

Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa.

Eine Erwiderung.

Von

Hermann Jacobi.

In der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 2, 151 fgg. habe ich den Nachweis zu erbringen versucht, dass Rudraṭa, der Verfasser des Kāvyaḷankāra, und Rudra oder Rudrabhaṭṭa, der Verfasser des Ṣṛingāratilaka, verschiedene Personen seien; ihre gesonderte Individualität lasse sich sowohl aus ihren Ansichten über wichtigere und weniger wichtige Theile ihrer Wissenschaft, als auch aus ihrer religiösen Stellung noch deutlich erkennen. Pischel, der Herausgeber des Ṣṛingāratilaka, bekämpft meine Beweisführung und ihr Resultat aufs Entschiedenste, oben p. 296 fgg. Es liegt mir also ob, seine Gegengründe zu prüfen, und zu untersuchen, ob sie die Frage in ein anderes Licht rücken.

Die Sache selbst verhält sich nun folgendermassen: Der Autor des Kāvyaḷankāra nennt sich in seinem Werke selbst Rudraṭa, der des Ṣṛingāratilaka dagegen Rudra. In den Kapitelunterschriften heisst der Verfasser des Kāvyaḷ. durchweg Rudraṭa, der des Ṣṛing. dagegen Rudra oder Rudrabhaṭṭa, nur einmal in einer kaschmirischen Handschrift Rudraṭa. Nach Pischel ist diese Handschrift „die einzige, die ernstlich für unsere Frage in Betracht kommt, weil sie ein Ṣāradā Ms. ist“. Diese Behauptung involvirt eine petitio principii. Denn sie wäre nur dann wahr, wenn die Identität Rudra's mit dem Kaschmirer Rudraṭa erwiesen wäre; diese aber zu beweisen liegt ja gerade Pischel ob. Da nun über Rudra's Heimath nichts bekannt ist, so hat das Ṣāradā Ms. keinerlei Vorzug vor den Handschriften anderer Provenienz. Von meinem Standpunkte aus wäre vielmehr zu sagen: einem kaschmirischen Schreiber lag es nahe, an Stelle des weniger bekannten Namens Rudrabhaṭṭa den in Kaschmir, seinem Heimathslande, besonders geläufigen Namen Rudraṭa zu setzen.

In letzter Linie kommen die Zeugnisse der Compileren, Commentatoren etc., welche Verse des Rudra oder des Rudraṭa an-

führen, und zwar oft die des Einen unter dem Namen des Andern¹⁾. Nun weiss man aber, was auf die Autorität dieser Schriftsteller zu geben ist; da sie keinen literarhistorischen Sinn haben (der den Indern ebenso fern wie der historische liegt), so nennen sie ihre Autoren ohne ängstliche Prüfung, meist wohl so, wie sie es in ihrer Vorlage fanden. Daher wird nicht selten derselbe Vers ganz verschiedenen Dichtern zugeschrieben. Wie geringes Gewicht hat dabei die Verwechselung zweier so ähnlicher Namen wie Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa! Darauf allein den Schluss bauen, dass beide identisch seien, würde doch sehr gewagt sein. Trotz der Aehnlichkeit der beiden Namen, ist nicht erweisbar, dass der eine für den anderen stehen könnte, d. h. die Namen rein als Wörter betrachtet. Denn was auch das in kaschmirischen Namen so häufige Suffix *ṭa* bedeuten mag, sicherlich scheint es nicht bedeutungslos gewesen zu sein, so dass es ohne Weiteres hätte abgeworfen werden können. Mamma und Mammaṭa, Lava und Lavaṭa sind verschiedene Namen und bezeichnen verschiedene Personen; nicht kann in diesen Fällen die kürzere Form für die längere gebraucht werden. Aus demselben Grunde ist es zweifelhaft, ob Rudra für Rudraṭa gebraucht werden könnte.

An diesem Punkte setzte nun meine Untersuchung ein; es galt auch durch innere Gründe darzuthun, dass Rudra und Rudraṭa zwei verschiedene Autoren seien. Ich zeigte, dass Rudraṭa in einigen Fundamentallehren des ästhetischen und erotischen Systems von Rudra abweiche. Rudraṭa stellt zehn rasa auf, während Rudra nur die gewöhnlichen neuen gelten lässt. Nun weiss jeder Anfänger im Alankāraśāstra, dass nicht alle Autoren neun rasa annehmen, sondern einige acht, andere zehn etc. Dadurch, dass Pischel sich anstellt, als ob er diese allbekannte Thatsache erst durch einige Citate beweisen müsse, verdunkelt er den streitigen Punkt: er hätte Citate dafür anbringen müssen, dass ein und derselbe Schriftsteller bald neun, bald mehr oder weniger rasa aufstelle. Das ist der Kernpunkt; ihn lässt aber Pischel's Polemik unberührt. Wir wissen aber, dass eine solche Gleichgiltigkeit gegen die Grundlehren seines Śāstra jedem Paṇḍit fern liegt. Wenn daher Rudraṭa zehn, Rudra aber neun rasa annimmt, so sind sie eben grundverschiedener Meinung, und kann diese Verschiedenheit nicht damit beseitigt werden, dass man sagt, auch Andere haben 10 rasa angenommen.

1) Pischel meint, mir wäre dieser Thatbestand entgangen; andernfalls „würde ich meinen Aufsatz nicht veröffentlicht haben“. Er aber übersah meine Worte „as some native writers assert“. Ich habe nirgends behauptet „dass der Verfasser des Kāvyaś. stets Rudraṭa, der des Āṅgārāt. stets Rudrabhaṭṭa oder Rudra“ heisse. Noch habe ich angedeutet, dass dies der einzige Grund für die Verschiedenheit beider Autoren sei, wie Pischel mir imputirt; im Gegentheil ist ja doch meine Untersuchung grade auf die Beibringung anderer Gründe gerichtet.

Aber Pischel hat noch eine andere Erklärung für die grösseren Differenzen zwischen Rudraṭa und Rudra. Hier sind seine eigenen Worte: „Rudraṭa sagt Ṣṛṅgārat. 1, 5 ausdrücklich, gewöhnlich seien die rasas in Bezug auf das Drama geschildert worden, er wolle sie in Bezug auf die Kunstgedichte (*kāvya*) darstellen. Wir müssen daher erwarten, dass seine Darstellung in diesem Werke sich eng anlehnen wird an die für das Drama geltenden Gesetze. Daher hier die neun rasas, daher die vier vṛttis, daher die acht Liebhaberinnen“. Pischel hatte kurz vorher betont, dass gerade die Dramatiker häufig einen der neun rasa leugnen. Welchen Sinn hat dann jetzt sein „daher hier die neun rasas“. Warum sind Rudraṭa's vier avasthā nicht ebenso geeignet für das Drama, als die gemeinen acht? Richtig an der Behauptung ist nur die von mir gemachte Beobachtung, dass Rudra sich sklavisch an einige Lehren der Dramatik anlehnt, wie aus seinen vier vṛtti zu ersehen ist, die eigentlich im kāvya gar keinen Platz haben. Rudra will nun aber nicht blos Beispiele dichten, sondern er giebt auch sein Lehrgebäude; aber darin ist er ganz unselbständig. Rudraṭa dagegen ist in hohem Grade ein selbständiger Denker, der sich gar nichts daraus macht, von der landläufigen Doctrin abzuweichen. Hier erkennt man die Charakterschiedenheit der beiden Autoren. Eine Altersdifferenz bei demselben Autor erklärt diese Verschiedenheiten, die einen gründlichen Wandel der Person bedeuten, nicht in genügender Weise. Rudra macht keinen so jugendlichen, noch Rudraṭa einen greisenhaften Eindruck. Wir werden auch im Verfolg noch weitere Andeutungen der Charakterschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa finden.

In die zweite Linie meiner Beweisführung stellte ich einige Abweichungen im Detail beider Werke „minor discrepancies“ wie ich sie ausdrücklich nannte. Kein Unbefangener wird beim Lesen meines Aufsatzes den Eindruck haben, als ob ich für jede dieser weniger bedeutenden Abweichungen den Anspruch erhöhe, dass sie schon allein für sich bewiese, Rudra und Rudraṭa könnten nicht dieselbe Person sein ¹⁾. Beständen sie allein, und nicht neben und mit ihnen die grösseren Differenzen, so wäre vielleicht Pischel's Erklärung zulässig, dass Rudraṭa den Kāvyał. später als den Ṣṛṅgārat. geschrieben und darin ergänzt habe „was er im Ṣṛṅgārat. übersehen hatte“. Zum Theil werden die „meist ganz geringfügigen Kleinigkeiten“, durch die sich beide Werke von einander unterscheiden, von Pischel eingeräumt, zum Theil geleugnet. Ich muss auch hier seine Ausstellungen beleuchten, da mir kaum eine zutreffend erscheint.

So hatte ich behauptet, dass Rudra die Hetären lobe, Rudraṭa

1) Pischel sagt trotzdem p. 300: „Hier wird also als vierte Gelegenheit den Geliebten zu sehen indrajāla hinzugefügt und deswegen soll der Verfasser des Kāvyał. verschieden sein von dem des Ṣṛṅgārat.“

sie in starken Ausdrücken tadele. Dazu Pischel: „daran ist kein Wort wahr“. Er führt dann aber selbst aus, Rudra (Çring. I, 121) wende sich gegen die Ansicht, „dass der Dichter eine Hetäre nicht auch verliebt schildern dürfe“. Rudra gebraucht dabei den drastischen Ausdruck „bei den Hetären hätten doch die Reiher nicht die Liebe aufgefressen“ Wie wegwerfend spricht er hier von der gegnerischen Ansicht! Diese wird offenbar von Rudraṭa (Kāvya. 12, 39—40) getheilt, weil ihm die Hetären eben nur als feile Dirnen gelten, die lediglich aufs Geschäft aus sind. Rudraṭa würde danach ihnen nur çringārābhāsa, nicht aber wahre Liebe (rāga) zugestehen, wie Rudra ausdrücklich thut, Çring. I, 123. Ist es nun wahrscheinlich, dass ein Autor in einem späteren Werke eine Behauptung an ihrer Stelle im System gänzlich unterdrücken werde, die er in einem früheren, ich möchte sagen, mit Knüppelschlägen verteidigte? — Eine ähnliche Meinungsverschiedenheit herrscht, um das hier nachzutragen, zwischen Rudraṭa und Rudra, wo es sich um Ehebruch handelt (Kāvya. 14, 12—14. Çring. 2, 40—42). Beide Autoren sagen zunächst, der Dichter dürfe nicht lehren, wie man fremde Weiber verführen könne; aber der Zusammenhang der Erzählung könne für den Helden Ehebruch nothwendig machen; zu seiner Selbsterhaltung sagt Rudraṭa; aus bhaya und bahumāna sagt Rudra. Wie Rudra über die verbotene Liebe denkt, gesteht er in dem vorausgehenden Verse selbst: „für die schärfste Waffe Amor's halte ich die Sprödigkeit der Weiber, die Schwierigkeit der Eroberung und die mannigfaltigen Hindernisse“. Giebt sich da Rudra nicht als einen „argen Sünder“¹⁾ zu erkennen, während Rudraṭa von jedem Vorwurf frei bleibt?

Des weiteren wies ich auf die Differenz hin bei der Schilderung, wir würden sagen, des hysterischen Zustandes, welcher sich des Mädchens beim Anblick des Geliebten bemächtigt: cakshur milati Çring. 1, 115; wogegen nishpandatarānayanā. Kāvya. 12, 37. Sind es denn nicht zwei verschiedene Symptome, das Schliessen der Augen und stieres Blicken? Dass beides identisch sei, glaubt Pischel durch Verweis auf Çring. 1, 90 darzuthun. Dort steht nimilitakshyāḥ — nishpandaṁ vapuḥ! Wiederum frage ich, ist denn nishpandaṁ vapuḥ und nishpandatarānayanā dasselbe? Pischel deutet an, dass bei geschlossenen Augen die Augen nicht gerollt werden. Nun wohl; aber wem wird es denn einfallen, einen Zustand zu schildern durch ein Symptom, das man nicht sehen, sondern nur erschliessen kann? Pischel sagt: „für die Sache ist es ganz gleichgültig, ob das Mädchen die Augen schliesst oder starre Augen macht. Der Zweck ist auszudrücken, dass es den Geliebten nicht ansehen kann,

1) Dás heisst „reprobate rogue“ in seinem Zusammenhange und nicht „abgefeimter Schurke“, wie es Pischel übersetzt, um dann sagen zu können, es sei ganz unindisch, einen solchen Massstab an derartige Verhältnisse zu legen.

und kein Mensch kann lange starre Augen machen, sondern wird sie bald schliessen“. Ist das der Zweck? Warum das Mädchen im Zustande der höchsten sinnlichen Erregung den Geliebten nicht ansehen könne, ist mir nicht erfindlich.

Ferner hatte ich eine Differenz zwischen Kāvya. 14, 16 und Çring. 2, 49 gefunden. Rudra sagt: *drisṭe priyatame rāgād anyayā saha jalpati, | sakhyākhyāte tathā* (resp. *thavā*) *doshe, māno 'yam madhyamo; yathā: |* „Wenn der Geliebte in intemem Gespräch mit einer Anderen gesehen wird, und (resp. oder) wenn sein Vergehen von einer Freundin hinterbracht wird, dann ist der Zorn ein mittlerer“. Rudraṭa aber sagt: ein mittleres Vergehen ist Sprechen (mit einer Nebenbuhlerin) . . . ein mittleres Vergehen wird schwer, wenn sie es mit eigenen Augen sieht (*madhyamas tathā 'lāpaḥ . . . madhyo jyāyān svayaṁ dṛiṣṭaḥ*). Also nach Rudra ist das Sprechen mit der Nebenbuhlerin stets ein mittleres Vergehen, nach Rudraṭa nur, wenn es die Geliebte nicht mit eigenen Augen sieht. Pischel glaubt hier auf folgende Weise die „volle Uebereinstimmung“ beider Werke constatiren zu können. Çring. 2, 47 wird gesagt, wenn das Mädchen die Spuren geschlechtlichen Verkehrs mit einer Anderen bei ihrem Geliebten findet etc., dann sei der Zorn gross. Nach Pischel soll hier *svayaṁ dṛiṣṭe nakhāṅkite* gleich sein dem *svayaṁ dṛiṣṭaḥ* sc. *madhyo doṣaḥ* in der oben behandelten Stelle des Kāvya. Sind denn Nägelspuren und ein Gespräch dasselbe, oder lässt denn ein Gespräch Nägelspuren zurück? Auch die Berufung auf Çring. 2, 59 ist gegenstandslos; denn in diesem Verse wird gesagt, dass auch ein geringer Zorn gross werde, wenn das Mädchen ihrer Botin ansichtig werde oder frische Spuren des Vergehens finde. Hier hat Pischel seinen Autor missverstanden: es ist nicht von der Botin der Nebenbuhlerin die Rede, wie er übersetzt, sondern von ihrer eigenen; denn ersteres wäre doch schon ein schweres Vergehen. Aus den Beispielen lässt sich der wahre Sachverhalt leicht erkennen: Wenn das Mädchen schon ihrem Geliebten verzeihen will, so flammt ihr Zorn von neuem auf, wenn ihr der Anblick der Botin die ganze Geschichte wieder ins Gedächtniss zurückruft. Was hat aber alles dies mit dem *ālāpaḥ svayaṁ dṛiṣṭaḥ* zu thun? Dadurch wird der aufgedeckte Widerspruch zwischen Rudra und Rudraṭa nicht beseitigt. Der eben behandelte Vers 2, 59 hat seine Parallele im Kāvya. 14, 21, wo von dem *prasanga*, den begleitenden Umständen die Rede ist, und wo dem *dūtijanasya* entspricht *sakalasakhiparivṛitatā*. Es ist zu beachten, dass in dieser ganzen Darstellung des *māna* Rudraṭa viel schärfere Distinctionen macht als Rudra, was auch zu den „minor discrepancies“ gerechnet werden muss. Endlich hatte ich darauf hingewiesen, dass Rudraṭa Rathschläge giebt, wie Jemand sich bei seiner Geliebten, die über eine Untreue erzürnt ist, durch allerlei Ausflüchte reinigen könne; Rudra aber habe nichts dem ähnliches. Ich habe allerdings durch das unglücklich gewählte „eavesdropper“ den Sach-

verhält nicht richtig dargestellt, aber trotzdem bleibt die Sache im wesentlichen so, wie ich sie angegeben habe: Rudraṭa giebt Rathschläge, Rudra nicht.

Ich habe alle von Pischel beanstandeten „minor discrepancies“ besprochen und gezeigt, dass sie vorhanden sind und Pischel's Einwände auf schwachem Grunde ruhen. Diese Argumente bleiben also bestehen, aber ihre Beweiskraft wird von Pischel namentlich deshalb in Zweifel gezogen, weil, worauf ich selbst hingewiesen habe, die Regeln bei beiden Autoren oft beinahe wörtlich übereinstimmen. Ich habe aber nicht verfehlt anzudeuten, wie solche Uebereinstimmung in der Theorie zu erklären ist. Pischel nennt meine Bemerkungen schlangweg „allgemeine Redensarten“ und spricht von „abschreiben“. Wer verschiedene *ṣāstra* kennt, weiss, dass wörtliche Uebereinstimmungen in ihnen etwas anders aufzufassen sind als Plagiat bei uns. Doch dies nebenbei. Pischel verlangt, ich solle zeigen, wer von dem Anderen „abgeschrieben“ habe. Das wäre wohl der einfachste Weg zur Lösung der Schwierigkeit, wenn nicht die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, dass beide aus einer ältern Quelle „abgeschrieben“ haben, oder dass Zwischenglieder da waren, die uns fehlen. Zwar glaubte ich, dass Rudra nicht viel älter als Hemacandra sei, da dieser der älteste Schriftsteller ist, der ihn citirt. Aber das ist vielleicht nur Zufall, und ich ändere gern meine Meinung, wenn andere Gründe ein höheres Alter für Rudra wahrscheinlich machen sollten. So würde ich es a priori nicht für unmöglich halten, dass Rudra von Rudraṭa, oder umgekehrt Rudraṭa von Rudra „abgeschrieben“ habe. Vor der Hand erlaubt das einschlägige Material noch keine Entscheidung. Dass aber die Uebereinstimmung in den theoretischen Lehrsätzen die Identität der beiden Schriftsteller bewiese, folgt mit Nichten. Es müsste dann auch die Identität der beiden Schriftsteller für denjenigen Theil ihrer Werke nachgewiesen werden, in dem sie von keinem Vorgänger abhängig sind: d. h. ihre selbstgedichteten Beispiele müssten in Gedanken und Stil denselben Dichter erkennen lassen. Und das trifft nicht zu. Interessant ist ein Fall, wo Rudraṭa ein Beispiel gegen seine Gewohnheit nicht in *Āryā* giebt, *Kāvya*. 7, 33, wo er also einen eigenen Vers aus einem früheren Werke anbringen konnte. Nun würde inhaltlich *Ṣṛiṅg.* 1, 53 ganz wohl an dieser Stelle gepasst haben, und es ist nicht abzusehen, weshalb Rudraṭa den Vers nicht citirt haben sollte, wenn er nämlich auch die Verse des *Ṣṛiṅgaratilaka* gedichtet hätte. Aber es ist ein anderer Vers, in anderem Versmass, wenn auch inhaltlich ziemlich genau übereinstimmend und auch in einigen Wendungen an *Ṣṛiṅg.* 1, 53 erinnernd: aber Rudra's Strophe nimmt sich neben der Rudraṭa's wie eine schwache Imitation aus. Im Uebrigen ist Rudraṭa's Stil sehr verschieden von dem Rudra's; letzterem merkt man die Nachahmung Amaru's deutlich an. So

zeigt sich auch von dieser Seite die Verschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa.

Ich komme nun zu der religiösen Verschiedenheit zwischen Rudraṭa und Rudra. Rudraṭa nennt als seine isṭādevatā in der Schlusstrophe seines Werkes Bhavāni, Viṣṇu, Gaṇeṣa; in den mangala-Strophen im Eingang seines Werkes Gaṇeṣa, und Bhavāni. In 1, 9 nennt er die Durgā als höchste Retterin im Unglück¹⁾. Aber nirgends deutet er an, dass auch Ćiva zu seinen isṭādevatā gehöre. Dagegen nennt Rudra den Ćiva unbedingt als seine isṭādevatā in 1, 1 und in der Schlusstrophe giebt er eine zärtliche Situation zwischen Ćiva und Umā, die durchaus gegen den Charakter der gestrengen Göttin Bhavāni ist. Er ist also ein Ćaiva, während Rudraṭa eher als ein Ćakta bezeichnet werden kann. Es kam mir aber nicht sowohl darauf an zu zeigen, dass Bhavāni Rudraṭa's höchste Gottheit ist, als vielmehr dass Ćiva es nicht ist. Das zur weiteren Unterstützung hierfür vorgebrachte Argument hat Pischel gar nicht verstanden, obschon ich mich recht deutlich ausgedrückt habe; er nennt meine Berufung auf 7, 36 „geradezu verblüffend“. Ich sagte, dass jeder Autor diejenige Gottheit in der Trimūrti zuerst nenne, welche er für die Hauptgottheit ansehe, und bewies dies an den drei grössten Dichtern Kālidāsa, Bhāravi und Māgha. Nun nennt Rudraṭa den Viṣṇu an der Spitze der Trimūrti 7, 36; also muss er nach aller Analogie den Viṣṇu höher stellen als Ćiva. Und dies stimmt genau damit, dass er Viṣṇu unter seinen isṭādevatā nennt, nicht aber Ćiva. Ich denke, das ist ein klarer Schluss, gegen dessen Logik sich nichts einwenden lässt. Wo ist das „Verblüffende“? Betrachten wir nun Pischel's Polemik. In dem Verse 7, 36

kajjalahimakana²karucaḥ suparṇavṛishahaṃsavāhanāḥ ṣaṃ vaḥ |
jalanidhigiripadmasthā hariharacaturāṇanā dadatu ||

werden die drei Gottheiten der Trimūrti und ihre Attribute in derselben Reihenfolge (yathāsaṃkhyam) genannt, d. h. Hari ist russfarben, reitet auf dem Suparṇa, wohnt auf dem Ocean: Hara ist schneefarben, reitet auf einem Stier, und wohnt auf dem Himālaya; Brahma ist goldfarben, reitet auf dem Schwan, und thront auf einem Lotus. Sehen wir nun zu, was Pischel über diese rhetorische Figur sagt; hier seine Worte: „Die Feinheit bei solchen Figuren liegt darin, dass eine allmähliche Steigerung des Ausdrucks eintritt. So folgen hier auf einander erst der schwarze Viṣṇu, dann der weisse Ćiva, dann der goldene Brahman, deren Reitthiere und Aufenthaltsorte

1) Pischel hält die Erwähnung der Durgā an dieser Stelle für „gegenstandlos(!), wie der Commentator richtig angiebt“. Der Comm. ist ein Jaina, kann also der Durgā nicht eine solche Bedeutung zuerkennen. Er hilft sich mit einem Commentatorenkniff: obgleich die Durgā speziell genannt sei, so sei doch die Gottheit im Allgemeinen gemeint: durgāgrahaṇaṃ devatopalakṣaṇārtham.

der Reihe nach (yathāsaṃkhyam) dieselbe Farbe haben“. Welches Missverständniß! Ist denn der suparṇa schwarz? Ist der haṃsa golden? Ist der jalanidhi, worunter nach dem folgenden Verse der dugdhodadhi zu verstehen ist, schwarz? Die Farbe hat in diesem Beispiele des yathāsaṃkhyam gar keine principielle Bedeutung; in der Redefigur yathāsaṃkhyam wird ja nur das von den Dingen ausgesagte in derselben Reihenfolge wie die Dinge selbst ausgesprochen, also in unserem Beispiel die Farben, Reitthiere und Wohnsitze der drei Götter in derselben Reihenfolge wie diese Götter selbst. Dass bei mehreren Dingen die Reihenfolge nicht ganz gleichgültig ist, versteht sich von selbst, doch giebt es dabei noch andere Gesichtspunkte als die allmähliche Steigerung des Ausdruckes¹⁾, wie im Sarasvatikanṭhabh. p. 253—255, der einzigen mir zugänglichen Poetik, welche genauere Vorschriften darüber enthält, ausgeführt ist. Aber wichtiger als die Reihenfolge der Attribute ist die der Dinge selbst, und jene richtet sich nach dieser. So wird es wohl bei der Bedeutung, die ich der Stellung der Gottheiten in der Trimūrti beilegte, sein Bewenden haben: Rudraṭa verräth, dass er Viṣṇu höher stellt als Īva, weil er ihn in der Trimūrti voranstellt. Pischel fällt nach dem obigen Citat so fort: „Religiöse Motive haben hier so wenig mitgespielt, wie in unzähligen Beispielen anderer Rhetoriker“, d. h. wenn ein Beispiel eines Poetikers die Form einer Anrufung einer bestimmten Gottheit hat, so ist daraus nicht zu schliessen, dass der Autor ein specieller Verehrer dieser Gottheit sei. Das ist selbstverständlich, hat aber auch gar nichts mit meinem obigen Argumente zu thun. Pischel's Citate bei dieser Stelle sind also vollständig überflüssig; er widerlegt, was Niemand behauptet hat.

Also bleibt das Resultat bestehen, dass Rudraṭa kein Īva ist. Trotz seines Namens? wirft Pischel ein. Nun wir wissen nicht, ob Rudraṭa ein Familienname ist oder nicht. Sein zweiter Name Ṣaṭānanda, der eher wie ein selbstgewählter aussieht, kennzeichnet ihn als Viṣṇuiten. Uebrigens lässt der Name nicht immer auf die religiöse Stellung seines Trägers schliessen. So sollte man nach dem Namen vermuthen, dass Trivikramabhaṭṭa, der Dichter des Nalacampū, ein Viṣṇuite, Govardhana ein Kṛṣṇaverehrer sei, beide sind aber entschiedene Īvaiten. — Soviel habe ich zur Widerlegung von Pischel's Einwürfen gegen die Beweisführung meines Eingangs genannten Aufsatzes vorzubringen; ich sehe dieselbe in keinem einzigen Punkte irgendwie erschüttert.

Pischel nimmt die Gelegenheit wahr, um gegen die in meiner Recension seiner Ausgabe des Ṣṛiṅgaratilaka, Literaturblatt für

1) Nichts davon z. B. in Kāvyaḍ. 2, 274. Vāmana 4, 3, 17. Kāvyaapr. 10, 22. Vāgbhaṭa 4. 116. Sāhityadarpaṇa 732. Candraloka 5, 93. Kuvalāyānanda 108.

Orient. Philologie 3, 77 empfohlenen Verbesserungsvorschläge zu polemisieren. Im einzelnen habe ich darauf folgendes zu erwidern.

Dass Pischel's Lesart in 1, 51 „çamaya dīpam imāṃ samayā sakhiṃ“ sinnlos ist, sieht er jetzt selbst ein. Er hatte sie wahrscheinlich aufgenommen, weil samayā meist den Accusativ regiert; da es aber auch einmal Çiç. 15, 9 in der Bedeutung samīpe vorkommt, so lasse ich meine Conjectur fallen und stimme Pischel's Verbesserung samayā sakhi bei. 1, 95 besteht mein Bedenken gegen samsūcya fort; es verlangt ein Objekt, das nicht da ist. Die Berührung kann nicht das Objekt sein, denn die verräth der Körper schon durch seinen romāñca. samkucya kann man erklären wie Pischel vorschlägt, oder wie ich. Denn çarīralatayā muss nicht Agens zu samkucya sein, sondern es kann auch zu mugdhā gehören als beschreibender Instrumental (i. e. upalakshitā). — 1, 111: punastarām sâ suhṛdo dadāti. Hier fasste ich suhṛdo als Genitiv und liess ihn von puras abhängen, was in D für punas steht. Pischel erklärt suhṛdo als Voc. Plur. Aber in einem solchen Verhältnisse kommen sonst keine Freunde vor, und sakhyas kann doch nicht durch suhṛidas umschrieben werden. Will man punastarām halten, so muss man suhṛdo auf smarasya beziehen. — 1, 112 lautet mit meiner Aenderung:

vyājṛimbhaṇollasitadantamayūkhajālaṃ
vyālabamauktikaguṇaṃ ramaṇe mudai'va |
ūrdhvaṃmiladbhujalatāvalayaprapañca-
sattoraṇaṃ hṛidi viçaty aparā 'dhyuvāsa ||

Pischel schreibt viçanty statt der best beglaubigten Lesart viçaty; er hätte es in den Text setzen müssen, auch wenn er das part. praes. fem. haben wollte; denn viçatī kann auch dies sein, siehe Stenzler Elementarbuch § 226, 2 (dies Citat ist von Pischel, nicht von mir). Nach seiner Erklärung wäre zu construiren aparā ramaṇe adhyuvāsa (tasya) hṛidi viçanti „eine andere nahm von dem Geliebten Beschlag, indem sie in sein Herz eindrang“. Nun regiert aber adhivas den Acc. (Pāṇ. I, 4, 48) kann also nicht ramaṇe regieren. Der Gedanke ist, dass der Geliebte in ihr Herz einzieht wie ein König in eine Stadt: die über dem Kopf gewölbten Arme sind der Triumpfbogen, die Perlschnüre vertreten die Guirlanden, und der von ihren Zähnen ausgehende Schimmer die auf den einziehenden König gestreuten lāja¹⁾. Liest man nun adhyuvāsa, so muss es bedeuten „sie war ein adhivāsa“; das ist sehr kühn, darum würde ich die andere Lesart vyudāsa „sie verhielt sich ganz still“ vorziehen. Die Herausgeber in der Kāvyaṃalā lasen vyudāsa. — 1, 146: na bhitāṃ taḍīto dṛiçā jalamucām taddarçanākāṅkshayā. Ich verändere dṛiçā in dṛiço, und übersetze: sie fürchtete sich nicht vor dem Blitz, dem Blick der Wolken, in Erwartung seines Anblickes. Pischel stimmt

1) Sollte lāja für jāla zu lesen sein?

bei mit den Worten: „man müsste sehr stumpfsinnig sein, um diesen Vers anders zu verstehen“. Aber er hält an *dr̥iṣā* fest, indem er sagt: „Jacobi weiss leider nicht, dass neben dem landläufigen Ablativ in vielen Fällen auch der Instrumental steht“. Was ich nicht weiss, und auch „leider“ nicht glaube, ist, dass die Apposition in einem anderen Casus stehen kann als das Wort, zu dem sie gehört. Darum muss man *dr̥iṣo* lesen, wenn man es als Apposition zu *taḍīto* fassen will, und jede andere Deutung ist ja „stumpfsinnig“. Die Schreiber der Handschriften fassten *dr̥iṣā* als Agens zu *bhitam*: ihr Auge fürchtete sich nicht vor dem Blitze; aber Pischel giebt ja selbst zu dass: „Vers 2 und 3 der Strophe deutlich zeigen, was der Dichter will“. — Ich möchte aber noch ausdrücklich Protest erheben gegen Pischel's Standpunkt bei seinem missglückten Versuch, *dr̥iṣā* zu retten. Nach Pāṇini I, 4, 25 steht bei Verben des Fürchtens der Ablativ; und Pāṇini ist für die Kunstdichtung Autorität; das erklären alle Poetiker. Fehler eines Dichters gegen eine ausdrückliche allgemeine Regel des Pāṇini wie die obige würden das Gelächter jeder *Sabhā* hervorgerufen haben. Was würde dem Dichter die Berufung auf den Sprachgebrauch der Upanishad oder der Epen genützt haben? Zwar ein Dichter scheint häufiger epische Formen wie *grihya*, *paçyati* gebraucht zu haben (Nami zu *Kāvya*l. 2, 8) ohne Anklang und Nachahmung zu finden; vielleicht hat er dafür zum Spott den Namen Pāṇini bekommen. — Ein ähnlicher Grund spricht gegen Pischel's *garjīd* in der folgenden Zeile der obigen Strophe: *no garjīd gaṇitā*. *garjīd* steht in keinem Kosha und bedürfte daher guter anderweitiger Beglaubigung. Es findet sich aber nur an dieser Stelle und nur in einem einzigen Ms. ADE haben *garjir* (resp. *garjjir*) C hat *garjjagaṇitā*. Also muss man schon rein aus kritischen Gründen *garjir* schreiben; dazu kommt, dass *garji* ein häufiges Wort ist. Aus demselben Grunde kann in 2, 97: *pāpēna yēna gamitā 'si daçam amuṣhyām murchāvīrāmālalitam mayi dhehi cakṣuḥ* | das Wort *amuṣhyām* nicht wie Pischel will als acc. fem. von einem Pronominalstamme *amuṣhya* sein. Ein solcher Stamm kommt sonst nicht in selbständigem Gebrauche vor und wird nicht von Pāṇini gelehrt. Ist also Pischel's Erklärung einfach unmöglich (nicht linguistisch, sondern philologisch), so muss zur Aenderung geschritten werden. Liesst man mit CE *amuṣhmin*, was zwar in Correlation zu *yēna* gut passt, so muss man *daçā* die gezwungene Bedeutung Unglück beilegen. Durch eine leichte Aenderung erhält man *amriṣhyām* „unerträglich“, was die gewünschte nähere Bestimmung von *daçā* bieten würde. Ich habe auch an *amukhyām*, euphemistisch für *antyām* gedacht, doch schien mir *amriṣhyām* besser. —

In 2, 68 liest Pischel:

yasmin pariṣane tasyaḥ samāvarjya prasāditam

Ich lese mit C (und E) *pariṣanam*, mit C *prasādanaiḥ*, weil nur

so eine richtige Construction herauskommt. Pischel vertheidigt die von „A B D gleichmässig gebotene viel schwerere Lesart“ indem er übersetzt „nachdem er sich bei der Dienerschaft Gunst erworben hat“. Das ist sprachlich und sachlich unmöglich; sprachlich, weil samāvarjayati (die Steigerung von āvarjayati) bedeutet „sich Jemanden geneigt machen“ und nicht „sich etwas erwerben“; sachlich, weil die Dienerschaft nicht prasāda erweisen kann. Also muss man lesen wie ich vorgeschlagen haben.

Meine Bemerkungen zu Pischel's Text des Ṣing. treffen also überall Punkte, wo er verbesserungsbedürftig ist, mag nun Pischel meine Verbesserungsvorschläge annehmen oder nicht.

Erwiderung ¹⁾

zu dem vorstehenden Aufsatz.

Die Vorausstellung des Hari in der Trimūrti, der Jacobi religiöse Motive beilegt, ist sprachlich nothwendig nach Pāṇini 2, 2, 32 (cfr. Benfey, Vollst. Gr. § 632. Kielhorn § 570). Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. R. Otto Franke. Im übrigen habe ich von meinem Artikel nichts zurückzunehmen und ihm nichts hinzuzufügen.

Halle (Saale).

R. Pischel.

¹⁾ Mit dieser Erwiderung, die in diesem Hefte abgedruckt worden ist, nachdem dazu nach Ztschr. XXXI S. XVI die Erlaubniss von Herrn Prof. Jacobi eingeholt worden war, ist diese Streitfrage für die Zeitschrift abgeschlossen.

Die Redaction.