

Wir haben gesehen, daß die untersuchten AMg.-Stellen des MJ nicht nur Anklänge an Kauṭ., sondern ganz spezielle Bezüge aufweisen, welche sich in der zum Vergleich herangezogenen anderen Rechtsliteratur nicht finden.

Aus diesen Kriterien scheint mir die Schlußfolgerung zulässig, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Herkunft des MJ in einer Zeit anzunehmen, die von der Entstehung des Kauṭ. nicht allzuweit entfernt ist, und Material enthält, welches in vorchr. Zeit weist.

Die Jaina-Tradition, wie sie durch die Āvassaya-Tradition und Hemacandras Paṛiśiṣṭaparvan 8. 433, 445 vertreten ist, zählt den Staatsmann Candraguptas Cāṇakya²¹ zu den ihren, welche insofern einen wahren Kern enthält, als durch die vorangegangene Untersuchung die enge Beziehung der kanonischen Jaina-Literatur zu Kauṭ. bestätigt ist.

Jolly glaubte schon in seiner Introduction zu seiner Kauṭ.-Ausgabe auf S. 10 in Kauṭ. 2.4, Jaina Gottheiten und alte Jaina Erzählungen erkannt zu haben.

3. DIE VERWENDUNG DES VEḌHA-METRUMS IM MALLĪ-JŃĀTA

Zu den vorstehend angedeuteten kulturgeschichtlichen Zeugnissen, die auf ein hohes Alter unseres Textes hinweisen, tritt noch ein nicht minder wichtiges: die Verwendung des Veḍha in den Nāy. und damit auch im Text des MJ, worauf in dieser Textausgabe an den entsprechenden Stellen verwiesen wird. Näheres findet sich über den Veḍha als rhythmische Prosa auf S. 166.

Hermann Jacobi betont, daß in späterer Zeit die Kenntnis des Veḍha Rhythmus verloren ging und sich kaum noch Hinweise bei den Kommentatoren finden. Jacobi bemerkt dazu: „Abhayadeva, der erste der hier in Betracht kommenden Commentatoren, schrieb seine Werke in den Samvatjahren 1120-1130; also schon in dem elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung war die Kenntnis des Hypermetron geschwunden, wahrscheinlich aber schon viel früher. Denn uns liegen ja nicht die Anfänge der commentierenden Literatur der Jainas vor, sondern nur die zusammenfassenden späteren Werke derselben. Hätten die früheren Commentatoren, deren Werke die späteren benutzten, ja, wie sich in vielen Fällen nachweisen läßt, geradezu ausschrieben, eine sichere Kenntnis von dem Bau der Varṇaka-Verse gehabt und überliefert, so dürften wir sicher erwarten, bei ihren uns bekannten Nachfolgern Andeutungen zu begegnen.“²²

Diese Erörterung Jacobis erhält ihre Einschränkung dadurch, daß wir gerade bei Abhayadevasūrijī und im Text der Nāy. selbst gelegentlich Andeutungen des Veḍha begegnen. So heißt es z. B. in Nāy. 16: *Tae naṃ se Kaṇhe Vāsudeve dhaṇuṃ parāmusai veḍho dhaṇuṃ pūrei 2, dhaṇu-saddaṃ karei* (G. 225 b, V. S. 192, 2. Z.

21 Sieh Schubring, S. 39.

22 Hermann Jacobi, Indische Hypermetra und hypermetrische Texte, „Indische Studien“ Bd. 17, Lpz. 1885, S. 403.

v. u.). Abhayadeva bemerkt dazu: *veḍho tti veṣṭakaḥ eka-vastuviṣayā pada-paddhatih* (G. 229 a, Z. 6).

Übersetzung: „Veḍha heißt eine Reihenfolge von Versen, welche einen Gegenstand zum Inhalt hat“.

Abhayadeva hatte also Kenntnis davon, daß der Veḍha metrisch ist. In Nāy. 17 steht *veḍho* im Text: *tattha ṇaṃ bahave hiraṇṇāgāre ya suvaṇṇāgāre ya rayānāgāre ya vairāgāre ya bahave tattha āse pāsanti kim te hari-reṇu-suttaga aiṇṇa-veḍho* (V. S. 202, Z. 4).

Ferner in Jambudvipaprajñapti (Abk.: Jamb.) 3. 60: *Tae ṇaṃ se Bharāhe rāyā chatta-rayāṇaṃ khandhāvarass' uvariṃ ṭhavei 2 ttā maṇirayaṇaṃ parāmusai veḍho jāva chatta-rayāṇassa vatthibhāgaṃsi ṭhavei*.²³

Der Kommentator Shāntichandra bemerkt dazu: „*Veḍho jāva tti atra maṇirat-nasya veṣṭako varṇako yāvad iti sampūrṇo vaktavyaḥ pūrvoktaḥ, sa ca toyam caur' -aṅgula-ppamāṇaṃ ity ādikah*“ (op. cit. 283 b).

Der Veḍha ist hier nicht als eine Reihe von *padas* gekennzeichnet wie bei Abhayadeva, sondern als Varṇaka charakterisiert.

Die Kenntnis des Veḍha ist noch heute bei alten, gelehrten Jaina Munis erhalten. Als ich im Oktober 1954 Ācārya Ātmarāmjī Mahārāj in Ludhiana besuchte, zeigte er mir ein Erbauungsbüchlein, in welchem neben Gāthās auch der Veḍha als *veḍḍhao* namentlich angeführt wird.²⁴ Ihm verdanke ich den Hinweis auf eine Stelle im Samavāya, 4. Aṅga des Jaina Śvetāmbara Kanon, welche lautet:

Āyārassa ṇaṃ parittā vāyaṇā, saṅkhejjā aṇuogadārā, saṅkhejjāo paḍivattīo, saṅkhejjāo veḍhā, saṅkhejjā silogā, saṅkhejjāo nijjuttīo (Samāvāe 211, Suttāgame I, S. 362).

Ich wurde von ihm auch auf die Parallelstelle im Nandīsutta hingewiesen. Sie wird hier wiederholt erwähnt in der Darstellung der Glieder des Jaina-Kanon in Suttāgame II, S. 1075–1079, so z. B. S. 1077, Zeile 9–11: *Nāyādhamma-kahāṇaṃ parittā vāyaṇā, saṅkhijjā aṇuogadārā, saṅkhijjā veḍhā, saṅkhijjā silogā, saṅkhijjāo nijjuttīo, saṅkhijjāo saṅgahaṇīo, saṅkhijjāo paḍivattīo*.

Eine spezielle Kenntnis der rhythmischen Gesetzmäßigkeit des Veḍha, die uns H. Jacobi wiederentdeckt hat, habe ich bei den Jain Munis in Indien nicht feststellen können.²⁵

23 Śrīmajjambudvipaprajñaptināmakaṃ Upāṅgaṃ, Śreṣṭhī Devcandra Lālbhāi Jainapustakoddhāre granthāṅkaḥ 54, 1920.

24 Navassara-nāḍi-stotra-sandohaḥ, Śrī Ātmarāmjī-Mahārāj Saṃpādakaḥ, Muni-Caraṇavijayaḥ. Folgende Versmaße werden darin genannt: Āliṅgaṇayaṃ, Gāhā, Silogā, Māgahiya, Saṅgayayaṃ, Sovāṇayaṃ, Veḍḍhao. Über die hier angeführten Versmaße hat bereits W. Schubring in „Zwei Heiligenpaare im Preislied“, Z. I. I. 2, S. 169 ff. gehandelt: Māgadhikā S. 193, Āliṅgaṇakaṃ S. 193, Veḍho S. 194, Sovāṇaya S. 193, Saṃgatakaṃ S. 194.

25 Während meines Besuches bei Ācārya Tulsī Rāmjī in Sardarshahr (Raj.) kam die Rede auch auf den Veḍha, bei welcher Gelegenheit ich den Munis auf deren Bitte das Versmaß aufschrieb.

Zu den beiden oben aus Samavāe und Nandīsuttam zitierten Stellen ist zu bemerken, daß *Ajjā* = *Āryā* als Metrum in ihnen nicht erwähnt wird. Die *Āryā* wird dagegen in Nāy. 1 unter den Künsten aufgezählt, die dem Prinzen Megha vermittelt werden. Die Stelle, welche sich auf die Versmasse bezieht, lautet: . . . *ajjam, paheliyam, māgahiyam, gāham, gīyam, silogam*, (V., S. 21, Z. 8, 9 v. u.).

In dieser Aufzählung fehlt der Veḍha. Im Text des MJ konnten 38 Veḍha-Stellen und 19 Dreitakte festgestellt werden. Außerdem wurden im Text, vom Kom. mit *gāhā* angezeigt, 11 *Āryās* notiert.

Jac. äußert sich über die Stellung der *Āryā* im Jaina Siddhānta, nachdem er vorher über den Vaitāliya gehandelt hat, folgendermaßen: „Again ancient Pāli works seem to contain no verses in the *Āryā* metre at least there is none in the Dhammapadam, nor have I found one in other works. But both the *Ākārāṅga* and *Sūtrakṛtāṅga* contain each a whole lecture in *Āryā* verses of a form which is decidedly older than, and probably the parent of the common *Āryā*. The latter is found in the younger parts of Siddhānta, in the Brahmanical literature both in Prakrit and in Sanskrit, and in the works of the Northern Buddhists, e. g. the *Lalitavistara*.“²⁶

Die *Āryā* Verse, welche in unserem Text vorkommen, gehören der jüngeren Stufe an.

In „Die *Kāraṇa*-Reihe“ Erl. z.T. konnte gezeigt werden, daß die drei *Āryās* in MJ 15 als Glosse in den Text eingefügt, zu werten sind.

In diesen Versen werden die 20 Ursachen aufgezählt, welche den Zustand des Tirthakarātums herbeiführen.

Die Untersuchung ergab, daß diese *kāraṇa*-Reihe, sonst im Kanon nicht nachweisbar, an dieser Stelle später eingefügt worden sein muß, und daß die in späteren Texten nachweisbare, Śvet.-Reihe der 20 *kāraṇa* ihren Ursprung in der Dig.-Reihe der 16 *kāraṇa* (Tattvārthasūtram 6. 24, sieh Mahābandha des Satkhandhāgamasutta 34, und Satkhandhāgama, Vol. 8, S. 81) hat.

26 H. Jacobi, *Gainasūtras*, translated from Prakrit, Part I, the *Ākārāṅgasūtra*, the *Kalpasūtra*, SBE, Vol. XXII, Oxford 1884, S. xlii.

Jac. faßt seine Beobachtungen wie folgt zusammen: „From all these facts we must conclude that the chronological position of the oldest parts of the *Gaina* literature is intermediate between the Pāli literature and the composition of the *Lalita Vistara*“; S. xlii. Und weiter: „Now Bhadrabāhu's death is placed 170 A. V. by Śvetāmbaras and 162 A. V. by the Digambaras; he lived therefore, according to the former, under Kāndragupta, who is said to have ascended 155 A. V. Prof. Max Mueller assigns to Kāndragupta the dates 315–291 B.C.; Westergaard prefers 320 B.C. as a more likely date for Kāndragupta, and so does Kern. However this difference matters little: the date of the collection or, perhaps more correctly, the composition of the *Gaina* canon would fall somewhere about the end of fourth or the beginning of the third century B. C.“ (p. xliii).

E. Waldschmidt setzt in „Geschichte Asiens“ die Zeit von Candraguptas Herrschaft auf 321–297 v. Chr. fest. (Sieh dort „Zeittafel zur Geschichte Asiens“, S. 716).

Wir haben gesehen, daß also im MJ älteres Material neben jüngerem überliefert ist. Es ist dabei aber noch nicht die Frage gestellt worden, ob uns der Text des MJ irgendeinen Anhaltspunkt für seine endgültige Redaktion an die Hand gibt.

In MJ 116 wird erzählt, wie die Prinzessin Mallī, offensichtlich von Neugierde getrieben, hinter einem Vorhang und hinter Gitterwerk (*javanīy' antariyāe jāl' antareṇa*) steht, wobei einer der Maler der Bilderhalle ihre Fußzehe wahrnimmt und aus diesem Detail das Ebenbild der Mallī darstellt.

In „Die Bildersaalgeschichte“, Erl. z.T. ist auf die kulturgeschichtlich bedeutende Erwähnung des Vorhanges im Zusammenhang mit Mallīs Aufenthalt in der Nähe der Bilderhalle hingewiesen. Ihr Bruder, der Prinz, von der Naturgetreueheit des Mallī-Bildes getäuscht, ist aufs äußerste erregt, als er seine hochverehrte Schwester in der Bilderhalle wähnt. Die begleitende Amme versucht den Prinzen mit der Bemerkung zu beschwichtigen, daß es sich ja in Wirklichkeit nur um das täuschend ähnliche Abbild der Mallī handle und lenkt damit nur seinen Zorn auf den Maler, dessen Hinrichtung zuerst befohlen, später aber abgemildert wird (Erl. z.T. S. 197), wobei das im strafmildernden Sinne abgewandelte Urteil auch in der Terminologie ganz im Rahmen der Kauṭīliya-Diktion bleibt, wie schon auf S. 19ff. der Einleitung angemerkt worden ist.

Diese Erzählung führt uns in eine Zeit des indischen Altertums, in der die sorgsamste Behütung des unverheirateten Mädchens vor der Öffentlichkeit und die Verwendung des Vorhanges dabei zur Gesellschaftsauffassung der herrschenden Fürstengeschlechter gehörte.

Die Verwendung der *javanīyā* ist dabei keineswegs in den Jaina-Texten ausschließlich auf das unverheiratete Mädchen allein beschränkt, sondern schließt auch die höchste Dame der Gesellschaft, die Königin selbst, in diesen Brauch ein, wie die von mir auf S. 30, 195 Erl. z.T. zitierte Stelle aus Devendras Tīkā zu Uttarādhyayana zeigt.

Bei der weiteren Lektüre fanden sich noch folgende Parallelen: Nāy. 1, wo der König Seṇiya seine Gattin hinter einem Vorhang Platz nehmen läßt, um vom Traumdeuter den Traum der Königin deuten zu lassen: *Tae ṇaṃ Seṇie rāyā javanīy' antariyaṃ Dhāriṇiṃ devīṃ ṭhavei 2 ttā puppha-phala-paḍi-puṇṇa-hatthe pareṇaṃ viṇaṇaṃ te sumiṇa-pāḍhae evaṃ vayāsī. . . .* (V. S. 8, Z. 19, Suttāgame I, S. 946, Z. 5 v.u., G. 22 b). Der Kom. sagt nichts über *javanīyā*.

Dieselbe Stelle, aber auf den König Bala bezogen, ist noch in der Viyāh. 11. 11, 427, Suttāgame I, S. 639, Z. 9, 10, nachweisbar. Einige Zeilen davor wird eine Beschreibung des Vorhanges gegeben. Die ganze Stelle findet sich im Kalpa-sūtra (Abk.: Kalpa-s.) 4.62ff. wieder und ist aus diesem Text bei einer späteren Redaktion in die Viyāh. übernommen worden. (Sich S. 28).

In den älteren Texten des Kanons, im Āyāre und Sūyagaḍaṃ ist *javanīyā* an den entsprechenden Stellen nicht nachweisbar. Im Āyāre 2. 15, 989–991 fehlt in der Erzählung der Geburt Mahāvīras sogar die Erwähnung der 14 Träume, wie sie z.B. durch *jāva* abgekürzt im MJ 30 für die Mutter der Mallī, der Königin

Prabhāvātī, zusammen mit der Wendung *sumiṇa-pāḍhaga-pucchā jāva* angedeutet sind.²⁷

Dieser Sachverhalt legt es nahe, die Stellen mit *javanīyā* einer jüngeren Schicht des Kanon zuzuweisen.

Dr. A. S. Altekar hat in seinem Buch „The Position of Women in Hindu Civilisation“, Benares 1938 auf den Seiten 196ff. gezeigt, daß der Schleier – Pardā nicht nur in der vedischen Zeit, sondern auch in der epischen Gesellschaft fehlt. A. setzt sich kritisch mit den Stellen Rāmāyaṇa II, 33, 8 und Mahābhārata XV, 16, 13 auseinander, in denen bedauert wird, daß Sītā z. B., welche vorher selbst von Göttern und Dämonen niemals angeschaut worden war, nun auf der Hauptstraße den Blicken der Leute ausgesetzt sei. A. sieht in diesen Stellen spätere Einschübe (S. 199), da sie mit den sonst vorherrschenden Gewohnheiten der Frauen im Epos im Widerspruch stehen. Sītā geht frei ohne Schleier durch die Straßen Ayodhyās und Draupadī erscheint in aller Öffentlichkeit in der Spielhalle.

Den ältesten echten Beleg für den Schleier sieht A. in Bhāsa's Drama Pratimānāṭakam (S. 200). Die Stelle ist von A. nicht zitiert und bezeichnet. Sie findet sich am Ende des 1. Aktes vor Vers 29:

Rāmaḥ – Maithili apañiyatām avagunṭhanam

Sītā – jaṃ ayyauto āṇavedi (apanayati)

Rāmaḥ – bho bhoḥ paurāḥ, śṛṇvantu śṛṇvantu bhavantaḥ.

27 Das 2. Buch des Āyāre gilt im allgemeinen als der jüngere Teil des Āyāre. (Jac. op. cit. Intr. p. xlvii).

Aber Jac. bemerkt zu dem 3. Teil des 2. Buches: „The third part is of great interest, as it contains the materials from which the life of Mahāvīra in the Kalpasūtra has been worked out. In fact most of the prose paragraphs occur with but small alterations in the Kalpasūtra“. (Jac. op. cit. Intr. pp. 1, li).

Ich darf hinzufügen, daß dies auch für die Stellen im Text des Mallī-Jñāta gilt, die sich unmittelbar auf das Tirthakaratum der Mallī beziehen. Es folgt daraus, daß wir der Lebensbeschreibung Mahāvīras im 2. Buch des Āyāre ein höheres Alter zuweisen dürfen.

Es wäre möglich bei der stellenweise schadhaften Überlieferung auch daran zu denken, daß der Text des Āyāre hier nur bruchstückartig vorliegt und deshalb die 14 Träume, die Traumdeuter und der Vorhang fehlen. Das Fehlen dieser Dinge scheint mir aber gerade für die Originalität der Āy.-Stelle zu sprechen, da doch die Versuche groß wäre, diese geläufigen Dinge später noch in den Text mit einzubeziehen. Im Kalpasūtra 3 hingegen findet sich eine breite Schilderung der 14 Träume (Jac. transl., pp. 230–238), in Kalpas. 4.63 eine ausführliche Beschreibung des Vorhanges (Jac. transl., p. 244). Schließlich kommt die Stelle, der wir schon in Nāy. 1 und in Viyāh. 11. 11, 427, auf S. 25 erwähnt, begegneten und Jac. folgendermaßen übersetzt: „Then the kṣatriya Siddhārtha placed his wife Trisalā behind the curtain, and taking flowers, and fruits in his hands, addressed with utmost courtesy the interpreters of dreams“. (Jac. transl. pp. 245, 246).

Das Nichterwähnen des Vorhanges an der entsprechenden Stelle von MJ 30 berechtigt uns nicht zu ähnlichen Schlüssen wie beim Āy., da der MJ-Text hier mehr mit den eben angeführten *javanīyā*-Stellen zusammengeht, aber durch *jāva* abgekürzt die Gesamtbeschreibung in der üblichen Weise voraussetzt.

*svairam hi paśyantu kalatram etad bāṣpākulākṣair vadanair bhavantaḥ/
nirdoṣadrśyā hi bhavanti nāryo yajñe vivāhe vvasane vane ca//*

(Zitiert nach „Mahākavibhāsapraṇītam Pratimānātakam“ ed. with Intr., Transl., critical and explanatory Notes and Appendices, by S. M. Paranjape, Poona, 1927, S. 13).

Dr. Altekar gelangt auf S. 200–201 zu folgendem zusammenfassenden Schluß: „It would therefore appear that by about 300 A. D. some royal families were beginning to think it desirable that their ladies should be seen only by the select few; when moving in public they should put on a veil. The royal example was being imitated by a few families in higher and fashionable society; in the Mṛcchakaṭika we find the courtesan Vasantasenā being offered a veil, when she was raised to the status of a respectable lady at the end of the drama“.

Die Stelle lautet am Ende des 10. Aktes:

*Śarvilakaḥ - ārye Vasantasene, partituṣṭo rājā bhavatīm vadhū-śabdenānuḡṛhṇāti
Vasantasenā - aija kad' atth' amhi*

Śarvilakaḥ - (Vasantasenām avaguṇṭhya Cārudattam prati) ārya, kim asya bhikṣoḥ kriyatām

(Zitiert nach „The Mṛcchakaṭika of Śūdraka“, edited by K. P. Parab, revised by M. G. Shastri Bakre, Bombay 1909, Third Edition, S. 259).

Mit der Gabe des Schleiers soll aber meines Erachtens nur angedeutet werden, daß Vasantasenā von nun an als verheiratete Frau respektiert wird; es ist damit nicht gesagt, daß Vasantasenā nun dauernd im Pardā leben muß.²⁸

Aus Altekar's Übersicht wird klar, daß Schleier und Vorhang zwecks Absonderung der Frauen vor den Augen der Öffentlichkeit erst später Erwähnung finden.

Die Schwierigkeit, hier zu einer annähernd sicheren Datierung zu gelangen, ist durch die außerordentlich große Vielfalt von Religionsgemeinschaften und verschiedenen Schichtungen im alten und neuen Indien bedingt, die sich an recht unterschiedliche Sitten und Gebräuche halten. Es ist deshalb nicht gesagt, wenn in einem Text oder in einer bestimmten Gruppe von Texten aus einer Zeitepoche der Schleier oder Vorhang nicht erwähnt wird, dies nun für den ganzen Kontinent Indien Geltung habe.

Bei der Überfülle unterschiedlicher Möglichkeiten in der Lebensäußerung der Völker Indiens, kann kaum ein Text oder eine Gruppe von Texten als ausschließliches Zeugnis des Ganzen angesehen werden.

28 Die Verschleierung der Braut ist eine allgemein unter den Völkern verbreitete Sitte. Auf den Brauch der Verhüllung bezieht sich wahrscheinlich Lat. *nubere* - heiraten, wenn dies mit *nubes* - Wolke und *obnuere* - verhüllen in Zusammenhang gebracht werden darf. Vgl. Otto Schrader. Schrader merkt zur Brautverhüllung an: (denn die Umwerfung eines Tuches erleichtert die Entführung des Mädchens). Bei einer bengalischen Hochzeit, der ich in Patna beiwohnte, trug die Braut einen durchsichtigen Schleier, wodurch sie sich aber nicht verpflichtet fühlte, später in der Gesellschaft immer verschleiert zu erscheinen.

In Kalpasūtra 4. 63 ff.²⁹ wird der innengelegene Vorhang *abbhintariyaṃ javanīyaṃ* (so im Text) in folgenden Veḍhas beschrieben: *ñāṇā-maṇi-rayāṇa-maṇḍiyaṃ ahiya-picchanījyaṃ mah' aggha-vara-paṭṭaṇ' -uggayaṃ-saṅha-paṭṭa-bhatti-saya-citta-tāṇaṃ*,³⁰ welches einen einwandfreien 14-füß. Veḍha ergibt. Dem folgt wieder ein 14-füß. Veḍha, der mit *ihāmiya* (im Text fälschlich *ihā*) beginnt und mit *paumalayabhaticcittaṃ* endet. Derselbe Veḍha gleichen Wortlautes findet sich in Nāy. 1, von mir in Erl. S. 161 zitiert und auf S. 163 f. erörtert. Ich hatte dort noch nicht erkannt, daß ein vollständiger Veḍha vorliegt, der nur im 7. gaṇa mit - 0 0 eine Unregelmäßigkeit aufweist, da wir sonst an ungerader Stelle entweder 0 - 0 |, oder 0 0 0 0 | erwarten.

Anschließend folgt dann der Hauptgegenstand, der in dem vorausgehenden Veḍhas beschrieben worden ist: *abbhintariyaṃ javanīyaṃ añchāvei*, „er ließ den Innen-Vorhang vorziehen“.

Wir haben mit dieser Stelle den *locus classicus* für die anderen vorstehend erwähnten *javanīyā* Stellen vor uns. Ich möchte dabei auf die harmonische Gruppierung der beiden Veḍhas mit je 14 gaṇas hinweisen, die sich auf die kostbare Bestückung, die außerordentliche Schönheit, die Herkunft, das Stoffmaterial des Vorhanges und die auf ihm dargestellten Motive beziehen.

Der Veḍha-Textzusammenhang legt es nahe, die *javanīyā* Stellen einer nicht zu jungen Periode zuzuweisen, ich würde deshalb das Aufkommen dieses Terminus eher nahe der Zeitwende, als um 300 AD für wahrscheinlich halten. Die Veḍha-Teile *ñāṇā-maṇi'*, *ahiya'*, sowie der mit *ihāmiya'* beginnende 14-füß. Veḍha geben einen dekorativen Formenapparat, der sich in den Jaina Texten keineswegs nur auf den Vorhang bezieht, sondern ohne Eingrenzung bei der Beschreibung von Palastfassaden, Sänften, Thronsitzen usw. wiederkehrt. Die Jaina Texte spiegeln hier einen für die altindische Kunstausübung charakteristischen Zustand wieder, in dem der Dekor in seiner Ausweitung keine zum

29 Zu diesem Namen des Werkes beginnt W. Schubring in seiner Dissertation „Das Kalpasūtra“, Lpz. 1905 mit folgender kritischen Bemerkung: „Den Namen Kalpasūtra ist man irrtümlicherweise gewohnt, einem bereits seit längerer Zeit bekannten Werk beizulegen, das unter dem Titel 'Kalpasūtra des Bhadrabāhu' von Prof. Jacobi im Jahre 1879 herausgegeben und 1882 übersetzt worden ist. Dieses Werk heißt in Wahrheit 'Paryuṣaṇā-Kalpa', ein Name, der sich in engerem Sinne bloß auf das letzte Sechstel des Ganzen bezieht, wo in der Tat Kalpa Regeln zu finden sind.“

30 Zitiert nach der Ausgabe Śrīkalpasūtram with Vinayavijaya Gaṇi's Com. Subodhikā, Śreṣṭhī Devcandra Lālbhāi Jainapustakodhāre, Granthāṅkaḥ 61, 1923.

Jac. übersetzt: „Not too far from and not too near to himself, towards the interior of the palace, he had a curtain drawn. It was adorned with different jewels and precious stones, extremely worth seeing, very costly and manufactured in a famous town; its soft cloth was all over covered with hundreds of patterns . . .“ (op. cit. p. 244).

citta-tāṇaṃ am Ende des obigen Zitates steht ebenfalls in der anderen Textausgabe Śrīcitrakalpasūtra, Śrī-Jainasāhityoddhāra-granthāvali-granthāṅkaḥ 18, Ahmedabad, samv. 1997, die ich in der National Library in Calcutta benutzte.

Hauptgegenstand in Beziehung gesetzte Begrenzung erfährt.³¹ Es ist nun Vorsicht am Platze, die Echtheit einer Stelle deshalb anzuzweifeln, weil das Wörterverzeichnis der schmückenden Motive für einen Kunstgegenstand auch noch bei der Beschreibung von Kunstwerken anderer Art wortwörtlich wiederkehrt.

Wertvoll sind für uns die beiden Veḍha Teile: *mah'-agga-vara-paṭṭaṇ'-uggayam-saṅka-paṭṭa-bhatti-saya-citta-tāṇam*, die zum Vorhang in einem engeren Sinnzusammenhang stehen. Übersetzung: „(er zog den Vorhang vor), welcher aus einer berühmten Stoffherstellungsstätte stammte und deshalb besonders kostbar war, von weicher Stoffqualität und einem Gewebe^{31a} von hundertfältiger Vielgestaltigkeit dekorativer Formen überzogen.“

Der Veḍha-Vers bedient sich hier des in der indischen Verskunst oft geübten Kunstmittels des Wortspieles ähnlich lautender Silben, indem er die Termini *paṭṭaṇa* und *paṭṭa* in den beiden Veḍhateilen aufeinander folgen läßt. Diese Stelle erlaubt es auch, den Terminus *paṭṭaṇa* klarer zu bestimmen. Schubr. interpretiert in der Übersetzung des von ihm herausgegebenen Kalpasūtra: „eine Binnenland oder Inselstadt“ (op. cit., S. 47), und hält sich damit an die Definition des Kommentators Abhayadevasūri (11. Jh. n. Chr.), welche zu einer entsprechenden Stelle des MJ folgendermaßen lautet: *pattanam jalapathasthalapathayor ekatarayuktam*. (Zit. unter Lesarten S. 148, 85.2).

Eine ähnliche Erklärung gibt der Kom. für *dronamukha*. Diese Angaben verpflichten uns zu nichts.

Aus dem oben vorgelegten Textzusammenhang wird eindeutig klar, daß mit *paṭṭaṇa* ein gewerbetreibender Ort gemeint ist, in dem Textilien hergestellt werden.

In Grāmalakṣaṇa 9.228 des Mānasāra heißt es über *pattanam*: *pattanam vaiśyasaṅgham syāc chūdrasaṅgham tu khetakam*//Danach ist *pattana* ein Platz, wo die gewerbetreibenden Vaiśyas wohnen.

31 Ardhmāgadhī-Kośa (AMg.-K.) by Ratnachandrajī, 1927, vol. II, p. 724 notiert unter *citta* column 2, l. 4 v. u. *citta-tāṇam* und übersetzt: „a variegated or partly-coloured thread; a long thread of cloth.“

Die Überfülle an Belegstellen, in denen Komposita mit *bhatti-cittam* abschließen, legt es nahe, auch in unserer Stelle *cittam*, welches nur durch *saya* getrennt ist, enger an *bhatti* anzuschließen.

AMg.K. gibt als Belegstelle Bhag. 11.11. an, das ist die Stelle in der Viyāh., welche von mir auf S. 25 erwähnt worden ist. Der Text der Viyāh. (Suttāgame I, S. 638) hat hier den gleichen Text wie das Kalpasūtra, nur daß alles auf den König Bala bezogen ist. An dieser Stelle ist in der Viyāh. noch *bahu* vor *bhattisayacittatāṇam* hinzugefügt, welches den Veḍha-Rhythmus stört und deshalb nicht in den entsprechenden Text des Kalpa-s. zu übernehmen ist, das diese Stelle ohne den überflüssigen Zusatz überliefert hat.

31a Unter *tāṇa* verstehe ich das Gewebe des Vorhanges.

Das Vorkommen des Terminus *javanīyā* in dem auf S. 28 erörterten Vedha Zusammenhang legt es nahe, das Auftreten der *javanīyā*³² in der Jaina Literatur dem Zeitraum zwischen 1. Jh. v. Chr. u. 1. Jh. n. Chr. zuzuweisen.

Die vorgelegten Stellennachweise für *javanīyā*, MJ 116, Devendras *ṭikā* zu Uttar. XXIII (ZDMG Bd. 69, S. 327, Z. 10), Nāy. 1 (V. S. 8, Z. 5 v.u.), Viyāh. 11.11,427 (Suttāgame I, S. 639, Z. 9, 10), und Kalpa-s. 4.62ff., zeigen, daß in gewissen höfischen Kreisen Indiens ein Vorhang unter der Bezeichnung *javanīyā* zur Absonderung der Frauen von der Öffentlichkeit verwendet wurde und sich auf diese Kreise beschränkte. Es ist dabei bezeichnend, daß dieser Terminus im alten Kalpa-s. unter den Vorschriften für die Jaina Nonnen fehlt. In der Textausgabe Schubrings steht auf S. 19 folgendes: *no kappai nigganṭhīṇaṃ avaṅguya-duvārie uvassae vatthae · egaṃ patthāraṃ anto kiccā egaṃ patthāraṃ bhāhiṃ kiccā ohāḍiya-cilimiliyāgaṃsi eva ṇhaṃ kappai vatthae.*

Schubr. übersetzt: 14. „Die Nonnen dürfen nicht in einem Hause mit offenem Eingang wohnen; erst dann, wenn es durch je eine innen und außen angebrachte Matte mit einem Vorhange verschlossen ist.“³³

Dasselbe gilt für die buddh. Parallelstellen. Als sich die buddh. Mönche schämten, in offenen Räumen, an denen viele Leute vorüberzogen, zu schlafen, äußerte sich der Buddha in folgender Weise dazu: *anujānāmi bhikkhave tirokaraṇiṇi ti* – „Ich gestatte, O Mönche, einen Vorhang“ (Cullavagga 6. 3. 3, Old. II, 152).

Zum Schutz gegen eindringliche Tierchen empfiehlt Buddha das Anbringen von Lappen *cakkalikā* an den Fenstern (Cull. 6.2.2.). Der Terminus *javanīyā*

32 Das PW gibt einmal unter 1. *yavanī* f. = Griechin zum anderen unter 2. *yavanikā* = Vorhang.

Es handelt sich hier ursprünglich wohl um einen Vorhang, der in Drapierung und Dekor ein für Indien neuartiges griechisch-persisches Muster darstellte und deshalb „die Griechin“ oder „Perserin“ genannt wurde.

Einen parallel gelagerten Fall notiert das PW unter *paṭṭikā*: c) Seidenzeug, Vyutp. 42, e) N. pr. eines Frauenzimmers, Schiefner, Lebensb. 253 (23).

Griechinnen waren offenbar im Heeresgefolge der *Yavanas* wie Ragh. 4. 61 zeigt: *yavanī-mukha-padmanāṃ sehe madhumadaṃ na saḥ /bālātāpam ivābjānām akāla-jala-dodayaḥ//*

Es ist zuzugeben, daß *yavanī* in Indien auch noch Perserin bedeuten konnte. Nachdem aber im vorhergehenden Vers 4. 60 die Pārsikas, welche Ragu bezwingt, ausdrücklich erwähnt sind, ist *yavanī* hier wohl als „Griechin“ aufzufassen.

Yavanīs werden sogar als Waffenträgerinnen des Königs erwähnt (s. PW unter *yavanī*). In der hellenistischen Kunst wird der Vorhang häufig in Verbindung mit Bettszenen dargestellt. So in späthellenistischer Zeit auf Reliefs, welche den Besuch des Dionysus bei Ikarius (im Britischen Museum und in Kephisia) darstellen (sich Abb. bei Margarete Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, Columbia University Press, New-York 1955, Figs. 656, 657).

33 Das Kalpasūtra, Die alte Sammlung jainistischer Mönchsvorschriften, W. Schubring Leipzig 1905. Für den schwierigen Terminus *cilimiliyā* verweist Schubr. auf Cull. 6.2.6.: *anujānāmi bhikkhave cilimikaṃ kātun ti* (Old. II, 150).

Cilimiliyā ist wahrscheinlich ein wandteppichartiger Überhang.

findet sich in diesem Zusammenhang nirgendwo. Chronologische Schlüsse werden wir daraus nicht ziehen können, da wir uns hier mit den buddh. und jin. Mönchen und Nonnen in einer völlig anderen sozialen Schicht bewegen. Aber es wird dadurch nur noch deutlicher, daß *javanīyā* ursprünglich ausschließlich auf höfisch weltliche Kreise beschränkt war und deshalb den Jaina Nonnen und den Bauddha Mönchen als Vorhang nicht empfohlen wird. Ich bin diesem Terminus auch sonst nicht in den Vinayatexten begegnet.

Es sei noch hinzugefügt, daß im *Mānasāra*, einem Skt. Text über indische Architektur, keine Spur unseres Terminus zu finden ist.³⁴

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, daß der *yavanikā*-Vorhang um die Zeitwende oder gar schon früher höchstwahrscheinlich aus dem Iran, dem Lande der Gewebekunst, nach Indien kam und in der Jaina Literatur seinen Niederschlag gefunden hat. Der vorgelegte Stellennachweis erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und es lassen sich noch mehr Stellen aus den Jaina Texten anführen.

Es ist für mich außer Zweifel, daß *yavanikā* „Griechin“ oder „Perserin“ und *yavanikā* = Vorhang (PW) ein u. dasselbe Wort darstellen. Dieser Terminus legt uns den kunstgewerblichen Zusammenhang geradezu in den Mund. Wir werden deshalb nicht fehlgehen, die Herkunft der *yavanikā* im Bereich des griechisch-persischen Kunstgewerbes zu suchen.

Es ist richtig, daß im indischen Mittelalter vieles, was vom Westen kam, einschließlich der Moslems (s. PW), als *Yavanas* bezeichnet wurde. Der Umstand aber, daß die *javanīyā*, in altertümlichen Veḍha-Rhythmen beschrieben, im Jaina Siddhānta überliefert ist, schließt einen möglichen Einwand gegen die Altertümlichkeit des Terminus aus, da wir *javanīyā* in Veḍha-Teilen überliefert fanden, welche sich ausschließlich auf den Vorhang beziehen.

34 *Mānasāra on Architecture and Sculpture*, Sanskrit Text with critical Notes, ed. by P. K. Acharya. (Abk. *Mānas.*)

In *Mānas.* 50.14 wird nur *paṭṭikā* = Schamgürtel erwähnt:

kaṭisūtram tu samyuktam kaṭiprastha(prānte) sapattikā meḍhrāntam paṭṭikāntam syāt-tanmadhye siṃhavaktravat//

Selbst, wenn wir unterstellen, daß es im *Mānas.* mit der Grammatik nicht sehr genau genommen wird, so erscheint doch die erste Zeile recht verderbt überliefert und ich würde diese folgendermaßen zu lesen vorschlagen: *kaṭisūtreṇa samyuktā kaṭiprāntena paṭṭikā* - „Der Schamgürtel soll mit der Hüftkette, die um die Hüftländer (liegt), verbunden sein“; und die zweite Zeile: „das Ende des Schamgürtels soll bis an das Ende des männlichen Gliedes reichen (d. h. es bedecken), in dessen Mitte es wie ein löwenkopftiges Muster (aussehen) soll.“

Es heißt dann weiter: *athavā ratnabandham syāt syād ā-meḍhra-vinirgamam* - „oder aber ein Juwelenband soll (aus der Hüftkettzone) heraustreten und bis zum männlichen Glied (reichen, d. h. bedecken)“.

Eines der ältesten Beispiele für die *paṭṭikā*, welche vorn von dem unteren Teil des Bauches auf der Hüftkette durchgezogen, herunterhängt, stellt die 'Caurī-bearer' aus der Maurya Zeit dar. (Z. Zt. im Museum von Patna, Abb. b, A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, London 1927, Pl. V, Abk.: H.I.I.A.)

Es kann deshalb nicht argumentiert werden, daß hier gerade zufällig ein paar *Veḍha* hineingeflickt wurden, zumal die ganze Beschreibung in einer einwandfreien *Veḍha*-Rhythmik, wie wir sie nicht immer antreffen, uns erhalten ist. (Sieh S. 28)

H. Jacobi setzte die Herkunft des *Veḍha*-Metrum in die ersten vorchristlichen Jahrhunderte. Diese Ansetzung wird nun noch durch archäologische Befunde gestützt, sieh Erl. z.T. S. 162, 18, wo von mir *Veḍhas* notiert sind, in denen Ornamentwerk und Bau-Termini aufgezählt werden, welche nachweislich der vorchr. Zeit angehören.

Es ist dabei vielleicht nicht ganz unwichtig, sich zu vergegenwärtigen, unter welchen Umständen technische Termini in eine bestimmte Literatur hineintreten können; doch nur dann, wenn diese zu einem bestimmten Zeitabschnitt in besonders enger Beziehung standen und hoch aktuell waren.

Kulturgeschichtlich besonders wertvoll ist der Umstand, daß in MJ 116 dieser Terminus nicht in der üblichen schablonenhaften Schilderung der *Tīrthakara* Geburtsgeschichten steht, sondern inmitten weltlicher Begebenheiten der individuell neuartigen Bildersaalgeschichte.

Trotz dieses Befundes, der uns in die Nähe der Zeitwende führt, werden wir die im Kanon vorkommenden *javanīyā* Stellen einer jüngeren Schicht innerhalb der unterschiedlichen Altersschichtung des Kanon zuweisen müssen. Das Fehlen dieses Terminus in *Āyāre* 2.15 (*Suttāgame* I, S 88, 89, u. sieh S. 25, 26) legt diese Einstufung nahe. Eine Bestätigung sehe ich darin, daß der Text der *Vasudevahiṇḍi*, in dem uns Material von hoher Altertümlichkeit überliefert ist³⁵, *javanīyā* ebenfalls nicht erwähnt. So z.B. im *Usabhasāmicariyam*, Vas. S. 157ff.³⁶ Auf S. 158/59 werden wohl die 14 Träume der *Marudevī*, der Mutter des *Tīrthakara* *Ṛṣabha* ausführlich erwähnt. Nichts aber findet sich in dieser Vas.-Stelle über *javanīyā* oder die Traumdeuter.

Es ist vielmehr *Nābhi*, der Gatte der *Marudevī*, welcher hier seiner Gattin den Traum erklärt, nachdem sie ihm von dem Traum erzählt hatte (op. cit. S. 159, Z. 10-13)³⁷.

35 Vgl. L. Alsdorf, Grierson Festschrift, 1936, S. 319ff.

36 *Pūjyaśrī-Saṅghadāsagaṇi-vācaka-vinirmitaṃ Vasudevahiṇḍi-prathama-khaṇḍam*, *Prakāśayitṛi: Bhāvanagara-sthā Śrī-Jaina-Ātmānanda-Sabhā*, 1930.

37 Auch in allen anderen Stellen der *Vasudevahiṇḍi*, die sich auf die Lebensbeschreibung von *Tīrthakaras* beziehen, fehlt der Vorhang zur Verhüllung der *Tīrthakara* Mutter vor den Augen der Traumdeuter! Traumdeuter erscheinen im Text der Vas. im Zusammenhang mit der Geburt des *Tīrth. Ajita*. (op. cit. S. 300). In der ausführlichen Lebensbeschreibung des *Ṛṣabha* hingegen fehlen auch die Traumdeuter.

In dem bereits zitierten *Kalpas*. 4 (vgl. S. 28), ist der *Kṣatriya Siddhārtha* in der Lage, sich die 14 Träume der *Tisalā* völlig zu vergegenwärtigen und vorauszusagen, das ein vorzüglicher Königsohn zur Welt kommen werde (*Kalpas*. 4.50, 51, 52). In 4.80 kommen dann noch die Traumdeuter hinzu, welche die Herbeikunft des künftigen Weltkaisers und *Jinas* bestätigen. Dieselben Verhältnisse liegen in *Viyāh. 11.11.* vor,

Zusätzlich fällt dabei noch ins Gewicht, daß die entsprechenden buddhistischen Parallelen im Zusammenhang mit den Geburtslegenden des Buddha wohl von den Traumdeutern berichten, dabei aber den Vorhang unerwähnt lassen.

Im Lalitavistara 6 z.B. tritt Māyā ohne Bedenken vor die traumdeutenden Brahmanen hin:

„Māyā purato sthitvā* brāhmaṇānām avocat supina mayi drṣṭas, hetuṃ śrṇotha.“³⁸

Von einem Vorhang ist dabei nicht die Rede. Vorher wird geschildert, wie sich König Śuddhodana direkt an die Brahmanen wendet, um die Deutung des Traumes zu erfahren und selbst keine Deutung nach dem Traumbericht der Māyā gibt, wie es die Väter der Jinas in den kanonischen Jaina-Texten tun!

In Avidüreṇidānam³⁹ wird überliefert, wie Māyā den König über den Traum in Kenntnis setzt, der sich wieder unmittelbar, ohne selbst eine Deutung zu geben, an die Brahmanen wendet.

Die Brahmanen erklären, daß sich der König keine Sorgen zu machen brauche, daß keine Tochter, sondern ein Sohn geboren werde, der schließlich die Buddhaschaft erreichen würde. Es findet sich im Text weder eine Andeutung, daß Māyā bei der Traumdeutung zugegen sei, noch die Erwähnung eines Vorhanges.

Ein Vorhang wird in diesem Text etwas später bei der Geburt des Buddha genannt. Es ist dabei zur Bezeichnung des Vorhanges der Terminus *sāṇi* und nicht *javāṇiyā* gewählt.⁴⁰ Der Vorhang hat hier nur den Zweck, die Mutter

nur daß hier alles auf die Königin Prabhāvatī und ihren Gatten, den König Bala (Suttāgame I S. 637–39) zu beziehen ist.

All das deutet in die Richtung, daß ursprünglich der König die Fähigkeit für sich in Anspruch nahm, die Träume seiner Gemahlin zu deuten und deshalb Traumdeuter gelegentlich keine Erwähnung finden.

Bei einer späteren Bearbeitung ist dann erst die Episode mit den Traumdeutern und der Königin hinter dem Vorhang dazugekommen. (Vgl. dazu die Bemerkungen oben).

* Im Text verdruckt: syitvā. Op. cit. S. 56/57.

38 Lalitavistara, herausgegeben von Dr. Salomon Lefmann, Halle, a. S., 1902, S. 57.

39 Aus der Nidāna-Kathā. Abgedruckt in Jātakatthakathā (paṭhamo bhāgo). Bhāratīya Jñānapīṭh Kāsī, 1944, S. 40.

40 Op. cit. p. 41, wo der Vorhang im Lumbinī-Hain folgendermaßen geschildert ist: „Sā maṅgala-sāla-mūlaṃ gantvā sāla-sākhāyāṃ gaṇhitu-kāmā ahoṣi. sāla-sākhā su-seditavett’ aggaṃ viya onamitvā deviyā hattha-pathaṃ upagacchi sā hatthaṃ pasāretvā sākhāṃ aggaṇesi, tāvad eva c’ assā kammaja-vātā caliṅsu, ath’ assā sāṇiṃ parikkhitvā mahājano parikkami, sāla-sākhāṃ gahetvā tiṭṭhamānāya eva c’ assā gabbhavuṭṭhānaṃ ahoṣi.“

Diese Stelle ist, wenn mich die Erinnerung an meine Studienzeit in Leipzig nicht irreführt, von Herrn Prof. Friedrich Weller in seiner Arbeit: „Buddhistische Einflüsse auf die christliche Kunst des europäischen Mittelalters,“ WZKM, Bd. 50 (1943/44), S. 56–146, mit verwertet worden. Die Schrift ist zur Zeit nicht in meiner Hand.

„In diesem Zusammenhang sei noch ein Relief im Mathurā Museum erwähnt, wo hinter einer weiblichen Figur mit Kind ein Vorhang deutlich zu sehen ist. Es könnte

während der Geburt im Lumbinīhain vor den Augen der Öffentlichkeit abzuschirmen.

Dazu ist uns eine ikonographisch bedeutsame Bildszene in Ajanta⁴¹ aus dem 6. Jh. n. Chr. erhalten, auf welcher in Einklang mit der Textüberlieferung des Lalitavistara die Königin Māyā mit ihrem Gemahl offen den traumdeutenden Brahmanen gegenüberstehend, ohne Vorhang dazwischen, dargestellt ist.

Dieses Bildwerk zeigt noch eine ikonographische Eigentümlichkeit, zu der uns die vorstehend, zitierten buddh. Quellen keinen direkten Beleg bieten. Der König, zu den Brahmanen gewendet, bietet hier mit seiner rechten, horizontal geführten Hand, Blumen und Früchte an, soweit die verblaßte Stelle noch zu erkennen gibt.⁴²

Dies würde genau mit den schon erwähnten Jainaquellen (Nāy. 1, V., S. 8, Z. 19, sieh S. 28, Kalpas. 4 u. Viyāh. 11.11.) zusammengehen, wo es übereinstimmend von dem jeweiligen König heißt, nachdem die Königin hinter den Vorhang gewiesen ist: . . . 2 *ttā puppha-phala-paḍipunṇa-hatthe pareṇaṃ viṇaṇaṃ te sumiṇa-pāḍhae evaṃ vayāsī*. . . .

Übersetzung: „Mit höchster Ehrerbietung, Blumen und Früchte in der Hand, redete er die Traumdeuter folgendermaßen an. . . .“

Die Jaina Quellen haben damit ikonographisches Material erhalten, welches in dem buddh. Bildwerk dargestellt wird, aber in dem dazugehörigen buddh. Schrifttum, welches mir zugänglich war, nicht nachweisbar ist.

Das Zusammengehen der buddh. Quellen mit den entsprechenden Textstellen des Āyār. und der Vas. in Bezug auf das Nichterwähnen des Vorhanges beim Auftreten der Traumdeuter am Hofe des Königs, zwingt dazu, den entsprechenden Stellen in Āyār. – Vas. ein noch höheres Alter zuzusprechen, als den *javaṇiyā*-Stellen im Jaina Kanon.

Zurückgewendet zu der auf S. 17 aufgeworfenen Frage, ob uns der Text des MJ Anhaltspunkte für seine endgültige Redaktion an die Hand gibt, läßt sich nach vorstehend durchgeführter Untersuchung dahingehend beantworten, daß

sich hierbei um eine Darstellung der Māyā mit dem Buddhakind in Anlehnung an unsere Stelle in Jātaka Einleitung handeln. Das Stück gehört wohl dem 2. Jh. n. Chr. an. (Abb. A. K. Coomaraswamy, H. I. I. A., Pl. XX, 73. Woman and child). Das Original z. Zt. in Delhi, National Museum.

41 Ajanta, Part II by G. Yazdani, Pl. XX, vgl. A. S. Altekar, „The Position of Women“, p. 202.

42 In Ajanta, Explanatory Text by G. Yazdani and John Allan, Part II, 1933, pp. 18, 19, ist bei der Beschreibung dieses Bildes die Haltung der Hand, welche den Brahmanen die gastehrende Gabe anbietet, übergangen. Meine im März 1953, am Original durchgeführte Untersuchung ergab, daß Blumen in der Hand noch festzustellen sind. In der entsprechenden Stelle der Jātaka-Einleitung werden die Brahmanen zunächst fürstlich bewirtet und beschenkt, danach erst deuten sie den Traum. In der Jaina Tradition dagegen kommt erst die Gastehrung, ausgedrückt durch die Blumen und Früchte in der Hand des Königs, wie auf dem Ajantabild, während die große Belohnung erst nach der Traumdeutung erfolgt. (Vgl. Nāy. 1, V., S. 9, Z. 25–27, Viyāh. 11.11., Suttāgame I, S. 640, Z. 8, 9).

sich vorerst nur eine relative Chronologie aufstellen läßt, welche uns, was den Inhalt angeht, mit der Bildersaalgeschichte, in der der Terminus *javaṇiyā* vorkommt, in die Nähe der Zeitenwende, i. e. 1. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr. führt.

J. C. Jain, *Life in Ancient India as depicted in the Jaina Canons*, Bombay 1947, S. 130, 163, streift nur kurz *javaṇiyā*. Auf S. 130 notiert Jain außerdem aus dem Thānaṅga-Kommentar „*palhavi* or *pallavi* (a cloth thrown on elephant's back), das in Sheth's PSM unter *palhavi* als *hāthī kī pīṭh par vichāyā jātā ek tarah kā kaprā* ausgewiesen ist. Der Anklang an mittel-persisches *Pahlavi* ist unüberhörbar. Wir werden hier durch die Bezeichnung *palhavi* auf den Iran als Herkunftsland des Tuches hingewiesen, wie durch *javaṇiyā* auf deren griechisch-persischen Ursprung.

4. ÜBER DIE SPRACHE DES MALLĪ-JÑĀTA

Der vorgelegte Text ist in Ardhamāgadhī-‘Halbmāgadhī’ abgefaßt. Der Kommentator Abhayadevasūri hatte bereits erkannt, daß es sich bei dieser Sprache um keine reine Māgadhī handelt, wenn er zu Samav. und Uvās. anmerkt: „*Ardhamāgadhī bhāṣā yasyām rasor laśau Māgadhyām ity ādikam Māgadha-bhāṣā-lakṣaṇam paripūrṇam nāsti*“.⁴³

Die AMg. stellt, mit der Alt-AMg. der Aśoka-Inschriften (3. Jh. v. Chr.) verglichen, die jüngere Sprachstufe dar.

Nach Pischel, a.a.O., S. 5, geben uns die Inschriften Aśokas Kunde von wenigstens vier mittelindischen Dialekten.

Am verbreitetsten ist unter diesen ein Dialekt, der folgende Merkmale, die denen des Māgadhī-Dialektes am nächsten stehen, aufweist: Nom. auf *-e* anstatt auf *-o*, Akk. pl. auf *-āni*, anstatt auf *-e*, welch letzteres charakteristisch für die westlichen Dialekte ist. Ferner die Verwendung von *-l* anstatt *-r*. Dieser nach dem Osten weisende Dialekt, war die Amtssprache Aśokas, der Inschriften aus Girnar, in einem westlichen Dialekt abgefaßt, gegenüberstehen, in denen der Nom. sg. der *a*-Stämme auf *-o*, Akk. pl. auf *-e* auslauten, sowie *-r* überwiegend Verwendung finden.⁴⁴

Aber schon in der Alt-AMg. der Aśoka-Inschriften tritt ein Merkmal auf, welches nach dem Westen weist, nämlich die Verwendung von dentalem *-s* anstelle von palatalem *-ś*, wie wir für einen der Māgadhī nahestehenden Dialekt erwarten würden.⁴⁵

43 Zitiert nach Pischel, a.a.O., S. 15.

44 Vgl. E. Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, Oxford 1925. H. Lüders hat in „Bruchstücke buddhistischer Dramen“ 1911, auf S. 39 ff. die Alt-AMg., Alt-Mg. u. Alt-Saurasenī als ältere Sprachstufen gekennzeichnet.

45 Ein Beispiel für palatales *-ś* bisher nur in der Inschr. der Jogimārā Höhle am Rāmgarh-Hügel bei Chota Nagpur, in Charakteren des 3. Jh. v. Chr. geschrieben, nachgewiesen.