillinger byggede på Bhojas Rājamārtaṇḍa, der kun giver en overfladisk forståelse. For Tuxen var det en selvfølgelig ting at søge vejledning til fortolkningen af sūtraerne

i den ældste indiske kommentar, Vyāsa's Bhāṣya, som han efter traditionen satte til 7. årh. e. Kr. f., medens Jacobi anbringer den i 6. årh., og andre senere har ment, den kunde være endnu ældre. Det er Yogaskolens standardværk, og den fortolkning af sūtraerne, det byder på, har for os den afgørende betydning, at det er en indisk fortolkning, et autentisk vidnesbyrd om den måde, man har lagt sig Yogatankerne til rette på på et vist tidligt tidspunkt, da den systematiske Yogafilosofi endnu var en levende realitet, som blev diskuteret. Dette vidnesbyrd bør høres, før man, med fare for at lægge sine egne tanker ind i sūtraerne, forsøger at fortolke løs på dem. Hvor Vyāsa, som det ikke så sjældent sker, lader os i stikken, har Tuxen søgt hjælp i den lærde filosofi-historiker Vācaspati-miśras subkommentar og i vedāntisten Mādhavas Yogaafsnit i Sarva-darśana-saṃgraha. Hele dette kommentarmateriale har Tuxen analyseret på det grundigste, og resultaterne af sin analyse har han givet i form af en systematisk gennemgang af alle de begreber, der konstituerer Yogaens teori og praksis med nøjagtig påvisning af alle sammenhænge indenfor systemet. I fortløbende noter til teksten meddeles på sanskrit alle de steder af sūtraer og kommentarer, hvor de vigtigste tanker har fået deres konciseste udtryk. Til disse citater er bogens tekst ligefrem en kommentar, som kan lette tilegnelsen af originalteksterne. Af stor værdi er også den tilsidst meddelte fortegnelse over indiske termini med tilføjede oversættelser. Som bekendt har Yoga hentet sin teori hos Sāṃkhya. Det væsentligste var her allerede kendt fra Garbes udmærkede værk om dette system, og Tuxen har derfor i den teoretiske del kunnet fatte sig i relativ korthed. Men han har dog gjort det klart, at teorien i Yoga på grund af systemets praktiske karakter har en vis selvstændighed, og han har fremdraget de særlige træk, hvori den afviger fra Sāṃkhya. Det gælder især opfattelsen af det psykiske organ, idet *citta*, tænkeorganet, i Yoga i kraft af systemets praktiske formål får en ganske anden central karakter end de psykiske organer i Sāṃkhya (de 3 antaḥkaraṇa'er: den skelnende fornuft, subjektiveringsorganet og *manas*, tænkeorganet, der er blot formidlende). Den teoretiske forskel mellem *citta* og *manas* har, efter Tuxens indlysende forklaring, ikke interesseret Yogafilosofferne, som i praksis kun regner med ét psykisk organ, der snart benævnes *citta*, *cetas* eller *manas*. Tuxen har endvidere understreget, at Vyāsa's kommentar er den

ældste nogenlunde udførlige kilde, vi har til Sāṃkhya. Den ældste kilde til Sāṃkhyasystemet, Īśvarakṛṣṇas Sāṃkhyakārikā, der ikke behøver at være så forfærdelig meget ældre end Vyāsa, er overordentlig kortfattet. Med benyttelse af Vyāsa har Tuxen da også kunnet give adskillige bidrag til forståelsen af Sāṃkhya, men han har med bestemthed værget sig imod den misforståelse, at det skulde være muligt ud fra Vyāsa at rekonstruere et ældre, oprindeligere trin af Sāṃkhya. Efter Tuxens opfattelse (meddelt i et brev til Garbe og citeret af denne i *Die Sāṃkhya-Philosophie*² 1917, p. 44–45) er det ikke Sāṃkhya, men Yoga, der har ændret sig. Ved overtagelsen af Sāṃkhyateorien er modsætningen mellem Sāṃkhyas lære om de tre antaḥkaraṇa'er og Yogas om det ene citta ikke blevet klart udlignet, og det samme gælder muligvis læren om de subtile elementer. Tuxen er i det hele meget forsigtig med historiske konstruktioner. Han ser det som sin opgave at fastslå, hvad fagfilosofferne forstår ved Yoga. Først når der er vundet klarhed over det i forhold til Yogaforestillingernes alder utvivlsomt meget sene Yogasystem, vil det lønne sig at forfølge Yogalærdommenes forhistorie og den udformning, de før og efter systemets konstituering har fået i de forskellige milieuer i Indien. De problemer, der melder sig for en historisk betragtning, er kort og klart præciseret i indledningen. Det var Tuxens agt senere at tage disse spørgsmål op til en grundigere behandling, og det må meget beklages, at han for andre opgaver ikke har fået tid til at løse denne opgave, som han mere end nogen anden var rustet til at tage op. Et enkelt spørgsmål, der på det nøjeste hænger sammen med systemets historiske tilblivelse, har Tuxen behandlet i Yogabogen og senere, mere kortfattet, men med skarpere præcisering i sit bidrag til »Illustreret Religionshistorie« (30) p. 566. Det er spørgsmålet om den theisme, der adskiller Yoga fra det strengt atheistiske Sāṃkhyasystem. Otto Strauss har i sin indiske filosofihistorie fra 1925 peget på, at Yoga som psykisk træningsmetode kan komme til anvendelse i forbindelse med højst forskelligartede religiøse og filosofiske anskuelser. Yoga er slet og ret fordybelse, meditation (*samādhi*), som den også defineres af Vyāsa. Som sådan møder vi Yogaforestillinger i de mellemste Upaniṣader, hvor Yogaøvelsens mål er jegets beredelse til erkendelse af og deraf følgende opgåen i Brahman, det Absolutte. Tuxen har nu peget på, at Brahman i disse Upaniṣader ofte

personificeres. Med denne personligt opfattede Algud står efter Tuxens meget sandsynlige opfattelse den guddom (*iśvara*), som optræder som yogiens lærer og hjælper ved meditationen, i forbindelse. Den Yogaspekulation, der har sin oprindelse i Vedaskolerne, har således, sålangt tilbage vi kan følge den, været theistisk. Tuxen er her med sin opfattelse i overensstemmelse med Jacobi, som kort har behandlet problemet i sin bog »Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern« (1923). Ud fra denne historiske betragtningsmåde forstår man umiddelbart, at de systematiske Yogafilosoffer, der benytter Sāṃkhyas metafysik til at begrunde deres praksis, har haft så svært ved at finde en rimelig plads til denne guddom i deres systematiske tænkning, som ikke gav rum for mere end to evige urprincipper: sjælen og materien.

Efter Tuxens bog er der kommet ikke så få mere eller mindre omfattende undersøgelser over Yoga, men hovedresultaterne af Tuxens skarpsindige og tålmodige granskning af Yogateksterne er stadig uanfægtede. Tuxens bog står som det klassiske værk om Yogasystemet, et smukt sidestykke til Garbes grundlæggende Sāṃkyabog. I den dybest indtrængende fremstilling af den indiske tænkning, Otto Strauss' »Indische Philosophie« (1925), følger forfatteren i sin fremstilling af Yogasystemet for alle hovedpunkters vedkommende Tuxens opfattelse.

Også til studiet af et af de andre ortodokse systemer, nemlig Nyāya, den indiske dialektik, har Tuxen givet os et værdifuldt hjælpemiddel. Det er hans oversættelse af Keśavamīśras Tarkabhāṣā, en elementær lærebog i logik eller dialektik bestemt for unge mennesker, der efter at være blevet indviede i grammatik og poetik skal forberedes til filosofiske studier (4). Dette kompendium fra et af de første århundreder af 2. årtusind e. Kr. f. egner sig ved sin systematiske og relativt ukunstlede fremstilling fortrinligt som indledning til Nyāyastudiet, ligesom det ved sin udførlige behandling af den indiske naturfilosofi Vaiśeṣikas kategorilære er nyttigt som introduktion til denne skoles grundlærdomme. Oversættelsen er forsynet med instruktive noter og er først og fremmest tænkt som en hjælp ved læsning af den originale sanskrittekst, der ikke altid er lige let.

I et par anmeldelser har Tuxen kort og klart meddelt betragtninger af stor principiel betydning for en psykologisk og historisk vurdering af de indiske filosofiske systemer. I »Zur Darstellung

der indischen Philosophie« (15) drøftes forholdet imellem de systematiske Nyāya- og Vaiśeṣikatekster og den indiske fagvidenskab. Faddegon og Strauss havde påvist, at kategoribegrebet, som det fremtræder i den indiske naturfilosofi og i logiken, er udgået fra betragtningen af sproglige forhold. I tilslutning hertil fremhæver Tuxen nu, at vi allerede hos grammatikeren Pāṇini møder en lang række filosofiske fagtermini, udtryk for agens, actio, causa efficiens, substantia, qualitas m. fl., som forudsætter en højt udviklet begrebsanalyse, og at kommentatoren Patañjali's Mahābhāṣya helt er gennemtrængt af filosofisk tænkning. Vi finder her i den grammatiske faglitteratur ganske tidligt vidnesbyrd om en udvikling af den filosofiske spekulation, som gør et langt modnere indtryk end den, vi kender fra de senere Nyāyatekster, hvad der maner til største forsigtighed ved spekulationer over systemernes udviklingsgang. I sin anmeldelse af Helmuth von Glasenapps meget betydelige skrift »Entwicklungsstufen des indischen Denkens« fra 1940 (39) kommer Tuxen igen ind på kategoribegrebets tidlige optræden i den grammatiske litteratur. Kategorier som substans og kvalitet, almenhed og bevægelse foreligger her fuldt udfoldede allerede i århundrederne f. Kr. f. Det vil derfor være vanskeligt med Jacobi at forestille sig, at de tænkere, der har udformet Sāṃkhyas fundamentale forestillinger, skulde være behersket af en primitiv tænkemåde, der endnu sammenblandede kategorierne substans og kvalitet. Heroverfor har Tuxen sikkert fuldkommen ret, når han opfatter substanstænkningen i Sāṃkhyas som udelukkende betinget af denne filosofiske skoles målsætning: den endelige isolering af sjælen fra materien gennem den frelsen hidførende erkendelse. Sāṃkhyasystemet er opbygget på psykologiske erfaringer, der under den systematiske bearbejdelse forenkles. Selve målsætningen kræver, at der er to evige og absolutte af hinanden uafhængige grundfaktorer i tilværelsen: urmaterien, af hvilken alt materielt og alt det empirisk psykiske emanerer, og sjælen, der er absolut inaktiv, ren intelligens. Urmaterien består restløst af sine egenskaber, de 3 guṇa'er, den har dem ikke, for ellers måtte man stille det spørgsmål, hvad den er i sig selv. På tilsvarende måde har sjælen ikke intelligens som egenskab, men *er* slet og ret intelligens og er som sådan lige så vel som materien i kraft af selve systemets af formålet betingede konstruktion forudbestemt til at være en isoleret entitet. Et genitivisk udtryk som »sjælen

intelligens« vilde efter Sāṃkhya-Yogas tankegang være en *vikalpa*, en verbal fiktion. At antage en substantielt opfattet kvalitet vilde være uforeneligt med Sāṃkhyas dualisme og tilintetgøre Sāṃkhya som psykologisk frelsningsmetode. Helt anderledes forholder det sig med Vaiśeṣika, naturfilosofien, der netop har til formål at beskrive erfaringsverdenen ved at opsøge de distingverende karakteristika (*viśeṣa*) og dertil drager sig den allerede før Sāṃkhya optrædende kategorilære til nytte. Betragtningmåderne varierer altså efter de filosofiske systemers forskellige formål, og der er ikke grund til her at regne med højere eller lavere trin i tænkningens udvikling.

Med Vedānta befatter sig den sidste videnskabelige undersøgelse, vi har fra Tuxens hånd. Det er afhandlingen »The Parable of the Climbing Juggler« (33), som han har skrevet sammen med Else Pauly. Den behandler et såre indviklet problem, nemlig hvorledes den store Vedāntasystematiker Śaṃkara lægger de fra den ældre monist Gauḍapāda overtagne lærdomme om den empiriske verden som en ren illusion, et *fata morgana*, til rette for sig, og hvordan denne lære forliges med forestillingen om verden som en *pariṇāma*, en modifikation af Brahman, den eneste absolutte realitet, som Śaṃkara var bundet til som kommentator af Bādarāyaṇas Brahmasūtraer.

Med det ældste litterære mindesmærke fra Indiens fortid, Rigveda, havde Tuxen beskæftiget sig indgående i sine unge dage, og han vendte også senere i forskellige perioder tilbage til denne ærværdige hymnesamling, hvis forståelse endnu volder os så store vanskeligheder. Med al beundring for, hvad den europæiske Vedaforskning har udrettet, følte Tuxen sig aldrig tryk her, fordi han savnede det faste stade i en levende indfødt tradition. Allerede for den ældste kendte indiske fortolker Yāska (c. 500 f. Kr.) var Rigveda blevet »litteratur«, hans fortolkning er, som det fremhæves i en endnu utrykt afhandling af Tuxen »Yāska's Nirukta as an Authority on Vedic Divinities« (35, oprindeligt en meddelelse givet her i Selskabet i 1932), filologens og ritualistens. For forståelsen af det sproglige og af enkelte forestillinger kan der nok hentes adskilligt fra den senere sanskritlitteratur, men der er dog et så betydeligt svælg imellem Rigvedakulturen og den senere indiske udvikling, der har Upaniṣadtænkningen til forudsætning, at man her må være meget forsigtig med sine slutninger. Overfor

Pischel og Geldners utvivlsomt på mange måder inspirerende, men ofte også meget dristige fortolkninger af rigvediske ord og forestillinger ud fra den senere sanskritlitteratur forholdt Tuxen sig meget skeptisk, og han betonedede altid, at vi i hymneteksterne i det væsentligste har en digtning, hvis forudsætninger ligger betydeligt længere tilbage og tildels har deres rod i den fællesariske fortid. Den nyere Rigvedaforskning har Tuxen nok fulgt med interesse, men det meget hypotetiske i den skræmte ham, og den har ikke øvet nogen væsentlig indflydelse på hans opfattelse. Hvad der talte umiddelbart til Tuxen, var den store poesi, der kommer til udtryk i mange af hymnerne. Han har her med rette advaret imod at tage alt i hymnerne bogstaveligt. Hymnedigterne er ofte særdeles raffinerede og vel forfarne i poetikkens kunster. Man må derfor ved religionshistoriske undersøgelser bestandigt være på vagt overfor alt det, der i lovprisningerne af guderne udelukkende kan være rent digteriske billeder og fantasiens overdrivelser. Ud fra Tuxens evident rigtige opfattelse af Rigvedas mytologi som en mytologi i forfald bliver det forståeligt, at det har været så svært at få øje på den organisation, som dog engang må have rådet i Rigvedas gudeverden, og på sammenhængen i den livsbetragtning, den har været udtryk for. I de grundlæggende fremstillinger af Rigvedas religion af Hillebrandt og Oldenberg berøres dette vigtige spørgsmål praktisk taget ikke. De enkelte guder eller gudekredse (som Ādityaerne) behandles her isoleret hver for sig, og herimod kan der måske ikke rettes nogen afgørende indvending, da der utvivlsomt i løbet af Rigvedatiden er sket en disintegration af det gamle ariske gudesamfund. Offerkulten er allerede begyndt at blive en selvstændig magt, offermagien vinder frem på gudsdyrkelsens bekostning; den ene gud kan ofte være så god som den anden som genstand for den almægtige offerhandling; deraf den stadige ophoben af epitheta på den samme guddom, epitheta, der tidligere som regel har været enkelte guders særeje. I sin behandling af Rigvedatiden i »Illustreret Religionshistorie« (30) har også Tuxen kun lejlighedsvis, f. eks. ved omtalen af Varuṇa og Indra, hvor selve hymneteksterne ligefrem tvinger til det, berørt spørgsmålet om gudernes indbyrdes forhold, et spørgsmål, der i virkeligheden også kun kan drøftes under stadig jævnførelse med de oplysninger, en nøjere granskning af Avesta og den senere iranske religionsoverlevering kan give. Tuxen har kort og klart

gjort rede for Rigvedaforskningens problematik, men selv styrer han, som det også er fuldt forsvarligt i en fremstilling beregnet for en videre kreds af interesserede, som regel behændigt uden om det alt for hypotetiske og holder sig fortrinsvis til det indtryk af guderne og af de kosmiske hændelser, man får ved en rent ureflekteret læsning af hymnerne som poesi, og herved vinder han noget væsentligt, som virkelig må have haft betydning for dem, der på hymnedigternes tid samledes ved fester og ofringer. Der har her været noget, som gik ud over det rent rituelle og overleverede; det viser sig særligt klart, som Tuxen selv fremhæver, i den skære poesi, der åbenbarer sig i hymnerne til Uṣas, Morgenrøden; hymnernes Uṣas er vistnok i den digteriske fantasi kommet næsten lige så langt bort fra den oprindelige mytologiske guddom som den homeriske Eos. Undertiden søger Tuxen dog også dybere ned og prøver på at finde frem til den oplevelsens baggrund, hvoraf de enkelte gudeskikkelser kan være sprunget frem, eller som kan have modificeret en ældre opfattelse af dem, de vældige uvejr i Indras og Maruternes atmosfæriske kampe, det huslige eller præstelige liv, hvor det gælder Agni og tildels Soma. Der er her gjort iagttagelser, som fortjener at fastholdes ved siden af de genetiske betragtninger. Der er således ingen tvivl om, at de brahmanske digtere mere og mere har draget Agni og Soma ned fra de himmelske regioner og tildels har annekteret dem for deres egne formål.

Hvor Tuxen ellers kommer ind på Rigveda, er det betegnende nok ikke særligt interesse for Rigvedaproblemer, der har inspireret ham, men filosofiske eller psykologiske overvejelser foranlediget af den klassiske indiske spekulation. Det gælder både hans meget betydelige afhandling »Forestillingen om Sjælen i Rigveda« (9) og artiklerne »Zur Grundlegung der Moral nach indischer Auffassung« (22) og den endnu utrykte om Yāskas Nirukta (35). Afhandlingen om sjæleforestillingen i Rigveda er fremkaldt af overvejelser om sjæleforestillingens opbygning i Upaniṣaderne. I de ældste Upaniṣader er man endnu ret langt fra en afklaret opfattelse af, hvad der er bærer af psykiske funktioner som sansning, bevidsthed, erkendelse. I Chāndogya-Upaniṣad konstateres det, at mennesket, selvom successivt stemme, øje (syn), øre (hørelse) og tanke (eller tænkeorgan, *manas*) forlader legemet, dog kan fortsætte tilværelsen som henholdsvis stumt, blindt, døvt eller tåbeligt; men hvis *prāṇa*, livsånden forlader mennesket, river den

alle de andre funktioner med sig, og mennesket bliver livløst. Foreningen af de fem *prāṇa*'er er også som grundlæggende livsfunktioner forudsætningen for, at mennesket kan bringe til erkendelse ord ved stemmen, former ved øjet, lyde ved øret og tanker ved *manas*. De enkelte funktioner kræver et fælles substrat, et subjekt, der kan formidle den indbyrdes forbindelse mellem de enkelte psykiske funktioner. Vi hører da også, at stemme, øje, øre og tankeorgan ved den drømmeløse søvn, ved bevidstløshed og før dødens indtræden går ind i *prāṇa*, i livsånden, som er det blivende i mennesket. Direkte lærer først Yājñavalkya i *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, at det er *ātman*, sjælen eller jeget, der er det usynlige subjekt for syn, hørelse, tanke og erkendelse. I *Upaniṣad*-tænkningens ældre stadi er man dog først på vej mod tanken om en sådan enhed af de psykiske funktioner, og derved vakte Tuxens tvivl om rigtigheden af den af Oldenberg i hans »Religion des Veda« fremsatte anskuelse, at *Rigvedas* Arier fra deres indoeuropæiske forfædre havde overtaget troen på et luftartet, skyggeagtigt væsen, en *psyche*, som ved bevidstløshed forlader legemet og ved døden for bestandigt skilles fra legemet for at føre sin egen tilværelse. Hvad der yderligere bestyrkede tvivlen, var den omstændighed, at Oldenberg ikke kunde påvise nogen enkelt betegnelse for denne *psyche* i *Rigveda*. Ved sin undersøgelse af sprogbrugen i *Rigveda* kommer Tuxen til det resultat, at ingen af de ord, for hvilke man har formodet betydningen »sjæl«, virkelig kan have denne betydning. Hvad man finder, er betegnelser for specielle psykiske funktioner som *manas* 'sind, hu, bevidsthed, tanke (og tankeorgan)', *asu* 'liv, kraft', *ātman* 'ånde, liv, selv, væsen', *prāṇa* 'livsånde' m. fl. Vi har i *Rigveda* kun de psykiske elementer, hvoraf senere den fiktion, man kalder sjælen, og som vi er vant til at regne for en selvfølgelig forestilling, kan konstrueres. Man kunde her tilføje, at der råder ganske tilsvarende forhold i de ældste iranske tekster og tildels endnu i den zoroastriiske pehvilitteratur. Tuxens resultat har vundet anerkendelse hos fremragende indologer som Jacobi, Stcherbatsky og v. Glase-napp, medens Ernst Arbmann i en udførlig og i mange henseender værdifuld afhandling »Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II, Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung« (*Le Monde Oriental* XXI 1927—28) på væsentlige punkter har søgt at modi-

ficere Tuxens resultater. Arbmänn, der fuldtud anerkender betydningen af Tuxens arbejde, mener her på grundlag af et større og mere indgående interpreteret materiale at kunne vise, at *manas* i Rigveda fra begyndelsen af virkelig betegner en *psyche*, der først opstår ved døden og da er mennesket selv i dets åndelige apparition. Endvidere skal i *manas* i Vedatiden legemssjæl og *psyche* være sammensmeltede til en homogen sjæleforestilling ganske svarende til vor egen. Arbmännns resultater synes dog vanskeligt at kunne forliges med det, vi lærer af den senere indiske udvikling, og også med Vedasteder som Atharva-Veda XVIII 2. 24 (den døde skal for at kunne leve og være ved bevidsthed i det hinsidige medtage ikke blot hele sit legeme, men også sin *asu* og sit *manas*!). Muligvis kan man af Arbmännns undersøgelse uddrage det resultat, at snart den ene, snart den anden funktionssjæl kan tænkes at repræsentere den dodes personlighed, der i det hinsidige påny forenes med legemet. Tuxen beholder dog i det væsentlige ret. Hans resultater svarer bedre til, hvad vi må forudsætte for at forstå den senere sjælespekulation. Endnu i Kāṭhaka-Upaniṣad er *ātman*, sjælen, forskellig fra *manas*, tænkeorganet, og fra *buddhi*, den skelnende fornuft, og eposet kender både *manas* og *buddhi* som særlige psykiske funktioner. I Nyāya-Vaiśeṣika er *manas*, tænkesubstansen, kun knyttet til *ātman*, sålænge denne kredser i *saṃsāra*, og i Sāṃkhya emanerer *buddhi* og *manas* som forskellige subtile materielle funktionssjæle af urmaterien. Til en almindelig anerkendelse af en homogen sjæleforestilling, der kunde sidestilles med sjælen i Kantisk forstand, er det ikke kommet selv i Indiens klassiske filosofi. Tanken om en åndelig monade, en evig, rent åndelig sjæl, som først dukker op i Kāṭhaka-Upaniṣad, forbliver noget, der er specielt for Jainasekten og for de filosofiske systemer, og er af en helt anden beskaffenhed end forestillingen om sjælen som substrat for psykisk virksomhed. — I artiklen om moralbegrundelsen, der gengiver en forelæsning, Tuxen holdt som gæst ved Warszawas Universitet i 1935, fremhæves modsætningen mellem den syndsfølelse, der i Rigveda kommer til udtryk især overfor Varuṇa og de andre Āditya'er, og den senere rent rationalistisk begrundede vurdering af de gode og de slette handlinger. I Rigveda er synd overtrædelse af Guds bud, og synderen træder sønderknust frem for guden og trygler om tilgivelse. I de senere ortodokse filosofiske systemer bedømmes handlingerne udeluk-

kende ud fra deres hensigtsmæssighed: god er den handling, som fremmer frelsesværket, ond den handling, der hemmer det og binder individet til tilværelsen og kredsløbet (*saṃsāra*). Egentlig syndsbevidsthed kan der ved denne sidste betragtning ikke være tale om. Individet må selv bestemme, om det vil frelles eller ej, og så handle derefter. Tuxen har, hvad der er karakteristisk for hans stærke forankring i det klassiske Indiens tankesæt, stærkt betonet det efter hans fornemmelse uindiske i menneskets absolute underkastelse under Varuṇa. Oldenberg havde den samme fornemmelse og var derfor tilbøjelig til at forklare hele Āditya-komplekset som et lån fra babylonisk religion. I »Illustreret Religionshistorie« (p. 520) nævner Tuxen denne Oldenbergs tanke, men forkaster den med rette som ganske usandsynlig. At der er en ganske betydelig forskel imellem Rigvedatiden og det klassiske Indien med hensyn til menneskets følelsesmæssige holdning overfor begreberne godt og ondt, er uomtvisteligt. Men denne forskel beror nok på, at i Rigvedatiden står mennesket overfor personlige guder, medens de senere Indere føler sig stående under en evigt uforanderlig lov for verdensforløbet, der virker upersonligt og automatisk. Der synes dog at være en bro, der fører fra den tidlige rigvediske opfattelse til den senere, for også Rigveda kender en lovlig orden, *ṛtá*, hvis forvaltere guderne og specielt Varuṇa er. Det, der bestemmer overtræderens følelse overfor Varuṇa, er at han står som en ringe slave overfor den absolutte Verdenshersker, der kan knuse ham, hvis han vil. Derfor er hans følelse sønderknuselse, men ikke anger. Angerfølelsen, som vi kender den fra det Gamle Testamente og fra Kristenheden, har ingen plads i Rigveda og kommer kun sporadisk til udtryk i senere indisk religiøs tænkning. Overordentlig interessante er de eksempler, der anføres fra Mahābhārata. Vi møder her forestillingen om hjertet, d. v. s. samvittigheden, der skelner mellem sandt og falskt, og desuden overvejelser, der søger udveje til at mildne den ubønhørlige lov om gerningernes frugt. — Afhandlingen om Yāskas Nirukta giver interessante eksempler på Yāskas forsøg på at komme til rette med de vediske guders væsen og viser, at han helt er bundet til den kreds af idéer, vi kender fra Upaniṣaderne og fra tidlig Yogaspekulation.

»Der vil for en Indolog før eller senere naturligt melde sig en Trang til at tage Stilling til Buddhismen« skriver Tuxen i sin

Buddhabog. Men det var først, efter at han under et længere ophold i Siam i 1921—22 personligt havde stiftet bekendtskab med Buddhismen som levende religion, at han følte sig kaldet til at meddele resultaterne af en årelang fordybelse i Buddhismens hellige tekster på pāli og på sanskrit. En førstefrugt af studierne i Siam var den lille, men betydningsfulde afhandling, som han i 1925 skrev til festskriftet til Jacobi: »Einige Bemerkungen über die Konstruktion der Pālitexte« (16). Filologerne havde længe undret sig over hensigten med de uendelige gentagelser af de samme formler og vendinger, der forekommer overalt i de kanoniske tekster, og som virker så trættende på os, der skal læse dem. Oldenberg mente her at genkende de brahmanske skolers omstændelige og monotone didaktiske stil, der sætter stort og småt i samme plan. Støttet på iagttagelser af recitationens rytmiske stigen og dalen, som han har gjort i siamesiske klostre, er Tuxen kommet til det resultat, at teksterne er komponeret efter rytmiske principper. Ved recitationen skal der ikke først og fremmest opnås en formidling af teksternes mening — en sådan er ofte direkte udelukket, da i hvert fald lægfolket normalt ikke forstår pāli — men det, der tilsigtes, er en sjæleterapi. Gemytterne stemmes ved den rytmiske recitation til andagt, ganske som yogien ved sine meditationer og øvelser hensættes i den for ham frugtbare sindstilstand. De enkelte motiver i teksterne anvendes ud fra rent musikalsk-konstruktive hensyn som temaer i en musikalsk sats. Sin iagttagelse har Tuxen demonstreret ved en gennemført analyse af Māhāparinibbānasutta, en af de af lægfolket og af munkene mest yndede tekster, der skildrer Buddhas indgåen i Nirvāṇa. Tuxens slående rigtige iagttagelse kan utvivlsomt med fordel anvendes også på andre sakrale tekster, der viser lignende gentagelser. Men summen af sin læsning og af sine personlige iagttagelser hos Siams Buddhister, de lærde som de læge, har Tuxen givet i bogen »Buddha, hans Lære, dens Overlevering og dens Liv i Nutiden«, der kom 1928 (19). En ny fremstilling af læreindholdet og af den filosofiske baggrund var i høj grad tiltrængt efter O. Rosenbergs og Th. Stcherbatskys banebrydende undersøgelser over *dharmā*, de momentane tilværelselementer, og andre begreber, der indtager en central stilling i al buddhistisk tænkning. I Tuxens bog får vi da også en grundig og initieret gennemgang af alle de forestillinger, der gør Buddhismen til det, den er, forestillingen om

alle tings forgængelighed, analysen af jeget i lutter evigt skiftende momentane elementer, erkendelsen, de fire hellige grundfakta, gerningernes betydning og loven om de gensidigt betingede forhold, det hele levendegjort ved citater af de hellige tekster, af de gamle kommentarer og ved den belæring, Tuxen selv har høstet ved diskussioner med de lærdeste munke i klostrene. Der er herved bestandig draget omsorg for, at vi ved fortolkningen bliver indenfor selve lærens rammer og, så vidt det er muligt, får elimineret alle de altfor almindelige tankegange, som ligger så nær for vesterlændingens humane forudsætninger; man tænke her blot på den rolle, velviljen, skønsomheden overfor alle væsener, selv overfor dem, som vil volde én fortræd, indtager i Buddhistens livsførelse. Meget af det smukke og fine, som umiddelbart taler til vor forståelse, er jo rettelig blot at forstå som følger af den dybtgående indflydelse, som den buddhistiske disciplin øver på dem, der slår ind på den vej ud af tilværelsens disharmoni, som Buddha anviste. Klart og langt mere indtrængende end i de fleste tidligere fremstillinger af Buddhismen vises det her, udførligt dokumenteret gennem de kanoniske tekster, at tilværelsen af Buddha kun ses under én eneste aspekt, lidelsens og disharmoniens: alt hvad der er sammensat, er forgængeligt, alt hvad der er sammensat, er smerteligt, alt hvad der er sammensat, er u-væsentligt. Buddhas ubønhørlige realisme gør alvor af forgængeligheden, han fører analysen af tilværelsen tilbunds. Hele vor erfaringsverden opløses i elementer, der kun har momentan eksistens; det er deres ustandseligt skiftende sammenspil, der udgør den fænomenale verden, hvor intet sammensat kan have bestand; og bag denne ubestandighed er der intet Brahman, intet ufor-gængeligt Alliv, som det Brahmanismen klyngede sig til. Der gives heller ikke noget permanent »jeg«; også det, der for os tager sig ud som et jeg, er kun en temporær sammensætning af momentane elementer og dermed forgængeligt. Forestillingen om et jeg, om at noget i denne tilværelse er mit, er det, der lænker individet til tilværelsen. Når de fem grupper (*skandha*), der danner den empiriske personlighed og dens verden, slår sig til ro som noget permanent, indfinder sig efter den ubønhørlige verdenslov, der formuleres i den såkaldte årsagskæde (*pratitya-samutpāda*), uvægerligt tørsten efter tilværelse med sine korrelater vorden, fødsel, ælde og død. Derfor hedder det også, at lidelsen er identisk med de

fem grupper. Til forståelsen af denne årsagskædes fundamentale betydning og af dens virkelige beskaffenhed er Tuxen, så vidt jeg ser, nået ad sine egne veje, men naturligvis med fuld udnyttelse af den bestemmelse af de momentane elementers (*dharma'ernes*) centrale betydning for Buddhas analyse af tilværelsen, som er resultatet af Rosenbergs og Stcherbatskys undersøgelser. Gennem en omsigtsfuld betragtning af alle relevante momenter kommer Tuxen til en opfattelse, der harmonerer med den ved samme tid af Stcherbatsky i »The Conception of Buddhist Nirvāṇa« (1927) hævdede funktionelle forståelse. Der kan ikke være tale om at forstå leddene i denne række af tolv faktorer som led i en udviklingsrække. Rækken har i virkeligheden ingen begyndelse; Buddhismen anerkender ikke en tingenes første begyndelse; elementernes spil har været fra evighed af. I Tibet fremstiller man da også rækken i cirkelform, livets hjul. Der er heller ikke, som det fremgår af adskillige af Tuxen anførte tekststeder, tale om, at det ene led frembringer det andet. *pratitya-samutpāda* betyder 'samordnet opståen i afhængighed': et led kan kun optræde betinget af eller i relation til et foregående; hvor ét er givet, viser et andet sig; hvor der er fødsel, er det givet, at der også er ælde og død, og således med alle de andre led i kæden, der indledes med *a-vidyā*, ukendskabet til lidelsen, til dens oprindelse, til dens ophør og til den vej, der fører til lidelsens ophør. Kæden kan derfor brydes på ethvert punkt; når mennesket når erkendelsen, er der ikke mere nogen sum af gerninger, og dermed heller ingen bevidsthed, intet individ, ingen sansevirkosomhed, ingen kontakt med tingene, ingen fornemmen, intet begær, ingen stræben efter tingene, ingen eksistensen, ingen fødsel og sluttelig hverken ælde eller død. Forstået således bliver årsagskæden den lov, der dominerer hele tilværelsen for de individer, der ikke har nået Nirvāṇa¹.

¹ Det er rimeligt her at gøre opmærksom på, at Vilh. Grønbech i sin bog »Indiske Mystikere« (Festskrift udg. af Københavns Universitet i Anledning af Hans Majestæt Kongens Fødselsdag, 1925) p. 116 f. med sit intuitive skarpblik er nået til den samme tidløse opfattelse af årsagskæden. Han gav dog, som det var hans skik, ingen argumentation; sagen har forekommet ham klar og uomtvistelig, hvad den dog ikke den gang kunde siges at være. Buddhisterne har selv i tidens løb givet forskellige forklaringer af meningen med kæden. Om Tuxen i sin fortolkning er afhængig af Grønbech, kan jeg ikke sige. Han omtalte altid Grønbechs Buddhaskildring med overordentlig varme, og i bogen om Buddha skriver han (p. 299): »det bedste, der er skrevet om Buddha med den dybest gaaende Indleven i Buddhas Tankegang, er antagelig Kapitlet om ham (S. 105-43) i V. Grønbech: »Mystikere i Europa og Indien I. 1925«.

Både i Buddhabogen og i det skrift, som straks skal omtales, har Tuxen drøftet spørgsmålet om, hvad Buddhisme egentlig er, og om den »oprindelige« Buddhisme. Det sidste spørgsmål lader sig besvare med en rimelig tilnærmelse. Selvom overleveringen er ganske sen og vidtforgrenet, spaltet op på talrige sekter og skoler, er der visse grundbetragtninger, der går igen i al Buddhisme, nemlig læren om de fysiske og psykiske funktionelle elementer, som ved deres sammenspil danner den empiriske verden, og årsagskæden, læren om rækken af betingende og betingede faktorer. Disse grundbetragtninger udtydes forskelligt i de forskellige skoler, men de ligger til grund for al senere buddhistisk tænkning og liv, og de betyder, selvom de fleste begrebsdannelse, der opereres med, har tydelige tilknytninger i forbuddhistisk indisk spekulation, taget som helhed og i deres inderlige sammenhæng et brud med hele den brahmanske filosofi. Selvom Tuxen om den »historiske« Buddha udtrykker sig med en forsigtighed, som er yderst velbegrundet, har han næppe nogensinde tvivlet på, at denne nye livsbetragtning virkelig i alle de konstituerende træk er mesteren Buddhas værk. Til besvarelse af spørgsmålet om Buddhismens væsen, om der nogensinde har eksisteret en »primitiv«, mere eller mindre ufilosofisk Buddhisme — en sådan har europæiske forskere gerne ville udlæse af den mere populære fremstilling af læren i Buddhas taler og samtaler med munkene — henviser Tuxen til, at vi selv i det lettest forståelige materiale i pāliteksterne støder på en hel række ord og vendinger, som for overhovedet at give nogen antagelig mening må vurderes i sammenhæng med et helt sæt af anskuelser, der i virkeligheden udgør en alt andet end primitiv filosofi. De forudsætter et fuldt udviklet tankesystem. Men Buddhas filosofien har ikke sit mål i sig selv. De metafysiske lærdomme, han meddeler, er blot sådanne, som hjælper til at erkende verden, som den er, og derigennem løse det tag, den har i menneskene. Han er lægen, der har erkendt sygdommen og midlet imod den, og han yder sin hjælp til dem, der har erkendt, at de er syge. Tuxen har ud fra denne opfattelse med styrke fremhævet, at Buddhismen ikke står og falder med nogen etisk begrundelse. Kun for så vidt et menneske forkaster tilværelsen, fordi han har indset, at den er forgængelighed og lidelse, har Buddhismen noget at bringe ham, og kun i så fald melder spørgsmålet om handlingens værd sig for ham; den be-

stemmes udelukkende ud fra, om den fremmer tilknytningen til tilværelsen eller modarbejder den. Men spørgsmålet om, hvad Buddhismen er, er ikke besvaret med en nok så grundig udredning af det teoretiske grundlag og af de forskellige betydninger, det har fået. Den må også forstås som levende religion både i fortiden og i nutiden. Tuxen har her ud fra den erfaring, han har vundet ved at leve blandt Siams Buddhister, både øget vor viden om de dele af læren, der virkelig er med til at forme Buddhistsens liv i nutiden, og ved at sammenholde disse erfaringer med den religion, der kommer til orde i den på pāli overleverede kanon, der sikkert nok er den ældste for os tilgængelige kanon, givet et væsentligt bidrag til en dybere psykologisk forståelse af, hvad Buddhismen har betydet og endnu betyder for sine tilhængere. Meget smukt genfortælles Buddhalegenden, og det fremhæves atter og atter, hvorledes legendens Buddhaskikkelse for den store mængde af Buddhister er blevet det store forbillede og den milde hjælper for dem, der endnu hvirvles rundt i tilværelsernes kredsløb. Buddhabogen er det personligste, Tuxen har skrevet. Den bærer præg af at være skrevet i en lykkelig erindring om stille granskning i en ærværdig kanon, der rummer så meget, som taler både til hjerte og forstand, og om samværet med fine lærde og med milde og tillidsfulde mennesker af det jævne folk blandt Siams Buddhister. Smukt kommer Tuxens medlevende forståelse af de forskellige udbygninger af Buddhas lære, der til enhver tid danner baggrunden for livet indenfor og udenfor klostrenes verden, til udtryk i bogens slutningsord: »Var Buddha ikke indgaaet i Nirvana, og havde han kunnet svare paa vort Spørgsmaal om den rigtige Buddhisme, saa havde han efter al Sandsynlighed udtalt sig i Retning af, at den rigtige Buddhisme altid er den, der i et givet Øjeblik er den største Hjælp i et Menneskes Kamp mod Tilværelsen.«

I det subtileste af alle de mange filosofiske systemer inden for den senere Buddhisme har Tuxen søgt at indvi en større kreds af indisk og filosofisk interesserede i sit skrift: »Indledende Bemærkninger til buddhistisk Relativisme«, 1936 (23). Det drejer sig om Mādhyamika-skolen, læren om midtervejen, hvis tænkning skildres efter stifteren Nāgārjunas Madhyamakakārikā (2.—3. årh. e. Kr. f.) og Candrakīrtis kommentar dertil fra 6.—7. årh. Den ældre Buddhisme havde opfattet tilværelsen som et sammen-

spil af momentane elementer, som hver for sig har real, omend kun momentan eksistens. Mādhyamikaskolen går radikalere til værks og hævder, at man ikke har nogen ret til at tilskrive disse elementer real eksistens, da de kun dukker op i afhængighed af, betinget af andre. Taget for sig er de uden egen, uafhængig eksistens (*svabhāva*). Hvad der ved momentan eksistens, d. v. s. ved vorden og forsvinden, er afhængigt af noget andet, kan ikke eksistere i absolut forstand, men har kun en væren i korrelation til noget andet; i sig selv er sådanne elementer »tomme« (*śūnya*) for uafhængig, absolut eksistens, man kan kun tillægge dem en relativ eksistens (*śūnyavāda*, læren om relativiteten), de er i egentlig forstand *u-væsentlige*. Alt hvad den diskursive tanke ved sin stadig gentagne tvedeling i A og Ikke-A kan nå til, er konstatering af sådan korrelativ væren; intet består i sig selv, men er kun givet sammen med sit korrelat. Absolut, uafhængig væren kan ikke formuleres i vore begreber eller ord. I forhold til en absolut, transcendent virkelighed er alle »empiriske« forestillinger kun *vikalpa*'er, blotte tankekonstruktioner, hvis gyldighed kun er relativ, og som kun har betydning, så længe erkendelsen ikke er nået, og det vil for Nāgārjuna sige, så længe menneskene ikke fuldstændig har indset, at alle vore forestillinger er absolut »tomme« for absolut realitet. Med en alt opløsende dialektik kaster skolen sig over alle de konstruktioner, som både de brahmanske og de ældre buddhistiske tankebygninger opererede med, og viser, at alle både positive og negative antagelser kun fører til håbløse antinomier. Ingen af den gamle Buddhismes forestillinger går ram forbi: der er i absolut forstand ingen verden, ingen tænken, ingen Buddha, ingen lære, intet kredsløb, ingen, der hvirvles omkring i kredsløbet, intet Nirvāṇa og ingen, der indgår i Nirvāṇa, og — for at drage den yderste konsekvens — der er heller ingen relativitet, for Nāgārjuna vil på ingen måde opstille en ny, positiv teori. Det er forståeligt, at denne chokerende udtømming af alle Buddhismens grundidéer, Buddha, læren, Nirvāṇa o. s. v. måtte udsætte skolen for at blive misforstået. De brahmanske skoler, og først og fremmest Vedāntaskolens egentlige lærefader Śaṅkara, der selv er dybt påvirket af denne buddhistiske monisme, har angrebet Mādhyamikaskolen på det hæftigste for dens tilsyneladende negativisme, og europæiske forskere som Walleser har opfattet dens tænkning som absolut nihilisme. For udgiveren af skolens

hovedværk L. de la Vallée Poussin opløser hele skolens spekulation sig i lutter futile sofismer (*»toutes ces niaiseries«*), og først igennem Th. Stcherbatskys og især ved St. Schayers dybtgående undersøgelser er det blevet helt klart, at Mādhyamikaskolen havde et positivt sigte med sin tilsyneladende alt tilintetgørende dialektik. Mādhyamika, midtervejsskolen, vil først og sidst advare imod de to for en Buddhist så farlige yderstandpunkter, antagelsen af en absolut (evig) væren, der fører til Brahmanismens Absolutum som noget, der kan omfattes af den menneskelige fornuft, og den absolutte ikke-væren, det at noget kan ophøre, der leder hen til materialisternes intethed, som tager grunden bort under det personlige ansvar for gerningerne med deres følger. Den empiriske verden benægtes ikke, for så vidt som dens relative eksistens anerkendes. Buddha og hans lære har en relativ eksistens, er en realitet for den, der selv i relativiteten arbejder på sin frelse. Men den relative virkelighed, dagligdagens verden, Buddhas lære o. s. v. er kun som en forskole, et middel; vejen går fra den relative gennem den absolutte virkelighed til Nirvāṇa. Men Nirvāṇa i absolut forstand er *a-dvaita*, det, som ikke har noget andet ved sin side, som ikke er givet ved et korrelat, som ikke kan fattes i begreber, men kun opleves af mystikeren. Overfor dette er tavshed den eneste værdige holdning. Ligesom i Buddhabogen bringes læseren i dette skrift gennem en særdeles udførlig gennemgang af de enkelte tankerækker i så nær kontakt med de gamle tekster, som det er muligt gennem en oversættelse. Men Tuxen har her så lidt som ellers, hvor det drejer sig om hans mere personlige arbejder, grebet til pennen blot for at gøre resultatet af andres forskerarbejde tilgængeligt for videre kredse. Både Stcherbatsky og Schayer hæfter sig næsten udelukkende ved den filosofiske side af skolens spekulation. At det var Mādhyamikaerne alt om at gøre ved deres radikale analyse af den ældre Buddhismes begrebsverden at henvise den rene, uafhængige, absolutte væren til en sfære hinsides al forstandsmæssig begriben, har disse fremragende kendere af den buddhistiske dialektik tilfulde klargjort. Men Tuxen havde noget mere på hjerte. Først i Tuxens tolkning bliver det helt tydeligt, at denne tænkning, som unægtelig ved sine ofte abstruse tankeoperationer sætter en europæisk læser på en hård prøve, lige som Buddhas teoretiske spekulation skal tjene den levende religion. Den leder gennem sin

ubarmhjertige påvisning af det illusoriske i *alle* tankekonstruktioner hen til det, som Buddhisten først og sidst må have for øje: standsningen af verdensudfoldelsen. Denne standsning fuldbyrdes for individet, når han erkender alle tings kun relative virkelighed. Had, attrå, forblindelse har ingen anden virkelighed end den, de forlenes med, når de formes og dermed skabes i vore forestillinger, gerningerne har kun følger i forhold til den virkelighed, vi tillægger dem. Selve forestillingen om Nirvāṇa er farlig og fører vild, fordi tanken på Nirvāṇa, på den frelse, der skal vindes, så let fører til en bekræftelse af det jeg, der skal indgå i Nirvāṇa, således at den hellige endog regner med en fortsat eksistens af dette jeg. Derfor må også fiktionen om et absolut eksisterende Nirvāṇa restløst tilintetgøres: Nirvāṇa er som slukningen af en i drømme oplevet brand ved hjælp af vind og vand, som også kun er drømt, det er den »virkelighed«, hvor alle forestillinger og følelser er bragt til ophør, hvor ingen verden mere »skabes«.

Tuxens større arbejder er fremkommet med lange mellemrum. Der ligger lange, tålmodige studier bag dem, tankerne har fået lov til at gro i stilhed og har sat modne frugter, når tiden var inde. Hans indre optagethed af de gamle tanker og hans medleven med de mennesker, der har tænkt og stræbt, meddeler sig i Tuxens af menneskelig varme og indtrængende intellektuel forståelse bårne fremstilling umiddelbart til læseren og lader én føle, hvor magtpåliggende det har været ham at delagtiggøre andre i Indernes både dybe og dristige tankeverden. Som forsker er Tuxen først af alt fortolkeren. Han var levende interesseret i andre forskeres arbejde, men var i grunden lidet påvirket af deres anskuelser. Virkelig indflydelse på hans indologiske dannelse har vist egentlig kun Paul Deussen og Hermann Jacobi udøvet. Af Jacobi følte han sig direkte som elev, og Deussens grundlæggende arbejder om Vedānta og om Upaniṣaderne nævnede han altid med den dybeste ærbødighed, selv om han ofte måtte tage afstand fra anskuelser af Deussen, der var inspireret af hans stærke afhængighed af Śaṅkara og af Schopenhauer. Overfor hypoteser forholdt Tuxen sig yderlig skeptisk, og man kan vist godt sige, at han hellere fulgte en indisk fortolker med mulighed for at fare vild, end han tyede til en af de mange antagelser, europæisk filologi ekscellerer i. Vildfarelsen havde jo i så fald den fordel at være indisk og som sådan under alle omstændigheder lærerig. Men dermed skal ingen-

lunde være sagt, at han ikke forholdt sig kritisk til sine indiske kilder. Man kan ved læsningen af hans arbejder ikke undgå at mærke, hvorledes han atter og atter har endevendt den indiske overlevering for at nå til den holdbareste mulige forståelse. Inderne var hans egentlige læremestre, til teksterne vendte han atter og atter tilbage for at have fast grund under fødderne. Til sine dages ende fastholdt han stædigt, at vor forståelse af Rigveda når netop så langt, som den indfødte fortolkning rækker. Som man vil have forstået, var den klassiske indiske litteratur, og især filosofien, for Tuxen langt mere end blot et objekt for videnskabelig forskning. Hans optagethed af disse materier lignede snarest en besættelse. Han havde selv den samme glæde ved det dialektiske spil som de gamle indiske disputatorer, og han var fuld af beundring for den dristighed og uforskrækkethed, hvormed både de brahmanske og de buddhistiske skoler drager de yderste konsekvenser af deres forudsætninger, men han følte også den dybeste veneration for den alvor, med hvilken Upaniṣadernes tænkere søger indad og dykker ned i sig selv og i stadig skiftende billeder prøver at finde udtryk for det nye og forjættende, de endnu kun dunkelt har anet. Hvad de indiske tænkere havde søgt og fundet, blev for Tuxen en inspiration til stadig prøvelse af egne tanker og til en rigere opfattelse af livet, og han følte både trang og pligt til at formidle det til andre. I »Illustreret Religionshistorie« (30) har han givet en sammenhængende fremstilling af den indiske religiøse udvikling fra Rigvedatiden over Upaniṣaderne og de fra Vedaskolerne udgæede filosofiske skoler til Jainismen og Buddhismen. Her træder også den religiøse baggrund og målsætning for den overvejende del af den filosofiske spekulation klart frem. I »De indiske Lande« (21) har han fortalt populært om opdagelsen af Indien og om de kinesiske pilgrimmes møde med det brahmanske og buddhistiske Indien. Speciellere emner som indisk atomteori og indisk romanlitteratur er belyst i tidsskriftsartikler (5, 6). Til serien »Verdensreligionernes Hovedværker«, som han selv redigerede og senere sammen med Aage Marcus lod fremkomme i ny, udvidet og revideret udgave, har han bidraget med oversættelser af det buddhistiske læredigt Dhammapada (11), af Bhagavadgītā, Herrens Ord (12) og af de ældste Upaniṣader (13). De er, som det følger af sig selv, alle førstehåndsarbejder, der hviler på grundige tekststudier. I indledninger og noter giver Tuxen,

hvad der er nødvendigt for forståelsen, men undgår bevidst alt, som på nogen måde kunde foregribe, hvad læseren ved eget arbejde kan få ud af teksterne.

Man kan beklage, at Tuxens større arbejder ikke er blevet oversat til et verdenssprog. Fremkommet på engelsk vilde de bl. a. være blevet tilgængelige for Inderne. Som det er, er de med enkelte undtagelser kun blevet læst og benyttet af skandinaviske og tyske forskere. Når Tuxen vedblev at skrive sine mere personlige værker på dansk, var det ikke mindst, fordi han tillagde det meget stor betydning, at der til stadighed blev skrevet videnskabelige og specielt kulturvidenskabelige arbejder på modersmålet. Uden en sådan stadig fornyet brug af vort sprog til udtryk for tanken i dens højeste og fineste udvikling vilde sproget uhjælpeligt forarmes. Men han fandt naturligvis også, skønt han til fuldkommenhed beherskede tysk både i tale og skrift, i modersmålet på den mest umiddelbare måde udtryk for, hvad der inderligst lå ham på sinde. Hans klare og ukunstlede, men dog ganske personlige stil, i hvilken hans levende, altid tankebevægede tale fornemmes så tydeligt af enhver, som kendte ham, er dannet i den bedste danske tradition. Han yndede ikke noget udslag af national selvtilstrækkelighed, men han var dybt rodfæstet i den klassiske tradition, som er vokset frem af det fælles dansk-tyske milieu i slutningen af det 18. og begyndelsen af det 19. århundrede. I dette milieu så han selv den fineste blomstring, dansk kultur har undergået. Selv gjorde Tuxen aldrig skridt til at få sine bøger oversat. De var skrevet ud af et lidenskabeligt optaget sind, men det huede ham næppe at dvæle videre ved, hvad han én gang havde givet fra sig. Han stod nok fast på det, han efter den grundigste refleksion mente at have fået ud af sine studier, men han var ganske fri for dogmatisk pukken på egne meninger.

Tuxen var en særpræget personlighed, en fasttømret karakter. Alle sider i hans rigt facetterede væsen holdtes sammen af en skarp og nøgtern forstand og af hans praktiske sans. Hans logik fandt uden omsvøb ind til kernen i enhver sag. Disse egenskaber er bl. a. i høj grad kommet Carlsbergfondet tilgode. Som medlem af direktionen har han i en lang årrække udført et af alle højt vurderet arbejde af betydning både for bryggerierne og for dansk videnskab. Mange både yngre og ældre videnskabsmænd har været ham taknemmelige for de råd, han udfra sin store erfaring

og alsidige indsigt har kunnet give dem, og for hans aldrig svigtende hjælpsomhed og forståelse. For den personlige livsførelse tillagde Tuxen intellektet en afgørende betydning. Det var hans overbevisning, at mange ulykker kommer af, at mennesker lader sig lede af følelser i stedet for af den klare, logiske tanke. Selv handlede han efter denne overbevisning, og med iagttagelse af al den urbanitet, som var så fremtrædende hos ham, havde han ingen vanskelighed ved klart at hævde de standpunkter, han efter moden overvejelse var nået til. Han kunde sige nej, hvor han mente nej. Men det bragte ham vistnok aldrig i alvorlig modsætning til dem, hvis meninger han ikke kunde dele, for han havde let ved at få andre til at forstå sine bevæggrunde. Hele hans fremtræden var præget af hensynsfuldhed og sin gammeldags artighed, som uundgåeligt måtte vinde mennesker for ham.

Til sine tilhørere og elever ved Universitetet havde Tuxen det hjerteligste forhold. Den mindste virkelig ægte interesse for sanskrit var nok til at påkalde Tuxens opmærksomhed. Han lyttede interesseret til, hvad den yngste, endnu uindviede student havde på hjerte, spurgte ham om hans mening, som kunde han være en fagfælle, og han forstod, som regel med den mest udsøgte elskværdighed, men undertiden også med blid ironi, at få drejet ungdommeligt naive indlæg i en frugtbar retning. Det er nok muligt, at en og anden student, som meldte sig til hans sanskritkursus af rent sprogvindenskabelig interesse, eller blot fordi der ved forskellige filologiske eksaminer kræves en vis indsigt i sanskrit til støtte for sproghistorien, i begyndelsen kunde føle sig lidt skuffet over Tuxens absolutte utilbøjelighed til at blande sprogsammenligning ind i sin undervisning — det var for Tuxen en ganske absurd tanke, at nogen skulde kunne betragte sanskrit væsentligt som stof for sproghistoriske og sammenlignende eksercitier. Men jeg er sikker på, at ingen i længden kunde undgå at blive smittet af Tuxens egen oplagthed og begejstring for de tekster, han forklarede. Han var på sin stiltfærdige façon en usædvanlig inspirerende lærer, og intet indisk var ham fremmed. Jeg husker selv med den største fornøjelse en gennemgang af Daṇḍins skælmeroman »De ti prinser«, hvis handling ikke foregår i det sarteste milieu. Jeg tør sige, at intet her forblev uforklaret. Der var ikke noget menneskeligt, der var tabu for Tuxen. Hans uhøjtidelighed og hans humor bar hen over alt. Han havde midt i

al sin nøgterne forstandighed den elskeligste umiddelbarhed, og det faldt ham aldeles ikke ind at dølge den fornøjelse, hans studier i den indiske *Ars amatoria* havde givet ham. Det har for resten også moret ham at skrive om Casanova, endda i et højst seriøst festskrift.

Tuxens nøgterne, forstandsprægede fremtræden dækkede over stærke og varme følelser. De fortrolige venner har vidnet om, hvor inderligt han tog del i deres glæder og i deres modgang, og mange andre, ikke mindst iblandt hans elever og fagfæller, har erfaret, hvilken usvigelig trofast og hjælpsom ven, de havde i Tuxen. Han havde det åbne sind, som gjorde det let for ham at lade andre gælde og at bære over med meget, som ikke var efter hans eget hovede. Det fond af varme og følelse, han bar i sig, fik umiddelbar udløsning i musikken, i hvilken han levede og åndede. Mozart mistede aldrig sin magt over ham, men det blev dog i hans manddomsår mere og mere Brahms' og Bruckners og først og fremmest Rich. Wagners følelsesmættede toneverdener, som betog ham. Til Wagner var han vistnok kommet via Deussen og Schopenhauer. I et af sine sidste leveår bekendte han engang, at han i »Tristan« følte, at han havde oplevet det højeste og guddommeligste, menneskelig kunst efter hans formening nogen sinde havde hævet sig til.

Om de højeste og dybeste ting i tilværelsen talte Tuxen ellers næppe. Det skulde ikke undre mig, om han i sit inderste så godt som nogen Inder var overbevist om både åndens og materiens yderste forkrænkelighed. Men om alt, hvad der ligger ud over, hvad den menneskelige tanke kan fatte, vilde han nok sige med de indiske vismænd: »Åtman er tavshed«. Hvad han end tænkte i sit inderste, så stod det dog for ham som et faktum, at den, der forstår det, kan afvinde denne tilværelse de rigeste glæder. I sin smukke indledning til Sibberns Gabriellis' Breve dvæler han ved den livsposi, som er summen af Sibberns visdom, den, som findes overalt for den, som vil lytte sig til den — Menneskene skal vi elske som botanikeren sine planter, for ham eksisterer intet ukrudt. Tuxen havde øre for denne livsposi. Han forstod at uddrage glæde af livets hverdag, og han evnede at dele sin glæde med dem, han mødte på sin vej, sin glæde over erkendelsen, over kunsten, over hele det mangfoldige menneskeliv.

For hans trofaste gerning i videnskabens tjeneste og for hans menneskelige varme vil hans navn blive æret i vort selskab.

Arbejder af Poul Tuxen.

(Denne liste, der ikke gør krav på at være absolut udtømmende, er udarbejdet af amanuensis, dr. phil. S. L. Tuxen og suppleret af mig. En række artikler, som Tuxen i sin tid har forfattet til indiske tidskrifter, har ikke kunnet opspores. Jeg vil her benytte lejligheden til at takke dr. Tuxen for dette bidrag og for værdifulde oplysninger, han har meddelt mig både mundtligt og skriftligt. *K. B.*)

1. Richard Wagner som Dramatiker. Kbh. 1904, 112 pp.
2. Yoga. En Oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa Grundlag af Kilderne. Kbh. 1911, 215 pp.
3. Dele af Afsnittet »Indien« i Edv. Lehmann: Textbuch zur Religionsgeschichte, Lpz. 1912. — 2. Aufl. ved Edv. Lehmann & Hans Haas 1922.
4. An Indian Primer of Philosophy or The Tarkabhāṣā of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. Skr., hist. fil., Dan. Vid. Selsk., rk. 7. 2. no. 3. Kbh. 1914, 64 pp.
5. Hvad lærer den »ortodokse« indiske Filosofi om Atomer? Vor Tid I 1914—15 p. 147—60.
6. Indisk Romandigtning. Vor Tid I 1914—15 p. 382—99.
7. Moderne »Religionskrig«. Tilskueren 1915 p. 541—48.
8. Aut. Oversættelse af »Søslaget i Vesterhavet«. Kbh. 1916.
9. Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upaniṣader. Hist. Filol. Medd. Dan. Vid. Selsk. 2. no. 4. Kbh. 1919, 28 pp.
10. Vedalitteraturen. Religionshistoriske Tekster i dansk Oversættelse udg. ved Sven Fenger. Kbh. 1919 p. 40—74.
11. Dhammapada. Buddhistiske Tankesprog. Kbh. 1920, 61 pp. — Ny Udg. Med et Tillæg: Nogle Taler af Buddha. Kbh. 1953, 95 pp.
12. Bhagavadgita. Herrens Ord. Kbh. 1920, 79 pp. — Ny Udg. Kbh. 1952, 95 pp.
13. De ældste Upanishader I. Kbh. 1921, 123 pp. II. Kbh. 1922, 150 pp. — Ny Udg. i eet Bind. Kbh. 1953, 287 pp.
14. Æventyr fra det gamle Indien. Oversat fra Pali. Kbh. 1924, 168 pp.
15. Zur Darstellung der indischen Philosophie. Acta Orientalia IV 1925, 192 p. 118—23.
16. Einige Bemerkungen über die Konstruktion der Pälitexte. Festgabe Hermann Jacobi 1926 p. 98—102.
17. Ein Vedānta-Kompendium (Garbe-Festgabe 1927, p. 134—138).

18. Indledning og Noter til Udgave af F. C. Sibbern: *Gabrielis' Breve*. Kbh. 1927.
19. *Buddha. Hans Lære, dens Overlevering og dens Liv i Nutiden*. Kbh. 1928, 304 pp.
20. *Buddha och hans lära*. Stockholm 1930, 167 pp.
21. *Opdagelsesrejser og Togter i Asien. I. De indiske Lande*. Kbh. 1931, 384 pp. — Norsk Udg. i trykken.
22. *Die Grundlegung der Moral nach indischer Auffassung*. *Acta Orientalia* XIV 1935, p. 1—25.
23. *Indledende Bemærkninger til buddhistisk Relativisme*. Kbh. Univ. Festskr. Sept. 1936, 102 pp.
24. *In what sense can we call the teachings of Nāgārjuna negativism?* *Journ. of Oriental Research* XI 1937 p. 231—42.
25. Kurt Wulff 4. Sept. 1881—4. Maj 1939. *Overs. Dan. Vid. Selsk.* 1939—40. 1940, 13 pp.
26. Dines Andersen 26. Dec. 1861—28. Marts 1940. *Overs. Dan. Vid. Selsk.* 1940—41. 1941, 12 pp.
27. *Indledning og Noter til Kalidasa: Sakuntala*. Kbh. 1942.
28. *Kvinden i det gamle Indien. Et Udkast*. Kbh. Univ. Festskr. Nov. 1944, 100 pp.
29. *Korresponderende Skønhedspletter. Somadeva — Casanova — Lavater. »Øst og Vest«, Afh. tilegn. Arthur Christensen*. Kbh. 1945 p. 114—17.
30. (Sten Konow & P. T.) *Indiens Religioner. Illustreret Religionshistorie*. Kbh. 1948 p. 497—646. Afsnit af P. T.: *Brahmanisme, Jainisme og Buddhisme*, p. 511—600.
31. (Sten Konow & P. T.) *The Religions of India*. Cph. 1949. Afsnit af P. T.: *Brahmanism, Jainism and Buddhism* p. 25—149.
32. *Krebsen og den onde Trane. Med Træsnit af Carin Steenberg*. Publ. Nr. 71 fra Grafisk Cirkel. 8 pp. Kbh. 1949.
33. (P. T. & Else Pauly) *The Parable of the Climbing Juggler*. *Studia Orientalia Joanni Pedersen dicata*. Kbh. 1953 p. 352—63.
34. *Det evige Indien. Dagmar-Teatrets Kronik* 1952—53 Nr. 4, 8 pp.
35. *Yāska's Nirukta as an Authority on Vedic Divinities, vil fremkomme i Acta Orientalia XXII, Pars 3—4.*
36. *Anmeldelser, bl. a. i Buddhica, 2^e Série Bibliographie bouddhique I—VI 1930—36.*
Desuden af:
37. *Nitti-Dolci, Les Grammariens prakrits*. *Acta Linguistica* 2 1941 p. 127—29.
38. *Renou, La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva*. *ibid.* 2 1941 p. 261—63.
39. *von Glasenapp, Helmuth: Entwicklungsstufen des indischen Denkens*. 1940. *Orientalistische Literaturzeitung*, 46. Jahrg. 1943, sp. 85—88.